

Il desiderio insaziabile. Antropologia del gusto nel Cantico dei Cantici

Der Mensch ist was er ißt

(L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*)

Arrivarono i pirciati.

Sciauravano di paradiso terrestre [...].

«Gesù» disse Montalbano [...].

Intercalando le forchettate con sorsate di vino e gemiti

ora di estrema agonia ora di insostenibile piacere

(«esiste un piatto estremo come il sesso estremo?»

gli venne di spiarsi a un certo punto)...

(A. Camilleri, *L'odore della notte*)

Feuerbach, Montalbano e Lacan

È prassi piuttosto diffusa e «transdisciplinare» che gli studi dedicati al cibo, al nutrimento e a quanto ad essi connesso, pongano in esercizio la celebre espressione di Feuerbach: «L'uomo è ciò che mangia». ¹ Per quanto spesso utilizzata (e banalizzata) come slogan epigrafico del pensiero feuerbachiano, l'enunciazione, soprattutto se contestualizzata nel più ampio pensiero del filosofo tedesco, può ancora costituire il punto di avvio per una riflessione sulla questione del mangiare – e del bere – nell'esperienza umana.

Il nostro tempo (postmoderno o ipermoderno che lo si voglia definire), è incontestabilmente caratterizzato da una sorta di spettacolarizzazione globale e artificiosa del cibo e del vino. ² Se è vero che non da ie-

¹ In tedesco la locuzione gioca sull'assonanza tra la terza persona singolare del verbo «essere» (*ist*) e la terza persona singolare del verbo «mangiare» (*ißt*).

² Cf. in proposito F. LA CECLA, *Babel Food. Contro il cibo kultura* (Intersezioni), Bologna 2016.

ri le pratiche alimentari e le loro implicazioni sono oggetto della riflessione antropologica,³ la nostra epoca richiede di tornare sulla questione.

Circondati da prove del cuoco, chef divenuti star mediatiche, ricettari best-seller di suore e attrici, cucine etniche, consigli dietetici, aumento dei disturbi alimentari (bulimia, anoressia ecc.), campagne contro l'obesità e il «cibo-spazzatura», raccolte di fondi per combattere la fame nel mondo, gente che al ristorante fotografa il piatto per postarlo su Facebook, fiere rivendicazioni di appartenenza alle «tribù alimentari» – carnivori, onnivori, vegetariani, vegani, fruttariani ecc. – [...] è veramente difficile sottovalutare l'importanza culturale del cibo.⁴

La gastromania contemporanea, con la sua «retorica dello chef»,⁵ fa emergere con particolare intensità il fatto che per il vivente umano, l'esperienza del mangiare e del bere non è mai riducibile al puro nutrimento. Da questo punto di vista, l'affermazione «l'uomo è ciò che mangia» implica una serie di domande: Che cos'è l'uomo che è ciò che mangia? E cosa mangia l'uomo, per esserlo? E come lo mangia?

È a questo punto che a Feuerbach si affianca il commissario Montalbano. Nel passaggio che abbiamo citato,⁶ il personaggio camilleriano esplicita ciò che il filosofo tedesco lascia implicito, almeno nella versione-réclame della sua affermazione. La narrativa di Camilleri connette al mangiare e al bere l'esperienza di un godimento («gemiti ora di estrema agonia ora di insostenibile piacere») che rimanda ad altro rispetto a se stesso («esiste un piatto estremo come il sesso estremo?»). Appare dunque evidente che, per il vivente umano, l'esperienza del mangiare e del bere non ha a che fare (solo) con il soddisfacimento di un bisogno istintuale/naturale, come accade per gli altri viventi, ma con un soddisfacimento pulsionale, come le scoperte di Freud hanno messo in evidenza:

³ La bibliografia in proposito è sterminata; bastino qui alcuni riferimenti classici: R. BARTHES, «Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine», in *Annales ESC* 16(1961), 977-986; C. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Paris 1964; ID., *Du miel aux cendres*, Paris 1966; ID., *L'origine des manières de table*, Paris 1968; M. DE CERTÉAU – L. GIARD – P. MAYOL, *L'invention du quotidien, 2: Habiter, cuisiner* (Folio essais 238), Paris 1994.

⁴ A. TAGLIAPIETRA, «La metafora gustosa. Feuerbach e la gastroteologia», in L. FEUERBACH, *L'uomo è ciò che mangia*. Saggio introduttivo e cura di Andrea Tagliapietra. Traduzione di Elisa Tetamo (Temi 272), Torino 2017, VII-VIII.

⁵ L'espressione è di S. PETROSINO, *Pane e spirito* (Grani di senape), Milano 2015, 41.

⁶ Vale la pena leggere l'intera sequenza: A. CAMILLERI, *L'odore della notte* (La memoria 507), Palermo 1996, 48-52.



Nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* Freud definisce la pulsione come una perversione dell'istinto biologico-animale. Uno dei tratti specifici che la qualificano rispetto all'istinto è infatti proprio l'esistenza, nel montaggio pulsionale, di due soddisfacimenti distinti. L'idea di Freud è quella per cui sulle zone erogene del corpo (oralità, analità, genitalità) si sommano, per così dire, due soddisfacimenti differenziati: uno di tipo biologico-naturale che coincide con l'esplicazione di una funzione istintuale e con il soddisfacimento specifico di un bisogno (ho fame e soddisfo questo bisogno mangiando cibo), l'altro di tipo sessuale che coincide con la realizzazione di un soddisfacimento speciale, irriducibile alla dimensione dell'appagamento del bisogno.⁷

Il vivente umano, dunque, come gli altri viventi, mangia e beve; ma a differenza degli altri viventi, quando mangia e beve egli è alle prese con un qualcosa d'altro, con un desiderio irriducibile al bisogno.⁸ Se il bisogno è definito da un vuoto (la fame, la sete) che può essere colmato, saziato, il desiderio è sempre in rapporto a qualcosa di cui non si ha bisogno. Lo psicoanalista francese Jacques Lacan è colui che meglio di ogni altro, probabilmente, ha esplicitato tale differenza:

Il desiderio è un rapporto da essere a mancanza. Questa mancanza è mancanza di essere, nel senso proprio della parola. Non è mancanza di questo o di quello, ma mancanza di essere grazie a cui l'essere esiste. Questa mancanza è al di là di tutto ciò che può farla presente [...] Il desiderio, funzione centrale di ogni esperienza umana, è desiderio di niente di nominabile.⁹

La fenomenologia che risulta dall'esperienza analitica è di tale natura da dimostrare nel desiderio il carattere paradossale, deviante, erratico, o scandaloso, per cui si distingue dal bisogno [...]. In se stessa la domanda verte su altro che non sulle soddisfazioni che chiede.¹⁰

Si può dunque affermare che il desiderio ha a che fare con l'insaziabilità, con l'impossibilità di sfamarsi; esso infatti, a differenza del bisogno, non è in relazione a un oggetto, ma a un soggetto, che nell'esperienza originaria del vivente umano è l'Altro materno. Il grido del bambino affamato si configura innanzitutto come una domanda rivol-

⁷ M. RECALCATI, *L'ultima cena: anoressia e bulimia* (Testi e pretesti), Milano 1997, 36.

⁸ Sul rapporto e la differenza tra bisogno e desiderio si veda il denso saggio di S. PETROSINO, *Il desiderio. Non siamo figli delle stelle* (Transizioni 68), Milano 2019.

⁹ J. LACAN, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicoanalitica (1954-1955)*, traduzione italiana di A. Di Ciaccia, Torino 2006, 256-257.

¹⁰ J. LACAN, «La significazione del fallo», in *Scritti. Volume II*, a cura di G.B. Contri (Biblioteca Einaudi 134), Torino 2002, 687-688.



ta all'Altro; nella risposta al suo grido, alla sua domanda, il bambino viene inserito in una dinamica intersoggettiva che subordina il bisogno (la fame) alla relazione.¹¹

Ciò significa che l'essere parlante può mangiare solo se si trova iscritto nel campo dell'Altro costituito dal linguaggio e che come esseri umani *si mangia sempre alla tavola dell'Altro*. Dove il mangiare non è mai semplicemente lo sfamarsi ma è anche e soprattutto l'assunzione delle regole della convivialità, dello stare assieme, del gusto, della tradizione familiare e culturale. In una parola, del linguaggio.¹²

«Mangio il mio favo con il mio miele, bevo il mio vino e il mio latte» (Ct 5,1)

Sull'orizzonte di senso delineato finora, ci soffermeremo su alcune valenze del mangiare e del bere nel Cantico dei Cantici. Testo del desiderio per eccellenza, attraverso il dialogo poetico tra i due amanti¹³ il Cantico mette in scena non solo il carattere erratico, eccessivo, ultimamente insaziabile del desiderio, ma anche il suo carattere «gustoso».

Di metafore, metonimie e strutture instrutturabili

Il discorso amoroso veicolato dalla poesia del Cantico si concretizza in un impiego massiccio di metafore¹⁴ e metonimie.¹⁵ Nell'ottica

¹¹ Cf. LACAN, «La significazione del fallo», 688.

¹² RECALCATI, *L'ultima cena*, 46.

¹³ Cf in proposito J.-P. SONNET, «Le Cantique. La fabrique poétique», in J. NIEUVIARTS – P. DEBERGÉ (edd.), *Les nouvelles voies de l'exégèse. XIX congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible, Toulouse, septembre 2001* (LeDiv 190), Paris 2002, 159-184; ID., «Du chant érotique au chant mystique. Le ressort poétique du Cantique des cantiques», in J.M. AUWERS (ed.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques* (Le livre et le rouleau 22), Bruxelles 2005, 79-105.

¹⁴ Sul linguaggio poetico del Cantico e sull'impiego e la funzione della metafora, cf. ad esempio, tra i molti studi, O. KEEL, *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (SBS 114/115), Stuttgart 1984; H.-P. MÜLLER, *Vergleich und Metapher im Hohenlied* (OBO 56), Fribourg-Göttingen 1984; J.M. MUNRO, *Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs* (JSOT.S 203), Sheffield 1995; M. COHEN, «Métaphore et autres figures littéraires dans le Cantique des cantiques», in *Graphè* 8(1999), 11-31; R. ALTER, *L'arte della poesia biblica* (Lectio 3), Cinisello Balsamo (MI)-Roma 2001, 288-317; P. HUNT, *Poetry in the Song of Songs. A Literary Analysis* (Studies in Biblical Literature 96), New York 2008; D. VERDE, «Metaphor as Knowledge. A Hermeneutical Framework for Biblical Exegesis with a Sample Reading from the Song of Songs (Song 8:10)», in *BibAn* 6(2016), 47-52.

¹⁵ Cf. SONNET, «Le ressort poétique», 95-100.



del nostro ragionamento, questo dato letterario veicola una valenza di senso fondamentale: l'esperienza amorosa, l'esperienza erotica del desiderio e del rapporto sessuale non può essere narrata senza uno scarto linguistico – rappresentato appunto dalla metafora e dalla metonimia, nel loro statuto di impertinenza semantica¹⁶ – che implica una eccedenza esperienziale.

La stessa eccedenza, a nostro modo di vedere, è significata dalla configurazione del Cantico come insieme di testi non strutturato e non strutturabile;¹⁷ questa peculiarità letteraria del poema costituisce una efficace modalità per affermare l'impossibilità di imbrigliare in uno schema rigido l'esperienza amorosa di cui il Cantico è attestazione. Questo, tuttavia, non implica la frammentarietà del nostro testo (e del discorso che esso veicola); come recentemente evidenziato da Danilo Verde, proprio l'impiego di metafore connesse al mangiare e al bere, nella loro interconnessione concettuale, favorisce nel lettore la percezione di una profonda coerenza del poema.¹⁸

Il vino o l'essenzialità del superfluo

All'inizio del poema (vv. 2-8) è la donna a prendere la parola, mettendo in gioco la molteplicità dei sensi: il *gusto*, attraverso la menzione del vino; il *tatto*, attraverso la menzione delle carezze; l'*odorato*, attraverso la menzione degli olii profumati (vv. 2-4). La *vista*, poi, viene evocata attraverso il riferimento alla pelle abbronzata della protagonista, che, nonostante gli sguardi poco benevoli da parte delle «figlie di Gerusalemme» (vv. 5-6), non intacca il suo fascino («ho la pelle scura io, ma sono affascinante») e soprattutto dal fatto che ci si rivolga a lei con l'appellativo di «bella tra le donne» (v. 8). E, *last but not least*, l'*uditivo*, che implica la relazione amorosa come scambio di parole, esplici-

¹⁶ Operando rispettivamente attraverso sostituzione per similarità e contiguità, la metafora e la metonimia costituiscono i tropi per eccellenza della mancanza e dell'allusione.

¹⁷ Le proposte di strutturazione del Cantico sono innumerevoli (cf. una rassegna in G. BARBIERO, *Cantico dei cantici* (I libri biblici. Primo Testamento 24), Milano 2004, 32-38), ma proprio questa ampiezza di proposte (nella maggior parte dei casi con argomenti ragionevoli, eppure non totalmente convincenti) costituisce, a nostro modo di vedere, un indizio del fatto che il Cantico resiste ultimamente a ogni strutturazione, impiegando una (almeno apparente) frammentarietà come veicolo di senso.

¹⁸ Cf. D. VERDE, «Love is Thirst and Hunger. Extended Metaphors and the Coherence of the Song's Words for Love», in P. VAN HECKE (ed.), *The Song of Songs in its Context. Words for Love, Love for Words* (BETHL 310), Leuven-Paris-Bristol, MA 2020, 559-575.



tamente richiamato attraverso l'impiego del verbo גַּלַּג , «raccontare», al v. 7: «Raccontami, tu che sei colui che io amo...».

Attraverso l'evocazione dei cinque sensi, la donna afferma la dimensione totalizzante dell'esperienza amorosa di incontro con il corpo del suo amante. Nel Cantico, infatti, i corpi dei due amanti non vengono mai desemantizzati o anatomicamente smembrati attraverso una fissazione feticistica, ma valorizzati per la loro capacità evocativa, attraverso un sistema simbolico dalle molteplici modulazioni che introduce, appunto, a una esperienza sensoriale totalizzante, che non usa (una parte anatomica del)l'altro come *oggetto* di godimento, ma desidera l'altro in quanto *soggetto* di relazione.

La nostra attenzione, in tal senso, è rivolta all'*incipit* (v. 2), dove il gioco erotico, proprio attraverso il riferimento al vino¹⁹ viene sottratto alla dimensione del bisogno, e innestato nella dinamica del desiderio.²⁰ Il vino infatti – più evidentemente del cibo, che è essenziale per la sopravvivenza – non ha a che fare con l'urgenza oggettuale della soddisfazione del bisogno, quanto piuttosto con le dimensioni simboliche dell'esperienza umana: la gioia, la convivialità, la relazione, la sapienza, la trascendenza,²¹ e – naturalmente – l'eros. Proprio in forza delle sue dimensioni simboliche, infatti, la letteratura erotica di tutti i tempi ha riconosciuto nel vino l'emblema privilegiato del legame amoroso e dell'ebbrezza ingovernabile del desiderio erotico.

¹⁹ Come notato da Verde: «Technically speaking, both 1,2 and 1,4 are similes rather than metaphors, but cognitive linguistics usually considers simile “a variety of metaphor that involves a more explicit expression of comparison”» (VERDE, «Love is Thirst and Hunger», 570).

²⁰ La manifestazione del desiderio della donna di fare esperienza dei baci del suo amante è veicolata grammaticalmente dall'imperfetto jussivo (יִקְרַעְךָ) che ha una modalità volitiva o appunto, in termini meno filologicamente precisi, «desiderative»: «(Che egli) mi baci...». Questa modulazione verbale implica una distanza in atto tra i due amanti, una lontananza, una mancanza che mette in moto il desiderio dell'ebbrezza amorosa.

²¹ Cf. ad esempio, tra i moltissimi studi in merito, P. MCGOVERN – S. FLEMING – S. KATZ (edd.), *The Origins and Ancient History of Wine* (Food & Nutrition in History & Anthropology Series 11), Amsterdam 1995; T. UNWIN, *Storia del vino. Geografie, culture e miti* (Saggi. Storia e scienze sociali), Roma 2002; N. PERULLO, *Epistenologia. Il vino e la creatività del tatto* (Il caffè dei filosofi), Milano-Udine 2016. Per il punto di vista biblico ci limitiamo a segnalare il saggio di R. PENNA, «Il vino e le sue metafore nella greco classica, nell'Israele antico e nel Nuovo Testamento», in ID., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo testamento* (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 6), Cinisello Balsamo (MI) 2001, 145-179. Per quanto riguarda il Cantico dei Cantici, cf. G. RAVASI, «Il vino e il bacio. Una simbolica dell'ebbrezza nel Cantico dei Cantici», in V. COLLADO BARTOMEU (ed.), *Palabra, Prodigio, Poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.* (AnBib 151), Roma 2003, 267-278.



Il lessema יין (1,2.4; 2,4; 4,10; 5,1; 7,10; 8,2+ 7,3: מְיִן) e i suoi correlati (כָּרֶם: 1,6 [2x].14; 2,15; 7,13; 8,11.12; אֶשְׁשִׁיזָה: 2,5; גִּפְסֹן: 2,13; 6,11; 7,9.13) attraversano da un capo all'altro il Cantico. Il ricorso a una tale (martellante) ripetizione indica, a nostro modo di vedere, la struttura stessa del desiderio erotico veicolato dal simbolo del vino: da una parte mostra l'essenzialità di ciò che è irriducibile al soddisfacimento del bisogno; dall'altra, la ripetizione ha la funzione di mostrare l'insaziabilità del desiderio stesso, continuamente (ripetitivamente) rigenerato ed eccitato dall'ebbrezza che esso provoca.²²

Gustare senza fagocitare

Nonostante alcuni recenti tentativi di riproporre impertinentemente ermeneutiche dal sapore vagamente spiritualistico,²³ il Cantico dei Cantici resiste tenacemente nella sua dignità di poema erotico, di discorso amoroso che mette in gioco i corpi desiderativi degli amanti.

È proprio in riferimento al corpo, infatti, che il complesso metaforico del Cantico è primariamente costruito, ed è in tale orizzonte che va compreso l'insieme metaforico del gustare cibo. La lessicalizzazione delle radici אכל e שָׁה in 4,16 e 5,1 esplicita la significazione della metafora del gusto in riferimento al godimento del corpo della persona amata,²⁴ significazione che va estesa anche a tutti quei passaggi in cui viene espressa la dinamica del gustare pur in assenza della medesima lessicalizzazione: 2,3.5; 7,10; 8,5 (תְּפוּחִים / תְּפוּחִים); 2,5 (אֶשְׁשִׁיזָה); 2,13 (פֶּגַע); 4,3.13; 6,7.11; 7,13; 8,2 (רְמוֹנִים / רְמוֹן); 4,11; 5,1 (דְּבִשׁ [+נֶפֶת+]); 6,11 (אֶגְלוֹת); 7,3 (חֶטֶה); 7,8-9 (תְּמָר); 7,14 (דֹּדָאִים).

A nostro modo di vedere, la significazione dei corpi e del rapporto erotico tra i corpi attraverso la metafora (cioè attraverso un simbolo linguistico) sottrae il corpo della persona amata dall'essere un puro organismo biologico (secondo l'approccio tipico delle scienze naturali) e lo inserisce nella struttura del simbolo, affermando il tal modo che il corpo non è feticisticamente riducibile a un oggetto di godimento.²⁵ Mai desemantizzato o anatomicamente smembrato, il corpo de-

²² In tal senso, ma con forzature eccessive, cf. R. BOER, «The second coming: Repetition and Insatiable Desire in the Song of Songs», in *BibInt* 8(2000), 276-301.

²³ Cf. ad esempio L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg im Breisgau 2015.

²⁴ Cf. BARBIERO, *Cantico dei cantici*, 201-210.

²⁵ Cf. Riprendendo Hegel, Lacan afferma in questo senso che «il simbolo si manifesta in primo luogo come uccisione della cosa» (J. LACAN, «Funzione e campo della paro-



gli amanti del Cantico si impone così quale istanza discorsiva vivente, che produce senso solamente nell'ambito di una relazione intersomatica vissuta;²⁶ e si impone altresì come «forma perpetuamente in costruzione, il cui senso e valore non possono essere colti che relazionalmente e dinamicamente, nel sempre mutevole rapporto del soggetto con se stesso e contemporaneamente con l'altro».²⁷

La metafora del gusto mette in scena un corpo che non viene divorato, proprio perché è un corpo metaforizzato, un «corpo parlato», un corpo che è effetto della parola e che proprio per questo si mette a parlare a sua volta, inviando messaggi, lanciando appelli, sollecitando il desiderio, mettendo in scena ciò che la parola non è in grado di dire, ponendo in atto una poetizzazione significativa che attrae restando indisponibile, indivorabile. Afferma in proposito Sonnet:

Nous sommes loin d'un naturalisme [...]: les amants mis en scène, non moins que le poète, n'ignorent pas que le désir humain s'accomplit toujours aussi en œuvre de langage et de culture. Si le corps est omniprésent dans le Cantique, c'est en tant que «corpoème», pour parler comme le poète algérien Jean Sénac, en tant que corps porté au langage et inscrit dans les promesses du langage.²⁸

Attraverso la metafora del gusto, il Cantico dei cantici mette in gioco l'indivorabilità, la non fagocitabilità dell'Altro, e dunque l'insaziabilità del desiderio. È questa la verità drammatica e paradossale del rapporto amoroso: entrare in relazione erotica con il corpo dell'Altro senza pretendere di incorporare la sua alterità.

MARIO CUCCA

Via Carlo Francesco Bellingeri, 38
00168 Roma
mariocucca76@gmail.com

la e del linguaggio in psicoanalisi», in *Scritti. Volume I*, a cura di G.B. Contri [Biblioteca Einaudi 134], Torino 2002, 313). In proposito cf. anche C. SOLER, *Le «corps parlant» - Il «corpo parlante»* (Cahier de Praxis. Psychanalyse - Quaderni di Praxis. Psicanalisi 6), edizione bilingue, Roma 2008, 10-35; M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Volume 1. Desiderio, godimento e soggettivazione* (Saggi 78), Milano 2012, 467-549.

²⁶ E. Landowski, «Fare segno, fare senso: regimi di significazione del corpo», in P. Berretti - G. Manetti, *Forme della testualità. Teorie, modelli, storie e prospettive*, Torino 2001, 61.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ SONNET, «Du chant érotique au chant mystique», 90.



Parole chiave

Cantico dei Cantici – Metafora – Gusto – Desiderio – Insaziabilità

Keywords

Song of songs – Metaphor – Taste – Desire – Insatiability

Sommario

Come gli altri viventi, il vivente umano, mangia e beve; ma a differenza degli altri viventi, in questa esperienza egli è alle prese con un desiderio irriducibile al bisogno. Se il bisogno è definito da un vuoto (la fame, la sete) che può essere colmato, saziato, il desiderio ha a che fare con l'insaziabilità, con l'impossibilità di sfamarsi. Attraverso la metafora del gusto, che lo attraversa da un capo all'altro, il Cantico dei Cantici mette in gioco l'indivorabilità dell'Altro, la sua non fagocitabilità, e dunque, ultimamente, l'insaziabilità del desiderio.

Summary

Like other living beings, the human being eats and drinks; but by contrast with the other living being he is in the thrall of a desire which cannot be reduced simply to need. If need is defined by an emptiness (hunger, thirst) which can be filled or satisfied, desire concerns the inability to be satisfied, the impossibility of being filled. Through the metaphor of taste, which passes from one head to the other, the Song of Songs lays on the line the undevourability of the Other, the fact that he or she cannot be absorbed, and so, finally, the insatiable nature of desire.



PAOLO RICCA

Sermoni

L'impresa di parlare di Dio nel nostro tempo e di predicarlo può mettere in movimento la mente e il cuore in un gran numero di direzioni, dischiudendo ampi orizzonti forse inesplorati fuori e dentro la coscienza di ciascuno. Ma può anche facilmente diventare la caricatura di Dio e deludere amaramente l'attesa legittima che l'espressione «predicazione cristiana» – di cui il «sermone» è lo strumento tradizionale e principale – può suscitare.



«LAPISLAZZULI»

pp. 232 - € 19,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Linguistic-functional analysis of the biblical Hebrew name, *Ya'aqov*

Introduction

The aim of this study concerns the lexicological analysis based on a functional approach of the ancient Hebrew name, «Jacob».

For this research linguistic structures, that should be unitary from a chronological, geographical, social and stylistic point of view, are required. The concept of functional language, which is syntopic, synphasic, synstratic and synchronic, is the ideal method used to conduct this kind of research. The subdivision into functional languages represents a first interpretative phase that provides a chronological and synchronic grid allowing us to organise and identify data which would otherwise be lost or discarded without any criteria.¹

Functional languages adopted for this research are those identified by I. ZATELLI in «The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the concepts of lexical field and functional language», in *KUSATU* 5(2004).²

At an early stage of the work a distributional analysis of the name within the various functional languages was conducted. The distributional analysis goes in parallel with morphological, syntagmatic and syntactic analysis of the lexeme and its own structures, within each functional language. Lastly, analysis on parallelisms and on attributes, predicates, appositions and epithets of the name were carried out.

¹ I. ZATELLI, «The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the concepts of lexical field and functional language», in *KUSATU* 5(2004), 134.

² ZATELLI, «The Study of Ancient Hebrew Lexicon», 129-159. Among the identified functional languages are the following: ABH (Archaic Biblical Hebrew), EBH 1 (Early Biblical Hebrew, Historical-Narrative Language), EBH 2 (Early Biblical Hebrew, Poetical Language), EBH 3 (Early Biblical Hebrew, Language of Hosea), EBH 4 (Early Biblical Hebrew, Juridic-Cultic Language), LBH 1 (Late Biblical Hebrew, Historical-Narrative Language), LBH 2 (Late Biblical Hebrew, Poetical Language), LBH 3 (Late Biblical Hebrew, Language of Job).

Distributional Analysis

The noun occurs in Ancient Hebrew 328 times.

Genesis (161), Exodus (9), Numbers (8), Leviticus (1), Deuteronomy (7), Joshua (2), 1Samuel (1), 2Samuel (1), 1Kings (1), 2Kings (2), Isaiah (40), Jeremiah (14), Ezekiel (4), Hosea (3), Amos (6), Obadiah (3), Micah (10), Nahum (1), Malachi (3), Psalms (34), Lamentations (3), 1 Chronicles (2), Sirach (6).

It is attested in the following functional languages ABH, EBH 1, EBH 2, EBH 3, EBH 4, LBH 1, BSH.³

ABH

The lexeme appears 6 times: Gen 49,7; 49,24; Dt 32,9; 33,4; 33,10; 33,28.

יַעֲקֹב è nomen rectum:

- אַבִּיר *'byr* «hero, champion» Gen 49,24
- קהלת *qhl* «assembly» Dt 33,4
- יַיִן *'yn* «spring» Dt 33,28

יַעֲקֹב is connected with:

- רֶעָה *r'h*
- מִיַּדֵי אַבִּיר יַעֲקֹב מִשֵּׁם רֶעָה = *mydy 'byr y'qb mšm r'h*
«From the hands of the mighty of *Ya'āqov* and from the name of the shepherd» Gen 49,24.

Predicative elements

- יַעֲקֹב חֵבֶל נַחֲלָתוֹ
y'qb ḥbl nḥltw
«*Ya'āqov* is part of his inheritance» Dt 32,9

Prepositional phrases of יַעֲקֹב יַיִן *y'qb 'yn*

- אֶל־אֲרָץ דָּגָן וְתִירֹשׁ
l-'rṣ dgn wtyrws
«on the land of wheat and must» Dt 33,28

³ ABH = Archaic Biblical Hebrew; EBH 1 = Historical-Narrative Language; EBH 2 = Poetical Language; EBH 3 = Language of Hosea; EBH 4 = Juridical-Cultic Language; LBH 1 = Late Historical Narrative Language; BSH = Late Hebrew of Ben Sira (cf. ZATELLI, «The Study of Ancient Hebrew Lexicon», 140-142).

יַעֲקֹב appears with *apposition*:

- חֶבֶל נַחֲלָתוֹ
ḥbl nḥltw
 «partition of his inheritance» Dt 32,9

EBH 1

The lexeme appears 192 times: Gen 25,26-31; 25,33-34; 27,6; 27,11; 27,15; 27,17; 27,19; 27,21-22; 27,30; 27,36; 27,41-42; 27,46; 28,1; 28,5-7; 28,10; 28,16; 28,18; 28,20; 29,1; 29,4; 29,10-13; 29,15; 29,18; 29,20-21; 29,28; 30,1-2; 30,4-5; 30,7; 30,9-10; 30,12; 30,16-17; 30,19; 30,25; 30,31; 30,36-37; 30,40-42; 31,1-4; 31,11; 31,17; 31,20; 31,22; 31,24-26; 31,29; 31,31-33; 31,36; 31,43; 31,45-47; 31,51; 31,53-54; 32,2-5; 32, 7-8; 32,10; 32,19; 32,21; 32,25-26; 32,28-31; 32,33; 33,1; 33,10; 33,17-18; 34,1; 34,3; 34,5-7; 34,13; 34,19; 34,25; 34,27; 34,30; 35,1-2; 35,4-6; 35,9-10; 35,14-15; 35,20; 35,22-23; 35,26-27; 35,29; 36,6; 37,1-2; 37, 34; 42,1; 42,4; 42,29; 42,36; 45,25; 45,27; 46,2; 46,5-6; 46,8; 46,15; 46,18-19; 46,22; 46,25-27; 47,7-10; 47, 28; 48,2-3; 49,1-2; 49,33; Ex 1,1; 1,5; 2,24; 3,6; 3,15-16; 4,5; 6,3; 19,3; 33,1; Nm 23,7; 23,10; 23,21; 23,23; 24,5; 24,17; 24,19; 32,11; Dt 1,8; 6,10; 9,5; 9,27; 29,12; 30,20; 34,4; Jos 24,4; 24,32; 1Sam 12,8; 2Sam 23, 1; 1King 18,31; 2King 13,23; 17,34.

יַעֲקֹב is *nomen rectum*:

- יַד *yd* «hand» Gen 27,17
- קוֹל *qwl* «voice» Gen 27,22
- אִם *'m* «mother» Gen 28,5
- שִׁמְעָה *šm'* «news» Gen 29,13
- אַף *'p* «anger» Gen 30,2
- אֹהֶל *'hl* «tent» Gen 31,33
- כַּף-יָרֵךְ *kf-yrk* «femur joint» Gen 32,26; 32,33
- בַּת *bt* «daughter» Gen 34,3; 34,7; 34,19
- בְּנֵי *bny* «sons» Gen 34,7; 34,13; 34,25; 34,27; 35,5; 35,22; 35,26; 46,26; 49,2; 1King 18,31; 2King 17,34
- בְּכוֹר *bkwr* «firstborn» Gen 35,23; 46,8
- תְּלִדוֹת *tldwt* «descendant» Gen 37,2
- רוּחַ *rwh* «ghost» Gen 45,27
- אִשָּׁת *'št* «wife» Gen 46,19
- בַּיִת *byt* «house» Gen 46,27; Ex 19,3
- יָמֵי *ymy* «days» Gen 47,28
- אֱלֹהֵי *'lhy* «God» Ex 3,6; 3,15-16; 4,5; 2Sam 23,1

- עֶפֶר *'fr* «dust» Num 23,10
- יָרֵךְ *yrk* «loins» Ex 1,5

יֵעֲקֹב *is subject*:

- קרא *qr* 0/1 «to call» Gen 25,26; 27,36; 31,47; 32,31; 35,15; 49,1; *n/1*
«to be called» Gen 35,10
- ישב *yšb* 0/1 «to inhabit» Gen 25,27; 37,1
- זיד *zyd* *h/1* «to cook» Gen 25,29
- אמר *'mr* 0/1 «to say» Gen 25,31; 25,33; 27,11; 27,19; 29,4; 29,21;
30,25; 30,31; 31,46; 32,3; 32,10; 33,10; 34,30; 35,2; 42,1; 42,36; 46,2;
47,9; 48,3; *n/1* «to be said» Gen 32,29
- נתן *ntn* 0/1 «to give» Gen 25,34
- נגש *ngš* 0/1 «to approach/to get closer» Gen 27, 22; Gen 29,10
- לקח *lqh* 0/1 «to take» Gen 27,46; Gen 30,37; 31,1; 31,45
- שמע *šm'* 0/1 «to listen/to hear/to obey» Gen 28,7; 34,5
- יצא *ys'* 0/1 «to go out/to leave» Gen 27,30; 28,10
- יקץ *yqš* 0/1 «to awake» Gen 28,16
- שכב *škm* 0/1 «to get up» Gen 28,18
- נדר *ndr* 0/1 «made a vow» Gen 28,20
- נשע *ns'* 0/1 «to raise» Gen 29,1; Gen 33,1
- ראה *r'h* 0/1 «to see» Gen 29,10; 31,2; Gen 42,1
- נשק *nšq* 0/1 «to kiss» Gen 29,11
- נגד *ngd* *h1* «to narrate» Gen 29,12
- אהב *'hb* 0/1 «love» Gen 29,18
- עבד *'bd* 0/1 «to serve» Gen 29,20
- אשה *'šh* 0/1 «to do» Gen 29,28
- בוא *bw'* 0/1 «to join» Gen 30,4;
- בוא *bw'* 0/1 «to arrive/to come» Gen 30,16; Gen 33,18; Gen 35,6; 35,
7; 46,6; 1Sam 12,8
- חרה *hrh* 0/1 «to get angry» Gen 30,2; 31,36
- רעה *r'h* 0/1 «to graze» Gen 30,36
- פרד *prd* 0/1 «to separate» Gen 30,40
- שים *šym* 0/1 «to put» Gen 30,41
- שלח *šlh* 0/1 «to send» Gen 31,4; 32,4; 42,4
- קום *qwm* 0/1 «to rise» Gen 31,17; 46,5
- גנב *gnb* 0/1 «to cheat/to elude» Gen 31,20
- ברה *brh* 0/1 «to escape» Gen 31,22
- תקח *tqh* 0/1 «to plant» Gen 31,25
- אנה *'nh* 0/1 «to reply» Gen 31,31; 31,36
- ידע *yd'* 0/1 «to know» Gen 31,32

- שבע *šb'* n/1 «to swear» Gen 31,53
- זבח *zḅh* 0/1 «to offer a sacrifice» Gen 31,54
- הלך *hlk* 0/1 «to walk/to go» Gen 32,2
- גור *gwr* 0/1 «to dwell» Gen 32,5
- ירא *yr'* 0/1 «to fear» Gen 32,8
- צרר *šrr* 0/1 «to be in anxiety» Gen 32,8
- יתר *ytr* n/1 «to fight» Gen 32,25
- שאל *š'l* 0/1 «to ask» Gen 32,30
- נסע *ns'* 0/1 «to depart» Gen 33,17
- חרש *ḅrs* h/1 «to keep silence» Gen 34,5
- מטן *mtn* 0/1 «to hide» Gen 35,4
- נצב *nšb* h/1 «to erect» Gen 35,14; 35,20
- קבר *qbr* 0/1 «to bury» Gen 35,29
- קרע *qr'* 0/1 «to tear up» Gen 37,34
- ברך *brk* 0/2 «to bless» Gen 47,7; 47,10
- חיה *ḅyh* 0/1 «to live» Gen 47,28
- כלה *klh* 0/2 «to finish» Gen 49,33
- ירד *yrd* 0/1 «to descend» Jos 24,4
- קנה *qnh* 0/1 «to buy» Jos 24,32

יַעֲקֹב is object:

- אהב *'hb* 0/1 «loved» Gen 25,28
- לבש *lḅš* h1 «to wear» Gen 27,15
- ברך *brk* 0/2 «to bless» Gen 27,30; 28,6
- סטם *štm* 0/1 «to persecute» Gen 27,41
- הרג *hrg* 0/1 «to kill» Gen 27,41
- שלח *šlh* 0/1 «to send» Gen 28,5
- ברך *brk* 0/2 «to bless» Gen 28,6
- נסג *nsg* h1 «to draw nigh» Gen 31,25
- נסא *ns'* 0/1 «to lift» Gen 46,5
- בוא *bw'* h1 «to introduce» Gen 47,7
- נתן *ntn* 0/1 «to give» Jos 24,4
- ארה *'rh* «to curse» Nm 23,7

Noun phrases

- יַעֲקֹב אִישׁ תָּם *y'qb ḅš tm* «Ya'aqov is a quiet man» Gen 25,27
- שְׁמֵךְ יַעֲקֹב *šmk y'qb* «your name is Ya'aqov» Gen 35,10
- עֲבָדְךָ יַעֲקֹב אַחֲרֵינוּ *'bdk y'qb ḅrynw* «your servant Ya'aqov is following us» Gen 32,21

יַעֲקֹב is constructed with the preposition ל (indirect object):

- לְרַחֵל *lrḥl* «to *Rahel*» with verb נִשָּׂק *nšq* «to kiss» 0/1 Gen 29,11
- לְרַחֵל *lrḥl* «to *Rahel*» with verb נִגַּד *ngd* «to narrate» h/1 Gen 29,12

יַעֲקֹב is constructed with the preposition אֶל (indirect object)

- אֶל־רִבְקָה *'l-rbqh* «to *Rivqa*» with the verb אָמַר *'mr* «to say» 0/1 Gen 27,11
- אֶל־אָבִיו *'l- 'byw* «to his father» with the verb מָאֵר *'mr* «to say» 0/1 Gen 27,19
- אֶל־אָבִיו *'l- 'byw* «to his father» with the verb שָׁמַע *šm'* «to listen» 0/1 Gen 28,7
- אֶל־לָבָן *'l-lbn* «to *Lavan*» with the verb אָמַר *'mr* «to say» 0/1 Gen 29,21; 30,25
- אֶל־יָהּ *'lyh* «to her» with verb בּוֹא *bw'* «to come from» 0/1 Gen 30,4; 30,16
- אֶל־שִׁמְעוֹן וְאֶל־לֵוִי *'l-šm'wn w' l-lwy* «to Simeon and to Levi» with the verb אָמַר *'mr* «to say» 0/1 Gen 34,30
- אֶל־בֵּיתוֹ וְאֶל־כָּל־אֲשֶׁר עִמּוֹ *'l-bytw w' l kl- 'sr 'mw* «to the family and to all those who were with him» with verb אָמַר *'mr* «to say» 0/1 Gen 35,2
- אֲלֵהֶם *'lhm* «to them» with verb אָמַר *'mr* «to say» 0/1 Gen 42,36
- אֶל־פַּרְעֹה *'l-pr'h* «to the pharaoh» with verb אָמַר *'mr* «to say» 0/1 Gen 47,9
- אֶל־יוֹסֵף *'l-ywsp* «to *Yosef*» with verb אָמַר *'mr* «to say» 0/1 Gen 48,3
- אֶל־בָּנָיו *'l-bnyw* «his sons» with verb קָרָא *qr'* «to call» 0/1 Gen 49,1

יַעֲקֹב is constructed with the preposition מִן (indirect object expressing a movement to a place):

- מִבְּעָר *mb'ar* «from Bersabea» with verb יָצָא *yś'* «to go out» 0/1 Gen 28,10; 46,5
- מִבְּעָר *mb'ar* «from Bersabea» with verb קוּם *qwm* «arose» 0/1 Gen 46,5
- מִשְׁנָתוֹ *msntw* «from his slumber» with verb יָקַץ *yqś* «to awake from» 0/1 Gen 28,16
- מִן־הַשָּׂדֶה *mn-ḥšd* «from the countryside» with verb בּוֹא *bw'* «to come from» 0/1 Gen 30,16

יַעֲקֹב is constructed with the preposition בְּ (indirect object expressing staying at a place):

- בְּבֹקֶר *bbqr* «since morning» with verb שָׁכַם *škm* «to get up/to wake up» 0/1 Gen 28,18
- בְּרַחֵל *brḥl* «to *Rahel*» with verb עָבַד *'bd* «to serve» 0/1 Gen 29,20



- בְּרַחֵל «to *Rahel*» with verb חרה *hrh* «to get angry» 0/1 Gen 30,2
- בְּאֶרֶץ «in the country» with verb ישב *yšb* «to inhabit/to live» 0/1 Gen 37,1
- בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם «in the land of Egypt» with verb חרה *hyh* «to live» 0/1 Gen 47,28

יַעֲקֹב is held by the preposition ל:

- מִרְקָא *mqr* «to swear» 0/1 Gen 25,33
- אָמַר *'mr* «to say» 0/1 Gen 29,15; Gen 30,1; 31,26; 31,51
- יָלַד *yld* «to grow» 0/1 Gen 30,1; 30,5; 30,7; 30,10; 30,12; 30,17; 30,19; 34,1; 46,22; 46,25
- נָתַן *ntn* «to give» 0/1 Gen 30,9
- קָשַׁר *qsr* «to be strong» *h/2* Gen 30,42
- בּוֹא *bw'* «to come from» 0/1 Gen 46,26
- נִגַּד *ngd* «to narrate» *h/1* Gen 48,2
- *without verb of reference* Gen 32,19

יַעֲקֹב is held by the preposition אַל:

- אָמַר *'mr* «to narrate» 0/1 Gen 25,30; 27,6; 27,21; 31,3; 31,43; 35,1; 47,8
- קָרָא *qr'* «to call» 0/1 Gen 27,42; 28,1
- שָׁבוּב *šwb* «to come back» 0/1 Gen 32,7
- יָצָא *yç'* «to go out» 0/1 Gen 34,6
- נָתַן *ntn* «to give» 0/1 Gen 35,4
- רָאָה *r'h* «to appear» *n/1* Gen 35,9; Ex 6,3
- בּוֹא *bw'* «to come from» 0/1 Gen 42,29; 45,25

יַעֲקֹב is held by the preposition עַם:

- דַּבֵּר *dbr* «to talk» 0/2 Gen 31,24; 31,29

יַעֲקֹב is held by the preposition אֶת:

- בּוֹא *bw'* «to come from» 0/1 Ex 1,1
- נָתַן *ntn* «to give» 0/1 Jos 24,4
- *without verb of reference* Ex 2,24

יַעֲקֹב appears with *apposition*:

- אִישׁ תָּם *'gš tm* «quiet man» in *parallelism* with *Yišḥaq* (Gen 25,27)
- שֵׁם *šm* «name» (Gen 25,26; 27,36; 32,29; 35,10)
- בְּנֵהּ *bnh* «her son» referred to *Rivqa* (Gen 27,6; 27,17)



- בְּנֵה הַקָּטָן *bnh hqtñ* «her younger son» referred to *Rivqa* (Gen 27,15; 27,42)
- בְּנִי *bny* «my son» said to *Yišḥaq* Gen 27,21
- אָחִי *'hy* «my brother» said to *'Ešaw* Gen 27,41
- אָחִיו *'hyw* «his brother» referred to *'Ešaw* Gen 25,26; 36,6
- בְּרֵ-אָחִתּוֹ *bn-'htw* «son of his sister» referred to *Lavan* Gen 29,13
- אָחִי *'hy* «my relative» said to *Lavan* Gen 29,15
- עַבְדְּךָ יַעֲקֹב *'bdk y'qb* «your servant» is the way *Ya'āqov* defines himself when presenting himself to *'Ešaw* Gen 32,5; 32,19; 32,21
- עַבְדֶּיךָ *'bdyk* «your servants» Dt 9,27
- אֲבֵיהֶם *'byhm* «their father» referred to his sons Gen 42,29; 42,36; 45,25; 45,27; 46,5
- אָבִיו *'byw* «his father» referred to *Yosef* Gen 47,7
- אֲבֹתֵיכֶם *'btykm* «your (II pl) fathers» Dt 1,8
- אֲבֹתֶיךָ *'btyk* «your (II sing) fathers» Dt 6,10; 9,5; 29,12; 30,20

יעֲקֹב used in vocational function:

- With שֵׁם *šm* «name» Gen 25,26; 27,36; 35,10; 32,29; 46,8 (nominal phrases)
- Gen 31,11; 32,28; 46,2

Parallelismus membrorum

- אִישׁ חֵלֶק *'yš hlq* with אִישׁ שָׁעַר *'yš š'r*
 - I. הֵן עָשׂוֹ אָחִי אִישׁ שָׁעַר וְאֲנֹכִי אִישׁ חֵלֶק
hn 'šw 'hy 'yš š'r w'nky 'yš hlq
«*'Ešaw*, my brother, is a hairy man, while I am a glabrous man»
Gen 27,11
- יַעֲקֹב קוֹל *qwl y'qb* with יְדֵי עָשׂוֹ *ydy 'šw*
 - I. הַקֹּל קוֹל יַעֲקֹב וְהַיָּדַיִם יְדֵי עָשׂוֹ
hql qwl y'qb whydym ydy 'šw
«The voice is the voice of *Ya'āqov*, but the arms are the arms of *'Ešaw*» Gen 27,22
- יַעֲקֹב *y'kb* with יִשְׂרָאֵל *yšr'l*
 - I. וְשָׁמְעוּ בְנֵי יַעֲקֹב וְשָׁמְעוּ אֲלֵי-יִשְׂרָאֵל
wšm'w bny y'kb wšm'w 'l-yšr'l
«Hear, you children of *Ya'āqov*, hear, you children of *Yišra'el*»
Gen 49,2



- II. מה־טבו אה־ליך יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֵיךָ יִשְׂרָאֵל
mh-tbw 'hlyk y'qb mškntyk ysr'l
 «How beautiful are your tents, *Ya'aqov*, your homes, *Yisra'el!*»
 Num 24,5.

EBH 2

The lexeme appears 114 times: Is 2,3; 2,5-6; 8,17; 9,7; 10,20-21; 14,1; 17,4; 27,6; 27,9; 29,22-23; 40,27; 41, 8; 41,14; 41,21; 42, 24; 43,1; 43,22; 43,28; 44,1-2; 44,5; 44,21; 44,23; 45,4; 45,19; 46,3; 48,1; 48,12; 48,20; 49,5-6; 49,26; 58,1; 58,14; 59,20; 60,16; 65,9; Jer 2,4; 5,20; 9,3; 10,16; 10,25; 30,7; 30,10; 30,18; 31,7; 31, 11; 33,26; 46,27-28; 51,19; Am 3,13; 6,8; 7,2; 7,5; 8,7; 9, 8; Obad 1,10; 1,17-18; Mic 1,5; 2,7; 2,12; 3,1; 3, 8; 3,9; 4,2; 5,6-7; 7,20; Nah 2,3; Mal 1,2; 2,12; 3,6; Ps 14,7; 20,2; 22,24; 24,6; 44,5; 46,8; 46,12; 47,5; 53,7; 59,14; 75,10; 76,7; 77,16; 78,5; 78,21; 78,71; 79,7; 81,2; 81,5; 84,9; 85,2; 87,2; 94,7; 99,4; 105,6; 105,10; 105,23; 114,1; 114,7; 132,2; 132,5; 135,4; 146,5; 149,17; Lam 1,17; 2,2-3

יַעֲקֹב is *nomen rectum*:

- אֱלֹהֵי *'lhy* «God of» Is 2,3; Mi 4,2; Ps 20,2; 24,6; 46,8; 46,12; 75,10; 76,7; 81,2; 81,5; 84,9; 94,7; 114,7; 146,5
- בַּיִת *byt* «house of» Is 2,5-6; 8,17; 10,20; 14,1; 29,22; 46,3; 48,1; 58,1; Jer 2,4; 5,20; Am 3, 13; 9,8; Obad 1,17-18; Mic 2,7; 3,9; Ps 114,1; Lm 2,2
- שְׂאֵר *š'r* «rest of» Is 10,21
- שְׂאֵרִית *š'ryt* «remainder» Mi 5,6-7
- אָח *'h* «brother of» Mal 1,2
- אֹהֶלֶי *'hly* «tents of» Jer 30,18; Mal 2,12
- בְּנֵי *bny* «sons of» Ps 77,16; 105,6; Mal 3,6
- גְּאוֹן *g'wn* «the pride of» Am 6,8; 8,7; Nah 2,3
- פְּשָׁע *ps'* «the transgression of» Mic 1,5
- רְאֵשֵׁי *r'sy* «leaders of» Mic 3,1
- חֶלֶק *hlq* «portion of» Jer 10,16; 51,19
- כְּבוֹד *kbwd* «the glory of» Is 17, 4; Ps 47,4
- עוֹן *'wn* «iniquity of» Is 27,9
- קְדוֹשׁ *qwdš* «saint of» Is 29,23
- מֶלֶךְ *mlk* «king of» Is 41,21
- שֵׁם *šm* «name of» Is 44, 5
- עַבְדִּי *'bdy* «my servant» Is 45,4
- זֶרַע *zr'* «seed of/progeny of» Is 45,19; Jer 33,26; Ps 22,24



- שְׁבֵטֵי *šbty* «the tribes of» Is 49, 6
- אֲבִיר *'byr* «the mighty of» Is 49,26; 60,16; Ps 132,2; 132,5
- נַחְלָה *nḥlt* «heritage of» Is 58,14
- מִשְׁכְּנוֹת *mšknwt* «the dwellings of» Ps 87,2
- יְשׁוּעוֹת *yšw 'wt* «victories» Ps 44,5
- נְאוֹת *n 'wt* «dwellings» Lam 2,2
- שְׁבִיחַ *šbyt* «fate» Ps 85,2
- תַּחְלָעַת *tl't* «worm» Is 41,14

יַעֲקֹב is subject of the verb:

- שָׂרַשׁ *šrš h1* «eradicate» Is 27,6
- בּוֹשׁ *bwš 0/1* «to be ashamed» Is 29,22
- גִּיל *gyl 0/1* «to exult» Ps 14,7

יַעֲקֹב is object of:

- קוּם *qwm 0/1* «to rise» Am 7,2; 7,5
- אָכַל *'kl 1/0* «to eat» Sal 79,7; Jer.10,25
- פָּרַח *pdh 0/1* «to release» Jer 31,11
- רָכַם *rkm 0/2* «to love» Is 14,1
- נָתַן *ntn 0/1* «to give» Is 42,24; 43,28
- גָּאֵל *g'l 0/1* «to redeem» Is 44,23; 48,20
- שׁוּב *šwb qolel* «to come back» Is 49,5
- שׁוּב *šwb 0/1* «to come back» Ps 85,2
- בָּחַר *bkr 0/1* «to choose» Ps 135,4

יַעֲקֹב is held by the preposition ל:

- (*without verb of reference*) Mal 1, 2

יַעֲקֹב appears with *apposition*:

- אֶהְיֶיךָ *'hby* «my friend» Is 41,8
- זֶרַע אַבְרָהָם *zr' 'brhm* «progeny of 'Avraham» Is 41,8
- עַבְדִּי *'bdy* «my servant» said by God Is 44,1-2; 44,21; 45,4; Jer 30,10; 46,27-28
- עַבְדּוֹ *'bdw* «his servant» said by God Is 48,20
- אָבִיךָ *'byk* «your father» Is 58,14
- קָטַן *qtn* «little» Am 7,5
- אָחִיךָ *'hyk* «your brother» Ob 1,10

*Parallelismus membrorum:*

אלהי יְעֻקֵב *'lhy y'qb* is in *parallelismus membrorum* with:

– יהוה *YHWH*

I ונַעֲלֶה אֶל־הַר־יְהוָה אֶל־בַּיִת אֱלֹהֵי יַעֲקֹב
wn'lh 'l-br-YHWH 'l-byt 'lhy y'qb

«we climb the mountain of Lord, to the house of the God of Ya'aqov» Is 2,3

קדוֹשׁ יְעֻקֵב *qdws' y'qb* is in *parallelismus membrorum* with:

– אלהי ישראל *'lhy ysrl*

I וְהִקְדִּישׁוּ אֶת־קְדוֹשׁ יְעֻקֵב וְאֶת־אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יַעֲרִיצוּ
whqdyšw 't-qdws' y'qb w't -'lhy ysrl y'ryšw

«they will sanctify the Holy One of Ya'aqov and they will show respect for Yisra'el» Is 29,23

שְׁבֻטֵי יְעֻקֵב *šbty y'qb* is in *parallelismus membrorum* with

– וּנְצִירֵי יִשְׂרָאֵל *wnšyry ysrl*

I לְהַקִּיֵּם אֶת־שְׁבֻטֵי יַעֲקֹב (וּנְצִירֵי) יִשְׂרָאֵל לְהַשִּׁיב
lhqym 't-šbty y'qb wnšyry ysrl lhšyb

«to restore the tribes of Ya'aqov and to lead back the survivors of Yisra'el» Is 49,6

יְעֻקֵב *y'kb* is in *parallelismus membrorum* with

– יִשְׂרָאֵל *ysrl*

I יַעֲקֹב יִצְיָץ וּפְרַח יִשְׂרָאֵל
y'kb yšyš wprh ysrl

«Ya'aqov will sprout and Yisra'el will flourish» Is 27,6

II לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֱלֹהֵי וְיִשְׂרָאֵל (לֵא) [לְו] יֵאָסֵף
lšwbb y'kb 'lyw wysrl lw y'sp

«to bring back Ya'aqov to him and to gather Yisra'el to him» Is 49,5

III אֶסֶף אֶסְפֶּה יַעֲקֹב כָּל־קַבְּץ אֶקְבֹּץ שְׂאֵרֵי יִשְׂרָאֵל
'sp 'sp y'kb klk qbs 'qbs š'ryt ysrl

«I will assemble whole Ya'aqov, I will collect the rest of Yisra'el» Mic 2, 12

IV יִגַּל יַעֲקֹב יִשְׁמַח יִשְׂרָאֵל



ygl y'kb yšmḥ yśr'l
 «Exult *Ya'āqov*, rejoice *Yiśra'el*» Ps 14,7; 53,7

- *Ya'āqov* compared to *Yiśra'el* (Is 43,1; 43,22; 43,28; 44,21; 45,4; 49,5; Jer 10,30; Jer 46,27-28)
- House of *Ya'āqov* is coordinated with the rest of *Yiśra'el* Is 46,3 and with the families of the house of *Yiśra'el* (Jer 2, 4)
- Transgression of *Ya'āqov* is coordinated with iniquity of the house of *Yiśra'el* (Mic 1,5)
- The heads of the family of *Ya'āqov* are coordinated with housekeepers of the house of *Yiśra'el* (Mic 3,9)

יַעֲקֹב used in vocational function:

- Is 48,12; Jer 30,10; 46,27-28; Mic 2,12; Ps 24,6

EBH 3

The lexeme appears 3 times: Hos 10,11; 12,3; 12,13

יַעֲקֹב is subject of the verb:

- שָׁדַד *šdd* 0/2 «to harrow» Hos 10,11
- בָּרַח *brḥ* 0/1 «to escape» Hos 12,13

קֵב is object of the verb:

- פָּקַד *pqd* 0/1 «to visit» Hos 12,3

יַעֲקֹב is held by the preposition עַל:

- פָּקַד *pqd* 0/1 «to visit» Hos 12,3

EBH 4

The lexeme appears 5 times: Lv 26,42; Ez 20,5; 28,25; 37,25; 39,25

יַעֲקֹב is *nomen rectum* :

- בַּיִת *byt* «house» Ez 20,5
- שְׁבוּיָה *sbvt* «captivity» Ez 39,25

Parallelismus membrorum:

יַעֲקֹב *y'qb* is in *parallelismus membrorum* with:



Ez 20,5

בְּיוֹם בָּחַרְתִּי בְּיִשְׂרָאֵל וְאָשָׂא יָדִי לְזָרַע בֵּית יַעֲקֹב
bywm bhry bysr'l w's' ydy lzt' byt y'qb

«on the day I chose *Yisra'el*, I raised my hand in oath to the progeny of the hoise of *Ya'aqov*»

Ez 39,25

עַתָּה אָשִׁיב אֶת- (שְׁבוֹת) יַעֲקֹב וְרַחֲמֹתַי כָּל-בֵּית יִשְׂרָאֵל
'th 'šyb 't-šbyt y'qb wrhmty kl-byt ysr'l

«now I will bring back the prisoners of *Ya'aqov* and I will have mercy on the whole house of *Yisra'el*»

LBH 1

The lexeme appears 2 times: 1Chr 16,13; 16,17

יַעֲקֹב is *nomen rectum*:

– בְּנֵי *bny* «sons» 1Chr 16,13

Parallelismus membrorum:

יַעֲקֹב בְּנֵי *bny y'qb* is in *parallelismus membrorum* with:

– זָרַע יִשְׂרָאֵל *zr' ysr'l*

I זָרַע יִשְׂרָאֵל עֲבָדוֹ בְּנֵי יַעֲקֹב בְּחִירָיו
zr' ysr'l 'bdw bny y'qb bhryryw

«the progeny of *Yisra'el*, his servant, sons of *Ya'aqov*, his elects»
 1Chr 16,13.

לְיַעֲקֹב *ly'qb* is in *parallelismus membrorum* with:

– לְיִשְׂרָאֵל *lysr'l*

I וַיַּעֲמִידָהּ לְיַעֲקֹב לְחֹק לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם
wy'mydh ly'qb lhq lysr'l bryt 'wlm

«that established a statute for *Ya'aqov* and an everlasting covenant for *Yisra'el*» 1Chr 16,17.

BSH

The lexeme occurs 6 times. The following selected passages are taken directly from manuscripts and therefore occurrences are taken from the original Hebrew text. The occurrences deriving from the Greek text are not considered in this analysis.



Sir 36,10^b; 45,5^b; 46,10^b; 46,14^b; 49,10^b; 51,12

יַעֲקֹב is *nomen rectum*:

- אַבִּיר *'byr* «hero, champion» Sir 51,12^b
- שְׁבֵטֵי *šbṭy* «tribes» Sir 36,10^b
- אֱלֹהֵי *'lhy* «God» Sir 46,14^b
- זֶרַע *zr'* «seed of/ancestry of» Sir 46,10^b

יַעֲקֹב is object of:

- חָלַם *hlm h/1* «to console» Sir 49,10^b

יַעֲקֹב is held by the preposition ב:

- לָמַד *lmd 0/2* «to teach» Sir 45 5^b

Parallelisms

ABH

Gen 49,7

אֶחָדָם בְּיַעֲקֹב וְאֶפְיָצֵם בְּיִשְׂרָאֵל
'ḥlqm by'qb w'fyṣm byśr'l

«I will divide them in *Ya'āqov* and scatter them in *Yiśra'el*»

Dt 33,10

יִרְוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל
ywrw mšptyk ly'qb wtwrtk lyśr'l

«They shall teach *Ya'āqov* your rules and *Yiśra'el* your law»

EBH 1

Gen 49,2

וְשָׁמְעוּ בְנֵי יַעֲקֹב וְשָׁמְעוּ אֶל־יִשְׂרָאֵל
wšm'w bny y'qb wšm'w 'l-yśr'l

«Hear, you sons of *Ya'āqov*, hear, sons of *Yiśra'el*»

Es 19,3

כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתִגִּיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
kh t'mr lbyṭ y'qb wtygd lbny yśr'l

«In this way you shall talk to the house of *Ya'āqov* and you shall announce to the sons of *Yiśra'el*»



Nm 23,7

לְכֵה אֶרְהֶ־לִי יַעֲקֹב וּלְכֵה זַעֲמָה יִשְׂרָאֵל

lkh 'rh-ly y'qb wlkh z'mh ysr'l

«Come, curse me *Ya'aqov*, come, swear against *Yisra'el*»

Nm 23,10

מִי מִנָּה עֵפֶר יַעֲקֹב וּמִסָּפֶר אֶת־רִבֵּעַ יִשְׂרָאֵל

my mnh 'fr y'qb wnspr 't-rb' ysr'l

«Who can count the dust of *Ya'aqov* or count the grains of sand of *Yisra'el*?»

Nm 23,21

לֹא־הִבִּיט אֵין בְּיַעֲקֹב וְלֹא־רָאָה עֲמָל בְּיִשְׂרָאֵל

l'-hbwt 'wn by'qb wl'-r'h 'ml bysr'l

«It has never seen iniquity in *Ya'aqov* neither has it seen the evil in *Yisra'el*»

Nm 23,23

כִּי לֹא־נִחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא־קִסַּם בְּיִשְׂרָאֵל

ky l'-nš by'qb wl'-qsm bysr'l

«For there is no magic in *Ya'aqov* neither is there any divination in *Yisra'el*»

Nm 23,23

בְּעֵת יֵאָמֵר לְיַעֲקֹב וּלְיִשְׂרָאֵל

k't y'mr ly'qb wlysr'l

«At proper time it shall be said to *Ya'aqov* and *Yisra'el*»

Nm 24,5

מִה־טֹבוֹ אִהְלִיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל

mh-tbw 'hlyk y'qb mškntyk ysr'l

«How beautiful are your tents, *Ya'aqov*, your dwellings, *Yisra'el*!»

Nm 24,7

דָּרָךְ כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב וְקַם שִׁבְט מִיִּשְׂרָאֵל

drk kwkb my'qb wqm šbt mysr'l

«a star shall raise from *Ya'aqov* and a sceptre shall rise out of *Yisra'el*»



2Sam 23,1

מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְנַעֲמִים זְמֵרוֹת יִשְׂרָאֵל
mšyḥ 'lhy y'qb wn 'ym zmrwt ysrl
 «the anointed of the God of *Ya'āqov* and the beloved of the protector of *Yisra'el*»⁴

EBH 2

Is 9,7

דְּבַר שְׁלַח אֲדֹנָי בְּנִיעָקֹב וְנָפַל בְּיִשְׂרָאֵל
dbr šlh 'dny by'qb wnpl bysr'l
 «The Lord sends a word on *Ya'āqov* and it falls on *Yisra'el*»

Is 10,20

לְאִי־יוֹסִיף עוֹד שְׂאָר יִשְׂרָאֵל וּפְלִיטַת בַּיִת־יַעֲקֹב
l'-ywsyp 'wd š'r ysrl wplytt byt y'qb
 «the rest of *Yisra'el* and the survivors of the house of *Ya'āqov*

Is 14,1

כִּי יִרְחַם יְהוָה אֶת־יַעֲקֹב וּבָחַר עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל
ky yrḥm YHWH 't-y'qb wbh'r 'wd bysr'l
 «The Lord will have mercy on *Ya'āqov* and will choose *Yisra'el* again»

Is 27,6

יִשְׂרָאֵל יִשְׂרֹשׂ וְיַעֲקֹב יִצְיֵן וּפָרַח יִשְׂרָאֵל
ysrš y'kb ysṣṣ wprḥ ysrl
 «*Ya'āqov* will take root, *Yisra'el* will flourish and sprout»

Is 29,23

הַקְּדִישׁוּ אֶת־קְדוֹשׁ יַעֲקֹב וְאֶת־אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יַעֲרִיצוּ
hqdyšw 't-qdws y'qb w't-'lhy ysrl y'ryšw
 «they shall sanctify the Holy One of *Ya'āqov*, and shall fear the God of *Yisra'el*»

⁴ This is the right interpretation, according to the amendment of the text proposed by Richardson and Rofé. See H.N. RICHARDSON, «The Last Word of David. Some notes on II Samuel 23: 1-7», in *JBL* 90(1971), 257-266; A. ROFÉ, *Introduzione alla lettura della Bibbia Ebraica. Pentateuco e libri storici*, Brescia 2011, II, 398.



Is 40,27

מָה תֹאמַר יַעֲקֹב וַתְּדַבֵּר יִשְׂרָאֵל
mh t'mr y'qb wtbdr ysr'l

«Why do you say *Ya'aqov* and why do you speak, *Yisra'el*?»

Is 41,8

וְאַתָּה יִשְׂרָאֵל עַבְדִּי יַעֲקֹב אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךָ
w'th ysr'l 'bdy y'qb 'sr bhrtyk

«and you *Yisra'el*, my servant, *Ya'aqov* whom I have chosen»

Is 41,14

תוֹלַעַת יַעֲקֹב מִתִּי יִשְׂרָאֵל
twl't y'qb mty ysr'l

«worm of *Ya'aqov*, men of *Yisra'el*»

Is 42,24

מִי־נָתַן (לְמַשׁוֹסָה) [לְמַשְׁסָה] יַעֲקֹב וַיִּשְׂרָאֵל לְבוֹזִים
my-ntn lmsšh y'qb wy'sr'l lbzzym

«Who gave up *Ya'aqov* to the looter, and *Yisra'el* to the plunderers?»

Is 43,1

וְעַתָּה כֹּה־אָמַר יְהוָה בִּרְאֵךְ יַעֲקֹב וַיִּצְרָךְ יִשְׂרָאֵל
q'th kh-'mr YHWH br'k y'qb wy'srk ysr'l

«this is what the Lord who created you says *Ya'aqov* and who formed you *Yisra'el*»

Is 43,22

וְלֹא־אָתִי קָרָאתָ יַעֲקֹב כִּי־יָגַעְתָּ בִּי יִשְׂרָאֵל
wl'-'ty qr't y'qb ky-yg't by ysr'l

«you didn't call out to me, *Ya'aqov* because you were tired of me, *Yisra'el*»

Is 43,28

וְאֶתְנֶנָּה לְחֶרֶם יַעֲקֹב וַיִּשְׂרָאֵל לְגְדוּפִים
w'tnh lhrm y'qb wy'sr'l lgdwpym

«I have given *Ya'aqov* to the curse, and *Yisra'el* to reprobates»

Is 44,1

עַתָּה שְׁמַע יַעֲקֹב עַבְדִּי וַיִּשְׂרָאֵל בְּחַרְתִּי בּוֹ
'th šm' y'qb 'bdy wy'sr'l bhrty bw

«Listen now, *Ya'aqov* my servant, *Yisra'el* whom I have chosen»



Is 44,5

זֶה יֹאמֵר לַיהוָה אֲנִי וְזֶה יִקְרָא בְּשֵׁם־יַעֲקֹב וְזֶה יִכְתֹּב יָדוֹ לַיהוָה וּבְשֵׁם יִשְׂרָאֵל יִכְנֶה
*zh y'mr l YHWH 'ny wzh yqr' bšm-y'qb wzh yktb yd'w l YHWH
 wbsm ys'r'l yknh*

«This one will say: I belong to the Lord, those will be called *Ya'āqov*; some will write the Lord's name on their hands and will take the name of *Yisra'el*»

Is 44,21

זְכַר־אַלֶּה יַעֲקֹב וַיִּשְׂרָאֵל
zkr-'lh y'qb wys'r'l

«Remember this *Ya'āqov*, oh *Yisra'el*»

Is 44,23

כִּי־גָאֵל יְהוָה יַעֲקֹב וּבִי־שְׂרָאֵל יִתְפָּאֵר
ky-g'l YHWH y'qb wby'sr'l ytp'r

«for the Lord has redeemed *Ya'āqov*, in *Yisra'el* has manifested its glory»

Is 44, 25

עַבְדֵי יַעֲקֹב וַיִּשְׂרָאֵל בְּחִירֵי
'bdy y'qb wys'r'l bhryr

«*Ya'āqov*, my servant, and *Yisra'el* whom I have chosen»

Is 45, 3

שִׁמְעוּ אֵלַי בֵּית יַעֲקֹב וְכָל־שְׂאֲרֵית בֵּית יִשְׂרָאֵל
šm'w 'ly byt y'qb wkl-š'ryt byt-ys'r'l

«listen to me house of *Ya'āqov* and all the rest of the house of *Yisra'el*»

Is 48,12

שִׁמְעוּ אֵלַי יַעֲקֹב וַיִּשְׂרָאֵל מְקֻרָאֵי
šm'w 'ly byt y'qb wys'r'l mqr'y

«listen to me *Ya'āqov* and *Yisra'el* whom I have called»

Is 49,5

לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֶלְיוֹ וַיִּשְׂרָאֵל (לֵא) [לוֹ] יֵאָסֵף
lšwbb y'qb 'lyw wys'r'l l' y'sp

«to bring *Ya'āqov* back to him and gather *Yisra'el* to himself»



Is 49,6

לְהָקִים אֶת־שְׁבֻטֵי יַעֲקֹב (וּנְצִירֵי) [וּנְצִירֵי] יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב
lhqym 't-šbty y'qb wnswwry ysr'l lhšyb

«to restore the tribes of *Ya'aqov* and lead back the survivors of *Yisra'el*»

Is 65, 9 [parallelism with *Yahuda*]

וְהוֹצֵאתִי מֵיעֲקֹב זֶרַע וּמִיהוּדָה יוֹרֵשׁ הָרִי
whwš'ty my'qb zr' wmyhwdh ywrš hry

«I will bring your progeny to *Ya'aqov* and to *Yahuda* an heir of my mountains»

Jer 2,4

בֵּית יַעֲקֹב וְכָל־מִשְׁפָּחוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל
byt y'qb wkl-mšphwt byt ysr'l

«house of *Ya'aqov* and all the families of the house of *Yisra'el*»

Jer 5, 20 [parallelism with *Yahuda*]

הַגִּידוּ זֹאת בְּבֵית יַעֲקֹב וְהִשְׁמִיעוּהָ בִיהוּדָה לְאָמֹר
hgydw z't bbyt y'qb whšmy'wh byhwdh l'mr

«announce this to the house of *Ya'aqov*, and proclaim it in *Yahuda*»

Jer 10,16

לֹא־כִאֲלֶהָ חֶלֶק יַעֲקֹב כִּי־יוֹצֵר הַכֹּל הוּא וַיִּשְׂרָאֵל שֶׁבֶט נִחְלָתוֹ
l-'k'lh hlq y'qb ky-ywšr hkl h'w' wgyšr'l šbt nhltw

«Not such is *Ya'aqov*'s heritage, for he that formed all things. *Yisra'el* is the tribe of his inheritance»

Jer 30,10; 46,27

אַתָּה אֶל־תִּירָא עַבְדֵי יַעֲקֹב נֹאֲמֵ־יְהוָה וְאֶל־תַּחַת יִשְׂרָאֵל
'th 'l-tyr' 'bdy y'qb n'm-YHWH w'l tħt ysr'l

«Then fear not, *Ya'aqov*, my servant. Oracle of the Lord. Do not be dismayed, *Yisra'el*»

Ob 1,18 [parallelism with house of *Yosef* and house of *'Ešaw*]

הָיְהִי בֵית־יַעֲקֹב אֵשׁ וּבֵית יוֹסֵף לְהִבָּהּ וּבֵית עֵשָׂו לְקֶשׁ
hyh byt y'qb 'š wbytw ywsp lhbh wbytw 'šw lqš

«the house of *Ya'aqov* shall be a fire and the house of *Yosef* a flame, the house of *'Ešaw* shall be like straw»





Mic 1,5

בְּפִשַׁע יַעֲקֹב כָּל־זֹאת וּבְחַטָּאוֹת בַּיִת יִשְׂרָאֵל
bps' y'qb kl-z 't wbhṭ'wt byt ysr'l

«All this is for the transgression of *Ya'āqov* and for iniquities of the house of *Yisra'el*»

Mic 2,12

אֶסְפֶּה אֶעֱסֶף יַעֲקֹב כְּלֵי קִבְּץ אֶקְבֹּץ שְׂאֵרֵי־יִשְׂרָאֵל
'sp 'sp y'qb klk qbs 'qbs š'ryt ysr'l

«I will gather all of you, *Ya'āqov*, I will collect the rest of *Yisra'el*»

Mic 3,1.9

רְאֵשֵׁי יַעֲקֹב וּקְצִינֵי בַיִת יִשְׂרָאֵל
r'sy y'qb wqšyny byt ysr'l

«leaders of *Ya'āqov* and rulers of the house of *Yisra'el*»

Mic 3,8

לְהַגִּיד לַיַּעֲקֹב פִּשְׁעוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל חַטָּאתוֹ
lhgyd ly'qb ps'w lysr'l ḥṭ'tw

«to declare to *Ya'āqov* his transgression and to *Yisra'el* its iniquity»

Mic 7,20 [parallelism with *'Avraham*]

אֶמֶת לַיַּעֲקֹב חֶסֶד לְאַבְרָהָם
'mt ly'qb ḥsd l'brhm

«fidelity to *Ya'āqov* and loyalty to *'Avraham*»

Nah 2,3

אֶת־גְּאוֹן יַעֲקֹב כְּגְאוֹן יִשְׂרָאֵל
't-g'wn y'qb kg'wn ysr'l

«exaltation of *Ya'āqov* and exaltation of *Yisra'el*»

Lam 2,2 [parallelism with *Yəhuda*]

בָּלַע אֶדְנִי (לֵא) [וְלֵא] חֶמַל אֵת כָּל־נְאוֹת יַעֲקֹב הָרַס בְּעִבְרָתוֹ מִבְּצָרֵי בַת־יְהוּדָה
bl' 'dny ḥml 't kl-n'wt y'qb hrs b'bṛtw mbsry bt-yhwdb

«The Lord has swallowed up and had no mercy on all the pastures of *Ya'āqov* and, in his anger, he has destroyed the fortresses of daughter of *Yəhuda*»

Ps 14,7; 53,7

יָגַל יַעֲקֹב יִשְׁמַח יִשְׂרָאֵל





ygl y'qb yšmh ysr'l
 «exult *Ya'āqov*, rejoice *Yisra'el*»

Ps 22,24

הללוהו כל־זרע יַעֲקֹב כְּבֹדוֹהוּ וְגִוְרוֹ מִמְנוּ כָּל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל
hllwhw kl-zr' y'qb kbdwhw wgwraw mmnw kl-zr' ysr'l
 «praise him, all you descendants of *Ya'āqov* and glorify him and fear him, all the descendants of *Yisra'el*»

Ps 78,5

וַיִּקְּם עֵדוּתוֹ בְּיַעֲקֹב וַתּוֹרָה שָׁם בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר
wyqm 'dwtw??? by'qb wtwrh šm bysr'l
 «you established a testimony in *Ya'āqov* and you set your law in *Yisra'el*»

Ps 78,21

וְאֵשׁ נִשְׁקָה בְּיַעֲקֹב וְגַם־אֵף עָלָה בְּיִשְׂרָאֵל
w's nšqh by'qb egm- 'p 'lh bysr'l
 «A fire broke out against *Ya'āqov* and his wrath rose against *Yisra'el*»

Ps 78,71

לְרִעוֹת בְּיַעֲקֹב עֲמוֹ וּבְיִשְׂרָאֵל נַחֲלָתוֹ
lr'wt by'qb 'mw wbysr'l nhltw
 «to graze *Ya'āqov*, his people, and *Yisra'el*, his inheritance»

Ps 81,5

כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפַּט לְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב
ky hq lysr'l hw' mšpt l'lhy y'qb
 «for it is an ordinance for *Yisra'el* and a law of the God of *Ya'āqov*»

Ps 105,10

וַיְעֲמִידָהּ לְיַעֲקֹב לְחֹק לְיִשְׂרָאֵל כְּרִית עוֹלָם
wy'mydh ly'qb lhq lysr'l bryt 'wlm
 «he confirmed to *Ya'āqov* a statute and to *Yisra'el* an everlasting covenant»

Ps 114,1

בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לְעֹז
bš't ysr'l mmšrym byt y'qb m'm l'z



«When *Yisra'el* came out of Egypt, the house of *Ya'āqov* in the midst of foreign people»

Ps 135,4

כִּי־יַעֲקֹב בָּחַר לוֹ יְהוָה יִשְׂרָאֵל לְסִגְלָתוֹ
ky-y'qb bhr lw yh ysrl lsgltw

«for the Lord has chosen *Ya'āqov* for himself and *Yisra'el* as his own property»

Ps 147,19

גִּיד (דְּבָרָיו) [דְּבָרָיו] לְיַעֲקֹב חֻקָּיו וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל
gyd dbrw ly'qb hqyw wmsptyw lysrl

«Announce his word to *Ya'āqov*, his ordinance and his judgements to *Yisra'el*»

EBH 3

Hos 10,11 [parallelism with *Yəhuda* and *'Efrayim*]

אֲרַכִּיב אֲפָרַיִם יַחְרוֹשׁ יְהוּדָה יִשְׁדָּד-לוֹ יַעֲקֹב
'rkyb 'prym yhrwš yhwdh ysdd-lw y'qb

«I will harness *'Efrayim*, *Yəhuda* will plow and *Ya'āqov* will harrow»

Hos 12,3 [parallelism with *Yəhuda*]

וְרִיב לַיהוָה עִם־יְהוּדָה וְלִפְקֹד עַל־יַעֲקֹב כְּדָרְכָיו
wryb lYHWH 'm-yhwdh wlpqd 'l-y'qb kdrkyw

«The Lord has a dispute with *Yəhuda*, will punish *Ya'āqov* according to his ways»

EBH 4

Ez 20,5

בַּיּוֹם בָּחַרְתִּי בְיִשְׂרָאֵל וְאָשָׂא יָדִי לְזָרַע בַּיִת יַעֲקֹב
bywm bhr y bysr'l w's 'ydy lzr' byt y'qb

«on the day I chose *Yisra'el*, I raised my hand in oath to the descendants of the house of *Yisra'el*»

Ez 39,25

עָתָה אָשִׁיב אֶת־[שְׁבִית] יַעֲקֹב וְרַחֲמָתִי כָּל־בַּיִת יִשְׂרָאֵל
'th 'syb 't-šbyt y'qb wrhmt y kl-byt ysrl



«now I will bring back the prisoners of *Ya'aqov* and I will have mercy on the whole house of *Yisra'el*»

LBH 1

1Chr 16,17

וַיַּעֲמִידָהּ לְיַעֲקֹב לְחֹק לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם

wy'mydh ly'qb lhq lysr'l bryt 'wlm

«he established a statute for *Ya'aqov* and for *Yisra'el* an everlasting covenant»

Patriarchs

The lexeme *Ya'aqov* appears in a few passages in coordination with *'brhm e yshq*

EBH 1

Ex 2,24

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-בְּרִיתוֹ, אֶת-אַבְרָהָם אֶת-יִצְחָק וְאֶת-יַעֲקֹב

wy'zkr 'lhy'm 't brytw 't 'brhm, 't yshq w't y'qb

«and God remembered his covenant with *'Avraham*, *Yisḥaq* and *Ya'aqov*»

Ex 3,6; 3,15-16; 4,5

אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְיָהּ, אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק, וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב

'nky 'lhy 'byk 'lhy 'brhm, 'lhy yshq w'lhy y'qb

«I am the God of your father, of *'Avraham*, *Yisḥaq* and *Ya'aqov*»

Ex 6,3

וַיֹּאֲרָא, אֶל-אַבְרָהָם אֶל-יִצְחָק וְאֶל-יַעֲקֹב

w'r' 'l brhm, 'l yshq w'l y'qb

«I appeared to *'Avraham*, *Yisḥaq* and to *Ya'aqov*»

Gen 50,24; Ex 33,1; Num 32,11; Dt 1,8; 6,10; 9,5; 34,4

נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב

nšb'ty l'brhm l yshq wl y'qb

«I swore on *'Avraham*, *Yisḥaq* and *Ya'aqov*»



Dt 29,12; 30,20

נִשְׁבַּע לְאֲבוֹתָיִךְ, לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב
nšb'ty l'bt'yk l'brhm l'yšḥq wl y'qb
 «He swore on your fathers, on 'Avraham, Yiṣḥaq and Ya'āqov»

Dt 9,27

זָכַר לְעַבְדֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב
zkr l'bk'yk l'brhm, l'yšḥq wl y'qb
 «Remember your servants 'Avraham, Yiṣḥaq and Ya'āqov»

Jos 24,4

וְאֶתֵּן לְיִצְחָק, אֶת-יַעֲקֹב וְאֶת-עֵשָׂו
w'tn l'yšḥq 't y'qb w't 'sw
 «I gave to Yiṣḥaq, Ya'āqov and 'Eśaw»

2 Kings 13,23

לְמַעַן בְּרִיתוֹ, אֶת-אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב
lm'n brytw 't 'brhm, 't yšḥq w't y'qb
 «His covenant with 'Avraham, Yiṣḥaq and Ya'āqov»

EBH 2

Mic 7,20

תִּתֵּן אֲמֶת לְיַעֲקֹב, חֶסֶד לְאַבְרָהָם
ttn 'mt ly'qb ḥsd l'brhm
 «Loyalty to Ya'āqov, mercy on 'Avraham»

Ob 1,18

וְהָיָה בֵּית-יַעֲקֹב וּבֵית יוֹסֵף וּבֵית עֵשָׂו
whyh byt-y'qb, wbytw wbytw 'sw
 «House of Ya'āqov, house of Yosef and house of 'Eśaw»

Jer 33,26

גַּם-זֶרַע יַעֲקֹב וְדָוִד
gm-zr' y'qb wdw
 «descendants of Ya'āqov and Dawid»

Jer 33,26

אֶל-זֶרַע אַבְרָהָם, יִשְׁחָק וְיַעֲקֹב
'l zr' 'brhm, yšḥq wy'qb
 «descendants of 'Avraham, Yiṣḥaq and Ya'āqov»



Ps 105,6

זרע אברהם בני יעקב

zr' 'brhm: bny y'qb«*Avraham's* descendants and the sons of *Ya'aqov*»

Ps 77,16

בני-יעקב ויוסף

bny y'qb wywsp«Sons of *Ya'aqov* and *Yosef*»

EBH 4

Lv 26,42

את-בריתי יעקוב; ואף את-בריתי יצחק ואף את-בריתי אברהם

't bryty y'qb 't brytw yshq w't brytw 'brhm«covenant with *Ya'aqov*, *Yisḥaq* and *Avraham*»

Dt 9,27

לעבדיך לאברהם ליצחק, וליעקב

l'bdyk 'l brhm, 'l yshq w'l y'qb«your servants *Avraham*, *Yisḥaq* and *Ya'aqov*»

Dt 29,12

לאבותיך, לאברהם ליצחק וליעקב

l'btyk 'l brhm, 'l yshq w'l y'qb«your fathers *Avraham*, *Yisḥaq* and *Ya'aqov*»

BSH

Sir 51,12^b

לצור יצחק לאביר יעקב למגן אברהם

lmgm brhm, lšwr yshq wl'byr y'qb«shield of *Avraham*, rock of *Yisḥaq*, hero of *Ya'aqov*»

The following table is a summary of the attestations in which the lexemes appear:



	ABH	EBH 1	EBH 2	EBH 3	EBH 4	LBH 1	BSH
<i>'Avraham, Yiṣḥaq and Ya'āqov</i>		17	1		3		1
<i>Yiṣḥaq, Ya'āqov and 'Eṣaw</i>		1					
<i>'Avraham and Ya'āqov</i>			2				
<i>Ya'āqov and Yosef</i>			1				
<i>Ya'āqov, Yosef and 'Eṣaw</i>			1				
<i>Ya'āqov and Dawid</i>			1				

Commentary

The first functional language in which the names of the patriarchs appear all together is EBH 1, where they occur most often. Interestingly, in EBH 1 Jacob does not appear together with other names, except *Yiṣḥaq* and *'Eṣaw* (which, however, has only one attestation) and *'Avraham* and *Yiṣḥaq* (which has the highest number of attestations of the functional language). In ABH the name of the patriarch appears alone, as in EBH 3 and LBH 1. In the more recent Hebrew language (LBH 1) evidence of the patriarch's name is lacking, so this would suggest that perhaps the figure of the patriarch is no longer so predominant. In EBH 4 there are the names of the three patriarchs all together which suggests that even in the exilic period the tradition of the patriarchs was kept alive. The three names of the patriarchs reappear, with a single attestation in BSH (archaising language), after the absence in LBH 1.

Divinity

In some attestations the genitival relationship «God of *Ya'āqov*» occurs, sometimes in coordination with «God of *'Avraham*» and «God of *Yiṣḥaq*».

EBH 1

Ex 3,6; 3,15-16; 4,5: God of *'Avraham, Yiṣḥaq* and *Ya'āqov*
 2Sam 23,1: God of *Ya'āqov*

**EBH 2**

Is 2,3; Mi 4,2; Ps 20,2; 46,8; 46,12; 75,10; 76,7; 81,2; 81,5; 84,9; 94,7; 114,7; 146,5: God of *Ya'aqov*

BSH

Sir 46,14^b: God of *Ya'aqov*

	ABH	EBH 1	EBH 2	EBH 3	EBH 4	LBH 1	BSH
God of <i>Ya'aqov</i>		1	13				1
God of <i>'Avraham, Yiṣḥaq</i> and <i>Ya'aqov</i>		4					

Commentary

From the table it is possible to notice that in the oldest functional language there is no reference to divinity. The first attestations appear in EBH 1, and a higher number of attestations have the genitival relationship «God of *Avraham, Yiṣḥaq* e *Ya'aqov*». It is interesting to note how this construction disappears in subsequent functional languages: it can be deduced that this genitival relationship is a characteristic feature of the historical narrative functional language EBH 1. No attestations in EBH 3, EBH 4 and LBH 1. Only one attestation in BSH.

Attributes, predicatives, appositions and epithets

The characteristics that define *Ya'aqov* are examined here on the basis of attributes, predicates, appositions and epithets that recur with the lexeme under investigation.

ABH

Dt 32,9 «part of his inheritance»

– יַעֲקֹב חֵבֶל יְרֵכָתוֹ

EBH 1

Gen 25,26; 36,6 «his brother» אָחִיו

Gen 27,41; 29,15 «my brother»



Gen 25,27 «quiet man»
 Gen 27,6; 27,15; 27,17; 27,42 «his son»
 Gen 27,8; 27,21 «my son»
 Gen 27,11 «glabrous man»
 Gen 29,12 «brother and son»
 Gen 29,13 «son»
 Gen 32,5; 32,19; 32,21 «your servant»
 Gen 35,29 «his sons»
 Gen 45,25; 46,5 «their father»
 Gen 47,7 «his father»

EBH 2

Is 41,8 Abraham's descendants זרע אַבְרָהָם
 Is 48,1 «my friend» אֶהְיֶה
 Is 44,1; 44,21; 45,4; Jer 30,10; 46,27-28 «my servant» עַבְדִּי
 Is 48,20 «his servant» עַבְדּוֹ
 Is 58,14 «your father» אָבִיךָ
 Am 7,2; 7,5 «little» קָטָן
 Ob 1,10 «your brother» אָחִיךָ

EBH 4

Ez 28,25; 37,25 «servant» לְעַבְדִּי לְיַעֲקֹב

	ABH	EBH 1	EBH 2	EBH 4
<i>hbl nhlw</i> «part of his inheritance»	1			
' <i>h</i> «brother»		5	1	
<i>bn</i> «son»		9		
' <i>b</i> «father»		3	1	
' <i>bd</i> «servant»		3	7	2
' <i>ys tm</i> «quiet man»		1		
' <i>ys hlq</i> «glabrous man»		1		
<i>zr</i> ' <i>brhm</i> «Abraham's descendants»			1	
' <i>hb</i> «friend»			1	
<i>qtn</i> «little»			2	



Commentary

In ABH there is only one expression relating to *Ya'aqov*, which fits into a context in which the Patriarch is part of the heritage of the Lord's people. In EBH 1 there are expressions to be placed in a family sphere (brother, son, father) and that indicate various relationships with the other characters of the narration. There are also elements that distinguish him from his brother *'Ešaw* and set him against him. In EBH 2 there is a clear predominance of «servant» in a family context which is inserted in a religious context (*Ya'aqov* is servant of God). An attestation of parentage, but it is the only one in the whole text. In EBH 4 «servant» is always referred to serving the divinity. No attestations in EBH 3, LBH 1 and BSH.

Family dimension: *'ḥ* «brother», *bn* «son», *'b* «father»

Social dimension: *'bd* «servant», *'hb* «friend»

Individual dimension: *'yš tm* «quiet man», *'yš ḥlq* «glabrous man», *qtn* «little»

Descendant dimension: *ḥbl nḥltw* «part of his inheritance», *zr' 'brhm* «descendant of *'Avraham*»

Conclusions

As for functional language ABH, it is possible to assert that the name *Ya'aqov* has a symbolic value, as shown by parallelisms with *Yiśra'el*. In this functional language the name of the patriarch never appears along with the other two patriarchs and there is no mention of «God of *Ya'aqov*»: this suggests that at this stage a real tradition concerning the patriarchy is still lacking; probably it was subsequently developed. Certainly, in the archaic functional language lies the core from which the historiographical and mythical genre regarding the figure of *Ya'aqov* originated and this also emerges from the main nouns that appear in genitival relationship with *Ya'aqov*: «champion», «assembly», «spring».

The functional language EBH 1 has the largest number of attestations. In relation to the number of occurrences, there is a low number of parallelisms, and, in the majority of cases, *Ya'aqov* is in paral-



lelism with *Yisra'el*, while it is in parallelism with *'Ešaw* only in two passages. EBH 1 is the functional language where the lexeme appears several times along with *Yišḥaq* and *Avraham*. This may also indicate a development of the historical patriarchal narrative, which becomes current and it is a clue of a diachronic development of the lexeme. The text also starts talking about «God of *Ya'aqov*» and this is the unique functional language where the following genitival relationship «God of *Avraham*, *Yišḥaq* and *Ya'aqov*» appears. The lexeme is frequently embedded in a family and social dimension; among the characteristics that define *Ya'aqov* we can find mainly «brother», «son», «father», «servant».

EBH 2 is the functional language in which the lexeme presents the highest number of parallelisms, in most cases with *Yisra'el*. It is obvious, from this, that the lexeme has a figurative value and *Ya'aqov* has not only the meaning of proper noun but is also used to name the land of *Yisra'el*. This is the functional language in which the genitival relationship «God of *Ya'aqov*» recurs most often, as further confirmation of the symbolic meaning of the lexeme in EBH 2. The lexeme is frequently inserted in a social and ancestral dimension, where it is defined with the following characteristics: “servant”, “friend” and “progeny”.

In the functional language EBH 3 the attestations are lacking, but there is a parallelism, which is absent in other functional languages: the parallelism with *Yəhuda* and *'Efrayim*. The other parallelism is just with *Yəhuda*. Even in this functional language we are dealing with a metaphorical usage of the lexeme, employed to indicate *Yisra'el* as a nation: there is a very clear geographical connotation which is not recurrent in other functional languages. It can be deduced that it is a characteristic feature of EBH 3.

EBH 4 shows few occurrences but in almost half of them the lexeme *Ya'aqov* appears in coordination with *'Avraham* e *Yišḥaq*. There are two parallelisms, both with *Yisra'el*. As for the dimension in which the lexeme is inserted, only the «social» dimension has been identified, where *Ya'aqov* is defined with the following characteristic «servant».

In LBH 1 only two occurrences exist; it is worth noting the presence of the genitival relationship «children of *Ya'aqov*», which refers to a family dimension. There are two parallelisms, one with *Yisra'el* and the other with *Yisra'el's* descendants: a metaphorical usage of the lexeme seems obvious.

The functional language BSH is characterised by the genitival relationship «God of *Ya'aqov*» and by the presence of the three names

of the patriarchs coordinated with each other: *'Avraham*, *Yiṣḥaq* and *Ya'aqov*. Two of the governing nouns of the lexeme are «tribe» and «progeny» which refer to a literary context in which the historical genre of *Ya'aqov* is known. It could mean that in this functional language this traditional genre, which had had less influence in the recent historical language, is restored.

In conclusion, it can be said that there is a diachronic development of the lexeme, with an early reference to the mythical and historiographical tradition in ABH and its development in EBH 1 and EBH 2. EBH 3 has particular characteristics, in which the lexeme has mainly a figurative usage and therefore differs from other functional languages. In LBH 1 the number of occurrences is drastically reduced and then becomes more frequent in BSH.

References

- BEENTJES P.C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of all Extant Hebrew MSS and A Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S 68), Leiden 1997.
- BOTTERWECK J. – RINGGREN H. – FABRY H.-J. (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970; [Italian edition: Brescia (vol. III), 1984-1986 (vol. V), 1986-1989 (vol. VI), 1993 (vol. VIII)].
- BROWN F. – DRIVER S.R. – BRIGGS C.A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic*, based on the Lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson, Oxford 1906.
- CLINES D.J.A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, IV, Sheffield 1998.
- EISSFELDT O., *Kleine Schriften zum Alten Testament*. Hrsg. Karl-Martin Beysse, Berlin 1971.
- JENNI H. – WESTERMANN C. (edd.), *Dizionario Teologico dell'AT*, vol. 2, Casale Monferrato (AL) 1982.
- LOPASSO V., *Geremia* (NVBTA 11), Cinisello Balsamo (MI) 2013.
- LORENZIN T., *I Salmi* (I Libri Biblici. Primo Testamento 14), Milano 2008.
- LORENZIN T., *1-2 Cronache* (I Libri Biblici. Primo Testamento 30), Milano 2011.
- MARCONCINI B. (ed.), *Profeti e apocalittici* (Logos. Corso di studi Biblici 3), Leumann (TO) 2007.
- MELLO A., *Isaia* (NVBTA 10), Cinisello Balsamo (MI) 2012.

- NHUE NGUYEN D.A., *Numeri* (NVBTA 4), Cinisello Balsamo (MI) 2017.
- NOBILE M., *1-2Re* (I Libri Biblici. Primo Testamento 9), Milano 2010.
- PAGANINI S., *Deuteronomio* (I Libri Biblici. Primo Testamento 5), Milano 2011.
- PALMISANO C., *Siracide* (NVBTA 34), Cinisello Balsamo (MI) 2016.
- PAPOLA G., *Deuteronomio* (NVBTA 5), Cinisello Balsamo (MI) 2011.
- PAXIMANDI G., *Levitico* (NVBTA 4), Cinisello Balsamo (MI) 2017.
- PILCH J.J., *Introduzione al mondo culturale della Bibbia*, Brescia 2015.
- PRIOTTO M., *Esodo* (I Libri Biblici. Primo Testamento 2), Milano 2014.
- ROFÉ A., *Introduzione alla lettura della Bibbia Ebraica. Pentateuco e libri storici*, I, Brescia 2011.
- ZATELLI I., «The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the concepts of lexical field and functional language», in *KUSATU* 5(2004).
- ZATELLI I., *Il campo lessicale degli aggettivi di "purezza" in ebraico biblico*, Firenze 1978.
- ZATELLI I., «Functional Languages and their importance to the Semantics of Ancient Hebrew», in T. MURAOKA (ed.), *Studies in Ancient Hebrew Semantics* (Abr-Nahrain. Supplement Series 4), Louvain 1995.

LUCA MARIA DE FELICE
 FTIC e ISSR Toscana
 via Cappuccini, 1
 50134 Firenze
 fralucamaria@yahoo.it

Parole chiave

Giacobbe – Israele – Patriarchi – Stirpe/semi

Keywords

Jacob – Israel – Patriarchs – Lineage/seed

Sommario

Questo articolo si prefigge di analizzare con metodo scientifico il lessema «Giacobbe» in ebraico biblico. Il lessema occorre nel filone narrativo dei Patriarchi che ha un nocciolo storico ed è rivestito da una teologia con cui gli autori manifestano la loro fede nell'opera di Dio nella propria storia, riconoscendo



la sovranità del Signore su quanto era avvenuto, avviene e avverrà. Lo studio è stato svolto da un punto di vista sincronico e sviluppato tramite il metodo delle lingue funzionali applicate all'ebraico biblico. Viene analizzato l'utilizzo dei lessemi Giacobbe e Israele nei contesti presi in esame.

Summary

This article aims at delivering a scientific analysis of the lexeme «Jacob» in biblical Hebrew. The lexeme occurs in the narrative strand of the Patriarchs, which has an historical kernel and is invested with a theology in which the authors reveal their faith in the work of God in their own history, paying recognition to the sovereignty of the Lord over what has happened, is happening and will happen in the future. The study is carried out from a synchronic perspective and developed by means of the method of functional languages applied to biblical Hebrew. The use of the lexemes, Jacob and Israel, is analysed in the contexts in question.



PSEUDO-GIOVANNI CRISOSTOMO

La forza della preghiera

De precatione homiliae – CPG 5416

Introduzione, traduzione e note a cura di Lucio Coco

Un grande estimatore di questo breve trattato sulla preghiera è stato Erasmo da Rotterdam, che per la prima volta ne ha curato la traduzione latina nel 1525. Oggi, a distanza di circa cinque secoli dal lavoro dell'umanista olandese, questo libro offre la prima versione in una lingua moderna. La forza della preghiera è il titolo editoriale di un'opera che veniva attribuita a Giovanni Crisostomo secondo un modo consueto nel passato di far confluire nel *corpus* di un autore «maggiore» anche le produzioni di scrittori «minori» ma considerati validi e rilevanti dal punto di vista della dottrina e dei contenuti spirituali.



«LE ISPIERE»

pp. 64 - € 8,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it



Corpi perseguitati, corpi da imitare. Paolo di Tarso e la *μίμησις* come strategia missionaria nel contesto giudaico-ellenistico di Tessalonica

Il martirio cristiano antico, tra ricezione dell'eredità giudaica e confronto con l'ambiente greco-romano

L'influenza esercitata dal pensiero giudaico sull'elaborazione delle più antiche riflessioni cristiane intorno al martirio è un dato da tempo pienamente acquisito da parte della storiografia:¹ l'analisi di questo soggetto storiografico, più in generale, può essere utile per illuminare meglio quel processo di «separazione delle strade»² che interessò giudaismo e cristianesimo durante i primi secoli dell'era volgare. Gli studi di Daniel Boyarin³ rappresentano, con ogni probabilità, gli esempi più noti di una simile prospettiva. Il loro merito principale, infatti, è quello di aver dischiuso – a partire da una rilettura delle idee di martirio elaborate nell'antichità giudaica e cristiana – un nuovo modo di intendere tanto il distacco del cristianesimo dal suo alveo di provenienza, quanto l'affermazione del rabbinismo all'interno del mondo giudaico antico. Se dover spingere sino al IV sec. la linea di demarcazione tra giudaismo e cristianesimo per stabilire l'irreversibilità di tale cesura pare forse eccessivo, è comunque innegabile che, anche nel lungo periodo, opere quali il *Quarto Libro dei Maccabei* e le *Vite dei Profeti* – solo

¹ Si veda uno dei lavori pionieristici in questo senso, datato ma ancora imprescindibile: W.H.C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, 31-78. È emblematica, per citare soltanto un altro titolo, anche l'impostazione del successivo T. BAUMEISTER, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980, 6-65.

² In ambito storiografico questa espressione è stata resa celebre dalla monografia di J.D.G. DUNN, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London-Philadelphia, PA 1991, che ha dato avvio a un'ampia e articolata discussione ancora lungi dall'essersi arrestata.

³ Condensati nel più ampio e articolato D. BOYARIN, *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di Cristianesimo e Giudaismo*, tr. it., Genova 2008, 9-52.



per soffermarsi sugli esempi più noti – costituirono veri e propri prototipi in grado di modellare i tratti peculiari del pensiero cristiano sulla persecuzione e sul martirio,⁴ almeno sino alla svolta costantiniana.

La ricerca più recente, del pari, ha messo in luce quanto il concetto di «bella morte» elaborato all'interno del mondo greco-romano abbia ulteriormente condizionato la costruzione di una pluralità di discorsi sul martirio in ambito cristiano.⁵ Si pensi, a solo titolo esemplificativo, a Socrate, prototipo dell'innocente condannato ingiustamente,⁶ ma anche agli eroi della guerra troiana (la cui morte coraggiosa dovette certo incrementare la diffusione delle rispettive gesta) e ai tanti modelli di «morte nobile» raccolti e narrati da Diogene Laerzio nelle tarde *Vitae Philosophorum*,⁷ senza trascurare lo scandaloso rapporto tra martirio e suicidio.⁸ Il successo di questo filone di studi è tale da aver favorito, soprattutto in contesti anglofoni, la radicale messa in discussione dell'effettiva originalità – se non proprio dell'effettiva storicità, al di là degli intenti teologici rinvenibili nei documenti – della trama degli eventi articolata nella più antica letteratura martirologica cristiana.⁹ La crescente e sempre più diffusa attenzione alla costruzione «retorica» dei testi cristiani antichi su persecuzione e martirio ha contribuito a questi esiti e, talora, ha raggiunto un livello tale da gettare una pesante ombra di scetticismo anche sugli scopi che guidarono il tortuoso processo reda-

⁴ È ormai una questione imprescindibile fare tesoro di espressioni quali «Judaism as a Source of Christian Martyrology», come opportunamente proposto da P. MIDDLETON, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London-New York 2008, 106-115.

⁵ Come introduzione può essere utile consultare C.R. MOSS, *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven, CT-London 2012, 23-48.

⁶ Un'ottima sintesi di questo tracciato è reperibile in T. BAUMEISTER, *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*, Rom 2009, 22-28.

⁷ Per un più ampio inquadramento storico si veda M.-F. BASLEZ, *Le persecuzioni nell'antichità. Vittime, eroi, martiri*, tr. it., Brescia 2016, 36-41.

⁸ È questo uno degli argomenti focali già elaborati nel lavoro di G.W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995, 59-74, di cui comunque si sono occupate quasi tutte le ricerche citate in precedenza. Le riflessioni dell'autore, spinte alle estreme conseguenze, lo hanno condotto a rescindere dal giudaismo alcune radici della più antica riflessione cristiana sul martirio. Così, i debiti contratti dal martirio cristiano con i modelli del giudaismo biblico e medio sarebbero ridotti ai minimi termini: un'idea di «martirio» si sarebbe dapprima sviluppata nell'ambito della *civitas* greco-romana, per poi essere accolta da giudaismo e cristianesimo. Per una critica a questo paradigma cf. BOYARIN, *Morire per Dio*, 191-192.

⁹ Tra gli esempi più celebri si colloca C.R. MOSS, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York 2013, *passim*.

zionale dei testi stessi, dal I sec. e sino alla comparsa degli *Acta* e delle *Passiones* di età precostantiniana.¹⁰

Alla luce della complessità del quadro qui abbozzato, è parso opportuno concentrare la presente indagine sull'esame di un caso peculiare, che sappia dare rilievo sia all'antichità dei documenti analizzati, sia ai molteplici problemi storiografici che da essi affiorano. Si intende, così, mostrare plasticamente la ricchezza di una precisa fase storica, durante la quale la prima diffusione del messaggio gesuano dovette confrontarsi, fino allo scontro, tanto con la Sinagoga e le sue autorità, quanto con la *civitas* romana e le leggi imperiali. Una sintesi di queste dinamiche pare rintracciabile sin dagli albori della produzione letteraria cristiana: essa trova posto nel più antico scritto di Paolo di Tarso, la Prima lettera ai Tessalonicesi (d'ora in poi abbreviata in 1Ts).¹¹

In aggiunta, si ritiene opportuno integrare la rilettura storico-critica delle fonti con una metodologia che tenga debitamente conto delle declinazioni antropologiche dei testi qui considerati.¹² Un rilievo centrale, pertanto, sarà attribuito al concetto di *μίμησις*,¹³ che fin dalle origini cristiane dovette godere di attenzione costante soprattutto se legato a quello di *μαρτυρία*.¹⁴ In questo senso, il discepolo perseguitato come si vedrà, è stato celebrato prima di tutto come «imitatore» del Cristo sofferente, a sua volta passibile di imitazione proprio perché collocato entro un contesto culturalmente connotato. È il suo stesso corpo, vesato e umiliato, a divenire veicolo privilegiato per la trasmissione di un preciso messaggio e, in ultima istanza, a favorire un'attiva testimonianza (termine che, entro il presente ambito cronologico, non può ancora prescindere dal significato di «testimonianza oculare»)¹⁵ della Pasqua di Cristo.

¹⁰ Su quest'ultimo aspetto cf. MOSS, *Ancient Christian Martyrdom*, 166.

¹¹ Un quadro d'insieme utile per ricostruire il momento storico della missione paolina è offerto da J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo*, tr. it., Brescia 2012, II.2, 721-722.

¹² Un modello di lavoro ancora valido è stato rintracciato in A. DESTRO – M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995, VIII-IX, cui qui si rimanda anche per le considerazioni introduttive relative ai rapporti tra la produzione paolina e il racconto degli Atti.

¹³ Per ciò che concerne Paolo, cf. C.R. MOSS, *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford 2010, 23-28.

¹⁴ È tuttora opportuno soffermarsi su N. BROX, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961, *passim*.

¹⁵ Si veda l'ampia trattazione terminologica di B.M. ESPOSITO, «Martirio e testimonianza. L'ambivalenza del concetto cristiano di "martirio"», in *Lexia. Rivista di Semiotica* 31-32(2018), 81-102.

Allo stesso tempo, è impossibile non tenere conto dell'interrogativo circa il grado di attendibilità storica attribuibile agli Atti degli Apostoli, fonte dell'attività missionaria di Paolo – e in particolar modo delle opposizioni da questi incontrate¹⁶ – con cui la 1^a T sarà chiamata a un continuo confronto. È nota, infatti, la difficoltà di fornire una risposta definitiva a un tale problema. Considerando sia il panorama storiografico greco e romano, che deve fare necessariamente da sfondo alla valutazione degli Atti,¹⁷ sia le innegabili intenzioni teologiche che muovono l'autore, il giudizio della storiografia continua a oscillare tra chi, pur ammettendo il costante ricorso della seconda opera lucana a materiale tradizionale, nega la sua sostanziale affidabilità e chi, al contrario, tende comunque a concederle credito.¹⁸ Com'è intuibile, in questa sede non è immaginabile addentrarsi nella complessità del dibattito in corso. Le conclusioni cui è giunto J.A. Fitzmyer paiono però equilibrate e convincenti: in effetti, il grado di attendibilità delle informazioni trasmesse dagli Atti, lungi dal doversi valutare a partire dai criteri propri della storiografia moderna, deve essere considerato entro il più ampio panorama della storiografia di età contemporanea alla narrazione lucana.¹⁹

La μίμησις del corpo perseguitato e l'attività di Paolo a Tessalonica, tra contestazione politica e attesa della παρουσία

Una concreta esemplificazione di quanto sia opportuno procedere caso per caso e con un confronto oculato tra la documentazione paolina – comunque di primaria rilevanza – e quella lucana è offerta dalla descrizione dell'evangelizzazione di Tessalonica. In At 17,1-10a si segue uno schema lineare, già tracciato nelle linee essenziali all'inter-

¹⁶ Un abbrivio alla questione è offerto da L. ALEXANDER, «Silent Witness: Paul's Troubles with Roman Authorities in the Book of Acts», in A. PUIG I TARRÈCH – J.M.G. BARCLAY – J. FREY (edd.), *The Last Years of Paul. Essays From the Tarragona Conference (June 2013)*, Tübingen 2015, 153-173.

¹⁷ Cf. E. GABBA, «Gli Atti degli Apostoli e la storiografia greca e romana nel I sec. a.C.», in *RStB* 13(2001)2, 9-13.

¹⁸ Il contributo di J.H. CHARLESWORTH, «Why Should Experts Ignore Acts in Pauline Research?», in I.W. OLIVER – G. BOCCACCINI (edd.), *The Early Reception of Paul the Second Temple Jew*, London-New York 2019, 151-166, sostanzialmente allineato a questa seconda traiettoria, offre un resoconto approfondito dei più recenti sviluppi bibliografici.

¹⁹ Cf. J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, tr. it., Brescia 2003, 96-97.

no dei precedenti capitoli relativi alla missione ad Antiochia di Pisi- dia (13,14-52) e a Iconio (14,1-6). L'aderenza maggiore, però, è forse con la successiva narrazione della permanenza a Berea (17,10-15),²⁰ che apre i racconti del soggiorno di Paolo a Corinto (18,1-17) e a Efeso (19,8-10). Infatti, come accade in quest'ultima località, anche a Tessalonica vengono rese esplicite le tappe che segnano l'attività di Paolo e Sila: il primo, una volta giunto nella città macedone, predica prima nella sinagoga (17,1-3);²¹ in seguito, dopo aver guadagnato l'adesione di una parte significativa della comunità e della componente gentile (sia «timorati di Dio», sia donne appartenenti all'aristocrazia cittadina),²² entrambi subiscono l'ostracismo da parte di alcuni della sinagoga, che si mettono alla ricerca dei due missionari fin nella casa di Giasone (17,4-5); infine, Paolo e Sila, dopo essere sfuggiti ai provvedimenti adottati dalle autorità politiche (πολιτάρχας)²³ – Giasone e alcuni «fratelli», nel frattempo, erano stati tratti in arresto e in seguito rilasciati grazie al pagamento di una cauzione –, abbandonano la città per dirigersi altrove, più precisamente a Berea (17,6-10a).

Dalla testimonianza lucana emerge un quadro lineare: la comunità giudaica locale è la prima beneficiaria del messaggio paolino, ma è anche la stessa che ostacola l'attività degli apostoli in modo progressivamente più violento. Peraltro, le accuse mosse contro i credenti in Gesù (sintetizzate in 17,6-7 nella *seditio*, nell'opposizione all'osservanza dei «decreti imperiali»²⁴ – i δόγματα Καίσαρος – e nell'aperta contestazione della legittimità dell'imperatore) appaiono di una indiscutibile gravità, in quanto rubricabili nella categoria del *crimen maiesta-*

²⁰ Come acutamente osservato anche da P. COSTA, *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto*, Assisi 2018, 43-45.

²¹ Anche COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 60-63, si riferisce alla predicazione di Paolo nella sinagoga di Tessalonica come a un «modello ricorrente» nell'articolazione del racconto di Atti.

²² Cf. C. COULOT, «Les Thessaloniens accueillent l'évangile. Un premier bilan (1Th 1,2-10)», in *BLE* 112(2011), 29-40.

²³ Che i «poliarchi» a Tessalonica detenessero una qualche autorità giudiziaria è stato evidenziato da COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 114-125, il quale ha ampiamente discusso le fonti a disposizione fino ad avanzare alcune proposte per definire quali fossero i compiti di questa carica politica.

²⁴ Secondo K.P. DONFRIED, *Paul, Thessalonica, and Early Christianity*, Grand Rapids, MI-Cambridge 2002, 31-39, insieme a T.D. STILL, *Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours*, Sheffield 1999, 260-266, Paolo e i suoi compagni, rigettando i non meglio precisati «decreti», avrebbero messo a serio repentaglio il regolare svolgimento del culto imperiale, opponendosi così al riconoscimento stesso della suprema autorità politica romana.

tis e sanzionabili con la condanna capitale.²⁵ Pare dunque quantomeno singolare l'idea secondo la quale le tribolazioni e lo stato di costante necessità sofferti da Paolo nel corso della missione macedone (si veda quanto attestato in 1Ts 3,3.7) rimontassero, invece, a condizionamenti dettati da pressioni di natura psicologica.²⁶

Le informazioni desumibili da 1Ts 2,1-16 e 3,4 sull'attività in Macedonia non paiono del tutto estranee alla descrizione offerta dagli Atti.²⁷ Emergono, in particolare, tre aspetti decisivi in merito alla pesante situazione conflittuale venutasi a creare in concomitanza con il «tumulto» di Tessalonica descritto da At 17,5-8:

1) 1Ts 2,2: Paolo e i suoi compagni (forse anche Timoteo, se si considera il prescritto della lettera)²⁸ hanno predicato il vangelo ai tessalonicesi ἐν πολλῷ ἀγῶνι, dopo il pesante ostracismo già patito a Filippi (il che ben si adatta ad At 16,19-24).²⁹ Le brutalità sarebbero state tali da suscitare in Paolo il desiderio di «dare la vita» per i nuovi convertiti (1Ts 2,8);

2) 1Ts 2,15-16: è qui formulato un esplicito atto di accusa contro le comunità giudaiche palestinesi, ree di aver perseguitato (ἐκδιωξάντων) Paolo e i suoi collaboratori (così come il Signore Gesù e i profeti) e di aver impedito loro l'evangelizzazione;

3) 1Ts 3,4: durante il soggiorno a Tessalonica, i missionari avevano predetto (προελέγομεν) che sarebbero stati tribolati (θλίβεσθαι), come infatti secondo Paolo è accaduto.

Invece, almeno per ciò che concerne l'atteggiamento degli avversari nei confronti della comunità dei credenti in Gesù di Tessalonica dopo la partenza di Paolo e Sila dalla città, la lettera pare illuminare una si-

²⁵ Così A.M. BUSCEMI, *Paolo. Vita, opera e messaggio*, Jerusalem 1996, 131 nota 109, ma anche COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 141 nota 207. Per un'analisi dettagliata di questa breve pericope, letta con particolare riguardo all'ambito giuridico, cf. inoltre *ibid.*, 107-155.

²⁶ STILL, *Conflict at Thessalonica*, 208-227, qui 209-212, ha analizzato (negandole) le motivazioni a supporto di una tale interpretazione, che affondano le radici nel problematico binomio ἀνάγκη καὶ θλίψει di 1Ts 3,7.

²⁷ Cf. R.S. SCHELLENBERG, «The First Pauline Chronologist? Paul's Itinerary in the Letters and in Acts», in *JBL* 134(2015), 193-213, qui 198.

²⁸ Cf. COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 46.

²⁹ La plausibilità della versione lucana – comunque ampliata da significativi interventi redazionali – è stata sostenuta anche da U. SCHNELLE, *Apostle Paul. His Life and Theology*, tr. ingl., Grand Rapids, MI 2005, 145-146.

tuazione tendenzialmente diversa rispetto a quella descritta negli Atti, grazie ad alcuni dettagli di non secondaria importanza.³⁰ Per definire la prospettiva paolina, quindi, è bene procedere valorizzando le divergenze rispetto alla narrazione degli Atti.³¹

Si consideri, innanzitutto, quanto affermato circa l'accoglienza del vangelo da parte dei tessalonicesi:

Voi infatti, fratelli, diveniste imitatori (μιμηταί) delle comunità di Dio, in Gesù Cristo, che si trovano in Giudea, perché anche voi soffriste (ἐπάθετε) da parte dei vostri connazionali (συμφυλετῶν) come loro da parte dei Giudei (1Ts 2,14).³²

Questo versetto, se agganciato ai due successivi nei quali è prospettata la punizione imminente dei persecutori da parte di Dio, ha suscitato non poche perplessità da parte della critica, le cui attenzioni – non sempre scevre da preoccupazioni teologiche – si sono condensate sul presunto «antisemitismo» paolino di 1Ts 2,15-16.³³ Non sembrano sussistere, però, motivazioni filologicamente convincenti per negare l'autenticità di 2,14-16:³⁴ nella presente sede, pertanto, questo gruppo di versetti verrà considerato autentico.

Ciò che qui conta, in ogni caso, è il tenore delle informazioni conservate in 2,14, versetto che di fatto sembra scagionare la comunità giudaica dall'aver causato sofferenze ai fedeli di Tessalonica dopo la partenza dei missionari. Che i tessalonicesi fossero sotto pressione è ulteriormente confermato da 2Cor 8,1-2. Ma che ciò fosse provocato esclusivamente dalla Sinagoga sembra contrastare con l'*hapax* neo-

³⁰ C. COULOT, «Paul à Thessalonique (1Th 2.1–12)», in *NTS* 52(2006), 377-393, è fermo sostenitore della maggior affidabilità del resoconto paolino rispetto a quello elaborato negli Atti: il primo, dunque, sarebbe da preferire per una ricostruzione più accurata degli eventi.

³¹ È una delle indicazioni metodologiche fornite anche da CHARLESWORTH, *Why Should Experts Ignore Acts*, 162.

³² La presente traduzione, come quelle seguenti, è a cura di chi scrive.

³³ La questione è complessa e ha dato avvio a un ampio e articolato dibattito, di cui una sintesi recente è rinvenibile in R. KAMPLING, «Und so kam Paulus unter die Antisemitismen. Transformation des Verstehens in der Auslegung von 1 Thess 2,14-16 im 19. Jahrhundert», in W. EISELE – C. SCHAEFER – H.-U. WEIDEMANN (edd.), *Aneignung durch Transformation, Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald*, Freiburg-Basel-Wien 2013, 358-374.

³⁴ Non è qui possibile rendere interamente conto di una tematica così ampia se non in forma cursoria: si rinvia, pertanto, alla trattazione completa offerta da M. BOCKMUEHL, «1 Thessalonians 2,14–16 and the Church in Jerusalem», in *TynB* 52(2001), 1-31, qui 5-17.

testamentario συμφολετών, la cui interpretazione suscita però non poche difficoltà e che qui è stato tradotto con «connazionali» (dei fedeli di Tessalonica).³⁵ Anche a causa di questa incertezza terminologica si potrebbe comunque propendere per la composizione mista dei neoconvertiti (i quali dovettero provenire, al contempo, dal giudaismo e dai culti gentili), così da consolidare la linea lucana.³⁶ Tuttavia, la differenza di quest'ultima versione rispetto a quella paolina rimarrebbe comunque evidente e potrebbe essere ulteriormente corroborata dal marcato parallelismo suggerito in 1Ts 2,14: come i tessalonicesi hanno sofferto (soltanto) da parte dei «connazionali», così i membri delle comunità gesuane della Giudea hanno patito (soltanto) da parte del giudaismo non credente in Gesù.³⁷ Non sono pochi coloro che, seguendo questa pista di ricerca, hanno ritenuto opportuno attribuire le responsabilità delle violenze contro Paolo e i fedeli di Tessalonica in modo esclusivo alla componente gentile della città.³⁸

In un altro versetto della lettera, Paolo lega la tribolazione dei tessalonicesi agli apostoli e al Signore, appellandosi ancora una volta al concetto di «imitazione»:

E voi [sc. i tessalonicesi] diveniste imitatori (μιμηται) nostri [sc. di Paolo, Silvano e Timoteo] e del Signore (τοῦ κυρίου), dopo aver ricevuto la parola in mezzo a molta tribolazione (ἐν θλίψει πολλῇ) con gioia di Spirito Santo (1Ts 1,6).

Dal testo si nota come i macedoni non abbiano imitato il Signore e, in un secondo tempo, siano stati confermati dall'indirizzo apostolico: al contrario, è la μίμησις di Paolo e dei suoi compagni ad aver permesso

³⁵ Per la traduzione proposta si vedano i supporti offerti da W. BAUER – F.W. DANKEK, *A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, IL-London 2000, 960 e da W. ELLIGER, s.v. συμφολέτης, in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Brescia 1998, II, 1454.

³⁶ Così N.H. TAYLOR, «Who Persecuted the Thessalonian Christians?», in *HTS* 58(2002), 784-801, qui 792-793.

³⁷ BOCKMUEHL, *1 Thessalonians 2,14-16*, 12, tende giustamente a ricomprendere questa opposizione soffermandosi sulla natura sociale ed ecclesiale (e non certo etnica) del paragone: così, Paolo avrebbe potuto mostrare come in ogni luogo i seguaci di Gesù si sarebbero dovuti confrontare con l'ostracismo opposto dai rispettivi compatrioti.

³⁸ Tra questi possono essere ricordati J.M.G. BARCLAY, «Conflict in Thessalonica», in *CBQ* 55(1993), 512-530, qui 514; STILL, *Conflict at Thessalonica*, 23-26, qui 24; J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, tr. it., Brescia 2003, 127; S. ROMANELLO, «L'ira di Dio in Paolo. Ragione ed ermeneutica di una categoria "violenta"», in *RStB* 20(2008), 195-221, qui 199.

ai tessalonicesi di poter essere accomunati ai patimenti del Signore. Alcuni elementi, in ogni caso, variano significativamente rispetto al concetto di imitazione così come presentato in 1Ts 2,14. In 1,6 i destinatari sono divenuti imitatori del Signore passando attraverso una tappa obbligata, cioè l'imitazione dei missionari: Paolo, così, scandisce il proprio pensiero in ordine rigorosamente gerarchico (da Paolo, Silvano e Timoteo al vertice, cioè al Signore).³⁹ Al contrario, in 2,14 i tessalonicesi hanno imitato soltanto le comunità dei seguaci di Gesù in Giudea. Ma tali divergenze non escludono affatto che entrambe le testimonianze tradiscano un significato affine.⁴⁰ Come si vedrà, l'imitazione è, prima di ogni altra cosa, imitazione dei «corpi perseguitati» degli apostoli, del Cristo crocifisso⁴¹ e dei fedeli tribolati, conclusione che pare già avvalorata da un dato meramente sintattico: in 2,14, infatti, la motivazione della μίμησις è supportata da una proposizione causale.

I riferimenti alla μίμησις non sono un'esclusiva di 1Ts e, sebbene non siano legati direttamente al tema della persecuzione, si ritrovano anche negli scritti paolini degli anni successivi:⁴² sono i corinzi, ad esempio, a dover divenire imitatori dell'apostolo secondo 1Cor 4,16 e 11,1, mentre un invito del tutto simile è rivolto da Paolo in Fil 3,17. È da sottolineare, per rimanere invece centrati sulla tematica qui affrontata, come tale concetto compaia anche nella letteratura mediogiudaica e, in particolare, nel *Quarto Libro dei Maccabei*, questa volta con esplicito riferimento alle violenze perpetrate da Antioco IV.⁴³ Ad esempio, in 4Mac 9,22-24 uno dei sette fratelli posto sotto tortura invita con fer-

³⁹ Sull'imitazione paolina intesa come strumento di evangelizzazione ha attirato l'attenzione S.J. HAFEMANN, «The Role of Suffering in the Mission of Paul», in J. ÅDNA – H. KVALBEIN (edd.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tübingen 2000, 165-184, qui 179.

⁴⁰ Come sostenuto da E.A. CASTELLI, *Imitating Paul. A Discourse of Power*, Louisville, KY 1991, 94.

⁴¹ Ciò vale, primariamente, anche per Paolo, che rilegge la possibilità della propria morte alla luce di quella di Cristo: su questo aspetto cf. R.G. JENKS, *Paul and His Morality. Imitating Christ in the Face of Death*, Winona Lake, IN 2015, *passim*.

⁴² Per una panoramica di insieme si veda J.F. LANDOLT, «“Be Imitators of Me, Brothers and Sisters” (Philippians 3,17): Paul as an Exemplary Figure in the Pauline Corpus and the Acts of the Apostles», in D.P. MOESSNER – D. MARGUERAT – M.C. PARSONS – M. WOLTER (edd.), *Paul and the Heritage of Israel. Paul's Claim Upon Israel's Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters*, London-New York 2012, II, 290-317.

⁴³ Sull'importanza di questa tradizione teologica si rimanda, a solo titolo introduttivo, a L.F. PIZZOLATO – C. SOMENZI, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Ocidente*, Milano 2005, 3-45.

mezza gli altri a imitarlo nella lotta intrapresa contro il tiranno sopportando i tormenti inflitti. Allo stesso modo, in *4Mac* 13,9 l'imitazione dei sette fratelli si fonda sull'esempio dei tre ebrei nella fornace di Dn 3,8-97, modello di straordinaria fortuna nell'articolazione della più antica riflessione cristiana sul martirio.⁴⁴ A ragione, W.H.C. Frend ha ritenuto che «without Maccabees and without Daniel a Christian theology of martyrdom would scarcely have been thinkable».⁴⁵

Tali esempi mostrano l'ascendenza che la letteratura mediogiudaica ebbe sulla formulazione del pensiero del Tarsiota in merito a persecuzione e tribolazione, pensiero che peraltro, com'è stato anticipato, interagì in maniera non sempre serena con la cultura della Tessalonica greco-romana. Non si deve trascurare, ancora una volta, la pesante accusa mossa ai seguaci di Paolo di fronte alle autorità politiche della città macedone (la violazione dei *δὲγματα Καίσαρος*), così come riportata da At 17,7 e di cui, lo si è visto, rimane complesso definire i contorni. I contenuti della presunta imputazione – l'alto tradimento, l'attentato contro le legittime autorità politiche, ma anche una presunta assemblea illegale svoltasi nella casa di Giasone⁴⁶ – sembrano trovare se confrontati con quanto attestato dall'epistolario paolino. In effetti, la situazione tratteggiata in Atti fu probabilmente aggravata dal problematico utilizzo da parte di Paolo, durante la sua permanenza a Tessalonica, di un termine politicamente rilevante quale *παρουσία* (ma si tengano presenti anche *κύριος* ed *εὐαγγέλιον*), in quanto connotato da esplicite assonanze con la propaganda ufficiale dell'Impero.⁴⁷ Non è un caso, peraltro, che 1Ts sia lo scritto paolino che più di ogni altro conserva traccia del vocabolo (impiegato per ben quattro volte: 2,19; 3,13; 4,15; 5,23): segno manifesto, questo, non solo della pretesa di Paolo di essere ancora in vita al momento del ritorno di Cristo, ritenuto dunque imminente,⁴⁸ ma anche della concreta attenzione da parte dell'apostolo nel prendere di mira,

⁴⁴ Cf. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, tr. it., Brescia 1988, 212, per cui il racconto dei «tre giovani ebrei nella fornace» costituirebbe l'esempio del più antico «martirio giudaico».

⁴⁵ FREND, *Martyrdom and Persecution*, 65.

⁴⁶ A tal proposito si vedano le solide ricostruzioni e proposte di J.K. HARDIN, «Decrees and Drachmas at Thessalonica: An Illegal Assembly in Jason's House (Acts 17.1-10a)», in *NTS* 52(2006), 29-49 e COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 139-151.

⁴⁷ Sul tenore della terminologia paolina cf. H. KOESTER, *Paolo e il suo mondo*, tr. it., Brescia 2012, 83-85.

⁴⁸ È l'interpretazione generalmente accettata dalla maggior parte dei commenti, tra cui è opportuno citare quello di F.F. BRUCE, *1 & 2 Thessalonians*, Waco, TX 1982, 99, insieme a A.J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, New York 2000, 270.



attraverso i martellanti contenuti del proprio insegnamento, uno degli snodi essenziali della vita politica e civile tessalonicese. Che Paolo avesse intenzione di alimentare una polemica con le autorità macedoni – o che comunque fosse pienamente consapevole degli esiti potenzialmente drammatici del suo annuncio⁴⁹ – affiora altresì da un'esplicita presa di posizione, conservata in 1Ts 5,3, con quello che appare come uno degli *slogan* della campagna politica imperiale: la promessa di un'età di «pace e sicurezza» (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) per tutta l'ecumene.⁵⁰

Per Paolo, che lega il κήρυγμα alla certezza della prossima παρουσία (1Ts 4,13-18 e 5,12),⁵¹ l'improvvisa «rovina» – il cui cenno in 5,3, di carattere indubbiamente apocalittico, è di probabile derivazione gesuana⁵² – si sarebbe inesorabilmente abbattuta sopra tutti coloro che avessero stoltamente riposto la propria fiducia su «pace e sicurezza» imposte e garantite con le armi entro i confini dell'Impero.⁵³

Imitazione della Parola o della tribolazione? L'evangelizzazione della Macedonia e l'esempio dei profeti perseguitati

In passato, alcuni esegeti – tra i quali W. Michaelis, la cui trattazione è ancora oggi imprescindibile – hanno associato l'idea di μίμησις all'atto di fede prestato da parte dei tessalonicesi al contenuto della predicazione paolina,⁵⁴ piuttosto che all'esempio della tribolazione patita prima dal «corpo» di Gesù e, successivamente, da quello dei missionari.⁵⁵ I fedeli di Tessalonica, divenuti secondo 1Ts 1,7 «modello» (τύπον) per tutti i credenti di Macedonia e di Acaia, avrebbero poi

⁴⁹ Anche per J.R. HARRISON, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of a Ideology*, Tübingen 2011, 51-69, Paolo è pienamente consapevole dell'ambiguità di una simile terminologia.

⁵⁰ Cf. COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 133 nota 176.

⁵¹ Per M. PESCE, «Ricostruzione del kerygma ai tessalonicesi sulla base di 1Ts 1,9-10», in *ASE* 2(1985), 23-47, qui 46-47, nell'attesa del ritorno di Cristo e nella professione di fede monoteista si dovrebbero individuare i due tratti distintivi del kerygma annunciato dal Tarsiota ai tessalonicesi.

⁵² Pregevole è l'ampia analisi di L. WALT, *Paolo e le parole di Gesù. Frammenti di un insegnamento orale*, Brescia 2013, 171-172.

⁵³ J.R. WHITE, «Anti-Imperial Subtexts in Paul: An Attempt at Building a Firmer Foundation», in *Bib* 90(2009), 305-333.

⁵⁴ Cf. W. MICHAELIS, s.v. «μιμέομαι», in *GLNT* VII, 253-298, qui 284-287.

⁵⁵ Per J.P. WARE, «The Thessalonians as a Missionary Congregation. 1 Thessalonians 1,5-8», in *ZNW* 83(1992), 126-131, qui 127, è l'adesione alla Parola annunciata da Paolo a consentire la ricezione dello Spirito da parte dei tessalonicesi, così come attesta-



replicato questo schema di imitazione sulla base della comune fede in Dio (così come attestato in 1,8), ma non delle sofferenze patite a causa della tribolazione:⁵⁶ la μίμησις della tribolazione, di conseguenza, non sarebbe direttamente coinvolta nel processo di diffusione del vangelo.

Sulla base di tali premesse, anche 1Ts 2,14 dovrebbe essere interpretato a partire dal medesimo schema. I tessalonicesi, infatti, avrebbero partecipato soltanto a «circostanze storiche» affini a quelle delle comunità palestinesi, senza che le sofferenze di queste ultime avessero prodotto un reale modello cui conformarsi.⁵⁷ In un contesto di persecuzione, la sequela non sarebbe stata plasmata né alla luce dell'esempio offerto dal Cristo sofferente, né alla luce di quello degli apostoli tribolati:⁵⁸ la conversione degli abitanti di Tessalonica, invece, sarebbe soltanto il frutto maturato a partire dal solo annuncio orale di Paolo, i cui esiti escluderebbero categoricamente un'«imitazione cosciente» dei patimenti corporali degli evangelizzatori. Un altro esempio teso a rafforzare tale lettura è stato rintracciato in 1Cor 11,1-2, dove la lode che Paolo rivolge ai fedeli della città dell'istmo richiama la fedeltà di questi nell'aver conservato (κατέχετε) le «tradizioni» (παραδόσεις) già trasmesse (παρέδωκα) dall'apostolo durante la sua permanenza in città. Il ricorso a una terminologia tecnica non getta luce soltanto sulle dinamiche del processo di trasmissione e ricezione del κήρυγμα paolino,⁵⁹ ma tenderebbe, del pari, a offuscare proprio la «catena mimetica» (che da Cristo, passando per Paolo, giunge sino ai corinzi) elaborata in 1Cor 11,1, rendendo vano il ruolo dell'imitazione nella diffusione del vangelo. Peraltro, come osservato da G. Barbaglio, in 11,2 è ipotizzabile un'eco di 1Ts 2,9:⁶⁰ l'accento posto da Paolo sul ricordo della sua attività – mediato in entrambe le epistole dallo stesso verbo, μνημονεύω – da parte dei destinatari, ma non sulla μίμησις, tenderebbe addirittura a escludere quest'ultima dal panorama degli strumenti consciamente adottati dall'apostolo nella divulgazione del vangelo.

to in 1Ts 1,6. Pertanto, la consapevole imitazione dei missionari avrebbe un ruolo del tutto marginale in questo percorso.

⁵⁶ Così MICHAELIS, s.v. «μυμέομαι», 274–275 e 286, ma anche HAFEMANN, *The Role of Suffering*, 179.

⁵⁷ Cf. MICHAELIS, s.v. «μυμέομαι», 286.

⁵⁸ Cf. P. NICOLET, «Le concept d'imitation de l'apôtre dans la correspondance paulinienne», in A. DETTWILER – J.D. KAESTLI – D. MARGUERAT (edd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004, 393–415, qui 400 e 412–413.

⁵⁹ Ben ricordate da C. GIANOTTO, *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, Milano 2012, 221 nota 11.

⁶⁰ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 1996, 531.

Queste affermazioni necessitano, tuttavia, di una rilettura critica, la quale può essere favorita da un ulteriore ampliamento delle testimonianze sinora prese in esame. Com'è già stato anticipato, Paolo, lodando in 1Ts 2,14 la fermezza dei tessalonicesi per aver sofferto le stesse vessazioni delle comunità della Giudea, nel versetto successivo accusa gli ebrei non credenti in Gesù di quella regione di aver ucciso sia il Signore, sia i profeti, prospettando, infine, l'imminente giudizio di condanna nei loro confronti (2,16). Preme qui ricordare non solo l'aspro dibattito teologico motivato dal tenore del versetto, ma anche le difficoltà via via incontrate nell'identificazione dei profeti ai quali si riferisce Paolo. Si può infatti almeno ipotizzare che in 2,15 il Tarsiota abbia elaborato una continuità (che egli doveva ritenere non essersi mai esaurita) tra l'Israele storico e la sua comunità proprio a partire dal ben noto teologumeno del profeta perseguitato e messo a morte.⁶¹ Si veda, per ampliare lo spettro esegetico, l'emblematico richiamo a 1Re 19,10.14^{LXX} rintracciabile in Rm 11,3 in merito alla persecuzione dei profeti biblici.⁶² La questione, tuttavia, non può essere esaurita alla luce di questa sola considerazione, poiché l'individuazione dei «profeti» deve tenere conto, insieme all'esempio offerto dal recupero del dato prototestamentario, anche del contesto delle comunità dei credenti in Gesù coevo a Paolo, in cui l'attività estatica dei carismatici riveste un peso determinante.

L'ipotesi che i profeti siano, in realtà, i carismatici gesuani delle comunità palestinesi si basa su una interpretazione strettamente letterale di 1Ts 2,15, per cui Paolo, intenzionato ad accusare soltanto quella parte del giudaismo responsabile della morte di Gesù e non tutti i suoi aderenti, si sarebbe riferito esclusivamente alla persecuzione dei suoi contemporanei in Giudea.⁶³ La sintassi del versetto (che colloca l'assassinio dei profeti soltanto *dopo* quella di Gesù) non sarebbe quindi del tutto casuale. Del pari, è altrettanto opportuno ritenere che il plausibile rimando all'uccisione di Gesù e dei carismatici si innesti in una più ampia e più antica prospettiva, ben viva e documentata nella produzione biblica e mediogiudaica. In questo caso, Paolo avrebbe compreso la propria attività missionaria come esito necessario di una sequenza inin-

⁶¹ Datato, ma ancora illuminante per l'ampiezza e la profondità d'indagine, è T.W. MANSON, «Martyrs and Martyrdom», in *BJRL* 39(1955-1957), 463-484.

⁶² La tematica è stata adeguatamente puntualizzata da R. HOPPE, «Der Topos der Prophetenverfolgung bei Paulus», in ID., *Apostel-Gemeinde-Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren Seiner Verkündigung*, Stuttgart 2010, 59-74.

⁶³ È quanto sostiene, tra gli altri, F.D. GILLIARD, «Paul and the Killing of the Prophets in 1 Thess. 2,15», in *NT* 36(1994), 259-270, qui 265-266.

terrotta di persecuzioni, abbattutesi dapprima sui profeti di Israele, poi sul Nazareno e, infine, su di lui e sui suoi compagni⁶⁴. In effetti, il tema della persecuzione e della morte dei profeti è ben radicato sia nell'Antico Testamento (diffuso soprattutto in 1-2 Re e nei due libri delle Cronache, oltre che negli inni e nei libri profetici),⁶⁵ sia nella produzione mediogiudaica, come emerge con sufficiente chiarezza dalle storie di Daniele nella fossa dei leoni (Dn 6,17-25 e 14,31-42) e della già menzionata letteratura maccabaica. Allo stesso modo, tra le testimonianze più significative vi è anche quella rintracciabile nel pentateuco enochico, più precisamente nel *Libro dei Sogni* (89,51)⁶⁶ che è cronologicamente successivo a Daniele.⁶⁷ Questo soggetto compare, peraltro, anche nel *Testamento di Levi* (16,2),⁶⁸ che tradisce un'interessante affinità tematica con 1Ts 2,15: qui il patriarca accusa Israele dei suoi molti peccati ricordando sia il disprezzo del popolo per gli oracoli dei profeti, sia la persecuzione dei giusti. Lo sviluppo di questo teologumeno, dunque, pare raggiungere il suo culmine nel periodo compreso tra la redazione dei libri dei Maccabei e la morte di *rabbi* Aqiba, per ottenere nuovo impulso nella letteratura rabbinica dei secoli successivi.⁶⁹

Tra il I e il II sec., anche la letteratura (non paolina) delle comunità gesuane conserva esempi significativi in tal senso. In particolare, la fonte dei detti dovette contenere un accenno ben preciso alla persecuzione dei profeti (Q 11,49), probabile riflesso del conflittuale ambiente galilaico entro cui Q vide la luce:⁷⁰ a essa attinsero sia Mt 23,34-36, sia Lc 11,47-51 nella pesante invettiva attribuita a Gesù contro le guide

⁶⁴ E. NORELLI, «I profeti nella comunità cristiana (I secolo)», in *PSV* n. 41(2000), 147-172, qui 153, ha focalizzato l'attenzione su un tratto peculiare dell'autocomprensione gesuana della propria missione, la quale sarebbe stata validata se compresa come persecuzione dell'attività dei profeti di Israele perseguitati.

⁶⁵ Tra gli esempi più noti si vedano 1Re 18,4; 19,14; 2Re 9,7; 1Cr 16,22; 2Cr 24,19; 36,15-16; 13,14; Ger 2,30; 25,4; 26,8.11; Lam 2,20; Am 2,12.

⁶⁶ Per la traduzione si rimanda a L. FUSELLA, «Libro di Enoc», in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, I, 467-667, qui 617.

⁶⁷ Cf. P. SACCHI, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia 2011, 73.

⁶⁸ La traduzione seguita è quella di P. SACCHI, «Testamenti dei dodici patriarchi figli di Giacobbe», in ID. (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, 789-808, qui 804-805.

⁶⁹ Una panoramica sugli sviluppi del martirologio giudaico è rinvenibile in C. DE FILIPPIS CAPPAL, «Era bello... morire in difesa della legge patria» (Ios., Bell. 1,650). Il martirio nel mondo giudaico di età ellenistico-romana», in *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica* «A. Rostagni - Università degli Studi di Torino 21(2004), III, 149-162.

⁷⁰ Su questo dato cf. S. GUIJARRO, *I detti di Gesù. Introduzione allo studio del documento Q*, Roma 2016, 68-69.

religiose di Israele. Nella duplice tradizione, inoltre, sono conservati altri cenni alla persecuzione dei profeti, come appare nel doppio marcarismo di Mt 5,12 // Lc 6,23, ma anche nel discorso rivolto a Gerusalemme (Mt 23,37 // Lc 13,34) in cui Gesù stesso attribuisce alla personificazione della città santa l'omicidio dei profeti.⁷¹ La fortuna di questa prospettiva non può essere confinata alla sola produzione sinottica: essa si riverberò, successivamente, anche sulla seconda opera lucana (si pensi al cenno di At 7,52, in cui ricompare la coppia «persecuzione dei profeti / assassinio del giusto Gesù»),⁷² su Eb 11,32-38, su Ap 18,24 e, più in generale, sul racconto della morte del profeta elaborata nell'*Ascensione di Isaia*. Non si può trascurare, infine, lo straordinario florilegio di ventitré biografie di profeti prototestamentari – le *Vite dei Profeti* – redatto, verosimilmente, nell'ambiente grecofono della Giudea del tardo I sec., come testimonianza intorno alla morte violenta dei profeti e alle relative sepolture.⁷³

Il cenno di 1Ts 2,15 all'assassinio dei profeti, pertanto, potrebbe ben inserirsi entro un solco tracciato da tempo nella riflessione del giudaismo biblico e del Secondo Tempio, solco che sarebbe stato ulteriormente approfondito dalle comunità dei credenti in Gesù alla luce dell'evento pasquale.⁷⁴ L'associazione tra questo modello e il concetto di μίμησις evidenzia il debito contratto da Paolo con una peculiare declinazione del pensiero giudaico dei secoli precedenti. Ciò sembra comunque rafforzare l'idea secondo la quale la ricezione del vangelo da parte dei tessalonicesi sarebbe stata favorita non soltanto da un annuncio di tipo orale, ma dall'imitazione dei «corpi» degli apostoli tribolati, specchio di quello dei profeti e del Cristo crocifisso.⁷⁵

⁷¹ Cf. R. FABRIS, «Gesù di Nazaret e il modello profetico», in *RStB* 5(1993), 43-65, qui 63-64.

⁷² È uno dei luoghi letterari più forti dove, secondo D.E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, tr. it., Brescia 1996, 292, si affermerebbe tale legame.

⁷³ Per una più ampia disamina – filologica e teologica – sull'opera si rimanda a G. LUSINI (ed.), «Vite dei Profeti. Introduzione», in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia 2000, IV, 529-545.

⁷⁴ Così NORELLI, *I profeti*, 153-154, insieme a P. IOVINO, *Chiesa e tribolazione. Il tema della θλίψις nelle lettere di S. Paolo*, Palermo 1985, 33.

⁷⁵ Come evidenziato da S.E. ROLLENS, «Inventing Tradition in Thessalonica: The Appropriation of the Past in 1 Thessalonians 2,14-16», in *BTB* 46(2016), 123-132, le persecuzioni del Tarsiota dovettero agire da elemento aggregante per la costruzione di una «memoria condivisa» da parte della comunità di Tessalonica.

Dal corpo del fedele al corpo della comunità: il culto di Cabiro a Tessalonica e il ruolo della repressione innescata dalle autorità politiche macedoni

Insieme alle analogie rinvenibili con le traiettorie della riflessione mediogiudaica cui si è fatto cenno, la terminologia di 1Ts 2,15 non dovette essere del tutto estranea al linguaggio impiegato in epoca coeva nell'universo dei culti ellenistici. Ci si riferisce qui al cenno fatto all'«uccisione del Signore» e al suo ritorno escatologico, tra i contenuti portanti della predicazione paolina intorno ai quali l'apostolo dovette incentrare la missione stessa a Tessalonica. Questo dato, in particolare, poteva costituire una vera e propria minaccia nei confronti della regolamentazione di alcuni culti messa a punto dalle autorità macedoni.⁷⁶

Più precisamente, il riferimento di Paolo all'«uccisione del Signore» (τὸν κύριον ἀποκτείναντων), morte di cui sono accusate le comunità giudaiche palestinesi, avrebbe mostrato una sostanziale affinità con un linguaggio già noto agli adepti di quei misteri le cui pratiche erano legate alla fervente attesa del ritorno in vita di una divinità precedentemente uccisa. Tra questi culti, un posto di rilievo era occupato da quello tributato a Cabiro, ampiamente diffuso a Tessalonica⁷⁷ e in tutto il bacino del Mediterraneo e noto grazie a numerose testimonianze archeologiche e letterarie.⁷⁸ Al culto di Cabiro si riferiscono, per soffermarsi soltanto sugli autori cristiani, anche Clemente Alessandrino,⁷⁹ Arnobio,⁸⁰ Lattanzio⁸¹ e Firmico Materno.⁸²

Seguendo questa pista di indagine, le cause che avrebbero innescato la reazione violenta di una parte dei gentili contro l'annuncio paolino e la comunità da lui fondata sono state elaborate a partire dalla presunta affinità tra il culto di Cabiro e la diffusione di quello di Cristo a Tessalonica. La prima divinità, tradizionalmente legata alla protezione dei ceti indigenti della città, fu probabilmente incorporata, durante l'età augustea, all'interno del *pantheon* ufficiale della *polis* ma-

⁷⁶ È una delle tesi portanti di R. JEWETT, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Philadelphia, PA 1986, 161-178.

⁷⁷ Come introduzione alla venerazione di Cabiro nella regione macedone è ancora fondamentale B. HEMBERG, *Die Kabiren*, Uppsala 1950, 205-210.

⁷⁸ Sinteticamente presentate da F. MORA, *Arnobio e i culti del mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*, Roma 1994, 149-156.

⁷⁹ Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus* 2,19,1-4.

⁸⁰ Cf. ARNOBIO, *Adversus Nationes* 5,19.

⁸¹ Cf. LATTANZIO, *Divinae Institutiones* 1,15,8.

⁸² Cf. FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum* 11.

cedone.⁸³ Alla luce di questi presupposti, il Cristo predicato da Paolo avrebbe occupato un vuoto lasciato all'interno della pratica religiosa degli strati sociali più umili, defraudati di Cabiro da parte dei ceti dirigenti. Ciò, peraltro, potrebbe rendere ragione della repentina conversione dei tessalonicesi, com'è attestato in 1Ts 1,9.⁸⁴ Il progressivo radicamento della devozione a Cristo, sino a quel momento sconosciuto alla tradizione cittadina, avrebbe potuto scardinare il sistema religioso vigente a Tessalonica e offrire concrete motivazioni ai ceti marginali per ritrovare un patrono comune in grado di dare forma alle proprie pressanti rivendicazioni politiche e sociali, con inevitabile allarme dei notabili della città.⁸⁵

L'ammissibilità di tale lettura poggia in gran parte sul presupposto che la comunità tessalonicese dei credenti in Gesù fosse formata quasi per intero da individui di umile estrazione sociale.⁸⁶ L'ipotesi potrebbe essere avvalorata sia dal ricordo dell'esercizio di un mestiere grazie al quale Paolo fu in grado di mantenersi economicamente (si veda 1Ts 2,9), sia dall'esortazione rivolta ai destinatari, rubricata in 1Ts 4,11, circa l'importanza di non trascurare l'attività lavorativa.⁸⁷ Questa condizione, però, appare tutt'altro che certa e meriterebbe di essere vagliata con cautela.⁸⁸ Considerando i limitatissimi tassi di alfabetizzazione delle società antiche, di cui qui interessa quella mediterranea, non

⁸³ La notizia è presentata da MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, 141-142.

⁸⁴ Così DONFRIED, *Paul*, 29-30.

⁸⁵ Cf. JEWETT, *The Thessalonian Correspondence*, 131-132.

⁸⁶ La difficoltà principale nel confermare tale ipotesi dipende soprattutto dalla scarsità di dati reperibili all'interno della produzione paolina e deuteropaolina. Si tengano presenti i riferimenti alla capacità di alcuni di leggere le lettere di Paolo (1Ts 5,27 e 2Cor 1,13) o di quelle a lui attribuite (Col 4,16 ed Ef 3,4), ma anche di elaborare risposte scritte (ciò è attestato in 1Cor 5,9 e 7,1). Come immaginabile, molti studi hanno cercato di scandagliare le condizioni economiche e sociali delle comunità paoline a partire da questi scarni cenni. Le conclusioni più equilibrate, comunque, appaiono ancora quelle proposte da E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, tr. it., Bologna 1998, 499-508, i quali ritengono che il nucleo delle comunità gesuane tessalonicesi fosse individuabile negli appartenenti ai ceti marginali (non alfabetizzati), intorno ai quali si sarebbero aggregati anche alcuni benestanti (in parte o sufficientemente alfabetizzati).

⁸⁷ Da qui la congettura sulla preponderanza della componente artigiana (o almeno impiegata in questo settore) nella comunità di Tessalonica (*ibid.*, 499).

⁸⁸ Ad esempio, esaminando in parallelo lo *status* economico e sociale delle associazioni civiche greco-romane: è quello che intende fare J.S. KLOPPENBORG, «Pauline Assemblies and Graeco-Roman Associations», in J. SCHRÖTER – S. BUTTICAZ – A. DETTWILER (edd.), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Interpreters*, Berlin 2018, 215-247.

è affatto scontato che nessun membro delle comunità paoline fosse in grado di leggere e comprendere una lettera e di intrattenere con il suo estensore un vero e proprio scambio scritto,⁸⁹ come in effetti emerge anche da 1Ts 5,27 e 2Cor 1,13 (per limitarsi ad alcuni esempi offerti dalla produzione paolina autentica).

In ogni caso, ciò che preme sottolineare riguarda anzitutto l'incremento numerico dei discepoli di Cristo a Tessalonica, aspetto che poteva essere percepito come un vero e proprio attentato alla stabilità religiosa e sociale della città. Qualora si tenga conto, parallelamente, degli effetti certo non irrilevanti del linguaggio politico impiegato dall'apostolo durante l'evangelizzazione (i cui principali esempi sono stati menzionati poco sopra), allora è possibile comprendere con ancor più immediatezza quanto la posizione dei seguaci di Gesù si fosse progressivamente aggravata agli occhi delle autorità politiche.⁹⁰ Le reazioni avverse da parte dei «connazionali» gentili si sarebbero scatenate, forse, insieme a quelle degli stessi ebrei non credenti in Gesù, spaventati dalla tragica ma concreta evenienza – che di lì a qualche anno sarebbe stata drammaticamente sperimentata anche dalla comunità romana durante il regno di Claudio (At 18,2) – di venire colpiti dalle autorità allo stesso modo di coloro che avevano aderito a Cristo.⁹¹ Così, ancora una volta, quanto attestato in At 17,5-8, se integrato con la documentazione di prima mano, aiuterebbe ad approfondire le dinamiche prodottesi nella comunità tessalonicense in occasione degli albori dell'evangelizzazione di Paolo.

Se dunque la μίμησις di 1Ts 1,6 e 2,14 non deve essere intesa alla stregua di una semplice «imitazione della predicazione» paolina, allora è altrettanto plausibile ritenere che la consapevole imitazione del «corpo tribolato» di Paolo e di quello dei fedeli perseguitati fosse soltanto il primo passo nel più ampio percorso di propagazione del κήρυγμα in Macedonia. Il secondo momento di questo itinerario, infatti, sarebbe stato direttamente mediato dal corpo dei convertiti a Cristo, qui inteso, appunto, come «corpo comunitario», in quanto collettivamen-

⁸⁹ Sulla stratificazione della comunità di Corinto, utile comunque per tentare di precisare anche la composizione sociale degli altri gruppi paolini, cf. G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, tr. it., Genova 1987, 207-241, qui 207-208.

⁹⁰ Si veda quanto affermato da B. WHITERINGTON III, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI 2006, 140-141.

⁹¹ Cf. M. GOODMAN, «The Persecution of Paul by Diaspora Jews», in ID. (ed.), *Judaism in the Roman World. Collected Essays*, Leiden-Boston, MA 2007, 145-152, qui 150.

te impegnato nell'evangelizzazione di fronte alla società macedone, ai suoi culti e ai concreti rischi della repressione politica.

Osservazioni conclusive e prospettive di ricerca. La μίμησις dei corpi come strategia missionaria alternativa al solo annuncio orale

È interessante ritornare a sondare il rapporto tra la μίμησις e le sofferenze subite dai tessalonicesi a motivo del successo della missione di Paolo. Com'è già stato evidenziato, è con molta tribolazione che, secondo 1Ts 1,6, i fedeli ricevettero il λόγος. Anche in questo caso, come in quello riguardante l'uccisione dei profeti, il tema non appartiene al solo patrimonio paolino, ma sarebbe stato approfondito qualche decennio dopo all'interno delle comunità dei credenti in Gesù.

Si consideri, infatti, l'interpretazione della parabola gesuana del seme caduto su quattro differenti terreni così come offerta dalla triplice tradizione sinottica (Mc 4,13-20 // Mt 13,18-23 // Lc 8,11-15). Nella versione marcana e in quella matteana, la ricezione del λόγος è strettamente correlata a una situazione di tribolazione e persecuzione (θλίψις e διωγμός) che getta nello sconforto più totale coloro i quali hanno una fede non sufficientemente radicata. Ciò tradisce una stretta somiglianza lessicale con la θλίψις e il διωγμός cui si riferiscono, rispettivamente, 1Ts 1,6 e 2,15, anche se il contesto è diverso, poiché Paolo loda i destinatari per aver mantenuto salda la fede nel vangelo pur dovendo fronteggiare la sofferenza. È Lc 8,13, oltretutto, a situare l'accoglienza della parola in un momento specifico, ovvero nel «tempo della prova» (ἐν καιρῷ πειρασμοῦ). Le versioni sinottiche, dato di grande interesse, si soffermano inoltre sulla gioia (χαρά) del destinatario (Mc 4,16 // Mt 13,20 // Lc 8,13), aspetto che avvicina il contenuto di queste testimonianze proprio a quella paolina, dov'è specificato che la gioia (χαρά) è il frutto dell'accoglienza riservata al λόγος «ἐν θλίψει πολλῇ» (1Ts 1,6).⁹² Infine, lo stesso verbo impiegato da Paolo per descrivere l'accoglienza della Parola (δέχομαι) compare in Marco per lodare l'azione di coloro che, pur rischiando le tragiche conseguenze della sequela (subire,

⁹² G.P. BENSON, «Note on 1 Thessalonians 1,6», in *ET* 107(1996), 143-144, ha messo in luce la stretta affinità terminologica tra 1Ts 1,6 e Lc 8,13 e ha concluso a favore della dipendenza del primo dalle parole del Nazareno così come sarebbero state riportate nel terzo Vangelo.

cioè, tribolazione e persecuzione), hanno accolto (παραδέχονται) il seme buono portando molto frutto, esattamente come i tessalonicesi elogiati da Paolo.

Il soggetto della sofferenza a causa del vangelo dovette dunque essere considerato parte integrante dell'insegnamento gesuano, tanto da essere trasmesso nella più antica produzione letteraria cristiana e codificato nei sinottici. Considerando questi aspetti, si può almeno supporre che, sebbene non ancora fissato in forma scritta, tale magistero non fosse del tutto ignoto a Paolo,⁹³ il quale lo avrebbe rielaborato alla luce della Pasqua.⁹⁴ Se così fosse, nelle intenzioni del Tarsiota i tessalonicesi sarebbero divenuti – insieme a Paolo, Silvano e Timoteo – *imitatores Christi* proprio a partire dalla tribolazione e dalla persecuzione: la croce stessa sarebbe apparsa quale «strumento di imitazione» per eccellenza, tramite cui il discepolo perseguitato avrebbe partecipato, nella storia, alla *passio* del proprio maestro. Non è dunque un caso che, al vertice di 1Ts 1,6, così come in 1Ts 2,15, Paolo situò proprio la figura storica di Gesù e non quella degli apostoli, in quanto soltanto il primo sarebbe stato proposto ai destinatari quale vero e definitivo modello cui conformarsi nel contesto della persecuzione.⁹⁵ Non solo, dunque, le persecuzioni affrontate dal Tarsiota avrebbero permesso una sua totale identificazione con il Nazareno crocifisso, ma, allo stesso tempo, anche i membri della comunità avrebbero potuto condividere la medesima prospettiva proprio a causa della tribolazione da essi patita.⁹⁶

Seguendo una simile traiettoria, il ruolo dei tessalonicesi, tribolati e perseguitati, appare ora sufficientemente delineato: essi, in quanto partecipi delle stesse persecuzioni patite in un primo momento da Gesù (sulla scia dei profeti) e, in un secondo momento, da Paolo e dai suoi compagni, divennero imitatori di quest'ultimo e furono in grado di continuarne la missione,⁹⁷ fino a essere essi stessi imitati dalle comunità in Macedonia e in Acaia (1Ts 1,7-8) e assurgere a vero e proprio modello in grado di divulgare il vangelo anche in quelle regioni. Che

⁹³ Cf. WALT, *Paolo e le parole di Gesù*, 128, secondo cui il Tarsiota sarebbe stato a conoscenza di una versione «pre-sinottica» della parabola.

⁹⁴ Cf. IOVINO, *Chiesa e tribolazione*, 47.

⁹⁵ Quest'ultima osservazione è stata formulata anche da MIDDLETON, *Radical Martyrdom*, 137.

⁹⁶ Così anche F. MANINI, *Lettere ai Tessalonicesi*, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 34, insieme a COULOT, *Les Thessaloniciens accueillent l'évangile*, 40.

⁹⁷ Cf. WARE, *The Thessalonians as a Missionary Congregation*, 130.



questo paradigma sfruttasse la *μίμησις* dei «corpi tribolati» dei tessalonicesi,⁹⁸ o del «corpo sociale» di una comunità vessata dalle autorità politiche a causa del «furto» di Cabiro, è secondario. Ciò che conta, invece, è che il messaggio di Cristo, trasmesso non soltanto in forma orale, fosse pienamente recepito in un mondo già da tempo abituato a considerare l'imitazione dell'eroe – filosofo o profeta, greco o israelita – come una delle componenti essenziali del proprio sistema culturale e religioso.

ALBERTO D'INCA

FTIS – Seminario Arcivescovile Milano

Via Rosselli, 17

21018 Sesto Calende (VA)

alberto.dinca82@gmail.com

Parole chiave

Paolo di Tarso – Tessalonica – Persecuzione – Imitazione – Corpo – Missione

Keywords

Paul of Tarsus – Thessalonica – Persecution – Imitation – Body – Mission

Sommario

Il presente contributo mira a illuminare alcune dinamiche proprie della strategia missionaria adottata da Paolo di Tarso e dai suoi collaboratori a Tessalonica, a partire dalla centralità del concetto di «imitazione». Prendendo le mosse da un confronto tra 1Ts 1,6; 2,14-15 e At 17,5-8 e tenendo conto di un contesto culturalmente connotato come quello giudaico-ellenistico della città macedone, sarà possibile evidenziare quanto l'imitazione dei «corpi perseguitati» – e non solo l'adesione a un messaggio orale – avesse favorito la ricezione del kerygma paolino sia da parte dei tessalonicesi, sia da parte dei credenti in Gesù di Macedonia e d'Acaia.

⁹⁸ Non potrebbe esserci distanza maggiore, in questo caso, dalla modalità di intendere il proprio corpo da parte dei qumraniti, i quali, come lo stesso Paolo, ritenevano di essere alla vigilia dell'ormai imminente fine dei tempi: cf., infatti, A. FRISCH – L.H. SCHIFFMAN, «The Body in Qumran Literature: Flesh and Spirit, Purity and Impurity in the Dead Sea Scrolls», in *DSD* 23(2016), 155-182, qui 164-170.



Summary

Starting from the central position of the concept of «imitation», the present paper aims at shedding light on some of the specific dynamics of the missionary strategy adopted by Paul of Tarsus and his fellow workers at Thessalonica. Beginning from a comparison between 1 Thess 1,6; 2,14-15 and Acts 17,5-8 and bearing in mind the context of the Macedonian city which was imbued with a Hellenistic-Jewish culture, it is possible to show how much the imitation of the «persecuted bodies» – and not just commitment to an oral message – favoured the reception of the Pauline kerygma both by the Thessalonians and also by those who believed in Jesus in Macedonia and Achaia.

Analisi e prospettive teologiche del documento della Pontificia Commissione Biblica: *Che cos'è l'uomo? (Sal 8,5) un itinerario di antropologia biblica*

*In memoria
del prof. Miguel Angel Tábet
maestro e testimone della Parola*

Il recente documento della Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica* (30.09.2019) illustra una serie di aspetti che riguardano l'identità dell'uomo creato da Dio, alla luce del messaggio teologico emergente dalla sacra Scrittura.¹ Ci proponiamo di riassumere criticamente l'indole, il contesto, la finalità del documento riflettendo sulla sua articolazione argomentativa, sviluppando alcuni aspetti del messaggio di Gen 1–3 e segnalando alcune prospettive biblico-teologiche che definiscono la sua attualità.²

¹ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica* (30 settembre 2019), Città del Vaticano 2019 (= PCB, *Che cosa è l'uomo?*). Il volume è «fuori collana» perché è assai più voluminoso dei precedenti pronunciamenti della Commissione. Bovati spiega il motivo: «l'ampiezza della trattazione è giustificata dalla tematica affrontata: la domanda “che cosa è l'uomo?” non poteva trovare una risposta rispettosa senza un'approfondita analisi dei testi, delle immagini e delle storie che costituiscono l'ossatura espressiva dell'intera Bibbia» (P. BOVATI, «“Che cosa è l'uomo?”. Il nuovo Documento della Pontificia Commissione Biblica, in *La Civiltà Cattolica* 4071 [2020] I, 209).

² L'ambito del documento riguarda l'antropologia biblica. Essa implica una riflessione teologica unitaria e progressiva riguardante la visione della persona umana (uomo-donna) così come viene rivelata da Dio, espressa mediante forme e contenuti diversi e attestata nelle tradizioni letterarie dei libri della Bibbia. Nel documento della PCB si offrono indicazioni metodologiche per una corretta e unitaria lettura antropologica della «teologia biblica». Per una trattazione del tema, cf. AA.VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975; G. DE GENNARO (ed.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1981; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1975; B. LANG, *Anthropological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia, PA-London 1985; A. WÉNIN, *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, Bologna 2005; C. FREVEL – O. WISCHMEYER, *Che cos'è l'uomo. Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Brescia 2019.

Preliminari

Il documento, sollecitato nel 2015 da papa Francesco alla Commissione Biblica,³ si colloca nell'ambito della riflessione antropologica odierna al fine di chiarire il fondamento costitutivo dell'essere umano in tutta la sua ricchezza e dignità.⁴ Esso richiama le attese antropologiche espresse nei lavori del Concilio Vaticano II e in diversi pronunciamenti magisteriali successivi. Annota P. Bovati: «Il punto di partenza è remoto e risale anche all'interrogazione che viene dal Vaticano II, in particolare nella *Gaudium et spes* sul rapporto della Chiesa nel mondo, dove appunto si interroga la società, la realtà dell'uomo e si vede emergere questa domanda fondamentale sul senso della vita, su che cosa sia la storia degli uomini, che cosa sia in realtà questa creatura di Dio che è fatta a Sua immagine e ha un destino – si spera – meraviglioso».⁵ La questione antropologica nel contesto odierno è bal-

mento, Bologna 2007; L. OSWALD, *Creazione e mito. Uomo e mondo secondo i capitoli iniziali della Genesi*, Brescia 2011.

³ Cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 3. La Pontificia Commissione Biblica che ha lavorato al documento è composta dai seguenti membri: il card. L.F. Ladaria Ferrer (presidente), P. Bovati (segretario), K. Backhaus, N. Caldich-Benages, E. Córdova González, B. Costacurta, P. Debergé, J.M. Díaz Rodelas, L.H. Eloy e Silva, F. Gonçalves, A. Graffy, M. Healy, J.C. Iwe, T. Manjaly, H.O. Martínez Aldana, L.B. Martos, J.-B. Matand Bulembat, F. Ó Fearghail, J.Y.-S. Pahk, E.R. Ruiz, H.J. Witczyk, A. Belano (segretario tecnico).

⁴ Nel 2015 papa Francesco ha direttamente sollecitato lo studio del tema antropologico per venire incontro alle sfide generate dai cambiamenti epocali in atto. Annota P. Stefani: «L'intendimento era trasparente; ci troviamo in un tempo nel quale i cambiamenti epocali in atto si ripercuotono in maniera diretta tanto sui modi d'intendere la persona umana (espressione cara alla tradizione cattolica novecentesca, ma, in sostanza, assente dal documento) quanto sui comportamenti e gli stili di vita sia individuali sia collettivi. Nello specifico, sul piano teorico, le neuroscienze appaiono lo specchio, forse più evidente, di questi mutamenti, mentre le relazioni sessuali e le scelte relative all'inizio e alla fine della vita lo sono su quello pratico. In che modo la parola di Dio può illuminarci al riguardo? Proprio questo fu il compito affidato da papa Francesco alla Commissione formata da illustri biblisti» [P. STEFANI, «Alla ricerca dell'uomo. Genesi e ragioni del recente documento della Pontificia commissione biblica», in *Il Regno - Attualità* 4(2020), 91]; cf. BOVATI, «“Che cosa è l'uomo?”», 209. Alcune delle questioni antropologiche toccano intimamente le scottanti problematiche sollevate dalla Esortazione Apostolica post-sinodale di papa Francesco *Amoris Laetitia* (19.03.2016); cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 12.

⁵ Intervista: «Pietro Bovati: la Scrittura racconta la verità sull'uomo, essere fragile e divino», in *Vatican news* [<https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2019-12/bibbia-uomo-antropologia-pietro-bovati-libro-studio.html>; 19.12.2019]; cf. anche A. DE CAROLIS, «L'uomo secondo la Bibbia, uno studio dei teologi del Papa», in *Vatican News* [<https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2019-12/bibbia-uomo-pontificia-commissione-biblica-studio-lev-libro.html>; 16.12.2019].

zata prepotentemente alla ribalta per via delle sfide culturali, etiche e religiose che segnano la riflessione sul progresso umano, sulla natura, sulle scienze e sul futuro dell'uomo e della sua vicenda storica.⁶ La finalità del documento è tematizzata nell'affermazione della *Gaudium et spes*: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (n. 22),⁷ che racchiude anche il principio ermeneutico dell'intero itinerario. In tale prospettiva si comprende quanto il card. L.F. Ladaria ha inteso esprimere nella *Presentazione* del testo:

«Non vi è nulla di genuinamente umano che non trovi eco nel cuore dei discepoli di Cristo». Così si esprime la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (§ 1), enunciando il principio ermeneutico dei suoi pronunciamenti, nell'attenzione rispettosa della storia degli uomini, alla luce del mistero del Regno di Dio. Questo impegno risulta fondamentale per la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, in cui si sono manifestate nuove esigenze, nuove problematiche, nuove sfide (...) Negli ultimi decenni il mutamento sopra evocato si è ulteriormente accelerato, con interrogativi e comportamenti di natura antropologica che esigono di essere sottoposti a un serio discernimento. Il desiderio della Chiesa – fedele al comandamento del suo Signore – è di porsi al servizio degli uomini, apportando quegli elementi di verità che favoriscano un autentico progresso, secondo il disegno di Dio.⁸

L'antropologia biblica trova la sua sorgente vitale nella Rivelazione attestata nelle sacre Scritture.⁹ Per questo la Chiesa, adempiendo alla

⁶ Sulla relazione tra scienza e fede in relazione alla riflessione antropologica, cf. E. CANTORE, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Bologna 1987; P. DAVIS, *La mente di Dio. Il senso della nostra vita nell'universo*, Milano 1993; T. MAGNIN, *La scienza e l'ipotesi Dio. Quale Dio per un mondo scientifico?*, Cinisello Balsamo (MI) 1994; G. TANZELLA-NITTI, «Cultura scientifica e fede cristiana», in *La nuova immagine del mondo. Il dialogo tra scienza e fede dopo Galileo*, a cura di P. POUPARD, Casale Monferrato (AL) 1996, 101-136; Id., *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Milano 2003, 35-73.

⁷ Annota Stefani: «Per comprendere in questo contesto il senso dell'affermazione occorre osservarla alla luce dell'impostazione complessiva del documento. Il testo non procede affermando fin dal principio la verità dell'incarnazione al fine di presentarla subito come risposta di fede al mistero dell'uomo» (STEFANI, «Alla ricerca dell'uomo», 91).

⁸ L.F. LADARIA, *Presentazione al documento: Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, 4.

⁹ «Il presente Documento intende essere un'interpretazione fedele dell'intera Scrittura riguardo al tema antropologico. Ciò, da un lato, richiede che vengano dichiarati i principi direttivi che hanno guidato l'elaborazione e, dall'altra, suggerisce che si presentino in modo sintetico le articolazioni della stessa trattazione così da favorire la lettura» (PCB, *Che cosa è l'uomo?*, Introduzione, n. 4).

sua missione universale, è illuminata dalla parola di Dio che è capace di far brillare nel cuore di tutti il valore e la vocazione dell'uomo, creato a immagine di Dio (*Gaudium et Spes*, n. 12).

In tal senso l'intento del documento, elaborato in modo così ampio e approfondito, consiste nel «far percepire la bellezza e anche la complessità della divina Rivelazione riguardante l'uomo. La bellezza induce ad apprezzare l'opera di Dio, e la complessità invita ad assumere un umile e incessante travaglio di ricerca, di approfondimento e di trasmissione».¹⁰ Lo stesso titolo in forma interrogativa: «che cos'è l'uomo», tratto da Sal 8,5 assume un carattere simbolico e performativo.¹¹ La domanda antropologica («chi?»: ܟܝܢܐ) si declina nell'orizzonte cosmico che rivela la bellezza della creazione divina («che cosa?»: ܟܝܢܐ).¹² Il sottotitolo *Un itinerario di antropologia biblica* allude a un preciso procedimento ermeneutico, in grado di integrare la varietà dei testi e del loro significato con l'unità dinamica del messaggio antropologico sotteso nei racconti. Per tale ragione l'articolo indeterminato («un itinerario...») lascia aperta la questione della pluralità dei modelli biblico-teologici che possono essere applicati ai testi.¹³

¹⁰ LADARIA, *Presentazione al documento*, 4.

¹¹ Cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 61.

¹² Sono interessanti le considerazioni di P. Stefani sull'interpretazione della domanda in Sal 8: «Nel salmo non si va alla ricerca di una definizione (come nel «che cos'è?» so-cratco-platonico), piuttosto si vuole indicare la radicale terrestrità del vivente. L'espressione sembra, dunque, sottolineare la componente di fragilità materiale insita nella creatura umana. Colto sotto questo profilo, nulla distingue l'essere umano dagli altri viventi. Sono solo il ricordo e la cura divini a trasformare la generalità del «che cosa» in un «chi» in grado di rivolgersi al Signore in seconda persona singolare. L'interrogativo biblico infatti si chiede: «Che cos'è l'uomo perché te ne ricordi?» (STEFANI, «Alla ricerca dell'uomo», 92).

¹³ Annota Stefani: «L'antropologia biblica presuppone l'esistenza di una teologia biblica. Il testo dà prova di conoscere l'obiezione secondo la quale la varietà di fonti e di orientamenti presenti nei libri biblici impedisce una declinazione al singolare del termine teologia; il rilievo critico viene però confutato appellandosi al fatto che è proprio la dinamicità e lo sviluppo storico della Parola rivelata a permetterci di cogliere la varietà e la complessità del disegno salvifico unitario voluto da Dio. L'asse temporale (Dio si è rivelato nella storia) se da un lato consente di assumere un andamento in grado di tener assieme le diversità, dall'altro obbliga a valutare la presenza di prospettive storicamente e culturalmente datate non più proponibili al giorno d'oggi. Mentre in alcuni campi, per esempio quello della cosmologia o della legislazione penale, il discernimento tra il transitorio e il permanente è da tempo consolidato, in altri – e tra essi rientra anche l'antropologia – il discorso si fa più articolato e complesso. In particolare ciò avviene quando si prende in considerazione l'aspetto antropologico assunto in chiave relazionale. Quali componenti di un messaggio incarnato in un determinato tempo valgono per tutti i tempi? Con un certo orgoglio, il documento dichiara d'essere forse il primo testo «ufficiale» chiamato ad affrontare una simile impresa in modo organico» (STEFANI, «Alla ricer-

Principi ermeneutici

Nell'*Introduzione* si segnalano anche i principi ermeneutici che guidano l'analisi del Documento. Gli estensori indicano quattro principi strettamente collegati. Essi sono: l'obbedienza alla Parola di Dio, la totalità della Scrittura, l'uomo in relazione e l'uomo nella storia.¹⁴ L'atto ermeneutico implica un processo obbedienziale che delinea la relazione di fede rispetto all'Autore della Scrittura come parola di Dio. L'interpretazione dei testi non può essere scissa dalla relazione di Dio e dalla capacità di cogliere la sua Rivelazione e le contingenze che accompagnano la composizione della Scrittura.¹⁵ Questa è determinata dal genere narrativo, che definisce la memoria viva dell'esperienza di Dio nella storia del popolo.¹⁶ La strada privilegiata per cogliere la ricchezza della Rivelazione biblica non può che essere la via simbolico-narrativa, che connota fin dall'inizio l'origine della creazione e dell'uomo (Gen 2-3).¹⁷ La Commissione conferisce a questa sezione genesiaca un valore fondamentale per l'antropologia biblica, nella consapevolezza che questi testi sono espressione di una rielaborazione sapienziale delle origini del mondo e dell'uomo.¹⁸

ca dell'uomo», 92). Per una puntualizzazione della «questione ermeneutica» nella teologia biblica, cf. G. DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Padova 2016, 96-105.

¹⁴ Cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 5-11.

¹⁵ Si accenna brevemente al ruolo dell'interprete nel saper cogliere la differenza tra ciò che Dio vuole rivelare e «ciò che è espressione *contingente*, legata a mentalità e costumi di una determinata epoca storica» (*ibid.*, n. 5).

¹⁶ Il racconto delle origini (cf. Gen 2-3) è ritenuto fondamento della concezione antropologica della Bibbia, la cui normatività è richiamata dall'insegnamento di Gesù di Nazaret e dalla successiva tradizione apostolica. Nel documento si afferma: «Tale racconto delle origini va letto come *'figura' (typos)*, come attestazione di un evento del valore simbolico, che profeticamente annuncia il senso della storia fino al suo perfetto compimento» (PCB, «*Che cosa è l'uomo?*», n. 6). Sulla «lettura tipologica» impiegata nel documento insiste M. CRIMELLA, «Che cosa è l'uomo? Il Documento della Pontificia Commissione Biblica sull'antropologia nella Scrittura», in *Rivista del Clero Italiano* 101(2020), 268-270.

¹⁷ «Il nostro Documento sull'antropologia biblica non assume perciò una griglia concettuale predisposta a priori (in base a schemi teologici o secondo principi dettati dalle scienze umane), ma pone come base programmatica il racconto di Gen 2-3 (letto insieme a Gen 1), a motivo del suo valore programmatico: questo testo condensa, in un certo senso, quanto è dettagliato nel resto dell'Antico Testamento, e viene ritenuto riferimento normativo da Gesù e dalla tradizione paolina» (PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 6).

¹⁸ Cf. J.-L. SKA, *Il cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, Dehoniane, Bologna 2013, 62; F. GIUNTOLI, *Genesi 1,11-11,26. Introduzione, traduzione e commento* (NVBTA 1/1), Cinisello Balsamo (MI) 2013, 89.

Seguendo il secondo principio ermeneutico si conferma l'intento di collocare l'antropologia nell'orizzonte progettuale più ampio della *teologia biblica*. Più che un approccio diacronico ai testi, il Documento espone una lettura sincronica, unitaria e progressiva del messaggio antropologico, seguendo la successione delle collezioni tradizionali (Torah, Profeti, Scritti Sapienziali con un risalto particolare al Salterio) per accedere al compimento neotestamentario, tematizzato nei Vangeli e nella *tradizione degli Apostoli* (in particolare da Paolo).¹⁹ Gli ultimi due principi evidenziano il dinamismo relazionale dell'uomo con il cosmo e con il prossimo e il realismo storico del cammino del genere umano verso l'*eschaton*. Lo sguardo unitario dei quattro principi ermeneutici spinge gli estensori a sintetizzare la relazione tra Dio e l'uomo come una «storia di alleanza» caratterizzata da un progetto concreto in cui spicca la libertà umana di determinare le proprie scelte in vista del compimento antropologico salvifico.²⁰

La novità della proposta, rispetto ai precedenti lavori della Commissione biblica, risiede nel suo contenuto e nella sua modalità espositiva. Circa il contenuto, Ladaria sottolinea che fino ad ora non era stata approntata una trattazione in modo organico dei principali elementi che concorrono a definire cosa sia l'uomo, nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Le tematiche antropologiche vengono sviluppate in un insieme coerente, a partire dal testo fondatore individuato in Gen 2–3 (integrato con gli altri racconti di origine).²¹ Circa la

¹⁹ È utile per i lettori l'esemplificazione di questo procedimento ermeneutico, tematizzata a partire dalla domanda: «Che cosa è l'uomo?» (cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 8-9).

²⁰ «La Scrittura accoglie le domande che sgorgano dal cuore umano, le declina, le dirige e le porta alla soglia della scelta che ogni singola persona è chiamata a porre, opzione decisiva nella quale si consuma (nel senso di perfetto compimento) il servizio di verità amorosa che è il proprio della Parola divina» (*Ibid.*, n. 11).

²¹ «In questi capitoli inaugurali l'autore sacro tratteggia, in maniera esemplare, anche se per lo più succintamente, i tratti costitutivi della persona umana, inserendola, fin dall'inizio, in un processo dinamico nel quale la creatura umana assume un ruolo decisivo per il suo avvenire. Il tutto è visto in rapporto con la presenza attiva e amorevole di Dio, senza la quale non si può comprendere né la natura dell'uomo, né il senso della sua storia. Come viene indicato nella Introduzione del Documento, ognuno degli elementi significativi annunciati nel racconto fondatore viene poi sviluppato ricorrendo all'intera letteratura biblica; le varie tradizioni dell'Antico Testamento (nella Torah, negli scritti sapienziali e nelle raccolte profetiche) e in quelle del Nuovo Testamento (nei vangeli e nelle lettere degli Apostoli) concorrono, ciascuna in modo specifico, a configurare la complessità della figura umana, che si presenta come un mistero da scrutare e una delle meraviglie dell'operare divino, che suscita una perenne lode al Creatore (Sal 8)» (LADA-

modalità espositiva, la Commissione ha elaborato un valido percorso di «teologia biblica», che prende le mosse dal «mistero» (termine centrale nella trattazione) dell'uomo creato da Dio.²² Si analizzano in forma essenziale i modi nei quali l'essere umano è presentato nei vari testi biblici, fino ad arrivare gradualmente alla persona di Gesù Cristo, uomo perfetto e Verbo incarnato. «Seguendo un percorso narrativo il mistero dell'uomo sfocia, perciò, in un altro e ancor più grande mistero. In un certo senso, la verità è dunque conseguita proprio nel momento in cui non la si considera un possesso pieno».²³ Occorre inoltre apprezzare gli *excursus* che seguono lo sviluppo del documento con la finalità di aiutare il lettore a cogliere la ricchezza letterarie dei testi ispirati.²⁴ Volendo riassumere il procedimento ermeneutico seguito, Bovati annota:

Il DPCB [Documento della Pontificia Commissione Biblica] recepisce dal racconto fondatore i principali nuclei tematici che concorrono a definire cosa sia l'uomo secondo la Scrittura; e sottopone ognuno di questi motivi a una organica trattazione, ricorrendo in modo ordinato e sistematico alle attestazioni della Torah, dei profeti e delle tradizioni sapienziali di Israele (con una specifica considerazione del Salterio, quale luogo in cui si esprime la dimensione orante dell'uomo), fino a giungere al compimento della Rivelazione nei Vangeli e nelle Lettere degli apostoli. Solo in questo modo si fa vera opera di Teologia biblica, rispettando i generi letterari della Scrittura e assumendo con rigore la sua espressività simbolica e narrativa.²⁵

RIA, *Presentazione al documento: Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, 5).

²² Va notato come l'approccio metodologico ai testi scritturistici eviti di appesantire l'ampia analisi letteraria con trattazioni esegetiche di natura specialistica. Invece, si fa notare come la trattazione del tema implichi una adeguata teologia biblica quale supporto alla riflessione esegetica. Annota Bovati: «Ci vuole una comprensione sapienziale per comprendere tutti i vari aspetti della dimensione dell'uomo, e non concentrarsi solo su un aspetto particolare. Bisogna lasciarsi guidare dalla Scrittura, dai suoi testi fondativi che sono Genesi 1-3, e poi via, via nella Bibbia, attraverso le varie dimensioni sapienziali, profetiche, evangeliche, la Scrittura insegna all'uomo la verità dell'uomo. Questo con una metodologia di teologia biblica che non risponde a tutte le domande, ma in un certo senso dà i principi fondatori per un discernimento del senso dell'uomo nella storia» («Pietro Bovati: la Scrittura racconta la verità sull'uomo, essere fragile e divino»).

²³ STEFANI, «Alla ricerca dell'uomo», 92.

²⁴ Cf. CRIMELLA, «Che cosa è l'uomo?», 274.

²⁵ BOVATI, «Che cosa è l'uomo?», 216.

Impianto espositivo e destinatari

Dopo un'introduzione, il documento si articola in quattro capitoli, cadenzati secondo lo sviluppo narrativo di Genesi 2-3. A loro volta i capitoli di Gen 2-3 vengono divisi in sezioni per essere commentati in chiave esegetica e teologica.²⁶ Sulla base di questa analisi si procede a una rilettura del messaggio antropologico che attraversa le Scritture, dall'Antico al Nuovo Testamento. Nei quattro capitoli si illustrano concretamente le componenti essenziali che concorrono alla presentazione dell'essere umano secondo il disegno divino.

Il capitolo I: «L'essere umano creato da Dio» (nn. 14-68) presenta l'uomo come frutto dell'armonica creazione di Dio (Gen 2,4-7), fatto di polvere e vivente per il soffio divino. Partendo dall'esperienza della caducità terrena, gli autori interpretano la condizione di finitudine dell'uomo alla luce dell'esperienza del popolo nel deserto e della fragilità che accompagna la condizione umana e la sua mortalità. Nella condizione caduca della persona, rappresentata dal dinamismo vitale e dalla debolezza, si coglie l'identità di *'ādām* (אָדָם) e la sua relazione verso Dio. L'eco della debolezza antropologica è attestata nelle tradizioni evangeliche e nella riflessione paolina.²⁷ Segue l'approfondimento di Gen 1,26-27 che qualifica l'uomo «pastore dei viventi», chiamato a generare la vita, come figlio di Dio. La responsabilità che il creatore conferisce alla creatura umana viene esercitata soprattutto nella pratica della giustizia e nell'esercizio responsabile della custodia della creazione. Le risonanze sapienziali del tema vengono intrecciate con i motivi profetici e illuminate dalla predicazione di Gesù Cristo, modello e immagine dell'uomo redento e «coronato di gloria e onore».

Il capitolo II: «L'essere umano nel giardino» (nn. 69-149) illustra la collocazione dell'uomo nel creato, simboleggiato nell'immagine del «giardino» (Gen 2,8-20). Per *'ādām* il giardino è luogo di armonia cosmica e di scoperta della propria natura creata e finalizzata alla custo-

²⁶ Cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 12. L'analisi dei testi fa emergere la complessità letteraria e storica della sezione genesiaca. Gli estensori evidenziano la necessità di approfondire il livello filologico, esegetico e storico-letterario delle Scritture, al fine di evitare facili semplificazioni che inducono a visioni parziali del messaggio antropologico sotteso (cf. BOVATI, «*Che cosa è l'uomo?*», 210).

²⁷ Per la connotazione teologica di ἀσθενεία nella teologia paolina; cf. D.A. BLACK, *Paul, Apostle of Weakness: Astheneia and its Cognates in the Pauline Literature*, New York 1984, 2012; J. TIMMER, *God of Weakness. How Works Through the Weak Things of the World*, Grand Rapids, MI 1996.

dia dei doni divini (la natura, gli animali, ecc.). L'attività lavorativa che caratterizza il suo impegno esistenziale è rappresentata anzitutto dal soddisfacimento dei bisogni primari, dal nutrimento, dalla condizione di vivibilità, di relazionalità e sguardo verso il futuro. Si accordano a questo tema antropologico diversi aspetti della vita umana: la produttività, l'organizzazione sociale e le sue leggi, la condivisione solidale, la relazione tra lavoro e riposo sabbatico, l'interpretazione religiosa delle attività umane collegate alla preghiera e orientate secondo il progetto di Dio. Un ultimo motivo tematizzato nel capitolo è costituito dalla riflessione sul mondo animale, dalla riscoperta della sua valenza sapienziale e dell'aiuto che Dio ha voluto porre accanto all'uomo. La realtà umana è chiamata a relazionarsi con il mondo animale nell'orizzonte del «mistero della vita».

Il capitolo III: «La famiglia umana» (nn. 150-265) ha il suo nucleo nella relazione sponsale, da cui promanano i vincoli d'amore tra genitori e figli e quelli tra fratelli. L'approfondimento di Gen 2,21-25 permette di riassumere anzitutto la relazione nuziale tra uomo e donna. Essa è intesa come un dinamismo interiore e «vocazionale» fondato sulla gioia dell'amore («il canto dell'amore»). La vita coniugale così come è concepita nei testi biblici è motivo di canto e di festa. In questa ottica si celebra la bellezza della reciprocità uomo-donna, il suo sviluppo comunionale, la sua unicità e l'impegno a custodire e maturare l'intimità coniugale. Allo stesso tempo la riflessione sull'unione sponsale si declina nell'analisi biblica degli aspetti problematici (poligamia, matrimoni misti, divorzio) e delle «modalità trasgressive» attestate anche nei racconti scritturistici (incesto, adulterio, prostituzione, omosessualità).²⁸ Dall'Antico Testamento si rielabora il messaggio matrimoniale nell'insegnamento di Gesù e di Paolo. Un simile procedimento si applica alle relazioni genitoriali sociali. Gli estensori si mostrano molto rispettosi del messaggio contenuto nei testi biblici, avendo presente la

²⁸ In riferimento alla riflessione sulle questioni etiche sollevate nel testo, Bovati chiarisce: «In questa importante sezione del Documento vengono trattate questioni che sono oggetto di dibattito nell'opinione pubblica, come il rapporto uomo-donna e altri orientamenti sessuali, le forme di matrimonio e le sue espressioni problematiche, l'appello alla sottomissione obbediente nel contesto familiare e pubblico, la violenza e la guerra fraticida. Alcuni temi contemporanei (fra cui la cosiddetta "teoria del *gender*") esulano totalmente dall'universo culturale della Bibbia; su altri la Scrittura offre indicazioni generali, che possono e devono essere sviluppate in ambito teologico e pastorale» (BOVATI, «*Che cosa è l'uomo?*», 215).

costituzione della società, il modello della famiglia, e l'etica della fraternità in opposizione alla violenza.

Il capitolo IV: «L'essere umano nella storia» (nn. 266-333) riprende il tema del divieto di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male (Gen 2,16-17) per approfondire la portata antropologica dell'episodio della disobbedienza in Gen 3,1-24. Alla condizione di peccato, che connota la scelta libera operata dalla prima coppia, segue l'intervento divino che rende la storia un evento di salvezza.²⁹ La Commissione approfondisce primariamente il senso del comando divino in relazione al tema dell'alleanza e al valore pedagogico della Legge. È in questa ottica di difesa della vita e dell'identità dell'essere umano che va interpretato il senso dell'intervento salvifico di Dio. La rielaborazione del concetto di Legge trova conferma nello sviluppo della tradizione profetica e sapienziale fino a culminare con la sua rivelazione cristologica. La Legge è portata a compimento nella persona e nella missione di Gesù di Nazaret e approfondita nella sua declinazione teologica attraverso il pensiero di Paolo di Tarso. L'analisi di Gen 3 si compone di due parti del capitolo. In Gen 3,1-7 («Obbedienza e trasgressione») si approfondisce il motivo del male, della tentazione/prova, della giustizia divina e della necessità della conversione e della vittoria su Satana. Segue la seconda parte rappresentata dall'analisi di Gen 3,8-24, in cui si tratta dell'intervento di Dio nella storia dei peccatori, che attiva un processo salvifico di rinnovamento interiore, espresso attraverso la riflessione sapienziale e la preghiera. In Cristo, rivelatore della misericordia del Padre, si porta a compimento la salvezza universale. Osservando lo sviluppo del capitolo IV, possiamo individuare una triplice motivazione che guida l'interpretazione di Gen 3,1-24: a) il peccato di disobbedienza va adeguatamente compreso nella prospettiva dinamica del cammino antropologico (evitando l'applicazione di uno schema statico); b) una corretta comprensione antropologica del messaggio biblico necessita di una «visione globale» della storia; c) la disobbedienza e il peccato si possono comprendere nel quadro di una «storia di alleanza» che ha Dio come protagonista e non è sottoposta a un determinismo fatalistico.³⁰

²⁹ Cf. BOVATI, «Che cosa è l'uomo?», 215; CRIMELLA, «Che cosa è l'uomo?», 265-267; STEFANI, «Alla ricerca dell'uomo», 93.

³⁰ Recita il Documento: «La Bibbia racconta della storia dell'uomo con Dio, o meglio di Dio con l'uomo. Per rendere conto di questa modalità espositiva e per coglierne il senso, non è adeguato fare una presentazione dell'antropologia biblica secondo uno schema statico. Fosse anche quello fissato dal momento originario; è doveroso invece

Nella *Conclusione* si sottolinea la natura dinamica della riflessione antropologica contenuta nella Sacra Scrittura, il cui modello esemplare rimane la persona di Gesù Cristo, con cui ogni credente deve misurarsi per assimilare i suoi misteri di luce. Veramente Dio e veramente uomo, Gesù Cristo rivela in tutta la sua bellezza la dimensione umana della sua persona. Conclude il Documento:

Sarà necessario entrare nel buio della sua umiliazione. Sarà necessario fissare lo sguardo sul volto sfigurato del Cristo, che ha perso ogni bellezza (Is 53,2), perché è nel cammino dell'umiliazione, della sofferenza, della ingiustizia patita per amore che si può intravedere la sublime grandezza dell'uomo, nel mistero del suo essere rigenerato da Dio. Non è dopo la passione, ma nel cuore della croce che, per i cristiani, vien dato di vivere la verità (1Cor 2,2). Pilato, senza saperlo, presentando Gesù alle folle, lo aveva affermato, dicendo: «Ecco l'uomo» (Gv 19,5). Come il Cristo, anche il credente percorrerà il medesimo cammino, così da essere trasformato nella medesima immagine del Figlio, sotto l'azione dello Spirito del Signore (2Cor 3,18).³¹

Circa i destinatari del documento, esso si indirizza primariamente a coloro che desiderano approfondire la conoscenza del messaggio biblico e riproporlo nell'insegnamento. In modo particolare in questo alveo sono compresi i docenti, i ricercatori e le comunità accademiche rappresentate dalle facoltà teologiche, dai seminari e dagli Istituti di ricerca deputati alla formazione e allo studio delle materie teologiche. Sempre più richiesta nell'*iter* formativo della Chiesa cattolica, l'antropologia biblica riveste oggi un ruolo vitale per la formazione e la missione pastorale.³²

vedere l'uomo come protagonista di un processo, nel quale egli è recettore di favori e soggetto attivo di decisioni che determinano il senso stesso del suo essere. Non si capisce l'uomo se non nella sua storia globale. E, al proposito, non va adottato un ingenuo modello evolutivo (che suppone un incessante progresso), e tanto meno è bene ricorrere a schemi di segno opposto (dall'età dell'oro alla miseria presente); non è il caso nemmeno di assumere l'idea della ripetizione ciclica (che attesterebbe il continuo ritorno del medesimo). La Scrittura parla di una storia di alleanza, e in essa non vi è nulla di scontato; essa è anzi la stupefacente rivelazione dell'inatteso, dell'indescrivibile, del meraviglioso e addirittura dell'impossibile (secondo gli uomini) (Gen 18,14; Ger 32,27; Zc 8,6). Una serie di traversate e di passaggi fanno intravedere il senso della storia nella costruzione divina di una nuova alleanza, dove l'agire divino compie il suo capolavoro, perché l'uomo liberamente acconsente ad essere reso partecipe della natura divina» (PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 11).

³¹ PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 336.

³² «Senza presunzione, la Pontificia Commissione Biblica invita i docenti e tutti coloro che si presentano come maestri della fede nelle comunità cristiane a leggere e stu-

Aspetti del messaggio antropologico di Gen 2-3

Dopo aver delineato in forma essenziale l'impianto del Documento, ci proponiamo di focalizzare alcuni aspetti esegetico-teologici di Gen 2-3 e di rileggerne il messaggio nell'orizzonte di una teologia biblica della «storia della salvezza». Tale lettura sincronica rappresenta la base per offrire una visione complessiva del volto dell'uomo e della sua identità relazionale. Riassumiamo il messaggio in quattro punti così tematizzati: a) 'ādām (אָדָם) divenne «desiderio di vita» (Gen 2,7); b) la doppia via (Dt 30,15); c) dalla solitudine alla comunione; d) dove sei? (Gen 3,8).

a) 'ādām (אָדָם) divenne «desiderio di vita» (Gen 2,7)

Fin dall'esordio della narrazione biblica la vita, e segnatamente la vita personale, ha origine da un atto di amore voluto e realizzato da Dio. L'auto-comunicazione di Dio come YHWH (יהוה: dal verbo יהה: colui che è vivente) nella storia dell'esodo è preceduta dalla teologia della creazione e dal dono della vita primordiale.³³ L'esperienza che l'uomo biblico fa fin dall'inizio è l'incontro con il «Dio vivente»,³⁴ che chiama alla pienezza della vita e che rinnova in sé tutte le cose. Tutte le volte che l'uomo invoca Dio, si presenta davanti a Lui come «servo» (cf. Dn 6,21; 1Re 18,10.15), giura per il «Dio vivente» (Gdt 8,19; 1Sam 19,6) evoca per ciò stesso la sua vitalità straordinaria, la sua eternità (cf. Ger 10,10), riconoscendolo come «colui che rimane in eterno, che salva e libera, opera segni e meraviglie in cielo e sulla terra» (Dn 6,27-28). A partire da questa esperienza di fede, percepita in diversi momenti della storia di Israele e cristallizzata nelle narrazioni bibliche, si manife-

diare con cura questo Documento, accogliendone gli elementi di una più adeguata comprensione dei testi biblici, ma anche assimilando il modo di procedere, quale sacra disciplina del pensare credente» (*ibid.*, 210-211).

³³ Cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, 6-8. Per una ricognizione del motivo antropologico nel quadro dei racconti genesiaci, cf. P. ROTA SCALABRINI, «Uomo», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 1472-1478; G. GALVAGNO, «Creazione», *ibid.*, 246-254; M.V. FABBRI – M. TABET (edd.), *Creazione e salvezza nella Bibbia*, Roma 2009. Per la focalizzazione del vocabolario antropologico della Bibbia, cf. R. FABRIS, *Corpo, anima e spirito nella Bibbia. Dalla creazione alla risurrezione*, Assisi 2014, 9-21; C. WESTERMANN, *Genesi. Commentario*, Casale Monferrato (AL) 1995, 24-35; G. CASTELLO, *Genesi 1-11. Introduzione e commento alla storia biblica delle origini*, Trapani 2013.

³⁴ Cf. Gs 3,10; Sal 42,3. Cf. L. SESTIERI, «Dio, il vivente, nel giudaismo», in *PSV* n. 5(1982), 92-103.



sta la consapevolezza del valore della vita umana e della sua dimensione trascendente.³⁵

Il documento della *Commissione Biblica* imposta l'intera riflessione antropologico-biblica su Gen 2–3 (integrato con Gen 1), definendolo «racconto fondatore».³⁶ Osservando lo sviluppo narrativo di Gen 1–3 con le relative tradizioni che si intersecano, emerge con sufficiente chiarezza l'impianto antropologico del messaggio biblico.³⁷ Il verbo di riferimento *ḥāyāh* (חיה) compare nelle ultime tappe dell'atto creativo: nel quinto giorno nascono i grandi cetacei, le acque pullulano di esseri viventi (Gen 1,21.24) fino all'atto della creazione della coppia umana (Gen 1,26). Il racconto sacerdotale sottolinea come il dono della vita nascente è accompagnato dalla benedizione sulle generazioni future (Gen 1,22.28) e questa relazione tra presente e futuro viene ulteriormente approfondita mediante l'impiego di due espressioni: l'alito vitale di Dio (נְשֵׁמַת חַיִּים) e la definizione dell'uomo come «essere vivente» (Gen 2,6: לְנֶפֶשׁ חַיָּה).³⁸ Queste due definizioni evocano l'idea di un dinamismo che si concretizza nel «desiderio di vita»:³⁹ il dono nativo

³⁵ Cf. C. FREVEL, «Antropologia», in A. BERLEJUNG – C. FREVEL (edd.), *I concetti fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Brescia 2009, 13-23; FABRIS, *Corpo, anima e spirito nella Bibbia*, 14-16.

³⁶ Abbiamo segnalato l'articolazione del documento, impostata sui Gen 2–3. Annota Bovati: «La prima opzione della Commissione Biblica è stata quella di assumere il racconto fondatore di Gen 2–3 (integrato con Gen 1) quale punto di partenza programmatico dell'intero progetto espositivo; da una parte, infatti, ci viene qui presentato il progetto del Creatore riguardante l'essere umano e, dall'altra, vengono programmaticamente annunciati gli aspetti essenziali dell'uomo e le sue condizioni di vita nella realtà storica» (BOVATI, «Che cosa è l'uomo», 211).

³⁷ Circa la natura narrativa di Gen 1-3, cf. CASTELLO, *Genesi 1-11*, 41-45; J.-L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 2000, 31-34 e 229-230. Per il vocabolario antropologico in Gen 1–3, cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 19-20.

³⁸ Nella tradizione jahwista il termine «respiro» (נְשֵׁמַת) è una dimensione specifica dell'uomo. La troviamo citata in Gb 33,4; 34,14; 32,8; 37,10; 4,9; 2Sam 22,16; Sal 18,10; Is 30,33; cf. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 15-110; CASTELLO, *Genesi 1-11*, 100-102; C. FREVEL, «Donna-uomo», in BERLEJUNG – FREVEL (edd.), *I concetti fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, 288-292; J.-L. SKA, «Gen 1–11: un testo sacerdotale e i suoi complementi», in *RStB* XXIV(2012)1-2, 27-38.

³⁹ Cf. A. BONORA, «Morte», in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, 1014-1019. Scrive Bonora: «Dio plasmò l'uomo con argilla del suolo, ma l'uomo non è soltanto polvere. Dio mette in lui un "respiro di vita" (נְשֵׁמַת חַיִּים) e l'uomo diventa un "essere vivente" (לְנֶפֶשׁ חַיָּה) "Nefes" è un termine che indica tutto ciò che è strettamente connesso con la vita: può designare la gola (per es. in Sal 107,9), il collo (per es. Sal 105,18), il desiderio (per es. in Gen 34,2), l'anima/animo (per es. in Es 23,9). Il senso fondamentale di נְשֵׁמַת designa la radice o la forza vitale di un essere, da cui deriva anche il senso della vita (per



della vita che il Creatore realizza nel cosmo e nell'uomo che è «nella sua somiglianza secondo la sua immagine», diventa «desiderio di vivere».⁴⁰ In quanto desiderio, l'atto di vita porta in sé una progettualità che si estende oltre l'esperienza della morte. La vita che oltrepassa il limite della morte costituisce una prospettiva presente nella stessa categoria biblica della vita.

Le tradizioni bibliche sviluppano l'idea della vita come dono prezioso e realtà sacra in relazione al futuro dell'umanità e alla realtà misteriosa della morte. Il Dio creatore «amante della vita» (Sap 11,26) rivela il valore incommensurabile del vivere, mediante la sua «benedizione» (Gen 1,22.28).⁴¹ Allo stesso tempo il possesso della vita si realizza nella precarietà, in quanto gli uomini sono soggetti alla morte. La vita è legata al respiro, cioè a un soffio fragile, indipendente dalla volontà e che un nulla basta a spegnere. L'uomo non deve dimenticare che il dono della vita dipende da Dio (Is 42,5): è Lui che fa morire e fa vivere (Dt 32,39; Sal 104,22ss). Per questa ragione le immagini che accompagnano l'esistenza umana sono spesso collegate con la brevità (Gb 14,1; Sal 37,36): la vita è come un vapore (Sap 2,2), come ombra (Sal 144,4), segnata dal limite degli anni (Gen 6,3; Sir 18,9; Sal 90,10), talmente caduca da apparire un nulla (Sal 39,6).⁴²

es. in Pr 8,35-36; Gio 4,3)»: (A. BONORA, «La creazione: il respiro della vita e la madre dei viventi», in *PSV* n. 5[1982], 10-11).

⁴⁰ «L'uomo è desiderio. Il desiderio è espressione caratteristica della $\psi\psi\eta$ o anima. Infatti il soggetto del verbo desiderare è quasi sempre $\psi\psi\eta$. L'ebraico usa parecchi verbi che indicano questa forza-tensione vitale della persona umana e che noi traduciamo con «sperare, bramare, volere, mirare a». Il desiderio coincide con l'essere indigente e incompiuto dell'uomo, ma non è volontà di abolire l'alterità, bensì aspirazione a realizzare se stessi senza negare l'altro. Secondo la Bibbia il desiderio costitutivo dell'uomo è desiderio illimitato di vivere e di accogliere l'altro nella sua differenza. In altre parole è desiderio di amare, o meglio ancora, è l'amore» (BONORA, «Morte», 1014-1015); cf. anche ID., «La creazione: il respiro della vita e la madre dei viventi», 11-12; G. GERLEMAN, « $\eta\eta\eta$ vivere», in E. JENNI – C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Torino 1978, I, 475-483.

⁴¹ La benedizione contiene una notevole valenza progettuale per l'uomo e il cosmo, nel senso che si apre al compimento futuro e può essere interpretata sia sul piano storico che escatologico (cf. J. GUILLET, «Benedizione», in *Dizionario di Teologia Biblica*, 126-134). Annota R. Cavedo: «La vita viene dalla libertà benedicente di Dio e, quando raggiunge il suo culmine nell'uomo, si svela come dono che si gioca nell'ambito della libertà. Solo l'accettazione di essa come dono di cui si deve rinunciare a voler disporre autonomamente, per riconoscerlo con gratitudine e ubbidienza come proveniente dalla libera benevolenza di Dio, fa in modo che la vita possa crescere come buona vita» (CAVEDO, «Vita», 1663).

⁴² Cf. CAVEDO, «Vita», 1662-1665; P. SACCHI, «Il problema del tempo in Qohelet», in *PSV* n. 2(1997), 73-83; C. FREVEL, «Vita», in *I concetti fondamentali dell'Antico e del*

Nonostante la sua fragilità, la vita umana ha origine da Dio (Gen 2,7; Sap 15,11) e solo a Lui è dato di ritirarla (Gb 34,14s; Qo 12,7; cf. Qo 3,19s). Per questa ragione Dio prende sotto la sua protezione la vita dell'uomo e vieta l'uccisione (Gen 9,5), cominciando dal racconto di Caino e Abele (Gen 4,11-15) fino all'esplicito comandamento di «non uccidere» (Es 20,13).⁴³ Persino la vita dell'animale ha qualcosa di sacro; l'uomo si può nutrire nella sua carne a condizione che ne sia stato fatto uscire tutto il sangue (Lv 17,11), sede dell'anima vivente che respira (Gen 9,4). Nella stessa logica del dono vitale va interpretato l'atto sacrificale mediante lo spargimento del sangue delle vittime offerte a Dio.

b) La doppia via (Dt 30,15)

Un singolare sviluppo del valore della vita come dono si individua nella teologia della Legge, i cui comandamenti sono considerati una «via della vita». La riflessione deuteronomistica sulla «doppia via» (cf. Dt 30,15-20) segna un punto di arrivo della consapevolezza religiosa di Israele.⁴⁴ Dio pone al cospetto del suo popolo una doppia via: la vita e la morte, mostrando come la vita costituisca un dono prezioso che ha le sue leggi e implica un impegno fattivo nel presente, in vista del futuro.⁴⁵ L'invito rivolto al popolo nelle ultime parole di Mosè apre la prospettiva del suo futuro di responsabilità e di speranza di fronte alle promesse di Dio:

Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male. Oggi, perciò, io ti comando di amare il Signore, tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti multiplichi e il Signore, tuo Dio, ti benedica nella terra in cui tu stai per entrare per prenderne possesso (Dt 30,15-16).⁴⁶

Nuovo Testamento, 780-784; J.-L. SKA, «La vita come benedizione», in ID., *La strada e la casa. Itinerari biblici*, Bologna 2001, 35-54.

⁴³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (BCR 50), Brescia 1987, 35-40; L. MANICARDI, «L'omicidio è un fraticidio (Gen 4,1-16)», in *PSV* n. 2(1995), 11-26.

⁴⁴ Il tema della «Legge» rappresenta un'importante categoria biblico-teologica, oggetto di un rinnovato interesse della ricerca biblico-teologica; PCB, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 113-114; 271-272; cf. B.S. CHILDS, *Teologia Biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Casale Monferrato (AL) 1998, 568-577.

⁴⁵ Cf. R.P. MERENDINO, «La via della vita (Dt 30,15-20)», in *PSV* n. 5(1982), 35-51; A. BONORA, «La libertà di scelta. Dt 11,22-28 e 30,15-20» in *PSV* n. 1(1991), 49-59.

⁴⁶ «La benedizione divina qui non è intesa come un premio dovuto all'adempimento di un comando, ma è la conseguenza del patto di amore. La vita e l'accrescimento del po-

Il motivo che collega la vita con l'osservanza della Legge si ripropone spesso lungo la tradizione di Israele. Colui che osserva le leggi e le usanze di YHWH troverà la vita (Lv 18,5; Dt 4,1; cf. Es 15,26) e il numero dei suoi giorni sarà pieno (Es 23,26; Bar 3,14). Seguire le vie dei comandamenti significa praticare la giustizia che conduce alla vita (Pr 11,19; cf. Pr 2,19-20); mentre il giusto vivrà per la sua fede (Ab 2,4), gli empì saranno cancellati dal «libro della vita» (Sal 69,29).⁴⁷ Sia nelle tradizioni del Pentateuco, che in quelle profetiche si coglie la consapevolezza che la vita dell'uomo sulla terra è strettamente collegata a Dio e i beni che egli riceve provengono dalla sua provvidenza. È Dio «la fonte di acqua viva» (Sal 36,10; cf. Pr 14,27) e il «suo amore vale più della vita» (Sal 63,4). Per questa ragione il desiderio della vita si traduce in desiderio di Dio e l'anelito dell'uomo porta in sé l'aspirazione a condividere la vita divina oltre ogni altro bene.⁴⁸ La felicità dell'orante sta nell'abitare per tutta la vita nel tempio del Signore, dove un giorno vale più di mille anni (Sal 84,11; cf. Sal 23,6; 27,4): la gioia più grande sarà quella che il giusto sperimenta dopo la sua morte (Sal 16).⁴⁹ Allo stesso modo nella predicazione profetica si sottolinea che la vita per l'uomo consta nel «cercare YHWH» (Am 5,4; Os 6,1s).⁵⁰

c) *Dalla solitudine alla comunione*

Nei racconti delle origini la presentazione di *'ādām* (אָדָם = uomo/umanità) è collocata all'interno di una rete di relazioni. Il documento

polo saranno il segno che il patto sussiste e che la benedizione divina è diventata realtà»: (MERENDINO, «La via della vita [Dt 30,15-20]», 49-50).

⁴⁷ I motivi sapienziali fondono insieme espressioni storiche e metafore escatologiche, tra cui il «libro della vita», il giudizio finale di Dio, le immagini della beatitudine paradisiaca, la «nuova terra promessa», ecc. Per una rilettura delle immagini escatologiche anticotestamentarie, cf. P. GRELOT, *La speranza cristiana*, Bologna 1976, 15-54; M. CONTI, *Presente e futuro nei salmi sapienziali*, Roma 1998; R. CAVEDO, «Immagini della "morte eterna"», in *PSV* n. 2(1995), 243-255.

⁴⁸ Il dono della vita diventa «desiderio di vita» e a sua volta il «desiderio di vita» si proietta nell'attesa di una vita piena e felice, che oltrepassa i limiti della sofferenza e della morte. In questo senso è possibile interpretare il percorso concettuale di diverse preghiere bibliche contenute nel Salterio e delle varie figure profetiche e sapienziali; cf. S. VIRGULIN, «La vittoria sulla morte (Is 25,5-8)», in *PSV* n. 5(1982) 52-60; G. RAVASI, «La Parola viva (Is 55,10-11)», in *PSV* n. 5(1982), 61-74; U. WERNST, «L'acqua della vita (Ez 47,1-12)», in *PSV* n. 5(1982), 75-91.

⁴⁹ Cf. G. RAVASI, «La "gioia piena" dopo la morte nel Sal 16», in *PSV* n. 8(1983), 11-25.

⁵⁰ Cf. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 111-204.

della Pontificia Commissione Biblica sottolinea la necessità di interpretare i racconti delle origini nell'ottica dinamica della «storia della salvezza». Si possono distinguere in Gen 1–3 tre relazioni, che definiscono l'identità dell'uomo: a) la relazione con Dio-creatore; b) la relazione con il mondo creato; c) la relazione con Eva.⁵¹

– Nella prima relazione si afferma la realtà dell'essere in relazione a Dio, «nella sua somiglianza secondo la sua immagine» (בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ).⁵² Si tratta di una caratteristica unica che non si trova nei modelli narrativi dell'antichità. L'uomo non è né un «dio decaduto», né una particella di spirito piovuta dal cielo in un corpo. Nella sua essenzialità il racconto presenta 'ādām (אָדָם) come una «creatura libera» che è in relazione costante ed essenziale con Dio. Nato dalla terra (dalla «polvere del suolo»), egli non è limitato ad essa; la sua esistenza è sospesa allo spirito di vita che Dio gli ispira. In questo senso 'ādām diventa allora «anima vivente»: si definisce come essere personale e allo stesso tempo sperimenta una vitale dipendenza da Dio.⁵³ Il racconto biblico presenta la natura umana, strutturata fin dall'origine in una relazione «religiosa», senza dualismi né precomprensioni immanentistiche. Dopo aver descritto il «composto» somatico-spirituale dell'essere creato e l'ambiente vitale che permette lo sviluppo dell'esistenza (il simbolo del «giardino»), il narratore introduce il dialogo del Creatore con Adamo con cui si apre la relazione: si tratta del divieto di mangiare dell'«albero della conoscenza del bene e del male» (Gen 2,16-17). La percezione della propria autonomia nasce dall'esperienza del limite, dalla scoperta dell'alterità, dall'incontro con «colui che è di fronte». 'ādām comprende di essere chiamato alla vita in una relazione di obbedienza di fronte al volere del Creatore. In questa precisa distinzione si colloca lo «spazio di libertà» dell'uomo e del suo progetto di realizzazione.

– La seconda relazione, che concerne il rapporto con il mondo creato, è introdotta dal motivo della «solitudine», che il Signore intende risolvere mediante la creazione degli animali (Gen 2,18-20).⁵⁴ Dio

⁵¹ Cf. *ibid.*, 205-292.

⁵² «Con tale terminologia l'autore non giustapponeva due concetti distinti, ma intendeva sottolineare la privilegiata ed esclusiva similitudine tra la creatura umana e il Creatore, quale fondamento originario del dialogo tra i due soggetti, preludio dell'alleanza e dell'auspicato dialogo di comunione, come nella relazione tra padre e figlio (Gen 5,1)» (BOVATI, «Che cosa è l'uomo», 212); cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 46 e 49.

⁵³ Cf. LÉON-DUFOUR, «Uomo», in *Dizionario di Teologia Biblica*, 1321-1322.

⁵⁴ Cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 153.

pone l'uomo in una creazione bella e buona (2,9) per coltivarla e custodirla. Presentandogli gli animali Dio vuole che Adamo esprima la sua sovranità su di essi, dando loro il nome (cf. 1,28-29). In tal modo si richiama l'idea che la natura non dev'essere divinizzata, ma dominata, assoggettata. Allargando la prospettiva della relazione con il cosmo si coglie la responsabilità di conservare e trasformare il mondo mediante l'opera del lavoro umano.⁵⁵ Nell'atto creativo l'essere umano (maschio e femmina) non riceve un ordine ma una benedizione: la specie umana si moltiplicherà dando origine ad altri popoli e riempirà la terra, esercitando su di essa il governo (1,28). Non si tratta di un brutale sfruttamento ma di una relazione finalizzata a proseguire la volontà divina di ordinare il mondo e di vincere le forze del caos. In definitiva l'essere immagine di Dio non segna una frattura tra l'uomo e il creato, ma genera una collaborazione mediante il dinamismo del lavoro.⁵⁶

– La terza relazione riguarda la relazione con la donna e più in generale la dimensione sociale, familiare e affettiva dell'essere umano. Nei racconti genesiaci la donna come l'uomo costituisce la riproduzione vivente dell'immagine e della somiglianza con Dio (cf. 1,27). Le figure evocate nel racconto di Gen 2,22-24 sottolineano come la bipolarità sessuale è parte essenziale dell'essere umano.⁵⁷ Come tale l'uomo

⁵⁵ Cf. A. BONORA, «Lavoro» in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 777-782; PCB, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 113-116. Per l'approfondimento del tema, cf. FRANCESCO, *Laudato si'*. Lettera Enciclica sulla cura della casa comune (24 maggio 2015). Scrive papa Francesco: «In qualunque impostazione di ecologia integrale, che non escluda l'essere umano, è indispensabile integrare il valore del lavoro, tanto sapientemente sviluppato da san Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Laborem exercens*. Ricordiamo che, secondo il racconto biblico della creazione, Dio pose l'essere umano nel giardino appena creato (cf. Gen 2,15) non solo per prendersi cura dell'esistente (custodire), ma per lavorarvi affinché producesse frutti (coltivare). Così gli operai e gli artigiani «assicurano la creazione eterna» (Sir 38,34). In realtà, l'intervento umano che favorisce il prudente sviluppo del creato è il modo più adeguato di prendersene cura, perché implica il porsi come strumento di Dio per aiutare a far emergere le potenzialità che Egli stesso ha inscritto nelle cose: «Il Signore ha creato medicinali dalla terra, l'uomo assennato non li disprezza» (Sir 38,4)» (FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 124).

⁵⁶ Circa il linguaggio dell'ordine/comandamento, cf. le puntualizzazioni in PCB, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 271-272 e 285-293. A proposito del comandamento dato da Dio ad 'ādām annota E. J. Schnabel: «L'unico comandamento dato ad Adamo nel giardino di Eden (cf. Gen 2,16-17) si può identificare con la legge (...). La tradizione rabbinica secondo cui la legge contiene 613 precetti appartiene a questa interpretazione sapienziale della legge: i 248 comandamenti e le 365 proibizioni corrispondono alle 248 membra e alle 365 arterie dell'uomo (TgYer I su Gen 1,27)» (E.J. SCHNABEL, «Legge-diritto», in PENNA – PEREGO – RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 728).

⁵⁷ Cf. F. CASTRONOVO, «Adamo ed Eva», in G. DE VIRGILIO (ed.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Roma 2007, 15-22; A. MARCHADOUR, «Adamo ed Eva», in PENNA – PE-

e la donna sono stati creati per relazionarsi in perfetta uguaglianza di dignità e di natura. Per completarsi e integrarsi l'uomo e la donna hanno bisogno l'uno dell'altra. La differenza fondamentale dei sessi è a un tempo il tipo e la fonte della vita in società, fondata non sulla forza ma sull'amore. Dio intende questa relazione come un «aiuto reciproco»; e l'uomo, riconoscendo nella donna, che Dio gli ha presentata, l'espressione di se stesso, si dispone alla pericolosa uscita da sé che è costituita dall'amore.⁵⁸ Un ulteriore simbolo è rappresentato dalla nudità originaria che non produce vergogna. In questo contesto primordiale la relazione sociale è ancora senz'ombra, perché la comunione con Dio è totale e splendente di gloria.⁵⁹

d) *Dove sei? (Gen 3,8)*

La relazione vitale che Dio instaura con la prima coppia costituisce il fondamento della progettualità antropologica e la garanzia dell'armonia cosmica. Tale relazione viene rimessa in discussione per via della condizione di fragilità dell'essere umano. Il racconto del primo peccato in Gen 3,1-24 e le conseguenze che ne derivano all'essere umano determinano una situazione radicalmente diversa dell'essere personale nel mondo e nella storia.⁶⁰ I simboli biblici sono altamente espressivi nella loro connotazione popolare. Il processo di alienazione dell'identità personale e relazionale nasce da un errore progettuale determinato e sollecitato dall'«esterno». Una forza incontrollata e alternativa al cosmo si impone alla «coscienza» della coppia e ne determina una ferita mortale. Nel giardino (immagine del cosmo) la coppia disobbedisce a Dio e innesca una caduta primordiale irreversibile.

REGO – RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 12-18; cf. anche PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 156.

⁵⁸ Circa lo sviluppo della teologia matrimoniale nelle lettere paoline, cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 179.204.206.

⁵⁹ Cf. M. ADINOLFI, «Donna», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 419-421.

⁶⁰ Tra i motivi ricorrenti nella presentazione dell'antropologia biblica spicca quello della «fragilità», collegato alla «caduta originaria», cf. G. WITASZEK, «Peccato (AT)», in PENNA – PEREGO – RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 992-997; cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 320. Scrive Bovati: «Il primo elemento che, secondo il racconto della Genesi, qualifica l'essere umano è quello della sua caducità, essendo egli “polvere del suolo” (Gen 2,7). La rilevanza del motivo è dimostrata dal fatto che esso è presente nell'intera letteratura biblica; infatti, quasi come un leitmotiv, viene ripetuta l'affermazione che l'uomo è come l'erba del campo che presto sfiorisce» (BOVATI, «*Che cosa è l'uomo?*», 217).

Nel racconto *jahwista* di Gen 3,1-24 si presenta la dinamica della tentazione previa da parte del «serpente» simbolo del male (più avanti indicato con «Satana») nei riguardi dell'uomo e della donna. Nel dialogo con la donna il serpente «astuto» illude e provoca la donna a immaginare un progetto che oltrepassa la relazione con Dio.⁶¹ Diventare «dio» di se stessi, interpreti assoluti della propria storia, giudici e padroni del tempo e dello spazio. L'attrazione fatale che accompagna il discernimento della coppia e definisce l'azione della disobbedienza lascia il posto alla delusione mortale di sentirsi «soli» e «nudi» (3,7-8).⁶² Nella condizione di peccato l'essere umano cerca se stesso e la sua ragione di vita⁶³. Il racconto introduce la figura di Dio che cammina nel giardino e cerca l'incontro con l'uomo, chiamandolo: «Dove sei?» (3,8). In questa relazione si condensa la questione antropologica più profonda e drammatica dell'essere umano alla ricerca di senso.

L'uomo peccatore, dunque si nasconde da Dio e non riconosce la sua colpa, scaricandola sulla donna, la quale a sua volta incolpa il serpente. Il dialogo con Dio si trasforma in una requisitoria giudiziale (Gen 3,10-12) nella quale si prende gradualmente coscienza della fragilità con la quale l'essere umano si relazione con il suo progetto di felicità. Il giudizio che segue ha una doppia funzione: il ristabilimento

⁶¹ L'inserimento della figura della donna non indica la parte vulnerabile della coppia, ma allude al motivo della sapienza, presentata nella tradizione biblica con un carattere femminile. Annota il documento: «Se si assume questa prospettiva, il confronto con Gen 3 non avviene tra un essere molto astuto e una sciocca, ma al contrario tra due manifestazioni di sapienza. E la "tentazione" si innesta proprio sulla qualità alta dell'essere umano, che nel suo desiderio di "conoscere" rischia di peccare di orgoglio, pretendendo di essere dio, invece di riconoscersi figlio, che riceve tutto dal Creatore e Padre» (PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 289).

⁶² Bovati invita a riconsiderare il senso dell'espressione «È vero che Dio ha detto: "Non dovete mangiare di alcun albero del giardino?"» (Gen 3,1). Resa in questa forma, l'espressione fa intendere che il tentatore mentirebbe palesemente, insinuando che all'uomo è vietato il nutrirsi e farebbe apparire il Creatore come un nemico della vita umana. Invece il testo si potrebbe rendere così: «È vero che Dio ha detto "Non dovete mangiare di tutti gli alberi del giardino?"» In tal modo il serpente non dice una falsità, ma «fa emergere il fatto che all'uomo è posto un limite, essendogli negato l'accesso alla totalità, perché qualcosa è stato confiscato da Dio. La tentazione allora verte proprio sul divieto in quanto tale, e indirettamente prepara la domanda sul "perché" di tale interdetto» (PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 299). Circa la puntualizzazione sul «nutrirsi umano», cf. *ibid.*, n. 77.

⁶³ Il serpente tenta l'uomo cercando di volerlo porre allo stesso livello di uguaglianza con Dio. Prima Eva e poi Adamo cadono nel peccato, che consiste nella rottura e autoaffermazione dinanzi a Dio. Per questo il primo peccato è «tipo» di ciò che nel fondo è ogni peccato. Si deve sottolineare che la rottura dell'amicizia originale ha luogo solo con l'intervento della libertà umana, per cui non si tratta di un destino fatale per l'uomo.

dell'ordine cosmico e la presa di coscienza della dimensione creaturale dell'essere umano. La punizione per il peccato è l'espulsione dal paradiso, la perdita della pace e dell'amicizia con Dio e con il mondo (cf. Gen 3,14-19).⁶⁴ Il ristabilimento della «giustizia» implica la nuova relazione di Dio con l'uomo.⁶⁵ Dio confeziona tuniche di pelli per Adamo ed Eva e apre loro la strada verso un futuro «oltre il giardino».⁶⁶

In questa nuova situazione si trovano i primi uomini e la loro discendenza. La dimensione del peccato pervade le relazioni familiari (Caino e Abele: Gen 4,1-16) e tribali (4,17-24) fino a estendersi alle successive generazioni (6,1-4). In definitiva il dramma della colpa originaria dà inizio a una «storia» segnata dal peccato. Seguendo la narrazione genesiaca il «peccato» prosegue allargandosi, prima ai figli e successivamente a una cerchia sempre più estesa. Il racconto del diluvio universale e della torre di Babele delineano l'orientamento dell'umanità che pretende di innalzarsi allo stesso livello di Dio.⁶⁷ In questo quadro, tra libertà «decaduta» e libertà «redenta» la persona umana è chiamata sia singolarmente che comunitariamente a fare «alleanza» con Dio.⁶⁸

Tre prospettive teologiche

Dalla riflessione proposta emerge una consistente serie di temi che intersecano il dibattito teologico e segnatamente alcune questioni etico-morali di scottante attualità. In questa sede ci limitiamo a segnala-

⁶⁴ Molto importanti sono le considerazioni sull'intervento giudiziale di Dio nei riguardi del peccato dell'uomo (cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, nn. 225-233).

⁶⁵ Annota Bovati: «La modalità del giudizio, che sfocia nella condanna, non costituisce la forma più veritiera di ristabilimento della giustizia divina; la Scrittura attesta invece piuttosto che il Signore, quale *partner* dell'alleanza, assume la veste dell'accusatore (la procedura del *rib*) per favorire la conversione del peccatore e su di essa innestare il suo atto di perdono» (BOVATI, «*Che cosa è l'uomo*», 220); cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 333. Per l'approfondimento del motivo biblico della giustizia, cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma 2005; ID., «Giudizio», in PENNA – PEREGO – RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 621-622.

⁶⁶ Cf. PCB, *Che cosa è l'uomo?*, n. 323.

⁶⁷ A partire da Adamo ed Eva inizia il concatenamento di avvenimenti peccaminosi e conseguenze del peccato che provengono dallo stato di allontanamento, da cui il primo peccatore pose sé e tutti i «figli di Adamo». Solo in tal senso si può parlare di peccato che proviene dalle «origini» e che si promana lungo la storia, avendo presente che il testo di Gen 3 non fa emergere che il peccato di Adamo si trasmetta per generazione.

⁶⁸ Cf. P. BEAUCHAMP, *Pages exégétiques*, Paris 2005, 55-86; A. WÉNIN, «Alleanza», in PENNA – PEREGO – RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 26-31. La relazione tra antropologia e storia dell'alleanza, è ripresa in BOVATI, «*Che cosa è l'uomo*», 216.

re il guadagno che deriva dall'approfondimento di questo importante contributo della Commissione Biblica, per cui si auspica che possa diventare uno strumento di lavoro e di consultazione nella ricerca biblico-teologica.⁶⁹ A tale scopo indichiamo tre prospettive sintetiche, intorno alle quali si può approfondire e sviluppare la riflessione antropologica ed etica.⁷⁰

La prima prospettiva biblico-teologica è rappresentata dalla relazione vitale tra antropologia e cristologia. Tale binomio, ampiamente trattato nella ricerca teologico-morale, qualifica la peculiarità dell'antropologia in senso cristiano.⁷¹ Si ribadisce nel documento come la domanda fondamentale sull'uomo trova la sua risposta in Cristo presentato come «l'uomo» prigioniero innocente, perseguitato per la verità (Gv 19,5). L'evento singolare («universale concreto») della rivelazione cristologica riassume in sé tutto il mistero della persona umana creata da Dio. Nell'umanità di Gesù di Nazaret, nella sua persona e nella sua missione, è necessario riscoprire i tratti propri del mistero dell'incarnazione, che rivelano la verità dell'uomo a se stesso.⁷²

La seconda prospettiva si inquadra nell'interpretazione ampia della vicenda umana alla luce della storia di alleanza con Dio. La costituzione identitaria di *'ādām*, polvere e vivente per il soffio divino (Gen 2,7), non va letta secondo categorie esterne al racconto biblico, né filtrata da schemi filosofici e concezioni teoriche fuorvianti. Al contrario,

⁶⁹ «Nelle Facoltà di Teologia, negli Istituti di ricerca e di insegnamento di materie religiose il DPCB sull'antropologia biblica dovrebbe diventare una sorta di manuale di riferimento, non solo per alcuni corsi, ma per l'intero percorso di formazione. E ciò a motivo del fatto che in tale Documento viene offerta una sintesi, non elementare, del piano divino sull'uomo, con un approccio espositivo che, da un lato, esamina accuratamente quale sia la volontà di Dio inscritta nel racconto dell'origine delle creature e, dall'altro, considera la storia umana, con i suoi intricati sviluppi, come il luogo concreto nel quale il disegno di Dio tende al compimento» (*ibid.*, 210).

⁷⁰ La riflessione antropologica richiama sul piano ermeneutico e metodologico il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano* (11.05.2008), Città del Vaticano 2008. Per una ricognizione della relazione tra Bibbia e teologia morale, cf. G. DE VIRGILIO, «Prospettive ermeneutiche e dialogo interdisciplinare nel documento *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*» in *Studia Moralia* 50(2012), 59-87; ID., *Bibbia e teologia morale. Paradigmi ermeneutici per il dialogo inter-disciplinare* (Studi di Teologia 17), Roma 2013.

⁷¹ Per il rapporto criteriologico tra antropologia e cristologia, cf. DE VIRGILIO, *Bibbia e teologia morale*, 300-305.

⁷² «Il recupero della centralità cristologica permette di identificare il senso cristiano dell'uomo, proprio perché egli è definibile in una relazione costitutiva con l'evento singolare di Gesù di Nazaret. Secondo questa prospettiva è la "predestinazione in Cristo" la chiave di volta dell'antropologia cristiana» (CRIMELLA, «Che cosa è l'uomo?», 276).

l'autenticità della vicenda umana si comprende in una storia di incontri, di cui il testo biblico è memoria vivente. Il Documento ha ben evidenziato il primato dell'alleanza con Dio, le cui conseguenze sono determinanti per l'elaborazione dell'identità e della missione dell'uomo nella storia. La riscoperta dell'antropologia e delle sue esigenze nell'attuale panorama del pensiero contemporaneo va associata all'idea che la realizzazione delle aspirazioni autenticamente umane è sempre conseguenza di un'alleanza di vita che si apre al futuro e al progresso. In questo senso occorre considerare la storia umana non in termini di un transito fugace (*fuga mundi*), ma come il luogo autorevolmente designato per vivere e scoprire il senso e la realizzazione del progetto antropologico voluto dal Dio.

La terza prospettiva concerne propriamente la dialettica tra la debolezza creaturale e la potenza vivificante dell'azione divina. Le indicazioni emerse dalla lettura del Documento disegnano una visione realistica dell'umanità e, allo stesso tempo, lasciano trasparire una sorta di «ottimismo antropologico». ⁷³ Le sfide emergenti dall'antropologia biblica sono molteplici e spesso di difficile soluzione, così come è indicato nello sviluppo del Documento, ⁷⁴ che non ha la pretesa di risolvere ogni problema etico-morale. Tuttavia nella fatica del «pensare credente» il lettore coglie la complessità delle dinamiche che emergono dalla disarmonia della vita umana, dalla sua «caducità» (Rm 8,20: *ματαιότης*) ed è chiamato a formare la propria coscienza attraverso una introspezione sapienziale in grado di «far progredire i destinatari del messaggio, così che il mistero di Dio sia gustato e vissuto con crescente intelligenza e gioia (cf. Mt 13,52)». ⁷⁵

Conclusione

Il percorso presentato ha permesso di cogliere alcuni tratti antropologici dei racconti biblici. La stretta relazione tra il mistero di Dio e il destino dell'uomo costituisce la base solida attraverso la quale si interpreta l'identità, l'alterità e la reciprocità della condizione umana. Il do-

⁷³ Cf. R. PENNA, «Cristologia adamica e ottimismo antropologico in 1Cor 15,45-49», in ID., *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 197-207.

⁷⁴ Cf. le osservazioni circa le «quaestiones disputatae» del Documento in CRIMELLA, «Che cosa è l'uomo?», 274-275; STEFANI, «Alla ricerca dell'uomo», 93.

⁷⁵ BOVATI, «Che cosa è l'uomo?», 210.

cumento della PCB rappresenta un'importante e ampia sintesi per approfondire la straordinaria riflessione emergente dai racconti della sacra Scrittura e collocarla nella storia della salvezza con tutta la sua attualità. Essa implica l'impegno dell'annuncio del Vangelo che deve poter raggiungere «ogni uomo e tutto l'uomo». Le parole di papa Francesco racchiudono il senso di questo dinamismo missionario che trasforma la storia:

Il Regno che viene anticipato e cresce tra di noi riguarda tutto e ci ricorda quel principio del discernimento che Paolo VI proponeva in relazione al vero sviluppo: «ogni uomo e tutto l'uomo». Sappiamo che «l'evangelizzazione non sarebbe completa se non tenesse conto del reciproco appello, che si fanno continuamente il Vangelo e la vita concreta, personale e sociale, dell'uomo». Si tratta del criterio di universalità, proprio della dinamica del Vangelo, dal momento che il Padre desidera che tutti gli uomini si salvino e il suo disegno di salvezza consiste nel ricapitolare tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra, sotto un solo Signore, che è Cristo (cf. Ef 1,10). Il mandato è: «Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura» (Mc 16,15), perché «l'ardente aspettativa della creazione è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio» (Rm 8,19). Tutta la creazione vuol dire anche tutti gli aspetti della natura umana, in modo che «la missione dell'annuncio della Buona Novella di Gesù Cristo possiede una destinazione universale. Il suo mandato della carità abbraccia tutte le dimensioni dell'esistenza, tutte le persone, tutti gli ambienti della convivenza e tutti i popoli. Nulla di quanto è umano può risultargli estraneo». La vera speranza cristiana, che cerca il Regno escatologico, genera sempre storia.⁷⁶

GIUSEPPE DE VIRGILIO
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 - Roma
devirgilio@pusc.it

Parole chiave

Uomo-donna – Antropologia – Teologia biblica – Racconti delle origini – Tipologia – Creazione – Corpo – Anima – Spirito – Famiglia – Natura – Vita – Sessualità – Ordine/disordine – Legge – Alleanza – Storia della salvezza

⁷⁶ FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*. Esortazione apostolica (13.11.2013), n. 181.

Keywords

Man-woman – Anthropology – Biblical theology – Accounts of the origins – Typology – Creation – Body – Soul – Spirit – Family – Nature – Life – Sexuality – Order/disorder – Law – Covenant – Salvation history

Sommario

L'articolo offre una presentazione analitica del documento della Pontificia Commissione Biblica: *Che cos'è l'uomo? (Sal 8,5) Un itinerario di antropologia biblica* (30.09.2019), segnalando alcuni aspetti del messaggio teologico di Gen 1–3. Dopo aver presentato l'indole, il contesto, la finalità e l'articolazione del libro, l'autore focalizza la sua attenzione su quattro motivi biblico-teologici che definiscono la peculiarità dell'antropologia biblica e ne delineano la sua attualità. Essi sono: a) 'ādām (אָדָם) divenne «desiderio di vita» (Gen 2,7); b) La doppia via (Dt 30,15); c) Dalla solitudine alla comunione; d) Dove sei? (Gen 3,8). Vengono infine segnalate tre prospettive emergenti dalla riflessione sul Documento. La prima prospettiva è data dalla relazione tra antropologia e cristologia. La seconda prospettiva si inquadra nell'interpretazione ampia della vicenda umana alla luce della storia di alleanza con Dio. La terza prospettiva concerne la dialettica tra la debolezza creaturale e la potenza vivificante dell'azione divina.

Summary

This article provides an analytical introduction to the Pontifical Biblical Commission's document: *Che cos'è l'uomo? (Sal 8,5) Un itinerario di antropologia biblica (What is man? [Ps 8,5]. An itinerary of biblical anthropology* (30.09.2019) which points out some aspects of the theological message of Gen 1-3. The author explains the nature, the context, the purpose and the structure of the book, focusing his attention on four biblico-theological motifs which constitute the special nature of biblical anthropology and give it its present shape. These are: a) 'ādām (אָדָם) became «desire of life» (Gen 2:7); b) The twofold way (Deut 30:15); c) From solitude to communion; d) Where are you? (Gen 3:8). Finally, he indicates three perspectives which emerge from consideration of the document. The first perspective concerns the relation between anthropology and Christology. The second deals with the broad interpretation of human affairs in the light of the history of the covenant with God. The third concerns the dialectic between the weakness of the creature and the living power of the divine action.

ANTONIO MASTANTUONO

Fraternità

La nuova frontiera
del cristianesimo

«È tempo di rilanciare una nuova visione per un umanesimo fraterno e solidale dei singoli e dei popoli. Dobbiamo rimettere in primo piano la fraternità universale, seminata dal Vangelo del Regno di Dio. (...) La forza della fraternità è la nuova frontiera del cristianesimo». È questo l'invito che papa Francesco rivolge non solo ai credenti ma a tutti gli uomini di buona volontà; appello urgente di fronte all'individualismo, alle paure, al rancore, ma soprattutto, di fronte alla globalizzazione dell'indifferenza. Liberata dall'enfasi illuministica (libertà, uguaglianza, fraternità), la fraternità è da riscoprire come nome proprio della Chiesa.



«CAMMINI DI CHIESA»

pp. 104 - € 9,00

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

D.M. CARR, *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia* (Biblioteca Biblica 29), Queriniana, Brescia 2020, p. 272, cm 23, € 27,00, ISBN 978-88-399-2029-4, € 27,00.

D.M. Carr, docente di Antico Testamento all'Union Theological Seminary di New York e autore di importanti quanto discusse monografie sulle origini della Bibbia ebraica (*Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford 2005, e *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford 2014), propone una nuova e sorprendente chiave di lettura per l'Antico e il Nuovo Testamento basata sulla cosiddetta «teoria del trauma» che spiega le conseguenze psicologiche e sociologiche di un trauma (guerra, violenza malattia) su singoli individui o gruppi umani. La teoria della quale l'appendice (233-250) offre le fondazioni metodologiche, era stata applicata ai libri di epoca esilica o postesilica (Giobbe o Lamentazioni), ma Carr crede che «le Bibbie, sia quella ebraica sia quella cristiana, siano emerse in risposta alla sofferenza, in particolare alla sofferenza di gruppo» (10). Questi testi esaltano la dimensione comunitaria della fede e la capacità di resilienza dei tradenti capaci di recuperare le tradizioni «pre-traumatiche» secondo una storia di redenzione e di resilienza.

Il primo capitolo discute i testi elaborati in Israele e in Giuda prima dell'arrivo degli assiri (seconda metà dell'VIII secolo a.C.). Quelli provenienti dall'Israele tribale stanziatosi nella zona centro-settentrionale appartengono a una letteratura orale (il cantico di Debora: Gdc 5) trasmessa in modo poco accurato. La monarchia, nata sotto la pressione filistea, portò all'adozione della scrittura, già nota alle città stato cananee; quella davidico-salomonica la utilizzò soprattutto «per la formazione degli studenti» (24-25). Vi appartengono alcuni inni regali del Salterio, Prv 22,17-23,11 che ricalca l'egiziana Sapienza di Amenemope, i racconti più antichi della creazione e del diluvio ripresi dalla letteratura mesopotamica e i germi dei cosiddetti libri salomonici. Dopo la fine della monarchia unitaria gli scribi di Geroboamo collegarono le origini di Israele alle storie patriarcali, (Giacobbe) e all'Esodo. La memoria dell'evento era celebrata a Betel attraverso il culto del «vitello d'oro» dal sacerdozio aronnide. La divaricazione fra tradizioni israelite e giudaite riaffiora nella letteratura profetica che con la sola eccezione di Osea tramanda i soli oracoli relativi al regno di Giuda e alla dinastia davidica.

Il secondo capitolo (29-43) tratta della genesi del monoteismo precipitata dalle invasioni assire e dalla fine del regno di Israele. Contestando la religione di Israele che venerava YHWH, la sua parda e dei *ba'alim*, Osea rivendica l'assoluta e radicale fedeltà a YHWH mediante la metafora sponsale. Israele deve abbandonare il culto di altri dèi, compreso quello del vitello d'oro, se non vuole scatenare la gelosia di YHWH affine nei suoi tratti violenti e maschilisti al re assiro (38). Grazie ai discepoli – così argomenta il terzo capitolo – il messaggio di Osea raggiunse Giuda ma rimase a lungo latente (44-65); i circoli letterari giudaici

ti stavano rielaborando, infatti, la teologia di Sion, legata alla presenza di YHWH e narravano le imprese della dinastia davidica fino agli eventi del 701 a.C. e del suo patto con YHWH. La riforma religiosa di Giosia fece sì che il pensiero monoteistico di Osea desse frutto. Sulla scorta di J. Assmann, Carr pensa che la riforma sconvolse a tal punto il popolo, abituato a venerare YHWH, *Asherah* e i *ba'alim* nei santuari locali, da rimuovere la visione cosmoteista (che riconosce tutti gli elementi del cosmo come divinità). Questa rimozione ossessionerebbe la cultura occidentale (56-57). Decisivo fu il contributo del Deuteronomio, di origine settentrionale, che conosce i trattati di vassallaggio assiri e il pensiero di Osea. Giuda si appropriò del nome e dell'eredità dell'Israele del nord e rilesse la storia della dinastia davidica secondo il pensiero deuteronomistico.

Il quarto capitolo tratteggia la distruzione di Gerusalemme e l'esilio (65-87) ben presenti nelle Lamentazioni e nella letteratura esilica (cf. il Salmo 137). I figli della prima generazione di esiliati conservarono la memoria di questo trauma e videro nell'esilio una punizione per i loro peccati. Ezechiele e Geremia e il personaggio della «figlia di Sion» diedero voce al sentimento di colpevolezza provato dagli esiliati che non lasciarono nessun ricordo sulla vita in esilio. Per rassicurarli e per propagandare un monoteismo più puro dell'enteismo di Osea e Giosia che non negava gli altri dei (80-81), gli oracoli del DeuteroIsaia ripresero la figura della «figlia di Sion» e crearono quella del «Servo Sofferente». Alcuni gruppi di esiliati avrebbero approfondito, allora, la riflessione storiografica ricorrendo a due figure fondanti cioè Abramo e Mosè. Carr non le analizza in base alla teoria documentaria e delle sue fonti, ma secondo la storia delle tradizioni.

Nel quinto capitolo (88-104), Carr mostra come i tradenti, attingendo a tradizioni più antiche e a testi creati *ex novo*, avrebbero fatto del «proto-esiliato» Abramo (93-94) il portavoce della visione rassicurante del DeuteroIsaia con i suoi richiami alla promessa. Grazie a questi racconti gli esuli esorcizzarono la paura di essere maledetti e il difficoltoso rapporto con i figli nati in esilio.

Anche nel caso di Mosè, come sottolinea il sesto capitolo (105-120), racconti anteriori all'esilio servirono a tracciare un parallelo anche temporale fra la storia della schiavitù egiziana e quella degli esuli giudaici. La rielaborazione delle antiche norme rituali che regolavano la festa pastorale di Pasqua e quella agricola degli Azzimi insegnò ai figli a considerarsi discendenti di schiavi in fuga e a ribadire la loro resilienza attraverso le idee di elezione, di separazione e santità (115-116).

Come rileva il settimo capitolo (121-132), gli esuli rientrati in patria in tempi diversi applicarono a sé stessi queste categorie, ma si scontrarono con i giudaici che in esilio non erano stati e li equipararono ai Cananei. Lo scioglimento dei matrimoni misti (cf. Esdra 9) salvaguarda l'autocoscienza raggiunta in esilio e protegge i figli dall'influenza negativa di madri straniere. La lettura pubblica della Torah (Ne 8) svincolò il giudaismo dal tempio, dalla monarchia e da una città. Il processo si concluse alla fine della «crisi maccabaica» con la reazione dei Maccabei alle correnti ellenizzanti del sacerdozio gerosolimitano e alla politica di Antioco IV e la nascita della dinastia asmonea di cui si occupa l'ottavo capitolo (133-144): furono questi sovrani a governare la fissazione e la standardizzazione della Scrittura ebraica e del suo testo con un *corpus* di testi simile a quelli del mondo ellenistico e a servirsi di antiche tradizioni per guidare il popolo.

A partire dal nono capitolo Carr applica la sua tesi al Nuovo Testamento (145-162) nato in seguito al trauma subito dai seguaci del movimento gesuano a causa della crocifissione di Gesù. Lo strumento di tortura tipico del potere romano sarebbe così diventato un segno di vittoria e di vanto. La morte in croce di Gesù della quale Mc 14-16 è il racconto più antico, desolante e non privo di una certa autocolpevolizzazione per il comportamento dei discepoli, non vuole placare un Dio adirato, ma è una sorta di *imitatio Moyses*: come Mosè rimase al di qua della terra promessa per permettere a tutto il popolo di raggiungerla, così Gesù avrebbe permesso ai seguaci di raggiungere la salvezza, rimanendo sulla soglia. Per rafforzare questo parallelo i cristiani avrebbero ripreso, come dimostra 1Pt 2,2, uno dei passi più significativi dei Canti del Servo di YHWH di Isaia cioè Is 53.

Allo stesso modo Carr legge la vicenda di Paolo nel decimo capitolo (163-181): la conversione fu una sorta di trauma nel quale egli vive fra il passato di persecutore e il futuro di apostolo. Di conseguenza «la crocifissione divenne parte della via cristiana» (179). Paolo arriva a negare il suo passato israelita e dunque la circoncisione e fonda un monoteismo assai aggressivo che riduce l'elemento giudaico a pochi elementi essenziali. Il parallelo con Osea, soprattutto per quanto riguarda l'istituzione di precisi sentimenti fra Dio e l'uomo e il rifiuto dei legami del passato, è evidente.

Nel penultimo capitolo (182-207) trova posto il trauma della distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. dal quale Carr fa nascere le origini del giudaismo rabbinico e del cristianesimo. Dall'esame dei testi emerge che il giudaismo rabbinico raccolto nell'accademia di Jamnia fondò una forma di giudaismo post-templare che riprese le innovazioni religiose elaborate durante l'esilio babilonese, elaborando norme relative al sabato, alla purità e accettando il canone delle scritture asmonee. Quanto al cristianesimo, la rivolta giudaica, la distruzione di Gerusalemme e le vicende del *fiscus judaicus* accentuarono la frattura con il giudaismo e crearono un monoteismo più rigoroso di quello giudaico.

L'ultimo capitolo si concentra sul Vangelo di Marco (208-224) datato come gli altri Vangeli agli ultimi decenni del I secolo d.C. e incentrato sul trauma della crocifissione. Il silenzio sulla risurrezione e sulle apparizioni del Gesù post-pasquale ne ribadisce l'aspetto traumatico e il collegamento con la distruzione di Gerusalemme. Gli altri Vangeli inserirono i racconti sulle apparizioni del Gesù risorto che circolavano in forma orale fra i giudei suoi seguaci (213). La crocifissione sarebbe diventato un esempio da seguire.

Le conclusioni (223-230) ribadiscono l'ambivalente rappresentazione di un Dio che infligge il trauma ma libera dalla sofferenza. Ringraziamenti (251-252), abbreviazioni e sigle (253), cartine geografiche (255-257) e un indice generale (259-261) chiudono il volume.

In sede di commento va dato atto all'autore di aver saputo trarre dal devastante incidente ciclistico che nell'autunno 2010 lo aveva costretto a un lungo periodo di cure e di riabilitazione l'ispirazione per rileggere in modo originale la nascita e lo sviluppo delle religioni ebraica e cristiana e delle rispettive Scritture secondo una pista di ricerca, adombrata nei primi anni '90 del secolo scorso dalle ricerche di D. Smith-Cristopher e oggi assai battuta. Carr ha saputo così illuminare l'impatto dell'imperialismo assiro, il significato dell'esilio in Babilonia, la

ricerca di figure fondative fra gli esiliati, la sociologia della società ezriana. Nella parte neotestamentaria sono assai suggestiva la lettura della passione di Gesù alla luce di Is 53 e il parallelo con la figura di Mosè.

Dalla lettura *engagé* emergono però diverse criticità di ordine generale e particolare. Alle prime appartiene la stessa «teoria del trauma». T. Wetzel (*Biblical Interpretation* 24[2016], 559-561) e N. Moricz e P. Verebics (*TZ* 74[2018], 225-227) hanno rimarcato l'assenza di una metodologia coerente per distinguere fra trauma individuale e collettivo, fra i fattori che li provocano e i percorsi terapeutici. Di conseguenza Carr enumera i traumi subiti dall'Israele antico come se essi, per dirla con A.J. Toynbee, proponessero una sfida alla quale diverse minoranze creative rispondono riorientando la società. Ne deriva una fretta eccessiva nell'affrontare problemi storici e letterari e con qualche svista piuttosto grossolana: la monarchia asmonea non durò pochi decenni, come si afferma a p. 138, ma quasi un secolo! Fra gli aspetti particolari rientrano i problemi filologici e letterari dei testi biblici. È il caso dell'eredità letteraria pre-traumatica del regno di Giuda: per i loro rapporti con la corte egiziana, le città stato cananee adottarono fra il XIV e il XIII sec. a.C. la scrittura cuneiforme e il babilonese come lingua franca, ma non è chiaro quale lingua e quale scrittura furono adottate qualche secolo dopo in Giuda e a Gerusalemme. La presunta influenza burocratica egiziana non chiarisce il quadro. Le prime testimonianze epigrafiche del regno di Giuda non risalgono che alla metà dell'VIII secolo a.C. Non è chiaro neppure come la letteratura mesopotamica (i racconti sulla creazione e sul diluvio) avesse raggiunto Gerusalemme in un'epoca così antica (tutto ciò che possediamo sono alcuni frammenti dell'epopea di Gilgamesh scoperta a Megiddo e datata al XIV sec. a.C. (J. de Saignes, «La sagesse de Qohéléth et l'épopée de Gilgamesh», in *VT* 28[1978], 318-323). Lo stesso vale per il vicino regno del Nord, per le cui tradizioni I. Finkelstein e T. Römer postulano una prima redazione scritta all'epoca di Geroboamo II cioè alla metà dell'VIII secolo a.C. (cf. I. Finkelstein, *Le Royaume biblique oublié*, Paris 2013; trad. ingl. Atlanta, GA 2013 e italiana Roma 2014). In questo contesto anche il ruolo di Osea presenta notevoli problemi filologici e letterari e avrebbe meritato uno studio più approfondito alla luce dei contatti con il Deuteronomio e delle possibili influenze. Passando alla trattazione dell'esilio e del ritorno Carr avverte che i testi dell'insediamento babilonese di Al-Yahudu indicano che un certo numero di esuli si adattò alla nuova vita economica e sociale. Le aggiunte al libro di Daniele (Susanna, Bel e il Drago, come pure Dn 1-6) potrebbero «spezzare» il silenzio sulla vita degli esiliati e indicare che la nostalgia «per la patria sì bella e perduta» riguardava un gruppo più ristretto, quello dei cosiddetti «figli dell'esilio». Sullo scioglimento dei matrimoni misti va notata l'eccessiva fretta nel dirimere sia la questione della cronologia di Esdra e Neemia sia l'analisi di Esdra 9-10 (che a ben vedere nel testo massoretico si interrompe improvvisamente: anche qui abbiamo a che fare con un «trauma») e il silenzio su Neemia. Quest'ultimo risolve in Ne 13,28 una situazione simile a quella di Esdra e secondo 2 Mac avrebbe dato vita alla biblioteca del tempio di Gerusalemme e al canone biblico.

Lasciando ai neotestamentaristi l'onere di una valutazione più approfondita, anche i capitoli su Gesù e sulle origini del cristianesimo presentano problemi analoghi. La crocefissione viene presentata quasi *ex abrupto*, senza spiegare per-

ché il terrorismo imperale romano si sarebbe accanito su Gesù e la ragione della condanna. Carr coglie nel Vangelo di Marco un aspetto importante cioè quello della croce e della sofferenza, ma sottovaluta o tace i complessi temi strutturali e narrativi legati alla cristologia marciana con tutte le sue contraddizioni (V. Fusco, «Marco», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 887-895). Poco rilievo hanno gli altri vangeli sinottici, specialmente quello di Matteo per i possibili precedenti semitici (cf. G. Garbini, *Il vangelo aramaico di Matteo*, Brescia 2017). Le riflessioni sul martirio avrebbero potuto trarre giovamento dalla lettura di P. Brown, *Il culto dei santi*, Torino 2002. La traduzione italiana offre generosamente al lettore numerosi e necessari chiarimenti bibliografici, ma qua e là zoppica: in luogo dell'aggettivo «nordico» o nordica (60) per indicare i testi prodotti nel regno di Israele sarebbe stato preferibile usare «settentrionale», come «seleucide» e non «seleucida» (134). Alcune rese dell'originale americano fin troppo colloquiale – «Debora non vede neanche col cannocchiale le tribù meridionali» (20) oppure «allargare troppo l'ombrellone del trauma» (167), richiedevano maggiore attenzione stilistica. Infine, poco comprensibile è la scelta di relegare la bibliografia generale a un url della Columbia University.

Nonostante queste osservazioni, il lavoro di Carr è un'utile e originale «ibridazione» fra studi biblici e scienze sociali capace di illuminare alcune tappe del monoteismo in Israele e della sua sofferta vicenda storica e di sottolineare il valore della resilienza anche per un pubblico colto così importante in questo nostro tempo.

Francesco Bianchi
 Viale P. Togliatti 284 B 2
 00174 Roma
 francesco_bianch@hotmail.com

E.G. DAFNI (ed.), *Divine Kingdom and Kingdoms of Men / Gottesreich und Reiche der Menschen. Studies on the Theology of the Septuagint Volume I / Studien zur Theologie der Septuaginta Band I* (WUNT 432), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. XVI-239, cm 23, € 114,00, ISBN 978-3-16-158201-1.

Il volume, dedicato a Jörg Jeremias in occasione del suo ottantesimo genetliaco, trae origine dal IV Convegno Internazionale sulla teologia della LXX, tenutosi presso l'Università Aristotele di Salonicco nel maggio 2017, ed è il II rispetto a un'analogia pubblicazione, frutto del III Convegno, tenutosi nel 2016 (E.G. Dafni [ed.], *Gottesschau – Gotteserkenntnis. Studien zur Theologie der Septuaginta Band I* [WUNT 387], Tübingen 2017). Ancora quindi un'opera collettanea sulla LXX, derivata da un'assise congressuale, come diverse altre che si occupano del testo greco dell'Antico Testamento (ricordiamo solo l'ultima, monumentale e pletorica, tratta dal VII Convegno Internazionale collegato all'istituzione che ne ha curato la traduzione tedesca: E. Bons e altri [ed.], *Die Septuaginta. Themen, Manuskripte, Wirkungen. 7. Internationale Fachtagung veranstaltet*

von *Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 19.-22. Juli 2018 [WUNT 444], Tübingen 2020). Del resto, gli studi sulla LXX sono oggi uno dei campi più frequentati dalla ricerca e al riguardo è senza dubbio benvenuta la pubblicazione del primo volume di quello che potremmo chiamare giustamente «il Kittel della LXX» (E. Bons [ed.], *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint. Volume I: Alpha – Gamma*, Tübingen 2020), e tra i numerosi lavori che lo hanno preceduto o affiancato si veda, ad esempio, E. Bons – P. Pouchelle – D. Sciallabbia (edd.), *The Vocabulary of the Septuagint and Its Hellenistic Background* (WUNT 2.496), Tübingen 2019.

In particolare, è la teologia della LXX il settore specifico cui si era rivolto il convegno di Salonico, intesa qui, secondo le parole della curatrice del volume nella prefazione, come confronto tra testo greco e testo masoretico, tenendo conto dell'ambiente storico-religioso, filologico e filosofico in cui è sorta la traduzione. L'assunto è dunque abbastanza vasto e impegnativo e, come già in altri casi, può indurre a ritenere che in realtà sotto questa etichetta si riuniscano indistintamente tematiche diverse e anche disorganiche, senza premettervi una qualche riflessione su che cosa debba intendersi propriamente con il termine «teologia», che viene applicato a un settore non sempre ben circoscritto e focalizzato nella ricerca biblica e sulla cui complessità ha attirato recentemente l'attenzione Martin Rösel nel suo «Eine Theologie der Septuaginta? Präzisierungen und Pointierungen», in F. Ueberschaer – T. Wagner – J.M. Robker (edd.), *Theologie und Textgeschichte. Septuaginta und Masoretischer Text als Äußerungen theologischer Reflexion* (WUNT 407), Tübingen 2018, 25-43, come pure, nel loro saggio introduttivo, i curatori del quinto volume dell'*Handbuch zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint* (edd. M. Karrer – W. Kraus – S. Kreuzer, Gütersloh 2016ss.), dedicato appunto alla teologia della LXX: M. Ausloos – B. Lemmelijn, «Theology or not? That's the question. Is there such a thing as "the theology of the Septuagint"?», in Iid. (edd.), *Die Theologie der Septuaginta / The Theology of the Septuagint*, Gütersloh 2020, 19-46.

Questa impressione si convalida pienamente di fronte ai 12 contributi raccolti in questo volume. Il tema sotto cui si collocano, il regno di Dio e i regni degli uomini, risulta infatti diluito qui in diversi rivoli piuttosto eterogenei da cui emerge a fatica, o solo indirettamente, il punto centrale. Si direbbe quasi che ogni relatore abbia inteso l'argomento a modo suo, o con una certa libertà, o per lo meno che non si sia sentito costretto a rispettare i confini del suo orizzonte circoscritto. Anche se ciò va attribuito forse in parte alla natura stessa di un convegno, da cui non si può esigere una trattazione strettamente monografica, in questo caso tuttavia la disparità, e quindi anche i risultati, sono abbastanza evidenti, e provocano una certa disillusione in chi si attenderebbe un approfondimento o un contributo significativo al tema affrontato. Tenendo presenti dunque questi condizionamenti, vediamo in sintesi quali siano i contenuti dei singoli interventi, con qualche eventuale osservazione critica.

Arie van der Kooij tratta di teocrazia e aristocrazia, soprattutto nel Pentateuco e in Isaia. Egli ricorda anzitutto che i greci hanno distinto tra monarchia, aristocrazia e democrazia, e Flavio Giuseppe vi ha aggiunto la teocrazia, ponendo ogni sovranità in Dio, anche se poi il termine è venuto a designare un governo

esercitato da personale religioso, soprattutto sacerdotale (e Giuseppe preferisce tuttavia come forma politica del suo popolo un'aristocrazia oligarchica, identificata con il sacerdozio). Si passa poi a esaminare alcuni testi del Pentateuco e di Isaia in cui la LXX sembra evidenziare un governo di sacerdoti, e ci si chiede in conclusione se tale regno possa essere universalizzato, come quello di Dio. Alcuni passi però sembrano interpretati in maniera troppo tendenziosa (ad esempio, in Is 6,5; 24,23 e 52,7 non si notano divergenze significative tra testo masoretico e LXX [12]; inoltre, ἀγίασμα non si trova in Es 28,32 e 36,38 [7, dove alla r. 10 dal fondo del testo si legga 23:21, non 32:21]).

Hans Ausloos scrive sul re ideale nel Deuteronomio, analizzando la pericope 17,14-20, e tra le particolarità evidenziate per la LXX vi è la traduzione di מֶלֶךְ e מַמְלָכָה con ἄρχων e ἀρχή, per indicare che il re in Israele non deve essere un monarca assoluto, ma un *primus inter pares*, e ciò forse anche in polemica con l'ambiente tolemaico egiziano, in cui è sorta la traduzione.

Anssi Voitila parte dagli studi linguistici che illustrano quale sia il significato preciso della coniugazione media del verbo (greco), con la quale si intende esprimere maggiormente il coinvolgimento del soggetto nell'azione o un suo aspetto particolare. Nella LXX del Pentateuco per alcune azioni compiute da Dio si sottolinea così il suo potere o il suo dominio sulla creazione (la scelta del medio, nella traduzione di un verbo ebraico all'attivo, è intenzionale, per quei verbi che hanno forme diverse per il medio e il passivo nell'aoristo e nel futuro). Il fenomeno viene illustrato anche con la letteratura greca e i papiri. Si studiano poi, come esempi, i verbi τιθέναι, λυτροῦν, ἀποδιδόναι, ἐξαιρῆν, τάσσειν, ἀφαιρῆν e συλλαμβάνειν (ma per quest'ultimo va osservato che in Gen 30,8 è aggiunto dalla LXX [47]!). Dio, attraverso l'uso del medio, resta coinvolto nel senso che manifesta una stretta relazione con i suoi atti che riguardano la creazione e gli esseri umani.

Gillian Mary Clare Bonney si occupa dei concetti di regno celeste e terreno e di regni nell'esegesi di Gregorio di Nissa su Nm 21,4-9 (il serpente di bronzo). Così almeno promette il titolo ma di fatto l'esegesi annunciata è molto limitata, poiché prima l'autrice parla di Israele in genere, Flavio Giuseppe e Filone.

Il compianto Mario Cimosà dovrebbe trattare di regno di Dio e regno degli uomini soprattutto in alcuni salmi della LXX riguardanti Davide. Bisogna dire «dovrebbe» poiché il suo saggio, ridotto qui a poche pagine, risulta piuttosto generico e non sviluppa l'ampio programma annunciato sia nell'*Abstract* che alle pp. 62s. Si ha l'impressione che si siano inseriti in questi Atti degli appunti che l'autore non ha più avuto il tempo di completare. Per compensare, sul tema programmato si può leggere ora M. Krusche, *Göttliches und irdisches Königtum in den Psalmen* (FAT 2/109), Tübingen 2019.

Kristin De Troyer parla di regno di Dio nel libro di Ester, nell'aggiunta D (che con altra numerazione corrisponde a 5,1a-f), la quale amplia quanto è in 5,1 ebraico e greco, dove si dice che Ester si presenta al re. In questa pericope aggiunta, il sovrano viene introdotto in una sfera religiosa e sacerdotale (è come Dio) e riveste i tratti dei re ellenistici.

Christoph Elsas prospetta una convergenza nella concezione ellenistica della regalità tra la visione zoroastriana del potere che proviene dal cielo e l'idea giu-

daica del regno di Dio, e la vuole mostrare in alcuni testi della LXX di Giuditta, Ester, Daniele e Maccabei. Si sofferma su alcuni aspetti particolari, come il potere concesso al re da parte di Ahura Mazda, la lotta tra il bene e il male con la vittoria del primo, la risurrezione dei morti e il giudizio finale, cioè in fondo su quelle tematiche che vengono chiamate in causa ogni qualvolta si ricorra al mondo zoroastriano per confrontarlo con quello giudaico. Accenna poi anche all'ideologia ellenistica della regalità, dove confluiscono elementi greci e orientali, soprattutto per quanto riguarda il culto del sovrano a partire da Alessandro Magno. Si conclude con un richiamo a Zc 9–11, l'immagine del re umile, in contrasto con tale ideologia, ma nell'insieme questo accenno suona alquanto apologetico. Poiché lo zoroastrismo è illustrato qui solo per quei settori che interessano il parallelo, non sembra inutile ricordare le sagge osservazioni metodologiche che James Barr propose in un tempo ormai lontano, ma sempre attuali per la loro insistenza su un confronto che deve essere globale per risultare significativo (si veda il suo «The Question of Religious Influence. The Case of Zoroastrism, Judaism, and Christianity», in *Journal of the American Academy of Religion* 53[1985], 201-235). A p. 84 n. 29 il volume dal quale si cita il saggio di Assmann sul monoteismo è curato da P. Walter, e non da P.W. Neuner, e nel medesimo volume si trova anche il saggio di E. Zenger, citato a p. 85 n. 32 (per conseguenza, Walter va aggiunto nell'indice finale dei nomi, dove va eliminato Neuner). Inoltre, a p. 84 r. 1 la citazione “Esth C 2-5.7 to 9:12” è incomprensibile. A p. 83 r. 17 si legga 5,23 (non 5,22) e alla r. 21 6,27 (non 6,26).

Helen Efthimiadis-Keith si cimenta in un'analisi del libro di Tobia e la sua escatologia in base a categorie junghiane (che già aveva applicato a Giuditta in *The Enemy is Within. A Jungian Psychoanalytic Approach to the Book of Judith* [Biblical Interpretation Series 67], Leiden-Boston, MA 2004). Considerando quella narrazione come «leggenda eroica» e intendendo l'escatologia nel senso del già e non ancora, l'autrice adatta a questo testo il cosiddetto «processo di individuazione» di Carl Gustav Jung, cioè, in sintesi, quel cammino attraverso cui si procede da uno stadio di originario inconscio e, attraverso 5 stadi progressivi di differenziazione, si giunge a una integrazione conscia nella quale l'individuo acquista una sua personalità matura. Il processo viene applicato al libro biblico e alla vicenda di Tobia prospettando che si parte qui da uno stadio e da una totalità originaria (Dio), che è la vita pia del personaggio rievocata nel ricordo (*anamnesis*), per giungere a sperimentare consciamente una *apocatastasis*, che è una premessa nel presente del regno escatologico di Dio. Tra le conclusioni che si traggono dall'analisi così delineata, vi è anche quella per cui la retribuzione riservata all'individuo e alla sua comunità non è automatica né puramente compensativa, soprattutto nei confronti della sofferenza, e inoltre Dio salva anche i gentili. Ora, lasciando senz'altro agli esperti una valutazione appropriata e competente di questo genere di analisi, sembra francamente di poter dire in un'ottica esterna che quanto si viene a dire sul libro e la vicenda narrata era già noto semplicemente dall'esegesi tradizionale, anche a prescindere da Jung. L'applicazione junghiana mostra se mai, ancora una volta, come effettivamente ci si possa accostare al libro di Tobia da prospettive culturali molteplici e comunque interessanti, come si era già illustrato nei saggi raccolti in M. Bredin (ed.), *Studies in the Book*

of Tobit. A Multidisciplinary Approach (Library of Second Temple Studies 55), London-New York 2006.

Gert J. Steyn presenta una correlazione tra la figura dei Magi e il regno (in generale, ma soprattutto la corte regale), iniziando dalle varie funzioni riservate a questi personaggi in Grecia (soprattutto interpreti di sogni: Erodoto, Senofonte, Platone, Plutarco) e proseguendo poi con il libro di Daniele, dove sono nominati 8 volte nel testo di Teodoziona e 2 volte nella LXX, e nei cc. 2 (interpretazione del sogno di Nabucodonosor) e 5 (interpretazione delle parole scritte sulla parete alla corte di Baldassar) si rivelano incompetenti rispetto allo stesso Daniele. Compaiono anche in Filone (con accenni in 3 opere sue) e infine nel noto episodio di Mt 2 dove, al contrario di quanto si legge in Daniele, si mostrano competenti e sono visti quindi positivamente. Il saggio è piuttosto descrittivo e riguarda in qualche modo un apparato regale (anche in Filone, dove i Magi sono rievocati in relazione al faraone egiziano e all'ambiente persiano), ma non dice nulla sulla natura del regno o della regalità al cui servizio sono posti. A p. 120 ultima r. del testo, bisogna intendere che la fine del regno o dei regni è «imminent» (non «immanent»!).

Hans Eideneier vuole sottolineare come sia stretto il legame tra lingua e religione, anzitutto nell'antica Grecia, dove la lingua è un fattore culturale imprescindibile. Tale correlazione vale poi anche per la LXX e i giudei di Alessandria (che così si sono separati da quelli della Palestina). La lingua greca della LXX è passata poi al cristianesimo: è la lingua della κοινή, nella quale è composto anche il Nuovo Testamento, e ciò spiegherebbe il fatto che i romani, abituati a un greco atticizzante colto, lo hanno ignorato. Il fattore linguistico attraverso cui si è diffuso il cristianesimo avrebbe contribuito anche ad allontanarlo dal giudaismo. In sostanza, l'ellenizzazione del cristianesimo è stata preceduta dall'ellenizzazione operata dalla LXX. Gerolamo, poi, ha contribuito alla latinizzazione del cristianesimo e alla sua occidentalizzazione. I Padri della Chiesa, a loro volta, hanno recuperato un greco atticizzante, facendo sì che il cristianesimo acquistasse considerazione e rispetto anche tra le classi più elevate. Pur dovendo osservare che anche in questo contributo non si parla affatto di regno o regalità, in questa valutazione della LXX come elemento linguistico legato alla religione (giudaica e cristiana) va apprezzato l'intento generale, fondato sul punto di partenza, cioè l'antica Grecia, ma quanto si viene ad affermare sugli sviluppi linguistici posteriori da un lato è abbastanza scontato ma dall'altro non tiene conto, ad esempio, che gli elementi che hanno indotto a una separazione, sia all'interno del giudaismo (tra la Palestina e l'ambiente ellenistico) sia poi del cristianesimo, sono ben più complessi.

Johann Cook offre una panoramica sull'applicazione di prospettive filosofiche greche al testo della LXX, ossia una rassegna di studiosi che da una parte tendono a vedervi influenze greche in misura notevole (tra cui la Dafni, soprattutto nelle sue interpretazioni di Gen 2-3) e dall'altra si mostrano piuttosto critici e reticenti (minimalisti). Conclude dicendo che prima di passare a questi confronti, e anche a una teologia della LXX, è necessario comporre commentari esegetici che puntualizzino a dovere il senso del testo. In sostanza, egli ripete qui quanto ha scritto a proposito di Geremia in «Greek Philosophical Perspectives in the Sep-

tuagint of Jeremiah?», in A. Michel – N.K. Rüttgers (edd.), *Jeremia, Deuteronomismus und Priesterschrift. Beiträge zur Literatur und Theologiegeschichte des Alten Testaments. Festschrift für Hermann-Josef Stipp zum 65. Geburtstag* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 105), Sankt Ottilien 2019, 265-278. A p. 144 n. 24 r. 2 si legga Altgriechischen, alle pp. 149-150 nn. 55 e 56 antike; a p. 150 n. 63 l'opera di Runia (*Philo of Alexandria*) è del 1986 (non 1996).

Chiude il volume un ampio contributo della curatrice, Evangelia G. Dafni, che con le sue quasi 70 pagine (155-221) occupa un terzo dell'opera, in pratica una monografia sui re orgogliosi (o altezzosi) in Isaia ed Ezechiele, per evidenziare la teologia racchiusa nella lingua della LXX in alcuni testi di quei due libri. Si inizia da alcune formule corte in Is 24,21-23 e 27,1 per estendere poi l'analisi a testi più ampi: Is 10,5-16; 14,3-21; Ez 28; 29,2-6; 32,2-12; 31,2-18. L'esame comparativo del testo masoretico e della LXX di questi brani (dati ogni volta in sinossi) è condotto con un'attenzione filologica che rivela tra l'altro delle costanti, tra cui la resa del tetragramma con θεός (quasi per universalizzare la divinità in questione) e il maggior riferimento della LXX ai testi genesiaci delle origini, specialmente i cc. 2-3, intesi ovviamente come caduta dell'uomo primordiale, cui il re orgoglioso e rovesciato dal trono viene assimilato. Questo accostamento a Genesi è forse eccessivo, e andrebbe verificato con una previa esegesi complessiva della LXX di Gen 1-11, pur essendo vero in linea generale che in quel testo la LXX si mostra vicina al mondo greco sul piano cosmologico ma se ne allontana su quello antropologico, come ho cercato di mostrare nel mio «L'antropologia delle origini nell'ermeneutica riduttiva della LXX (Gen 1-11)» in *Gli inizi e la storia. Le origini della civiltà nei testi biblici* (Frece 151), Roma 2013, 161-184.236-245. E forse ci si sarebbe atteso qualche riferimento più ampio (anche se vi si accenna occasionalmente) al sottofondo mitologico almeno di qualcuna di queste pericopi (in particolare Is 14,12-15, per il quale a p. 181 n. 32 si cita solo un articolo di M.S. Heiser del 2001, ma la bibliografia su questo mito di Lucifero in *nuce* è naturalmente assai abbondante; per una trattazione che potrebbe venire incontro all'intento generale di questo contributo si veda almeno R.M Shipp, *Of Dead Kings and Dirges. Myth and Meaning in Isaiah 14:4b-21* [Academia Biblica 11], Leiden-Boston, MA 2002). Si tenta di concludere infine che questi testi rivelano un contrasto tra la teologia regale veterotestamentaria e altre profane, politeistiche (così a p. 219), riconducendo così le analisi precedenti alla tematica generale del volume. Attraverso il destino dei re altezzosi e rovesciati si mostra, più in generale, che il male è vinto da Dio. Oltre a dover segnalare vari refusi o sviste redazionali (a p. 160, ad esempio, si indica un paragrafo 2 che non ha corrispondenze nel contesto), risulta strano che a p. 213 si dica che in Ez 31,2 la LXX traduce con l'aoristo εἶπον e che così si accentui l'idea di uno strumento attraverso cui si realizza la punizione divina: in realtà la LXX traduce esattamente l'ebraico con l'imperativo εἰπὼν, come indica il testo riprodotto a p. 210, ed è proprio questa forma verbale, messa in bocca a Dio che parla al profeta, a dar risalto al canale strumentale.

Curiosamente, nell'indice dei passi biblici che chiude il volume il *Terzo libro dei Maccabei* è posto tra i testi biblici, mentre il quarto è dato come pseudepigrafo, rispecchiando così il canone delle Chiese ortodosse. Infine, nella lista iniziale delle abbreviazioni (XV-XVI) si tralascia uno dei periodici più importanti per lo

studio della LXX: JSCS (p. 150 nn. 61 e 62), cioè *Journal of Septuagint and Cognate Studies* (e JQR di p. XVI va spostato alla p. XV dopo JETS).

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

D. CANDIDO, *Giuditta. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Primo Testamento 32), Paoline, Milano 2020, p. 416, cm 24, € 49,00, ISBN 978-88-315-4917-2.

Il presente volume è un ampio commento al libro di Giuditta, scritto da un esegeta che sa coniugare una profonda competenza nell'ambito della critica testuale con una notevole sensibilità di tipo pastorale. Il libro è inserito nella Collana «I Libri Biblici», che prevede per ogni volume una struttura in tre parti: un'introduzione, la traduzione in italiano con il commento esegetico del testo, e infine una terza parte dedicata al messaggio teologico. L'autore segue tale articolazione, ma lo fa in modo creativo, come vedremo tra breve.

Ad esempio, la sezione introduttiva (15-51) è suddivisa in quattro capitoli, ulteriormente articolati al loro interno: i testi; profilo letterario; questioni storiche; intertestualità. Un certo spazio è dedicato alla questione del testo originale di Giuditta (15-24), a proposito del quale sono state avanzate diverse ipotesi: «a) alcuni studiosi ritengono del tutto plausibile l'idea di un testo originale ebraico, evidentemente poi perduto; b) analogamente, altri studiosi propendono per un originale aramaico; c) più prudentemente, c'è infine chi preferisce limitarsi a indicare un originale semitico, senza precisare se si tratti di ebraico o aramaico» (16). L'autore ritiene che sia congetturale e alla fine altamente improbabile l'esistenza di un testo originale semitico del libro di Giuditta. Il paragrafo successivo è dedicato alla tradizione testuale greca, poi a quella latina, e infine a quella siriana e alle altre. Come si diceva, l'autore è un esperto di critica testuale, e tale competenza emerge fin dalle pagine introduttive del volume. Anticipando quello che vedremo in seguito, anche nella terza parte, dedicata al messaggio teologico del libro, troveremo un approfondimento sui testi latini di Giuditta, rispettivamente la *Vetus Latina* e la Vulgata (299-309).

Il secondo capitolo della parte introduttiva, intitolato «Profilo letterario», presenta innanzitutto la trama del libro di Giuditta, poi affronta la questione della struttura del racconto, passa in seguito al genere letterario e alla storicità del testo, dedicando infine un paragrafo conclusivo all'arte narrativa. In generale, l'autore, dopo aver presentato varie opzioni, soprattutto a proposito del genere letterario e della storicità del libro, adotta una posizione prudente: tenendo conto che l'obiettivo del libro è di tipo didattico, rimane sospesa la questione relativa alla presenza di vistosi errori di tempo e di luogo e Candido conclude: «Dando per scontata la perizia del narratore, è certo che la "verità" di Giuditta non vada ricercata

quindi nella consonanza tra i dati forniti nel libro e la storia meramente fattuale, quanto piuttosto nella consonanza con la verità religiosa dell'intera Bibbia» (36).

Il terzo capitolo della parte introduttiva è dedicato al tempo e al luogo di composizione del libro di Giuditta, mentre il quarto e ultimo capitolo affronta il tema dell'intertestualità, mostrando come in questo racconto si senta l'eco di numerosi altri testi biblici: «Il libro di Giuditta si è guadagnato con merito l'appellativo di "antologia biblica", nella quale si raccoglie l'intera storia religiosa d'Israele» (43). Il paragrafo finale della parte introduttiva presenta anche i rapporti tra Giuditta e la letteratura greca, ma su questo punto torneremo in seguito.

Si può concludere la presentazione di questa introduzione riconoscendo che l'autore ha saputo affrontare tutte le questioni più rilevanti del libro in modo competente, ma non pedante, dedicando inoltre un certo spazio all'aspetto testuale di Giuditta.

La seconda parte del volume è riservata alla traduzione e al commento del testo (55-195), seguendo la struttura indicata in precedenza. In senso generale, potremmo definire sobria questa parte centrale, nel senso che sia le note a piè di pagina che il commento delle singole pericopi non sono mai pedanti o eccessivamente ampi. Se confrontiamo questo volume con altri apparsi nella medesima Collana si percepisce e anche si apprezza la sobrietà di cui sopra, che probabilmente obbedisce a una scelta precisa fatta dall'autore.

La terza parte, invece, dedicata al messaggio teologico, è molto sviluppata (199-321), sia in senso assoluto che in confronto agli altri volumi della Collana. Viene, in primo luogo, presentata la teologia del libro, mettendo in evidenza cinque aspetti: la religiosità di Giuditta; il Dio della narrazione; oltre Mosè ed Ester; manipolazione o responsabilità?; un Dio universale?

Si passa poi alle questioni etiche sollevate dal libro: la violenza; la menzogna; la seduzione; la resistenza al male. Un capitolo a sé è riservato alla femminilità: per mano di donna; una *femme fatale*; una fragilità rivoluzionaria. In seguito l'autore affronta altri aspetti, come, ad esempio, l'ironia del libro e la questione della canonicità, sia in ambito cristiano che ebraico. Un ampio capitolo è riservato all'interpretazione patristica (235-278), sia a quella orientale che occidentale.

Molto interessante, a nostro avviso, è il capitolo dedicato alle riletture artistiche (279-299), elaborato insieme ad altri autori. Viene poi ripresa la questione dei testi latini di Giuditta e poi l'autore propone una riflessione sul rapporto tra il libro di Giuditta e la festa giudaica di Hanukkâ, legata ai libri dei Maccabei. Anche su questo punto torneremo in seguito.

Come chiarisce Candido fin dall'inizio del volume, nel messaggio teologico vengono inseriti questi cinque approfondimenti che riguardano la storia degli effetti del libro, cioè la canonicità, l'interpretazione patristica, i testi latini, la dimensione celebrativa, legata alla festa di Hanukkâ e la presenza di Giuditta nella liturgia cattolica romana.

Il volume si conclude con un lessico teologico, poi proponendo un'ampia bibliografia, sia ragionata che generale, e infine con degli indici (degli autori, delle citazioni bibliche ed extrabibliche e generale).

A partire dalla presentazione del volume, vorremmo proporre alcune considerazioni, richiamando l'attenzione su alcuni aspetti che ci hanno suscitato qual-

che interrogativo. In primo luogo, esistono delle sovrapposizioni o ripetizioni tra la parte introduttiva e quella dedicata al messaggio teologico, ad esempio l'attenzione riservata alla tradizione latina. Queste sovrapposizioni sono comprensibili, considerando il genere letterario del volume, che è, appunto, un commentario; di conseguenza, si tratta di un libro che non si legge normalmente tutto d'un fiato, come fosse un romanzo, ma piuttosto di un testo da consultare partendo da un punto o interesse specifico. Comunque sia, forse la parte relativa alla *Vetus Latina* e alla Vulgata avrebbe potuto essere inserita nell'introduzione generale, come pure i paragrafi sull'ironia del libro e sulla sua canonicità.

Inoltre è molto interessante, a nostro avviso, il capitolo dedicato al fenomeno dell'intertestualità, che viene così definita: «Per "intertestualità" intendiamo qui il nesso che si può istituire tra due testi, su basi lessicali e letterarie» (43). Essendo un tema molto discusso, forse sarebbe stato opportuno entrare maggiormente nel merito della questione, presentando anche la bibliografia specifica al fenomeno dell'intertestualità. Ci pare invece un po' fragile il nesso individuato tra il libro di Giuditta e la letteratura greca (48-51).

Nella terza parte, poi, dedicata la messaggio teologico, in particolare nel paragrafo intitolato «Una *femme fatale*», si dice: «I libri di Giuditta, Rut ed Ester sono gli unici libri biblici che portano il nome delle rispettive protagoniste femminili. Tutte e tre compendiano in sé bellezza, saggezza e coraggio fuori del comune» (221). Si tratta di un dettaglio, ma nel libro di Rut non si menziona l'aspetto fisico della protagonista.

Originale è inoltre il legame tra il libro di Giuditta e la festa ebraica di *Hanukkah* (312-313), ma anche un po' fragile, come l'autore stesso riconosce: «Solo in epoca tardo-medievale la festa raggiungerà una certa popolarità e si sostanzierà il legame, sia pure in parte artificioso, tra il libro di Giuditta e *Hanukkah*» (312-313). A sostegno di tale nesso vengono riportati i pareri di rabbi Samuel ben Meir (1085-1174), di Nachmanide (1194-1270) e un testo giuridico pubblicato a Napoli nel 1490, *Kol bo*.

Un'ultima annotazione riguarda l'ampia bibliografia, sia ragionata che generale, apposta alla fine del libro (331-376), che è veramente impressionante. In essa compaiono anche testi che affrontano temi presenti nel libro di Giuditta, anche se i testi in questione sono, a volte, più generali. Ad esempio, nel paragrafo dedicato a Temi teologici (344-345) nella parte dedicata alla violenza vengono citati contributi che non si riferiscono in senso specifico al libro di Giuditta, come quello di P. Beauchamp – D. Vasse sulla violenza o di N. Lohfink intitolato *Il Dio della Bibbia e la violenza. Studi sul Pentateuco*.

In conclusione, abbiamo letto con molto interesse questo volume, ricco di informazioni e ben documentato, scritto, inoltre, in maniera accessibile e non pedante.

Donatella Scaiola
Pontificia Università Urbaniana
Circonvallazione Gianicolense, 197 B
00152 ROMA
scaiola.donatella@gmail.com

J. CORLEY – G.D. MILLER (edd.), *Intertextual Explorations in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLS 31), de Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. VI-378, cm 24, € 82,95, ISBN 978-3-11-041592-6.

Il presente volume edito nel 2019 offre un aggiornamento approfondito nel campo dell'intertestualità. Come si evince dall'introduzione, più che una raccolta di studi tipici, il volume offre una novità metodologica, che consiste nel prestare più attenzione alle relazioni non letterarie fra le diverse tradizioni: si legge nella *Presentazione*: «The book pays close attention to non-literary relationships between different traditions, a new feature of research in intertextuality». Va sottolineato che la letteratura deuterocanonica presa in considerazione nel volume, non viene trattata spesso nell'esegesi biblica in generale. Con la pubblicazione di questo volume si riconosce un ruolo importante dei deuterocanonici nell'ambito degli studi biblici.

L'articolo introduttivo presenta un quadro nitido di questioni fondamentali sull'intertestualità. Un aspetto chiave è la distinzione fra l'intertestualità «classica» *reader-oriented*, e quella più «biblica» *author-oriented*. Giacché l'analisi verte sul versante biblico, i lavori pubblicati privilegiano l'area dell'intertestualità *author-oriented*. Segue una puntualizzazione dei criteri che caratterizzano lo sviluppo dell'opera. Essa è divisa in tre grandi sezioni, organizzate secondo la successione temporale di passato - presente - futuro. Il primo blocco di articoli (*Looking to the Past*) concentra l'analisi sulla lettura dei testi che includono collegamenti con altri scritti posteriori. Il secondo blocco (*Looking at the Present*), presenta studi su testi approssimativamente contemporanei. Il terzo blocco (*Looking to the Future*) analizza il fenomeno della recezione di testi antichi dai nuovi (per es. dal NT e dalla letteratura rabbinica).

Il primo blocco, che è anche il più esteso, consta di cinque studi, tra i quali compaiono i contributi dei due curatori. Jeremy Corley approfondisce i vari modi in cui i deuterocanonici riportano referenze intertestuali nel caso di Abramo, Mosè e Davide. L'articolo evidenzia l'abile uso dei verbi che evocano personaggi biblici, pur senza menzionarne il nome. L'autore mostra che ogni libro deuterocanonico focalizza aspetti diversi dei personaggi, secondo la propria situazione e finalità. Notevole, per esempio, sono i riferimenti ad Abramo, Mosè e Davide in 1-2Mac, finalizzati a difendere le decisioni della *leadership* asmonea.

Il secondo contributo, di Pancratius Beentjes, si concentra sul Siracide. Seguendo una lettura diacronica si tenta di scoprire le piste contestuali che potrebbero collegare alcuni passaggi a testi precedenti. L'autore considera l'uso strutturale dei testi a cui si fa accenno, sapendo che Ben Sira modificava alcuni di questi elementi per motivi letterari. L'articolo ribadisce la necessità di stabilire qualche criterio più obiettivo per tentare di scoprire i paralleli intertestuali *author-oriented*.

Il terzo contributo, a firma di Andrew Glicksman, studia l'uso di Is 59 in Sap 5. La metodologia è simile a quella di Beentjes. Oltre ai paralleli strutturali, Glicksman approfondisce anche paralleli linguistici e tematici. Egli studia l'uso di «referenze bibliche secondarie», che servono come sfondo all'allusione principale al

testo isaiano. Il libro della Sapienza tenta di reinterpretare il contenuto del Deuteronomio e del Terzo Isaia per i giudei ellenistici, soffermandosi solo su qualche aspetto.

Il quarto contributo di Michael Matlock propone un approfondimento del lessico e del contenuto che la *Preghiera di Manasse* adopera con riferimenti a testi biblici precedenti. L'articolo sottolinea che questa preghiera penitenziale tenta di applicare i temi della punizione e del perdono di Dio per l'epoca tardiva del Secondo Tempio. L'autore si sofferma sui riferimenti della *Preghiera di Manasse* soprattutto a 2Cr 33,12-13; 2Re 21 e Sal 50, che evidenziano l'intento di migliorare l'immagine negativa e violenta di questo re davidico.

L'articolo di Geoffrey Miller chiude la rassegna del primo blocco proponendo una sintesi dei punti di vista *author-oriented* e *reader-oriented* circa l'intertestualità. Egli confronta il personaggio deuterocanonico di Giuditta con la dea mesopotamica Inanna, o Ishtar. Le due figure femminili potrebbero essere considerate come «*femme fatale*» dentro le loro culture corrispondenti. Lo studio dimostra che in Giuditta ci sono numerosi parallelismi con gli inni e i miti dedicati a Inanna. Tuttavia, i parallelismi negano l'immagine di «*femme fatale*» della dea per far risaltare la superiorità della cultura giudaica rispetto a quella pagana.

Il secondo e il terzo blocco constano di tre studi ciascuno. Come già anticipato, il secondo blocco tratta di testi più meno o contemporanei. Il primo articolo di Richard Bautch considera i libri di Tobia, Giuditta e 2Macc: delle novelle giudaiche che esprimono una critica antimperiale. Questi libri hanno elementi letterari comuni fra di loro, pur essendo autonomi. In particolare in essi si coglie l'atteggiamento comune di sovvertire i generi letterari tradizionali (specialmente il modo di sottolineare la parentela) per esprimere il loro messaggio di resistenza di fronte al potere imperiale. Tale resistenza dipende dall'azione divina più che dall'appartenenza familiare o razziale.

Lo studio di Michael Duggan offre una comparazione intertestuale sincronica (non diacronica, diversamente dai precedenti interventi) delle quattro descrizioni dell'origine della *Hanukkah* in 1-2Macc. Lo studio tenta di elucidare i modi in cui gli autori di questi scritti deuterocanonici relativamente contemporanei hanno utilizzato la Scrittura per rinsaldare i loro messaggi corrispondenti.

Karina Martin Hogan studia la relazione dei temi Madre Sion e Madre Terra in *2Baruc* e *2Esdra*, tentando di fare risaltare le allusioni bibliche che vi sono attestate. Il suo metodo principale è la lettura sincronica che serve a mostrare le connessioni tra le due apocalissi che illuminano questi due scritti. L'articolo si conclude affermando l'utilità di leggere insieme queste due apocalissi per capire meglio il senso metaforico che caratterizza Sion e la terra definite «nostra madre» e il relativo contenuto teologico.

I contributi del terzo blocco si attestano maggiormente sul libro di Tobia, limitando l'oggetto inizialmente proposto nel volume. Francis Macatangay studia l'intertestualità *author-oriented* dell'episodio di Cornelio in Atti 10 e i riferimenti al libro di Tobia. Lo studio evidenzia la presenza di parallelismi tematici e lessicali. Tuttavia, l'episodio lucano sottolinea l'idea dell'accoglienza dei gentili nel cristianesimo; rispetto all'ambiente di Tobia, si coglie il cambiamento dovuto alla finalità di giustificare la crescita della prima comunità cristiana, composta da giudei e gentili.

Vincent Skemp approfondisce ulteriormente la ricerca su Tobia, studiando una copia ebraica risalente al periodo medievale di Tobia, denominata H5. Si tratta di una copia poco conosciuta che serve a mettere in luce come il testo sia stato utilizzato e come abbia ricevuto l'influenza di varie tradizioni rabbiniche. Lo studio identifica testi dalla Bibbia ebraica come precursori principali del contenuto di H5. L'autore riconosce l'influenza di libri come Gb, Prv, Dt, Gen, Sal, Ne e Is. Per lo più il testo di H5 sembra un rifacimento della stessa storia di Tobia, in comparazione con le altre versioni conosciute. Il contesto della formazione del manoscritto potrebbe spiegare tale caratteristica: nella Francia dei 1200 in cui opere giudaiche venivano prodotte in un clima di censura (che arrivava perfino all'incendio dei libri), la storia di Tobia H5 sembrava rivolgersi al contesto dei giudei del periodo medievale, mediante le esortazioni alla fedeltà in situazioni avverse e il riferimento ai passi delle altre scritture sacre (di cui Tobia non ne fa parte).

L'ultimo contributo che porta la firma di Micah Kiel unisce gli studi intertestuali *author-oriented* e *reader-oriented* all'approfondimento del tema dei pasti in Tobia. L'autore evidenzia i modi in cui il libro di Tobia mette insieme tante allusioni alle Scritture d'Israele con gli elementi culturali esterni. I riferimenti biblici spesso dimostrano il legame fra il pasto, la giustizia, e la sfida del pericolo (specialmente attraverso Gen 29; Gdc 14; Amos e Dt). Un'analisi *reader-oriented* del tema di «cibo-justizia» spinge l'autore ad accennare all'enciclica *Evangelii Gaudium* di papa Francesco. L'autore conclude la sua analisi sostenendo che il libro di Tobia si serve di tradizioni precedenti, reinterpretate alla luce di un contesto nuovo. Secondo Kiel i modi intertestuali *author-oriented* e *reader-oriented* non sono necessariamente esclusivi e opposti, ma possono certamente collaborare.

Nel concludere il volume, il curatore Geoffrey Miller propone una riflessione metodologica in vista dei futuri studi di intertestualità. Egli considera l'utilità dell'analisi intertestuale *reader-oriented* per gli studi biblici, invitando ad avere più attenzione all'aspetto auricolare dell'intertestualità (cioè, come i legami intertestuali potrebbero essere riconosciuti da *uditore* piuttosto che lettori di un testo).

Alla luce delle considerazioni espresse, il presente volume costituisce un valido contributo per conoscere la letteratura deuterocanonica in modo specializzato. Esso offre una panoramica utile per la futura ricerca sull'intertestualità. Nella loro diversità metodologica (malgrado l'oggetto unico del terzo blocco), gli studi raccolti nel nostro libro risultano stimolanti e adeguati per una maggiore conoscenza di questa importante sezione degli scritti biblici.

Anthony P. Sepulveda
Pontificia Università della Santa Croce,
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma
a.sepulveda@pusc.it

E. BONIS (ed.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint. Volume I: Alpha – Gamma*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, p. CLXIII-990, cm 25, € 289,00, ISBN 978-3-16-150747-2.

Negli ultimi decenni abbiamo assistito a un rinnovato e crescente interesse per lo studio della Bibbia dei Settanta. Certamente vi hanno contribuito le scoperte del Mar Morto e la pubblicazione di edizioni critiche, ma accanto agli studi sulla tradizione e sulla critica del testo biblico è fiorita tutta una serie di progetti di traduzione. Pionieristico è stato in qualche modo il progetto de *La Bible d'Alexandrie*, la cui gestazione è descritta con toni appassionati da M. Harl nella sua biografia (*La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme*, Paris 2004), il cui primo volume vide la luce nel 1986 con la pubblicazione della Genesi. Alcuni anni più tardi sarebbe stato accorpato agli altri libri del Pentateuco in una versione col testo greco a fronte ne *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris 2001, realizzata in collaborazione con C. Dogniez e altri studiosi. Non mancavano certo traduzioni precedenti come, per es., quella di L.C.L. Brenton, London 1851.

Ad essa ne sarebbero seguite altre in varie lingue (inglese, italiano, spagnolo, tedesco), con o senza commento. Il progetto concepito da M. Harl e dalla sua *équipe* prevedeva l'uscita di volumi singoli con ampie introduzioni e commenti, in cui si dava spazio al confronto col testo ebraico, agli scritti giudaico-ellenistici e alle interpretazioni patristiche, ma soprattutto all'esame del lessico dei Settanta e alle sue peculiarità. Di lì a poco furono pubblicati nuovi lessici che affiancavano il Liddell-Scott-Jones (Oxford 1940) e il *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933-1978), come quelli di J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie (Stuttgart ¹2003; ³2015) e di T. Muraoka (Leuven ¹1993; ³2009), che superavano alle lacune dei vocabolari tradizionali e allo stesso tempo snellivano e aggiornavano il monumentale dizionario di J.F. Schleusner (Leipzig 1820-1821; Glasgow-London ²1822-1829).

Quasi contemporaneamente alla scomparsa dell'eminente studiosa francese è uscito nell'agosto del 2020 il primo volume dell'*Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*. Primo di quattro volumi programmati che sono già in corso di preparazione, è frutto di una collaborazione internazionale coordinata da E. Bons, che vede tra gli *Advisors* anche due studiose italiane, Anna Passoni Dell'Acqua ed Emanuela Prinivalli, responsabili rispettivamente della sezione papirologica ed epigrafica e della sezione riguardante la letteratura cristiana-antica. In quasi 1000 pagine per un totale di 1980 colonne scorrono sotto i nostri occhi oltre 150 lemmi coi loro corradicali e/o composti che, limitatamente al vol. I, sono compresi tra la lettera *alpha* e la *gamma* (da ἄβυσσος a γυμνός e corradicali). Nei tomi successivi saranno incluse le voci da *delta* a *iota* (vol. II), da *kappa* a *omicron* (vol. III), da *pi* a *omega* con *Additions* (vol. IV). Complessivamente saranno analizzati circa 600 lemmi.

Le singole voci, veri e propri trattatelli, sono ripartite in più sezioni, che riguardano: a) la lingua greca classica ed ellenistica; b) le testimonianze documentarie (papiri, ostraka e iscrizioni); c) i Settanta; d) gli scritti giudaico-ellenistici

che includono la cosiddetta «letteratura intertestamentaria» redatta in greco, altrimenti nota sotto la dicitura di «apocrifi e pseudepigrifi» o di «letteratura parabiblica» (ne compaiono più definizioni), cui si aggiungono Filone Alessandrino e lo storico Flavio Giuseppe; dopodiché vengono presi in considerazione e) gli scritti del Nuovo Testamento e infine f) la letteratura cristiana antica che, ad eccezione di Clemente d'Alessandria e di Origene, si circoscrive alle fonti del II secolo. Per quanto riguarda più specificamente i Settanta, si muove da considerazioni di tipo statistico (numero di occorrenze di una parola) e da una rassegna dei termini corrispondenti in ebraico e aramaico per poi elencare i passi in cui figurano con dovizia di esempi (scelti fra i più significativi): alla citazione in caratteri greci, completa o anche soltanto parziale, si accompagna la traduzione. Le singole voci sono talora redatte dalla stessa mano, talora affidate a specialisti diversi; unica è invece la bibliografia, essenziale, in cui si dà conto del progresso degli studi e dei contributi più importanti nel campo dei Settanta.

Precedono il vero e proprio lessico una prefazione e un capitolo – *Prolegomena* – redatti da E. Bons (XI-XXVIII), in cui ci si sofferma sul vocabolario dei Settanta «nel suo contesto storico», sullo sfondo greco con l'attenzione rivolta all'importanza delle etimologie e alle fonti letterarie greche senza trascurare quelle documentarie. Si affronta poi la complessità del lavoro di traduzione, in cui si dibatte il problema del socioletto giudaico, dei prestiti dall'ebraico (o dall'aramaico), del possibile influsso della tradizione e del peso della religione, della cultura e della questione identitaria sull'operato dei traduttori. È poi la volta della «ricezione del vocabolario dei Settanta». Tutti questi passaggi sono tesi a dimostrare la necessità di «un nuovo strumento di ricerca», alla luce dei risultati raggiunti dagli studi settantistici e dalle discipline affini. Da ultimo non potevano mancare le considerazioni di carattere metodologico che hanno guidato l'opera. Alla conclusione che mette in evidenza il ruolo svolto dai Settanta come testimone del giudaismo ellenistico, oggi unanimemente riconosciuto, e non più concepito soltanto in funzione ancillare, segue l'elenco dei collaboratori, cui sono affiancate oltre alla località di provenienza le voci curate; dopodiché sono riportate varie liste di abbreviazioni ulteriormente suddivise, che includono le fonti antiche (I.); le opere citate di frequente (II.) e da ultimo le abbreviazioni (III.).

La necessità di uno strumento di questo tipo è motivata da molteplici ragioni: prima fra tutte, come abbiamo ricordato, il progresso della ricerca sui Settanta nonché le nuove acquisizioni nel settore papirologico, di cui si avverte sempre di più l'importanza, come dimostrano gli studi di A. Passoni Dell'Acqua e il libro recente curato da M. Settembrini (*Isaia in Egitto. Papiri tolemaici e vicende della comunità giudaica che legge Isaia 58* [Testi del Vicino Oriente antico 6. Letteratura ebraica e aramaica 6], Torino 2018). Esse vengono chiaramente illustrate dal curatore, quando mette in evidenza come i lessici esistenti, pur onnicomprensivi nel rappresentare il vocabolario septuagintico, non siano tuttavia esaurienti o aggiornati, così come talora non lo sono le concordanze. Questo vale sia per il monumentale lavoro di Schleusner, per molti aspetti ancora utile, sia per il più agile *Greek-English Lexicon* di Lust e collaboratori o di Muraoka, giunti entrambi alla terza edizione. Altri sussidi largamente utilizzati come il TWNT – i cui limiti erano già stati segnalati da J. Barr ne *La Semantica del linguaggio bi-*

blico (ed. or. Oxford 1961) soprattutto per quanto riguarda la scarsa attenzione all'evoluzione semantica dei termini –, privilegiano il lessico neotestamentario e, dunque, danno poco o nessuno spazio a lemmi che sono invece peculiari dei Settanta. Termini come, per es., ἀποικία, «esilio» o γῆρας, «vecchiaia» non sono trattati nel TWNT, mentre altri sono trattati solo di sfuggita (ἀφθαρσία, «immortalità») o sono rari come ἕξοδος, inteso nel senso specifico di «esodo dall'Egitto», o ἀποστάσιον, «certificato di divorzio», o ancora γερουσία, «consiglio degli anziani», se non sono del tutto ignorati come ἀντιλή(μ)πτωρ, «protettore». Quest'ultimo in particolare, che occorre molto frequentemente nei Salmi, va debitore al linguaggio della cancelleria tolemaica: esso figura, infatti, nelle petizioni rivolte a un alto funzionario e compare nella titolatura di Tolomeo VI e della sua consorte nonché sorella Cleopatra. Il verbo corradicale, invece, oltretutto nei Salmi, s'incontra più volte anche in Isaia ed Ezechiele. Analogamente appartiene al linguaggio giuridico tolemaico un termine come ἀγνόημα, del cui influsso sembra risentire Daniele^{LXX} (cf. ἄγνοια, assente invece nella versione di Teodoziona). Il ricorso alle fonti papirologiche rappresenta uno dei contributi più significativi di questo nuovo lessico.

Che la lingua dei Settanta, altrimenti nota come «greco biblico», sia sostanzialmente la *koiné*, com'è ormai acquisito dall'inizio del secolo scorso grazie agli studi di A. Deissmann, non dissipa le difficoltà di chi si accinge a tradurre quella che è a sua volta una traduzione. Molteplici sono le questioni che si devono affrontare, come illustra il curatore: infatti, pur sgombrando il campo dall'ipotesi che esistesse una parlata giudeogreca, non si può non tener conto di altri elementi come il fatto che la lingua corrente prima dell'avvento dell'Ellenismo fosse l'aramaico e non l'ebraico, di cui restano tracce evidenti nell'uso di alcuni vocaboli come σάββατα, σίκερα ecc., cui si potrebbero aggiungere le traduzioni basate su radici ebraiche interpretate secondo l'accezione che avevano in aramaico (per es., *dkb*, che in ebraico significa «schiacciare», reso con καθαρῖσαι, «purificare»; cf. Is 53,10). Già nel Pentateuco si era imposto come traduzione di *ger*, «immigrato, residente straniero», la forma γ(ε)ιώρας derivata dall'aramaico (*Es* 12,19; cf. Is 14,1), che avrebbe finito per designare il proselito. La stessa lingua ebraica si era evoluta nel corso del tempo e aveva assunto nuove sfumature di significato, per non dire dell'interferenza dell'ebraico sul greco, ravvisabile nei calchi ebraici sia sintattici sia di carattere semantico o nel conio di espressioni inusitate nella letteratura greca, che influenzarono soprattutto il lessico religioso e politico e che portarono anche alla formazione di nuovi termini, come θυσιαστήριον riservato all'altare israelita, mentre il greco βωμός distinguerà nel Pentateuco (ma non soltanto) gli altari pagani. Gli esempi di questo tipo si potrebbero moltiplicare. Quale fosse l'intento di questo procedimento è dibattuto: è possibile che si volesse difendere o preservare la sacralità delle istituzioni ebraiche ed evitare di confonderle con quelle greche o seguire il più fedelmente possibile il testo biblico. In quest'ottica si spiega perché nella polemica anti-idolatrice si privilegi un termine come εἶδωλον/εἶδωλα anziché ἄγαλμα, che pure compare un paio di volte in Isaia (19,3; 21,9) e una nel Secondo libro dei Maccabei (2,2), che tuttavia, come si nota finemente nella voce curata da M. Harl, mentre in greco designava la statua di un dio e poteva considerarsi un termine neutro, nei Settanta rappresenta un'in-

novazione e, considerata la funzione oracolare delle statue degli dèi, a partire da Is 19,3 acquisirà una connotazione negativa.

La cautela nei confronti di concetti greci particolarmente connotati non impedisce tuttavia anche nei libri tradotti, e non composti direttamente in greco, di adottare un lessema come ἀρετή che, pur raro (compare in Isaia [42,8.12; 43,21; 63,7] e nei libri di Abacuc [3,3] e di Zaccaria [6,13], ma solo in Isaia traduce *ῥῆbil-lab*), è proprio dell'etica greca, o come εὐσέβεια (Is 11,2; 33,6), che rende un concetto come quello di φόβος θεοῦ, «timor di Dio» (in Is 11,2-3 i due termini sono affiancati, benché il lessema soggiacente sia lo stesso, vale a dire *yir'at YHWH*). Scelte che, comunque, caratterizzano anche il diverso stile dei traduttori, come aveva già notato a suo tempo H.St.J. Thackeray (Cambridge 1909).

Oltre agli aramaismi non sono da trascurare gli ebraismi, soprattutto quelli lessicali che portarono a una standardizzazione di significati estranei alla lingua greca, come διαθήκη, che non fu più inteso nel senso di «testamento» ma assunse le valenze di *b'rit*, «patto», un'opzione che sarebbe stata ripresa nella letteratura successiva, compresa quella composta direttamente in greco creando una linea di continuità fino al Nuovo Testamento e alla letteratura cristiana antica. Né è da escludere sull'operato dei traduttori il peso di eventuali tradizioni esegetiche, non sempre facili da individuare, soprattutto in ambito halakico o gli interventi volti ad attualizzare certe profezie, nel frattempo divenute oscure, alla luce di eventi contemporanei.

A questo punto ci si potrebbe chiedere quale sia stato il criterio che ha portato a selezionare i lessemi da trattare, visto che alcuni che compaiono nelle concordanze non sono presi in considerazione, e non si tratta soltanto di termini poco attestati, perché ne figurano altri che sono rari, come appunto ἄγαμμα, quando addirittura non si tratta di *hapax legomena*. La risposta a questo interrogativo è già evidente nel titolo dell'opera: è indubbio infatti che a decidere della scelta sia stata la loro valenza teologica, oltretutto l'evoluzione semantica del vocabolario.

La questione viene approfondita nel capitolo dedicato ai problemi metodologici (5. *Methodological issues*). La scelta appare determinata da una molteplicità di fattori. Una serie di esempi chiarisce immediatamente a quali criteri si è ispirato l'editore: in primo luogo si dà la priorità a termini che assumono significati diversi dall'accezione che hanno in greco classico: è il caso di κτίζω, «fondare, costruire», che viene usato per indicare l'azione creatrice di Dio. In altri casi si tratta di lessemi che compaiono per la prima volta nei Settanta, non importa se siano o meno dei neologismi (per es., ἀλλογενής, «di altra stirpe, straniero», che indica chiunque non appartenga al popolo ebraico), oppure che assumono un significato tecnico prima inusitato, come avviene con ἀγγιστεύω, «essere vicino», che finirà per designare il parente più prossimo, cioè colui che esercita i diritti del *go'el* nei confronti della vedova di un fratello defunto (Lv 25,25). Altri vanno debitori all'ambiente ellenistico egiziano, come ἀντιλή(μ)πτωρ, cui si è già accennato, o come ἀποικία, «colonia», sono riservati all'esilio babilonese o agli esiliati. Infine si dà rilievo a vocaboli che non hanno un esatto corrispondente in ebraico (θνητός ο βροτός, «mortale»), pur se occorrono in alcuni testi tradotti, oppure appartengono alla sfera etica. Questi a grandi linee i criteri ispiratori, cui seguono ulteriori precisazioni. Un aspetto di pregio è lo spazio che viene riservato,

soprattutto in alcune voci, all'esame delle varianti testuali o delle scelte delle diverse edizioni che gettano luce sulle vicende della tradizione del testo biblico e si avvalgono del confronto coi manoscritti del Mar Morto. Può considerarsi esemplare da questo punto di vista la voce ἀκροβυστία, un lessema senza precedenti nella letteratura classica che acquisterà grande rilievo nell'epistolario paolino. Né mancano cenni ai traduttori più recenti, come nel caso di ἀπλότης, o riferimenti alla tradizione rabbinica (cf. s.v. ἀποστάσιον). Mi piace ancora ricordare l'uso di un'espressione di nuovo conio, senza precedenti nella letteratura greca, quale ποιεῖν (τὴν) ἀλήθειαν, letteralmente «fare la verità», attestato in Tb 4,6 e più tardi nel vangelo e nella Prima lettera di Giovanni (Gv 3,21; 1Gv 1,6), che trova già riscontro in un frammento ebraico di Qumran (4QTob hebr) ed è un motivo ricorrente nella *Regola della Comunità* (1QS 1,5; 5,3; 8,2).

Ai Settanta si rivendica oggi a buon diritto, come sottolineato anche da N. Fernández Marcos, un ruolo fondamentale, oltreché fondativo, non solo in quanto si tratta della più antica traduzione della Bibbia, ma in quanto espressione del giudaismo ellenistico e della sua capacità di acculturazione che ha permeato di sé il Nuovo Testamento e ha permesso la diffusione della Bibbia in Occidente ponendo le basi della cultura giudaico-cristiana europea.

L'opera è realizzata con grande cura in un'adeguata veste tipografica, poché sono le sviste e, una volta completata, sarà uno strumento imprescindibile per lo studio della lingua dei Settanta. Un segno di rinnovamento è rappresentato anche dal riferimento ai sussidi elettronici oggi disponibili.

Liliana Rosso Ubigli
Via Domodossola, 75
10145 Torino
liliaro2003@yahoo.com

G. GRANERØD, *Dimension of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judean Community at Elephantine* (BZAW 488), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. XXII-382, cm 23, € 99,95, ISBN 978-3-11-045211-2; e-ISBN (PDF) 978-3-11-045431-4; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-045317-1; ISSN 0934-2575.

L'autore, docente di Antico Testamento presso la Norwegian School of Theology (Oslo), presenta qui una dettagliata ricerca sulla religione dei giudei (*Judaeanans*) di Elefantina. La trattazione verte principalmente sulla configurazione dello yahwismo in epoca persiana.

G. parte dalla considerazione che i testi biblici di epoca persiana offrono un'immagine non uniforme dello yahwismo del tempo, poiché manifestano tendenze differenti. Se la ricostruzione della religione giudaica del periodo si basa solo sulle fonti bibliche, rischia infatti di accettare come dato di fatto la prospettiva deuteronomistica che, secondo G., opera una sorta di lavaggio del cervello agli storici della religione (21), i quali confondono erroneamente l'immagine del giu-

daismo canonizzata nella Bibbia Ebraica con la religione giudaica vissuta e praticata. Di conseguenza si considerano storici il culto riservato al solo YHWH, la centralità di Gerusalemme come unico luogo di culto legittimo, il ruolo decisivo dell'esilio babilonese. Per questo l'etichettatura di giudaismo *non biblico* non rende ragione del problema sollevato dall'archivio: qualsiasi forma di «bibbia» era estranea alla comunità giudaica di Elefantina del V secolo. Al contempo, Elefantina è una dimensione del giudaismo, valida quanto altre a essa contemporanee, per es. quella centrata su Gerusalemme. Elefantina mostra che «the worship of the god YHW(H) indeed was possible outside and even without Jerusalem as its centre» (22).

L'archivio di Elefantina sfida dunque gli storici della religione, offrendo documenti di provenienza accertata e contemporanei dei fatti; non così i testi biblici, che riflettono un lungo processo di composizione e assemblaggio. I papiri egiziani inoltre consentono un'analisi sincronica (V sec. a.C.), che G. affronta sulla base del modello multidimensionale proposto da Ninian Smart (*The Religious Experience of Mankind* [1969]; *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* [1996]), la cui tassonomia della religione include sette dimensioni: rituale, mitologica, dottrinale, etica, sociale, esperienziale, materiale. Si tratta di aspetti presenti in tutte le religioni, la cui importanza varia però da religione a religione (persino da gruppo a gruppo entro la stessa religione).

L'indagine considera nel dettaglio le dimensioni sopra indicate. Si parte dalla dimensione sociale (c. II), che rileva come la guarnigione giudaica fosse costituita da militari con le loro famiglie, inserita però in un contesto multiculturale, multietnico e multireligioso. Secondo G., i giudaici giunsero a Elefantina in più ondate migratorie e si consideravano un gruppo distinto nel contesto sociale. Le lettere attestano che vi erano persone a capo, ma non sempre è chiara la natura della funzione svolta (32); inoltre alcune lettere della guarnigione sono indirizzate alle autorità di Giuda e Samaria: il fatto che i giudaici si rivolgessero ai due governatori e ai sacerdoti di Gerusalemme mostra che li consideravano loro leader (quantomeno ritenevano che potessero influire in vista della soluzione dei problemi loro occorsi – in particolare la distruzione del tempio). Le lettere non fanno riferimento a codici di leggi divine, così come non vi è traccia di un tribunale giudaico autonomo a Elefantina: ci si rivolgeva alle autorità persiane; in casi estremi ci si poteva appellare al satrapo e persino al re (48). Il matrimonio non era interpretato in senso religioso; era inteso come contratto tra due parti (tra lo sposo e il padre o tutore della sposa); era ammesso il matrimonio esogamico ed era possibile il divorzio (anche la donna poteva prendere l'iniziativa di divorziare – riflesso del diritto egiziano?). Vi erano addetti al culto e nei testi si distingue tra *khn* (sacerdote dedito al culto di YHW) e altri specialisti (*kmr*, sacerdote di altre divinità): la terminologia demarca i due gruppi, da un lato i giudaici, dall'altro la restante guarnigione aramaica. Nel tempio, fondato dalla guarnigione giudaica in epoca achemenide, si offrivano sacrifici; la documentazione, benché scarsa, mostra che il carico economico del tempio era sulle spalle dei giudaici di Elefantina. I documenti legali mostrano inoltre che la guarnigione usava i calendari della società circostante: ci sono testi datati con il calendario egiziano, ma anche testi che segnalano un sincronismo tra mese babilonese e mese egiziano; si indica sempre

l'anno di regno del sovrano attuale. L'uso di calendari locali pone la questione se i giudaïti avessero la nozione della settimana, in particolare della sua estensione; non è chiaro poi fino a che punto il calendario religioso di Elefantina concordasse con quelli preservati nella Bibbia.

Circa l'edificio templare, scavi recenti hanno mostrato che la situazione archeologica non concorda con quella testuale, che colloca il tempio prima di Cambise (81): i resti più chiari sono quelli del secondo tempio (riedificato dopo il 407 a.C.), ubicato vicino al tempio di Khnum. È chiara l'esistenza del tempio nel V sec., confermata anche dagli scavi; la distruzione dovrebbe essere avvenuta nel 410 a.C.; in base alle lettere dovrebbe essere stato ricostruito attorno al 402 a.C. I testi non forniscono informazioni precise su che cosa fosse contenuto nel tempio; il tetto pare fosse di legno e vi era un altare; in ogni caso era un vero e proprio tempio (come mostra la terminologia impiegata per designarlo); dagli scavi si ricava che la pianta era conforme a una tipologia templare comune nell'area siro-palestinese del II-I millennio a.C. Sulla base della documentazione egiziana, infine, non c'è motivo per ritenere che i giudaïti di Elefantina considerassero il loro tempio di YHW come un rivale di quello di Gerusalemme; è invece probabile che «they regarded the temple of YHW in Elephantine as a *complementary temple*» (125).

Con la distruzione del tempio di Elefantina da parte delle truppe persiane ed egiziane nel 410 a.C. cessarono i sacrifici offerti a YHW. Dalle lettere emerge che i richiedenti intendevano ripristinare il culto sacrificale nel tempio ricostruito. I governatori di Giuda e Samaria approvarono la ricostruzione del tempio e il ripristino del culto sacrificale, ma limitato a due soli tipi di offerte: *mnḥb* (offerta vegetale) e *lbwnḥ* (incenso), mentre fu escluso *'lwh* (offerta bruciata, olocausto), che pure era stato richiesto. Non è del tutto chiara la motivazione che indusse i governatori di Giuda e Samaria a limitare la prassi sacrificale: non è certo che aderissero a una proibizione dei sacerdoti di Gerusalemme o che si preoccupassero di non creare conflitti con i sacerdoti di Khnum. G. pensa a un interesse del satrapo: ridimensionare la rilevanza del tempio ricostruito rispetto alla fase precedente; motivo per questo potrebbe essere stato consentire una maggiore stabilità interna alla guarnigione, ma le motivazioni erano forse anche economiche (147).

La comunità di Elefantina celebrava la Pasqua e probabilmente anche la festa degli Azzimi; la documentazione testuale è tuttavia frammentaria e i testi lasciano spazio a molteplici ipotesi. Dalla limitata corrispondenza emerge che la Pasqua era qualcosa di noto ai destinatari; la lettera di un certo Anania – la cui carica non è specificata – non intendeva introdurre una nuova festività, ma fissarne la data, regolando in tal modo il calendario della guarnigione. Non è espreso quale fosse lo scopo della celebrazione a Elefantina, perciò G. formula alcune ipotesi: 1) se ricordava la liberazione dall'Egitto, allora anche a Elefantina risaltava una tendenza anti-egiziana (e i sacerdoti di Khnum avrebbero avuto riserve: questo potrebbe spiegare perché il governo persiano prendesse posizione); 2) la festa poteva creare problemi all'amministrazione persiana, dato che i soldati in festa potevano mettere in difficoltà i turni di guardia; 3) anche il problema alimentare (il lievitato e la birra) poteva rivelarsi problematico nel contesto egi-

ziano: «in the light of the pivotal position of beer brewing in the economy of Egypt, a religious festival requiring that a group abstained from the economically central commodity would potentially cause disturbance, as it could cause economic losses» (182).

Riguardo al sabato, va segnalato che a Elefantina non si conosceva il legame etimologico tra *šbt* (verbo) e *šabbat*, un collegamento fatto solo in epoca recente nella storia dello yahwismo (cf. P nel Pentateuco). In effetti, il concetto teologico di P che lo *šabbat* sia giorno di riposo sembra fosse del tutto sconosciuto ai giudei di Elefantina e non vi sono indicazioni che nel giorno di sabato si praticassero riti religiosi specifici. Di conseguenza, il sabato non era un segno distintivo (*marker*) dei giudei di Elefantina.

G. affronta poi il problema dei miti e della dimensione narrativa. Nessun racconto di creazione è conservato nell'archivio, ci sono però nomi teofori che taluno interpreta alla luce del pensiero della creazione; l'uso dei nomi è tuttavia problematico per svariati motivi, non ultimo l'effettivo significato attribuito al titolo divino implicato. Per il tempio locale è invece attestato il mito di fondazione; l'archivio di Yedaniah consente di identificare le fasi successive della trasmissione (*traditio*) e come il suo contenuto (*traditum*) fu alterato nel processo di trasmissione; questo fatto illustra anche come gli ufficiali achemenidi presero parte alla formazione della tradizione religiosa giudaica. Nella lettera in cui si richiede che il tempio sia ricostruito si informa che il tempio risaliva a prima della conquista persiana ed era stato rispettato da Cambise, che invece aveva distrutto i templi egiziani; si segnala pure che nel tempio era praticato un culto completo (anche sacrifici di animali). Dalle lettere emerge che i giudei di Elefantina non conoscevano la pretesa di Gerusalemme di essere l'unico tempio legittimo riservato al culto di YHW(H). Nella risposta dei governatori si appoggia la ricostruzione, ma con restrizioni nella prassi culturale (senza il sacrificio di animali), una limitazione imposta dai funzionari persiani, che sembra sia stata accolta dai capi della comunità (cf. A4.10), sebbene non ne siano indicati i motivi. I funzionari quindi accettano il motivo antiquario (la sua antichità) per il tempio, ma cambiano la prassi sacrificale; nello stesso tempo, i papiri «illustrate how a Judaeen religious tradition functioned in a religious environment that did not have any canon of authoritative, normative religious texts yet» (227).

Sempre considerando il mito, G. considera l'iscrizione di Bisitun, attestata nei papiri di Elefantina; con quella Dario I legittimava la sua presa di potere, dato che non era figlio di Cambise. Anche la guarnigione di Elefantina aveva a disposizione una copia dell'iscrizione regia: essendo a servizio del potere persiano, accettava dunque anche il mito persiano, se non altro per necessità. I giudei non conoscevano solo YHW, ma riconoscevano anche altre divinità, come mostrano i giuramenti documentati: «this is the case with AnathYHW and perhaps the god Herem (B7.3:3), with the egyptian goddess Sati (B2.8:5) and with Herembethel (B7.2:7)» (244). Non sappiamo però quanto i miti associati alle divinità fossero noti alla guarnigione; anche il testo di *Aḥiqar* ritrovato a Elefantina, che pure elenca divinità attestate in Siria e in Mesopotamia, non chiarisce «to what extent the religious practice of the Judaeans actually incorporate the pantheon of *Aḥiqar* and the myths associated with its gods» (248).

Circa il rapporto tra Anath e YWH, dopo una breve discussione su *'asĕrâ* nella Bibbia e nelle iscrizioni, G. conclude che, mentre *'asĕrâ* sembra un oggetto, forse poi deificato, Anath fin dall'inizio è una divinità e si può dunque pensare che a Elefantina fungesse da consorte di YHW, «however, there are no clear-cut evidence for the hypothesis that the two gods actually were a couple» (252). Di particolare rilevanza è poi il rapporto con la religione ufficiale achemenide: non c'è traccia a Elefantina di rifiuto delle pretese achemenidi riguardo al ruolo preminente e assoluto di Ahuramazda; nello stesso tempo i giudaïti non potevano certo ignorarle, questo porterebbe a pensare che avrebbero potuto identificare Ahuramazda con YHW (come sembra mostrare l'appellativo «dio del cielo», rivolto a YHW dai giudaïti, ma anche dai funzionari persiani nelle loro risposte). Per G. l'accettazione e forse l'identificazione fra le due divinità furono probabilmente le strategie seguite (consapevolmente o no) dai giudaïti di Elefantina, come sembra sia avvenuto tra gli esuli in Mesopotamia (cf. CUSAS 28, no. 3:2; 4:2).

Passando all'etica della comunità (c. VI), G. segnala che nulla nei papiri indica che a Elefantina si conoscessero testi normativi, come del resto non c'è traccia di tradizione biblica. Non sono attestati comandamenti divini o codici legali. Non c'erano profeti a Elefantina, né mediazioni fra divino e umano. Forme di coinvolgimento del divino nella condotta umana sono fornite anzitutto dai giuramenti, frequentemente attestati nei documenti, quale prova nelle dispute legali, in assenza di una documentazione certa. I giuramenti erano fatti anche nel nome di altre divinità oltre YHW; in tutti i casi era presupposto che «a person would *not* misuse the name of the deity to swear falsely» (268), e questo valeva sia per i giudaïti sia per i loro vicini.

La comunità di Elefantina manteneva le caratteristiche patriarcali delle società antiche, tuttavia al suo interno le donne erano più emancipate a confronto di quelle nella patria nativa e, in parte, alla pari con i corrispettivi maschi. Nei contratti matrimoniali al centro sta la donna e il rapporto con il marito. Il matrimonio era un accordo contrattuale tra lo sposo e colui che concede la sposa, cioè il capofamiglia della sposa. I contratti prevedevano anche l'eventuale rottura del legame e in essi una parte sostanziale è dedicata a stabilire le conseguenze economiche del ripudio o della poligamia. Entrambi i coniugi potevano rompere il matrimonio: la prassi era dunque in linea con quella ambientale. Nessun contratto matrimoniale presenta l'idea di una concezione religiosa del matrimonio e non c'è traccia di una teologia della creazione, paragonabile per es. a Gen 2,2-25 o Mal 2,13-16.

Le conclusioni cui perviene la ricerca possono essere così sintetizzate: 1) in epoca persiana lo yahwismo era praticato in molti luoghi diversi e in contesti diversi e aveva molte dimensioni (cf. il titolo del libro); 2) lo yahwismo praticato a Elefantina non va considerato come «the odd man out» (326), bensì «represents an example of Judaeen religion that we should regard as an *equally typical type* of Judaeen religion as the one emerging from the (late) texts of the Hebrew Bible» (326); 3) in tal modo, la ricerca qui presentata intende sfidare il ruolo egemonico della Bibbia Ebraica come fonte e norma per eccellenza della vera adorazione di YHWH, perlomeno nella seconda metà del primo millennio a.C.

La presentazione che G. fa della religione dei giudaïti di Elefantina è di grande interesse e si caratterizza per non essere centrata sulla Bibbia, nella consapevolezza che la comunità che ci ha lasciato i testi non possedeva nulla di analogo; tratta inoltre quasi tutti gli argomenti dibattuti nello studio della colonia giudaïta e lo fa con rigore e chiarezza. La bibliografia è nutrita e compulsata. Le conclusioni cui giunge G., analizzando i papiri, coincidono essenzialmente con quelle di A. Rohrmoser, *Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elefantine: archäologische und schriftliche Zeugnisse aus dem perserzeitlichen Ägypten* (AOAT 396), Münster 2014, che si è invece concentrata sugli aspetti materiali del culto (per es. i sacrifici del tempio) e sulla religione familiare; per entrambi, infatti, la religione praticata da questi giudeo-aramei non era una forma arcaica del culto di YHW e neppure una forma deviante di quella più recente dello stesso, ma una specifica variante del culto yahwista, sebbene non conforme ai primi due comandamenti del Decalogo, o alla teologia deuteronomica. I due studiosi divergono invece circa le immagini: secondo G. il culto praticato a Elefantina era aniconico (112), mentre per Rohrmosen nel tempio vi erano statue di YHW, Anatbethel e Ashimbethel. Si rivela perciò un po' problematico l'appellativo di «Yahwismo» per definire la religione dei giudaïti di Elefantina, dato che adoravano altre divinità e non il solo YHW(H): il rischio è di non rendere ragione del peculiare politeismo colà praticato. Entra qui in gioco anche il problema della giudaïtà dei membri della guarnigione: sono incerte l'origine e la data d'insediamento nell'isola (come G. ammette, evitando di fare ipotesi); il fatto che nei documenti i giudaïti siano chiamati «giudei» ma anche «aramei» non è del tutto chiarito nella trattazione; G. infine segnala che diversi gruppi etnici erano presenti presso la guarnigione o nei dintorni della stessa, ma non presta molta attenzione ai possibili influssi di quelli sulla religione praticata dai giudaïti in Egitto.

Un contributo fondamentale dunque all'interpretazione dei papiri, originale nella strutturazione oltre che nell'individuazione delle questioni teologiche che questi pongono.

Flavio Dalla Vecchia
 Università Cattolica del Sacro Cuore
 flavio.dallavecchia@unicatt.it

J.-N. ALETTI, *Le Messie souffrant, un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptiques* (Le livre et le rouleau 56), Lessius, Bruxelles 2019, p. 183, cm 20, € 18,00, ISBN 978-2-87299-372-7.

Gli studiosi del Nuovo Testamento hanno da sempre rivolto particolare attenzione alle citazioni, agli echi e alle allusioni a passi dell'Antico Testamento, contenuti nei testi neotestamentari. Restringendo il *focus* sui vangeli, si può affermare che, per la natura stessa di questi testi, i riferimenti anticotestamentari sono di rilevanza decisiva per la loro interpretazione. Le narrazioni evangeliche, infatti, non sono cronache della vita di Gesù, ma riletture della sua vicenda sto-

rica, realizzate dalla prospettiva della fede pasquale delle comunità cristiane, che ricorsero alle profezie contenute nelle Scritture d'Israele per comprendere la persona e la missione di Gesù di Nazaret. È in quest'orizzonte che si colloca la monografia sull'utilizzo della tipologia nei vangeli sinottici pubblicata da J.-N. Aletti, professore emerito del Pontificio Istituto Biblico in Roma.

Dopo l'introduzione, nella quale l'autore fornisce una sorta di *explicatio terminorum* sugli elementi fondamentali della tipologia, distinguendola dalla semplice allusione e dalla *synkrisis*, l'opera si snoda in sei capitoli. Nel primo capitolo, Aletti mostra la ragione per cui la tipologia fu adoperata nei Sinottici: essa doveva essere funzionale all'*anagnōrisis* di Gesù al quale, nonostante la sua fine ignominiosa, era stato riservato l'onore di una biografia, genere letterario nel quale, secondo l'autore, possono iscriversi le narrazioni evangeliche. Pertanto l'uso della tipologia non fu dovuto alla volontà degli evangelisti di presentare gli eventi di Gesù come realizzazione delle profezie anticotestamentarie (secondo uno schema «annuncio-compimento»); piuttosto, presentando in modo allusivo Gesù e altri personaggi dei vangeli come antitipi di figure anticotestamentarie, gli evangelisti rilessero le vicende dei primi alla luce dei racconti delle Scritture d'Israele. Proprio perché i riferimenti tipologici non sono mai dichiarati esplicitamente dagli evangelisti, è necessario stabilire alcuni criteri per stabilire quando nei vangeli si debba ammettere la presenza di una tipologia: è il compito cui Aletti assolve nel secondo capitolo, richiamando la criteriologia per individuare echi e allusioni esposta da R. Hays e D. Allison. Possiamo sintetizzare la disamina di Aletti indicando tre criteri fondamentali per individuare una tipologia: 1) contatti lessicali tra i testi antico- e neo-testamentari; 2) presenza di parallelismi significativi fra il tipo e l'antitipo; 3) ripresa della tipologia in questione lungo la narrazione evangelica. Nella seconda parte di questo capitolo, l'autore enuncia varie modalità di classificazione delle tipologie presenti nei Sinottici: secondo il numero delle figure, secondo la fase della redazione, secondo la distribuzione delle figure, secondo i locutori, secondo i destinatari o secondo i riferimenti biblici. I capitoli successivi considerano ognuno uno dei tre vangeli sinottici. Il terzo capitolo è dedicato all'uso della tipologia nel vangelo di Marco. Aletti focalizza anzitutto Elia come tipo di Giovanni il Battista, ponendo l'attenzione in particolare sul racconto della morte del Battista (Mc 6,17-29). In seguito, dopo aver dedicato un breve paragrafo al rapporto tipologico tra Eliseo e Gesù, sulla base dei testi di 2Re 4,42-44 e Mc 6,36-44, l'autore si sofferma sulla tipologia salmica, presente nel racconto marciano della passione. Ricorrendo al modello del giusto innocente e perseguitato che supplica Dio nei salmi, Marco mostra il motivo per cui non è stato possibile alcuna *anagnōrisis* umana di Gesù, ma soltanto quella divina. Passando al vangelo di Matteo (c. 4), Aletti nota che anche in esso il racconto della passione è dominato dalla tipologia salmica, che mira a escludere qualsiasi riconoscimento di Gesù da parte dei suoi correligionari. Circa la narrazione matteana, lo studioso francese nota un uso più diffuso della tipologia. Alla figura di Gesù possono essere ricondotti tre tipi anticotestamentari: 1) il *profeta* (in particolare Geremia). Al pari degli antichi profeti, rifiutati e talora messi a morte dal popolo a cui erano inviati, anche Gesù ha sperimentato una sorte simile da parte di Israele; 2) *Mosè*. Matteo narra i fatti dell'infanzia

di Gesù (che sfugge alla strage di Erode riparando in Egitto) sul modello delle vicende di Mosè, salvato dalla furia infanticida del faraone. Inoltre, sia nel discorso della montagna (Mt 5-7) sia nella finale del vangelo (Mt 28,16-20), Gesù è presentato dall'evangelista con i tratti del Messia legislatore, i cui comandi costituiscono la *magna charta* del discepolo; 3) il *re* messianico-davidico (con riferimento particolare al racconto dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme: Mt 21,1-11). Nel quinto capitolo Aletti concentra l'attenzione sul vangelo di Luca, mostrando il carattere pervasivo della tipologia profetica lungo l'intera narrazione. Nei racconti dell'infanzia (Lc 1-2) lo sfondo di riferimento è quello di 1Sam 1-3, poiché Samuele è l'unico profeta nell'Antico Testamento del quale è raccontata l'infanzia. Grande spazio è riservato alla pericope di Lc 4,16-30, dove la menzione del testo isaiano prima e i riferimenti a Elia ed Eliseo poi consolidano la presentazione profetica di Gesù. Anche nella narrazione del suo successivo ministero, la tipologia profetica permane. In Lc 5,1-9,21 Aletti mette in evidenza l'aspetto del riconoscimento profetico di Gesù, menzionando i diversi passi in cui esso compare, mentre in Lc 9,22-19,44 l'evangelista insisterebbe sull'elemento del rifiuto come tratto tipico dell'identità dei profeti anticotestamentari che si riproporrebbe nel ministero di Gesù. Anche il racconto della passione, con il riconoscimento insistente dell'innocenza di Gesù, corrobora la tipologia profetica applicata a Gesù. Infine, la benedizione finale del Risorto sui Dodici prima della sua ascensione, lungi dal voler proporre una tipologia sacerdotale, è da leggere in relazione all'esperienza del profeta Elia, che conclude la sua vicenda terrena assunto in cielo. Nella conclusione (c. 6) l'autore richiama in modo sintetico i risultati dei capitoli precedenti.

Lo studio di Aletti ha indubbi meriti. Anzitutto, indicando nell'*anagnōrīsis* di Gesù la finalità dell'uso della tipologia nei vangeli sinottici, lo studioso francese ne coglie il significato più profondo. Egli evidenzia in modo chiaro come la funzione dei tipi dell'Antico Testamento per gli antitipi neotestamentari (soprattutto Gesù) non è quella di presentare le vicende narrate nei vangeli come il compimento delle Scritture d'Israele. In ciascuno dei vangeli sinottici, la tipologia ha lo scopo di illuminare alcuni aspetti dell'identità di Gesù, rispondendo in particolare alla grande domanda sulla possibilità di un Messia sofferente, che circolò fra le prime comunità cristiane. La rilevanza dello studio della tipologia per la cristologia del Nuovo Testamento è certamente uno degli apporti più interessanti del contributo di Aletti. Un altro punto di forza della sua ricerca è certamente la fissazione di una criteriologia precisa per stabilire il ricorso (o meno) a una tipologia da parte dell'evangelista. Sottolineando la necessità di una convergenza dei vari criteri (contatti lessicali, parallelismi, uso di una tipologia lungo la narrazione), Aletti fornisce parametri solidi per evitare di scorgere tipologie laddove vi siano semplici richiami a testi anticotestamentari. È quanto l'autore fa quando rifiuta la possibilità di una tipologia eliaca per Gesù nel vangelo di Marco (49-51) o quando rifiuta un legame intertestuale tra il libro di Ester e il racconto della morte del Battista (47): in entrambi i casi, semplici corrispondenze lessicali sono insufficienti a stabilire una relazione tipologica. La fissazione di criteri chiari per l'individuazione di tipologie nei vangeli evita, pertanto, letture erranee o forzate dei testi evangelici e può essere ascritta fra i punti di forza del

contributo. L'applicazione di questi criteri rende le analisi esegetiche di Aletti puntuali e sostanzialmente condivisibili. Argomentando in modo chiaro e rigoroso, l'autore richiama in modo preciso le principali tipologie presenti nelle narrazioni sinottiche, indicandone i significati e la funzione.

Un giudizio complessivamente positivo sul contributo di Aletti non ci esime da alcuni rilievi critici. In linea generale, si possono notare l'assenza di un chiaro *status quaestionis* degli studi sulla tipologia neotestamentaria, che avrebbe potuto probabilmente mettere meglio in luce la novità dello studio di Aletti, e uno scarso ricorso alla letteratura secondaria, con l'omissione totale di riferimenti a opere rilevanti per il tema: si pensi, ad esempio, allo studio di F. De Carlo sull'uso della tipologia dei Salmi nel racconto marciano della passione ("Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mc 15,34). *I Salmi nel racconto della passione di Gesù secondo Marco*, Roma 2009) o quello di M. Montaguti sull'intertestualità tra le sezioni di Mt 21-27 e Zc 9-14 (*Costruire dialogando. Mt 21-27 e Zc 9-14 tra intertestualità e pragmatica*, Roma 2016). Entrando nel merito di alcune questioni più specifiche, alcune perplessità suscitano alcune posizioni prese dall'autore nella sua trattazione sul vangelo di Marco. Soffermandosi in particolare sul racconto della morte di Giovanni il Battista (Mc 6,17-29), Aletti si esprime a favore di una tipologia in cui Elia sarebbe tipo del Battista. I parallelismi stabiliti da Marco tra i due personaggi nella sua narrazione (cf. Mc 1,2.6; 6,17-29; 9,11-13) sono innegabili. Tuttavia, a nostro avviso, vi è un elemento che avrebbe meritato di essere osservato: a differenza di Elia, la cui sorte finale fu la sua assunzione in cielo su un carro di fuoco, Giovanni subisce una morte violenta. Sebbene non pregiudichi necessariamente l'ipotesi di una tipologia eliaca per il Battista nel vangelo di Marco, la rilevanza di questo elemento, che spezza il parallelismo tra i due personaggi, richiede almeno una sua considerazione. Dubbi suscita anche la posizione di Aletti quando, alla luce dei paralleli tra 2Re 4,42-44 e Mc 6,36-44, egli parla di una tipologia elisiaca per Gesù. Senza voler negare i legami lessicali e i parallelismi tra questi due testi, si deve notare che tale corrispondenza fra i due personaggi (e, più in generale, una tipologia profetica per Gesù) non è ricorrente nel vangelo di Marco. Parlare di una tipologia sulla base di legami presenti in una sola pericope (e non in più pericopi o in una sezione narrativa più ampia) ci appare eccessivo.

Queste osservazioni critiche non intendono scalfire il giudizio positivo sulla monografia di Aletti, che rappresenta un contributo di grande utilità per lo studio dei Sinottici e della loro cristologia.

Francesco Filannino
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00184 Roma
filafra88@libero.it

A. LANDI (ed.), *Il paradosso della risurrezione. Alle origini della fede cristiana* (CSB 92), EDB Bologna 2019, p. 155, cm 21, € 19,00, ISBN 978-88-10-41043-1.

Il testo raccoglie cinque contributi, all'interno di un ciclo di conferenze, promosso dalla diocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, tenuto nel febbraio-marzo del 2018, sul tema centrale della risurrezione. È immediatamente chiaro che ci troviamo al cuore della fede cristiana, anche se è sempre in agguato il sospetto che questo annuncio originario, non sia stato del tutto compreso nella sua reale e paradossale portata dall'insieme della comunità credente.

Si parte, in questo itinerario alla riscoperta del senso della risurrezione di Gesù, dall'esame della concezione del dopo-morte, all'interno dell'AT e della letteratura medio giudaica, a cura di Eric Noffke. Com'è noto, il l'Antico Testamento non crede, globalmente inteso, in una vita dopo la morte. Sarà alla fine dell'epoca persiana e nell'epoca ellenistica che emergeranno alcune tracce «di scasso», come le definisce l'autore, che permetteranno di oltrepassare il confine della morte. Il mondo dei defunti, relegati nello *Sheol*, non interessa: è la vita terrena quella che conta. Con la predicazione profetica però, si va progressivamente facendo strada la riflessione sulla responsabilità individuale. Questo itinerario porterà al dibattito della letteratura sapienziale che dal II secolo, attraverso l'apporto del *1 Enoch*, dei libri dei Maccabei, insieme a Daniele e al libro dei *Giubilei*, quindi col contributo dell'apocalittica, che vedrà il definitivo affermarsi delle idee di vita eterna, corruzione originaria, giudizio finale e nuova creazione. Tutti i gruppi giudaici condividono questa visione, eccetto i Sadducei. Poteva essere interessante, a questo punto, approfondire come mai la tradizione ebraica autonoma, che l'autore attribuisce all'aristocrazia sommo sacerdotale sadocita, creda alla vita eterna, mentre i successivi Sadducei, anch'essi eredi del sommo sacerdozio, la neghino. Comunque sia, la risurrezione è vista come risveglio dal sonno della morte, un entrare in comunione con gli angeli, mentre viene disegnata nelle opere apocalittiche, una vera e propria geografia dell'aldilà. Per gli esseni di Qumran (ammesso che lo siano!), la comunità inizia già qui ad anticipare quella vita futura, che dopo la morte avrà il suo compimento. Poi viene esaminato a grandi linee il giudaismo ellenistico, fuori dalla terra d'Israele dove, col libro della Sapienza e con lo Pseudo Focilide, si ha già l'idea dell'immortalità dell'anima; mentre per Filone, solo l'anima dell'uomo virtuoso accede alla vita eterna, perché se macchiata dal peccato, essa si estingue con la fine. La preghiera per i defunti a questo punto, diventa una pratica non solo possibile, ma di vera *pietas* per molti testi biblici ed extrabiblici del medio giudaismo.

Il secondo contributo di Cesare Marcheselli-Casale si sofferma su una dettagliata analisi del testo di Mt 28,1-20, cioè delle narrazioni della risurrezione e degli incontri col Risorto, secondo Matteo. In questi racconti è particolarmente teso il rapporto tra dato storico e storiografia, fra storia e metastoria. La comunità è interpellata da queste parole del Risorto a un suo progressivo riconoscimento, definito come passaggio «dalla Galilea pre-pasquale alla Galilea post-pasquale», per poi tornare di nuovo alla Galilea, che diventa il luogo dell'investitura e della missione, iniziata proprio là anche per il Gesù storico. Una sola osservazione

marginale: lascia perplessi che il titolo «figli del tuono», dato da Gesù ai figli di Zebedeo, venga addotto, nella nota 14, a sostegno dell'attribuzione a loro, della lettera di Giacomo e del Vangelo di Giovanni. Il dibattito sugli autori di quei testi appare troppo aperto e le difficoltà di attribuzione troppo importanti, perché la loro definizione di «tuonanti» possa bastare per dire che i due apostoli fratelli ne siano gli autori.

Nel contributo di Antonio Landi, che è anche il curatore dell'intera opera, si affronta il tema della risurrezione di Gesù, all'interno dell'opera lucana, partendo dal capitolo 24 del vangelo e seguendo il filo del riconoscimento del Risorto e della *veridizione* da parte della comunità, cioè la verifica degli insegnamenti ricevuti. La domanda cui Luca vuole rispondere sarebbe: come si può riconoscere Gesù? Quali chiavi di lettura offrire per comprenderne il cammino di morte e risurrezione? La tomba vuota non è sufficiente: è necessario ricordare, cioè attivare la memoria circa ciò che Gesù ha detto riguardo alla sua morte, per rileggerla all'interno del progetto di Dio svelato nelle Scritture d'Israele. Senza l'intera Scrittura, ricordata nella sua tripartizione nel racconto dei due di Emmaus, è impossibile comprendere l'itinerario storico del Signore Gesù e riconoscerlo vivo nella propria storia di oggi. Ma tale riconoscimento non avviene neppure dopo l'ascolto delle Scritture, ma soltanto in quella frazione del pane che, richiamando gesti già noti di Gesù, diventa ora epifania del Risorto e possibilità definitiva di riconoscerlo accanto a sé nel cammino della vita. A questo punto s'innesta nell'opera lucana, il motivo della testimonianza, che collega magistralmente il primo libro col secondo: dal riconoscimento del Risorto, nasce l'impegno e la missione dell'annuncio al mondo. Allora gli apostoli diventano i testimoni del compimento delle Scritture d'Israele e delle attese messianiche nella Pasqua di Cristo: in lui il disegno divino di salvezza per tutti i popoli si fa manifesto e l'iniziativa del Padre di risuscitare il Figlio ne diventa il sigillo. Gli apostoli proseguono, sospinti dallo stesso Spirito, quell'opera di salvezza inaugurata da Gesù per estenderla ai confini della terra. Dopo Pietro e Paolo, ora tocca a ogni lettore diventare il testimone della risurrezione del Cristo.

L'esame del testo di Giovanni 20-21 è affidato a Maurizio Marcheselli che identifica in questi capitoli sei episodi. Da quel primo incontro/non-incontro col Risorto, da parte del discepolo amato alla tomba vuota, dove egli, senza aver compreso le Scritture crede, diventando il modello di tutti coloro che senza aver visto hanno creduto, si passa all'incontro con la Maddalena chiamata a diventare la testimone di una modalità nuova di relazione con Gesù e del suo ritorno al Padre. Conclusivamente, sembrerebbe, si arriva alla manifestazione del Risorto al gruppo degli apostoli quando egli offre loro i doni dello Spirito e della pace, inserendoli nella conoscenza nuova della relazione tra Gesù e il Padre e accogliendoli nell'unica missione del Figlio. A questo episodio apparentemente conclusivo, si sente però il bisogno di aggiungere qualcos'altro: l'incontro con Tommaso, che incarna la situazione dei lettori del Vangelo giovanneo. Essi sono invitati, come lui, a credere senza aver visto, fidandosi della parola dei testimoni e rivivendone l'esperienza nell'assemblea liturgica, riunita ogni «primo giorno della settimana». L'inatteso capitolo 21 è spiegato come necessario per la morte del discepolo amato/testimone oculare e per una nuova relazione della comunità giovan-

nea, con le comunità riferentesi invece all'autorità petrina. Le due figure emergono dal racconto che, sullo sfondo della missione alle genti, rappresentata dalla pesca, approfondisce la missione particolare di Pietro come guida e del discepolo amato come testimone affidabile del Signore, la cui testimonianza è ora trasmessa dal libro stesso. Questa rilettura mostra la natura stratificata del testo giovanneo e in particolare di questi due capitoli che, secondo l'autore, non nascono in maniera unitaria, ma sono il frutto di una rilettura dettata dalle mutate situazioni della comunità. Detto questo, va sottolineato con forza, che anche per Giovanni la risurrezione di Cristo rimane l'evento centrale. Essa è vista in termini di «escatologia sapienziale»: è dono di Dio che illumina e trasfigura tutto l'itinerario terreno del Gesù «storico», il quale sempre parla e agisce come il Risorto. Insomma Giovanni è un vangelo pienamente inondato della luce pasquale.

L'ultimo intervento di Romano Penna riguarda l'esperienza dell'apostolo Paolo. Essa si pone fra quegli irripetibili incontri col Risorto da parte di testimoni oculari, sui quali si fonda tutta la successiva fede ecclesiale. Sul piano della storia è la sola fede pasquale dei discepoli che può essere registrata, ma essa non può che nascere da personalissimi incontri ed esperienze del Risorto stesso, illuminanti tutta la sua precedente vicenda terrena, nonché la sua morte. Paolo in questo, da una parte costituisce un'eccezione non avendo conosciuto il Gesù della storia, ma dall'altra può diventare così paradigma per ogni uomo che voglia diventare cristiano. Egli ci mostra che non si crede tanto nella risurrezione, quanto nel Risorto, anzi nel crocifisso risorto. Infatti la risurrezione rimanda necessariamente alla croce e ne annuncia la fecondità salvifica: lì si manifesta l'amore del Cristo, mentre nella risurrezione è piuttosto l'amore del Padre per Gesù, che si rende visibile e attesta la verità e la potenza della sua autodonazione. In seguito, l'analisi si sposta sulla relazione tra conversione e fede in Paolo: egli non usa mai il lessico della conversione per descrivere la sua adesione a Cristo, ma piuttosto i termini di grazia, chiamata, rivelazione, guadagno ecc. Effettivamente un giudeo che accoglie Cristo, ieri come oggi, non si «converte» nel senso classico, ma semmai viene «re-innestato» o come dicono i cristiani di espressione ebraica «vien tolto il velo» (2Cor 3,15-16). In Paolo cogliamo il rapporto complesso tra conversione e fede: la prima indica un distacco, un cambiamento radicale; la seconda un'adesione personale che trasforma la vita e insieme la «giustifica», nel senso che gratuitamente dona una mentalità e uno stile di vita nuovi. È solo la fede nel Cristo crocifisso, che sottrae l'uomo a quella situazione di peccato, da cui nessun pentimento è sufficiente a liberarlo. La risurrezione di Cristo quindi, resta pienamente al centro di ogni esperienza di fede e questo contributo offre a tal fine, notevoli prospettive per approfondirne il senso.

Marco Di Giorgio
Via Federico Brandini, 2
61122 Pesaro
digio@netco.it

P. DEBERGÉ, *Il tempo di Gesù e il tempo della Chiesa. Il Vangelo secondo Luca e gli Atti degli apostoli* (Temi biblici 13), EDB, Bologna 2019, p. 118, cm 21, € 14,00, ISBN 978-88-10-22513-4.

La presente pubblicazione fa parte della collana francese «Temi biblici», dedicata alla divulgazione della cultura biblica, viene riproposta per il pubblico italiano dalle Edizioni Dehoniane di Bologna. Il libro si propone di approfondire il motivo della storia della salvezza nel Vangelo secondo Luca. L'opera lucana, Vangelo e Atti, viene spesso associata alla nota definizione di Conzelmann riguardante il «tempo di Gesù». L'esegeta tedesco è famoso per la sua tesi su Luca denominata «centro del tempo», mentre il libro degli Atti degli Apostoli rappresenterebbe il «tempo della Chiesa». Il titolo originale del libro *Pour lire l'évangile selon saint Luc* rivela l'intenzione seguita dall'autore: presentare i tratti principali del racconto lucano. Il percorso, nella sua relativa brevità, è articolato in quattro capitoli che coprono l'intera trama narrativa di Luca: 1. *Da Giovanni Battista a Gesù*; 2. *Il ministero di Gesù in Galilea*; 3. *Il cammino verso Gerusalemme*; 4. *Dall'ingresso a Gerusalemme all'ascensione*. Nell'edizione italiana compare il titolo *Il tempo di Gesù e il tempo della Chiesa*. L'editore ha inteso riassumere il senso dell'intera opera lucana, mentre l'autore si è concentrato sul primo motivo, il tempo di Gesù, senza trattare «il tempo della chiesa», rappresentato dal racconto degli Atti. Ad ogni modo Debergé indica nell'introduzione come il Vangelo costituisce un vero progetto teologico in quanto presenta l'opera della salvezza tra il tempo della promessa a Israele e quello dell'espansione della Chiesa nel Mediterraneo: «Il tempo di Gesù è un tornante nella storia dell'umanità» (7).

A mio giudizio, il titolo maggiormente corrispondente al contenuto del volume poteva essere: *Il tempo di Gesù in preparazione del tempo della Chiesa*. Nel vangelo lucano, come negli altri vangeli, si parla del mistero del Regno che si rende presente nella missione e nell'attività kerygmatica e taumaturgica di Gesù. In Lui – come ha ben dichiarato Origene – si definisce l'essenza del Regno (*l'autobasileia*). Tuttavia la menzione della Chiesa (*ekklêsia*) nei vangeli si trova soltanto in Matteo (3 ricorrenze). Il termine *ekklêsia* appare invece 23 volte negli Atti e 63 nel *Corpus paulinum*, su un totale di 111 occorrenze neotestamentarie. Si prepara il tempo della Chiesa alla fine del vangelo lucano quando, fuori da Gerusalemme, Gesù sale al cielo in presenza dei discepoli, annunciando la predicazione della penitenza e del perdono a tutti i popoli, a partire dalla Città santa.

Il libro rivela un carattere vivace e stimolante. L'autore segue da vicino la trama narrativa del testo, indicando il filo rosso intorno al quale si sviluppano i racconti lucani, senza però dilungarsi su ogni passo. Nel corso delle spiegazioni Debergé rivela la sua profonda conoscenza del vangelo sul piano letterario e teologico, segnalando gli aspetti centrali del suo messaggio. Nella prima parte, *Da Giovanni Battista a Gesù* (Lc 1,5–4,13) si evidenzia il ruolo dei «racconti dell'infanzia» la cui influenza si estende all'intero vangelo. Si presentano le due figure, Giovanni Battista e Gesù, in parallelo fin dall'annuncio della loro nascita. Inte-

ressante vedere come si prolunga il parallelismo tra Giovanni e Gesù anche dopo la loro nascita, presentando l'indole della loro missione. Il capitolo riguardante il *ministero di Gesù in Galilea* (Lc 4,14-9,50) si impernia, sul discorso programmatico di Gesù nella Sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30). In esso il Cristo proclama la buona novella ai poveri. Seguono le controversie che riguardano la predicazione e i miracoli. Debergé evidenzia i passi in cui spiccano i tratti di Gesù come profeta (Nazaret e Nain). Alla fine di questo percorso si ha la missione dei Dodici, la confessione di Pietro e il primo annuncio della passione.

La sezione del viaggio a Gerusalemme o *grande inserzione* (Lc 9,51-19,28) costituisce il terzo capitolo. Si tratta di una sezione qualificata come «la parte più originale del terzo Vangelo» (55). L'autore riconosce la singolare importanza di Lc 9,51-19,28 sia per l'estensione dei capitoli, che per l'apporto redazionale dell'evangelista. Con pochi miracoli – soltanto cinque – raccontati, l'insegnamento acquista un rilievo speciale, come indicato dal preambolo solenne all'inizio e dal versetto conclusivo alla fine della sezione. In essa svettano le parabole della fonte lucana (*Sondergut*): il buon samaritano, il ricco stolto, le tre parabole della misericordia, quelle che riguardano la ricchezza (l'amministratore infedele e il ricco epulone in Lc 16) e quelle concernenti la preghiera. Illuminante risulta l'insegnamento del Padre Nostro da parte di Gesù stesso, che rivela un *Sitz im Leben* più adatto di quello di Matteo.

Nell'ultimo capitolo, quello della Pasqua a Gerusalemme e l'ascensione (Lc 19,29-24,53), l'autore mette in evidenza i riscontri negativi di fronte alla predicazione di Gesù. Ad esempio, soltanto i discepoli lo lodano, e i capi dei giudei gli chiedono di rimproverare coloro che lo lodano. Luca non parla della profezia di Zaccaria nell'ingresso a Gerusalemme. L'espressione «gloria in cielo e pace in terra» rievoca l'inno degli angeli nella nascita di Gesù, richiamando una importante inclusione nella trama narrativa lucana.

Si mettono in evidenza i particolari delle controversie prima della Pasqua e i particolari dell'ultima cena, della passione e morte (i due ladroni!) e della risurrezione, con gli episodi di Emmaus e del cenacolo con i discepoli. Si sottolinea nell'intero racconto il compimento delle Scritture in modo universalistico. Il vangelo si conclude parlando della missione che svolgeranno i discepoli, guidati e sospinti dallo Spirito che scenderà su di loro, come si narra nel libro degli Atti.

La presente pubblicazione rappresenta un'apprezzabile introduzione al terzo vangelo. Debergé ha saputo sottolineare le caratteristiche di Luca, mettendole a confronto con gli altri vangeli, in modo particolare con i sinottici.

Bernardo Estrada
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49
00186 Roma
bestrada@pusc.it

Le lettere di San Paolo. Nuova Traduzione e commento, voll. I- II, a cura di A. BIANCALANI – B. ROSSI, Cantagalli – Città Nuova, Siena-Roma 2019, p. 2005, cm 21, € 65,00, ISBN 978-88-311-0750-1.

Come afferma Romano Penna nella prefazione, «non c'è che da compiacersi davanti a una nuova edizione delle Lettere dell'Apostolo Paolo» (7). L'opera in due volumi è il frutto del contributo di alcuni biblisti toscani: oltre ai due curatori, A. Biancalani che ha curato anche la traduzione e il commento di 1 e 2 Corinzi e B. Rossi che si è occupato anche di Galati e Romani, hanno collaborato G. Cheli (1 e 2 Tessalonesi), P.G. Paolini (Ebrei) e S. Tarocchi (Filippesi, Filemone, Colossesi ed Efesini); ad essi si aggiunge l'ottimo commento alle Lettere a Timoteo e a Tito di C. Marcheselli-Casale, docente emerito a Napoli. Lo scopo di quest'opera è già indicato nel sottotitolo, Nuova traduzione e commento: oltre all'interpretazione, si vuole «offrire una buona traduzione e cioè mettervi in grado di comprendere il testo dell'Apostolo delle genti alla sua prima lettura» (103). L'intento è non solo di carattere scientifico ma «pastorale: fornire uno strumento che accompagni il nostro lettore attraverso le Epistole paoline, facendone apprezzare dimensione letteraria e teologica» (101). Ed è anche per questo che gli autori adottano questa «prospettiva di fondo: la nostra traduzione non ha voluto essere iperletterale, accentuando gli elementi primari del testo (espressioni greche, ebraismi, ecc.) o iperpastorale (adattamenti, spiegazioni, applicazioni dei contesti), ma ha cercato di far emergere lo stile paolino, favorendo le traduzioni che potessero tenere insieme comunicazione del messaggio dell'Apostolo ed impatto culturale delle espressioni da lui utilizzate» (102-103). La materia dell'opera, che comprende tutte le 14 lettere tradizionalmente attribuite a Paolo, è distribuita organicamente in due volumi, con numerazione progressiva delle pagine: nel primo sono presentate le cosiddette Lettere Maggiori, poste in un ordine cronologico ipotetico: I e II Corinzi, Galati e Romani; nel secondo le altre Lettere sono poste in un ordine «cronologico-tematico» (103): innanzitutto I e II Tessalonesi; poi Filippesi, Filemone, Efesini e Colossesi, in una sezione intitolata: «Le Lettere dalla Prigione» (1191). Seguono le ormai canoniche Lettere Pastorali in un ordine diverso da quello biblico: I Timoteo, Tito e II Timoteo; infine troviamo la Lettera agli Ebrei. Ogni lettera è preceduta da una breve introduzione con la presentazione della struttura. Il commento a ogni microsezione è preceduto dalla traduzione del testo biblico fatta dai singoli curatori. Molto utile il riferimento costante al testo greco originale opportunamente traslitterato per permettere la lettura anche a chi non conosce il greco.

All'inizio del primo volume troviamo un'ampia introduzione divisa in tre «Quadri» (espressione dei curatori): il primo quadro ha come titolo: «Il mondo del I sec. d. C.: un terreno fertile per l'annuncio» e contiene cenni storici sull'impero romano, sul giudaismo e sul cristianesimo nascente; inoltre presenta alcune correnti filosofiche dell'ellenismo (epicureismo e stoicismo), il rapporto tra cristianesimo e gnosi e la descrizione di alcune religioni misteriche. Il secondo quadro è intitolato: «Una vita spesa per l'annuncio» e contiene una presentazione sintetica dell'epistolario paolino con cenni riguardo alla questione dell'autenti-

cità, qualche cenno alla tradizione manoscritta del testo greco delle lettere e alla composizione della lettera nell'antichità, la questione della cronologia della vita di Paolo e una presentazione globale della sua vita. Il terzo quadro, dal titolo: «Il Vangelo annunciato da Paolo», contiene una presentazione sommaria di alcuni temi del pensiero paolino, come la morte salvifica di Cristo e l'evento Cristo in noi. Alla fine del secondo volume troviamo una cospicua bibliografia suddivisa in bibliografia citata e bibliografia scelta, a sua volta suddivisa per ogni Lettera di Paolo. Alla bibliografia segue infine un utile indice analitico di carattere teologico ed etico. I volumi, in broccia, sono raccolti in un cofanetto su cui è stampata la riproduzione di una tela di Vittore Carpaccio (dipinta nel 1520): San Paolo stigmatizzato.

L'introduzione si apre proprio con una descrizione di quest'opera come mezzo per entrare nella spiritualità dell'Apostolo, nella cui ottica deve essere affrontata la faticosa ma allo stesso tempo feconda lettura della sua opera letteraria. È una felice intuizione, a mio parere, per superare un approccio meramente critico letterario ai testi biblici e recuperare quella dimensione, sempre presente nella storia dell'ermeneutica biblica, di interconnessione tra arte letteraria e arte visiva e qualsiasi altra manifestazione artistica (come ad esempio la musica): basti pensare all'impegno di artisti di diversa fortuna nella confezione dei codici biblici miniati che hanno accompagnato nei secoli la fruizione del testo biblico oppure alle bibbie dipinte sulle pareti delle chiese fin dai tempi antichi. Si tratta solo di una intuizione ma può indicare una strada per tornare a far dialogare esegesi scientifica e approccio artistico e spirituale alla Scrittura.

Nell'apprezzare il risultato del notevole impegno degli autori per un'opera imponente (2005 pagine), mi permetto di evidenziare qualche piccola critica e di segnalare qualche errore da correggere. Riguardo alla disposizione dell'ordine delle lettere, essa non segue né il canone né la ormai accettata divisione tra lettere autentiche e lettere della tradizione paolina, ma segue un «criterio misto cronologico e tematico» (103) che però mette insieme, in una successione reinventata dagli autori, lettere autentiche e dubbie. Sarebbe stato meglio forse fare qualche riferimento, nell'introduzione, alla storia del canone delle lettere di Paolo (che grazie a studi sempre più frequenti manifesta una sua portata ermeneutica) come anche al dibattito sull'autenticità di alcune lettere, senza rinviare invece la questione alle introduzioni alle singole lettere. Nell'introduzione, inoltre, alcuni dati risultano incomprensibili oppure entrano in contrasto con quanto si afferma nel resto dell'opera; penso, ad esempio, al riferimento fatto a p. 67 a una lettera A e una lettera B in 2 Corinzi: solo quando si legge l'introduzione alla Lettera in questione si comprende il riferimento alle ipotesi sulla sua redazione. In questo caso sarebbe stata opportuna una nota di rimando per rendere intellegibile al lettore meno esperto la questione. Ancora, a p. 29 si afferma che Paolo conosceva la filosofia stoica e si fa riferimento a Col 3,8-16 ma, quando si legge l'introduzione alla Lettera si apprende che quasi certamente non è di Paolo. A p. 54, inoltre, si fa riferimento alla morte di Areta IV senza citare 2Cor 11,32, unico passo delle lettere paoline che fa riferimento a un personaggio storico non cristiano utile a ricostruire la cronologia paolina. In tal modo il lettore, non sapendo chi è questo re, non ne guadagna in chiarezza. A p. 24, nota 30, vi è una traduzione-cal-

co dal tedesco che diventa incomprensibile in italiano: *Redaktionsgeschichtliche Schule* viene tradotto «storia delle religioni scuola» (sic!). Un riferimento, infine, più completo a uno studioso insigne quale A. Deissmann a p. 53, nota 107, sarebbe stato utile, citando anche il titolo dell'opera dove si occupa delle epistole di Paolo. La sottolineatura forse più importante riguarda però il paragrafo sulla critica testuale a p. 50: affermando che «la critica testuale delle Lettere paoline è più semplice e facile rispetto a quella dei Vangeli e degli Atti», l'autore non spiega il perché. Probabilmente ci si è dimenticati di dire che sui 5000 esemplari superstiti del Nuovo Testamento greco, di cui parla nel testo, solo 779 contengono in tutto o in parte le Lettere di Paolo (fonte: D. Trobisch, *Paul's Letter Collection*). Un'imprecisione, inoltre, riguarda la datazione del Codice Sinaitico, da collocare nel IV secolo e non nel V (epoca di stesura invece del Codice Alessandrino). Un'ultima annotazione riguardo alla critica testuale: sempre a p. 50, nella nota 101, si cita come *editio minor* rispetto al *Novum Testamentum Graece*, di Nestle e Aland, l'opera dal titolo *The Greek New Testament*; in realtà le due opere hanno in comune lo stesso testo greco ma un diverso apparato critico: il Nestle-Aland è propriamente una *editio minor*, rispetto alla *editio critica maior* ancora in corso di pubblicazione, invece *The Greek New Testament* è uno strumento ad uso di coloro che devono tradurre il testo greco del Nuovo Testamento nelle diverse lingue moderne ma, tecnicamente parlando, non è una *editio minor*. Una carenza riscontrata riguarda la spiegazione della terminologia desunta dalla retorica classica e dall'esegesi rabbinica. A p. 150 e a p. 565 si trova *ex abrupto* il termine *probatio*, senza nessuna spiegazione. Chi è addentro allo studio esegetico di Paolo ovviamente sa di cosa si tratti ma non è questa la condizione di molti lettori impliciti del testo, quel pubblico ampio a cui hanno pensato i curatori. Un elenco, inoltre, di termini specifici della retorica classica è riportato nelle pp. 710-711, nota 4, dove si cita un contributo che analizza la Lettera ai Romani con l'approccio retorico. Il lettore però non è stato edotto prima nella materia. Lo stesso si può dire dei riferimenti alle regole esegetiche rabbiniche di cui si parla a p. 399, senza nessuna spiegazione che possa essere realmente d'aiuto al lettore. Sarebbe stato opportuno, forse, dedicare a questi due aspetti importanti dell'esegesi paolina un paragrafo dell'introduzione oppure un glossario alla fine dell'opera. Lo stesso vale per i termini greci tecnici non biblici a p. 565, riportati senza traduzione e spiegazione, quindi impossibili da capire da parte di un pubblico non specialistico.

Nonostante questi pochi rilievi, comunque, l'opera costituisce un ulteriore e benvenuto strumento per approfondire le Lettere di Paolo, un tesoro per molti versi ancora poco esplorato e spesso frainteso.

Michele Tartaglia
Via Caracciolo, 96
86048 S. Elia a Pianisi (CB)
mike.tartaglia@virgilio.it

J. SCHRÖTER – S.D. BUTTICAZ – A. DETTWILER (edd.), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters* (BZNV 234), De Gruyter, Berlin-New York 2018, p. X-910, cm 23, € 129,95, ISBN 978-3-11-053370-5.

Il volume raccoglie trenta contributi dedicati alla ricezione dell'eredità paolina nell'arco temporale che va da Paolo stesso fino alla seconda metà del II secolo, escluso Ireneo la cui rilettura unitaria delle origini cristiane si imporrà successivamente come la vincente. Nell'ottobre 2016 in Svizzera (Ginevra e Losanna) e nell'aprile 2017 (a Berlino) si tennero due convegni dedicati al tema, le cui relazioni ora trovano la loro pubblicazione in queste novecento pagine che hanno visto la luce in breve tempo. Il volume è corredato da un indice delle fonti (841-895) e degli autori moderni (896-910). I singoli contributi, in lingua tedesca (quindici), inglese (dieci) e francese (cinque) vengono distribuiti in undici sezioni differenti: la prima è costituita dall'introduzione dei curatori e dal contributo di A. Lindemann; insieme costituiscono il portale di ingresso a tutto il volume, sia per quanto riguarda la metodologia che le problematiche del campo di indagine; una seconda sezione (R. Bieringer; D. Gerber) è dedicata opportunamente a una messa a punto del concetto di vangelo in area paolina; una terza (J. Frey; L. Bormann; T. Nicklas; F. Watson) è dedicata alle presentazioni biografiche dell'apostolo della genti; una quarta (J. Kloppenborg; M. Öhler) agli effetti economici e sociali del pensiero e della prassi di Paolo; una quinta (A. Dettwiler; C. Gerber; C. Jacobi; J.A. Kelhoffer) a temi più di carattere teologico come l'etica, la risurrezione e la chiesa; una sesta (S. Butticaz; H. Roose; C. Grappe) sulla ricezione letteraria ed epistolografica di Paolo; una settima (J. Herzer; E. Norelli) sul concetto di tradizione in rapporto alla ricezione di Paolo attraverso l'esempio di Ignazio di Antiochia; una ottava (J. Verheyden; R.J. Kraus; O. Lehtipuu; J.-D. Dubois) sull'autorità apostolica di Paolo; una nona (S. Vollenweider; M. Konradt; M.F. Amsler) sul controverso concetto di antipaolinismo; una decima (T. Schmeller; J.M. Lieu; J. Schöter) sulla questione della formazione e composizione del *corpus paulinum* nel canone neotestamentario; un'ultima sezione, con il solo contributo di C. Breytenbach, su alcune prove epigrafiche e archeologiche che dimostrano l'influenza di Paolo in Asia minore ancora nel III secolo.

Come precisano i curatori (4) i contributi non hanno come scopo di ricostruire il Paolo storico e la sua teologia, infatti mancano contributi sulla cronologia delle vicende paoline, come anche, ad es., degli studi sul tema della giustificazione per la fede in Cristo che tanta influenza ha avuto nella storia; piuttosto il volume intende presentare le primitive e varie recezioni di Paolo, mettendo in luce come non solo il cristianesimo nascente sia stato declinato al plurale, ma anche la ricezione dell'attività apostolica abbia avuto varie edizioni, anche contraddittorie, che hanno reso assai ardua l'impresa di elaborare una sintesi condivisa nell'ecumene cristiana. Si deve attendere, appunto, Ireneo di Lione, alla fine del II secolo, perché le molteplici fonti su Paolo – apostolo, scrittore, teologo, fondatore di Chiese – e la varietà dei modi in cui è stato recepito, possano trovare una presentazione armonica ed efficace che non escludesse nulla di ciò che

era riconosciuto come appartenente alla sorgente. Le sue lettere autentiche, infatti, sembrano fornire un'immagine non sovrapponibile a quella dell'apostolo missionario narrato negli Atti degli Apostoli; altrettanto il Paolo delle Lettere Pastorali ben poco ha a che fare con il carismatico fondatore della chiesa di Corinto o il contemplativo di Colossesi ed Efesini. Non stupisce dunque che anche la ricezione di così tanti «Paolo» potesse avere molteplici canali di ricezione con altrettante edizioni. Abbandonando ogni pretesa di tratteggiare un quadro sintetico e sistematico del volume, è utile al lettore avere una breve sintesi critica di ogni contributo, affinché egli possa trovare ciò che ritiene più utile in un campo di ricerca che resta sconfinato e difficilmente dominabile. Il volume tenta di toccare numerosi campi di ricerca (letteratura neotestamentaria, letteratura apocriфа, letteratura patristica, letteratura teologica, metodologia esegetica, ricerca storica, ecc...) e ben riflette la difficoltà di una lettura sistematica non solo dell'esperienza e del pensiero paolino, posto alle sorgenti della vicenda cristiana, ma anche delle sue molteplici recezioni nella storia.

Nell'introduzione curata dai curatori (J. Schröter – S.D. Buttica – A. Detwiler, «Introduction», 3-22), dopo una breve indicazione sulla metodologia seguita, viene postulata la distinzione tra il «Paolo storico» e il «Paolo ricordato», indicando quest'ultimo come oggetto precipuo del volume. Paolo viene ricordato da persone che lo hanno incontrato, dalle sue comunità, vi è poi l'apostolo immaginato a partire dai suoi scritti, quello ricostruito nella letteratura pseudoepigrafica. Il ricordo della sua figura così ha permesso alle prime generazioni cristiane, che vissero tra I e II secolo, di accogliere quanto ricevuto dalle generazioni precedenti e di rileggerlo e interpretarlo all'interno delle esigenze del loro tempo. Non poteva certo mancare un intervento di A. Lindemann, «Paulus im ältesten Christentum. Überlegung zur gegenwärtigen Diskussion über die frühe Paulusrezeption», 23-58, uno dei più riconosciuti esperti in questo campo di ricerca. Dopo il suo studio ancor valido, nonostante siano passati quarant'anni dalla pubblicazione (A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Tübingen 1979), ritorna, in questa sede, precisando che il concetto di paolinismo sia da considerare una specie di sistema molto diffuso nel cristianesimo primitivo; ne ricava, sfumando le sue posizioni di partenza, che un vero e proprio fronte antipaolino, se si escludono i vari giudaismi cristiani, non fosse così rilevante. Lindemann mette in rilievo come solo un piccolo numero di testi prima di Ireneo ignorasse Paolo o perché non lo conoscevano o perché comunque non lo usavano. Se una ricezione generalmente positiva dell'apostolo è attestata in modo diffuso in tante parti dell'Impero, questo non ha impedito una varietà di accoglienza della sua eredità distinta per tempi e luoghi geografici. Lo studio offre uno *status quaestionis* puntuale sullo sviluppo di questo campo di ricerca presentando i risultati di diversi autori (A. von Harnack; A.E. Barnett; E. Käsemann; W. Schneemelcher; vi è anche un esame critico delle varie edizioni della voce «Paolo» in RGG). Non ignora certo testimonianze importanti come Giacomo, Egesippo, la letteratura pseudoclementina che sono la fonte principale per l'elaborazione del concetto di 'antipaolinismo'; né dimentica che Didacò, Matteo, Ebrei, Giustino, Diogneto – testi non certo irrilevanti per il primo

cristianesimo – risultino neutri riguardo all’eredità paolina. Lo studio di Lindemann è un contributo completo e sintetico su un quadro di elementi assai complessi e diversificati.

Nella seconda sezione viene affrontato il tema del vangelo. Il primo contributo (R. Bieringer, «Proclaimed Message or Proclamation of the Message? A Critical Analysis of the Meaning of euaggelion in the Letters of Paul and in the Gospel of Mark», 61-88), mettendo a confronto l’uso del termine εὐαγγέλιον nelle lettere autentiche di Paolo e nel vangelo di Marco, tenta di mettere a fuoco la semantica del termine: più orientata a indicare la proclamazione del messaggio o piuttosto da riferirsi a un messaggio proclamato. La conclusione dell’indagine, senza tuttavia poter dimostrare una dipendenza letteraria evidente (85), porta a vedere come il secondo evangelista abbia assunto il termine paolino elaborandolo con una propria creatività. Il secondo contributo (D. Gerber, «Lorsque Paul parle d’Evangile dans la première lettre aux Corinthiens. Quels échos chez ses héritiers directs?», 89-111) parte dall’uso del sostantivo εὐαγγέλιον e del verbo relativo in 1Cor dimostrando come, nelle lettere deuteropaoline e in quelle pastorali, cambi la sua semantica percorrendo un cammino che fa perdere la vitalità così dirompente delle lettere autentiche (109) e acquisendo altri significati più adatti alla situazione. Il vangelo è deposito di speranza (Col 1,5), di salvezza (Ef 1,13) e d’immortalità (2Tm 1,10), o, negativamente, come castigo dei persecutori (2Ts 1,8). L’eredità paolina, restando fondamentalmente aperta, viene selezionata per una nuova ma meno flessibile comprensione.

Nella terza sezione ben quattro contributi sono dedicati alle recezioni biografiche di Paolo. J. Frey («Das Selbstverständnis des Paulus als Apostel», 115-142) si sofferma sulle diverse accezioni, non sempre perspicue al lettore, del concetto di apostolo espresso da Paolo nelle sue lettere autentiche. L’apostolo delle genti non ha mai smesso di essere in giudeo (126) e nello stesso tempo è diventato un missionario entusiasta ricollocando la propria vocazione entro un orizzonte escatologico che lo elevava a essere strumento della salvezza di Dio. Il concetto di apostolo, come si sa, è tra i più difficili e controversi di tutta la letteratura neotestamentaria. Lo studio di L. Bormann («Biographie und Rhetorik. Das Paulusbild der Deuteropaulinen», 143-174) mette in evidenza l’uso enfatico di ἐγώ nelle lettere autentiche, in quelle deuteropoaoline e in quelle pastorali. Paolo viene presentato come il servo dell’annuncio del vangelo in Colossesi (155-159), come ultimo dei santi in Efesini (159-164), come funzionario e primo tra i peccatori convertiti nelle lettere pastorali (164-172).

Della letteratura apocrifia sono presi in considerazione gli *Atti di Paolo e Tecla* (T. Nicklas, «Die Akten des Paulus und der Thekla als biographische Paulusrezeption», 175-193) e il passo dell’*Epistula Apostolorum* che tenta di spiegare la giudaicità di Paolo e il suo annovero nel gruppo apostolico (F. Watson, «The Conversion of Paul: A New Perspective [Epistula Apostolorum 31-33]», 195-211). Se gli *Atti di Paolo e Tecla* si focalizzano sull’attività didattica dell’apostolo, non di meno, come sottolinea opportunamente l’autore, possono essere rilette come una interpretazione di carattere narrativo di importanti passi del *corpus paulinum* (cf. Gal 5,24-25; 1Ts 1,9-11; Rm 10,17). Se negli *Atti* sono assenti alcuni aspetti essenziali della riflessione teologica paolina, sono invece assai pre-

senti indicazioni di carattere etico e morale che portano a riconoscere in un ambiente ascetico l'origine di tale testo. Il contributo di F. Watson analizza il passo dell'*Epistula Apostolorum* in cui vi è il racconto della conversione di Paolo secondo una tradizione diversa rispetto a quella narrata da At 9 (cf. 22 e 26). Tale tradizione è conosciuta da Tertulliano (*Adv. Marc.* 5,1,1-2).

Di particolare interesse metodologico sono i due contributi della quarta sezione dedicata agli aspetti sociali ed economici delle comunità legate a Paolo. J.S. Kloppenborg («Pauline Assemblies and Graeco-Roman Associations», 215-247), con un ottimo *status quaestionis* e un rigore logico ferreo chiede di rivedere la posizione classica secondo la quale le assemblee cristiane eremgenti dai testi paolini non siano paragonabili alle riunioni delle associazioni private del mondo greco-romano. L'autore invita ad accantonare la rigida distinzione tra sinagoghe della diaspora, chiese ed associazioni private (227) per permettere ai dati provenienti dai documenti storici di essere più chiari nel raffigurare situazioni dove le influenze sociali e religiose sono reciproche e in continuo divenire. Se si esaminano le singole pratiche – i pasti, il loro finanziamento, il sostegno dei membri, il reclutamento di nuovi membri, il monitoraggio e controllo dei membri e definizione di standard etici – si possono ricavare elementi che finora non si riuscivano a vedere a causa del presupposto di una totale distanza tra riunioni ecclesiali e del mondo greco-romano. Il confronto tra assemblee cristiane e associazioni del mondo greco-romano diventa oggetto di studio anche di M. Öhler («Zwischen Elend und Elite. Paulinische Gemeinden in ökonomischer Perspektive», 249-286) che si sofferma in modo particolare ad analizzare il fenomeno degli aiuti ai più poveri della società, mettendo in evidenza come le esortazioni paoline, nella sue diverse comunità prese in esame (Antiochia, Galazia, Tessalonica, Filippi, Efeso, Corinto) non riguardano tanto i casi di calamità economica, ma sono un invito a una corretta distribuzione dei beni.

La sezione dedicata alle ricezioni della teologia paolina si sofferma solo su alcuni aspetti, che possono apparire marginali per chi vede Paolo solo come il grande teologo della giustificazione per la fede o l'annunciatore del Cristo Figlio di Dio. Le lettere autentiche non sono considerate e sono prese in esame Colossesi ed Efesini. A. Dettwiler («Der Kolosserbrief als ethischer Text - zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der Paulusrezeption», 289-316) studia le componenti etiche in Col 3,5-4,6 come conseguenza diretta della cristologia dei primi capitoli. Prendendo spunto da M. Wolter («Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion», in *Early Christianity* 1[2010], 15-40) – come farà anche J. Herzer nella settima sezione –, cerca di dimostrare l'indole tradizionale della dimensione religiosa espressa da Colossesi rilevando come ci sia un'autentica retorica anamnetica del passato (315) che fa intuire come il cristianesimo non debba essere più considerato una religione di conversione, ma ormai una religione di tradizione. La ricostruzione dell'autore resta tutta da dimostrare svincolata da una visione romantica della storia. Ad Efesini invece è dedicato lo studio di C. Gerber, «Paulus als Ökumeniker. Die Interpretation der paulinischen Theologie durch den Epheserbrief», 317-354. Tale lettera non va considerata come una rilettura di Colossesi, ma come una lettera fittizia la cui comprensione può essere raggiunta attraverso l'analisi del «lettore

modello» (la terminologia è di U. Eco): il Paolo descritto non è altri che portavoce del narratore. L'apostolo di Efesini viene descritto come un portatore della rivelazione di Dio e inserito in una pluralità di «apostoli e profeti» (Ef 2,20; 3,5). Il carattere fittizio della lettera è funzionale all'invito a considerare l'appartenenza a Cristo come una possibilità di riconciliazione per tutti i movimenti cristiani che possono riconoscersi parte di un unico corpo, nonostante pratiche e usi molto differenti. Di particolare interesse è lo studio sulle metafore della Chiesa (338-340) e la restituzione di un'immagine di un Paolo ecumenico a tutto campo.

Sul tema della risurrezione in campo gnostico tratta lo studio di C. Jacobi, «„Dies ist die geistige Auferstehung“. Paulusrezeption im Rheginusbrief im Philippusevangelium», 355-375, la quale prende in esame due testi della cosiddetta biblioteca di Nag Hammadi, scoperta nel 1945, che ha restituito in lingua copita molti testi della letteratura gnostica che si conoscevano solo tramite gli autori cristiani della grande Chiesa (ad es., Tertulliano, Ireneo, Origene, Epifanio). Del primo codice viene esaminata la *Lettera a Regino* (NHC I,4), conosciuta anche come *Trattato sulla risurrezione*; dal secondo codice il *Vangelo di Filippo* (NHC II,3). Entrambi i testi rileggono 1Cor 15 con un'attenzione del tutto particolare alle immagini usate da Paolo, l'apostolo della risurrezione per eccellenza (cf. Clemente alessandrino, *Excerpta ex Theotodo* 23,3). Ci sarebbe molto da discutere sulla comprensione gnostica della risurrezione che escludeva ogni possibile redimibilità della dimensione materiale del corpo umano e pertanto lascia perplessa l'affermazione dell'autrice che presenta le idee gnostiche come un possibile sviluppo delle idee paoline espresse volutamente ambivalenti e offuscate proprio su questo punto (375).

All'immagine ecclesiologica del corpo di Cristo è dedicato lo studio di J.A. Kelhoffer («The Ecclesiology of 2 Clement 14. Ephesians, Pauline Reception, and the Church's Preexistence», 377-408) che si fa forte dell'unica ricorrenza tra i Padri apostolici (*sic!*), di tale immagine derivata da Efesini. Restando un ampio margine di verifica sull'appartenenza di 2Clem alla collezione dei Padri apostolici, l'autore riconosce quanto sia difficile ammettere una dipendenza letteraria tra Ef e 2Clem; infatti mette bene in evidenza come l'attenzione di 2Clem sia più di carattere etico ed escatologico che non una descrizione soteriologica della vocazione cristiana di cui i discepoli di Gesù sono chiamati a prendere consapevolezza, come invece ben affermato in Ef. Suscita altresì qualche dubbio che l'immagine del corpo di Cristo, definita «distinctively Pauline» (407) non sia invece da rileggere dentro un contesto culturale impregnato di filosofia stoica (cf. M.V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge 2006).

Il contributo di S.D. Buttica («Paul et la mémoire lucanienne des origines», 411-442) apre la sesta sezione dedicata alle recezioni letterarie dell'apostolo Paolo. Il suo studio si concentra sugli Atti degli Apostoli in cui Luca cerca di ricostruire il quadro delle origini cristiane considerando la memoria paolina come necessaria ed essenziale. L'opera di Luca mostra chiaramente come la figura di Paolo fosse ai suoi tempi oggetto di contestazioni, soprattutto per le sue lettere difficili da comprendere e di cui, infatti, Luca fa mai menzione. L'autore intende provare come Paolo sia colui che rimpiazza definitivamente la Torah con la rivelazione cristiana (429-433) e come lo stesso Gesù narrato nel vangelo ab-

bia subito un processo di paolinizzazione narrativa. Paolo così è colui che applica una doppia ermeneutica della continuità (441): verso Israele e verso la tradizione apostolica, proponendosi come modello per una cristianità in formazione che si confrontava a tutto campo è con le radici giudaiche e con il mondo greco-romano.

Della 2Ts si è occupato H. Roose («Der 2. Thessalonicherbrief im Verhältnis zum 1. Thessalonicherbrief. Ein Gedankenexperiment», 443-459) che la presenta come una specie di guida di lettura di 1Ts motivando tale intuizione sullo studio del vocabolario circa il giudizio, la parusia, l'afflizione. C. Grappe («Hébreux et la tradition paulinienne», 461-483), dopo aver riesaminato la questione dell'autenticità di Ebrei alla luce delle testimonianze di Clemente, Origene ed Eusebio e della sua faticosa recezione in Occidente, si sofferma su Eb 13,18-25, ritenuta aggiunta posteriore, per ricollocare la lettera non tanto in ambiente romano, ma in quello egiziano, anche alla luce del confronto con il P⁴⁶. Trattando della questione di Paolo in Eb, attraverso le medesime citazioni della Scrittura giudaica, purtroppo non è presa nemmeno in considerazione l'idea che tali riferimenti scritturistici possano nascere da raccolta di *testimonia*.

Un unico contributo, nella settima sezione, è dedicato alle lettere pastorali che custodiscono tanto materiale biografico su Paolo (J. Herzer, «Paulustradition und Paulusrezeption in den Pastoralbriefen», 487-518). L'autore mette in rilievo la diversità di recezione di ciascuna delle tre lettere – Tito a dire il vero è solo accennata – per spiegare la distinzione, già di M. Wolter, del concetto di tradizione da quello di recezione. Le lettere pastorali testimoniano più tradizioni su Paolo confluite poi in un processo di recezione che ha permesso una certa sintesi tra le esigenze di un'autoreferenzialità interna (491), che garantisca radicamento nel passato, e una permanenza dell'identità comunitaria con un bisogno di comunicare all'esterno attraverso l'espedito letterario della pseudonimia che consentiva un livellamento dei punti di tensione tra le varie tradizioni ricevute. Se le Pastorali testimoniano la presenza del vescovo come punto di riferimento per la comunità per i suoi rapporti interni e i suoi collegamenti con l'esterno, Ignazio di Antiochia rafforza la visione monocratica dell'episcopo dandogli un ruolo di assoluto rilievo nel processo di trasmissione della fede apostolica. E. Norelli («La tradition paulinienne dans les lettres d'Ignace», 519-551), con acribia esegetica, rilegge la recensione media delle sette lettere ignaziane, per soffermarsi a studiare come da tali testi, collocabili nella prima metà del II secolo, si possa evincere che Paolo era conosciuto e usato. Se egli conferma, con altri, che Rm e 1Cor sono stati usati da Ignazio, si cimenta a dare argomenti alla tesi di coloro che ritengono che anche Ef possa essere, con alta probabilità, stata usata come documento paolino. Più che però usare Paolo per costruire una propria teologia, Ignazio rivela l'uso strumentale polemico dei testi apostolici introducendo cambiamenti di significato. Pur non essendo in discussione l'autorità di Paolo, è chiaro che Ignazio si sente libero di piegare il senso delle sue lettere al suo scopo polemico.

Dell'autorevolezza di Paolo nel cristianesimo dei primi due secoli si tratta nei quattro contributi che costituiscono la ottava sezione. La *Prima lettera di Clemente Romano*, studiata da J. Verheyden («Paul, Clement and the Corinthians», 555-578) non cita mai Paolo direttamente ma comunque ne tira in campo l'auto-

rità presentandolo come un modello che ben si adatta alla situazione dei Corinti. Lo studio prende in esame i riferimenti espliciti alla persona di Paolo, i riferimenti al gruppo apostolico e alcuni passi dove sembra attingere ai testi paolini (cf. *1Clem* 47,1-3; 35,5; 37,5; 49,1). Al testo apocalittico conosciuto come *Apocalypsis* (meglio scritto con 'y' che con 'i') *Pauli* o *Visio Pauli*, T.J. Kraus («Apocalypsis Pauli/Visio Pauli - Warum eigentlich Paulus? Die Schau des Jenseits als Genre», 579-606) dedica il suo studio, senza considerare la tradizione testuale ritrova a Nag Hammadi. Il testo paolino di riferimento è *2Cor* 12,1-5 che viene chiosato per esaltare la figura apostolica come un mediatore privilegiato perché gli è stato concesso di vedere l'altro mondo e di essere stato accolto da molti illustri personaggi dell'AT e del NT. Di una possibile, e assai incerta, ricostruzione del rapporto tra l'autorità apostolica e le donne nel secondo secolo tratta O. Lehtipuu («Apostolic Authority and Women in Second-Century Christianity», 607-622) rileggendo gli *Atti di Paolo e Tecla*. In ambito gnostico, come dimostra puntualmente J.-D. Dubois («Pauline Reception in Valentinian and Basilidian Gnosis», 623-643) raccogliendo i risultati consolidati da lunghe ed esaustive ricerche negli ultimi decenni, Paolo era senza dubbio un punto di riferimento indiscutibile soprattutto per i discepoli di Valentino, Tolomeo, Marco, forse meno per i Basiliiani che usavano Paolo per criticare la cristologia e i riti battesimali dei loro avversari.

Sul concetto di antipaolinismo, già messo in discussione da Lindemann, si cimentano, da diverse angolature i tre contributi della nona sezione. Nel primo (S. Vollenweider, «Kreuzfeuer. Paulus und seine Konflikte mit Rivalen, Feinden und Gegnern», 647-674) ci si concentra su *2 Corinzi*, dove sembra adottare lo stereotipo del lamento dei sofisti, sia sulla Lettera ai Filippesi, che rivela un ampio spettro di fenomeni di rivalità e opposizione che però Paolo non sembra considerare come minacce al suo ministero o alla coesione della comunità stessa. Resta grande la difficoltà di identificare i reali oppositori dell'apostolo. Sulla lettera di Giacomo, considerata generalmente antipaolina come il vangelo di Matteo, M. Konradt («Antipauliner oder Zeugen eines nichtpaulinischen Christentums? Kritische Überlegungen zum Verhältnis des Jakobusbriefes und des Matthäusevangeliums zur paulinischen Tradition», 675-728) mette opportunamente in discussione l'idea che tutto il cristianesimo primitivo fosse segnato da un pan-paolinismo che non ammettesse eccezioni. Uno studio attento di alcuni passi di Matteo e Giacomo (cf. 2,14-16), rivelano che più che di anti-paolismo, si dovrebbe parlare di a-paolismo. Sarebbe stato utile a sostegno dell'argomentazione di questo studio citare anche la *Didaché* e Giustino. Se di fronte antipaolino si può parlare nel II secolo è innanzitutto per la letteratura pseudoclementina di cui F. Amsler («La construction de l'homme ennemi ou l'anti-paulinisme dans le corpus pseudo-clémentin», 729-747), con una esaustiva presentazione dello stato della ricerca, tratta prendendo in esame le espressioni «vero» / «falso vangelo»; «vera predicazione» e «araldo della verità» / «araldi degli errori», cercando di dimostrare la pertinenza di una distinta recezione tra la figura dell'apostolo e una corrente detta paolina. Suggestiva l'idea che tale distinzione sia dovuta a una mancanza sintesi tra il Paolo delle lettere e il Paolo degli Atti degli Apostoli.

La penultima sezione è dedicata alla questione del *corpus paulinum*. T. Schmeller («Ungetrennt und unvermischt? Die Frage nach Kompilationen und Interpolationen in den echten Paulusbriefen», 751-777) riprende la questione della redazione delle lettere paoline come frutto di una compilazione di numerose lettere più brevi. Lo studio è condotto secondo i criteri della retorica, della linguistica e della pragmatica. Alla questione marcionita, così decisiva per lo sviluppo del canone cristiano e della sopravvivenza del cristianesimo nel II sec., è dedicato lo studio di J.M. Lieu («Marcion and the Canonical Paul», 779-797), un'esperta indiscussa, la quale dimostra che il rapporto tra Marcione e Paolo sia stato mediato solo e unicamente dal testo delle lettere dell'apostolo. Marcione, preoccupato di riscrivere la memoria delle origini cristiane, è il primo a testimoniare la conoscenza di un *corpus* di dieci lettere (mancano le Lettere Pastorali) con un ordine che poi nel canone apparirà assai diverso (Galati è al primo posto). Marcione non è certamente annoverabile tra coloro che sono cresciuti dentro un ambiente e una teologia paolini, ma nel suo intento di ridisegnare le origini della fede in Cristo ha trovato nei soli testi paolini buoni argomenti per le sue dottrine. A una disamina dei documenti letterari e papiracei sulla raccolta delle lettere di Paolo è dedicato lo studio di J. Schröter («Sammlungen der Paulusbriefe und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons», 799-822) che però sembra ignorare il fondamentale studio di E.W. Scherbenke, *Canonizing Paul. Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum*, London 2013 (citato da Lieu con il nome di Scherbenke). Il trentesimo contributo che costituisce anche l'unico dell'undicesima sezione riguarda le prove epigrafiche circa il ricordo di Paolo nella parte sud della Galazia, ricordato ancora da Amfilochio di Iconio.

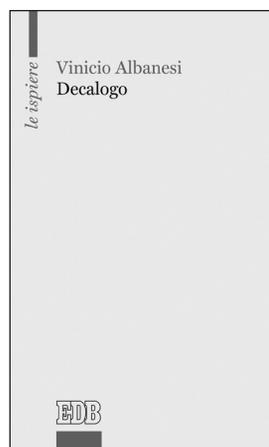
Il volume più che essere un punto di arrivo è un punto di partenza per ulteriori ricerche soprattutto verso quel cristianesimo che si potrebbe dire a-paolino. Se c'è stato un fronte che ha faticato ad accogliere la missione paolina e uno che invece ha sposato in pieno le sue istanze, meno studiato è invece un certo tipo di esperienza cristiana, poi dispersa, che è vissuta senza sentire Paolo e i suoi testi come vincolanti (cf. ad es., Didaché, Giustino). I campi di ulteriore ricerca sono molti, per esempio la recezione di Paolo nel giudaismo nel I-II secolo; o la sua scomparsa in ambiente efesino per lasciare lo spazio alla memoria giovannea. Tuttavia l'aver messo in evidenza una recezione per nulla uniforme della figura apostolica di Paolo e dei suoi scritti ha un merito scientifico di notevole spessore che aiuta a rileggere i testi delle origini cristiane mettendo tra parentesi le ricostruzioni sintetiche ed armoniche che però ben poco corrispondono alle fratture e alle tensioni tipiche di un movimento che sta muovendo i primi passi.

Maurizio Girolami
Facoltà Teologica del Triveneto
girolamimaurizio@gmail.com

VINICIO ALBANESI

Decalogo

Nella vita concreta delle persone c'è la convinzione che sia l'individuo a fare sintesi sulla propria fede, in modo autonomo: una somma di idee, convinzioni, atteggiamenti, pratiche che ondeggiavano tra la fede cattolica classica e altri riferimenti. Che cosa significa, dentro questo contesto sociale e culturale, declinare quanto fino a poco tempo fa era radicato e indiscusso – il Decalogo – ma che ormai sembra essere «in esilio» per la maggior parte di noi?



Le pagine del volume sono insieme un esercizio di memoria e uno sforzo responsabile di aggiornamento per non perdersi «nel precetto» e tornare alla fonte.

«LE ISPIERE»

pp. 112 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

SEGNALAZIONI

A. WÉNIN, *Il miracolo del mare. Narrazione e poesia nella Bibbia*, EDB, Bologna 2019, p. 96, cm 18, € 9,50, ISBN 978-88-10-55938-3.

In questa breve ma densa pubblicazione, A. Wénin, professore di Esegesi dell'Antico Testamento all'Università Cattolica di Louvain-la-Neuve, passa in rassegna il racconto di Es 13,1-15,21, mostrando la ricchezza narrativa e teologica della sequenza. Il lavoro si compone di tre capitoli così intitolati: I. Il passaggio del mare. La narrazione di Esodo 13,17-14,31 (11-46); II. Il «canto del mare» (Esodo 15,1-18); III. Miriam e le donne: sorpresa finale (Esodo 15,19-21). Con competenza e profondità l'esegeta belga espone i principali passaggi narrativi, sottolineando il contrasto tra YHWH che guida alla liberazione Mosè con i figli di Israele e il faraone d'Egitto con la sua minacciosa potenza militare. L'efficacia dell'analisi narrativa permette di cogliere le tensioni del racconto che culmina con il passaggio del mare e il canto della vittoria a Dio (Es 15,1-12), avendo lo sguardo proteso alla terra promessa (15,13-18). Il grandioso finale del racconto viene focalizzato sulla scena lirica della danza esodale di Miriam e delle donne (15,19-21), che celebrano la salvezza di YHWH. Il libro si chiude con la traduzione originale (non letterale) di Es 13,17-15,21.

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

A. WÉNIN, *Dieci parole per vivere*, EDB, Bologna 2019, p. 108, cm 18, € 10,00, ISBN 978-88-10-55943-7.

Il volume di A. Wénin, professore di Esegesi dell'Antico Testamento all'Università Cattolica di Louvain-la-Neuve, approfondisce il Decalogo avendo presente le due principali versioni di Es 20,2-17 e Dt 5,6-21. Volendo rispondere alle attese e alla sensibilità del lettore moderno, Wénin propone un qualificato itinerario pedagogico sulla formulazione delle «dieci parole», facendo emergere la ricchezza del messaggio biblico, a partire dalla traduzione delle «parole» e dalla loro interpretazione contestuale. Dopo aver indicato nell'introduzione (5-21) l'indirizzo metodologico e gli indizi strutturali di Dt 5,6-21, l'autore passa all'analisi delle singole unità, riassumendo i contenuti in quattro tappe così tematizzate: 1) Esodo nascita (23-42); 2) Idolatria? (43-64); 3) Il nome, lo *shabat*, il padre (65-86); 4) Il prossimo (87-98). Nel corso della lettura si coglie la competenza esegetica, connotata dalla chiarezza espositiva e comunicativa. L'itinerario proposto permette di scoprire l'unicità del Decalogo in tutta la sua profondità esi-

stenziale e teologica. Un'essenziale bibliografia (103-105) chiude questo significativo volume, che si caratterizza per la sua attualità.

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

J. TREBOLLE BARRERA, *Textual and Literary Criticism on the Books of Kings. Collected Essays* (VT.S 185), edited by A. PIQUER OTERO – P.A. TORRJANO, Brill, Leiden-Boston, MA 2020, p. XII-462, cm 24, € 115,00, ISBN 978-90-04-38831-4; ISSN 0083-5889.

Il volume presenta e sintetizza 40 anni di ricerca ricca di acribia del prof. Trebolle Barrera su 1-2 Re. I suoi contributi su questo *corpus* così interessante sono presentati tradotti in inglese, qualcuno per la prima volta. Questa raccolta offre un quadro esauriente della lunga ricerca dell'esegeta e storico spagnolo, combinando i tre punti di vista dai quali egli ha studiato i libri dei Re: quello testuale, quello letterario e quello della storia della formazione del testo. Il ricorso puntuale alla LXX come anche alle versioni latine più antiche diventa la base per la ricostruzione della storia del testo nel quadro di riferimento del «pluralismo testuale» nella Bibbia durante il periodo del Secondo Tempo come è emerso dopo le scoperte di Qumran. Scrivono bene i due curatori: «Prof. Trebolle is a scholar, but also a musician, and his research on Kings of this volume may be read as a historical corpus, but also a symphony or an organ fugue, which advance forward, changing key and tone, but at the same leading to a distinct whole where everything falls into place» (IX). Salutiamo con grande favore e apprezzamento questo volume che aiuta il lettore e il ricercatore ad avere un quadro unitario della ricerca di un eminente studioso sui libri dei Re.

Angelo Passaro
Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
a.passaro@fatesi.it

A. WOLTERS, *Proverbs. A Commentary based on Paroimiai in Codex Vaticanus* (Septuagint Commentary Series), Brill, Leiden-Boston, MA 2020, p. 292, cm 24, € 121,00, ISBN 978-90-04-42558-3; ISSN 1572-3755.

L'interessante Collana *Septuagint Commentary Series* di Brill si arricchisce di un nuovo Commentario. Curato da Al Wolters, professore emerito di Religion/

Classical Language presso il Reemer University College in Ancaster (Canada), si interessa del testo del Libro dei Proverbi come è testimoniato dal *Codex Vaticanus*. Come gli altri volumi già pubblicati, anche questo Commentario presenta una meticolosa analisi filologica del testo, che segue una altrettanto meticolosa trascrizione del testo greco di cui si offre anche una traduzione in lingua inglese. L'aspetto semantico e quello grammaticale-sintattico del greco del Vaticano costituiscono l'interesse principale di Wolters, meno attento a sottolineare il confronto con il testo ebraico. Una particolare nota del Commentario è la proposta di nuove interpretazioni di passi difficili e controversi del greco.

Angelo Passaro
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 a.passaro@fatesi.it

H. VÖLKENING, *Imago Dei versus Kultbild. Die Sapientia Salomonis als Jüdisch-Hellenistischer Beitrag zur Antiken Bilderdebatte* (BZAW 508), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XI-555, cm 24, € 102,95, ISBN 978-3-11-055315-4; ISSN 0934-2575.

L'interessante monografia della Völkening definisce il libro della Sapienza come pietra miliare del dibattito sulle immagini in epoca ellenistica. Come già rilevato dagli studi di Marie Françoise Baslez, i giudei di Alessandria erano affascinati dalla dimensione iconica della religione (la studiosa francese parla di «fascination du visuel»). Il libro della Sapienza non fa mistero di questa tendenza e cerca di controbatterla (cf. per es. Sap. 16). La novità della monografia che presentiamo sta nella sottolineatura dell'importanza della dimensione etica e parren-etica dell'immagine di Dio che può portare con sé elementi di verità ma anche di falsità. Un ottimo lavoro che getta luce su un aspetto per nulla secondario nel libro della Sapienza.

Angelo Passaro
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 a.passaro@fatesi.it

F. COCCHINI, *Il Cantico dei Cantici. Una parola ha detto Dio, due ne ho udite*, EDB, Bologna 2020, p. 83, cm 19, € 10,00, ISBN 978-88-10-57133-0.

Una stimolante rilettura commentata del Cantico dei Cantici è proposta da Francesca Cocchini, professore ordinario di Storia del cristianesimo all'Univer-

sità «La Sapienza» di Roma. L'approccio metodologico seguito consiste nel ripercorrere il libro sapienziale focalizzando una serie di messaggi teologico-spirituale e rileggendoli attraverso altri brani della Scrittura. Cocchini applica il metodo interpretativo della tradizione ebraica, consolidato nella tradizione patristica, proponendo di «interpretare la Bibbia con la Bibbia». La focalizzazione dei temi permette un suggestivo cammino di interiorizzazione, spaziando con libertà e forza dall'Antico al Nuovo Testamento. Il percorso segue uno sviluppo progressivo, dal titolo del libro di «Salomone» (1,1: p. 9) all'invito finale dell'amata (8,14: p. 72). Si riporta al termine del volume una traduzione integrale del Cantico.

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

E. CHAUTY, *Qui aura sa vie comme butin ? Échos narratifs et révélation dans la lecture des oracles personnels de Jérémie* (BZAW 519), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XIII-404, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-065380-9; ISSN 0934-2575.

In questo volume l'autore, gesuita, docente presso il Centre Sèvres di Parigi, propone la sua ricerca dottorale condotta con la guida di Elena Di Pede e di Christoph Theobald. Un'attenta analisi esegetica, condotta dentro una prospettiva sincronica, di alcuni personaggi secondari (Ebed-Melek, Baruch, Godolia, Sedecia) e degli oracoli a loro riferiti, porta l'autore a riconsiderare il significato della presenza congiunta in Geremia di oracoli e di narrazione, che l'esclusiva prospettiva diacronica non riesce a spiegare compiutamente. In più, come scrive l'autore, «en associant des paroles attribuées à la divinité avec la représentation narrative de temps, de lieux, et de personnages, sa forme littéraire semblait présenter une pensée sous forme inchoative du problème théologique de la Révélation» (370). Rinnovare la teologia della Rivelazione è in fondo l'esito a cui si perviene quando l'esegesi dall'interesse per la *fabula* passa a quello per la *narratione*.

Giuseppina Zarbo
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»
Vicolo Spina, 2
92020 Palma di Montechiaro
zarbogiusy@libero.it

S.A. ADAM (ed.), *Studies on Baruch. Composition, Literary Relations, and Reception* (DCLS 23), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. V-186, cm 24, € 82,95, ISBN 978-3-11-036294-7; e-ISBN (PDF) 978-3-11-036427-9; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-039160-2; ISSN 1865-1666.

Sean A. Adams, professore nell'Università di Edimburgo, presenta una collezione di studi su Baruch che viene a colmare una lacuna mai completamente risolta tra i biblisti, Baruch è stato infatti ritenuto uno scritto di scarsa originalità. I saggi che compongono il volume sono stati scritti da specialisti internazionali nella letteratura del Secondo Tempio. Riguardano vari *topics*: dall'indagine sulla persona di Baruch e sui suoi rapporti con il profeta Geremia, alla struttura letteraria del libro, fino alle evidenze intertestuali e alla storia della recezione del libro sia in ambito giudaico che cristiano. Un volume dunque che fa il punto della ricerca sul libro di Baruch e inaugura feconde prospettive di ricerca.

Angelo Passaro
Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
a.passaro@fatesi.it

E. MANICARDI, «Quando il ramo diventa tenero». *La tenerezza nel Vangelo di Marco* (Biblica), EDB, Bologna 2019, p. 109, cm 21, € 10,00, ISBN 978-88-10-22185-3.

Il volume di E. Manicardi, già rettore dell'Almo Collegio Capranica e docente di Teologia Biblica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, propone una riflessione sulla «tenerezza» nel Vangelo secondo Marco. Come l'autore rivela nella presentazione (7-9), l'obiettivo del libro è quello di offrire un contributo reale e solido che aiuti ad approfondire un tema generativo così importante per la vita spirituale e le relazioni ecclesiali. I sei capitoli del volume si sviluppano con un linguaggio semplice, diretto e coinvolgente. Nel capitolo I (11-22) si delineano i diversi livelli della «tenerezza». Il capitolo II (23-30) focalizza il bisogno di approfondire il senso del termine rileggendolo nella persona e nella missione di Gesù di Nazaret. Nel capitolo III (31-50) l'autore propone la lettura di alcune pagine marciiane in cui Gesù esprime con i segni e gli insegnamenti la tenerezza di Dio e la contrapposizione dell'uomo, simboleggiata dalla durezza di cuore. Il capitolo IV (51-84) più ampio e dettagliato, focalizza la tenerezza di Gesù nel racconto dell'Ultima Cena. Nel capitolo V (85-102) si riassumono i tratti della tenerezza di Cristo il cui modello, unito a quello della Madre, rappresenta il paradigma della maturità umana e spirituale. Il capitolo VI (103-109)

chiude il percorso offrendo ulteriori sviluppi del tema rintracciabili in alcune pagine esemplari dei vangeli sinottici.

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

R. VIGNOLO, *Giuda il traditore*, EDB, Bologna 2020, p. 74, cm 18, € 9,00, ISBN 978-88-10-56918-4.

L'interessante figura di Giuda il traditore è sviluppata nel volume del prof. R. Vignolo, ordinario di Sacra Scrittura nella Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. Il testo è inserito nella collana «Le ispiere» delle Edizioni Dehoniane di Bologna. L'autore rielabora un suo precedente contributo (cf. *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in san Giovanni*, Milano 2003, 194-210), offrendo una vivace presentazione della figura misteriosa e dibattuta di Giuda, con particolare riferimento al racconto giovanneo. Dopo aver riassunto la tradizione giovannea sull'Isariota (7-24), la riflessione si sviluppa in quattro suggestive tappe così intitolate: I) «Al centro di tre gruppi» (25-30); II) «Un accumulo di transfert» (31-48); III) «Libertà a confronto» (49-60); IV) «La fine di Giuda» (61-74).

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

F. COCCHINI, *Le sei parole di Maria* (Le ispiere), EDB, Bologna 2019, p. 114, cm 18, € 14,00, ISBN 978-88-10-56917-7.

La prof.ssa F. Cocchini, ordinario di Storia del cristianesimo all'Università «La Sapienza» di Roma, propone per la collana «Le ispiere» dell'Edizioni Dehoniane di Bologna, una riflessione spirituale su «sei parole di Maria». La proposta, arricchita da riferimenti patristici, ha come finalità l'approfondimento della risposta vocazionale di Maria di Nazaret di fronte al progetto di Dio. Dopo aver sottolineato la relazione tra Gv 19,27 e 1,11-12 (*ta idia*), Cocchini riflette su sei espressioni mariane così tematizzate: 1) «Come sarà questo? Non conosco uomo» (Lc 1,34); 2) «Ecco la serva del Signore. Si faccia di me secondo la sua parola» (Lc 1,38); 3) Il Magnificat (Lc 1,46-55); 4) «Figlio, perché ci ha fatto così? Tuo padre e io, addolorati, andavamo in cerca di te» (Lc 2,41); 5) «Non hanno

più vino» (Gv 2,3); 6) «Fate quello che vi dirà» (Gv 2,5). In appendice si riporta una riflessione sul tema: «La comunione al calice tra norma liturgica e senso spirituale» (103-111).

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

S. CHIALÀ, *Lo Spirito Santo e noi. Meditazione sugli Atti degli Apostoli* (Bibbia e Catechesi), EDB, Bologna 2019, p. 166, cm 19, € 16,50, ISBN 978-88-10-20231-9.

Il volume di S. Chialà, filologo e monaco di Bose, attualmente superiore della comunità monastica di Ostuni, è frutto di un corso di Esercizi Spirituali predicati nell'ottobre 2017. L'autore dichiara la natura e la finalità spirituale della pubblicazione, nella quale si elaborano pensieri derivanti dalla lettura di vari commenti scientifici agli Atti degli Apostoli. Il percorso si compone di nove capitoli, pensati secondo lo sviluppo lineare e progressivo del racconto lucano. Dopo la prefazione (F. Cacucci: 5-9) e la presentazione (11-14), il lavoro consta di nove capitoli. Il capitolo I (15-26) ha la funzione di introdurre il lettore alla comprensione globale del libro degli Atti. Seguono gli altri capitoli così tematizzati: 2) Sottrazione (c. 1) (27-42); 3) Compaginazione (c. 2) (43-58); 4) Crescita (cc. 3-5) (59-76); 5) Uscita (cc. 6-9) (77-92); 6) Obbedienza (cc. 10-12) (93-108); 7) Elaborazione (cc. 13-15) (109-126); 8) Confronto (cc. 16-18) (127-142); 9) Viaggio (cc. 19-28) (143-160). La sintesi proposta nella conclusione (161-164) permette al lettore di cogliere la coerenza del percorso proposto e di comprendere l'importanza del «cammino della Parola» evidenziato con grande ricchezza nel libro degli Atti.

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

S. HASEGAWA – C. LEVIN – K. RADNER (edd.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (BZAW 511), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. VII-423, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-056416-7; e-ISBN 978-3-11-056660-4 (PDF); e-ISBN 978-3-11-056418-1 (EPUB); ISSN 0934-2575.

In sette sezioni (I: Setting the Scene; II: Approaching the Fall of Samaria from Contemporary Assyrian and Egyptian Sources; III: Views from Archaeology; IV: Working with the Books of Kings: the Text; V: Working with the Books of

Kings: the Chronological Framework; VI: Working with the Books of Kings: the Narrative; VII: Reflecons in the Prophet) sono presentati 18 studi – introdotti da un saggio introduttivo di S. Hasegawa – in cui in maniera multidisciplinare si indaga sugli ultimi due decenni del Regno di Israele. A partire da alcune, solo apparentemente, semplici domande: qual era lo status del regno dopo l'annessione da parte degli Assiri nel 732 a.C.? Chi conquistò Samaria, capitale del regno? Cosa effettivamente successe? Domande che faticano a trovare risposta data la radicale differenza delle fonti, cioè la Bibbia ebraica e i testi assiri! D'altra parte le ricerche archeologiche hanno offerto nuovi dati e aperto nuove prospettive, spesso indipendenti dalle fonti letterarie. Il presente volume è perciò il tentativo, a più voci, di raccordare punti di vista diversi per una più profonda conoscenza di questo periodo della storia del Levante meridionale, che aiuta anche a comprendere vari aspetti della formazione del testo biblico e della sua teologia.

Giuseppina Zarbo
 Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»
 Vicolo Spina, 2
 92020 Palma di Montechiaro
 zarbogiusy@libero.it

J. RÜPKE, *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. IX-239, cm 24, € 24,95, ISBN 978-3-11-062868-5.

Un volume di grande interesse in cui archeologia, antropologia e storia delle religioni si intrecciano in maniera virtuosa. Rüpke si smarca dalla prospettiva che vede nella religione *solamente* la causa degli sviluppi nella storia delle città e della monumentalizzazione dei centri abitati, creando di fatto separazione tra centro e periferia. Il vice-Director and Permanent Fellow in Religious Studies presso il Max Weber Center for Advanced Cultural and Social Studies nell'Università di Erfurt, specialista di Storia romana, riflettendo sul carattere urbano delle credenze, pratiche e istituzioni religiose, disegna un percorso storico dall'età ellenistica fino all'età tardoantica in cui urbanizzazione e formulazione di concetti e pratiche religiosi si intrecciano come realtà interdipendenti. Rüpke sostiene infatti che le pratiche religiose sono essenziali alla creazione di un ethos urbano come lo sono per la creazione dei grandi monumenti religiosi in cui emerge la presenza delle élites cittadine. Insomma, gli sviluppi degli spazi urbani producono cambiamenti che si riverbereranno sulle religioni provocandone cambiamenti profondi.

Giuseppina Zarbo
 Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»
 Vicolo Spina, 2
 92020 Palma di Montechiaro
 zarbogiusy@libero.it

S. SABA, *Isopoliteia in Hellenistic Times* (Brill's Studies in Greek and Roman Epigraphy 14), Brill, Leiden-Boston, MA 2020, p. IX-291, cm 24, € 105,00, ISBN 978-90-04-42569-9.

Nonostante nuove evidenze epigrafiche, la ricerca sull'*isopoliteia* è stata negletta per tanto tempo. Lo studio dell'istituto giuridico che fiorì in età ellenistica non ha goduto infatti dell'attenzione dei ricercatori. Perciò la monografia della Saba viene a colmare una lacuna e al contempo mette a disposizione degli studiosi del periodo ellenistico materiale e riflessioni nuovi. *Isopoliteia* in senso stretto è il diritto soggettivo che una città attribuisce ai cittadini di una città diversa mediante un decreto, in senso più ampio, può anche indicare il decreto di elargizione, o, in caso di elargizione reciproca, il trattato. Un «diplomatic tool» che permette di stabilire relazioni, rinforzarle o regolare situazioni difficili tra comunità cittadine diverse durante l'età ellenistica. Saba raccoglie e analizza tutte le diverse attestazioni di *isopoliteia* e dimostra che le diverse realtà e comunità cittadine ricorrono a questo strumento in modi differenti per creare diverse forme di *agreements*. Studio interessante che sarà di aiuto a quanti vogliono approfondire le relazioni tra città anche di regioni diverse.

Angelo Passaro
Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
a.passaro@fatesi.it

K. GOLAN, *Architectural Sculpture in the Byzantine Negev. Characterization and Meaning* (Archaeology of the Biblical Worlds 3), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XXI-684 + Plates, cm 25, € 138,95, ISBN 978-3-11-062802-9; ISSN 2569-1910.

L'editrice De Gruyter di Berlino pubblica una nuova Serie dedicata agli studi vertenti sull'archeologia del mondo biblico testimoniato dalla Bibbia ebraica e dal Nuovo Testamento, in connessione editoriale con l'*Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Pubblicati già il secondo e il terzo volume. Il primo vedrà la luce nel 2022. Il tentativo, come viene indicato nel *flyer* di presentazione della Serie, è quello di creare ponti tra «Archaeology and Biblical Studies, bringing together scholars from both fields in order to encourage an interdisciplinary approach. The topics covered in this series will span the cultures in which the biblical texts were created and received, mostly but not exclusively in the eastern Mediterranean world» dando spazio a «monographs by single authors on synthetic topics, archaeological reports on excavations at relevant sites, and collections of studies on topical themes». Il volume che qui presentiamo – il terzo – è opera del prof. Karni Golan, docente presso la Ben-Gurion University of the Negev.

Esso è dedicato agli elementi architettonici del periodo bizantino e abbraccia un periodo che va dal IV al VII sec. d.C. È di grande interesse la presentazione del significato simbolico delle decorazioni scolpite, patrimonio delle antiche chiese cristiane. Una Serie e un volume da salutare come apporto innovativo agli studi biblici e dell'antichità giudaica e cristiana.

Giuseppina Zarbo
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»
Vicolo Spina, 2
92020 Palma di Montechiaro
zarbogiusy@libero.it

D. BÖRNER-KEIN (ed.), *Jalkut Schimoni zu Rut* (Jalkut Schimoni. Rabbinische Bibelauslegung im Mittelalter), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XIII-114, cm 24, € 79,95, ISBN 978-3-11-068825-2.

Il lavoro di Dagmar Börner-Kein, della Heinrich-Heine-University di Düsseldorf, sta riportando alla luce materiale rabbinico di grande interesse. Lo *Jalkut Shimoni* è un'antologia di interpretazioni rabbiniche di tutta la Bibbia ebraica, una raccolta di spiegazioni antiche di passaggi biblici, disposte secondo la sequenza di quelle parti della Bibbia a cui si riferivano, che per la prima volta vengono tradotte. Su questa raccolta ancora si conosce poco: non sono chiari i criteri di selezione dei testi, né la natura di questa compilazione, forse una sorta di *Reference work* da collegare al midrash e al Talmud per l'esegesi dei testi, oppure il tentativo di riformare le tradizioni interpretative rabbiniche? Anche sull'autore non c'è consenso, nonostante il frontespizio dell'edizione veneziana attribuisca la composizione dell'opera a R. Simeon di Frankfort, «il capo degli esegeti» (*rosh ha-darshanim*). Un'opera dunque importante per la quale bisogna ringraziare l'editore De Gruyter e la prof.ssa Dagmar Börner-Kein che mettono a disposizione di un pubblico ampio un parte importante della storia dell'interpretazione ebraica medievale delle Scritture.

Angelo Passaro
Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
a.passaro@fatesi.it

A. MONTANARI, *Accostarsi alla Parola. Fonti e prospettive della lectio divina* (Quaderni di Camaldoli), EDB, Bologna 2019, p. 91, cm 18, € 9,00, ISBN 978-88-10-41150-6.

Il libro di A Montanari, docente di Storia della Spiritualità antica e medievale e di Storia dell'ermeneutica biblica alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, affronta il tema della «lectio divina», presentando le fonti e le prospettive che caratterizzano questo antica «via» che conduce all'incontro con la Parola di Dio. Dopo l'introduzione (5-8), il volume si compone di due capitoli. Nel capitolo I si presenta la prassi diversificata della *lectio divina* nel tempo (9-40). Essa è storicamente testimoniata dalla prassi episcopale, si è sviluppata attraverso la lettura individuale della Scrittura e soprattutto con la prassi monastica. Dopo aver tratteggiato le tappe storiche, nel capitolo II l'autore espone la pratica della *lectio divina* nel presente (41-82). Il suggestivo percorso aiuta il lettore a cogliere le diverse declinazioni con cui il credente si può accostare alla Parola mediante una frequentazione assidua e fruttuosa delle Scritture ispirate. I preziosi rimandi alle fonti patristiche e teologiche qualificano la lettura del presente volume, che risponde pienamente alla domanda su come accostarsi oggi alla Parola. Nella conclusione (88-91) si mostra la connotazione cristologica della Scrittura e il suo dinamismo performativo.

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

I. GARGANO, *Iniziazione alla «Lectio divina»* (Conversazioni Bibliche), Nuova edizione, EDB, Bologna 2019, p. 150, cm 18,5, € 13,00, ISBN 978-88-10-71919-0.

Il presente volume è una nuova edizione dell'Iniziazione alla «lectio divina», la cui prima edizione era apparsa nel 2004, a firma di p. Innocenzo Gargano, monaco camaldolese (cf. *Iniziazione alla «Lectio divina». Indicazioni metodologiche con l'esemplificazione di alcuni brani presi dal Vangelo secondo Matteo*, Bologna 2004). La competenza e l'esperienza che caratterizzano gli scritti di p. Gargano si confermano in questo libro, che riassume gli aspetti principali dell'incontro del credente con la sacra Scrittura. Dopo aver presentato la natura e la finalità della *lectio divina* (5-28), l'autore descrive il percorso classico dei «quattro gradini» evidenziando gli elementi salienti con esempi tratti dal Vangelo (cf. Mt 8-9). Nel primo gradino (29-58) si approfondisce il significato letterale della *lectio*, le metodologie filologiche e i presupposti per realizzare una lettura attenta del testo ispirato. Il secondo gradino (59-76) presenta le fasi della *meditatio*, con l'approfondimento del senso del testo. Il terzo gradino è dedicato alla preghiera (*oratio*)

e alle sue declinazioni (77-98). Il quarto gradino (99-135) riassume i termini della *contemplatio* e ne sottolinea la polivalente ricchezza. Nella conclusione (137-146) si richiama la dottrina dei «quattro sensi della Scrittura» (letterale, spirituale-allegorico, anagogico, tropologico) e la sua relazione con la totalità della persona umana (tre livelli: corpo, psiche, spirito).

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

G. DE CANDIA, *Il rovescio del vangelo* (Le ispiere), EDB, Bologna 2019, p. 101, cm 18, € 9,50, ISBN 978-88-10-56914-6.

Nella presente pubblicazione, inserita nella collana «Le ispiere» delle Edizioni Dehoniane di Bologna, M. De Candia, docente di Teologia sistematica all'Università di Siegen, desidera «rendere ragione dell'impatto multiforme che il fascino di Gesù ha sortito sulla sensibilità e l'esperienza reale di chi lo ha conosciuto» (16). Per rispondere a tale quesito, l'autore tratteggia il profilo attualizzante di nove personaggi, da cui emergono aspetti, indicazioni e tracce per comprendere meglio la ricchezza delle narrazioni evangeliche. In forma romanzata, De Candia si ferma su alcune figure evangeliche, immaginando come questi protagonisti hanno «guardato a Gesù di Nazaret» (16). I profili sono così tematizzati nella loro caratterizzazione: Yosef, il sognatore (19-28), Miriam, la madre (29-39), Jochanan, il Battista (39-50), Miriam di Magdala, l'amante (51-60), Kèfa, la roccia (61-70), Yehûd, l'amico (71-78), Caïpha, il religioso (79-85); Pilatus, il diplomatico (85-96), Cleopha, l'entusiasta (97-101).

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

R. PENNA, *Le parole della evangelizzazione* (Cammini di Chiesa), EDB, Bologna 2020, p. 120, cm 18, € 10,00, ISBN 978-88-10-52176-2.

Nel presente libro, il prof. Romano Penna, docente emerito di Egesi del Nuovo Testamento presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, si propone di riflettere sulle dinamiche dell'evangelizzazione e della missione che caratterizzano la Chiesa nel tempo presente. Facendo riferimento al recente magi-

stero pontificio, l'autore tratteggia con lucidità le principali coordinate del processo culturale che interpellano la realtà dei credenti e la loro missione. Il testo è ricco di riferimenti, lineare nell'esposizione, stimolante per un confronto. Dopo aver sottolineato nell'introduzione (5-18) il rischio di un travisamento moralistico della missione dei cristiani, l'autore articola la riflessione sul binomio evangelizzazione-missione in otto paragrafi così tematizzati: 1) Al primo posto c'è la missione (9-26); 2. L'evangelo consiste nella Parola (27-36); 3) Il contenuto vangelico: annuncio di un favore (37-62); 4) Il fattore-Chiesa (63-70); 5) L'inculturazione (71-80); 6) La componente dello scandalo (81-98); 7) La risposta della fede (99-104); 8) La conseguenza etica (105-110). Nella conclusione (111-119) si sottolinea come il vangelo sia rivolto all'uomo nella sua condizione storica, come segno della predilezione di Dio Padre che si prende cura dei suoi figli.

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

M. PETTINACCI (ed.), *Osiamo dire... percorsi di parrhesia* (Echi teologici), EDB, Bologna 2020, p. 149, cm 21, € 15,00, ISBN 978-88-10-21404-6.

Curato da M. Pettinacci, il presente volume riaccoglie otto studi di carattere interdisciplinare, centrati sul motivo della *parrhesia* quale denominatore comune della riflessione filosofica e teologica attuale. I contributori sono prevalentemente docenti dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Romano Guardini» di Trento. Si apprezza lo sforzo di approfondire un tema così importante sul piano interdisciplinare, la cui prospettiva è ben riassunta nell'introduzione (5-8). Si tratta il tema sotto l'aspetto morale (R. Rossini: 9-24), pastorale (T. Civettini: 25-36), ecumenico (A. Malfatti: 37-50), biblico (E. Borghi – S. Zeni: 51-68), filosofico (M. Mariani: 69-86), patristico (C. Curzel: 87-97), sociologico (M. Tomasi: 99-114); socio-religioso (P. Renner: 115-133). L'ultimo contributo di I. Maffei riflette sulla *parrhesia* nel ministero e nel messaggio di papa Francesco (135-145).

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

ALBERTO FABIO AMBROSIO

La messa di tutti

«**M**entre in Italia veniva dichiarato il confinamento a causa della pandemia di Covid-19, mi recavo dal mio convento parigino a Lussemburgo, dove insegno e faccio ricerca. In quel frangente tutte le frontiere d'Europa sono state chiuse e mi sono ritrovato nel Seminario Maggiore, in solitudine. La prospettiva spirituale che mi sono dato è stata di vivere questo tempo nella meditazione, nella preghiera, nel lavoro quotidiano, evitando l'isolamento intellettuale e spirituale. Non potendo predicare in una chiesa, l'ho fatto "in digitale", in forma telematica, e il libro raccoglie alcune delle riflessioni di quei giorni».



«LE ISPIERE»

pp. 118 - € 10,00

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

LIBRI RICEVUTI

- ARTOLA A.M. – SANCHEZ CARO J.M., *Biblia y Palabra de Dios* (Introducción al estudio de la Biblia), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2020, p. XII-588, cm 24, € 34,00, ISBN 978-84-9073-648-7.
- BALZARETTI C., *1-2 Samuele. Nuova versione, introduzione e commento* (Libri Biblici. Primo Testamento 8), Paoline, Milano 2020, p. 786, cm 24, € 80,00, ISBN 978-88-315-5304-9.
- BINZ S.J., *Holy Land Pilgrimage*, Liturgical Press, Collegeville, MN 2020, p. 320, cm 22, \$ 24,95, ISBN 978-08146-6512-1.
- BORGHI E., *La giustizia dell'amore. Matteo 5-7 e Luca 6,11 tra esegesi ed ermeneutica*, Effatà, Cantalupa (TO) 2020, p. 320, € 16,00, ISBN 978-88-6929-604-8.
- BÖRNER-KEIN D. (ed.), *Jalkut Schimoni zu Rut* (Jalkut Schimoni. Rabbinische Bibelauslegung im Mittelalter), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XIII-114, cm 24, € 79,95, ISBN 978-3-11-068825-2.
- BOZZOLO A. – PAVAN M., *La sacramentalità della Parola* (GdT 427), Queriniana, Brescia 2020, p. 336, cm 19,3, € 22,00, ISBN 978-88-399-3427-7.
- CANDIDO D. – PESSOA DA SILVA PINTO L. (edd.), *A Necessary Task. Essays on Textual Criticism of the Old Testament in memory of Stephen Pissano*, Gregorian & Biblical Press, Rome 2020, p. 296, cm 23, € 32,00, ISBN 978-88-7653-724-0.
- CAVALLERI R., *Funzione di 1Cor 1,26-2,5 nei capitoli 1-4 della Prima Lettera ai Corinti. Analisi, modelli letterari, uso della Scrittura, interpretazione*, Cittadella, Assisi 2020, p. 276, cm 21, € 19,50, ISBN 978-88-308-1734-0.
- CHAUTY E., *Qui aura sa vie comme butin? Échos narratifs et révélation dans la lecture des oracles personnels de Jérémie* (BZAW 519), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XIII-404, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-065380-9; ISSN 0934-2575.
- DI PEDE E., *Ézéchiél*, Cerf, Paris 2021, p. 152, cm 19,5, € 12,00, ISBN 978-22-041-4042-3.
- JÓDAR ESTRELLA C., *Éxodo*, BAC, Madrid 2020, p. 304, cm 22, € 20,00, ISBN 978-84-220-2164-3.
- MARCONI G., *La morte di Zaccaria e l'elezione di Simeone. La riabilitazione giudeocristiana del sacerdozio. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 22-25*, EDB, Bologna 2021, p. 168, cm 21, € 10,00, ISBN 978-88-10-45319-3.
- MARTÍNEZ HIGUERAS M., *Haced discípulos. El discipulado en el evangelio de Mateo a la luz de la literatura rabínica*, Verbo Divino, Madrid 2021, p. 592, cm 24, € 38,00, ISBN 978-84-9073-654-8.
- MEYNET R., *Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150)* (Rethorica Biblica et Semitica 12), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2017, p. 747, cm 24, € 72,00, ISBN 978-90-429-3510-5.
- MEYNET R., *Le Psautier: premier livre (Ps 1-41)* (Rethorica Biblica et Semitica 16), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2018, p. 637, cm 24, € 75,00, ISBN 978-90-429-3760-4.

- MEYNET R., *Le Psautier: troisième livre (Ps 73-89)* (Rethorica Biblica et Semitica 19), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2019, p. 269, cm 24, € 54,00, ISBN 978-90-429-3942-4.
- MEYNET R., *Le Psautier: deuxième livre (Ps 42/43-72)* (Rethorica Biblica et Semitica 20), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2019, p. 422, cm 24, € 59,00, ISBN 978-90-429-4116-8.
- MEYNET R., *Le Psautier: quatrième livre (Ps 90-106)* (Rethorica Biblica et Semitica 23), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2020, p. 281, cm 24, € 54,00, ISBN 978-90-429-4189-2.
- MEYNET R., *Le Psautier. L'ensemble du Livre des Louanges* (Rethorica Biblica et Semitica 24), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2020, p. 308, cm 24, € 57,00, ISBN 978-90-429-4276-9.
- MOSETTO F., *Risonanze bibliche del Vangelo di Marco. Saggi di esegesi canonica*, LAS, Roma 2020, p. 215, cm 24, € 13,00, ISBN 978-88-2131381-3.
- PIZZITOLA F., *La lettura orante delle Scritture. La Lectio divina nella tradizione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020, p. 175, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-6124858-8.
- RÜPKE J., *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. IX-239, cm 24, € 24,95, ISBN 978-3-11-062868-5.
- SABA S., *Isopoliteia in Hellenistic Times* (Brill's Studies in Greek and Roman Epigraphy 14), Brill, Leiden-Boston, MA 2020, p. IX-291, cm 24, € 105,00, ISBN 978-90-04-42569-9.
- STANCARI P., *La novità di Dio. Lettura spirituale del Vangelo secondo Marco* (Biblica), EDB, Bologna 2021, p. 224, cm 21, € 21,00, ISBN 978-88-10-20171-8.
- VÖLKENING H., *Imago Dei versus Kultbild. Die Sapientia Salomonis als Jüdisch-Hellenistischer Beitrag zur Antiken Bilderdebatte* (BZAW 508), Berlin-Boston, MA 2019, p. XI-555, cm 24, € 102,95, ISBN 978-3-11-055315-4; ISSN 0934-2575.

INDICI

ARISTIDE FUMAGALLI

Dove c'è lo Spirito

Fondamenti biblici della Teologia morale

Spirito e libertà sono i fondamenti dell'agire morale dell'uomo che il libro mette in evidenza attraverso lo studio teologico della Bibbia. L'architettura del volume prevede un capitolo di carattere metodologico che presenta l'approccio canonico, ritenuto più adatto per un'ermeneutica teologico-morale della Scrittura, e individua le articolazioni della poetica biblica. I dinamismi moral-

mente rilevanti evinti dai testi pasquali vengono quindi rintracciati, ai diversi gradi della testimonianza biblica, secondo la scansione che nell'Antico Testamento contempla Legge, Profeti, Scritti sapienziali e, nel Nuovo Testamento, Vangeli e Scritti protocristiani.



«ETICA TEOLOGICA OGGI»

pp. 160 - € 16,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it



INDICE DEI TESTI

a cura di FRANCESCO BONANNO

I. ANTICO TESTAMENTO

Genesi

1-3	547, 551, 554	19	302
1,3	145, 145n	19,5	568
1,3 ^{LXX}	146, 163	21,20	55
1,3-4 ^{LXX}	145	22,17	420n
1,10	12	24,43	6n
1,11-12	35	25,9	494
1,22	559-560	25,26	494, 497-498, 517
1,26	559	25,27	55, 494-495, 497, 518
1,26-27	554	25,28	495
1,27	564	25,30	497
1,28	54, 559-560	25,31	494
1,28-29	564	25,33	494, 497
2	96	25,34	494
2-3	558-559	26,4	420n
2,2-25	597	26,13	22
2,4-7	554	27,6	497, 518
2,6	559	27,8	518
2,7	558, 561, 568	27,11	494, 496, 498
2,8-20	554	27,15	495, 498, 518
2,9	564	27,17	493, 497, 518
2,16-17	556, 563	27,19	494, 496
2,18-20	563	27,21	497-498, 518
2,21-25	555	27,22	493-494, 498
2,22-24	564	27,30	494-495
3,1-24	410-411, 556, 565-566	27,36	494, 497-498
3,8	558, 565	27,41	495, 498, 517
3,10-12	566	27,42	497-498, 518
3,14-19	567	27,46	494
4,1-16	567	28,1	497
4,11-15	561	28,5	493, 495
4,17-24	567	28,6	495
5,21-24	305	28,7	494, 496
6	302	28,10	494, 496
6,1-4	567	28,16	494, 496
6,3	12n, 560	28,18	494, 496
6,12	348	28,20	494
6,13	348	29	588
6,17	348	29,1	494
7,15	348	29,4	494
8,17	55	29,10	494
9,1	55	29,11	494, 496
9,4	561	29,12	494, 496, 518
9,5	561	29,13	493, 498, 518
9,7	55	29,15	497-498, 517
14	116	29,18	494
15,5	420n	29,20	494, 496
		29,21	494, 496



29,28	494	32,26	493
30,1	497	32,28	498
30,2	493-494, 497	32,29	494, 497-498
30,4	494, 496	32,30	495
30,5	497	32,31	494
30,7	497	32,33	493
30,8	579	33,1	494
30,9	497	33,10	494
30,10	497	33,17	495
30,12	497	33,18	494
30,16	494, 496	34,1	497
30,17	497	34,3	493
30,19	497	34,5	494-495
30,25	494, 496	34,6	497
30,31	494	34,7	493
30,36	494	34,13	493
30,37	494	34,19	493
30,40	494	34,25	493
30,41	494	34,27	493
30,42	497	34,30	494, 496
31,1	494	35,1	497
31,2	494	35,2	494, 496
31,3	497	35,4	495, 497
31,4	494	35,5	493
31,11	498	35,6	494
31,17	494	35,7	494
31,20	494	35,9	497
31,22	494	35,10	494-495, 497-498
31,24	497	35,14	495
31,25	494-495	35,15	494
31,26	497	35,20	495
31,29	497	35,22	493
31,31	494	35,23	493
31,32	494	35,26	493
31,33	493	35,29	495, 518
31,36	494	36,6	498, 517
31,43	497	37,1	494, 497
31,45	494	37,2	493
31,46	494	37,34	495
31,47	494	38,1-26	419n
31,51	497	38,8	419n
31,53	495	39,9	367n
31,54	495	41,49	22
32,2	495	42,1	494
32,3	494	42,4	494
32,4	494	42,29	497-498
32,5	495, 498, 518	42,36	494, 496, 498
32,7	497	44,18-34	8
32,8	495	45,15	7
32,10	494	45,16-50,26	7
32,19	497-498, 518	45,25	497-498, 518
32,21	495, 498, 518	45,27	493, 498
32,25	495	46	7

46,2	494, 498	10,22	343n
46,4	180n, 183n	11,9-10	348
46,5	494-496, 498, 518	12,19	591
46,6	494	13,1-15,21	619
46,8	493, 498	13,5	180n
46,19	493	13,9	192
46,22	497	13,11	180n
46,25	497	13,19	176
46,26	493, 497	14,11	171
46,27	493	14,12	171
47,7	495, 498, 518	14,13	202
47,8	497	14,19	411
47,9	494, 496	15,1	202, 438
47,10	495	15,1-2	202
47,25	176	15,2	202
47,28	493, 495, 497	15,14	345
48	7	15,26	562
48,2	497	16,3	171, 174n, 180n
48,3	494, 496	17,3	171, 174n, 175-176, 180n, 183n
49	8	18,8-10	202
49,1	494, 496	19,3	493, 504
49,1-28	7	19,10-18	252
49,2	493, 498, 504	19,12	144n
49,7	492, 504	19,16	343n
49,10	5-32	19,23	144n
49,24	492	20,2-17	619
49,29-50,14	7	20,7	225-226
49,33	495	20,7 ^{LXX}	225
50,15-26	7	20,13	561, 362, 367
50,24	179, 181, 181n, 183n, 513	20,14	362
50,25	176	20,17	219
Esodo		23,20	408, 411
1,1	497	23,23	411
1,5	494	23,26	562
1,7	55	24,1a	277-278, 280
2,7-11	55	24,9-11	277-278, 280
2,10	205	24,18	412
2,24	497, 513	28,1	277
3,6	421-422, 493, 513, 516	28,32	579
3,8	179, 181-182, 183n	29,24	144n
3,15	421	29,26-27	144n
3,15-16	493, 513, 516	32	113-114
3,16	421	32-33	177
3,17	179, 181-182, 183n	32,1	180n, 183n
4,5	493, 513, 516	32,4	180n, 183n
4,21	348	32,7	180n, 183n
6,3	497, 513	32,8	180n, 183n
6,6	180n, 202	32,23	180n, 183n
7,3	348	32,34	411
7,9	348	33,1	179, 181, 183n, 513
10,6	344	33,2	411
10,14	344	33,12	180n, 183n

33,15	183n	14,3-4	174n
33,19	165	14,7	175, 183, 183n
34 ^{LXX}	163	14,8	180n
34,6	207, 210	14,11-12	174n
34,6 ^{LXX}	165	14,13	180n, 183n
34,28	412	14,14	178n
34,29-35 ^{LXX}	161-162	14,16	180n
36,38	579	14,24	180n
38,2	279	14,25	178n
		14,29	184
Levitico		14,29-31	174, 177
10,1-3	277-281	14,31-33	174
10,10	362n	14,39	174
10,15	144n	14,45	178n
11,45	180n, 183n	15,18	180n
13,38	362	15,37-41	279
13,39	362	16,3	176
13,43	362	16,12-14	171
14,12	144n	16,13	174n, 180n, 183n
16,1	278	16,14	180n
17,11	561	17,1-5	277-281
18,5	562	17,27	173
18,6	361-362	20,1	178, 178n
19,12	226	20,1-13	174
20,10	367	20,3-5	171-173
20,25	144n	20,4	175, 178, 180n
20,26	144n	20,4ab	173
24,11-16	229	20,4-5	171
25,25	592	20,5	171-185
26,11-12	143	20,12	180n
26,16	223n	20,15	178n
26,42	502, 515	20,28-29	171
		21,1	178n
Numeri		21,4-9	579
3,1-4	278	21,5	171, 176, 180n, 183n, 411
8,11	144n	21,5 ^{LXX}	176
11,5	171	21,5 ^{Sam}	176
11,16-17	278	21,6	411
11,18-20	171	21,10	177n
11,24-25	278	21,11	177n
12,16	177n	21,12	177n
13-14	113-114	21,13	177n
13,18	178n	21,24	178
13,19	175, 178n	21,25	178, 178n
13,21	178n	21,31	178, 178n
13,23	183	21,34	178n
13,28	178n, 183	21,35	350
13,29	178n	22,1	177n
13,31-32	183	22,5	178, 178n
13,32	178n	23,7	495, 505
14,2	174n	23,10	494, 505
14,2-4	171	23,12-14	279
14,3	180n	23,15-23	279

23,21	505	6,10	180n, 498, 513
23,23	505	6,18	183n
24,5	499, 505	6,22	348
24,7	505	7,1	180n
24,17-19	30	7,3	283, 287
25,1	178n	7,7-8	88n
26,60-61	278	7,19	348
27,12-13	278	8,2	411
27,12-23	277-281	8,3	411
27,15	422n	8,7	180n, 183n
32	114	8,10	183n
32,6	178, 178n	8,15	411
32,8-15	114	8,16	411
32,11	513	9	114
32,16	178	9,5	498, 513
32,17	178n, 180n	9,6	183n
32,40	178n	9,7-29	114
33,5-7	177n	9,9	412
33,8-37	177n	9,18	412
33,30	178n	9,27	498, 514-515
33,36-39	171	9,28	180n
33,41-49	177n	10,10	412
33,52	178n	11,17	183n
33,53	178n	11,19	192-193
33,55	178n	11,29	180n
35,2	178	13,4	411
35,3	178	13,8	426n
35,34	178, 178n	17,14-20	194, 579
		17,18-20	192
		18,15-19	30
Deuteronomio		20,1	180n, 183n
1	114	22,22	362n, 367
1,8	498, 513	25,5-10	419
1,19-45	114	26,8	348
1,25	183n	26,9	180n
1,35	183n	28,64	426n
2,34	350	29,2	348
3,3	350	29,12	498, 514-515
3,25	183n	30,3-4	426n
4,1	562	30,4	426n
4,11	343n	30,5	180n
4,21	183n	30,15	558, 561
4,22	183n	30,15-20	561
4,34	348	30,20	498, 514
4,36	232	31-34	195
5,6-21	619	31,19	202
5,17	367	31,21	22, 180n
5,21	219	31,21-22	202
5,22	343n	31,23	180n
5,23	343n	31,30	202
6,4-7	193	32	209
6,4-9	193	32,1-7	208
6,5	194	32,1-43	202, 205
6,7	192-193		

32,4	202
32,9	492-493, 517
32,10	411
32,13	202
32,15	202
32,18	202
32,30	192
32,30-31	202
32,37	202, 205
32,39	202, 560
32,44	202
32,48-52	278
33	196-197
33,1	192, 198
33,1-29	7
33,4	492
33,10	492, 504
33,28	492
33,29	192, 196-198, 205
34,4	513
34,5	202
34,11	348

Giosuè

1,1	202
1,7-8	192, 194
1,13	202
1,15	202
2,22	178
3,10	558n
5,5	174
7,7	178
8,31	202
8,33	202
10,20	350
10,28	350
10,30	350
10,33	350
10,37	350
10,39-40	350
11,8	350
14	114
14,6-12	114
16,6	11n
18,1	11n
18,8	11n
18,9	11n
18,10	11n
19,15	28
19,51	11n
21,2	11n
22,9	11n
22,12	11n

23,16	183n
24,4	495, 497, 514
24,8	180n
24,17	180n, 183n
24,32	495

Giudici

2,1	179-180, 180n, 181, 183n
3,5	181n
5,4	345
6,8	180n, 183n
6,13	180n, 183n
9,8-15	36n
11,17	178n
13,24	55
14	588
15,15-16	192
18,31	11n
19-21	302
21,12	11n
21,19	11n
21,21	11n

Rut

4,1-12	419n
--------	------

1 Samuele

1-4	25
1,3	11n
1,9	11n
1,24	11n, 22n
2,1-10	192
2,10	192
2,14	11n
2,21	55
2,26	55
3,21	11n
4,3	11n
4,4	11n
4,12	11n
8,8	180n, 183n
10,18	180n, 183n
12,6	180n, 183n
12,8	494
14,3	11n
16	28
17,12	28
17,58	28
18,7	192
19,6	558

2 Samuele

5,7	28
-----	----

5,9 28
 6,10 28
 6,12 28
 6,16 28
 7 30, 210
 7,6 180n, 183n
 7,8-16 192
 7,14 192
 15-19 192
 22 201, 203
 22,1 205
 22,1ss 192
 22,1-51 202, 204
 22,3 192
 22,3-31 205
 22,8 345
 22,27 144n
 22,29^{LXX} 145n
 22,31 192
 22,47 199
 23,1 493, 506, 516
 23,1-7 192
 23,10 22

1 Re

2,27 11n
 3 68
 5,23 20n, 21
 8 207
 11 283, 287
 12,28 180n, 183n
 14,2 11n
 14,4 11n
 15,25-19,21 283
 16,29-22,40 282, 285
 17 283
 18 283
 19 284
 18,4 538n
 18,10 558
 18,15 558
 18,31 493
 19,1-8 412
 19,10^{LXX} 537
 19,14 538n
 19,14^{LXX} 537
 20-22 284
 21,10 229
 21,13 229
 22 285

2 Re

4,42-44 599, 601

6,11 12n
 9,7 538n
 9,28 28
 10,11 350
 12,22 28
 13,23 514
 16,5 451
 17,7 180n, 183n
 17,34 493
 17,36 180n, 183n
 18,13-20,21 451
 21 587
 21,16 21

1 Cronache

15,15 206
 16 201
 16,7 206
 16,8-22 206
 16,8-26 206
 16,8-36 206
 16,12 348
 16,13 503
 16,17 503, 513
 16,22 538n
 16,23-33 206
 16,34-36 206
 16,37 206
 17,5 180n, 183n
 24,1-2 278
 28,8 183n

2 Cronache

1,3 202
 5,9 207
 6,41-42 207
 13,14 538n
 15,20 176
 24,19 538n
 26,15 22
 26,22 450
 32,32 450
 33,12-13 587
 36,15-16 538n
 36,18 230

Esdra

1-6 278
 7,1-5 280
 9-10 576

Neemia

1,9 180n

2,16 21
9 114
9,10 348
9,18 180n, 183n

Tobia

4,6 592
7,9-12 419n

Giuditta

8,17 251
8,19 558
16,20 178
16,21 178

Ester

1,22^{LXX} 229
2,7 232, 385n
3,12^{LXX} 229
5,1 579
6,3 167n
6,5 167n
7,8 109n
8,9^{LXX} 229

1 Maccabei

1,10 261n
1,11 261n
1,13 261n
1,14 261n
1,15 272n
1,21 261n
1,24 261n
1,31 261n
1,33 261n
1,41 261n
1,41-42 261n
1,41-43 261
1,51 261n
1,55-61 261n
2,42 275
6,12 223n
11,24-25 273
11,27-38 273
11,58 167n
12,9 155n

2 Maccabei

2,2 591
2,31 229
4,9 274
4,44 271n
5,21 219n

6,18-7,42 276
7,1-42 418n, 419n
7,6 155n
7,13 275
7,19 271
7,21 155n
9,19-27 265
11 260, 264
11,16 267, 275n
11,16-21 265
11,16-38 271
11,22-26 265
11,25 267
11,27 267, 275n
11,27-33 265
11,32 155n
11,34 275n
11,34-38 265
14,6 275
15,17 155n

Giobbe

2,3 223n
2,9 251
3,11-13 231
3,33 144n
6,5 223n
9,4 86n
9,17 223n
12,13 86n
12,16 86n
14,1 560
19,25 418n
22,6 223n
24,15 363
28 383n
28,12s 67, 395
28,20-28 397
28,23 67, 395
28,28 384
34,14s 561
36,2^{LXX} 229
37,15^{LXX} 145n
38,1^{LXX} 229
38,41 342
42,8 176

Salmi

1 192-193, 197, 209-210
1-2 119, 198
1-3 190-191, 196
1,1 193, 198
1,1-2 193

1,1-3	194	42-72	198
1,2	189, 193-194	42,2	220n, 342
1,6	194	42,3	558n
2	190-192, 197, 204, 210	44,5	500
2-3	204	45	120
2,10	232	46,8	499, 517
2,12	197-198, 204	46,12	499, 517
3	192, 197-198, 203-204	47,4	499
3-9	187	50	198, 587
3-41	198	50,2	165
3,4	205	50,5	426n
3,9	198	51-65	187
4	191	51-72	198
6,6	422n	53,7	502, 510
7	119	56,14	422n
8,5	550	60,5	176
9-10	119	63,4	562
11-32	187	64,9c	218
14,7	500-502, 510	68-70	187
16	562	68,9	345
16,9-10	418n	69,29	562
17,29 ^{LXX}	145n	71	153n
18	120, 201, 205	72	121, 187, 210
18,1	203	72,1	209
18,1-51	202	72,17	198
18,7	187	72,18-19	198
18,8	345	72,20	198, 209
18,10	343n	73-83	199, 207
18,27	144n	73-89	199, 207
18,47	199	75,10	499, 517
18,51	187	76,7	499, 517
19	211	77	207, 209
20,2	499, 517	77-78	201, 208, 210
20,8	438	77,16	499, 515
22	120	77,17-19	345
22,24	499, 511	77,20-21	209
23,6	562	77,21	187, 208
24,3	223n	77,23-24 ^{LXX}	411
24,6	165, 499, 502	78	113, 207, 209-210
27,4	562	78,1	209
30,7	223n	78,2-3	209
30,10	422n	78,3-8	209
33	120	78,5	209, 511
34-41	187	78,9-31	209
36,10	562	78,10	209
37,30	195	78,11	209
37,36	560	78,21	511
39,6	560	78,36	208
39,12	165	78,38	208
41,2-3	198	78,40-46	209
41,8	219n	78,43	348
41,14	198	78,60	11n, 25
42-49	198	78,70	187, 205

78,70-72	209	104,21	342
78,71	511	104,22ss	560
79,7	500	104,24	383n
80,8ss	36n	105	207
81	201	105-106	201, 210
81,2	499, 517	105,1-15	206
81,5	499, 511, 517	105,5	348
81,11	180n, 183n	105,6	499, 515
84-85	199	105,10	511
84,9	499, 517	105,26	188
84,11	562	105,27	348
85,2	500	106	114, 207
86	153n, 187	106,1	206
87	121	106,3	199
87-88	199	106,16	188
87,2	500	106,23	188
87,8	219n	106,32	188
88,11	422n	106,47-48	206
89	121, 199, 207-208, 210	106,48	199
89-90	210	107	199
89,4	187, 205	107-145	199
89,16	199	107,2-3	426n
89,21	187, 205	108-110	188, 199
89,36	187	110	117, 121
89,39ss	210	110,4	116
89,40	205	111-119	199
89,50	187	111,9 ^{LXX}	151, 151n
89,53	199	113-118	199
90	188, 199, 206-208	114,1	499, 511
90-106	199, 207	114,7	499, 517
90,10	560	115,17	422n
91-100	199	117,20 ^{LXX}	298
92	219n	118,32	52
93-99	199, 210	118,50 ^{LXX}	158n
94	153n	119,1-2	199
94,7	499, 517	119,12	199
96	201	120-134	199
96,1-13	206	122	188, 199
96,9	345	122,5	188
97,2	343n	124	188, 199
99,1	345	127	199
99,6	116-117, 188	131	188, 199
99,8	207	132	210
100	210	132,1	188
101	188	132,2	500
101-103	199	132,5	500
103	188, 207	132,10	188
103,7	188	132,11	188
103,7-8	207	132,17	188
103,11	207	133	199
103,13	207	135-136	199, 201, 210
103,17	207	135-137	199
104-106	199	135,4	500, 512

135,9 348
 137 574
 138-145 188, 199
 144 121, 205
 144-145 199
 144,1 199
 144,15 199
 144,4 560
 144,10 188
 145 199, 210
 145,1-2 199
 145,1 199
 145,2 199
 145,10 199
 145,21 199
 146-50 199
 146,5 499, 517
 147,19 512

Proverbi

1-9 62
 1,7 384
 1,20-33 383n
 1,23 396
 1,28 397
 1,29 384
 1,33 385
 2,5 384-385
 2,9-16 385
 2,19-20 562
 3,16 397
 3,16-19 383n
 3,17s 385
 4,6 380
 4,6-9 385
 4,8s 383n
 5,21 363
 6,32-35 362n
 7,4 383n, 385
 7,18 229
 8-9 383n
 8,5 67, 395
 8,14 86n
 8,17 385
 8,18-21 385
 8,21 384
 8,22 384, 403
 8,22^{LXX} 394, 397
 8,22-9,6 396
 8,23 403
 8,27 396
 8,30 396
 8,30s 403

8,32 385
 8,35 397
 8,35s 385
 9,1-6 385, 397
 9,2 397, 402
 9,3^{LXX} 70, 395
 9,4 67
 9,4s 402
 9,5 397, 402
 9,5-6 391
 9,10 384
 9,11 397
 9,17 362
 11,19 562
 13,3 218
 14,14^{LXX} 218
 14,27 562
 15,3 363
 15,24^{LXX} 219
 15,33 384
 16,16^{LXX} 70, 395
 18,4 392
 18,21 218
 22,8a^{LXX} 151
 23,29 223n
 30,15 361
 30,18 361
 30,21 361
 30,29 361

Qoelet

2,22 12n
 3,18 12n
 3,19s 561
 12,1 20n, 21
 12,6 21
 12,13 369

Cantico dei Cantici

1,2 487
 1,2-3 102
 1,4 487
 1,5-6 104
 1,6 12n, 102, 104, 106, 487
 1,7 108
 1,14 104, 487
 1,16-17 107
 2,3 102, 487
 2,4 487
 2,4-5 109
 2,5 487
 2,9 385n
 2,13 487

2,14	103	6,18	384, 397
2,15	104, 487	7,10	397
3,2-3	106	7,11s	385
3,4	107	7,14	397
4	103	7,21	67, 395
4,3	487	7,23	385
4,9	104	7,25s	67, 393, 395, 400, 403
4,9ss	385n	7,25-26	397
4,10	487	7,26	394, 394n, 397
4,11	487	7,27	385
4,13	487	7,28	397
4,16	102, 487	7,29	397
5,1	484-488	8,2	380, 385
5,1ss	385n	8,3	385n
5,2	486	8,3s	67, 395
5,2-4	485	8,3-4	384
5,2-8	485	8,4	396
5,3s	103	8,5-7	385
5,3-5	102	8,8	385
5,5-6	485	8,9	385n
5,7	486	8,13	385, 397
5,8	485	8,16	385n
6,5	12n	8,21	396
6,7	487	9,2	384
6,11	487	9,4	385n, 403
7,2-10	104, 108	9,9	396, 403
7,3	487	9,9-18	396
7,8-9	105-106, 487	9,10	385, 393-394, 396, 402-403
7,9	487	9,11	385
7,10	487	9,13	67, 395
7,12-14	107	9,13-18	396
7,13	487	9,17	67, 393-396
7,14	487	9,18	385
8,2	487	10,1	385
8,5	487	10,10	385
8,6	110	10,17	394
8,8	385n	10,21	67, 395
8,11	487	11,4	394
8,12	12n, 104	11,26	560
		13-14	86n
		15,11	561
		16,15-26	391n
Sapienza		Siracide	
1,6	385	1,1	384, 403
1,6s	394	1,1-10	383n
1,7	393	1,1-20	396
1,13	422n	1,4	393-394, 403
2,2	560	1,5	384, 403
3,5	232	1,6	67, 395
3,16-19	368	1,9	67, 384, 395
4,10-14	305	1,10	384n
6-9	62	1,14	384
6,12	397		
6,12-11,3	383n		
6,13-16	385		

1,14s	384	20,1	229
1,15	395	20,4a	219
1,16	384	20,5	228
1,17	224	20,10	229
1,20	384	20,11	229, 370
1,26	384	20,12	228
3,9	224	21,1-22,26	357, 370
3,11	368-369	21,4	223-224, 226
3,19	67, 395	21,11	384
3,28	223	21,12	232
4,11ss	397	21,22	384
4,11-19	383n	21,24	230
4,12	385	22,16	218n
4,13-14	397	22,18	218n
4,15	385	22,25-26	371
4,18	67, 395	22,27	370
4,21	229, 229n	22,27-23,6	371-373, 377
4,25	230	22,27-23,15	213
5,15	368	22,27-23,27	213-232, 357-358, 370-371, 373
6,2	358n	23,2	218n
6,4	359n	23,4	219n
6,24-30	397	23,7-15	213, 357, 373
6,25-30	68, 395	23,11	223n
6,26	385	23,16-27	213, 216, 357-377
6,28	385, 397	23,22-27	215
6,31	394	23,27a	215
6,32	232	24	396
10,24	230	24,1-22	383
11,30	223	24,3	396, 403
13,1	223	24,4s	396
13,20	223	24,6	397
14,20-15,10	383n	24,6s	384n
14,20-27	385	24,8	384, 396
14,23	385n	24,9	384, 403
14,26	385	24,12	385
15,1	384	24,13-14	385
15,2-3	391	24,17	397
15,3	385, 392, 397	24,17-22	397
16,17	363	24,18	403
16,17-23	363	24,19-21	391, 402
16,18	367	24,21	379-405
16,23	363	24,23	384, 386, 391n
16,25	396	24,25	397
17,19-20	363	24,25-27	385, 396
18,9	560	24,29	218n
18,15-19,17	357	25,2	223
18,15-22,26	213	25,5	218n
18,20	367	26,5	361
19,20	370, 384	26,9	219, 219n
19,20-20,31	357	26,28	361
19,20-23,27	369	27,15	223
19,23	229	27,28	223
19,25	229		

28,13-18	218	6,3	162
28,14	230	6,5	579
28,24-26	218	6-8	450
31,26	223	7,3	451
32,12	223	7,14	5-6, 30
32,18	218n, 223	7,25	434
34,6	367	8,16-22 ^{LXX}	145n
36,10	504	8,17	499
37,3	229	8,23b-9,6 TM	145
41,5-6	369	9,1	139n, 163
41,6	368	9,1 TM	145, 166
41,17	230	9,1-7 ^{LXX}	145
42,20	218n, 219	9,2 TM	145n
45,5	504	9,2 ^{LXX}	145, 145n, 146, 166
46,10	504	9,7	506
46,14	504, 517	10,5-16	582
49,10	504	10,20	350n, 499, 506
48,10	294	10,21	499
48,22-25	450-451	11	440
48,24	152	11,1-9	435
50,25	361	11,2	412n, 435, 592
50,27	380	11,2-3	592
51	70, 274	11,3 ^{LXX}	161
51,1-12	218-219	11,6-8	412n, 436
51,6c	219	11,10	138n
51,12	504, 515	11,16 ^{LXX}	140n
51,13-30	383n	12,2	162
51,19-21	385	13	440
51,23	67, 395	13-23	431
51,23-26	68	13,1	451
51,23-27	395, 402	13,6	337, 339-340, 342
51,26-27	397	13,8	345
51,27	385, 397	13,9	343
Isaia		13,10	345, 424n
1	440	13,13	345
1-12	431	13,21	434
1,1	451	14,1	591, 499-500, 506
1,3	434-435	14,2	180n
1,9	138n	14,3-21	582
1,11	435	14,10 ^{LXX}	139n
1,20	433	14,12-15	582
2,1	451	14,32	139n
2,3	499, 501, 517	17,4	499
2,5-6	499	19,3	591-592
2,12	336	19,11-12	92n
3,9 ^{LXX}	139n	19,12	85
4,2	350n	20,1-6	450
4,3 ^{LXX}	165	20,2-3	451
4,4-6 ^{LXX}	163	21,6-9	438
5,16 ^{LXX}	165n	21,7	434
5,28	344	21,9	591
6,1 TM	162	21,9 ^{LXX}	139n
		22,4	340

24-27	431	38,18-19	422n
24,21-22	413n	40-55	431
24,21-23	582	40-55 ^{LXX}	159n
24,23	579	40-66 ^{LXX}	160
24,23 ^{LXX}	165n	40,1-2	157n
25,1 ^{LXX}	165n	40,1-4 ^{LXX}	158n
25,8	137n, 138n, 418n	40,1-11 TM	156
26,19	418n	40,1-11 ^{LXX}	156-158
27,1	582	40,2 ^{LXX}	157
27,6	500-501, 506	40,5	157, 159, 162, 433
27,9	499	40,5-6	348
27,12s	36n	40,9 ^{LXX}	157n, 165
27,12-13	426n	40,11	158n
28-33	431	40,27	507
28,1	435	41,8	500, 507, 518
28,11-12	137n	41,9-14	467
29,1	435	41,14	500, 507
29,10	138n	41,17 ^{LXX}	139n
29,14	84, 92n, 138n	41,21	499
29,15	435	42,1	141n
29,22	499-500	42,5	560
29,22 ^{LXX}	144, 144n	42,6-7 ^{LXX}	145n
29,23	499, 501, 506	42,8	592
30-31	440	42,8 ^{LXX}	161
30,1	435	42,9	139n, 149n
30,6	434	42,12	592
30,19 ^{LXX}	139n	42,12a ^{LXX}	165n
30,24	434	42,24	500, 507
31,1	435	43,1	502, 507
31,1-3	438	43,5-7	426n
31,4-5	437	43,17	438
32	440	43,18-19	139n, 149n
32,15-20	413n, 434	43,18-19 TM	148
32,18	437	43,18-19 ^{LXX}	148-150, 149n
32,20	435	43,19a ^{LXX}	142n
33,6	592	43,21	592
33,17	435	43,22	502, 507
33,18	92n	43,28	500, 502, 507
33,21	431	44,1	507, 518
34	440	44,1-2	500
34-35	431	44,3	347
34,4	424n	44,5	499, 508
34,5-6	432	44,5	508
34,6-7	435	44,10 ^{LXX}	165n
34,8	432	44,21	502, 508, 518
34,11-15	433	44,23	500, 508
34,16	433, 436, 440	44,23 ^{LXX}	151n, 158n
43,16-17	440	44,25	508
36-39	431, 450	45,3	508
36,21 ^{LXX}	139n	45,4	499-500, 502, 518
37-39	451	45,7 ^{LXX}	148
38,1	451	45,8 ^{LXX}	148
38,11	157n	45,19	499

45,23	138n	51,21 ^{LXX}	158n
45,24	144n	51,23	158
46,3	499	51,23 ^{LXX}	158n
46,7 ^{LXX}	139n	52-53	451
48,1	499	52,5	138n
48,3	139n, 149n	52,7	579
48,6 ^{LXX}	149n	52,7 ^{LXX}	165
48,6-7	139n	52,8 ^{LXX}	158n
48,7	149n	52,8-9	158
48,11 ^{LXX}	161	52,9	151n
48,12	502, 508	52,9 ^{LXX}	158n
48,20	500, 518	52,10	157n, 159
49 ^{LXX}	142n	52,10 ^{LXX}	159n
49,1 ^{LXX}	142	52,11	139
49,1-6 TM	141n	52,11 TM	143
49,1-6 ^{LXX}	140n	52,11 ^{LXX}	143-144
49,1-12	140, 140n	52,12	144
49,2	144n	52,15	138n
49,3	141n	53	575-576
49,5	140, 500-502, 508	53 ^{LXX}	147
49,6	500-501, 509	53,1	138n
49,6 ^{LXX}	140n, 142n	53,2	52
49,7 TM	141n	53,6 ^{LXX}	147
49,7 ^{LXX}	140n, 158n	53,10	591
49,8	138n, 139, 139n, 144	53,12	139n
49,8 ^{LXX}	139, 139n, 140n, 141-142, 142n	53,12 ^{LXX}	147
49,8a TM	140	53,12a TM	146
49,8a ^{LXX}	140	53,12a ^{LXX}	146
49,8-12 TM	141n	54,1	138n
49,8-13 ^{LXX}	157	54,1-17	160n
49,10 ^{LXX}	157n	54,5	158n
49,12 ^{LXX}	140n	54,8	158n
49,13	139n, 158n	54,11 ^{LXX}	158n
49,13 TM	150	54,16 ^{LXX}	148
49,13 ^{LXX}	140n, 150, 151n, 158, 158n, 166	55,9 ^{LXX}	219
49,26	500	55,10	139n
50,2 ^{LXX}	139n	55,10 TM	151
51,1-52,12 ^{LXX}	158	55,10 ^{LXX}	151, 151n
51,3	159	55,11 ^{LXX}	152
51,3 ^{LXX}	158, 158n	56-66	431, 451
51,9-1 ^{LXX}	158n	56	440
51,9-12 ^{LXX}	158	56,3 ^{LXX}	144n
51,11	139n	56,10-11	439
51,11 ^{LXX}	158n	57,3-13	416
5,12	159	58,1	499
51,12 ^{LXX}	158n	58,8 ^{LXX}	163
51,18 ^{LXX}	158n	58,9 ^{LXX}	139n
51,18-19	158	58,14	500, 518
51,18-21 ^{LXX}	158n	68,14	433
51,19 ^{LXX}	158n	59,5	439
51,21	158	59,11	251
		59,12 ^{LXX}	139n
		60,1	164

60,1-3	162-163	4,28	345, 424n
60,1-3 ^{LXX}	145n, 163	5,20	499, 509
60,4	426n	6,1	342
60,6 ^{LXX}	165	6,23	344
60,16	500	7,1-8,3	23
60,19 ^{LXX}	163	7,12	11n
60,21 ^{LXX}	165n	7,12-14	23
61,1	412n	7,14	11n
61,1 ^{LXX}	165	9,22-23	467
61,1-2	163	10,10	558
61,1-10	160n	10,12	383n
61,2	432	10,16	499, 509
61,2 ^{LXX}	152n	10,25	500
62,11	157n	10,30	502
63,1	432	11,7	180n, 183n
63,4	432	12,12	348, 426n
63,7	592	14,19	176
63,15 ^{LXX}	165	16,4	183n
65	440	16,14	180n
65-66	451	16,17	368n
65,2	138n	17,7-8	192
65,4	439	20,14	231
65,4-5	439	23,3	426n
65,9	509	23,7	180n, 183n
65,12 ^{LXX}	139n	23,23-24	364
65,17 ^{LXX}	149n	25,4	538n
65,24 ^{LXX}	139n	25,31	348
65,25	412n, 437-438	26	277
66	440	26,6	11n, 25
66,3	439	26,8	538n
66,4 ^{LXX}	139n	26,9	11n, 25
66,5 ^{LXX}	165n	26,11	538n
66,10	159n	27,22	180n
66,10-14	159	28,11 ^{LXX}	144n
66,11-13	159	30,10	500, 502, 509, 518
66,12	159	30,18	499
66,17	439	31,8-10	426n
66,18-19 ^{LXX}	164	31,11	500
66,18-20	426n	31,34	464
66,18-24	162	32,20	348
66,20	439	32,37	426n
66,22 ^{LXX}	149n	33,26	499, 514
		41,5	11n
Geremia		46-51	351
2,4	499, 502, 509	46,27	509
2,6	180n, 183n	46,27-28	500, 502, 518
2,7	180n	51,19	499
2,24	220, 220n		
2,30	538n	Lamentazioni	
3,20	416	1-2 ^{LXX}	159n
4,5-6	342	1,2	159n
4,13	344	1,9	159n
4,23	424n	1,16	159n

1,17 159n
 1,21 159n
 2,2 499-500, 510
 2,13 159n
 2,20 538n
 2,22 345
 4,9 12n
 4,20 36n

Baruc

3,9-4,4 92n, 383n
 3,12 403
 3,14 86n, 562
 3,15-4,4 62
 3,29 396
 3,29-38 396
 3,31 67, 395
 3,32 395
 3,37 396
 3,38 385, 396
 3,38-4,1 391n
 4,1 384

Ezechiele

7,7 339
 8 277
 11,17 426n
 14,3 219
 14,4 219
 16,32-41 416
 17,5-6 36
 17,22-24 36, 36n
 18,1-32 368
 18,32 422n
 19,1-3 16
 20 114
 20,3 144n
 20,5 502-503, 512
 20,6 179-181
 20,10 180n
 20,15 180n
 20,28 180n
 20,34 143, 426n
 20,35 180n
 20,41 426n
 20,42 180n
 21,9 348
 21,32 15-18, 20-21, 23
 23,20 180n
 25-32 351
 28 582
 28,25 426n, 502, 518
 29,2-6 582

30,2-3 342, 342
 30,3 336, 339, 343n
 30,16 345
 31,2 582
 31,2-9 36
 31,2-18 582
 32,2-12 582
 32,7 345, 424n
 33,11 422n
 34,13 180n, 426n
 36,24 180n, 426n
 36,25-27 413n, 464
 37,1-14 418n
 37,25 502, 518
 39,25 502-503, 512
 39,27-28 426n
 39,29 347
 40,2 180n
 47,12 192

Daniele

2 274, 467
 3,8-97 534
 4 36
 6,17-25 538
 6,21 558
 6,27-28 558
 7 274, 305
 7,13-14 425
 8,25 219
 9,4-19 305
 11,35 144n
 12 305
 12,2 418n
 12,10^{LXX} 144n
 13,28-41^{Teod} 367
 14,31-42 538

Osea

1,1 454
 2,4 416
 2,10 340
 2,20 412n
 2,24 340
 4,15 454
 5,8 342
 6,1s 562
 7,16^{LXX} 230
 8,14 454
 10,11 502, 512
 12,3 502, 512
 12,13 502
 12,14 180n, 183n, 184n

Gioele

1,2-4	352-354
1,2b	346
1,4	338, 346
1,5	338-339, 342, 354
1,5-14	338-339, 342, 346, 352-354
1,7	338, 342
1,8	339
1,8-9	342
1,9	338, 340
1,10-12	338
1,11	339, 342
1,13	338, 340, 342
1,13-14	339
1,15	335, 337-338, 343, 351
1,15-20	337-342, 346, 352-354
1,19-20	345
2,1	335, 337, 339
2,1b	351
2,1-11	337-338, 342-347, 352-355
2,10	337, 424n
2,10b	351
2,11	335, 337
2,12-17	353-354
2,13-14	353
2,18-27	347, 352, 355
2,19-27	354
2,27	355
3,1-2	347, 355, 413n
3,1-5	338, 348-349, 352
3,3-4	337, 348, 351
3,4	335, 337, 343, 424n
3,5	349
3,5a	355
3,5b	355
4,1-3	338, 351-355
4,9	355
4,9-17	337-338, 351-354
4,12-13	36n
4,13	337
4,14	335, 337, 339
4,15	337, 353, 424n
4,16a	353
4,17	355
Amos	
2,10	180n, 183n
2,12	538n
2,14-15	350n
3,1	180n, 183n
3,13	499
5,4	562
5,18	335, 342, 343n

5,20	335, 342, 343n
6,8	499
7,2	500, 518
7,5	500, 518
8,7	499
8,9	424n
9,7	180n, 183n
9,8	499
9,11	336

Abdia

1,8	344, 509
1,10	500, 518
1,15	335, 337, 339, 342
1,17-18	499
1,18	514

Giona

2,4	219n
-----	------

Michea

1,5	499, 502, 510
2,7	499
2,12	501-502, 510
3,1	499, 510
3,8	510
3,9	499, 502, 510
4,2	499, 517
5,1-4	30
5,2	28
5,6-7	499
6,4	180n, 183n
7,20	510, 514

Naum

1,5	345
2,3	499, 510

Abacuc

2,4	562
3,3	592

Sofonia

1,7	335, 337, 339, 342
1,14	335, 339, 342-343
1,15	342-343, 343n

Aggeo

2,6	345, 424n
2,21	345, 424n

Zaccaria

2,14	30
------	----

2,17	348
6,13	592
8,7-8	426n
8,23	52
10,6-10	426n
10,10	180n
12,9-13,1	413n
12,10	347
13,1	464
14,6	424n
14,7	427

Malachia	
1,2	499-500
2,12	499
2,13-16	597
3,1	408
3,6	499
3,19	446
3,22-24	192
3,23	335, 342-343, 446
3,24	294

II. Nuovo Testamento

Matteo

1,2-3	28
1,20	407
1,22-23	5
1,24	407
2,1	28
2,1-6	6, 27
2,2	28
2,5	28
2,6	26
2,13	407
2,19	407
3,1-10	309
3,12	36n
4,1	409
4,2ss	45
5-7	600
5,12	539
5,21-26	372
5,21-37	372
5,26-33	372
5,34-37	372
6,28	35
9,37	36n
10,17	147n
10,26	38
11,19	65, 394
11,22	46
11,25	38, 66, 72
11,25-27	37, 396
11,25-30	67, 70, 395
11,27	66
11,28	34, 67, 400
11,28-30	397
11,29	67, 397
11,30	67

12,28	38
12,42	68, 395
13,2-20	37
13,10-17	37
13,18-23	543
13,20	543
13,24	38
13,24-30	37
13,27	40
13,30	36n
13,31-33	33-58
13,35	38
13,36-43	37
13,39	407
13,39ss	36n
13,39-43	426
13,41	407
13,44	38
13,44-50	37
13,49	407
13,54s	404
13,54-56	69
16,12-16	38
17,19	51
17,20	45
19,14	401
21,1-11	600
23,34	69
23,34-36	395, 539
23,37	70, 539
23,37-39	395
24,31	407
24,43-44	461
24,45-51	461
25,1-13	461
25,14-30	461

25,31	407	6,17-29	601
25,31-46	426, 461	6,36-44	599, 601
27,5	443	6,45-52	126-127
27,37	29	7,24-30	463
28,1-10	462	8,27-10,52	293, 414
28,1-20	462, 602	8,27-29	293
28,2	407	8,27-33	414
28,5	407	8,29	292
28,11-15	462	8,31	417, 419, 422
28,16-20	462, 600	8,31-33	414
28,18-20	41	8,31-9,1	292
		8,31-9,29	293, 295
Marco		8,34	414
1,1	125, 412, 416, 463	8,34-9,1	294, 429
1,1-3	126	8,35	415
1,2	408, 601	8,38	408, 413-417, 425-426, 428
1,2-3	412	8,38-9,1	415
1,2-8	463-464	9,1	294, 414
1,2-15	412-413	9,2-13	292
1,4	464	9,7	416
1,6	601	9,9	294
1,7-8	464	9,11-13	601
1,9-11	463	9,12	464
1,10	412	9,14-29	126-127, 292
1,11	416	9,23	48
1,12	412	9,31	147n, 419, 422
1,12-13	409, 411-412	10,14	401
1,13	408-413, 428	10,32-34	463
1,14	34	10,33	147n
1,14-15	463	10,34	419, 422
1,15	428	10,45	410
1,15-17	443-446	10,46-52	126-127
1,21-28	126-127	11,1-11	126-127
1,25	127	11,11	443
1,31	410	11,15-17	443
1,38	34	11,16	444
2,1-3,6	36	11,27	418, 443
3,7-12	126-127, 463	12,8-27	422
3,12	127	12,13-17	419
3,20-30	36	12,18-27	418
3,21	36	12,19	419n
3,22-30	34, 413, 428, 463-464	12,25	408, 418-423, 428
4,11	34	12,26	420n
4,12	55	12,35	443
4,13-20	543	12,37	418
4,16	543	13,5b-23	423
4,26-32	33-58	13,5b-37	429
4,33-34	35	13,9	147n
5,1-20	126-127	13,13	426
5,9	127	13,24-27	423-424
6,2	395	13,25	429
6,2-3	69	13,26	425
6,17-19	599	13,27	408, 423-428

13,32 408, 423-428
 14-16 575
 14,1-15,47 418
 14,11 147n
 14,18 147n
 14,21 147n
 14,22-24 399
 14,41 147n
 14,49 125
 14,58 443
 14,62 425-426
 15,1 147n
 15,1-15 126-127
 15,10 147n
 15,15 147n
 15,26 29
 15,29 443
 15,33-39 126
 15,34 127
 15,37 127
 15,39 125, 416
 15,41 410
 16,1-8 124

Luca

1-2 600, 407n
 1,5-4,13 605
 1,34 624
 1,38 624
 1,46-55 624
 1,80 55
 2,1-7 6, 27-28
 2,4 28
 2,40 55
 2,41 624
 2,52 55
 4,1-13 409
 4,14-9,50 606
 4,16 55, 69
 4,16-30 600, 606
 4,22 69
 5,1-9,21 600
 5,43 39
 6,23 539
 6,47 401
 7,34 65, 394
 7,35 65
 8,1 39
 8,11-15 543
 8,13 543
 9,11 39
 9,22-19,44 600
 9,51-19,28 606

10,2 36n
 10,21 66, 72
 10,21-22 70, 395
 10,22 66
 11,20 39-40
 11,29 34
 11,31 68, 395
 11,47-51 539
 11,49 69
 11,49-51 395
 13,18-21 33-58
 13,22 39
 13,34 70, 539
 13,34-35 395
 14,26 401
 16,16 39
 16,19-31 310
 16,26 63
 17,6 44
 17,21 46
 19,29-24,53 606
 21,12 147n
 23,24 407n
 23,38 29
 24,13 297
 24,13-35 292
 24,44 195

Giovanni

1,1 396
 1,3 397, 400
 1,11-12 624
 1,14 396
 1,51 408
 2 397
 2,5 624
 3,11s 396
 3,16 396-397
 3,21 593
 3,31 396
 3,31s 396
 4,10 396
 4,14 392, 396
 4,22 29
 4,26 389n
 4,35s 42
 4,35-38 36n
 5,3 625
 5,20 396
 5,23 397
 5,40 401
 6,1-15 386
 6,20 389n

6,25-34	386	15,1	389
6,28	391	15,2-8	42
6,32ss	397	15,5	389
6,33	396	15,15	397
6,34	391	16,17s	49
6,35	279, 396-397, 405	16,28	396
6,35-50	386	17,1	42
6,37	401	18,5	389n
6,38	396	18,8	389n
6,41	389	19,5	568
6,41s	396	19,19	6, 26, 28-29
6,44	401	19,19-22	29
6,45	401	19,21	46
6,48	389	19,21-22	29
6,50s	396	19,27	624
6,51	389, 392	19,41	45
6,51-58	386	20,12	408
6,52	389	21,12	401
6,53	389		
6,58	389, 396	Atti degli Apostoli	
6,59	389	1,3	56
6,60	389	2,22	83n
6,65	396, 401	2,47	55
6,66	389	3,13	147n
7,27-29	28, 397	4,2	419n
7,34-36	397	5,19	407n
7,37	401	6,1	55
7,37s	396	6,7	55
7,42	28	7,17	55
8,12	389, 397	7,20-22	55
8,14	397	7,52	539
8,19	397	8,3	147n
8,21	397	8,4	55
8,24	389n	8,12	56
8,23	396	8,26	407n
8,28	389n	9,31	55
8,31-41	310	10,3	407n
8,51s	397	10,7	407n
8,58	389n	10,22	407n
9,5	389	11,13	407n
10,7	389	11,21	55
10,9	389	11,27-12,25	291
10,11	389	12,7	407n
10,14	389	12,11	407n
11,25	389, 397	12,23	407n
12,16	398	12,24	55, 57
12,24	42, 46	13,2	144
12,29	408	13,14-52	529
13,19	389n	14,1-6	529
13,33	397	16,5	56
14,6	389	16,19-24	530
14,21-23	397	17,1-3	529
15	397	17,1-10a	528

17,4-5 529
 17,5-8 530, 542
 17,6-10 529
 17,7 534
 17,10-15 529
 17,16-34 98
 18,1-17 529
 18,2 542
 19,8 56
 19,8-10 529
 19,20 55
 20,25 56
 23,8 419n, 420
 25,7 83n
 27,23 407n
 28,23 56
 28,31 56

Romani

1,1 144
 1,16 88n
 1,16-17 240
 1,18-23 85-86
 1,19-20 98
 1,24 147n
 1,26 147n
 1,28 147n
 2,24 138n
 4,25 147, 147n
 5,9 254
 7,1-3 421n
 7,24-8,2 254
 8,2 254
 8,3 393-394, 397
 8,18 255, 255n
 8,19 251n, 252
 8,23 251n
 8,25 251n
 8,28 254
 8,32 147n
 8,32a 147
 8,38 88n, 408n
 9,28 96n
 9,29 138n
 10,8-17 86
 10,16 138n
 10,17 612
 10,21 138n
 11,3 537
 11,8 138n
 11,29 88n
 12,1 165
 12,2 96, 96n

13,14 394
 14,11 138n
 15,4 153n
 15,4-5 153
 15,5 153n
 15,12 138n
 15,21 138n
 15,28 96n

1 Corinzi

1-4 91
 1,2 466
 1,7 251n
 1,10 466
 1,17 69, 467-468
 1,18 467
 1,18-2,5 467
 1,18-2,16 75-100
 1,19 138n
 1,21 69
 1,21-24 393
 1,23 255n
 1,23-24 69
 1,26 88n
 1,26-31 466, 468
 1,27 52
 1,27-28 467
 1,29-31 467
 1,30 69, 393
 2,1-5 466, 468
 2,2 69
 2,6 91, 467
 2,6s 402
 2,6-3,4 467
 2,6-9 393
 2,7-8 69
 2,15s 404
 3,1 91-92
 3,5 467
 3,4-17 467
 3,5-17 468
 3,6s 56
 3,17 56
 3,18-23 467
 4,7 56
 4,9 56, 83n
 4,9-10 91
 4,16 241n, 533
 4,17 466
 5,5 147n
 5,6 38
 7,20 88n
 7,32-34 250n

7,39	421n	3,10	160n
8,6	393, 397, 400	3,11	160n
10,4	394	3,15-16	604
11,1	241n, 533	3,18	160n
11,1-2	536	4,1	167n
11,23	147, 147n	4,3	165
11,24-25	399	4,3-6	163
12,10	88n	4,4	160n, 163-165, 394
12,28	88n	4,5	146
12,29	88n	4,6	139n, 145, 145n, 146, 160n, 163-164, 166
13,10	96, 96n	4,11	139n, 146
13,11	91	4,15	160n, 165n
13,13	99	4,17	160n
14,3	155n	5,16	149n
14,20	91, 96, 96n	5,17	139n, 146
14,21	137n	5,17a	148-149
14,25	247n	5,17b	148-149
15	614	5,18	167n
15,1	250n	5,19	142
15,3-5	255n	5,20	152n
15,23	243n	6,1	152n, 158
15,35-38	43	6,1b-2	141-142
15,48s	46	6,2	138n, 139, 139n, 142n
15,54	137n, 138n	6,2a	140
		6,3	167n
2 Corinzi		6,8	160n
1,1	164	6,13	159
1,3	153n, 165	6,14-7,1	139n, 143-144
1,3-5	157n	6,15	144n
1,3-7	153n, 157	6,16b	143
1,3-11	153, 160n	6,17	139, 139n, 143, 144n
1,4	152n, 153n, 159, 159n	7,1	96n
1,5	153n	7,4	153n
1,6	152n, 153n, 157	7,4b	150
1,7	153n, 157n	7,4-16	160n
1,8	88n	7,5-7	150
1,8-11	160	7,5-13	157n
1,10	158	7,5-16	153, 153n, 160
1,13	542	7,6	139n, 150, 150n, 152, 152n, 157-159, 166
1,20	160, 160n, 165n	7,7	152n, 153n
1,24	160n	7,10	157
2,1-13	160n	7,13	152n, 153n
2,7	152n, 153	8,1-2	531
2,8	152n	8,3	88n
2,12	165, 247	8,4	152n, 167n
2,14-17	167	8,6	96n, 152n
2,15	44	8,11	96n
3,1-4,6	160, 162	8,17	152n
3,14-4,8	145n	8,19	160n, 165n
3,16	249n	8,23	160n
3,7	160n, 167n	9,1	167n
3,8	160n, 167n		
3,9	160n, 167n		

9,5	152n
9,9	151n
9,10	56, 139n, 151, 151n, 152
9,12	167n
9,13	160n, 165n, 167n
10-13	98
10,1	152n
10,10	243
11,8	167n
11,14	408n
11,32	608
12,8	152n
12,12	88n
12,18	152n
13,11	152n, 238n

Galati

1,6-10	250
1,8	408n
1,9	250n
1,10	250
1,11-12	250
1,22	250
2,20	147n
3,1	255n
3,3	96n
3,4	248n
3,5	151n
3,27	394
4,4	393-394, 397
4,9	249n
4,27	138n
5,5	251n
5,24-25	612
6,9	38

Efesini

1,13	612
1,15	144
1,18	88n
1,21	88n
2,12	144
2,20	614
2,21	56
3,5	614
3,8-11	393
4,1	88n
4,4	88n
4,11-15	57
4,13	96n
4,24	394
5,1	241n

5,3-4	229
5,4	229

Filippesi

1,6	96n
1,19	151n
1,20	252, 416n
1,26	243
2,1	153n, 155n
2,6	394n
2,6-11	393
2,7	81n
2,8-11	398
3	98
3,1	238n
3,2-16	96
3,10-11	97
3,12-16	56
3,14	88n
3,15	96n
3,17	533
3,20	251, 251n
4,8	238n
4,9	250n

Colossesi

1,5	612
1,5s	56
1,15	394, 394n
1,15-17	393, 397, 400
1,17	394
1,18	394
1,18b	398
1,28	96n
2,6	250n
2,18	408n
2,18s	56
2,19	57
3,8-16	608
3,10	394
4,12	96n

1 Tessalonicesi

1,1	235, 255n
1,1-3,13	238
1,2	249n
1,2-8	241
1,2-10	235
1,3	240
1,5	88n, 246, 247n, 248
1,6	248, 250, 532-533, 543-544
1,6-7	241n

1,7	536	4,9	242
1,7-8	236	4,9-12	242
1,8	246, 255	4,11	542
1,9	541	4,13-5,10	251
1,9-10	235-257	4,13-5,11	251, 255-256
1,9-11	612	4,13-18	240, 251, 253, 256, 535
2,1	242-243, 244, 248	4,14	251, 255n
2,1-3,10	239	4,15	243n, 534
2,1-3,13	244-246, 256	4,16	408
2,1-4,12	256	4,17	251, 253
2,1-5,11	236, 255-256	4,18	153n
2,1-2	248	5,1	242
2,1-8	248n	5,1-11	240, 242, 253, 256
2,1-12	249n	5,3	535
2,1-16	530, 245n	5,9	254, 254n
2,1-20	242	5,9-10	254
2,2	244, 247n, 248, 530	5,10	253-254, 255n
2,4	247, 249n	5,11	153n
2,9	537, 541, 247	5,12	535
2,9-12	248n	5,12-14	236
2,12	155n, 254	5,12-24	255n
2,13	249n	5,14	155n
2,13-16	240	5,23	243n, 534
2,14	241, 241n, 248, 250, 531-533, 536-537, 543	5,24	254
2,14-17	249	5,25-28	236, 255n
2,15	249, 249n, 253, 255n, 537-539, 543-544	5,27	542
2,15-16	530-531		
2,16	249, 251, 537	2 Tessalonicesi	
2,17	256	1,7	408
2,17-3,13	240, 245n	1,8	612
2,18-19	251	1,11	88n
2,19	243n, 534	2,1	243n
2,19-20	245, 251	2,4	83n
3,2	153, 153n, 247	2,8-9	243n
3,3	248, 530	2,14	254n
3,4	248, 530	3,1	238n
3,6	248	3,7	241n
3,7	153, 153n, 157n, 248, 530	3,9	241n
3,9	249n		
3,9-13	240	1 Timoteo	
3,10	247, 256	1,8	416n
3,11	244	1,12	416n
3,11-13	239, 244, 251	1,16	416n
3,13	243n, 251, 534	3,16	393
4,1	238, 249, 249n, 250	5,21	408n
4,1-4,3	239		
4,1-5,22	240	2 Timoteo	
4,1-5,28	238	1,9	88n
4,1-12	248	1,10	612
4,2-12	250	3,16	51
4,7	254		
		Filemone	
		7	153n

Ebrei		4,6	56
1,3	393-394, 397, 400	4,16	416n
3,1	88n		
10,19	117	2 Pietro	
11,32-38	539	1,10	88n
13,18-25	615	2,4	147n
		3,18	57
Giacomo		1 Giovanni	
5,7s	36n	1,6	593
		2,28	416
1 Pietro		Apocalisse	
1,2	56	1,10a	443
1,3	57	5,5	26
1,23	57	14,14-17	36n
2,2	57, 575	18,24	539
2,4-8	56		

III. Testi Rabbinici

Talmud		90b	419n
<i>bBerakot</i>		98b	13n
17a	420	Midrashim	
<i>bQiddushin</i>		<i>Genesi Rabba</i>	
30a	208	98,8	13n, 19
<i>bSanhedrin</i>			
59	410		

IV. Qumran

1QIs^a	140, 151n	4Q51	22n
1QS		4Q199	593
1,5	593	4Q252	11n
3,7-9	413n	4Q280	116
4,15-26	413n	4Q401	116
4,20-22	413n	4Q521	64, 399n, 418n
4,22-25	149n	4Q543-548	116
5,3	593	11Q11	301
8,2	593	11Q13	116
1Q28b			
4,24-28	420		

V. Apocrifi dell'Antico Testamento

Vita di Adamo ed Eva

4	410
11	410
12-16	410
24,4	410
29	410

Assunzione di Mosè

8-10	272, 274
8,3	272n
10	424n
10,1	413n

2 Baruc

21,8	427
32,6	149n
48,2-3	427
51,10	420
73,6	413n

1 Enoc

10,1-22	413n
15,7	420
18,15-16	413n
21,1-6	413n
39,5	420
49,2-3	412n
54,1-9	413n
62,2	412n
62,5	425n
62,8	426n
62,9-10	416
63,11-12	416
69,27-29	413n
71,2	149n
71,14	300
80,4-7	424n
90,6-38	272, 274
90,15-27	413n
97,10	147n
102,2	424n
104,4	420
104,6	420

2 Enoc

1-8	324
9-11	325
13-20	326
21-23	326

3 Enoc

44,1-6	329
--------	-----

4 Esdra

4,51-52	
5,4	424n
7,39	424n
10,2	154n
10,19	154n
14,19-48	300

Giubilei

1,21-25	413n
4,26	149n
23,29	413n

Giuseppe e Aseneth

8,9-11	149n
15,4	149n

Libro dei Sogni

89,51	538
-------	-----

3 Maccabei

1,6	155n
3,8	155n
16,24	155n

4 Maccabei

2,3	219n
9,22-24	534
13,9	534

Odi di Salomone

6,4	219n
-----	------

Oracoli Sibillini

3,767-808	272, 274
-----------	----------

Salmi di Salomone

8,28	426n
11,2-3	426n
17,26	426n
17,37	412n
18,7-8	412n

Testamento di Dan

5,10-11	413n
---------	------

Testamento di Giuda

24,2-3	412n
25,3	413n

Testamento di Giuseppe		18,6-7	412n
1,6	154n	18,12	413n
2,6	154n		
Testamento di Levi		Testamento di Neftali	
4,1	424n	8,4	413n
16,2	538	8,6	413n

VI. Letteratura giudeo-ellenistica

Filone Alessandrino		<i>Legum allegoriae</i>	
<i>De Agricultura</i>		1,74	79n
169	96n	1,94-95	96n
<i>De congressu eruditionis gratia</i>		<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	
102-109	89n	30-39	89n
<i>De decalogo</i>		Giuseppe Flavio	
121.131	367n	<i>Antiquitates Iudaicae</i>	
<i>De mutatione nominum</i>		12,241	272n
154-160	89n	12,258-261	272n
219-223	89n	12,258-267	267
<i>De somniis</i>		12,384-385	261n
68-74	89n	13,10	419
155	90n	13,62-68	140n
<i>De specialibus legibus</i>		18,1	419, 419n
4,140	96n	<i>Bellum Iudaicum</i>	
<i>De vita contemplativa</i>		2,8	419n
31	79n	7,66-68	252
		<i>Contra Apionem</i>	
		1,38-42	450

VII. Letteratura cristiana antica

Ambrogio		Didachè	
<i>Commento al Vangelo di Luca</i>		14,1	445
7,176-194	46	Giovanni Crisostomo	
Cirillo di Alessandria		<i>Commento al Vangelo di Matteo</i>	
<i>Glaphyra sulla Genesi</i>		46	47
7	13n	Girolamo	
Clemente Romano		<i>Commento a Isaia</i>	
<i>1 Lettera</i>		9.40	157n
35,5	616	13.48	140n
37,5	616	<i>Commento al Vangelo di Matteo</i>	
47,1-3	616	L II	45
49,1	616		

Gregorio Magno*Moralia*

19,1,3 48

Ignazio di Antiochia*Lettera ai Magnesi*

9,1 445

Ilario di Poitiers*Commento a Matteo*

XIII,4-5 44

Massimo di Torino*Sermoni*

24 44

25 45

33 45

Origene*Omellerie su Luca*

82 43

Pietro Crisologo*Sermoni*

98,4 47

98,5 47

98,6 47

99,6 48

Rufino di Concordia*Le benedizioni dei patriarchi*

1,5 13n

Tertulliano*Adversus Marcionem*

5,1,1-2 613

La testimonianza dell'anima

98 87n

VIII. Letteratura greca e romana

Anthologia Palatina

V,101 102

V,150 106n

V,181 101

V,209 103n

V,304 106n

VI,119 105n

IX,313 107

XII,74 110

XII,85 109n

XII,161 102

Aristotele*Analitici primi*

I,1,24 83n

De coelo

1,7 86n

Etica Nicomachea

I 10, 1101 a 14-16 95n

VI 12, 1144 a 7 95n

VII 1, 1145° 19-20 95n

Retorica

I,1,11 83n

Demostene*De Corona*

542B 245

Dione Crisostomo*Orationes*

30.6 154n

Epitteto*Dissertationes*

III,9,14 90n

IV,8,5 90n

Manuale

I,24,8 83n

Omero*Odissea*

VI,162-168 105n

Orazio*Carmina*

3,25-32 367n

Platone*Fedro*

234e 89n

234e-235a 90n
 249b 94n
 265d 81n
 266a 81n
 270c 81n

Sofista
 247de 86n

Teeteto
 176c 89n, 90n

Timeo
 30d 94n
 40s 83n
 68e 94n

Plutarco
Isis e Osiride
 356B 83n

Otone
 16.2 154n

Pseudo-Aristotele
De mundo
 397b 18-20 87n

Retorica ad Alessandro
 21,1-2

Pseudo-Ermogene di Tarso
De methodo gravitatis
 25,441 244

Pseudo-Falaride
Epistole
 103.1 154n

Quintiliano
Institutio Oratoria
 4,4,7 238
 9,2,47 242

Seneca
De beneficiis
 1,9,3-4 367n

Saffo
Carmi
 31 109n

Stobeo
Eclogae
 5.990.16-17 154n

INDICE DEGLI AUTORI

a cura di GIUSEPPINA ZARBO

- Aberbach M. 9
Ackroyd P.R. 17, 25
Adam S.A. 623
Adams E. 424
Adams S.A. 235
Adinolfi M. 565
Adler N. 410
Ádna J. 533
Agostino 46
Aguirre Monasterio R. 393
Akpunonu P.N. 154
Aland K. 65, 70, 388
Albertz R. 6, 275
Aletti J.-N. 62, 96, 143, 237, 245, 393, 598
Alexander L. 528
Alexander R.H. 402
Aliquò S. 45, 49
Allen L.C. 336, 338, 348
Alonso Schökel L. 214, 561
Alter R. 484
Ambrogio 46
Ameling W. 295
Anderson A.A. 362
Anderson P.N. 381
Andinach P.R. 346, 347
Anselmo V. 281
Archer G.L. 403
Aristotele 83, 86, 95
Arnobio 541
Arnold J. 174
Arnolfo M. 86
Arvedson T. 67
Attard S.M. 204
Attinger D. 55
Aune D.E. 539
Ausloos H. 7, 153, 225
Auvray P. 226
Auwers J.M. 484
- Baasland E. 381
Baden J.S. 252
Bakon S. 338
Balch D.L. 239
Balentine S.E. 226
Bali J. 176
Ballhorn E. 188
Baltzer K. 142
Balz H. 407, 532
Balzaretta C. 273
- Bamberger B.J. 420
Banterle G. 48
Barbaglio G. 27, 77, 78, 79, 85, 88, 92, 537
Barbiero G. 105, 485, 487
Barclay J.M.G. 231, 528, 532
Barstad H.M. 336
Barthes R. 482
Barton J. 23, 24, 336, 347
Baslez M.-F. 526
Bassetti L. 43
Bauckham R.J. 146, 411, 413
Bauer W. 532
Baumbach S. 418
Baumeister T. 525, 526
Beale G.K. 141
Beardslee W.A. 63, 64, 65, 394
Beauchamp P. 384, 567
Bebergé P. 484
Beck M. 335, 338, 349, 350
Beda il Venerabile 49
Beentjes P.C. 215, 370, 521
Behm J. 218
Belkin S. 419
Bellia G. 384
Bendoraitis K.A. 407
Bennema C. 396
Bennetch J.H. 17
Benson G.P. 544
Benzi G. 452
Berges U. 188, 189
Bergman J. 6
Berlejung A. 559
Bernabé C. 146
Berndt R. 174
Bernhardt J.C. 273
Berretti P. 488
Bertram G. 167, 232
Best E. 410, 412
Betz H.D. 89, 236
Beutler J. 241
Bewer J.A. 347, 349
Beyer H.W. 367
Biancalani A. 607
Bianchi F. 577
Bianchini F. 84, 287, 241, 244
Bickerman E. 261, 275
Bieringer R. 141, 143, 148, 153, 155, 156,
157, 158, 159
Biguzzi G. 381

- Bittasi S. 244
 Black D.A. 554
 Blass F. 366
 Blenkinsopp J. 7, 141, 450
 Blum E. 17, 172, 173
 Blumenthal C. 248
 Blunda J.M. 150
 Boccaccini G. 272, 273, 321, 528
 Bockmuehl M. 531, 532
 Boda M.J. 144, 159, 210
 Boer R. 487
 Bogaert P.-M. 23
 Bolt P.G. 419
 Bonnard P.E. 38, 65, 68, 69, 71, 393, 402
 Bonora A. 559, 560, 561, 564
 Bons E. 148, 161, 165, 589
 Boorer S. 172, 173, 174
 Borchardt F. 265
 Borghi E. 82
 Boring M.E. 288
 Börner-Kein D. 628
 Bornkamm H. 232
 Bosenius B. 256, 425
 Bosshard-Nepustil E. 192
 Botha P.J. 203
 Botterweck J. 521
 Bourke J. 336
 Bovati P. 171, 547, 553, 554, 555, 556, 559, 565, 567, 569
 Bovon F. 37, 38, 39, 40, 41, 53, 54
 Bowersock G.W. 526
 Box G.H. 329, 370
 Boyarin D. 525, 526
 Brandenburger E. 424
 Breytenbach C. 76, 243, 415, 416, 422, 425, 426
 Briggs C.A. 521
 Brockington L.H. 162
 Brooke G. 11
 Brookins T.A. 76, 78, 79, 87, 89
 Brown F. 521
 Brown R.E. 6, 11, 28, 42, 386, 388
 Brox N. 527
 Bruce F.F. 253
 Brucker R. 161
 Brutti M. 262, 265, 266, 269, 276
 Burton J.B. 103, 105
 Buscemi A.M. 530
 Bussino S. 213, 232, 357, 370, 371, 377
 Bussmann C. 235
 Buttica S. 542, 610
 Byrne B. 162
 Byrskog S. 159
 Cadwallader A.H. 148
 Cahill M. 50
 Calabi F. 90
 Calduch-Benages N. 214, 215, 219, 365, 369, 370, 371, 393
 Calvino G. 53
 Camilleri A. 482
 Campagna O. 46
 Cancik H. 235
 Candido D. 583
 Caneday A.B. 410, 411
 Cantore E. 549
 Caquot A. 17, 22
 Carmichael C.C. 17
 Carr D.M. 573
 Carr W. 408
 Carroll R.P. 23
 Castelli E.A. 533
 Castello G. 558, 559
 Castronovo F. 564
 Catastini A. 17, 22
 Cavallé J.P. 276
 Cavalleri R. 465
 Cavedo R. 560, 562
 Cazelles H. 15, 16
 Cerfaux L. 402
 Černý L. 336
 Chaîne J. 15
 Chantraine P. 409
 Charles R.H. 370
 Charlesworth J.H. 25, 528, 531
 Châtillon J. 51
 Chester A. 6, 26
 Chialà S. 625
 Childs B.S. 380, 561
 Christ F. 67, 394
 Christopherson A. 148
 Cicerone 237, 252
 Cimino A. 76
 Cipriani S. 71, 393
 Cirillo d'Alessandria 13, 47
 Clamer A. 15, 370
 Clemente Alessandrino 541
 Clines D.J.A. 521
 Cocchini F. 621, 624
 Coggi R. 51
 Cohen M. 449, 484
 Cola S. 45
 Colacrai A. 84, 91
 Collado Bartomeu V. 486
 Collins J.J. 11, 146, 259, 271
 Collins R.F. 239, 244, 270, 271
 Coniglio A. 210

- Conti M. 13, 384
 Contri G.B. 483
 Conzelmann H. 71, 393
 Cook E.M. 176
 Cook J. 165
 Coppa G. 46
 Coppens J. 14, 15, 27
 Corley J. 214, 215, 370, 586
 Cortese E. 226
 Corvino G. 82
 Costa P. 529, 530, 534
 Cotton H.M. 266
 Coulot C. 246, 248, 529, 531, 544
 Cousar C.B. 423
 Crampon A. 371, 395
 Cranfield C.E.B. 427
 Cremascoli G. 51
 Crenshaw J.L. 341, 346, 347, 348, 349
 Criado R. 14, 15, 23
 Crick F. 72
 Crimella M. 128, 450, 551, 553, 556, 568, 569
 Cross F.M. 22
 Crouzel H. 43
 Crown A.D. 18
 Cucca M. 488
 Cuffaro V. 123, 311
- Dafni E.G. 577
 Dagens C. 48
 Dalla Vecchia F. 598
 Danker F.W. 532
 Dautzember G. 83
 Davidson M.J. 407
 Davis P. 549
 Day J. 27
 Debergé P. 605
 Debrunner F. 366
 De Candia G. 630
 De Carolis A. 548
 De Certeau M. 482
 Decharneux B. 78
 De Felice L.M. 522
 de Filippis Cappai C. 538
 De Gennaro G. 547
 de Hoop R. 17
 Deines R. 78
 Deissmann A. 137
 Delitzsch F. 15
 Delling G. 93, 96
 Delorme J. 410, 425, 426
 De Mauro T. 276
 de Rycke F. 161
- De Scepsi N. 229
 Desečar A.J. 227, 230, 232
 Destro A. 527
 Dettwiler A. 536, 542, 610
 de Vaux R. 15, 24
 De Virgilio G. 99, 292, 551, 564, 568, 570, 622, 624, 625, 629, 630, 631
 De Zan R. 213, 215, 232, 357, 361, 369, 370, 377
 Díez Macho A. 9, 12
 Di Lella A.A. 213, 214, 215, 367, 369, 370
 Di Napoli G. 93, 94
 D'Inca A. 545
 Dione Crisostomo 154
 Dirksen P.B. 215
 Dohmen C. 6, 182
 Donahue J.R. 412, 424
 Donfried K.P. 241, 256, 529, 541
 Doran R. 259, 261, 266, 274, 275
 Dorival G. 167
 Dreyfus F. 422
 Driver S.R. 521
 Duesberg H. 226
 Dumont E. 81
 Dunn J.D.G. 63, 71, 393, 525
 Du Plessis J.P. 92
 Dupont J. 77, 410, 427
 Du Toit D.S. 425, 426, 427
 Dyer B.R. 239
- Eberlein K. 337
 Ebert D.J. 61, 393
 Ebner M. 394
 Edelman D. 24
 Edsall B.A. 237, 425
 Eggebrecht G. 336
 Egger-Wenzel R. 214, 215
 Ego B. 193
 Ehrlich A.B. 15
 Eisele W. 531
 Eissfeldt O. 8, 15, 521
 Elgvin T. 11
 Ellens J.A. 299
 Elliger K. 9, 361
 Elliger W. 532
 Emerton J.A. 5, 17
 Epitteto 83, 90
 Esposito B.M. 527
 Estrada B. 125, 606
 Everson A.J. 336
 Eynikel E. 219

- Fabbri M.V. 558
 Fabris R. 82, 92, 235, 393, 539, 558, 559
 Fabry H.-J. 521
 Failla C. 43
 Fascher E. 413, 416
 Fattal M. 75, 80, 81, 91, 92, 97
 Fee G.D. 92
 Ferguson E. 239
 Fernández Marcos N. 138, 141
 Ferrer J. 214
 Feuerbach L. 482
 Feuillet A. 15, 70, 71, 86, 393, 394, 409, 413
 Field F. 9
 Filannino F. 409, 413, 414, 417, 429, 601
 Fillion C.-L. 371
 Filone Alessandrino 79, 89, 90, 96, 367
 Fink G. 229
 Finsterbusch K. 193
 Firmico Materno 541
 Fischer B. 9, 18
 Fischer G. 23
 Fitzgerald J.T. 247
 Fitzmyer J.A. 37, 39, 528
 Flavio Giuseppe 140, 154, 252, 419
 Fleming S. 486
 Fletcher-Louis C.H.T. 407
 Flint P. 11
 Focant C. 123, 410, 413, 419, 422, 424, 427
 Fohrer G. 336
 Fournier F. 43
 France R.T. 409, 412, 422, 424, 427
 Francesco papa 564, 570
 Frankel D. 172, 173
 Franssen I. 226
 Freund W.H.C. 525, 534
 Frevel C. 171, 172, 173, 547, 559, 560
 Frey J. 161, 162, 528
 Friedländer M. 156
 Friedrich G. 88, 235, 367
 Frisch A. 545
 Frolov S. 17, 23
 Fusco V. 381
 Fusella L. 538

 Gabba E. 528
 Gaisford T. 140
 Galbiati E.R. 386
 Galvagno G. 7, 115, 175, 558
 Gandolfo E. 46, 48, 49
 Garbini G. 25, 108, 110
 García M. 154

 Gargano G.I. 43, 629
 Garland P. 90
 Garzón Moreno M.A. 151, 168
 Gasparro L. 133
 Geiger M. 338
 Gera D. 267
 Gerleman G. 560
 Gesenius W. 19, 21
 Ghisalberti A. 51
 Gianotto C. 536
 Giard L. 482
 Gibson J.B. 410, 411
 Gieniusz A.M. 76, 255
 Gignilliat M. 138, 141
 Gilbert M. 62, 213, 214, 215, 232, 357, 368, 369, 370, 371, 377, 384, 393
 Gilliard F.D. 538
 Gillman J. 244, 247
 Giordano M.T. 80, 88
 Giovanni Crisostomo 47
 Girard M. 128
 Girlanda A. 58
 Gimez-Acedo I. 393
 Girolami M. 617
 Girolamo 45, 142, 157
 Giuntoli F. 7, 13, 175, 551
 Glad C.E. 247
 Glare P.G.W. 6
 Gnilka J. 410, 425, 426, 427
 Golan K. 627
 Goldstein J.A. 262
 Goldstone J.A. 270
 Good E.M. 17
 Goodman M. 542
 Gosse B. 188
 Goulder M.D. 82
 Gourgues M. 35
 Grabbe L.L. 259, 260, 262, 263, 272, 273, 275
 Gramaglia P.A. 87
 Granerød G. 593
 Grant J.A. 194
 Grasso S. 295
 Graupner A. 188
 Gray G.B. 177, 178
 Gray T.C. 424
 Gray W. 61, 393
 Green J.B. 411
 Green P. 263, 273
 Greenfield J. 11
 Gregorio Magno 48, 49
 Grelot P. 562
 Gressmann H. 336

- Gribomont I. 9
 Gronchi M. 381
 Grossfeld B. 9
 Gruen E.J. 270
 Gruen E.S. 263, 273
 Grundmann W. 86, 87
 Guijarro S. 539
 Guillet J. 560
 Gundry R.H. 409, 411, 418
 Gunkel H. 15
 Gupta N.K. 165, 249
 Gutzwiller K.J. 101, 102, 103
- Habicht C. 265
 Hadas-Lebel M. 79
 Hafemann S.J. 138, 533, 536
 Hagedorn A.C. 103
 Hagen J.L. 321
 Halévy J. 14
 Hanhart R. 9, 141, 146
 Hardin J.K. 534
 Harl M. 167
 Harnack A. 235
 Harrington D.J. 393, 412, 424
 Harrison J.R. 247, 252, 253
 Hartenstein F. 206
 Hasegawa S. 625
 Haspecker J. 221, 357
 Hatina T.R. 424
 Hauge M.R. 408
 Hauspie K. 219
 Hayes K.M. 341, 342
 Healey J.F. 336
 Heck J.D. 8
 Heil J.P. 411
 Heilig C. 167
 Hemberg B. 540
 Hengel M. 61, 64, 148, 389, 393, 398, 534
 Hensley A.D. 210
 Herrmann A. 411
 Hoegen-Rohls C. 148
 Hoffmann Y. 352
 Hofius O. 153
 Holland G.H. 247
 Holmn T. 381
 Holt E.K. 23, 24
 Holzinger H. 15
 Holzmeister U. 410
 Honigman S. 265, 269, 274
 Hooker M.D. 235
 Hoppe R. 537
 Huber K. 421
- Hubner H. 93
 Hughes F.W. 239, 256
 Hultgren A.J. 35, 41, 53
 Humphrey H.M. 395
 Hunt P. 484
 Hurst L.D. 389
 Hurtado L.W. 63
 Hyman R.T. 338
- Iadarola I. 72, 396, 405
 Ilario di Poitiers 44
 Inowlocki S. 78
 Iovino P. 252, 539, 544
 Irsigler H. 337
 Ishai-Rosenboim D. 337
- Jacob E. 348
 Jacobson A.D. 395
 Janoswki B. 148, 189
 Jenks R.G. 533
 Jenni H. 521, 560
 Jeremias J. 338
 Jewett R. 237, 239, 241, 256, 540, 541
 Johanson B.C. 256
 Johnson A. 393
 Johnson V.L. 188
 Jokiranta J. 146
 Jones H.S. 6, 153, 161
 Jones S.C. 192
 Joosten J. 148, 161, 165
 Jordan P.J. 275, 276
 Jöris S. 417
 Jossa G. 27, 446
 Joüon P. 19
 Jung C. 292
- Kaestli J.D. 536
 Kaiser W.C. 226
 Kampen J. 273, 275
 Kampling R. 531
 Kang S.W. 118
 Kapelrud A.S. 338, 341, 348
 Kaplan J. 159
 Karrer M. 142, 146, 147
 Katz S. 486
 Kautzsch E. 19, 21
 Keel O. 484
 Keener C.S. 388, 390
 Keil C.F. 15
 Keller C.-A. 348
 Kennedy G.A. 236, 237, 238, 256
 Ker D.P. 78
 Kessler H. 62, 398

- Kim H.S. 210, 246
 Kiraz G.A. 176
 Kittel G. 161, 367
 Klausner J. 27
 Kleer M. 188
 Klingbeii G.A. 7
 Kloppenborg J.S. 62, 65, 395, 542
 Knoppers G.N. 6
 Koch D.-A. 137, 143, 145, 151
 Koch R. 348
 Koester H. 65, 236, 243, 534
 Kraus W. 138, 142, 146, 147, 148
 Kreuzer S. 140
 Kugler G. 113
 Kurek-Chomycz D.A. 148
 Kutsch E. 337, 347
 Kvalbein H. 533
- Lacan J. 483, 484, 487
 La Cecla F. 481
 Ladaria L.F. 549, 550
 Laird Harris R. 403
 Lambrecht J. 34, 141, 143, 423, 425, 426, 427
 Lamp J.S. 76, 92
 Lampe P. 256
 Landi A. 602
 Landolt J.F. 533
 Landowski E. 488
 Lane W.L. 412, 422, 427
 Lang B. 547
 Langevin P.-E. 235
 Larson E. 11
 Lattanzio 541
 Lautenschlager M. 85
 Le Boulluec A. 224
 Leder H.-G. 411, 413
 Légasse A. 41
 Légasse S. 410, 413, 415, 418, 427
 Legh Allen N.P. 275, 276
 Legrand T. 18
 Lemmelijn B. 7, 153, 225
 Le Moyne J. 418
 Leonardi C. 51
 Léon-Dufour X. 387, 563
 Levey S.H. 18
 Levin C. 625
 Lévi-Strauss C. 482
 Lichtenberger H. 235
 Liddell H.G. 6, 153, 161
 Liesen J. 214
 Liftin D. 76, 79
- Lim T. 137
 Limet H. 370
 Lindars B. 17, 362
 Lindblom J. 8, 15
 Lipschits O. 6
 Lohfink N. 174
 Longobardo L. 44
 Lopasso V. 23, 521
 Lorenzin T. 521
 Loretz O. 349
 Lo Sardo D. 23, 31
 Lucca P. 223
 Luckensmeyer D. 235, 236, 245, 246, 249, 254
 Lünborg S. 15
 Lundbom J.R. 23
 Lusini G. 539
 Lust J. 5, 146, 219
 Lutero M. 53
 Luz U. 36, 38
- Ma J. 266, 267
 Mach M. 407
 Macchi J.-D. 17, 335, 336, 337
 Macuch R. 18
 Maggioni B. 43
 Magnin T. 549
 Mahnke H. 410, 412
 Maier G. 218
 Main E. 420
 Malaspina E. 90
 Malbon Struthers E. 408
 Malherbe A.J. 247, 248, 251, 253, 256
 Manetti G. 488
 Manicardi E. 623
 Manicardi L. 561
 Manini F. 544
 Manning J.G. 259, 270, 271
 Manns F. 71, 383, 396
 Manson T.W. 537
 Manzi F. 43
 Marböck J. 370
 Marchadour A. 564
 Marchel W. 219
 Marconcini B. 521
 Marcus J. 409, 410, 422, 425
 Marguerat D. 533, 536
 Margulis B. 14
 Martin G. 427
 Martin J. 242
 Martin M.J. 141
 Martone C. 223

- Mascilongo P. 413, 427
 Massimo di Torino 45
 Mathews K.A. 17
 Mayol P. 482
 Mazzinghi L. 369
 McCarthy C. 336
 McGovern P. 486
 McKeating H. 362
 McKelvey M.G. 188
 McKenzie J.L. 23
 McNamara M. 27
 Meeks W.A. 239
 Mello A. 42, 432, 440, 521
 Menken M.J. 138
 Merendino R.P. 561, 562
 Merkel H. 193
 Mesters C. 61, 393
 Meyer R. 19
 Michaelis W. 536
 Michalak A.R. 407
 Michl J. 408
 Middleton P. 526, 544
 Milgrom J. 171
 Millar F. 262
 Miller G.D. 586
 Miller P.D. 347
 Minissale A. 215
 Moeller H.R. 71, 396
 Moessner D.P. 533
 Moloney J. 42
 Monsengwo Pasinya L. 14, 15
 Montagnini F. 229
 Montanari A. 629
 Montanari F. 153, 161, 178
 Mora F. 540
 Moran W.L. 14, 15, 22
 Mosetto F. 55, 58
 Moss C.R. 252, 526, 527
 Mowinckel S. 14, 23, 27
 Moyise S. 138, 167
 Müller D. 469
 Müller H.-P. 484
 Müller I. 188
 Müller P. 424
 Münch C. 33
 Munck J. 235
 Munnich O. 167
 Munro J.M. 484
 Muraoka T. 19, 153, 161, 276, 522
 Murphy-O'Connor J. 532, 541

 Nagel P. 165
 Navarro Puerto M. 411

 Neil B. 236, 245
 Nestle E. 65, 388
 Newsom C. 11
 Nguyen D.A.N. 394, 396
 Nhue Nguyen D.A. 522
 Niccacci A. 384, 396
 Nicholl C.R. 236, 240, 241
 Nickelsburg G.W.E. 418
 Nicklas J.T. 455
 Nicolet P. 536
 Niebuhr K.W. 78
 Nieuviarts J. 484
 Nobile M. 8, 417, 522
 Nogalski J.D. 336
 Norden E. 67
 Norelli E. 538, 539
 North R. 25
 Noth M. 173
 Nötscher F. 14

 Oakes P. 253
 Obbink D. 247
 O'Boyle A. 61, 393
 O'Connor M. 361
 Odeberg H. 329, 362
 O'Doherty E. 25
 Oegema G.S. 272, 274
 Oesterley W.O.E. 370
 Oetjen R. 266
 Olbright T.H. 239
 Olivar A. 48
 Oliver I.W. 299, 528, 529
 Ollenburger B.C. 24
 Omero 105
 Opielka B. 415
 Orazio 367
 Origene 43
 Orlov A. 321
 Ossandón J.C. 465
 Oswald L. 548
 Owens M.D. 150

 Padovese L. 45
 Paganini S. 522
 Pagano G. 384
 Pahk J.Y.-S. 215, 371
 Palmisano C. 522
 Panimolle S.A. 55, 390, 395
 Papola G. 522
 Parry D.W. 22
 Parsons M.C. 533
 Passaro A. 368, 384, 620, 621, 623, 627, 628

- Passoni Dell'Acqua A. 148
 Paton W.R. 102
 Patrizzi F.X. 17
 Pavan M. 204
 Paximandi G. 522
 Pedroli L. 472
 Peguero Pérez J. 419, 420, 422
 Pellizzari G. 381
 Penna R. 63, 71, 76, 83, 85, 86, 87, 88,
 404, 417, 418, 469, 486, 558, 564, 565,
 567, 569, 630
 Perdue L.G. 395
 Perego G. 417, 558, 564, 565, 567
 Pereira Delgado Á. 168, 244
 Pérez Gondar D. 17
 Périchon P. 43
 Perkins P. 393
 Pesce M. 527
 Pesch R. 35, 40, 41, 410, 421, 423, 425,
 427
 Petraný C. 200
 Petrosino S. 482, 483
 Pettinacci M. 631
 Pietro Crisologo 48
 Pilch J.J. 522
 Pillar J.R.E. 246, 249
 Piper R.A. 395
 Piquer Otero A. 620
 Pirot L. 15, 370
 Pisano S. 22
 Pitta A. 76, 80, 142, 145, 148, 150, 151,
 167, 235, 237, 241, 243, 244, 257
 Pizzolato L.F. 533
 Platone 81, 86, 89, 90, 94
 Plutarco 83
 Pokorný P. 410
 Pola T. 171, 173
 Porter S. E. 76, 145, 147, 167, 235, 239,
 381
 Posnanski A. 17
 Poupard P. 549
 Prato G.L. 218, 263, 299, 583
 Puijs L. 18
 Prinsloo 338, 347, 348
 Priotto M. 213, 232, 357, 371, 377, 522
 Pröbstle M. 7
 Procksch O. 15
 Provan I. 144, 159
 Pseudo-Aristotele 87, 242
 Pseudo-Falaride 154
 Pudusery P.S. 415
 Puech É. 11
 Puig i Tarrèch A. 528
 Quast U. 176
 Quintiliano 242
 Radice R. 75, 96
 Radner K. 625
 Rahlfs A. 9
 Ramelli I. 329, 352
 Ravasco A. 118
 Ravasi G. 58, 417, 486, 558, 562, 564,
 565, 567
 Recalcati C. 111
 Recalcati M. 483, 484, 488
 Redditt P.L. 336
 Reichelt H. 408
 Reif S.C. 193, 215
 Reiterer F.V. 214, 215, 216
 Rendtorff R. 337
 Riché P. 51
 Ries J. 370
 Ringgren H. 6, 521
 Robert A. 15
 Robert U. 10, 18
 Robinson J.M. 65, 393
 Rofé A. 522
 Rollens S.E. 540
 Romanello S. 84, 241, 532
 Römer T. 171, 172
 Rösel M. 15
 Rosenberg R.A. 17
 Rossano P. 58
 Rossetti L. 81
 Rossi B. 607
 Rosso Ubigli L. 593
 Rota Scalabrini P. 558
 Rudolph W. 9, 338, 347, 348
 Rufino di Concordia 13
 Runia D.T. 78
 Rüpke J. 626
 Rzepka B. 281
 Saba S. 6, 27
 Sabottka L. 15
 Sacchi P. 538, 539, 560
 Saldarini A.J. 418
 Saley R.J. 22
 Salvadori S. 76, 92, 93, 95, 97
 Sampley J.P. 256
 Sánchez Piedad J. 384
 Sandevour P. 224
 Sanecki A. 380
 Santopaolo L. 321, 333
 Sarna N.M. 20
 Savage T.B. 161, 163

- Scandroglia M. 355, 455
 Scarpat G. 219
 Schaefer C. 531
 Schäfer P. 235
 Schart A. 171, 173, 336
 Schellenberg R.S. 530
 Schiffman L.H. 11, 545
 Schlier H. 77, 84, 229
 Schlosser J. 418, 422
 Schmeller T. 145, 149, 159
 Schmidt K.L. 54,
 Schmidt L. 172, 337
 Schmitz O. 153, 154, 155, 160
 Schnabel E.J. 564
 Schneider G. 407, 532
 Schneider J. 401
 Schnelle U. 530
 Schnocks J. 188
 Schoors A. 369
 Schöpflin K. 7
 Schreiber M. 348
 Schreiner J. 214
 Schröder W. 14
 Schroer S. 61, 384
 Schröter J. 455, 542, 610
 Schubert P. 236
 Schulmeister I. 171
 Schüssler Fiorenza E. 62, 65, 66
 Schwankl O. 418, 419, 421, 422
 Schwartz D.R. 275
 Schwartz S. 261, 266
 Schwemer A.M. 61, 64, 393
 Schwesig P.-G. 335, 338, 339
 Schwienhorst-Schönberger L. 487
 Scoralick R. 337
 Scott M. 71, 396
 Scott R. 6, 153, 161
 Scroggs R. 92
 Seebass H. 7
 Seeligmann I.L. 141, 162
 Segalla G. 33
 Sellin E. 8, 14
 Sellin G. 78
 Seneca 367
 Sepulveda A.P. 589
 Sestieri L. 558
 Sheridan M. 13
 Shively E.E. 425, 427
 Sievers J. 263, 265
 Sigismund M. 469
 Simkins R.A. 338, 347
 Simonetti Abbolito G. 49
 Siniscalco P. 48
 Sisti A. 361
 Ska J.-L. 551, 559, 561
 Skehan P.W. 213, 214, 215, 367, 369, 370
 Skinner C.W. 408
 Skinner J. 15, 16, 18, 20, 22
 Sloan P.T. 425, 426, 427
 Smalley B. 51
 Smit P.-B. 244
 Smith A. 240
 Smith D.W. 395
 Smith J.M.P. 347
 Smyth K. 13, 15, 17
 Söding T. 33
 Sokolov M. 322
 Soler C. 488
 Somenzi C. 533
 Sonnet J.-P. 484, 488
 Sparks H.F.D. 9
 Sparks K. 7
 Specht H. 173
 Speiser E.A. 15
 Spicq C. 370
 Spieckermann H. 141
 Spottorno Díaz-Caro M.V. 138
 Stammberger R.M.W. 174
 Stanley C.D. 137, 139, 143, 145, 167
 Stavrakopoulou R.F. 24
 Stefani P. 548, 549, 550, 553, 569
 Stegemann E.W. 541
 Stegemann W. 541
 Stein R.H. 409, 412, 422, 427
 Steiner R.C. 15, 20
 Steins G. 187, 190, 196
 Stemberger G. 418
 Stählin G. 155, 160
 Still T.D. 529, 530, 532
 Stinespring W.F. 27
 Stipp H.-J. 165
 Stone M. 11, 275
 Strauss M.L. 411, 427
 Štrba B. 183, 185
 Stuhlmacher P. 148
 Sullivan K.P. 407
 Sumney J.L. 235
 Sumpter P. 190
 Sutton L. 276
 Syrén B. 18
 Szemerényi O.J.L. 400
 Tábet M. 558
 Tagliapietra A. 482
 Tait M. 115
 Tal A. 10

- Tanzella-Nitti G. 549
 Tarocchi S. 393
 Tartaglia M. 609
 Tavolaro G. 321
 Taylor N.H. 532
 Taylor V. 412
 Tcherikover V. 261, 262, 274
 Tena Montero P. 409, 410
 Teofilatto di Bulgaria 51
 Tertulliano 87, 148
 Testaferri F. 381
 Theissen G. 89, 91, 92, 542
 Theissen M. 420
 Thiele W. 9
 Thiselton A.C. 77, 92
 Thom J.T. 76
 Thrall M.E. 141, 159, 160
 Tiemeyer L.-S. 159
 Timmer J. 554
 Tommaso d'Aquino 52
 Tonneau R.M. 47
 Torrijano P.A. 620
 Tosato A. 367
 Tournay R. 8
 Tov E. 7, 18
 Trebolle Barrera J. 11, 620
 Tremolada P. 422
 Treves M. 17
 Trevijano Etcheverria R. 411, 412
 Trick B.R. 421, 422
 Trocmé E. 412
 Troiani L. 273, 367
 Troxel R.L. 141
 Trublet J. 384
 Tsevat M. 6
 Tuckett C.M. 424
 Turner M. 411
 Twersky G. 7
- Ugo di San Vittore 276
 Uhlig T. 190
 Ulrich E. 22
 Unwin T. 486
- Vaillant A. 323
 Valvo A. 75
 Van Der Heiden G.J. 76
 van der Kooij A. 140, 141, 144, 146, 156
 van der Vorm-Croughs M. 142, 150, 156,
 157, 158
 Van Hecke P. 485
 van Henten J.W. 264, 411, 412
 Van Kooten G.H. 76
- Van Oyen G. 415
 van Ruiten J. 140
 Vargas-Machuca A. 410, 413
 Vawter B. 17
 Verde D. 484, 485
 Verger J. 51
 Verheyden J. 424, 455
 Vermeylen J. 335
 Vervenne M. 140, 153, 225
 Verweyen H. 404
 Vieyra E.L. 76, 77
 Vignolo R. 624
 Villa A. 46
 Virgulin S. 562
 Voitila A. 146
 Völkening H. 621
 Vollenweider S. 393
 Volz P. 24
 von Ehrenkrook J. 299
 von Gall A.F. 9
 von Rad G. 14, 161, 384, 407
- Waddel J. 299
 Wagner J.R. 137
 Wagner T. 163
 Walt L. 544
 Waltke K. 361, 403
 Walton S. 256
 Wanamaker C.A. 239
 Ware J.P. 536, 545
 Watson D.F. 256
 Weber B. 188, 189, 190, 191, 192, 193,
 194, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 208,
 209, 210, 211
 Weidemann H.-U. 531
 Weima J.A.D. 241
 Weinfeld M. 417
 Weiss M. 336
 Weitzman S. 268, 269, 274, 276
 Wendland H.D. 93
 Wénin A. 547, 619
 Wernst U. 562
 Werse N.R. 452
 Westbrook R. 362
 Westermann C. 521, 558, 560
 Wevers J.W. 13, 18, 176, 178
 Wieger M. 165
 Wijngaards J.N.M. 180
 Wilcken R.L. 393
 Wilckens U. 67, 70
 Wilk F. 138, 139, 143, 145, 147, 149, 151,
 166
 Willet M.E. 71, 396

- Willi T. 206
Winter S.F. 154, 155, 160
Wischmeyer O. 547
Wisniewski P.A. 277
Witaszek G. 565
Witherington III B. 240, 393, 421, 426,
542
Wöhrle J. 275
Wolff H.W. 337, 338, 346, 347, 349, 547,
559, 562
Wolter M. 188, 533
Wolters A. 620
Wooden R.G. 138
Wörrle M. 266
Wright B.G. 223
Wright N.T. 63, 389
Wuellner W. 240, 256
Xeravits G.G. 214, 275
Yarbro Collins A. 41, 50, 412, 427
Yarchin W. 198
Yarza I. 95
Young N.H. 29
Zager W. 415, 424, 425
Zakovitch Y. 188
Zappella M. 219
Zarbo G. 622, 626, 628
Zatelli I. 491, 522
Zeitlin S. 420
Zeller D. 78
Zenger E. 189, 337
Zeni S. 126
Ziegler J. 140, 152, 385
Zincon S. 47
Zobel H.-J. 8
Zsengellér J. 214, 275, 276
Zurawski J.M. 272, 273, 299

PRIMO MAZZOLARI

Diario di una primavera

Edizione critica
a cura di Ildebrando Bruno Volpi
e Enrico Garlaschelli

D all'autunno del 1944 alla primavera del 1945 don Primo Mazzolari visse in clandestinità, rinchiuso in una stanza della propria canonica, nascosto dalle brigate nere convinte che egli fosse sui monti con i partigiani. Apparentemente segregato dal mondo, il parroco di Bozzolo mostra come sia possibile partecipare alle vicende umane in virtù di uno sguardo che non si lascia distrarre da parole altisonanti. Uno sguardo capace di fermarsi sulla quotidianità per restituirci tutto lo spessore dell'umanità perduta. Ritorna qui il tema dei «lontani» da lasciar parlare, ma, prima di tutto, saper ascoltare.



«PRIMO MAZZOLARI»

pp. 136 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

INDICE GENERALE

EDITORIALE

F. DALLA VECCHIA, <i>Editoriale</i>	3-4
---	-----

ARTICOLI

CUCCA M., <i>Il desiderio insaziabile. Antropologia del gusto nel Cantico dei Cantici</i>	481-489
DE FELICE L.M., <i>Linguistic-functional analysis of the biblical Hebrew name, Ya'aqov</i>	491-523
DE VIRGILIO G., <i>Analisi e prospettive teologiche del documento della Pontificia Commissione Biblica: Che cos'è l'uomo? (Sal 8,5) un itinerario di antropologia biblica</i>	547-571
DE VIRGILIO G., <i>Motivi filosofici e messaggio teologico in 1Cor 1,18 - 2,16</i>	75-100
DE ZAN R. – BUSSINO S. – GILBERT M. – PRIOTTO M., <i>Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: Sir 22,27–23,15</i>	213-233
DE ZAN R. – BUSSINO S. – GILBERT M. – PRIOTTO M., <i>Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte II: Sir 23,16–27</i>	357-378
D'INCA A., <i>Corpi perseguitati, corpi da imitare. Paolo di Tarso e la μίμησις come strategia missionaria nel contesto giudaico-ellenistico di Tessalonica</i>	525-546
FILANNINO F., <i>A servizio di Gesù nel tempo finale: gli angeli nel Vangelo di Marco</i>	407-429
IADAROLA I., <i>Cristologia sapienziale nella fonte Q: «un fatto sorprendente»?</i>	61-73
IADAROLA I., <i>L'autopresentazione di Gesù come Sapienza. Confronto tra Sir 24,21 e Gv 6,35 e implicazioni cristologiche ..</i>	379-406
LO SARDO D., <i>Declinazioni testuali Antiche (LXX, α', σ', θ', Vg...) a fondamento di un Nuovo progetto culturale ed ermeneutico. Gen 49,10 e il Re Messia veniente da Giuda (a Shilòh?)</i>	5-32
MOSETTO F., <i>Le parabole della crescita. (Mc 4,26-32; Mt 13,31-33; Lc 13,18-21). Una lettura "canonica"</i>	33-59
PEREIRA-DELGADO Á.– GARZÓN MORENO M.Á. , <i>L'influenza della LXX di Isaia in 2 Corinzi</i>	37-169
PITTA A., <i>Un «piolo» a cui appendere 1 Tessalonicesi? Natura e funzione di 1 Ts 1,9-10</i>	235-257
SANTOPAULO L., <i>Il giorno del giudizio nel Secondo libro di Enoch. Cronaca di un'escatologia intermedia</i>	321-334
SCANDROGLIO M., <i>Fra escatologia divina e libertà umana. Gioele come compendio della teologia biblica del Giorno di YHWH ...</i>	335-356



ŠTRBA B., <i>La ragione della scontentezza in Nm 20,5</i>	171-186
WEBER B., <i>Moses, David and the Psalms: The Psalter in the Horizon of the «Canonical» Books</i>	187-212

NOTE

JOSSA G., <i>Due note testuali: Mc 1,15-17 e Ap 1,10a</i>	443-447
MELLO A., <i>L'arca di Isaia o gli animali nel libro</i>	431-441
RECALCATI C., <i>Il Cantico dei Cantici e gli epigrammi dell'Anthologia Palatina</i>	101-111

OSSERVATORIO BIBLIOGRAFICO

BRUTTI M., <i>Il dibattito sulle cause della rivolta maccabaica nella ricerca contemporanea. Conferme e nuove prospettive</i>	259-276
--	---------

RECENSIONI

ALETTI J.-N., <i>Le Messie souffrant, un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptiques (F. Filannino)</i>	598-601
AMELING W. ET AL. (edd.), <i>Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. Volume IV: Iudaea / Idumaea, Part 1: 2649-3324; AMELING W. ET AL. (edd.), Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. Volume IV: Iudaea / Idumaea, Part 2: 3325-3978 (G.L. Prato)</i>	295-299
ANSELMO V., <i>Fece ciò che è male agli occhi di Yhwh. La figura narrativa di Acab in 1 Re (F. Bianchi)</i>	281-287
BLENKINSOPP J., <i>Essays on the Book of Isaiah (G. Benzi)</i>	450-452
BONS E. (ed.), <i>Historical and Theological Lexicon of the Septuagint. Volume I: Alpha – Gamma (L. Rossi Ubigli)</i>	589-593
BORING M.E., <i>Introduzione al Nuovo Testamento. Storia, letteratura, teologia (G. De Virgilio)</i>	288-292
CANDIDO D., <i>Giuditta. Nuova versione, introduzione e commento (D. Scaiola)</i>	583-585
CARR D.M., <i>Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia (F. Bianchi)</i>	573-577
CAVALLERI R., <i>La funzione di 1Cor 1,26-2,5 nei capitoli 1-4 della Prima lettera ai Corinti. Analisi, modelli letterari, uso della Scrittura, interpretazione (R. Penna)</i>	465-469
CICCARELLI M. – LEPORE L. (edd.), <i>Matteo, un vangelo per ammaestrare (R. Mariani)</i>	458-462
COHEN M. (ed.), <i>Mikra'ot Gedolot 'Haketer': A Revised and Augmented Scientific Edition of 'Mikra'ot Gedolot' Based on the Aleppo Codex and Early Medieval MSS (M. Crimella)</i>	449-450



CORLEY J. – MILLER G.D. (edd.), <i>Intertextual Explorations in Deuterocanonical and Cognate Literature</i> (A.P. Sepulveda)	586-588
DAFNI E.G. (ed.), <i>Divine Kingdom and Kingdoms of Men / Gottesreich und Reiche der Menschen. Studies on the Theology of the Septuagint Volume I / Studien zur Theologie der Septuaginta Band I</i> (G.L. Prato)	577-583
DEBERGÉ P., <i>Il tempo di Gesù e il tempo della Chiesa. Il Vangelo secondo Luca e gli Atti degli apostoli</i> (B. Estrada) ..	605-606
ELLENS J.A. – OLIVER I.W.– VON EHRENKROOK J. – WADDEL J. – ZURAWSKI M. (edd.), <i>Wisdom Poured out like Water. Studies on Jewish and Christian Antiquity in Honor of Gabriele Boccaccini</i>	299-311
FILANNINO F., <i>Tra il precursore e i discepoli: la missione di Gesù nel vangelo di Marco</i> (J.C. Ossandón)	462-465
FOCANT C., <i>Il Vangelo di Marco. Cinque chiavi di lettura</i> (B. Estrada)	123-125
GIRARD M., <i>Symboles bibliques, langage universel. Pour une théologie des deux Testaments ancrée dans les sciences humaines</i> (L. Gasparro)	128-133
GRANERØD G., <i>Dimension of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judean Community at Elephantine</i> (F. Dalla Vecchia)	593-598
JUNG C., <i>Il paradosso messianico secondo Marco. Rilevanza di Mc 8,31–9,29 per la caratterizzazione della figura di Gesù e dei discepoli</i> (S. GRASSO)	292-295
KANG S.W., <i>L'atteggiamento del Salterio greco verso i popoli pagani. Studio comparativo tra il TM e la LXX sul tema dell'universalismo</i> (V. Cuffaro)	118-123
KUGLER G., <i>When God Wanted to Destroy the Chosen People. Biblical Traditions and Theology on the Move</i> (G. Galvagno)	113-115
LANDI A. (ed.), <i>Il paradosso della risurrezione. Alle origini della fede cristiana</i> (M. Di Giorgio)	602-604
<i>Le lettere di San Paolo. Nuova Traduzione e commento, voll. I- II, a cura di A. BIANCALANI – B. ROSSI</i> (M. Tartaglia) ..	607-609
MÜLLER D. –SIGISMUND M. (edd.), <i>Studien zum Text der Apokalypse III</i> (L. Pedroli)	469-472
SCHRÖTER J. – BUTTICAZ S.D. – DETTWILER A. (edd.), <i>Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters</i> (M. Girolami)	610-617
SCHRÖTER J. – NICKLAS T. – VERHEYDEN J. (edd.), <i>Gospels and Gospel Traditions in the Second Century. Experiments in Reception</i> (A. Montanari)	455-458
TAIT M., <i>Too many Priests? Melchizedeq and the Others in Hebre</i> (A. Ravasco)	115-118

WERSE N.R., <i>Reconsidering the Book of the Twelve. The Shaping of Hosea, Amos, Micah, and Zephaniah as an Early Prophetic Collection</i> (M. Scandrolio)	452-455
WIŚNIEWSKI P.A., <i>La discendenza di Aronne. Studio diacronico di Es 24*; Lv 10*; Nm 17*; Nm 27*</i> (B. Rzepka)	277-281
ZENI S., <i>La simbolica del grido nel Vangelo di Marco. Aspetti antropologici e teologici</i> (M. Crimella)	126-128

SEGNALAZIONI

ADAM S.A. (ed.), <i>Studies on Baruch. Composition, Literary Relations, and Reception</i> (A. Passaro)	623
BÖRNER-KEIN D. (ed.), <i>Jalkut Schimoni zu Rut</i> (A. Passaro)	628
CHAUTY E., <i>Qui aura sa vie comme butin ? Échos narratifs et révélation dans la lecture des oracles personnels de Jérémie</i> (G. Zarbo)	622
CHIALÀ S., <i>Lo Spirito Santo e noi. Meditazione sugli Atti degli Apostoli</i> (G. De Virgilio)	625
COCCHINI F., <i>Il Cantico dei Cantici. Una parola ha detto Dio, due ne ho udite</i> (G. De Virgilio)	621-622
COCCHINI F., <i>Le sei parole di Maria</i> (G. De Virgilio)	624-625
DE CANDIA G., <i>Il rovescio del vangelo</i> (G. De Virgilio)	630
GARGANO I., <i>Iniziazione alla «Lectio divina»</i> (G. De Virgilio)	629-630
GOLAN K., <i>Architectural Sculpture in the Byzantine Negev. Characterization and Meaning</i> (A. Passaro)	627-628
HASEGAWA S. – LEVIN C. – RADNER K. (edd.), <i>The Last Days of the Kingdom of Israel</i> (G. Zarbo)	625-626
MANICARDI E., <i>«Quando il ramo diventa tenero». La tenerezza nel Vangelo di Marco</i> (G. De Virgilio)	623-624
MONTANARI A., <i>Accostarsi alla Parola. Fonti e prospettive della lectio divina</i> (G. De Virgilio)	629
PENNA R., <i>Le parole della evangelizzazione</i> (G. De Virgilio)	630-631
PETTINACCI M. (ed.), <i>Osiamo dire... percorsi di parrhesia</i> (G. De Virgilio)	631
RÜPKE J., <i>Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change</i> (G. Zarbo)	626
SABA S., <i>Isopoliteia in Hellenistic Times</i> (A. Passaro)	627
TREBOLLE BARRERA J., <i>Textual and Literary Criticism on the Books of Kings. Collected Essays</i> (VT.S 185), edited by A. PIQUER OTERO – P.A. TORRJANO (A. Passaro)	620
VIGNOLO R., <i>Giuda il traditore</i> (G. DE VIRGILIO)	624
VÖLKENING H., <i>Imago Dei versus Kultbild. Die Sapientia Salomonis als Jüdisch-Hellenistischer Beitrag zur Antiken Bilderdebatte</i> (A. Passaro)	621
WÉNIN A., <i>Dieci parole per vivere</i> (G. De Virgilio)	619-620

<i>Indice annata 2020</i>	685
WÉNIN A., <i>Il miracolo del mare. Narrazione e poesia nella Bibbia</i> (G. De Virgilio)	619
WOLTERS A., <i>Proverbs. A Commentary based on Paroimiai</i> <i>in Codex Vaticanus</i> (A. Passaro)	620-621

ERRATA CORRIGE

Nel titolo della nota di Giorgio Jossa nel fasc. 3 del 2020 – sia in copertina che nel testo – Mc 1,15 va corretto in Mc 11,15.



PINO STANCARI

La novità di Dio

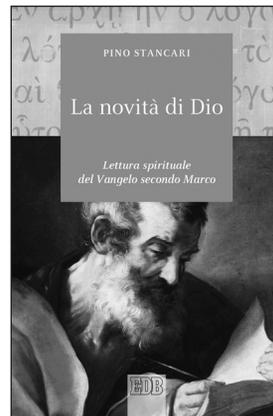
Lettura spirituale
del Vangelo secondo Marco

Il volume ripropone un itinerario di lettura continua del Vangelo secondo Marco, svolto oralmente a più riprese dall'autore, gesuita, e qui trascritto.

Non si tratta propriamente di un commento, ma di una flebile eco della novità che Gesù affida ai discepoli e che si prolunga attraverso le testimonianze e i «ritardi» delle prime comunità cristiane.

«L'Evangelo non è solo un discorso che contiene un

messaggio prezioso, ma è un impulso vivo: è il rivelarsi di Dio stesso, l'affiorare dell'Onnipotente, che vuole ricondurre a sé le sue creature».



«BIBLICA»

pp. 224 - € 21,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it



FERRUCCIO CERAGIOLI - ROBERTO REPOLE (CURR.)

Gridare il Vangelo con la vita

Forme pratiche di annuncio

Il volume raccoglie gli atti del convegno sulle forme pratiche dell'annuncio evangelico organizzato dalla sezione torinese della Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale. È la terza tappa di una riflessione iniziata nel 2016 sull'evangelizzazione in Europa. Il contributo di Antonio Autiero è dedicato alla categoria di responsabilità. Ferruccio Ceragioli riflette sulla testimonianza originaria e originante di Gesù, che chiede di riannodare il nesso tra la testimonianza del cristiano, della Chiesa e dei martiri. Alberto Piola si concentra sulla categoria di fraternità, rilanciata con forza da papa Francesco, mentre Giuseppe Coa riflette sugli ostacoli che l'azione evangelizzatrice incontra nel suo svolgimento.



«TEOLOGIA VIVA»

pp. 88 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it