

RIVISTA BIBLICA

ORGANO DELL'ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Anno LXXII - Volume LXXII



2024

RIVISTA BIBLICA

Trimestrale dell'Associazione Biblica Italiana

Quarterly of the Italian Biblical Association

ANNO LXXII - N. 1

Gennaio-Marzo
January-March

Direttore / General Editor: Marco Zappella

Consiglio di Direzione / Editorial Board

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

Comitato Scientifico / Advisory Committee

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

Direttore Responsabile / Managing Director

Stefania De Nardis

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

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

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

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

Extra Europe € 75,00

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

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

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

Editore / Publisher:

il Portico SpA, Via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna

EDB®

Ufficio abbonamenti / Subscription Office:

abbonamenti@ilporticoeditoriale.it

Registrazione del Tribunale di Bologna /

n. 38894, 20/12/2022

Stampa / Printer:

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



Sir 27,4–28,26: il rischio della parola. Parte II: Sir 27,30–28,26

Introduzione

Con questo studio continuiamo l'analisi della sezione Sir 27,4–28,26. Dopo aver analizzato, in un articolo precedente,¹ le prime due serie di riflessioni del Siracide, cioè Sir 27,4-15 e 27,16-29, procediamo adesso con l'analisi delle due sezioni seguenti, cioè Sir 27,30–28,12 e 28,13-26.

Come nei nostri studi precedenti,² la numerazione dei capitoli segue l'ebraico e quella dei versetti il testo greco con addizioni.

In conclusione, proporremo una visione d'insieme dell'orientamento di questi due capitoli dell'insegnamento del Siracide.

Sir 27,30–28,12: Né rancore né collera

Questa pericope è legata con l'unità precedente (27,16-29) tramite la parola-gancio ἐκδίκησις (27,28b) // ὁ ἐκδικῶν... ἐκδίκησιν (28,1a).

Non ci sono indizi letterari di inclusione; tuttavia l'articolazione interna della pericope evidenzia tre unità, caratterizzate sia letterariamente che tematicamente:³

Sir 27,30–28,5:	Evitare il rancore, ma perdonare
Sir 28,6s:	Ricordarsi della fine e dei comandamenti
Sir 28,8-12:	Evitare ira e rissa

¹ M. GILBERT – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 27,4–28,26: Il rischio della parola. Parte I: Sir 27,4-29», *RivB* 71(2023), 409-431.

² S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», *RivB* 63(2015), 117 nota 1.

³ Secondo H.-W. JÜNGLING, «Der Nächste als der Andere und der Gleich», in M. DELGADO – H. WANDENFELS (edd.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich SJ*, Kohlhammer, Stuttgart 2010, 237-255, Sir 27,30–28,7 costituisce un'unità articolata in due parti (27,30–28,2 e 28,3-7), distinta dalla seguente unità di Sir 28,8-12, nonostante l'affinità di vocabolario: ὀργή (27,30; 28,3; 28,10), ἀμαρτία (28,1.2.4.5; 28,8), ἀνὴρ ἀμαρτωλός (27,30; 28,9).

Il passaggio alla pericope seguente (28,13-26) è segnato tematicamente da ἐκ τοῦ στόματός σου (28,12c) a ψίθυρον καὶ δίγλωσσον (28,13a).

LE TRE UNITÀ: SIR 27,30–28,5; 28,6s; 28,8–12

Sir 27,30–28,5: Evitare il rancore ma perdonare

- 27,30 μῆνις καὶ ὀργή καὶ ταῦτά ἐστιν βδελύγματα,
καὶ ἀνὴρ ἀμαρτωλὸς ἐγκρατὴς ἔσται αὐτῶν.⁴
- 28,1 ὁ ἐκδικῶν παρὰ κυρίου εὐρήσει ἐκδίκησιν,
καὶ τὰς ἀμαρτίας αὐτοῦ διατηρῶν διατηρήσει.⁵
- 2 ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου,
καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἀμαρτίαι σου λυθήσονται.
- 3 ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ συντηρεῖ ὀργήν
καὶ παρὰ κυρίου ζητεῖ ἴασιν;
- 4 ἐπ' ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει ἔλεος
καὶ περὶ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται;
- 5 αὐτὸς σὰρξ ὧν διατηρεῖ μῆνιν
τίς ἐξιλάσεται τὰς ἀμαρτίας αὐτοῦ;
- 27,30 **Rancore e collera**, anche questi sono un abominio
e l'uomo peccatore ne sarà in possesso.
- 28,1 Il vendicativo troverà la vendetta *da parte del Signore*,
e [Egli] conserverà accuratamente i suoi peccati.
- 2 Perdona l'ingiustizia al tuo prossimo,
e quando preghi saranno rimessi i tuoi peccati.
- 3 Un uomo che serba la **collera** verso un altro uomo,
come può chiedere la guarigione *al Signore*?
- 4 Non ha misericordia verso l'uomo suo simile,
come può supplicare per i propri peccati?

⁴ Secondo alcuni autori, come per esempio A. EDERSHEIM, «Ecclesiasticus», in H. WACE (ed.), *The Holy Bible. Apocrypha*, vol. 2, John Murray, London 1888, 143 e N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT 25), Aschendorff, Münster 1913, 228, il testo siriano del v. 27,30b (Sir^{Pesh} 28,1a: $\text{מַחֲסֵר בַּחַיִּים מְבַרֵּךְ אֶת-יְהוָה}$, «e l'uomo fraudolento smarrisce il suo cammino») corrisponderebbe all'originale ebraico. Come apparirà dal commento, in realtà il testo greco interpreta teologicamente l'emistichio precedente e dunque il testo è voluto.

⁵ Nonostante il fatto che la maggioranza dei codici greci legga διαστηριῶν διαστηρήσει, con ZIEGLER preferiamo leggere διατηρῶν διατηρήσει in accordo con la versione latina (*servans servabit*) e siriana (ܘܫܘܪܘܢܐ ܘܫܘܪܘܢܐ , «sono ben conservati»).

5 Se lui che è solo carne serba **rancore**,
 chi cancellerà i suoi peccati?

Divergenze sul senso del verbo ἐξιλάσεται in Sir 28,5b

Si offrono principalmente tre traduzioni di questo verbo greco. La più comune è: «chi *perdonerà* i suoi peccati?». ⁶ Un'altra traduzione è vicina alla prima: «chi gli *otterrà il perdono* dei suoi peccati?». ⁷ Una terza proposta traduce invece: «chi *espierà* per i suoi peccati?». ⁸ Ci sono ancora altre traduzioni, come quelle della NEB nel 1970 o della NRSV nel 1989.

In Sir 28,5b, il verbo ἐξιλάσκομαι è usato con l'accusativo. Invece nel Levitico della LXX è usato con preposizioni, spesso per il rito d'espiazione (in ebraico כפר piel), come in Lv 4,26; 5,10; 16,24.34, ⁹ dove si intende *placare* l'ira divina *a favore di* qualcuno (περί = על) o l'ira divina causata *dalla* colpa di un israelita (ἀπό = מן) o in generale l'ira divina provocata dai peccati degli israeliti. Rientrano tra questi casi i passi di Sir 45,16d.23f concernenti Aronne. ¹⁰

In Sir 3,30b, ἐξιλάσκομαι con accusativo traduce לחס piel con l'accusativo, ma in Sir 5,6b traduce לחס con ל e significa «perdonare qualcosa». In altri casi dove manca l'ebraico, come in Sir 20,28b e 31^{Gr}(34^{Hb}),23b, Segal e Hartom rendono il greco con l'ebraico כפר piel e l'accusativo «l'ingiustizia o i peccati». Quanto a Sir 28,5b, i medesimi commentatori mettono לחס con l'accusativo. ¹¹

⁶ Così in italiano, la Bibbia della CEI nel 1971, P.M. FRAGNELLI nella Bibbia Piemme nel 1995 e M.C. PALMISANO nel 2016; in francese, C. SPICQ nel 1941, la Bibbia del card. LIÉNART nel 1951, di É. OSTY nel 1973, di A. CHOURAQUI nel 1985, la BJ e la Bible Trad. Liturg. nel 2013; in spagnolo, N. CALDUCH-BENAGES nel 2000; in tedesco, R. SMEND nel 1906, F. REITERER (BZAW 321, 174) nel 2002, JÜNGLING nel 2010; in inglese, la NAB nel 1979 e P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA (AncB 39) nel 1987; in ebraico, M. SEGAL nel 1958 e E.Sh. HARTOM nel 1965.

⁷ Così A. CRAMPON nel 1905, A. GUILLAUMONT (Pléiade) nel 1959, F. NARDONI nel 1960, H. DUESBERG – I. FRANSEN nel 1966, Bible de Maredsous nel 1970 e la TOB nel 1975.

⁸ Così J. BONSIRVEN nella Bible Crampon nel 1960 («qui fera l'expiation pour ses péchés?»), la RSV, L. ALONSO SCHÖKEL nel 1968 e la NBE nel 1975, A. MINISSALE nella NVB del 1980 e 1983 e la Bibbia della CEI nel 2008.

⁹ P. HARLÉ – D. PRALON, *Le Lévitique* (La Bible d'Alexandrie 3), Cerf, Paris 1988, 32s.

¹⁰ Sir 16,7a è un po' diverso.

¹¹ R. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce. Studio del "Trattato sulle offerte" di Sir^{Gr} 34,21–35,20* (AnBib 190), G&B Press, Roma 2011, 222s. Si veda anche DanTh 9,24b, τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας, traduzione di עֲוֹן לְכַפֵּר, capito da J.A. MONTGOMERY, *The Book of*

Alla luce di questa analisi, si propone di tradurre Sir 28,5b: «Chi cancellerà i suoi peccati?».

Commento dell'unità

Nella prima strofa i primi due distici (vv. 27,30 e 28,1) sottolineano il possesso del rancore e della collera come causa della vendetta da parte del Signore; mentre il terzo dittico (28,2) evidenzia il perdono al prossimo come causa di una preghiera che rimette i peccati. Nei primi due distici della strofa successiva (vv. 3.4) si sottolinea la sterilità di una preghiera in concomitanza di un atteggiamento che conserva la collera o che rifiuta la misericordia; per cui, chi cancellerà i suoi peccati?

Due termini includono l'unità: μήνις (27,30a) // μῆνιν (28,5a); ἀνήρ ἀμαρτωλός (27,30b) // τὰς ἀμαρτίας (28,5b).

Un termine preponderante attraversa l'unità: ἀνὴρ ἀμαρτωλός (27,30b); τὰς ἀμαρτίας αὐτοῦ (28,1b); αἱ ἀμαρτίαι σου (28,2b); περὶ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτοῦ (28,4b); τὰς ἀμαρτίας αὐτοῦ (28,5b). Non si parla di peccato in astratto, ma di peccati personali; infatti, se in apertura il termine è accompagnato da ἀνὴρ, nelle altre occorrenze è sempre accompagnato dal pronome personale (di terza persona [αὐτοῦ] o di seconda [σου]); al centro il Siracide interpella direttamente il discepolo (v. 2).

I tempi verbali sono così articolati: nei due versetti iniziali compare l'indicativo: ἐστίν, ἔσται (27,30a.b) e εὐρήσει, διατηρήσει (28,1a.b); al centro spicca l'imperativo iniziale ἄφες (28,2a), seguito da un indicativo futuro (λυθήσονται, 28,2b); gli ultimi tre versetti sono caratterizzati nel secondo stico da tre proposizioni interrogative (28,3b.4b.5b).

Il tema è dato dalla denuncia del falso rapporto col prossimo, rappresentato dai termini: πλησίον (prossimo: v. 2a), ἄνθρωπος (un altro uomo: v. 3a), ἄνθρωπον ὅμοιος (un uomo simile: v. 4a). Questo rapporto negativo col prossimo è caratterizzato da: rancore e collera (27,30), vendetta (doppia radice del verbo e del sostantivo, 28,1), offesa (28,2), collera (28,3), privo di misericordia (28,4), rancore (28,5). Il rapporto è interpersonale, con una persona singola; la serie è incorniciata dal termine «rancore» (27,30; 28,5).

Questo rapporto col prossimo è caratterizzato in termini teologici come peccato, termine ripetutamente citato. Dunque, è col Signore che avviene la frattura. Il Signore è sempre sullo sfondo con due citazioni

Daniel (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1964, 373s, nel senso di *to absolve, to pardon* o *to cancel iniquity* e dalla TOB, *pour absoudre la faute*.

esplicite (παρὰ κυρίου, 28,1a.3b) e con allusioni indirette: αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται (passivo teologico: 28,2b); περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται (28,4b); ἐξιλάσεται τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ (28,5b). In ogni versetto viene menzionato il Signore direttamente o indirettamente.

Sir 28,6s: Ricordati della fine e dei comandamenti

- 6 μνήσθητι τὰ ἔσχατα καὶ παῦσαι ἐχθραίνων,
καταφθορὰν καὶ θάνατον καὶ ἔμμενε ἐντολαῖς.¹²
- 7 μνήσθητι ἐντολῶν καὶ μὴ **μηνίσης** τῷ πλησίον
καὶ διαθήκην ὑψίστου καὶ πάριδε ἄγνοιαν.
- 6 Ricordati della fine e desisti dall'inimicizia,
della dissoluzione e della morte e persevera nei comandamenti.
- 7 Ricordati dei comandamenti e non **serbare rancore** al prossimo,
del precetto dell'Altissimo e non tener conto degli errori altrui.

Se la prima parte ha al centro l'imperativo ἄφες (v. 2a), questa seconda breve unità è dominata da ben sei imperativi, due all'inizio e alla fine dei rispettivi primi emistichi (μνήσθητι – παῦσαι: v. 6a; μνήσθητι – μὴ μηνίσης: 7a) e uno a conclusione dei rispettivi versetti (ἔμμενε – πάριδε: vv. 6b.7b). I due versetti sono costruiti parallelamente:

- imperativo – compl. ogg. – καὶ – imperativo (v. 6a)
doppio compl. ogg. – καὶ – imperativo (v. 6b)
imperativo – compl. ogg. – καὶ – imperativo (v. 7a)
compl. ogg. – καὶ – imperativo (v. 7b).

Una parola-gancio (ἐντολαῖς – ἐντολῶν) unisce i due vv. 6b.7a, che sottolineano al centro dell'unità l'invito alla fedeltà e alla memoria dei comandamenti. Al doppio complemento oggetto negativo del v. 6b (καταφθορὰν καὶ θάνατον) corrisponde il complemento oggetto positivo del v. 7b (διαθήκην ὑψίστου). L'imperativo oggetto di questi com-

¹² SMEND, SEGAL, SKEHAN – DI LELLA e N. CALDUCH-BENAGES, «Es mejor perdonar que guardar rencor: estudio de Sir 27,30–28,7», *Greg* 81(2000), 419-439 (= EAD., *Pan de sensatez y agua de sabiduría. Estudios sobre el libro de Ben Sira* [Articulos selectos 01], Verbo Divino, Estella [Navarra] 2019, 213-233), seguono il siriano che al posto di ἔμμενε ἐντολαῖς («persevera nei comandamenti») legge *ⲉⲛⲧⲟⲗⲁⲓⲥ ⲛⲁⲛⲁⲓⲥ* («e cessa di peccare»), conservando così il parallelismo con l'emistichio precedente. Tuttavia, seguiamo la lezione greca, che infatti, come apparirà dall'analisi letteraria e dal successivo commento, ha una buona ragione per essere preferita.

plementi è sottinteso (μνήσθητι), evidenziandoli così con forza: da un lato la dissoluzione e la morte, dall'altro il precetto dell'Altissimo.

Sir 28,8-12: Evitare ira e rissa

- 8 ἀπόσχου ἀπὸ μάχης, καὶ ἐλαττώσεις ἀμαρτίας,
 ἄνθρωπος γὰρ θυμώδης ἐκκαύσει μάχην,
 9 καὶ ἀνὴρ ἀμαρτωλὸς ταράξει φίλους
 καὶ ἀνὰ μέσον εἰρηνευόντων ἐμβαλεῖ διαβολήν.
 10 κατὰ τὴν ὕλην τοῦ πυρὸς οὕτως ἐκκαυθήσεται,
 καὶ κατὰ τὴν στερέωσιν τῆς μάχης ἐκκαυθήσεται
 κατὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ ἀνθρώπου ὁ θυμὸς αὐτοῦ ἔσται,
 καὶ κατὰ τὸν πλοῦτον ἀνυψώσει ὀργὴν αὐτοῦ.
 11 ἔρις κατασπυρομένη ἐκκαίει πῦρ,
 καὶ μάχη κατασπυρομένη ἐκχέει αἷμα.
 12 ἐὰν φυσήσης εἰς σπινθῆρα ἐκκαθήσεται,
 καὶ ἐὰν πτύσης ἐπ' αὐτόν σβεσθήσεται,
 καὶ ἀμώτερα ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορεύεται.

- 8 Stai lontano dalla rissa e diminuirai i peccati,
 perché l'uomo iracondo *attizza* la rissa.
 9 e un uomo peccatore semina discordia tra gli amici
 e tra persone pacifiche diffonde la calunnia.
 10 Secondo la legna *divampa* il fuoco
 e secondo l'ostinazione *divampa* la rissa;
 secondo la forza dell'uomo è la sua **ira**
 e secondo la ricchezza cresce la sua **collera**.
 11 Una lite pressante *attizza* il fuoco
 e una rissa violenta sparge sangue.
 12 Se soffi su una scintilla, *divampa*
 e se sputi su di essa, si spegne;
 eppure entrambe le cose escono dalla tua bocca.

Il problema dei tre stichi in Sir 28,12

Si sa da tempo che la presenza di tre stichi in un versetto di Ben Sira o del Siracide è rara e che, dietro, c'è sempre un problema testuale.¹³ Ora, per questo versetto greco c'è la testimonianza rabbinica¹⁴ di

¹³ R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Reimer, Berlin 1906, 252, e soprattutto O. RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira* (OBO 1), Universitäts- und Landesbibliothek Bonn & Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1973, 130s.

¹⁴ *Rabbah, Leviticus*, fol. 153.

un testo attribuito a Ben Sira (בר סירא אמר).¹⁵ La citazione in ebraico recita:

היתה לפניך¹⁶ גחלת
נפח בה ויבערה
רקק בה וכבתה

C'è davanti a te una scintilla:
soffia su di essa e divampa,
sputa su di essa e si spegne.

Sono tre stichi: il primo ha tre accenti, mentre il secondo e il terzo ne hanno solo due. Nella versione greca, il primo stico ebraico è stato inserito abbreviato nel secondo e si aggiunge uno stico finale, il quale sarebbe in ebraico: וישניהם יצאו (Hartom) / יצאו (Segal) «e ambedue da te escono / uscendo», cioè tre accenti.

La formula «ambedue» è frequente nel testo di Ben Sira / Siracide alla fine di un distico (BS 10,7b = Sir^{Gr} 10,7b; Sir 18,17b; 20,25b; 22,5b).

Sembra dunque che nell'originale ebraico di Ben Sira ci siano stati in 28,12 quattro stichi, il primo e l'ultimo con tre accenti e i due centrali con due accenti. Inoltre, la continuità tra il secondo stico ebraico e il terzo, cioè la relazione testuale tra un distico e il seguente, non deve stupire: si legge lo stesso in Sir^{Hb} 41,1bc.2bc (ambedue le volte לאיש seguito da איש).

Commento della sezione

Questa terza unità è delimitata da due inclusioni: ἐκκαύσει / ἐκκαθήσεται (vv. 8b.12a); μάχη (vv. 8.11). Il verbo ἐκκαίω percorre tutto il testo conferendogli una profonda unità: ἐκκαύσει (v. 8), ἐκκαυθήσεται (vv. 10a.b con Rahlfs), ἐκκαίει (v. 11a), ἐκκαθήσεται (v. 12a).

Un'inclusione tematica caratterizza quest'ultima unità; infatti, se le liti, discordie e calunnie sono frutto dell'uso negativo della lingua (vv. 8s), significa che esse nascono «dalle cose che escono dalla bocca» (v. 12c).

¹⁵ A.E. COWLEY – A. NEUBAUER (edd.), *The Original Hebrew of Portion of Ecclesiasticus (XXXIX. 15 to XLIX. 11) Together with Early Version and an English Translation, Followed by The Quotations from Ben Sira in Rabbinical Literature*, Clarendon Press, Oxford 1897, XXIVs.

¹⁶ Testo rabbinico: לפניו, corretto da SMEND, *Die Weisheit*, 252.

I versetti sono appaiati in tre brevi sotto-unità di quattro emistichi l'una, a eccezione dell'ultima che consta di cinque emistichi. La particella *καί* lega il v. 9 al v. 8, riprendendo il precedente *ἀμαρτίας* con *ἀμαρτωλός* e illustrando così la sentenza del v. 8a. Il v. 10 è costituito parimenti da quattro emistichi tutti introdotti dalla medesima espressione: *κατὰ τὴν ὕλην / καὶ κατὰ τὴν στερέωσιν / κατὰ τὴν ἰσχύν / καὶ κατὰ τὸν πλοῦτον*. Il *καί* lega tematicamente le due coppie degli emistichi 10ab e 10cd. L'unione del v. 11 col v. 12 è assicurata dalla sequenza: *ἐὰν... καὶ ἐὰν... καί...*, che funge da conclusione.

Mentre l'ambito sociologico della prima parte era costituito dalla singola persona, qui l'orizzonte è comunitario, come testimoniano i termini *φίλους* (v. 9a), *εἰρηνευόντων* (v. 9b) e indirettamente i termini *μάχη* (vv. 8.11) ed *ἔρις* (v. 11a).

SINTESI

Considerando l'insieme delle tre unità, si nota la collocazione dominante dell'imperativo: *ἄφες* è al centro della prima unità (v. 2); la seconda unità è caratterizzata da ben sei imperativi disposti parallelamente nei due versetti (vv. 6s); infine l'ultima unità è introdotta ancora da un imperativo: *ἀπόσχου* (v. 8a). Ne risulta un percorso lineare:

- denuncia del peccato interiore (rancore, ira e vendetta): 27,30–28,1;
- imperativo morale del perdono: 28,2;
- motivazione tramite una triplice interpellazione: 28,3-5;
- una catena di sei imperativi invitano pressantemente il giovane al perdono alla luce della morte e del precetto: 28,6s;
- un forte invito finale ad abbandonare le risse e le liti causate dalla lingua (28,8s), in quanto diffusori incontrollati di discordia (28,10s);
- conclude l'intera ammonizione la denuncia della lingua come fonte del male (28,12).

Come osservato sopra, il passaggio alla pericope seguente (28,13-26) è segnato tematicamente da *καὶ ἀμφότερα ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορεύεται* (28,12c) a *ψίθυρον καὶ δίγλωσσον* (28,13a).

NOTE ESEGETICHE¹⁷

27,30 L'affermazione del v. 30a non è soltanto antropologica, ma teologica, come testimonia la successiva espressione ἀνὴρ ἁμαρτωλός;¹⁸ questi entra in possesso (ἐγκρατής) dell'abominio costituito dal rancore e dall'ira, a differenza del discepolo che invece entra in possesso (ἐγκρατής γενόμενος) della sapienza (6,27) e della legge (ἐγκρατής τοῦ νόμου: 15,1); infatti il Signore detesta ogni abominio (πᾶν βδέλυγμα: 15,13). I due sentimenti del rancore e dell'ira, pur distinti, sono interdipendenti, nel senso che il rancore fomenta e prolunga la collera.¹⁹

28,1 La costruzione letteraria del versetto è caratterizzata da due coppie che evidenziano la medesima radice: ὁ ἐκδικῶν / ἐκδίκησιν e διατηρῶν διατηρήσει. La prima coppia sottolinea così la legge del contrappasso: chi si vendica subirà egli stesso la vendetta da parte del Signore. Però non si tratta solo della legge del contrappasso, ma di un'affermazione teologica, per cui è il Signore stesso l'agente che sancisce il fallimento del progetto umano. La collocazione dei due complementi oggetto ἐκδίκησιν / τὰς ἁμαρτίας evidenzia grazie alla loro centralità non solo la comunanza del castigo, ma anche la qualificazione della vendetta divina: non si tratta semplicemente di una rivincita, bensì del giudizio divino sul peccato. Se prima l'espressione παρὰ κυρίου testimoniava la corrispondente azione del Signore, la nuova espressione διατηρῶν διατηρήσει definisce un'attitudine globale: egli è colui che custodisce accuratamente i peccati.

28,2 La posizione centrale dell'imperativo, unico in questa prima unità, ne sottolinea l'importanza. Oggetto del perdono è l'ingiustizia subita e il destinatario è il prossimo che ha provocato questa ingiustizia.²⁰ La collocazione del complemento oggetto, ἀδίκημα, subito dopo il verbo dice la sua priorità; in effetti il termine si ricollega a ἐκδίκησιν, condividendo la stessa radice. Se il soggetto del v. 1 è generico, qui si tratta del «tuo prossimo»; il Siracide si rivolge direttamente al discepolo invitandolo a un atteggiamento opposto, quello del perdono.

¹⁷ Cf. in particolare JÜNGLING, «Der Nächste als der Andere», 241-250; CALDUCH-BENAGES, «Es mejor perdonar que guardar rencor», 432s (= EAD., *Pan de sensatez*, 226s).

¹⁸ Se il Siracide abbia voluto porre all'inizio della pericope il termine μήνις sulla scia del celebre prologo dell'*Iliade*, non è dato di sapere; certamente il tenore teologico del nostro passo è radicalmente diverso da quello omerico; cf. JÜNGLING, «Der Nächste als der Andere», 241s.

¹⁹ Circa il significato della collera umana nel Siracide cf. CALDUCH-BENAGES, «Es mejor perdonar que guardar rencor», 426-428 (= EAD., *Pan de sensatez*, 221-223).

²⁰ La versione latina è molto incisiva: *relinque proximo tuo nocenti te*.

Tutti e tre i codici legislativi del Pentateuco condannano la vendetta e invitano a perdonare le offese ricevute: Es 23,4s; Lv 19,17s; Dt 22,1-4. Qui il Siracide non soltanto riprende l'insegnamento di questi testi, ma aggiunge un'annotazione importante sulla preghiera; questa, certo, procura il perdono dei peccati,²¹ ma offre anche la via sicura per il perdono del prossimo, cosa ardua e difficile. Traspare qui la spiritualità del Siracide, la cui sapienza diventa orazione a Dio (Sir 15,1-10; 39,5; 51,13-17.18-22).

28,3-5 Questi versetti formano una sub-unità all'interno di questa prima unità della pericope, che infatti risulta così articolata: in 27,30-28,1 c'è un'enunciazione circa il rapporto con Dio dell'uomo che coltiva il rancore, la collera e la vendetta: egli entra nel peccato e, di conseguenza, nel castigo di Dio; al centro (v. 2) l'imperativo esorta fortemente al perdono, grazie al quale l'uomo sopra descritto sarà perdonato dai suoi peccati; i vv. 3-5 sottolineano l'irrazionalità del comportamento denunciato in apertura.

La sub-unità è finemente costruita. Essa è delimitata dall'inclusione συντηρεῖ ὀργήν – διατηρεῖ μῆνιν; questi termini riprendono, ma in ordine chiastico, i due termini iniziali di 27,30.²² La struttura è caratterizzata dalla triplice domanda retorica dei secondi emistichi (vv. 3b.4b.5b), domanda che interpella l'uomo peccatore descritto nei rispettivi primi emistichi (vv. 3a.4a.5a).

Quest'uomo è raffigurato da tre categorie antropologiche disposte in ordine progressivo: è anzitutto un semplice uomo (ἄνθρωπος), poi è un uomo simile agli altri (ἄνθρωπον ὁμοιον αὐτῷ), infine è soltanto carne (σάρξ). Quest'uomo così descritto viene definito nel suo comportamento morale, anche qui con una progressione: è l'uomo che serba la collera (συντηρεῖ ὀργήν), che non ha misericordia (οὐκ ἔχει ἔλεος), che conserva rancore (διατηρεῖ μῆνιν). Questo comportamento suscita l'ironia del Siracide che con sottile provocazione risponde tramite una triplice domanda retorica, nella quale emerge non soltanto l'assurdità del comportamento di quest'uomo, ma anche una critica puntuale a una religione sganciata completamente dalla dimensione orizzontale del rapporto col prossimo. Non si tratta soltanto di una riflessione teorica del saggio di Gerusalemme – in tal caso avrebbe scritto: «nel ca-

²¹ Il verbo λυθήσονται è un passivo teologico, che descrive l'azione di Dio. I due verbi ἄφεσ e λυθήσονται sono posti all'inizio e alla fine del versetto e dicono il risultato dell'esortazione: il perdono al prossimo conduce alla remissione dei propri peccati.

²² JÜNGLING, «Der Nächste als der Andere», 247.

so che uno facesse così e così... allora...» –, ma molto verosimilmente della critica a una pratica religiosa presente.

Quest'uomo è uno che chiede la guarigione (ἴασιν),²³ fatto legittimo da parte del credente, ma incompatibile con il suo atteggiamento di perenne ira verso il fratello (v. 3); è uno che supplica per il perdono dei propri peccati, ma non ha misericordia per il proprio confratello uomo (v. 4); è uno che conserva il rancore verso il proprio fratello, per cui come potrà veder cancellati (ἐξιλάσκεσθαι) i propri peccati?

Sotto l'apparenza di semplici domande retoriche il Siracide fa una radicale critica a una religione dimentica del prossimo e unidirezionale verso Dio. Se è vero che Dio concede la guarigione (ἴασιν) a chi lo teme e lo ama (31[34],20), gli dona la sua misericordia (ἔλεος: 2,7.9.18; 16,11.13; ecc.) e perdona i suoi peccati (ἐξιλάσεται, ἐξιλασμός: 5,6; 18,11s), ciò avviene solo se il credente testimonia lo stesso atteggiamento nei confronti del suo prossimo.²⁴ Dunque, si tratta per il vero credente di assumere verso il prossimo lo stesso atteggiamento di Dio. Il Siracide fonda così l'imperativo al perdono del prossimo con la conseguente remissione dei peccati (v. 2) sullo stesso agire di Dio, che non conserva l'ira, ha misericordia e perdona il peccato dell'uomo. Si veda, in seguito, anche Sap 12,19-22.

28,6s Come s'è visto sopra, i due versetti sono costruiti in modo parallelo, evidenziando però anche un progresso nel secondo. Nel v. 6 tre complementi oggetto sottolineano l'importanza dell'imperativo iniziale (μνήσθητι): τὰ ἔσχατα, καταφθοράν, θάνατον. Il primo è staccato dagli ultimi due, che sono posti all'inizio dell'emistichio seguente quasi come un richiamo e una conferma del primo. I tre termini evidenziano fortemente l'esigenza di ricordare in tutte le scelte l'orizzonte mortale dell'uomo, il cui destino terreno è infatti la morte, citata espressamente come la causa della dissoluzione. Fin qui quella del Siracide parrebbe semplicemente una constatazione filosofica. Sono invece le espressioni finali dei due emistichi che allargano la riflessione all'orizzonte morale: il desistere da ogni sentimento di odio (παῦσαι ἐχθραίνων) e la perseveranza nei comandamenti (ἔμμενε ἐντολαῖς).

²³ Il termine ἴασις nel Siracide concerne non soltanto l'ambito della salute (1,18; 38,2.14) o quello agricolo (43,22), ma anche la guarigione dalla superbia (3,28) e dalla trasgressione della Legge (21,3) e, nel nostro caso, la guarigione dalla collera (28,3).

²⁴ CALDUCH-BENAGES, «Es mejor perdonar que guardar rencor», 432s (= EAD., *Pan de sensatez*, 226s).

È su questo piano morale che si colloca decisamente il versetto seguente (v. 7), riallacciandosi subito al tema dei comandamenti come evidenza la parola-gancio ἐντολαῖς // ἐντολῶν (vv. 6b.7a). La struttura dei due versetti è fortemente parallela, ma non ripetitiva, perché permette al Siracide di approfondire nel v. 7 quanto scritto nel v. 6. Infatti il ricordo della fine (μνήσθητι τὰ ἔσχατα) diventa il ricordo dei comandamenti (μνήσθητι ἐντολῶν) e l'invito a desistere dall'inimicizia (παῦσαι ἐχθραίνων) diventa il comando a non serbare rancore al prossimo (μὴ μηνίσης τῷ πλησίον); il ricordo della dissoluzione e della morte (καταφθορὰν καὶ θάνατον) diventa positivamente il ricordo del precetto dell'Altissimo (διαθήκην ὑψίστου) e il perseverare nei comandamenti (ἔμμενε ἐντολαῖς) diventa il non tener conto degli errori²⁵ altrui (πάριδε ἄγνοιαν).

Dal confronto tra i due versetti emergono così due linee significative, riguardanti l'azione e l'oggetto:

παῦσαι ἐχθραίνων – ἔμμενε ἐντολαῖς – μὴ μηνίσης τῷ πλησίον – πάριδε ἄγνοιαν
τὰ ἔσχατα – καταφθορὰν καὶ θάνατον – ἐντολῶν – διαθήκην ὑψίστου

Il tema della prima linea è il rapporto col prossimo. Siracide invita il discepolo anzitutto a desistere dall'inimicizia (παῦσαι ἐχθραίνων), dove il participio presente sottolinea un sentimento incarnato nella persona: cessa di essere uno che coltiva l'inimicizia. Con la seconda espressione invita positivamente il discepolo a rimanere nei comandamenti (ἔμμενε ἐντολαῖς), dove il verbo sottolinea un *Sitz im Leben*, cioè una forma di vita strutturata dai comandamenti; quello dei comandamenti è un tema chiave del libro, unitamente alla sapienza e al timor di Dio (19,20).²⁶ Il successivo comando a non serbare rancore verso il prossimo (μὴ μηνίσης τῷ πλησίον) precisa quale comandamento sia più importante nei confronti del prossimo, il non rancore appunto verso di lui. L'ultimo imperativo precisa ulteriormente quale atteggiamento si debba avere verso il prossimo: il non tener con-

²⁵ Il termine compare solo più una volta in Sir 23,3, in parallelo con «peccati»; si tratta anche qui di errori morali, cioè di peccati.

²⁶ Cf. CALDUCH-BENAGES, «Es mejor perdonar que guardar rencor», 434 (= EAD., *Pan de sensatez*, 229); M. GILBERT, «The Explicit Precepts Referred to by Ben Sira», in B. GESCHE – C. LUSTIG – G. RABO (edd.), *Theology and Anthropology in the Book of Sirach* (Septuagint and Cognate Studies, 73), SBL Press, Atlanta (GA) 2019, 119-135, spec. 125s, ma rimandando a Lv 19,18.

to delle sue inavvertenze (ἄγνοιαν); un atteggiamento molto delicato e attento.

Il percorso di questi quattro imperativi, tutti collocati al termine dei quattro emistichi, appare significativo: si passa da un sentimento negativo e generale, l'inimicizia, a una scelta esistenziale dei comandamenti e alla fedeltà ad essi; viene poi indicato il comandamento più importante, che tocca direttamente la persona, cioè il non serbare rancore al prossimo;²⁷ per giungere infine a un precetto quasi di sapore evangelico, cioè il non tenere conto di ciò che può succedere a tutti: le inavvertenze non volute espressamente.²⁸

Per quanto attiene alla seconda linea, va detto che i complementi oggetto dell'imperativo μνήσθητι sopra indicati rivelano una significativa progressione perché passano dall'ambito escatologico dell'essere umano (τὰ ἔσχατα, καταφθορὰν καὶ θάνατον) ai precetti della Legge (ἐντολῶν), al decreto dell'Altissimo (διαθήκην ὑψίστου); con ciò il Siracide fonda l'atteggiamento positivo verso il prossimo non soltanto sulla finitezza della creatura umana, ma soprattutto sui comandamenti divini. Il riferimento ai comandamenti, parola-gancio tra i due versetti (ἐντολαῖς / ἐντολῶν), colloca il perdono al prossimo sul solido fondamento della rivelazione divina. Infatti, la parola greca διαθήκη copre in Sir due parole ebraiche: קִי, precetto, decisione (14,12c.17b; 16,22b; 42,2a; 47,11c) o anche impegno (11,20a); בְּרִית, alleanza nel senso di promessa unilaterale del Signore a favore

²⁷ Molti autori, in particolare CALDUCH-BENAGES, «Es mejor perdonar que guardar rencor», 435-437 (= EAD., *Pan de sensatez*, 229-232), osservano che l'espressione μὴ μνήσῃς τῷ πλησίον richiama Lv 19,18^{LXX}, dove compaiono appunto i due termini: καὶ οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μνηεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἐγὼ εἰμι κύριος. Tuttavia, mentre il testo del Levitico è composto da un duplice comando, prima negativo, poi positivo, l'espressione del Siracide conosce solo la formulazione negativa, senza alcuna allusione esplicita all'amore del prossimo. Il verbo ἀγαπάω compare ancora in Sir 7,21, ma a proposito del servo intelligente; così in Sir 13,15 il verbo illustra l'amore tra esseri simili, tanto che il peccatore non può amare l'uomo devoto (13,17b^{Gr}; cf. Pr 29,27). In Sir^H 31,15 il ms. B legge: «Considera il tuo prossimo come te stesso e a tutto ciò che odi presta attenzione»; pare effettivamente alludere a Lv 19,18. Nel testo greco però compare semplicemente πλησίος senza il verbo ἀγαπάω, nel contesto completamente diverso dei banchetti: νόει τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυτοῦ (31,15a).

²⁸ Commenta JÜNGLING, «Der Nächste als der Andere», 252, nota 44: «Das Substantiv beinhaltet durchaus den intellektuellen Irrtum bei der Sünde. Aber es steht dann eben auch für die Schuld überhaupt».

di Abramo (44,20b), Isacco (44,22c), Aronne (45,15c), ma non l'alleanza sinaitica con Mosè!²⁹

Un'ultima osservazione.³⁰ L'espressione καὶ μὴ μὴνίσῃς τῷ πλησίον (v. 7a) riprende due termini significativi della struttura della precedente unità: μῆνις, che introduce l'unità (27,30) e τῷ πλησίον che ne costituisce il centro (28,2a).

28,8-12 La sequenza di due termini percorre tutta l'unità, conferendole significato: μάχη (rissa: vv. 8a.b.10b.11a) e ἐκκαίω (attizzare, divampare: vv. 8b.10a.b.11a.12a). L'unità è articolata, come detto sopra, da tre brevi sotto-unità, dove ricorrono entrambi i termini, i quali offrono una sequenza coerente.

La *prima sotto-unità* (vv. 8-9) si apre con una sentenza che denuncia la connessione rissa-peccati (v. 8a); essa viene esemplificata (cf. γάρ) dall'uomo iracondo che attizza la lite e poi, con una ulteriore specificazione, dall'uomo peccatore che semina discordia e diffonde la calunnia. La specificazione indirizza verso la parola, fatto importante perché prefigura la conclusione del v. 12c e il brano successivo, dal v. 13. La *seconda sotto-unità* (v. 10) è introdotta dal paragone col fuoco che divampando accresce la rissa a causa dell'ostinazione dell'uomo, della sua forza e della sua ricchezza. Qui l'accento è su una rissa e una collera che si estendono senza alcun controllo. Infine, la *terza sotto-unità* (vv. 11-12) è introdotta da una sentenza che illustra l'apice della violenza: lo spargimento del sangue (v. 11). Segue un'articolata affermazione sul potere della lingua, cioè della parola; apparentemente sembra solo una scintilla, in realtà da essa può divampare un incendio oppure la vittoria sull'ira e sulle sue conseguenze sopra illustrate. Ambedue le possibilità escono dalla lingua dell'uomo. Il Siracide si riallaccia così alla prima sotto-unità (28,9) e introduce contemporaneamente l'unità seguente che verte proprio sulla lingua (28,13-26).

²⁹ M. GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», *RTL* 5(1974), 336 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études – Collected Essays* [BETL 264], Peeters, Leuven 2014, 153); A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, 109-115; A. PIOWAR, *La vergogna come criterio della fama perpetua. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1-42,14*, Emmanuel, Katowice 2006, 343. Eccetto in Sir 17,12a, dove διαθήκη si riferisce all'alleanza sinaitica.

³⁰ Cf. JÜNGLING, «Der Nächste als der Andere», 253, sebbene proponga una struttura diversa (cf. nota 1).

Sir 28,13-26: Il pericolo della calunnia di un estraneo

LE TRE UNITÀ: SIR 28,13-18; 28,19-23; 28,24-26

Nell'insieme di 28,13-26, vediamo tre strofe: 28,13-18.19-23.24-26.³¹

La prima strofa può essere divisa in due parti. In 28,13-15 ci sono quattro distici; le persone si oppongono: il maledicente che, di nascosto, riesce a dividere due persone che si intendono bene; questi sono «molti»: hanno dovuto esiliarsi (28,14), o sono città intere o famiglie potenti o donne per bene. In 28,16-18, sono tre distici; si enumerano i danni causati dalla cattiva lingua: disturbi, ferite e cadute.

La seconda strofa copre 28,19-23 e si divide anch'essa in due parti. La prima, di quattro distici, è costruita sullo schema tradizionale della beatitudine, cioè beato + chi... + perché... (cf. Mt 5,3 ecc.; Pr^{Gr} 3,13s; 8,34s; Sir^{Gr} 48,11; 50,28s; Bar 4,4; Sap 3,13). La seconda parte, 28,22s, di tre distici, descrive il disastro provocato dalla cattiva lingua su quelli che non temono il Signore: sono distrutti come da belve.

La terza strofa, 28,24-26, di tre distici, conclude usando il «tu». Conserviamo l'ordine degli stichi, a differenza di J. Ziegler e di quelli che lo seguono.

Sir 28,13-18: Il calunniatore e le sue vittime

Nota di critica testuale

In Sir 28,13a, i mss. greci offrono due lezioni: καταράσθαι nei mss. B, S (correzione) e alcuni mss. minuscoli, e καταράσασθαι nei mss. S (prima scrittura), C (Efrem riscritto), V(enetus) e alcuni mss. in minuscola. Il verbo καταράσμαι è così dato all'infinito medio presente, indicando l'azione in corso come in Sir 21,27a («Quando l'empio maledice il satana...»), o aoristo, indicando l'azione pura in sé stessa, come in Sir 4,5b («... non dargli luogo a maledirti»). Il ms. 248, però, propone καταράσασθε, un imperativo medio aoristo plurale, ed è seguito da Rahlfs e Ziegler; Swete, invece, propone καταράσθε, un imperativo medio presente plurale.

³¹ Non seguiamo dunque la proposta di A.A. DI LELLA, «Ben Sira's Doctrine on the Discipline of the Tongue. An Intertextual and Synchronic Analysis», in A. PASSARO – G. BELLIA (edd.), *The Wisdom of Ben Sira* (DCLS 1), De Gruyter, Berlin 2008, 233-251, spec. 245-250. Le sue scelte non sono fondate su criteri letterari.

Almeno due autori moderni conservano l'infinito greco del ms. B: Knabenbauer nel 1902 e F. Nau nel 1904.³²

Ora, si sa che l'infinito greco può significare un imperativo: così la grammatica di Blass-Debrunner, che rimanda a Rm 12,15.³³ Questo fatto, che esiste anche in italiano,³⁴ era conosciuto da Knabenbauer per Sir 28,13a o da M.-J. Lagrange per Rm 12,15.³⁵

Se si accetta di vedere nell'infinito greco un imperativo di senso, quest'ultimo potrebbe essere al plurale, come propongono i due editori Rahlfs e Ziegler, seguiti da alcuni traduttori, come C. Spicq, A. Minissale o M.C. Palmisano. Il singolare, però, sembra preferibile a F. Nardoni, a L. Alonso Schökel, alle due versioni della CEI, alla TOB. Inoltre, cosa scegliere: il presente o l'oristo? Chi lo sa? In ogni caso traduciamo: «Maledici».³⁶

- 13 ψίθυρον καὶ δίγλωσσον καταράσασθε·
πολλοὺς γὰρ εἰρηνεύοντας ἀπώλεσεν.
- 14 γλῶσσα τρίτη πολλοὺς ἐσάλευσεν
καὶ διέστησεν αὐτοὺς ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος
καὶ πόλεις ὄχυράς καθεῖλεν
καὶ οἰκίας μεγιστάνων κατέστρεψεν.
- 15 γλῶσσα τρίτη γυναῖκας ἀνδρείας ἐξέβαλεν
καὶ ἐστέρεσεν αὐτὰς τῶν πόνων αὐτῶν.
- 16 ὁ προσέχων αὐτῇ οὐ μὴ εὕρη ἀνάπαυσιν
οὐδὲ κατασκηνώσει μεθ' ἡσυχίας.
- 17 πληγὴ μάλιστα ποιεῖ μῶλωπα,
πληγὴ δὲ γλώσσης συγκλάσει ὄστα.
- 18 πολλοὶ ἔπεσαν ἐν στόματι μαχαίρας,
καὶ οὐχ ὡς οἱ πεπτωκότες διὰ γλῶσσαν.

- 13 Maledici il mormoratore dalla **lingua** doppia
perché ha distrutto **molti** che vivevano in pace.
- 14 La terza **lingua** ha rovinato **molti**

³² I. KNABENBAUER, *Commentarius in Ecclesiasticum* (Cursus Sacrae Scripturae II, 6), Lethielleux, Paris 1902, 300; F. NAU, che ha curato il testo greco della Settanta in F. VIGOUROUX (ed.), *La Sainte Bible polyglotte. Ancien Testament*, V, Roger et Chernoviz, Paris-Bruxelles 1900-1909, 132.

³³ F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, § 389 (= IID., *Grammatica del Greco del NT*, Paideia, Brescia 1982, § 389).

³⁴ Cf. sopra, la nostra traduzione di Sir 25,21ab.

³⁵ M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains* (EtB), Gabalda, Paris 1916, 305s.

³⁶ La RSV traduce: «Curse».

- e li ha dispersi da nazione in nazione;
 ha abbattuto città fortificate
 e rovesciato case di potenti.
- 15 La terza **lingua** ha cacciato donne di valore
 e le ha derubate dei frutti delle loro fatiche.
- 16 Chi ne fa caso non trova mai riposo,
 né dimorerà con tranquillità.
- 17 Un colpo di frusta produce lividura:
 un colpo di **lingua** rompe le ossa.
- 18 Molti caddero a punta di spada:
 non come i caduti per la **lingua**.

Sir 28,13-15: 1) il diffamatore, attore principale

In 28,13b, secondo Rahlfs e Ziegler con i mss. unciali S e A, con la Vulgata e la Peshitta (che usa un altro verbo) e alcuni mss. in minuscola, il verbo è al singolare. Così alcune versioni moderne mettono in 28,13b il verbo al singolare: per esempio, A. Crampon (1905), Jean Hadot (Pléiade, 1959), la RSV (ed. 1966), L. Alonso Schökel (1968), la Bibbia della CEI (1970), la TOB (1975), A. Chouraqui (1985). È anche così in tutti gli stichi seguenti fino a 28,15b. Perciò, in 28,13a, si deve considerare ψίθυρον e δίγλωσσον non come due soggetti (come lo intendono, per esempio, la BJ, la NEB), ma come uno solo, un'endiadi. Inoltre, la «terza lingua» di 28,14a.15a potrebbe essere ancora la stessa persona.³⁷

Qual è il senso di ψίθυρον e δίγλωσσον? L'aggettivo ψίθυρος si legge già in Sir 5,14a, dove traduce ʾתש ʾלעב, cioè «maestro doppio»; questa espressione ebraica si legge anche in 5,14d.16b nello stesso ms. A; ma in greco, nell'edizione di Ziegler, questa formula è tradotta in 5,14d e 6,1c con δίγλωσσος: sono dunque un'endiadi!

D'altra parte, nel ms. C, il verbo ψιθυρίζω si legge in Sir 12,18b, ma i mss. B e S hanno διαψιθυρίζω: ambedue significano mormorare, bisbigliare; l'ebraico del ms. A dice: שפֿה, che significa anche bisbigliare. Ora, in Sal 41(40),8a, con שפֿה hitp/ψιθυρίζω, si legge: «Insieme, contro di me, bisbigliano tutti quelli che mi odiano». Si tratta dunque di un atto negativo, anzi aggressivo. In 28,13a, molti pensano alla maldicenza. Il maldicente è anche di doppia lingua: non dice le sue accuse

³⁷ Con C. SPICQ, «L'Éclésiastique», in L. PIROT – A. CLAMER (edd.), *La Sainte Bible*, VI, Letouzey et Ané, Paris 1943, 707; contro DI LELLA, «Ben Sira's Doctrine on the Discipline of the Tongue», 247.

in faccia, ma con doppiezza; è un δίγλωσσος. Con la sua maldicenza, la «terza lingua», conosciuta nella tradizione giudaica, come osservato da tutti i commentatori, semina la zizzania tra due amici (Pr 16,28). Con Jean Hadot, pensiamo che «son portrait est si chargé qu'il semble représenter un être unique récapitulant en lui l'ensemble des méchants en lutte contre les fidèles».³⁸

Sir 28,13-15: 2) le vittime

Lo stico di 28,13b serve probabilmente da annuncio del tema: il maldicente ha distrutto o rovinato molta gente che viveva in pace. Il tema della pace persa ritorna in 28,16, all'inizio del brano complementare. Fra i molti, il Siracide presenta tre gruppi: uomini che hanno subito l'esilio (28,14b), città fortificate³⁹ distrutte con i loro capi (28,14cd) e donne di valore derubate del frutto delle loro fatiche (28,15).

A proposito di queste donne, N. Calduch-Benages⁴⁰ ha proposto di vedere sotto il greco τῶν πόνων αὐτῶν il termine ebraico גִּיגָה nel senso di frutto della pena, come in Dt 28,33; Sal 77(78),46; 108(109),11; 127(128),2; Os 12,9; Ag 1,11; Ger 20,5; in Ben Sira, però, mai finora s'incontra questa equivalenza, neanche in 14,15.⁴¹ Inoltre, N. Calduch-Benages, adesso con ragione, considera che in Sir 28,15, l'autore «parla in genere e, perciò, è difficile trovare allusioni a situazioni o persone concrete» (nostra traduzione). Che la sciagura di queste donne sia il divorzio, ciò che N. Calduch-Benages sostiene con altri e probabilmente ancora con ragione, non permette di pensare che il distico 28,16 faccia allusione al marito abbandonato.⁴²

Sir 28,16-18: osservazioni e riflessioni

Dei tre distici, il primo riprende l'idea di pace espressa in 28,13b: chiunque prende sul serio una diffamazione, una maldicenza, rimarrà

³⁸ «L'Éclésiastique», in *La Bible, 2: L'Ancien Testament*, 2 (Bibliothèque de la Pléiade 139), Gallimard, Paris 1959, 1800.

³⁹ L'espressione πόλις ὀχυρά si legge una quarantina di volte nella Settanta.

⁴⁰ N. CALDUCH-BENAGES, «“Cut Her Away from Your Flesh” (Sir 25,16). Divorce in the Book of Ben Sira», in G. XERAVITS – J. ZSENGELLER (edd.), *Studies in the Book of Ben Sira* (JSJS 127), Brill, Leiden 2008, 67s (= EAD., «“Córtala de tu carne” (Sir 25,16). Divorcio en el libro de Ben Sira», in EAD., *Pan de sensatez*, 303).

⁴¹ MINISSALE, *La versione greca*, 176 e 229.

⁴² Altra ipotesi di CALDUCH-BENAGES, «“Córtala de tu carne”», 304 (= EAD., «“Cut Her Away”», 67).

continuamente turbato. I due distici seguenti oppongono ciascuno il primo stico al secondo; inoltre riprendono immagini tradizionali, ricordando che, per tutti, la lingua è capace sia di ferire profondamente (28,17) che di ferire a morte (28,18).

La frusta della lingua è l'immagine usata in Gb 5,21. Invece Pr 25,15 asserisce che «la lingua dolce spezza le ossa».

In Sir 28,18, l'espressione greca στόμα μαχαίρας traduce l'ebraico פִּי חֶרֶב, come in Gen 34,26 e in altri sei passi. Spesso si usa in italiano come in francese l'espressione di morire o passare «a fil di spada»/«au fil de l'épée». La parola «fil» significa infatti il taglio della spada; se si volesse conservare il paragone greco ed ebraico con la lingua, si potrebbe forse dire «con la punta della spada», «à la pointe de l'épée». Ora, che la lingua maldicente sia paragonabile a una spada, lo si vede in Sal 56(57),5; 63(64),4; Pr 12,18; Ap 2,16.

Sir 28,19-23: beatitudine o calamità

- 19 μακάριος ὁ σκεπασθεὶς ἀπ' αὐτῆς,
ὅς οὐ διήλθεν ἐν τῷ θυμῷ αὐτῆς,
ὅς οὐχ εἴλκυσεν τὸν ζυγὸν αὐτῆς
καὶ ἐν τοῖς δεσμοῖς αὐτῆς οὐκ ἐδέθη·
20 ὁ γὰρ ζυγὸς αὐτῆς ζυγὸς σιδηροῦς,
καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς δεσμοὶ χάλκειοι·
21 θάνατος πονηρὸς ὁ θάνατος αὐτῆς,
καὶ λυσιτελεὴς μᾶλλον ὁ ἄδης αὐτῆς.
- 22 οὐ μὴ κρατήσῃ εὐσεβῶν,
καὶ ἐν τῇ φλογὶ αὐτῆς οὐ καήσονται.
23 οἱ καταλείποντες κύριον ἐμπεσοῦνται εἰς αὐτήν,
καὶ ἐν αὐτοῖς ἐκκαήσεται καὶ οὐ μὴ σβεσθῆ·
ἐπαποσταλήσεται αὐτοῖς ὡς λέων
καὶ ὡς πάρδαλις λυμανεῖται αὐτούς.

- 19 Beato chi è al riparo di essa,
chi non è passato per la sua furia,
chi non ha tirato il suo giogo
e ai suoi legami non è stato legato,
20 perché il suo giogo è giogo di ferro
e i suoi legami, legami di bronzo.
21 Morte terribile la morte da essa:
preferibile l'Ade che essa.
- 22 Non dominerà mai i pii
e nella sua fiamma non bruceranno.
23 Quanti abbandonano il Signore cadranno in essa:

in essi s'incendierà senza mai estinguersi.
 Piomberà su essi come leone
 e come pantera li sevizierà.

Sir 28,19-21: la beatitudine e il suo motivo

Nella presentazione della struttura letteraria, la beatitudine è stata definita con le sue tre componenti: beato + chi... + perché... La persona è precisata in Sir 28,19s, il motivo in 28,20. Come conclusione viene allora 28,21.

Come notato almeno da Smend e da Di Lella,⁴³ lo stico di Sir 28,19a ricorda Sal 30(31),21b: «li metterai al riparo nella tenda dalla contestazione delle lingue».

In Sir 28,19 e 28,20, la ripresa dei temi ζυγός e δεσμοί salta agli occhi: rimanda allo stesso paio di parole in Sir 6,30; si oppongono allora giogo e legami/catene della lingua maldicente al giogo⁴⁴ e ai legami della Sapienza. Quanto all'espressione «tirare il giogo» di 28,19c, si rimanda, di nuovo con le stesse autorità, a Dt 21,3^{LXX}. D'altra parte, il binomio ferro e bronzo è classico (Gen 4,22^{LXX}; Dt 8,9^{LXX}; Gb 28,2^{LXX}), senza dimenticare il giogo di ferro di Ger 28,13 e le catene di bronzo di Sansone in Gdc 16,21 (cf. anche Dn 4,12.20).

Infine, 28,21, come la fine della prima strofa (28,18), conclude con la pena massimale che la lingua maldicente è capace di irrogare: la morte, anzi una morte peggiore di quella che porta all'Ade, cioè allo *sheol*; meglio morire di morte naturale che morire nella vergogna provocata da una maldicenza!

Sir 28,22s: fuoco senza fine e lacerazione bestiale

Questi versetti oppongono gente pia (28,22: εὐσεβῶν), cioè i giusti,⁴⁵ a quelli che abbandonano il Signore (28,23). Il fuoco della lingua maldicente non consumerà i giusti, mentre incendierà senza fine quelli che si allontanano dal Signore (cf. 28,10-12). Non soltanto il fuoco colpirà i traditori, ma saranno lacerati dalla lingua cattiva, come da belve.

⁴³ SMEND, *Die Weisheit*, 254; DI LELLA, «Ben Sira's Doctrine on the Discipline of the Tongue», 249.

⁴⁴ Anche in 51,26; cf. Mt 11,29.

⁴⁵ Così traduce la Peshitta dal testo ebraico. Spesso εὐσεβής in Ben Sira traduce קִדְּוָה: 11,17.22 (11,15.20 nell'edizione di Beentjes); 12,2; 13,17; 16,13.

Ma allora che ne è delle vittime menzionate in 28,13-15, specialmente della povera donna che ha pagato cara l'aggressione della lingua maldicente? Come mai il Siracide può adesso scrivere che la lingua perversa non dominerà mai una persona giusta come questa donna sopra descritta? Il problema di coerenza nell'insegnamento di Ben Sira non è sfuggito ai commentatori antichi. Knabenbauer⁴⁶ riassume le loro riflessioni. Infatti, in greco, non dominare significa non avere l'ultima parola; non vuol dire non colpire mai. Si capisce dunque la versione latina di 28,22a: *Perseverantia illius non permanebit*, «La sua persistenza non sarà permanente»; Knabenbauer commenta: *i.e. non permittetur apud omnes permanere, omnes attingere et invadere*. Si può rimandare a Sap 3,4s e Sir 2,1-6.

Di Lella segnala che il leone e la pantera menzionati in Sir 28,23cd lo sono anche in Ger 5,6. Si potrebbe aggiungere Ct 4,8 e Os 13,7, gli unici passi dove il binomio è più stretto. Aggiungiamo, però, che l'altro binomio «giogo» e «legami» di Sir 28,19cd-20 si trova in Sal 2,2, poi solo in Ger 2,20 e 5,5, dove i malvagi se ne sbarazzano, mentre in Ger 30(37^{LXX}),8 è proprio il Signore che ne libera il suo popolo. Inoltre, in Ger 5,7, il Signore si lamenta che i capi del suo popolo l'hanno «abbandonato» (cf. Sir 28,23a). Insomma, tra Sir 28,20-23 e Ger 5,5-7 ci sono tre connessioni. La teologia del Siracide è analoga a quella del profeta Geremia.⁴⁷

Sir 28,24–26: lezione per il discepolo

- 24 ἰδὲ περίφραξον τὸ κτήμά σου ἀκάνθαις,
τὸ ἀργύριόν σου καὶ τὸ χρυσίον κατάδησον.
25 καὶ τοῖς λόγοις σου ποίησον **ζυγὸν** καὶ σταθμόν
καὶ τῷ στόματί σου ποίησον θύραν καὶ μοχλόν.
26 πρόσεχε μήπως ὀλίσθῃς ἐν αὐτῇ,
μὴ πέσης κατέναντι ἐνεδρεύοντος.

- 24 Vedi, recingi il tuo dominio con acacia;
il tuo argento e l'oro rinchiudi.
25 Alle tue parole applica **giogo di bilancia** e peso:
alla tua bocca, poni porta e sbarra.
26 Bada a non scivolare per essa
per non *cadere* di fronte all'agguato.

⁴⁶ KNABENBAUER, *Ecclesiasticus*, 303.

⁴⁷ Su Ger 5,1-9, cf. S. MANFREDI, *Geremia in dialogo. Nessi con le tradizioni profetiche e originalità in Ger 4,5–6,30* (Facoltà Teologica di Sicilia – Studi 6), Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 2002, 162-196.

Questa terza e ultima strofa comincia con la parola greca ἴδε, che significa grammaticalmente: «Vedi», ma che spesso all'inizio di una frase significa: «Ecco».⁴⁸

Quanto all'ordine degli stichi di 28,24s, seguiamo quello dei più importanti mss. greci unciali: infatti 28,24ab inizia un paragone («Come...») con 28,25ab («così...»). L'ultimo distico, 28,26, spiega perché si deve essere attenti a ciò che si dice.

Secondo 28,24a, conviene recingere la propria proprietà con piantagione spinosa, come l'acacia, per proteggerla dai ladri o dalle bestie selvatiche.

Le immagini di 28,25ab sono classiche, ma il loro uso qui è del tutto unico e originale. L'autore si serve di espressioni binarie ben conosciute: giogo di bilancia e peso (Is 40,12; 46,6; Ez 5,1; Pr 11,1; 16,11; Sir 42,4), poi porta e sbarra (Dt 3,5; Gdc 16,3; 1Sam 23,7; Sal 147,13). L'idea è doppia: misurare bene ciò che si dirà e chiudere la bocca per non dire parole sconvenienti, inopportune o pericolose, come la maldicenza.

L'ultimo distico del brano ricorda al discepolo quanto il saggio è osservato: se dice parole sbagliate, altri potrebbero accusarlo. L'idea di cadere nell'agguato (cf. Sir 5,14b; 11,31a.32b) risona con lo stesso verbo in 28,18ab.23a, cioè alla fine di ciascuna della tre strofe: l'idea di morte è sottintesa.⁴⁹

ULTIME OSSERVAZIONI

Come in Sir 9,17–10,18, seguito da 10,19–11,6, Sir 28,18 inizia il brano con la dimensione negativa e prosegue con la positiva in Sir 28,19–23.⁵⁰ Questo modo di pensare si legge già in Ger 17,5–8 dove la maledizione precede la benedizione.

⁴⁸ In questo caso (Gen 27,6^{LXX}; 31,44^{LXX}; Gdc 19,24^{LXX}; 1Cr 21,23^{LXX}; poi nel NT: Mt 26,65; Gv 1,29.36; 19,4.14; Gal 5,2), F. ZORELL, *Lexicon graecum NT*, Lethielleux, Paris 1931, 602, parla di «particula demonstrativa». In Sir 28,24, il senso è ambiguo: A. CRAMPON traduceva: «Entoure donc ton domaine...» (ed. 1905), F. NARDONI e le due edizioni della Bibbia della CEI traducono: «Ecco». È l'unico caso nel Siracide; il singolare ἴδε in 37,27 e 43,11 è seguito da un accusativo; il plurale ἴδετε in 24,34 e 51,27, da un ὄτι.

⁴⁹ Sull'importanza del controllo della lingua, cf. Sal 39(38),2; 141(140),3; Pr 13,3; 21,23; Sir 14,1; 21,25; 22,27; 25,8c. Questo tema è classico nel mondo antico: cf. P.W. VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides* (StVTPs 4), Brill, Leiden 1978, verso 20 e pp. 126s.

⁵⁰ Cf. J. HASPECKER, *Das Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (AnBib 30), Päpstliches Bibelinstitut, Rom 1967, 138; M. GILBERT, «The Wisdom of the Poor», in P.C. BEENTJES

Inoltre, in ciascuna strofa di quest'insieme, i due distici centrali di 28,14.19cd-20 e i distici centrali di 28,17.23ab.25 sembrano dare l'idea sulla quale l'autore intende insistere.

Infine, in Sir 28,13-18, la parola «lingua» ritorna cinque volte, mentre in Sir 28,19-23 la stessa parola è sostituita dal pronome «essa», che conclude anche l'insieme del brano in 28,26a.

Visione d'insieme

L'UNITÀ DI SIR 27,4–28,26 ATTORNO ALLA PAROLA

Non è la prima volta che Ben Sira e il Siracide trattano l'argomento della parola (5,9–6,1; 8,1-7; 14,1; 18,15-19; 19,4-12.13-17; 20,1-8.18-26; 21,6s.15-18.25-28; 22,27–23,1.7-15). Lo toccheranno ancora in 32,3-10 a proposito dei banchetti o simposi, poi in 37,16-26 sulla parola del saggio; questi due temi sono nuovi nel libro. Lo stesso vale per 27,4–28,26, dove si affrontano alcuni aspetti più disastrosi nell'uso della parola. Da qui il nostro titolo: «Il rischio della parola».

L'inizio e la conclusione della pericope insistono su questi rischi e consigliano al discepolo una grande cautela (27,4-7; 28,24-26). Altri consigli, sempre sotto forma d'imperativi, segnano la serietà dell'insegnamento: nei confronti dell'amico (27,17a.20a), nel perdonare (28,2), giustificato in 28,7 (cf. anche Sir 10,6) dal precetto di Lv 19,18a – dove «non serberai rancore» (οὐ μνησῆς) precede «amerai il prossimo»,⁵¹ poi nello stare lontano dalle risse (28,8, in testa del brano) e infine nel rimprovero della calunnia (28,13-23).

In due brani, la logica del concatenamento delle riflessioni è sottile. Sir 27,8-15, unità riconosciuta da molti (Rahlfs, Ziegler, BJ, NEB, TOB, AncB 39, ecc.), oppone l'inizio positivo a un antagonismo classico tra saggio e il suo contrario. Chi fa il bene diventa buono (così il senso di 27,8): dietro, c'è l'altro principio «Qui se ressemble s'assemble» («Chi si assomiglia si assembla», «Chi si assomiglia si piglia»: così 27,9 e già 13,15s). Ma chi agisce male cade nel peccato. Perciò bisogna frequentare assiduamente i saggi (così 27,11a.12b) e con prudenza gli insensati, specialmente quelli che, parlando, provocano risse (27,13-15), tema sviluppato in 28,8-12.

(ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research* (BZAW 255), De Gruyter, Berlin-New York 1997, 167 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 119).

⁵¹ W. URBANZ, «Variants and Facets of Anger in Sirach», in GESCHE – LUSTIG – RABO (edd.), *Theology and Anthropology*, 57-72, spec. 69s.

Sir 27,25-29 è un'altra unità problematica; ma è riconosciuta da parecchi traduttori e commentatori (RSV, NEB, le Bibbie di Bonsirven – Tricot [= la ²Crampon], di Maredsous [«Justice immanente»], di Osty [«On est châtié par où l'on pêche»] e Alonso Schökel almeno). La struttura parallela di Sir 27,25-27 trova in 27,28s la sua applicazione in alcuni casi concreti dove interviene la parola.

Infine, in Sir 27,4–28,26, ci sono espressioni greche non frequenti con senso negativo. Una prima serie comporta un vocabolario assai frequente nella LXX, più raro nel Siracide e presente più volte in Sir 27,4–28,26. Così ἐνεδρεύω, spiare, fare la posta (7× nel Siracide tra le quali 27,10a.28b; 28,26b); o ancora λέων, leone (8× nel Siracide, tra le quali 27,10a.28b; 28,23c) e μάχη, rissa (10× in Pr e 9× nel Siracide, tra le quali 6× in 27–28, più precisamente 4× in 28,8-12).

Un'altra serie comporta parole rare nella LXX o in greco, come ἐμπαιγμός, scherno (6× nella LXX e 1× nel Siracide, in 27,28a). Il sostantivo λοιδορία, ingiuria, si legge 8× nella LXX e 4× nel Siracide, tra le quali in 27,21; ma διαλοιδορήσις, sempre nel senso d'ingiuria, è un *hapax* nella LXX e forse anche in greco classico. Il sostantivo μῆνις, rancore, ricorre 4× nella LXX, delle quali due nel Siracide, in 27,30 e 28,5; si aggiunge il verbo μηνίω, serbare rancore, 5× nella LXX, con futuro tardivo μηνιῶ e congiuntivo μηνίσης in 28,7a (con il ms. 248 e Rahlfs, contro Ziegler), verbo che rimanda a Lv 19,18 (cf. anche Sir 10,6). Tutti questi elementi osservati vanno nel senso di una presentazione dell'uso della parola in contesti pericolosi nella vita in società. Ben Sira e il Siracide hanno riservato a dopo Sir 24 queste riflessioni molto concrete e severe sui rischi della parola.

Sir 27,4–28,26: l'intero testo strutturato e la sua traduzione

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

SIR 27,4–15: L'UOMO ALLA PROVA DELLA PAROLA

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

<p>27,4 ἐν σείσματι κοσκίνου διαμένει κοπρία</p> <p style="padding-left: 40px;"><i>οὕτως</i> σκύβαλα ἀνθρώπου ἐν λογισμῶ αὐτοῦ</p>	<p>Quando si agita un setaccio restano i rifiuti, <i>così</i> i difetti <i>dell'uomo</i> appaiono quando discute.</p>
--	---

- 5 σκεύη κεραμέως δοκιμάζει κάμινος
καὶ **πειρασμὸς ἀνθρώπου**
ἐν διαλογισμῶ αὐτοῦ La fornace saggia gli oggetti di argilla,
e **la prova dell'uomo** è **nel suo**
conversare.
- 6 γεώργιον ξύλου ἐκφαίνει ὁ καρπὸς
αὐτοῦ
οὕτως λογισμὸς ἐνθυμήματα
καρδίας ἀνθρώπου Il frutto rivela come un albero è sta-
to coltivato,
così il discutere, i sentimenti
del cuore dell'uomo.
- 7 πρὸ **λογισμοῦ** μὴ ἐπαινέσης ἄνδρα·
οὗτος γὰρ **πειρασμὸς ἀνθρώπων** Non lodare una persona, prima di
averla sentita **discutere,**
poiché questo è **la prova degli**
uomini.

Sir 27,8 -10: Praticare la verità

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

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

- 11 **διήγησις εὐσεβοῦς διὰ παντός** σοφία
ὁ δὲ **ἄφρων** ὡς σελήνη **ἀλλοιοῦται** Il **discorso** della **persona devota**
è fatto **sempre con sapienza,**
ma lo **stolto muta** come la luna.
- 12 **εἰς μέσον ἀσυνέτων** συντήρησον καιρόν
εἰς μέσον δὲ διανοουμένων
ἐνδελέχιζε Tra gli **insensati** non perdere tempo,
ma **tra i sapienti** trattieniti pure a
lungo.
- 13 **διήγησις μωρῶν** προσόχθισμα
καὶ ὁ γέλωσ αὐτῶν ἐν σπατάλῃ
ἁμαρτίας Il **discorso** dei **folli** è un'offesa,
e il loro riso nel piacere del
peccato
- 14 **λαλιά** πολυόρκου ἀνορθώσει τρίχας
καὶ ἡ μάχη αὐτῶν ἐμφραγμὸς ὠτίων Il **linguaggio** di chi è avvezzo
ai giuramenti fa rizzare i capelli,
e le loro **risse** fanno turare gli
orecchi.

- 15 ἔκχυσις αἵματος μάχη ὑπερηφάνων
καὶ ἡ διαλοιδότησις αὐτῶν ἀκοή
μοχθηρά
- Spargimento di sangue
sono le *risse* di arroganti
e i loro oltraggi sono penosi da
ascoltare.

SIR 27,16-29: CATTIVERIE COLPISCONO IL REO

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

- 16 ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια ἀπόλεσεν
πίστιν
καὶ οὐ μὴ εὖρη φίλον πρὸς
ἦν ψυχὴν αὐτοῦ
- Chi svela segreti distrugge la fiducia
e non trova più l'amico del cuore.
- 17 στέρξον φίλον καὶ πιστώθητι μετ' αὐτοῦ
ἐὰν δὲ ἀποκαλύψῃς τὰ μυστήρια
αὐτοῦ
μὴ καταδιώξῃς ὀπίσω αὐτοῦ
- Affezionati all'amico e fidati di lui
ma se sveli i suoi segreti,
non *correrli* dietro.
- 18 καθὼς γὰρ ἀπόλεσεν ἄνθρωπος
τὸν ἐχθρὸν αὐτοῦ
οὕτως ἀπόλεσας τὴν φιλίαν τοῦ
πλησίον
- Come infatti uno annienta il suo
nemico
così tu annienti l'amicizia
di chi ti era vicino.
- 19 καὶ ὡς πετεινὸν ἐκ χειρός σου ἀπέλυσας
οὕτως ἀφήκας τὸν πλησίον
καὶ οὐ θηρεύσεις αὐτόν
- E *come* dalla mano liberi un uccello
così hai perso chi ti era vicino
e non lo riprenderai.
- 20 μὴ αὐτὸν διώξῃς ὅτι μακρὰν ἀπέστη
καὶ ἐξέφυγεν ὡς δορκὰς ἐκ παγίδος
- Non *inseguirlo*, poiché è scappato
lontano:
è fuggito come gazzella dal laccio.
- 21 ὅτι τραῦμα ἔστιν καταδῆσαι
καὶ λοιδορίας ἔστιν διαλλαγὴ
ὁ δὲ ἀποκαλύψας μυστήρια
ἀφήλιπεν
- Una ferita si fascia,
da un insulto ci si riconcilia,
ma per chi svela segreti non c'è
speranza.

Sir 27,22-24: Duplicità di atteggiamento

- 22 διανεύων ὄφθαλμῶ τεκταίνει κακά
καὶ οὐδεὶς αὐτὰ ἀποστήσει ἀπ' αὐτοῦ
- Chi strizza *l'occhio* trama danni
e nessuno potrà distoglierlo da essi.
- 23 ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν σου
γλυκανεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ
καὶ ἐπὶ τῶν λόγων σου ἐκθαυμάσει
ὑστερον δὲ διαστρέψει τὸ στόμα αὐτοῦ
καὶ ἐν τοῖς λόγοις σου δώσει
σκάνδαλον
- Davanti *ai tuoi occhi*
rende dolce la sua bocca
e ammira le tue parole,
ma poi modifica la sua bocca
e con le tue stesse parole darà
scandalo.

- 24 πολλὰ ἐμίσησα καὶ οὐχ ὡμοίωσα αὐτῷ
καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν
- Odio molte cose, ma non come odio lui.
Anche il Signore lo odia
- Sir 27,25-27: la tua perfidia ti ferisce
- 25 ὁ βάλλων λίθον εἰς ὕψος
ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ βάλλει
καὶ πληγὴ δολία διελεῖ τραύματα
- Chi tira in alto la pietra gli ricade sulla testa
e un colpo perfido apre ferite;
- 26 ὁ ὀρύσσων βόθρον εἰς αὐτὸν ἐμπεσεῖται
καὶ ὁ ἰστῶν παγίδα ἐν αὐτῇ ἀλώσεται
- chi scava una fossa vi cade
e chi tende una trappola v'incapperà;
- 27 ὁ ποιῶν πονηρά εἰς αὐτὸν κυλισθήσεται
καὶ οὐ μὴ ἐπιγνῶ πόθεν ἦκει αὐτῷ
- chi fa il male gli rotola addosso
e senza che sappia da dove gli viene.
- Sir 27,28s: Inammissibili cattiverie punite
- 28 ἐμπαιγμὸς καὶ ὄνειδισμὸς ὑπερηφάνῳ
καὶ ἡ ἐκδίκησις ὡς λέων
ἐνεδρεύσει αὐτόν
- Derisione e biasimo sono propri del superbo,
e la punizione come leone
sarà in agguato per lui
- 29 παγίδι ἀλώσονται οἱ εὐφραινόμενοι
πτώσει εὐσεβῶν
καὶ ὀδύνη καταναλώσει αὐτοὺς
πρὸ τοῦ θανάτου αὐτῶν
- Saranno presi nel laccio coloro che godono
per la caduta dei pii,
e il dolore li consumerà
prima della loro morte.
- SIR 27,30–28,12: NÉ RANCORE NÉ COLLERA
- Sir 27,30–28,5: Evitare il rancore ma perdonare
- 27,30 μῆνις καὶ ὀργή καὶ ταῦτά
ἐστὶν βδελύγματα,
καὶ ἀνὴρ ἁμαρτωλὸς
ἐγκρατῆς ἔσται αὐτῶν.
- Rancore e collera, anche questi sono un abominio
e l'uomo peccatore ne sarà in possesso.
- 28,1 ὁ ἐκδικῶν παρὰ κυρίου εὐρήσει
ἐκδίκησιν,
καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ
διατηρῶν διατηρήσει.
- Il vendicativo troverà la vendetta da parte del Signore,
e [Egli] conserverà accuratamente i suoi peccati.
- 2 ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου,
καὶ τότε δεηθέντος σου
αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται.
- Perdona l'ingiustizia al tuo prossimo,
e quando preghi saranno rimessi i tuoi peccati.

- 3 ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ συντηρεῖ **ὀργήν**
καὶ παρὰ κυρίου ζητεῖ ἴασιν;
Un uomo che serba la **collera**
verso un altro uomo,
come può chiedere
la guarigione *al Signore*?
- 4 ἐπ' ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει
ἔλεος
καὶ περὶ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται;
Non ha misericordia verso l'uomo
suo simile,
come può supplicare per i propri
peccati?
- 5 αὐτὸς σὰρξ ὢν διατηρεῖ **μῆνιν**
τίς ἐξίλασεται τὰς ἀμαρτίας αὐτοῦ;
Se lui che è solo carne serba **rancore**,
chi cancellerà i suoi peccati?

Sir 28,6s: Ricordati della fine e dei comandamenti

- 6 μνήσθητι τὰ ἔσχατα καὶ παῦσαι
ἐχθραίνων,
καταφθορὰν καὶ θάνατον
καὶ ἔμμενε ἐντολαῖς.
Ricordati della fine e desisti
dall'inimicizia,
della dissoluzione e della morte
e persevera nei comandamenti.
- 7 μνήσθητι ἐντολῶν καὶ μὴ
μηνίσης τῷ πλησίον
καὶ διαθήκην ὑψίστου
καὶ πάριδε ἄγνοϊαν.
Ricordati dei comandamenti e non
serbare rancore al prossimo,
del precetto dell'Altissimo
e non tener conto degli errori
altrui.

Sir 28,8-12: Evitare ira e rissa

- 8 ἀπόσχου ἀπὸ **μάχης**,
καὶ ἐλαττώσεις ἀμαρτίας,
ἄνθρωπος γὰρ θυμώδης ἐκκαύσει
μάχην,
Stai lontano dalla rissa e diminuirai i
peccati,
perché l'uomo iracondo *attizza* la
rissa.
- 9 καὶ ἀνὴρ ἀμαρτωλὸς ταραξεί φίλους
καὶ ἀνὰ μέσον εἰρηνευόντων
ἐμβλαεῖ διαβολήν.
e un uomo peccatore semina discordia
tra gli amici
e tra persone pacifiche
diffonde la calunnia.
- 10 κατὰ τὴν ὕλην τοῦ πυρὸς
οὕτως ἐκκαυθήσεται,
καὶ κατὰ τὴν στερέωσιν
τῆς **μάχης** ἐκκαυθήσεται
κατὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ ἀνθρώπου
ὁ **θυμὸς** αὐτοῦ ἔσται,
καὶ κατὰ τὸν πλοῦτον
ἀνυψώσει **ὀργήν** αὐτοῦ.
Secondo la legna *divampa* il fuoco
e secondo l'ostinazione *divampa*
la rissa;
secondo la forza dell'uomo è la sua
ira
e secondo la ricchezza
cresce la sua **collera**.

- 11 ἔρις κατασπευδομένη ἐκκαίει πῦρ,
καὶ μάχη κατασπεύδουσα ἐκχέει αἷμα. Una lite pressante *attizza* il fuoco
e una riッサ violenta sparge sangue.
- 12 ἐὰν φυσήσης εἰς σπινθήρα ἐκκαήσεται,
καὶ ἐὰν πτύσης ἐπ' αὐτόν σβεσθήσεται,
καὶ ἀμφότερα ἐκ τοῦ
στόματός σου ἐκπορεύεται. Se soffi su una scintilla, *divampa*
e se sputi su di essa, si spegne;
eppure entrambe le cose
escono dalla tua bocca.

SIR 28,13-26: IL PERICOLO DELLA CALUNNIA DI UN ESTRANEO

Sir 28,13-18: il calunniatore e le sue vittime

- 13 ψίθυρον καὶ δίγλωσσον καταράσασθε·
πολλοὺς γὰρ εἰρηνεύοντας
ἀπώλεσεν. Maledici il mormoratore dalla lingua
doppia
perché ha distrutto molti che
vivevano in pace.
- 14 γλώσσα τρίτη πολλοὺς ἐσάλευσεν
καὶ διέστησεν αὐτοὺς
ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος
καὶ πόλεις ὀχυρὰς καθεῖλεν
καὶ οἰκίας μεγιστάνων κατέστρεψεν. La terza lingua ha rovinato molti
e li ha dispersi da nazione in
nazione;
ha abbattuto città fortificate
e rovesciato case di potenti.
- 15 γλώσσα τρίτη γυναῖκας ἀνδρείας
ἐξέβαλεν
καὶ ἐστέρησεν αὐτὰς τῶν πόνων
αὐτῶν. La terza lingua ha cacciato donne di
valore
e le ha derubate dei frutti delle
loro fatiche.
- 16 ὁ προσέχων αὐτῇ οὐ μὴ εὖρη ἀνάπαυσιν
οὐδὲ κατασκηνώσει μεθ' ἡσυχίας. Chi ne fa caso non trova mai riposo,
né dimorerà con tranquillità.
- 17 πληγὴ μᾶστιγος ποιεῖ μώλωπα,
πληγὴ δὲ γλώσσης συγκλάσει ὀσᾶ. Un colpo di frusta produce lividura:
un colpo di lingua rompe le ossa.
- 18 πολλοὶ ἔπεσαν ἐν στόματι μαχαίρας,
καὶ οὐχ ὡς οἱ πεπτωκότες διὰ
γλώσσαν. Molti caddero a punta di spada:
non come i caduti per la lingua.

SIR 28,19-23: BEATITUDINE O CALAMITÀ

Sir 28,19-21: La beatitudine e il suo motivo

- 19 μακάριος ὁ σκεπασθεὶς ἀπ' αὐτῆς,
ὃς οὐ διήλθεν ἐν τῷ θυμῷ αὐτῆς,
ὃς οὐχ εἴλκυσεν τὸν ζυγὸν αὐτῆς
καὶ ἐν τοῖς δεσμοῖς αὐτῆς οὐκ ἐδέθη. Beato chi è al riparo di essa,
chi non è passato per la sua furia,
chi non ha tirato il suo giogo
e ai suoi legami non è stato legato,

- 20 ὁ γὰρ ζυγὸς αὐτῆς ζυγὸς σιδηροῦς,
καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς δεσμοὶ χάλκειοι· perché il suo giogo è **giogo** di ferro
e i suoi legami, **legami** di bronzo.
- 21 θάνατος πονηρὸς ὁ θάνατος αὐτῆς,
καὶ λυσιτελεῖς μᾶλλον ὁ ἄδης αὐτῆς. Morte terribile la morte da essa:
preferibile l’Ade che essa.

Sir 28,22s: Fuoco senza fine e lacerazione bestiale

- 22 οὐ μὴ κρατήσῃ εὐσεβῶν,
καὶ ἐν τῇ φλογὶ αὐτῆς οὐ καήσονται. Non dominerà mai i pii
e nella sua fiamma non bruceranno.
- 23 οἱ καταλείποντες κύριον
ἐμπεσοῦνται εἰς αὐτήν,
καὶ ἐν αὐτοῖς ἐκκαήσεται
καὶ οὐ μὴ σβεσθῆι·
ἐπαποσταλήσεται αὐτοῖς ὡς λέων
καὶ ὡς ἀρδαλις λυμανεῖται αὐτούς. Quanti abbandonano il Signore
cadranno in essa:
in essi s’incendierà senza mai
estinguersi.
Piomberà su essi come leone
e come pantera li sevizierà.

Sir 28,24-26: lezione per il discepolo

- 24 ἰδὲ περίφραξον τὸ κτῆμά σου ἀκάνθαις,
τὸ ἀργύριόν σου
καὶ τὸ χρυσίον κατάδησον· Vedi, recingi il tuo dominio con acacia;
il tuo argento e l’oro rinchiudi.
- 25 καὶ τοῖς λόγοις σου ποιήσον
ζυγὸν καὶ σταθμόν
καὶ τῷ στόματί σου ποιήσον
θύραν καὶ μοχλόν. Alle tue parole applica **giogo di
bilancia** e peso:
alla tua bocca, poni porta e sbarra.
- 26 πρόσεχε μήπως ὀλίσθῃς ἐν αὐτῇ,
μὴ πέσης κατέναντι ἐνεδρευόντος. Bada a non scivolare per essa
per non *cadere* di fronte all’agguato.

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

SEVERINO BUSSINO
Università Roma Tre – Roma
sbussino@uniroma3.it

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

MICHELANGELO PRIOTTO
Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale – Fossano
priotto.michelangelo@gmail.com

Parole chiave

Lingua – Perdono – Rancore e collera – Rissa – Calunniatore estraneo o terza lingua – Beatitudine – Controllo di sé.

Keywords

Tongue – Forgiveness – Rancour and wrath – Brawl – External calumniator or third tongue – Beatitude – Self-control.

Sommario

L'accurata analisi di Sir 27,30–28,26 conferma la tematica dell'uso rischioso della parola. Casi più pregnanti per la vita in società sono ricordati al discepolo: perdonare è preferibile al rancore; le risse finiscono male e, mentre un calunniatore estraneo distrugge le relazioni interpersonali, affidarsi al Signore mette al riparo. Insomma, si raccomanda al discepolo di controllare la propria lingua.

Summary

The accurate analysis of Sir 27,30–28,26 confirms the theme of these verses: the use of personal tongue is often risky. Cases more serious for social life are recalled to the disciple: forgiveness is preferable than any rancour; brawls badly end; when an external calumniator ruins the interpersonal relations, confidence in the Lord shelters. In short, control of personal tongue is recommended to the disciple.

«Comanda anche agli spiriti impuri...»

(Mc 1,27).

Gli esorcismi di Gesù nel loro ambiente religioso-culturale: una proposta

Fin dalla fine del XIX secolo, con la *Religionsgeschichtliche Schule*, diversi tratti dell'attività pubblica di Gesù sono stati studiati con un approccio comparativistico, in relazione agli ambienti vitali in cui Gesù e le prime comunità cristiane vissero: il mondo giudaico e quello greco-romano. Particolare attenzione fu riservata all'attività esorcistica di Gesù, narrata diffusamente dai vangeli sinottici (soprattutto Marco).¹ Sebbene non siano mancate comparazioni con il giudaismo,² diverse ricerche focalizzarono l'ambiente ellenistico come termine di paragone fecondo per la comprensione degli esorcismi evangelici.

Pionieristico fu lo studio di O. Bauernfeind, che indicò nei papiri magici greci lo sfondo per comprendere le parole dei demoni negli esorcismi marciiani: pronunciandone il nome o richiamandone l'identità, i demoni intendono difendersi dalla minaccia costituita da Gesù.³ Pur non condividendo la grande fiducia in questo *background*, anche M. Dibelius e O. Perels ritengono che, almeno per alcuni esorcismi (soprattutto quelli dell'indemoniato geraseno e del ragazzo posseduto da uno spirito muto e sordo: Mc 5,1-20; 9,14-29), non sia possibile

¹ Sugli esorcismi nel secondo vangelo cf. A. HAUW, *The Function of Exorcism Stories in Mark's Gospel*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2019; F. FILANNINO, *La fine di Satana. Gli esorcismi nel Vangelo di Marco* (SRivBib 67), EDB, Bologna 2020.

² Cf., per esempio, L. BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen*, Trübner, Strassburg 1914; P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament. Ein Beitrag zum Streit um die "Christusmythe"*, Mohr Siebeck, Tübingen 1911.

³ O. BAUERNEFEIND, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (BWANT 44), Kohlhammer, Stuttgart 1927. In quest'interpretazione è seguito da R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931, 223.247.

escludere un'influenza del mondo ellenistico.⁴ Su questa scia si pone il contributo di C. Bonner che, oltre ai papiri magici, estende il confronto ad altri racconti ellenistici di esorcismo, come quelli di Flavio Giuseppe (*A.J.* 8,45-48) e Filostrato (*Vit. Apoll.* 4,20).⁵ In questo solco si collocano le successive monografie di J.M. Hull, che insiste sul mondo della magia ellenistica come *background* dell'attività esorcistica di Gesù, e di G. Theissen, che sottolinea le analogie tra i racconti evangelici e gli esorcismi narrati da Luciano di Samosata, Flavio Filostrato e i rituali esorcistici dei papiri magici.⁶

Dopo decenni di grande fiducia in quest'approccio agli esorcismi di Gesù, diversi studiosi hanno consigliato cautela, evidenziando le differenze tra tali fonti ellenistiche e tardo-antiche e i testi evangelici. A differenza dei maghi e degli esorcisti menzionati in questi testi, Gesù non ricorre mai a formule magiche e/o incantesimi, né fa appello a una potenza superiore da cui attingerebbe la sua capacità esorcistica. Anche l'interpretazione delle parole dei demoni, basata sui papiri magici greci, è stata messa in discussione. Infine, si è osservato come un elemento centrale nei racconti riportati da queste fonti, la dimostrazione dell'avvenuto esorcismo, sia omesso dagli evangelisti.⁷

⁴ M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1926, 29; O. PERELS, *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung* (BWANT 12), Kohlhammer, Stuttgart 1934, 85.

⁵ C. BONNER, «The Technique of Exorcism», *HTR* 36(1943), 39-49.

⁶ J.M. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, SCM, London 1974, 61-105; G. THEISSEN, *Urchristlichen Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (SNT 8), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1974, 53-98.

⁷ Così E. YAMAUCHI, «Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcisms», in D. WENHAM – C. BLOMBERG (edd.), *The Miracles of Jesus* (GoPe 6), JSOT, Sheffield 1986, 89-193; B. BLACKBURN, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions. A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark* (WUNT II/40), Mohr Siebeck, Tübingen 1991, 205-214.229s; J.-J. ROUSSEAU, «Jesus, an Exorcist of a Kind», in E.H. LOVERING (ed.), *SBL Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1993, 129-153; G.H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (WUNT II/54), Mohr Siebeck, Tübingen 1993; C.S. KEENER, *Miracles. The Credibility of the New Testament Accounts*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2011, 769-787; A. WITMER, *Jesus, the Galilean Exorcist. His Exorcisms in Social and Political Context* (LNTS 459), T&T Clark, London-New York 2012, 22-60; T. COSTA, «The Exorcisms and Healings of Jesus within Classical Culture», in S.E. PORTER – A.W. PITTS (edd.), *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2013, 113-143.

Il presente contributo intende collocarsi in questa seconda prospettiva. Nel caso dei racconti di esorcismo, il confronto comparativo con la cultura e le fonti greco-romane serve più a sottolineare l'originalità della prassi esorcistica di Gesù che non a mettere in luce particolari analogie. Oltre a richiamare brevemente le differenze tra i vangeli e le fonti ellenistiche e tardo-antiche, in cui sono riportati esorcismi o rituali esorcistici (come già in altri contributi), si tenterà di giustificare queste differenze alla luce della concezione dei demoni in ambiente greco-romano, differente da, seppur in relazione con, la demonologia giudaica, che si indicherà come il *background* più congruo per gli esorcismi di Gesù.

Racconti e rituali di esorcismo nelle fonti ellenistiche e tardo-antiche

Una distinzione preliminare

Quando si considerano i racconti e i rituali esorcistici contenuti nelle fonti antiche, un dato balza subito all'evidenza: questo materiale è successivo (o, al massimo, contemporaneo) all'epoca neotestamentaria. Non è di certo una casualità e si ritornerà su questo dato. Esso non intende negare che, fin dagli inizi della civiltà greca, ci fossero credenze in spiriti, ritenuti responsabili dei mali umani. Già Omero, nei suoi poemi, attribuisce ai δαίμονες eventi non riconducibili a cause umane, siano essi di sventura o positivi.⁸ Con ogni probabilità, l'incapacità di

⁸ Così conclude F.E. BRENK, «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW* II,16/3(1986), 2082: «The *daimon* conception was actually very suitable to the realistic presentation of supernatural events in the Homeric poems, in which almost invariably the supernatural is not a change in the natural order, but is a theological interpretation of mysterious or decisive events». Sulla nozione di δαίμων in Omero cf. F.A. WILFORD, «ΔΑΙΜΩΝ in Homer», *Numen* 12(1965), 217-232; F. WEKENMANN, *Die Dämonen bei Augustinus und die antike Dämonologie*, Schönning, Paderborn 2023, 4-11. Invero, questa caratterizzazione negativa dei demoni si ritrova quando il sostantivo δαίμων è accompagnato da aggettivi come στυγερός (*Od.* 5,396), χαλεπός (*Od.* 19,201) o κακός, riferito al demone (*Od.* 10,64) o alle sue azioni (*Od.* 2,134; 3,166; 6,172-173; 11,61; 12,295; 18,256; 19,129; 20,87; 24,149). I demoni sono associati a eventi negativi soprattutto nell'*Odissea*: *Od.* 5,421; 7,248; 11,587; 14,488; 16,64.194; 17,446; 19,512; 24,306 (cf. anche *Il.* 9,600). Al contrario, nell'*Iliade* la loro azione è molto spesso benefica: *Il.* 11,792; 15,403.418 (cf. anche *Od.* 3,27; 9,381; 12,169; 14,386; 16,370; 17,243; 18,146; 19,138; 21,201). Questa caratterizzazione neutra e impersonale dei demoni, come forze divine impersonali responsabili di eventi inspiegabili (positivi o negativi), attraverserà la successiva letteratura greca, specie le opere tragiche e storiografiche.

giustificare fenomeni inspiegabili fu alla base della credenza, diffusa in tutte le culture antiche (soprattutto a livello popolare), che alcune malattie, inspiegabili sul piano fisiologico, fossero attribuibili a spiriti maligni. Un esempio di questa tendenza potrebbe essere quello che, nel mondo greco-romano, era chiamato *morbis sacer*, che provocava improvvise convulsioni, irrigidimento, roteamento degli occhi e schiuma dalla bocca. Questi sintomi erano ricondotti all'influenza lunare o all'azione di qualche spirito malvagio, come mostra la critica mossa a questa credenza da Ippocrate, sostenitore di una spiegazione fisiologica di tale male:

Coloro che per primi attribuirono un carattere sacro a questa malattia furono come i maghi, i ciarlatani e gli impostori dei nostri giorni, uomini che pretendono di avere una grande piet  e una conoscenza superiore. Non sapendo cosa fare e non avendo una cura che possa essere d'aiuto, essi si sono nascosti e riparati dietro la superstizione e hanno chiamato «sacra» questa malattia, affin  che la loro ignoranza totale non si manifesti.⁹

Che questa credenza fosse diffusa anche in epoca neotestamentaria   confermato dagli stessi vangeli, dove spesso infermi e indemoniati sono accostati o alcune malattie sono ricondotte all'azione di Satana (Mc 1,32.34; 6,13; Mt 4,14; 8,16; Lc 3,10s; 6,18; 7,21; 13,16.32).

Tuttavia, almeno nelle fonti a nostra disposizione, la causalit  demoniaca di queste infermit , nonch  di altre sventure associate a spiriti malvagi, non era mai ricondotta a una possessione. Perci , oltre a evidenziare che nei vangeli guarigioni ed esorcismi sono sempre distinti, alcuni autori notano la differenza tra eziologia demoniaca di una malattia (in cui lo spirito malvagio causa l'infermit  dall'esterno della vittima) e possessione vera e propria, in cui il demonio abita la sua vittima (come suggerito dall'uso dei verbi  χω,  κβάλλω e  ξ ρχομαι).¹⁰ Come ha ben mostrato E. Sorensen, il fenomeno della possessione non era certamente estraneo all'ambiente religioso greco-romano, ma era per

⁹ IPPOCRATE, *Morb. sacr.* 1. Questa tendenza a spiegare la pazzia in termini fisiologici, in modo differente dalla credenza popolare, si ritrova in diverse fonti mediche (e non solo) antiche: PLATONE, *Timeo* 85a-b; IPPOCRATE, *Morb. sacr.* 17-18; *Acut.* 1,35, 76-83; GALENO, *De locis affectis* 3,6; *Quod animi mores* 3,4,776-777. Su questo tema cf. A. THIHER, *Revels in Madness. Insanity in Medicine and Literature*, University of Michigan Press, Ann Arbor (MI) 2000, 13-43; W.V. HARRIS (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2013.

¹⁰ Cos  soprattutto THEISSEN, *Urchristlichen Wundergeschichten*, 94s; ROUSSEAU, «Jesus, an Exorcist of a Kind», 142.

lo più associato all'invasamento di sacerdoti e figure oracolari, che in alcune circostanze venivano inabitati dalla potenza divina, e non alla possessione demoniaca.¹¹

Questa distinzione era necessaria per riaffermare il dato esposto all'inizio: prima del I sec. d.C., nella letteratura e nelle altre fonti greco-romane, non si trovano racconti di esorcismo simili a quelli evangelici. Come mostrano i testi che saranno ora richiamati, essi appaiono in seguito.

Flavio Giuseppe

Giudeo versato nella cultura greca, Flavio Giuseppe mostra di conoscere l'accezione greca dei termini δαίμων/δαίμόνιον nel senso di una generica potenza divina in azione o di spiriti dei morti.¹² In alcuni passi, tuttavia, egli allude (soprattutto con il plurale δαιμόνια) a esseri demoniaci che tormentano o possiedono gli esseri umani. In *A.J.* 6,166-168.211.214, sulla scorta di 1Sam 16,14-23, egli menziona le sofferenze (πάθη) provocate a Saul da demoni, che sono allontanati dal canto e dal suono dell'arpa di Davide, definiti dal vocabolo medico θεραπεΐα.¹³ In *B.J.* 7,185 Giuseppe fa riferimento a una particolare pianta che avrebbe il potere di liberare gli uomini dai demoni, identificati come «spiriti di uomini malvagi che penetrano nei corpi dei viventi e li uccidono, se non li si soccorre». Il testo più importante, tuttavia, è *A.J.* 8,45-49, che riferisce dell'attività esorcistica di un giudeo, chiamato Eleazaro, alla presenza del generale romano Vespasiano. Il racconto è inserito nel contesto della narrazione sul regno e i poteri taumaturgici di Salomone, di cui Giuseppe ora intende fornire un esempio.

¹¹ E. SORENSEN, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (WUNT II/157), Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 75-103. Così anche N. METZGER, «Not a *Daimōn*, but a Severe Illness»: Oribasius, Posidonius and Later Ancient Perspectives on Superhuman Agents Causing Disease», in C. THUMIGER – P.N. SINGER (edd.), *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2018, 80.86. Questa considerazione si può avanzare per quegli spiriti, menzionati nella letteratura greca (Lamie, Empuse, *Alastores*) e latina (*genii*, *Lares*), che arrecano mali agli esseri umani, spesso però per ristabilire la giustizia divina.

¹² Per il primo significato cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Vita* 403; *A.J.* 13,415; 14,291; 16,76.210; *B.J.* 1,69.613.556.628; per il secondo cf. ID., *A.J.* 13,317.416; *B.J.* 1,521.599.607; 6,47.

¹³ Il potere esorcistico della musica di Davide è attestato anche a Qumran: 11Q5 e 11Q11.

Dio gli concesse di apprendere la tecnica contro i demoni a vantaggio e cura (θεραπείαν) degli uomini; compose formule magiche (ἐπωδάς) con cui far fronte alle infermità, e lasciò varie forme di scongiuri (τρόπους ἔξορκώσεων) con cui quanti sono abitati da demoni li cacciano in modo che non ritornino più. Questa cura (θεραπεία) ha molta forza fino ad oggi presso di noi: io ho visto un certo Eleazaro, mio connazionale che, in presenza di Vespasiano, dei suoi figli, dei tribuni e di molti soldati, liberava gente afferrata da demoni. La modalità della cura (θεραπείας) era questa: avvicinava alle narici dell'indemoniato un anello che aveva sotto il suo sigillo una radice fra quelle indicate da Salomone; quando ne sentiva l'odore, l'uomo espelleva il demonio dalle sue narici. Subito, quando l'uomo cadeva, egli, pronunciando formule magiche (ἐπωδάς) da lui composte, pronunciava scongiuri in nome di Salomone (ὄρκου Σολόμωνος) affinché non ritornasse mai più. Volendo poi persuadere gli astanti e mostrare loro che aveva tale forza, Eleazaro poneva lì vicino un calice o un catino pieno d'acqua e ordinava al demonio che, uscendo dall'uomo, lo rovesciasse, mostrando così a quanti stavano lì a vedere che egli aveva lasciato l'uomo. Il fatto dimostrò chiaramente l'intelligenza e la saggezza di Salomone affinché tutti possano conoscere la grandezza della sua natura e il favore divino per lui e affinché nessuno sotto il sole ignori la straordinaria virtù di ogni genere posseduta dal re, motivo per cui siamo stati condotti a parlare di queste cose.¹⁴

Tutti questi testi enfatizzano non tanto gli esorcismi in sé, bensì lo strumento o la tecnica esorcistica: la musica di Davide, la pianta con proprietà esorcistiche, la radice prescritta da Salomone contenuta in un anello, il ricorso a formule magiche (ἐπωδαί) e scongiuri (τρόποι ἔξορκώσεων) mediante cui, in nome della potenza evocata, si scacciano i demoni. Si tratta di mezzi terapeutico-esorcistici attestati soprattutto nella letteratura magico-taumaturgica antica.¹⁵ La proibizione della magia, contenuta nella Legge, è probabilmente il motivo per cui Giuseppe insiste nel presentare questi strumenti e tecniche esorcistiche come θεραπεία.¹⁶

¹⁴ Le traduzioni di questo testo e di quelli seguenti sono nostre.

¹⁵ Uno dei testi provenienti da Epidauro (W 62) riferisce di Asclepio che guarì un epilettico accostando un anello alla bocca, alle narici e alle orecchie del malato. In una raccolta di magia e medicina del IV sec. si danno istruzioni sulla fabbricazione di un anello con poteri esorcistici (*Cyranides* 1,13,16-22; 1,17,15-17; 1,19,9-17). Il ricorso ad anelli si ritrova anche nei papiri magici (*PGM* 4,3039s; 12,201-269.270-350). Cf. anche LUCIANO DI SAMOSATA, *Philops.* 17. Tra le fonti giudaiche cf. *T. Sol.* 1,7-9; *bGit* 68ab. Piante con poteri esorcistici sono menzionate anche in *Jub.* 10,10-13; *PGM* 13,242-244.

¹⁶ Come osservato da R. DEINES, «Josephus, Salomo und die von Gott verliehene τέχνη gegen die Dämonen», in A. LANGE – H. LICHTENBERGER – K.F. DIETHARD RÖMHELD (edd.), *Die Dämonen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen*

Questa forte enfasi su mezzi e tecniche esorcistiche evidenzia la differenza degli esorcismi di Eleazaro rispetto all'attività esorcistica di Gesù, caratterizzata dall'assenza di qualsiasi formula o strumento esorcistico e operata semplicemente mediante ordini impartiti ai posseduti (Mc 1,25//Lc 4,35a; Mc 5,8//Mt 8,32//Lc 8,29; Mc 9,25//Mt 17,18//Lc 9,42). A differenza dei vangeli, nel racconto di Giuseppe manca qualsiasi descrizione dell'esorcismo vero e proprio, che nel caso di Gesù comprende la resistenza dei demoni e la violenza con cui essi lasciano le loro vittime (Mc 1,26//Lc 4,35b; Mc 9,26). Infine, mentre di solito gli esorcismi sinottici si concludono con la reazione stupita degli astanti (Mc 1,27//Lc 4,36; Mc 5,15//Lc 8,37; Lc 9,43), il racconto su Eleazaro si conclude con la dimostrazione dell'avvenuto esorcismo, mediante cui i demoni stessi devono dare prova di essere andati via. Quest'ultimo elemento manca negli esorcismi sinottici.¹⁷

Queste differenze si spiegano nell'orizzonte della differente funzione per cui Giuseppe e gli evangelisti narrano gli esorcismi di Eleazaro e di Gesù. Insistendo sulla descrizione di mezzi e formule e non sulla figura dell'esorcista, lo storico giudeo intende enfatizzare la sapienza e la potenza taumaturgica di Salomone, che può essere esercitata grazie a queste tecniche. Diverso è il caso dei racconti sinottici, dove l'attività esorcistica di Gesù intende rimarcare la sua autorità (Mc 1,27//Lc 4,36) e la sua identità di figlio di Dio (Mc 3,11; 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28), manifestando al contempo l'irruzione del regno di Dio.

Luciano di Samosata

Un secondo racconto di esorcismo si ritrova nel *Philopseudes* di Luciano di Samosata:

Ione disse: «Da parte mia dovrei chiederti che cosa dici di quanti liberano gli uomini posseduti dai loro terrori mandando via gli spiriti in modo così saggio. [...] Tutti sanno del sofista siriano, proveniente dalla Palestina: quante persone egli afferra per mano fra coloro che cadono per terra alla luce della luna e roteano i loro occhi e riempiono le loro bocche di schiuma. Tuttavia, egli li ristabilisce e li rimanda sani di mente, liberandoli dalle loro sofferenze

und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 372-385.

¹⁷ In FILANNINO, *La fine di Satana*, 84s, si confuta l'ipotesi che la scena dei maiali (Mc 5,11-13) sia una dimostrazione dell'avvenuto esorcismo.

in cambio di un forte pagamento. Quando egli sta accanto a quanti giacciono per terra e chiede: “Da dove sei entrato nel suo corpo?”, il malato tace, ma lo spirito risponde in greco o nella lingua di qualche nazione straniera da cui proviene, dicendo come e da dove egli è entrato nell’uomo. Quindi, pronunciando scongiuri (ῥοκους ἐπάγων) e, se non obbedisce, minacciandolo, egli spinge via il demonio. Ne ho conosciuto e visto uscire uno personalmente, nero e fumoso di colore» (16).

Particolarmente enfatizzati in questo racconto sono i sintomi dei posseduti, assimilabili a quelli del già citato *morbus sacer* e analoghi a quelli attribuiti a un ragazzo esorcizzato da Gesù (Mc 9,18-22//Mt 17,15//Lc 8,39). Peculiarità del racconto di Luciano è la domanda che l’esorcista siriano rivolge ai demoni su come siano entrati nelle loro vittime. A. Witmer sostiene che quest’interrogativo sia simile alla domanda che Gesù rivolge al padre del ragazzo posseduto per informarsi sulla durata degli attacchi di cui è preda il figlio (Mc 9,21) oppure alla richiesta del nome che egli avanza alla legione demoniaca (Mc 5,9//Lc 8,30); con questi interrogativi egli vorrebbe assicurarsi informazioni utili per controllare il demonio.¹⁸ Se questa finalità non è così esplicita nel racconto di Luciano, di certo è da escludere per i racconti evangelici. Le informazioni acquisite da Gesù non sono necessarie per l’esorcismo, né lo facilitano. In Mc 5,9 Gesù pone la domanda dopo aver già pronunciato il comando esorcistico (5,8) ed essa ha la funzione di favorire la transizione alla scena dei maiali, in cui la legione demoniaca mostrerà la forza e la violenza. In Mc 9,21, l’interrogativo di Gesù serve a introdurre la risposta del padre, che espone la lunga durata e la gravità della situazione in cui versa il figlio.¹⁹ Infine, seppur con meno enfasi rispetto a Giuseppe, il testo di Luciano menziona il ricorso a formule di scongiuro come tecnica esorcistica e accenna alla dimostrazione dell’esorcismo (l’uscita di un demonio nero come fumo), elementi estranei agli esorcismi di Gesù. Assente, invece, dalla testimonianza sull’esorcista siriano è una presentazione dell’opposizione e resistenza da parte dei demoni: accennata come mera eventualità, essa non è realmente descritta. Anche in questo caso la differenza sostanziale rispetto ai racconti evangelici è nella finalità del racconto. L’osservazione per cui l’esorcista siriano svolge la sua attività esorcistica sotto pagamento di ingenti somme di denaro rivela il fine denigratorio della testimonianza riportata da Luciano. Con la sua consueta irriverenza dissacrante, egli

¹⁸ WITMER, *Jesus, the Galilean Exorcist*, 48.

¹⁹ Come abbiamo mostrato più chiaramente in FILANNINO, *La fine di Satana*, 77.139.

intende ridicolizzare la credulità di quanti ricorrono a pratiche del genere ed evidenziare la furbizia avida di simili ciarlatani itineranti.²⁰

Filostrato

Vissuto tra il II e il III sec., Filostrato è noto soprattutto per la sua *Vita Apollonii*, dove egli sostiene di aver ripreso alcune testimonianze su Apollonio (in particolare quella di un suo discepolo, Damis), predicatore itinerante e taumaturgo vissuto tra il 40 e il 120 d.C. e non di rado accostato (soprattutto nel secolo scorso) a Gesù. Sebbene questo confronto sia stato oggi ridimensionato, a causa della distanza cronologica che separa la biografia di Filostrato dalla redazione dei vangeli, i due racconti di esorcismo riportati nella *Vita* possono essere considerati le due testimonianze letterarie antiche più vicine agli esorcismi di Gesù.

Il primo racconto (3,38) riguarda un esorcismo compiuto non da Apollonio, ma da un bramino indiano:

Questa discussione fu interrotta dalla comparsa, fra i saggi, del messaggero che introduceva alcuni indiani che richiedevano salvezza. Egli presentò una povera donna che supplicava per suo figlio, un ragazzo di sedici anni indemoniato da due anni. La natura del demonio era quella di un ingannatore e bugiardo. Uno dei saggi chiese perché ella dicesse questo; ella rispose: «Questo mio figlio è estremamente avvenente e perciò il demonio si è invaghito di lui e non gli permette di riacquistare la sua ragione, né di andare a scuola o apprendere il tiro con l'arco, né di restare a casa, ma lo scaccia in luoghi deserti. Il ragazzo non mantiene la sua voce, ma parla con un tono profondo, come fanno gli uomini adulti, e guarda con occhi diversi rispetto ai suoi. Io piango per tutto questo e mi lacero le guance e rimprovero mio figlio per quanto possibile, ma egli non mi riconosce. Mi sono decisa a cercare rifugio qui. In realtà, avevo già pensato di farlo un anno fa, ma il demonio lo scoprì, usando mio figlio come maschera, e mi disse che era il fantasma di un uomo, morto in battaglia tempo prima e, al momento della morte, appassionatamente legato a sua moglie. Tre giorni dopo la morte, sua moglie offese la loro unione sposando un altro uomo. Per questo egli detestava l'amore delle donne e si era completamente concentrato su questo ragazzo. Egli promise che, se non lo avessi denunciato a voi, avrebbe ricolmato il ragazzo di molte nobili benedizioni. Mi lasciai influenzare da questa promessa; ma egli mi ha fatto perdere molto tempo, al punto che ha acquisito il controllo della mia casa, ma non ha ancora intenzioni oneste e sincere». Qui il saggio chiese di nuovo se il ragazzo fosse presente. Ella

²⁰ Così D. TRUNK, *Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium* (HBS 3), Herder, Freiburg 1994, 318s.

rispose di no perché, sebbene avesse fatto tutto il possibile per portarlo con lei, il demonio l'aveva minacciata con luoghi scoscesi e precipizi e aveva dichiarato che avrebbe ucciso suo figlio, se l'avesse portato qui per il processo. Il saggio disse: «Coraggio, perché egli non lo ucciderà quando avrà letto questo». Così dicendo, tirò fuori una lettera che teneva nel suo petto e la diede alla donna. Sembra che la lettera fosse rivolta allo spirito e contenesse minacce serie.

Quest'esorcismo, compiuto a distanza, richiama quello compiuto da Gesù in favore della figlia di una donna siro-fenicia (Mc 7,24-30) o cananea (Mt 15,21-28) dove l'assenza della ragazza posseduta è supplita dalla presenza della madre. Un'analogia con i racconti evangelici sono gli effetti provocati dal demonio: egli fa comportare il ragazzo in modo irragionevole e lo isola dal contesto sociale in cui vive, spingendolo in luoghi deserti. Questi elementi sono simili a quelli riportati riguardo all'indemoniato di Gerasa (Mc 5,3-5). Anche la minaccia di morte del ragazzo, riferita dalla madre, può essere accostata ai pericoli mortali arrecati dallo spirito muto e sordo e riferiti in Mc 9,22. A fronte di queste analogie, tuttavia, si notano significative differenze. La prima riguarda la natura del demonio: mai nei vangeli i demoni sono identificati a spiriti dei morti, per di più in preda a passioni sessuali. Inoltre, sebbene non si alluda al suo carattere magico o a un suo contenuto con scongiuri o formule simili, la lettera consegnata alla donna, in quanto strumento esorcistico, è un elemento assente negli esorcismi di Gesù. Infine, nel racconto manca qualsiasi riferimento all'effettiva uscita del demonio dal posseduto, elemento riportato nei racconti evangelici anche nel caso di esorcismi a distanza (Mc 7,30).

Interessanti punti in comune con la tradizione evangelica si ritrovano anche nell'altro racconto di esorcismo, operato da Apollonio ad Atene:

Mentre egli stava discutendo la questione delle libagioni, capitò che fosse presente in mezzo al suo uditorio un giovane che aveva una reputazione così cattiva per la sua licenziosità che la sua condotta era stata da tempo oggetto di grossolane canzoni da strada. Egli era originario di Corcira [...]. Il giovane scoppiò in una risata forte e grossolana [...]. Apollonio lo fissò e disse: «Non sei tu che perpetri quest'insulto, ma il demonio che ti guida senza che tu lo sappia». Il giovane era posseduto da un demonio, senza saperlo; egli rideva per cose per cui nessun altro avrebbe riso, scoppiava a piangere senza ragione, parlava e cantava da solo. Molte persone pensavano che fosse il chiassoso umorismo da gioventù a condurlo a eccessi del genere; in realtà, era il portavoce di un demonio, sebbene sembrasse comportarsi da ubriaccone. Quando Apollonio lo fissò, lo spirito in lui iniziò a gridare forte di paura e rabbia, come si sente da persone che sono bruciate o torturate. Lo spirito

giurò che egli avrebbe lasciato il giovane soltanto quando avrebbe preso possesso di un altro uomo. Ma Apollonio si rivolse a lui con rabbia, come un padrone potrebbe fare con uno schiavo sfuggente, imbroglione e spudorato, e gli ordinò di lasciare il ragazzo e mostrare, con un segno visibile, che egli lo avesse fatto. Il demonio disse: «Getterò per terra la statua laggiù» e indicò una delle immagini che erano nel portico del re, perché l'episodio ebbe luogo lì. Quando la statua iniziò a muoversi e poi cadde, sarebbe difficile descrivere l'agitazione che sorse e il modo in cui applaudirono con stupore. Il giovane si sfregò gli occhi come se si fosse appena svegliato, e guardò verso i raggi del sole. [...] Egli non si mostrò più licenzioso, né fissò più in modo folle. Era ritornato in sé stesso, come se fosse stato curato con farmaci. Depose l'abito elegante, i vestiti estivi e il suo stile di vita e s'innamorò dell'austerità dei filosofi, indossò il loro mantello e, abbandonando la sua vecchia vita, modellò la sua vita futura su quella di Apollonio.²¹

L'ambientazione di quest'esorcismo durante un insegnamento pubblico è simile a quella del primo esorcismo compiuto da Gesù nella sinagoga di Cafarnaon (Mc 1,21-28//Lc 4,31-37). Anche in quella circostanza il demonio esce allo scoperto da sé, attratto dalla presenza di Gesù e manifestandosi con un grido (Mc 1,23-24//Lc 4,33-34).²² Come i posseduti dei vangeli, anche il ragazzo incontrato da Apollonio ad Atene mostra una condizione alienata, rivelata da comportamenti irragionevoli ed eccessivi. Il grido del demonio è da interpretare come segno di paura e resistenza verso Apollonio, come avviene spesso negli esorcismi di Gesù (Mc 1,23.26//Lc 4,33; Mc 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28; Mc 9,26). Anche la promessa che egli avrebbe lasciato il ragazzo a condizione di entrare in un altro essere umano può essere accostata alla richiesta della legione demoniaca di essere inviata altrove (Mc 5,12//Mt 8,31//Lc 8,32). Rispetto ai racconti esaminati finora, rilevante è l'assenza di qualsiasi strumento o formula esorcistica da parte di Apollonio, che scaccia il demonio semplicemente ingiungendogli di uscire dal ragazzo, come fa Gesù. Il cambiamento di vita dell'indemoniato liberato, che sceglie di seguire il modello di Apollonio, ricorda la richiesta del geraseno liberato da Gesù di poter mettersi alla sua sequela (Mc 5,18//Lc 8,38). A differenza degli esorcismi di Gesù, ampio spazio riceve qui la dimostrazione dell'avvenuto esorcismo.²³

²¹ FLAVIO FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* 4,20.

²² J. MARCUS, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27), Yale University Press, New Haven (CT)-London 2000, 192, parla di «attrazione fatale» che i demoni sentono verso Gesù.

²³ Per un confronto tra gli esorcismi evangelici e quelli di Filostrato cf. J. PELÁEZ DEL ROSAL, «La descripción de la adversidad en los relatos de milagro de la *Vida de Apolonio*

Più in generale, la principale analogia tra gli esorcismi evangelici e quelli riportati da Filostrato è il *focus* che gli autori di questi testi pongono sulla figura dell'esorcista,²⁴ ma con una differenza fondamentale. Mentre gli esorcismi presentano Gesù come il Figlio di Dio che ha inaugurato il regno di Dio, la *Vita* persegue una duplice finalità, apologetica e parentetica: da una parte, in risposta alle accuse di magia a lui rivolte, Apollonio è caratterizzato come un grande saggio (umano e non divino);²⁵ dall'altra, Filostrato vuole esortare i suoi lettori a vivere secondo la sapienza dimostrata dal suo eroe.²⁶

I papiri magici greci

L'archeologia ci ha consegnato fonti, come tavolette di piombo incise con formule di maledizione, pietre magiche, amuleti in metallo, in cui trovano espressione credenze magiche legate alla cultura popolare. Sebbene la maggior parte di questo materiale provenga dalla tarda antichità, esso riflette prassi magiche diffuse già nei secoli precedenti, peraltro attestate da alcuni reperti, come la celebre tavoletta ritrovata a Falasarna (IV-III sec. a.C.), in cui si riporta uno scongiuro volto ad allontanare spiriti malvagi e demoni (sebbene non si tratti di un rituale esorcistico).²⁷ Tuttavia, la testimonianza più ampia, ritenuta di primaria importanza per la comprensione del fenomeno magico in antichità, è quella dei papiri magici greci. Provenienti soprattutto dall'area egiziana, importante crocevia di culture nel Vicino Oriente antico, questi papiri testimoniano un fenomeno culturale originalissimo, caratterizzato

de Tiana de F. Filóstrato y los Evangelios sinópticos: motivos paralelos», in V. COLLADO BERTOMEU – V. VILAR HUESO (edd.), *II Simposio Bíblico Español*, Fundación Bíblica Española, Córdoba 1987, 400s.406.

²⁴ Così A. GEORGE, «Miracles dans le monde hellénistique», in X. LEON-DUFOUR (ed.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1977, 106; TRUNK, *Der messianische Heiler*, 354s.

²⁵ FLAVIO FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* 7,32.

²⁶ Cf. GEORGE, «Miracles dans le monde hellénistique», 107; TRUNK, *Der messianische Heiler*, 333s; H. PAULSEN, «Die Wunderüberlieferung in der *Vita Apollonii* des Philostratos», in ID., *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze* (WUNT 99), Mohr Siebeck, Tübingen 1997, 232.

²⁷ Per una buona trattazione su questa tavoletta e su altre testimonianze della magia popolare cf. R. KOTANSKY, «Greek Exorcistic Amulets», in M. MEYER – P.A. MIREK-KI (edd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (RGRW 129), Brill, Leiden 1995, 251-277. Un recente contributo sulle tavolette di maledizione è quello di J.L. LAMONT, *In Blood and Ashes. Curse Tablets and Binding Spells in Ancient Greece*, University Press, Oxford 2023.

anche dalla presenza pervasiva di riferimenti a nomi divini, personaggi ed eventi contenuti nella Bibbia giudaica.²⁸

L'elemento centrale di buona parte dei papiri magici è rappresentato dalla formula di scongiuro, espressa di solito con i verbi (ἐξ-/ἐν-) ὀρκίζω o i sostantivi ὄρκος o ἐξορκώσεις, già ritrovati nei testi esaminati in precedenza. Lo scongiuro è una formulazione mediante cui il mago tenta di vincolare una divinità o un demone a compiere un'azione da lui desiderata (come una guarigione, una rivelazione segreta, il favore amoroso di una donna ecc.).²⁹ In alcuni casi, queste formule sono usate contro demoni malvagi affinché, in nome della divinità scongiurata, si allontanino dalla vittima da loro posseduta.³⁰ In esse si ritrovano elementi ricorrenti: l'invocazione della divinità, superiore in potenza al demonio da scacciare, mediante lunghi e misteriosi nomi divini, dalla cui pronuncia esatta dipende l'efficacia dello scongiuro; l'indicazione del beneficiario dell'azione magica; lo scongiuro in senso stretto; il comando rivolto al demonio; la raccomandazione di prassi apotropache o amuleti per prevenire un eventuale ritorno del demonio.³¹ In questa sede, sono riportati due rituali esorcistici fra i più importanti contenuti nei papiri magici, entrambi riportati nel *Papiro di Parigi*. Risalente al III-IV sec. (ma con materiali con ogni probabilità precedenti), si tratta del manuale di pratiche magiche più completo che ci sia giunto dall'antichità.³²

Rito eccellente per scacciare i demoni. Formula da pronunciare sulla sua testa; poni rami di ulivo davanti a lui, sta' dietro a lui e di': «Salve, Dio di Abramo; salve,

²⁸ Osserva G. SFAMENI GASPARRO, «Magie et démonologie dans les *Papyrus Graecae Magicae*», in R. GYSELEN (ed.), *Démons et Merveilles d'Orient* (RO 13), Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 2001, 160: «Cet univers magique n'est pas la "somme" de ces différentes traditions mais plutôt une réalité nouvelle et spécifique, tel un fleuve où les nombreux courants s'entremêlent de telle façon que souvent il n'est plus possible de distinguer leur origine».

²⁹ Per la finalità delle formule di scongiuro cf. L.W. HURTADO, «The Ritual Use of Jesus' Name in Early Christian Exorcism and Healing», in M. TELLBE – T. WASSERMANN (edd.), *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity* (WUNT II/511), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 142.

³⁰ Cf., per esempio, *PGM* 4,1227-1267.3009-3085; 13,242-244; 85,1-6; 94,17-21.

³¹ Questi elementi sono enucleati da E. ABATE, «Contrôler les démons. Formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Genizah», *RHR* 230(2013), 284s.

³² Così P. VAN DER HORST, «The Great Magical Papyrus of Paris (PGM IV) and the Bible», in M. LABAHN – B.J. LIETAERT PEERBOLTE (edd.), *A Kind of Magic. Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment* (LNTS 306), T&T Clark, London 2007, 173.

Dio di Isacco; salve, Dio di Giacobbe; Gesù Cristo, Spirito Santo, il Figlio del Padre, che è al di sopra dei Sette, che è nei Sette. Porta Iao Sabao; possa la tua potenza provenire da lui, N., finché tu scacci questo demone impuro Satana, che è in lui. Ti scongiuro, demone (ἐξορκίζω σε δαῖμον), chiunque tu sia, in nome di questo dio, SABARBARBATHIOΘH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIONETH SABARBARBAPHAL. Esci, demonio, chiunque tu sia, e sta' lontano da lui, NN., ora, ora, subito, subito. Esci, demonio, poiché ti lego con ceppi adamantini indistruttibili, e ti consegno al buio caos, nella perdizione».

Preparazione: prendi sette rami di ulivo. Lega sei di essi a coppia alle due estremità di ciascuno, mentre il rimanente usalo come una frusta mentre pronunci lo scongiuro. Tienilo segreto; è provato.

Dopo aver scacciato il demonio, appendi attorno a lui, N., un filatterio, che il paziente indossa dopo la cacciata del demonio – un filatterio con queste cose scritte su una foglia di metallo: BOR PHOR PHORBA [...], proteggi lui, N.» (PGM 4,1227-1264).

Un incantesimo provato di Pibechi per quelli posseduti da demoni. Prendi olio di olive immature con erba e la polpa del frutto del loto, e bolliscili con maggiorana incolore, mentre dici: «IOEL OS SARTHIONI EMORI THEOCHIPSOITH SITHEMEOCH SOTHE MIMIPSOTHIOOPH PHERSOTHI AEEIOYO IOE EO CHARI PHTHA, esci da N.». Circa il filatterio, su una lamella sottile scrivi: IAEO ABRAOTH IOCH PHTHA MESENPSIN IAO PHEOCH IAEO CHARSOCK e appendila al paziente. È terribile per ogni demonio, una cosa che egli teme. Dopo aver posto la persona di fronte a te, pronuncia lo scongiuro (ὄρκιζε). Questo è lo scongiuro (ὄρκισμός): «Ti scongiuro (ὄρκίζω) in nome del dio degli ebrei, Gesù, IABA IAE ABRAOTH AIA THOTH ELE ELO AEO EOY IIBAECH ABARMAS IABARAOU ABELBEL LONA ABRA MAROJA BRAKION, che appare nel fuoco, che è in mezzo alla terra, alla neve e alla nebbia, TANNETIS; fa' discendere il tuo angelo, l'implacabile, e fagli assegnare il demonio che vola intorno a questa forma, che dio ha formato nel suo santo paradiso, perché prego il dio santo, invocando AMMON ISPENTANCHO. Ti scongiuro, LABRIA IAKOUTH ABLANATHANALBA AKRAMM AOTH IATHABATHRA CHACHTHABRATHA CHAMYN CHEL ABROOTH OUABRASIOLOTH HALLELOU IELOSAI IAEL. Ti scongiuro, in nome di colui che apparve a Israele in una colonna splendente e in una nube di giorno, che salvò il suo popolo dal faraone e portò sul faraone le dieci piaghe a causa della sua disobbedienza. Ti scongiuro, spirito demoniaco qualunque, di qualsiasi tipo tu possa essere, perché ti scongiuro per il sigillo che Salomone pose sulla bocca di Geremia, ed egli parlò. Anche tu parla, di qualsiasi tipo tu possa essere, celeste o etero, terrestre o sub-terrestre, o del mondo infero o ebuseo o cherseo o fariseo, di' di qualunque tipo tu possa essere, perché ti scongiuro in nome del dio, che porta la luce, inespugnabile, che conosce che cosa è nel cuore di ogni essere vivente, che ha formato dalla polvere la razza umana, colui che, dopo averli fatti uscire dall'oscurità, raggruppa insieme le nubi, irriga la terra con la pioggia e benedice i suoi frutti, colui che ogni potenza celeste di angeli e di arcangeli loda. Ti scongiuro, per il grande dio SABAOΘH, grazie a cui il Giordano si ritirò e il Mar Rosso, che

Israele attraversò, divenne non transitabile, perché ti scongiuro per colui che ha introdotto le centoquaranta lingue e le ha distribuite con il suo comando. Ti scongiuro in nome di colui che ha bruciato i giganti ribelli con fulmini, che i cieli dei cieli lodano, che le ali dei cherubini lodano. Ti scongiuro in nome di colui che ha posto i monti attorno al mare o un muro di sabbia e ha ordinato al mare di non superare i limiti. L'abisso ha obbedito, e anche tu obbedisci, qualsiasi spirito demoniaco, perché ti scongiuro in nome di colui che fa muovere i quattro venti insieme [...]. Ti scongiuro in nome di colui che nella santa Gerusalemme, davanti alla quale il fuoco inestinguibile brucia per tutto il tempo, con il suo nome, IAEOBAPHRENEMOUN, colui dinanzi al quale la fiera Geenna trema, le fiamme lo circondano, il ferro si rompe e ogni monte teme dalle sue fondamenta. Ti scongiuro, qualsiasi spirito demoniaco, in nome di colui che supervisiona la terra e fa tremare le sue fondamenta, colui che ha fatto tutte le cose che non sono in ciò che è.

E ti scongiuro, tu che ricevi questo scongiuro (ὄρκισμὸν), di non mangiare maiale e ogni spirito e demonio, di qualunque tipo possa essere, sarà soggetto a te. E mentre scongiuri (ὄρκίζων), colpisci una volta, colpendo l'aria dalla punta dei piedi fino al viso, e sarai esaudito. Mantieniti puro, perché questa parola è ebraica ed è conservata fra gli uomini puri» (PGM 4,3007-3086).

Il confronto con questi rituali di esorcismo è molto importante se si pensa che non pochi studiosi ritengono che queste prassi magiche aiutino a comprendere alcuni elementi degli esorcismi di Gesù. L'elemento più richiamato è la pronuncia del nome o la conoscenza dell'identità. Nei papiri, per poter disporre della potenza divina di cui necessita per allontanare un demone, il mago deve pronunciare con attenzione il nome del corrispondente essere divino oppure deve tentare di conoscere l'identità del demone.³³ Diversi studiosi ritengono che, dietro la domanda di Gesù sull'identità della legione demoniaca (Mc 5,9//Lc 8,30) oppure la proclamazione dell'identità di Gesù come santo (Mc 1,24//Lc 4,34) o figlio di Dio (Mc 3,11; 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28), vi sarebbe il tentativo di controllare la potenza del proprio avversario, secondo il seguente principio: «The fundamental significance of the magical use of the names of divinities, supernatural beings or great men of the past is the supposition that such names share the being and participate in the power of their bearers; to possess a name is to possess power over

³³ Nei testi sopra riportati spicca in modo evidente la prima di queste possibilità. Per altri casi cf. PGM 1,27-29.149-167; 3,197-232.393-407; 4,235-256.986-1036.1231-1249.2241-2356.3020-3086; 5,45s; 8,1-63; 12,285-307; 13,747-821. La conoscenza dell'identità del demone ai fini dell'esorcismo emerge anche in *T. Sol.* 2,1; 3,6; 4,3s; 11,4-6; 16,6; 17,1s; 18,2-39; 22,19s.

the one who bears the name».³⁴ Nonostante si sia ampiamente imposta, quest'ipotesi va valutata con attenzione. In primo luogo, si deve osservare una costante negli esorcismi di Gesù: egli non pronuncia mai il nome di alcuna divinità da cui attingere la potenza per scacciare i demoni. Come già osservato, la domanda sul nome della legione demoniaca (Mc 5,8) non può essere letta in questa prospettiva, sia perché Gesù ha già pronunciato il comando esorcistico (Mc 5,8) senza aver bisogno di sapere il nome dello spirito impuro a lui opposto, sia perché egli non adopera questa tecnica negli altri esorcismi della tradizione evangelica. D'altronde, se per gli evangelisti l'autorità di Gesù è superiore a quella dei demoni, non sarebbe paradossale che questi conoscano l'identità del primo (Mc 1,24//Lc 4,34; Mc 3,11; 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28), mentre Gesù abbia bisogno di conoscere i nomi degli spiriti impuri? Per stabilire un'analogia con il principio magico sopra richiamato, alcuni hanno sostenuto che Gesù, pur non richiamandola espressamente, dispieghi contro i demoni la potenza dello Spirito Santo.³⁵ Senza negare che l'attività esorcistica di Gesù si svolga nella potenza dello Spirito (Mc 3,22-30; Mt 12,28//Lc 11,20), l'incongruenza resta: Gesù non pronuncia alcun nome, ma scaccia i demoni in virtù di un'autorità e potenza divine insite alla sua persona.³⁶

Un'altra analogia rinvenuta tra rituali magici di esorcismo e racconti evangelici è la presenza di ingiunzioni al segreto. Nel primo rituale riportato quest'ordine è dato espressamente, mentre il carattere esoterico del secondo è ricordato alla fine, quando si dice che la parola è conosciuta fra i puri.³⁷ In modo simile, in alcuni racconti di esorcismo, Gesù ingiunge ai demoni di non rivelare la sua identità (Mc 1,25//Lc

³⁴ D.E. AUNE, «Magic in Early Christianity», *ANRW* II,23/2(1980), 1546. Così anche BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, 3-56; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9), Brill, Leiden 1965, 371.380.386; THEISSEN, *Urchristlichen Wundergeschichten*, 66s; B. KOLLMANN, «Jesus and Magic: The Question of the Miracles», in T. HOLMÉN – S.E. PORTER (edd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 voll., Brill, Leiden 2011, IV, 3079; S.R. LLEWELYN – J.R. HARRISON (edd.), *A Review of the Greek and Other Inscriptions and Papyri Published between 1988 and 1992* (NDIEC 10), Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2012, 13-14.

³⁵ Così G.H. TWELFTREE, «Jesus the Exorcist and Ancient Magic», in LABAHN – LIETAERT PEERBOLTE (edd.), *Kind of Magic*, 81s.

³⁶ Così YAMAUCHI, «Magic or Miracle?», 133-135; J.D.G. DUNN, «La possession démoniaque et l'exorcisme dans le Nouveau Testament», *Hok.* 51(1992), 40s; ROUSSEAU, «Jesus, an Exorcist of a Kind», 148; HURTADO, «The Ritual Use of Jesus' Name», 154s.

³⁷ Altri divieti di divulgare le prassi magiche, anche se non esorcistiche, sono in *PGM* 1,41s.130s.146.192s; 4,76.255.851s.922.1253.2519; 12,323s.335; 13,742.1040s.

4,35; Mc 1,34; 3,12).³⁸ La debolezza di quest'analogia è evidente. Nei vangeli non c'è una preoccupazione esoterica e oggetto delle ingiunzioni di Gesù non è la metodologia esorcistica, bensì la sua identità; nei papiri l'identità dell'esorcista è indifferente e non è specificata. Infine, mentre i papiri richiedono il segreto al mago, negli esorcismi evangelici Gesù ingiunge il silenzio ai demoni.

Un elemento comune a papiri e racconti evangelici è il timore che il demonio possa tornare. In un *logion* Q (Mt 12,43-45//Lc 11,24-26) Gesù richiama espressamente questa possibilità. Inoltre, l'affondamento della legione demoniaca in mare (Mc 5,13//Mt 8,32//Lc 8,33), da dove non potrà più nuocere, e il comando esorcistico rivolto allo spirito muto e sordo (Mc 9,25) rivelano questa preoccupazione di Gesù. Egli, tuttavia, non ordina mai a quanti sono esorcizzati la fabbricazione di amuleti con formule apotropache, come avviene invece in entrambi i rituali riportati sopra.

Ma la differenza più sostanziale, che impedisce di assimilare la prassi esorcistica di Gesù a quella riportata nei papiri, è l'assenza di qualsiasi scongiuro negli esorcismi di Gesù. In un caso è piuttosto il demonio a rivolgere a Gesù uno scongiuro, per giunta pronunciato in nome di Dio (ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς: Mc 5,7). Esso non va interpretato come un tentativo della legione demoniaca di dispiegare la potenza divina contro Gesù, così come i riconoscimenti dell'identità di Gesù da parte dei demoni (Mc 1,24//Lc 4,34; Mc 3,11; 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28) non intendono essere una difesa dalla potenza di Gesù. In tal caso si ribalterebbero le parti, per cui i demoni nei vangeli si ritroverebbero ad agire come i maghi/esorcisti dei papiri! Ma i demoni, che mostrano piena consapevolezza dell'identità di Gesù, possono davvero sperare di usare mezzi simili contro Gesù? Le loro parole, pertanto, vanno interpretate come riconoscimento della loro sconfitta, che si sta consumando nell'irruzione della signoria di Dio. Nella prospettiva evangelica Gesù gode di un'autorità così superiore a quella dei demoni che una formula di scongiuro sulle sue labbra sarebbe impensabile. Pertanto, ipotizzare un'affinità tra la tecnica esorcistica di Gesù e le prassi magiche, di cui i papiri sono testimoni privilegiati, appare molto problematico.³⁹

³⁸ Così HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 69; THEISSEN, *Urchristlichen Wundergeschichten*, 145.

³⁹ Così, invece, HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 68; M. SMITH, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco (CA) 1978, 168s; AUNE, «Magic», 1531s; KOLLMANN, «Jesus», 3081.

Quale demonologia dietro gli esorcismi di Gesù?

Dopo quest'ampio confronto sorge un interrogativo: perché nella letteratura greca precedente al I sec. d.C. non troviamo attestati racconti di esorcismo? La risposta va cercata, a mio parere, nella concezione demonologica dominante nella cultura greca fin dai suoi albori, passando per l'età classica ed ellenistica, fino a giungere in epoca neotestamentaria.⁴⁰

Una breve sintesi della demonologia greca

Sebbene di demoni si inizi a parlare fin dai poemi di Omero, la riflessione demonologica greca si sviluppa soprattutto nell'ambito del pensiero filosofico. Essa può essere ricondotta a due principali direttrici, che riguardano l'identità e la funzione dei demoni.

Circa la loro natura, fin da Esiodo, che li identifica con gli spiriti dei morti vissuti nelle prime due età del mondo (aurea e argentea), i δαίμονες sono identificati con l'anima degli esseri umani dopo la loro morte.⁴¹ Sulla stessa lunghezza d'onda si pongono i filosofi presocratici. Eraclito afferma che «peculiarità dell'essere umano è il demone» (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων):⁴² scintilla del fuoco divino, che è principio di tutto, i demoni tornano alla loro condizione originaria dopo la morte, con la funzione di custodire gli esseri umani. Nel pensiero pitagorico (che grande impatto ebbe sull'immaginario popolare antico) la demonologia s'interseca con la dottrina psicologica della metempsirosi. Le anime umane sono demoni decaduti nei corpi che, compiuto il ciclo delle incarnazioni, tornano alla loro condizione originaria, dimorando nell'aria o in corpi celesti. La riacquisizione dello *status* demoniaco è possibile solo per le anime virtuose, mentre quelle malvagie restano im-

⁴⁰ Sottolineando l'importanza della demonologia nella cultura (popolare e non) greco-romana, SFAMENI GASPARGO, «Magie et démonologie dans les *Papyrus Graecae Magicae*», 160s osserva: «La notion de *daimon* traverse l'histoire religieuse toute entière des Grecs, de l'époque archaïque à la fin de l'Empire romain, en présentant des sens très variés. Enracinée dans les niveaux les plus anciens des croyances populaires, elle a fourni matière à réflexion aux savants, poètes, historiens et philosophes».

⁴¹ Cf. ESODO, *Op.* 109-142.

⁴² Il frammento è riportato da STOBEO, *Flor.* 4,40,3. Un'affermazione simile si ritrova in un frammento attribuito a Democrito: «[...] L'anima è la sede (οικητήριον) del demone» (fr. 68 B 171).

prigionate nella loro migrazione di corpo in corpo.⁴³ Una visione simile è contenuta anche nel pensiero del filosofo agrigentino Empedocle (V sec. a.C.), che attribuisce la caduta dei demoni nei corpi a una colpa originaria non meglio precisata.⁴⁴ Questa concezione dei demoni conobbe uno sviluppo importante nel pensiero platonico. Fondamentale, in tal senso, è il mito di Er⁴⁵ secondo cui, prima di reincarnarsi, ogni anima, sulla base della vita precedente, sceglie il demone che determinerà la sua vita successiva. In questa prospettiva, i demoni sono strumenti positivi degli dèi, anche quelli incaricati di presiedere alle anime che scelgono la vita peggiore: la responsabilità dei mali umani va attribuita non a demoni malvagi, ma alla scelta erronea da parte dell'anima. In seguito, in *Tim.* 90a-c, Platone assimila la nozione di δαίμων alla parte intellettuale-razionale (νοῦς) dell'anima umana, che ha la funzione di dominare le passioni, elevare l'uomo alla conoscenza del vero e guidarlo a una vita felice (εὖ-δαίμων).⁴⁶ La visione platonica influenzò il pensiero successivo e l'associazione fondamentale tra demoni e anime umane si ritrova anche nelle due filosofie più diffuse in epoca neotestamentaria: lo stoicismo e il medio-platonismo. Nella visione stoica, i demoni sono identificati con le anime che, dopo la morte, hanno lasciato i loro corpi;⁴⁷ tuttavia, già in vita, il δαίμων corrisponde alla componente razionale dell'essere umano, scintilla del logos divino, a cui è chiamato a conformarsi per vivere felicemente. La stessa prospettiva sui demoni come anime dei morti si ritrova nel pensatore e scrittore più rappre-

⁴³ Una *summa* del pensiero pitagorico antico, i *Versi aurei*, recita riguardo all'anima beata: «Quando, separata dal corpo, giungerai nel libero etere, sarai un dio imperituro, incorruttibile, non più mortale» (citato in J.-A. HILD, *Études sur les démons dans la littérature et la religion des grecs*, Librairie de L. Hachette et Cie, Paris 1881, 227).

⁴⁴ Cf. PLUTARCO, *Is. Os.* 361c; *Exil.* 607c; PSEUDO-IPPOLITO, *Haer.* 7,29; CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Strom.* 4,150. Sulla demonologia di Empedocle cf. M. DETIENNE, «La "démonologie" d'Empédocle», *REG* 72(1959), 1-17; O. PRIMAVESI, «La daimonologia della fisica empedoclea», *Aevum Antiquum* 1(2001), 3-68; D. O'BRIEN, «The Wandering Daimon and the Two Poems», *Ivi*, 79-179; M.L. GEMELLI MARCIANO, «Le "demonologie" empedoclee: problemi di metodo e altro», *Ivi*, 205-235.

⁴⁵ PLATONE, *Resp.* 614a-621d.

⁴⁶ In *Crat.* 398c Platone definisce δαιμόνιος l'uomo virtuoso che opera secondo ragione.

⁴⁷ Tra i filosofi stoici c'è divergenza su quali anime s'elevino alla condizione demoniaca. Secondo Crisippo (III sec. a.C.), solo le anime dei saggi diventano demoni (che sono perciò tutti buoni), mentre le altre diventano corpi evanescenti. Diversa è la posizione di Cleante (IV-III sec. a.C.), secondo cui tutte le anime (buone e malvagie) passano alla condizione demoniaca, sopravvivendo fino alla successiva conflagrazione universale: cf. DIOGENE LAERZIO, *Vit. phil.* 7,151.157; EZIO, *Plac. philos.* 1,8,2.

sentativo del medio-platonismo: Plutarco. In *Fac.* 943a-945a, egli presenta i demoni come anime in cui era prevalsa la componente razionale (νοῦς) e che si erano liberate del corpo, a differenza di quelle dominate dalla parte irrazionale (ψυχή), destinate a proseguire il ciclo delle nascite. Nel mito di Timarco,⁴⁸ Plutarco aggiunge che i demoni operano perché il νοῦς umano possa condurre l'uomo a liberarsi dalle passioni e a vivere secondo ragione. In quanto anime (soprattutto buone) liberate dal corpo, i demoni sono esseri intermedi fra gli dèi e gli esseri umani, incaricati di trasmettere le rivelazioni dei primi ai secondi e le preghiere di questi ultimi ai primi e guidare gli esseri umani alla stessa condizione.

La posizione intermedia dei demoni nel cosmo è l'altra costante nello sviluppo della demonologia greca. Anche in questo caso, già Esiodo aveva indicato questa funzione dei demoni: esso sono incaricati di custodire gli esseri umani, dispensare a loro i beni necessari e punirne le azioni malvagie assicurando la giustizia divina.⁴⁹ Per i pitagorici, i demoni sono incaricati dagli dèi di condurre gli uomini sulla via della virtù, rendendoli così (usando un gioco di parole) εὐ-δαίμονες («felici»).⁵⁰ Sebbene non possieda una vera e propria consistenza ontologica (riferendosi a Socrate, Platone usa il termine δαιμόνιον soprattutto come aggettivo di φωνή⁵¹ o σημεῖον⁵²), il demone socratico, come una voce interiore, suggerisce alla parte razionale dell'anima del filosofo come tendere alla sapienza, dissuadendolo da quanto possa distoglierlo da essa⁵³ o inducendolo a compiere azioni a essa conformi.⁵⁴ La con-

⁴⁸ PLUTARCO, *Gen. Socr.* 590c-592e.

⁴⁹ Cf. ESIODO, *Op.* 109-142. Sulla demonologia esiodea cf. F.W. BRENN, «I veri demoni greci “nella nebbia ammantellati”? Esiodo e Plutarco», in E. CORSINI – E. COSTA (edd.), *L'autunno del diavolo. “Diabolos, Dialogos, Daimon”: convegno di Torino 17/21 ottobre 1988*, 2 voll., Bompiani, Milano 1990, I, 23-26.

⁵⁰ Una sintesi della dottrina pitagorica si trova in DIOGENE LAERZIO, *Vit. phil.* 8,31s. Sulla demonologia pitagorica cf. M. DETIENNE, «Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme», *RHR* 78(1959), 17-32; S.S. JENSEN, *Dualism and Demonology. The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*, Munksgaard, Copenhagen 1966.

⁵¹ PLATONE, *Apol.* 31d.40a; *Phaedr.* 242c.

⁵² PLATONE, *Phaedr.* 242b; *Euthyd.* 272e; *Resp.* 6,496c. In *Apol.* 40c.41d, anche senza l'aggettivo δαιμόνιον, σημεῖον denota il demone socratico. Tuttavia, in altre testimonianze il demone socratico acquista tratti più vicini a quelli di un dio personale: SENOFONTE, *Mem.* 1,1,2.4; 1,4,10; 4,3,15; *Apol.* 4,6; APULEIO, *De deo Socr.* 17,156s; 18,162.

⁵³ PLATONE, *Apol.* 31d.40a; *Theaet.* 151a; *Phaedr.* 242b-c; *Alc. maj.* 103a-b; *Euthyd.* 272e.

⁵⁴ SENOFONTE, *Mem.* 1,1,4; 4,8,1. Sul demone socratico cf. G. CAMBIANO, «*Daimonion* e *diabolé* nel ritratto platonico di Socrate», in CORSINI – COSTA (edd.), *L'autunno del diavolo*, 15-22; M. JOYAL, «*To Daimonion* and the Socratic Problem», in P. DESTREÉ

dizione intermedia dei demoni è il cuore anche della demonologia platonica, come suggerito dal celebre passo di *Symp.* 202b-203a, spesso ritenuto il testo di riferimento del pensiero demonologico antico.⁵⁵ Così la sacerdotessa Diotima di Mantinea definisce Eros: «Un gran demone, o Socrate: infatti, tutto ciò che è demoniaco è intermedio fra dio e mortale»; egli «ha il potere d'interpretare e di portare agli dèi le cose provenienti dagli uomini e agli uomini le cose provenienti dagli dèi: da parte degli uomini le preghiere e i sacrifici, da parte degli dèi i comandi e le ricompense dei sacrifici». In questa prospettiva, Platone ritiene che i demoni possiedano una potenza superiore a quella umana, siano esenti da menzogna (come gli dèi), vegliano sulle sorti degli uomini e abbiano diritto a ricevere un culto pubblico.⁵⁶ In tal senso, essi sono talora identificati come figli degli dèi, al pari degli eroi,⁵⁷ e la loro qualità morale è positiva, come quella delle divinità.⁵⁸ La funzione mediatrice dei demoni è ribadita nel medio-platonismo, dove «la formulazione di una demonologia particolarmente sviluppata e articolata aveva lo scopo, più o meno esplicitamente moderato, di mediare l'enorme spazio che la tendenza al trascendente lasciava tra la divinità somma e l'uomo: quanto più la filosofia (o comunque la cultura) dell'età imperiale allontanavano la divinità dall'uomo, tanto più l'uomo sentiva la necessità di colmare, almeno in parte, questo iato, ricorrendo a una serie di divinità intermedie».⁵⁹ In *Def. orac.* 416e-f; 418c-d; 435a Plutarco ritiene i demoni necessari per l'interazione fra dèi e uomini e attribuisce ai demoni ogni rivelazione oracolare, mentre in *Stoic. rep.* 1051d essi sono rapportati agli dèi come i governatori di una provincia al proprio sovrano. Circa la loro qualità morale, se nel giovanile *De superstitione* Plutarco non ammette l'esistenza di demoni malvagi e considera come

– N.D. SMITH (edd.), *Socrates' Divine Sign. Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy*, Academic Printing and Publishing, Edmonton 2005, 97-112.

⁵⁵ Così JENSEN, *Dualism and Demonology*, 60; G. SANDY, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Brill, Leiden 1997, 198; F. RENAUD, «Socrates' Divine Sign: From the *Alcibiades* to Olympiodorus», in M. JOHNSON – H. TARRANT (edd.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, Bloomsbury, London 2012, 194.

⁵⁶ PLATONE, *Crat.* 398c; *Phaedr.* 246e; *Resp.* 2,382e; 4,427b; 5,469a; *Leg.* 5,738b-d.740b; 7,801e.804a; 8,828b.848d; 10,906a. Sulla demonologia platonica cf. A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens* (PhAnt 128), Brill, Leiden-Boston (MA) 2012.

⁵⁷ Per la figliolanza divina dei demoni cf. PLATONE, *Tim.* 40d.

⁵⁸ PLATONE, *Resp.* 2,379b.382e; 3,391e; *Leg.* 10,887b.906a-b.

⁵⁹ C. MORESCHINI, «Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio», *Aug.* 29(1989), 270.

superstizione l'attribuzione dei mali a dèi o demoni (165b; 168c), in opere successive egli fa riferimento a mali provocati da demoni,⁶⁰ che egli ritiene soggetti alle passioni (*Def. orac.* 416c) e persino alla morte (*Def. orac.* 419b-f).⁶¹ Anche nel pensiero di un altro medio-platonico, lo scrittore latino Apuleio, è riaffermata la natura intermedia dei demoni, da lui definiti *medioximi*, *mediae potestates* o *mediae naturae*, secondo i principi *nullus deus miscetur hominibus*⁶² e *nullus [...] deus humanis rebus interuenit*.⁶³ essi

sono del genere degli esseri viventi, dotati di ragione secondo la loro predisposizione, con un'anima che può sentire passioni, con un corpo d'aria, eterni nel tempo. Di queste cinque caratteristiche che ho menzionato, le prime tre sono le stesse in noi (uomini), la quarta è tipica dei demoni, l'ultima essi l'hanno in comune con gli dèi immortali; ma da questi si differenziano per la loro capacità di soffrire ed emozionarsi (13,148).⁶⁴

Infine, anche gli stoici sostengono la posizione intermedia dei demoni nel cosmo. Essi sono considerati come strumenti del logos divino razionale che permea l'universo, anche quando provocano mali, poiché non c'è nulla che possa prescindere dal governo provvidenziale del cosmo.⁶⁵

A causa della diffusione di queste filosofie nell'ambiente culturale antico, si può ipotizzare che simili idee demonologiche abbiano influenzato anche le diffuse credenze in demoni e spiriti, circolanti nell'immaginario popolare. Sono evidenti le differenze tra questa ca-

⁶⁰ Per esempio in PLUTARCO, *Thes.* 15,1; *Per.* 34,4; *Dion* 2,2-4; *Alc.* 33,2; *Cor.* 13,2; *Sept. sap. conv.* 153a; *Mulier. virt.* 249c; *Def. orac.* 417d. Talora, con δαίμων Plutarco denota addirittura un principio negativo: PLUTARCO, *An. procr.* 1026b; *Lat. viv.* 1130a.

⁶¹ Prima di Plutarco, l'esistenza di demoni malvagi era stata sostenuta solo da Empedocle, secondo cui ogni uomo, alla nascita, riceve due demoni, uno buono e l'altro malvagio (PLUTARCO, *Tranq. an.* 474b), e dal platonico Senocrate, che in questo si discosta dal suo maestro (PLUTARCO, *Is. Os.* 360e; *Def. orac.* 419a). Per la demonologia plutarchea cf. F.E. BRENN, «A Most Strange Doctrine». *Daimon in Plutarch*, *CJ(L)* 69(1973), 1-11; Y. VERNIÈRE, «Nature et fonction des démons chez Plutarque», in J. RIES – H. LIMET (edd.), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1989, 241-251; TIMOTIN, *La démonologie platonicienne*, 164-201.

⁶² APULEIO, *De deo Socr.* 4,128.

⁶³ APULEIO, *De deo Socr.* 5,130.

⁶⁴ Per la demonologia apuleiana cf. H. CANKI, «Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian)», in LANGE – LICHTENBERGER – DIETHARD RÖMHELD (edd.) *Dämonen – Demons*, 447-451; TIMOTIN, *La démonologie platonicienne*, 112-120.201-208; WEKENMANN, *Die Dämonen bei Augustinus und die antike Dämonologie*, 76-110.

⁶⁵ Per la demonologia stoica cf. M. SISTI, «La demonologia di Cleante e Crisippo», *RFNS* 110(2018), 511-528.

ratterizzazione dei demoni e quella che emerge dai testi del Nuovo Testamento. Qui i demoni non sono mai connotati come spiriti o anime dei morti.⁶⁶ In secondo luogo, pur mostrando tratti soprannaturali (come la conoscenza dell'identità di Gesù), essi non svolgono mai una funzione mediatrice tra Dio e gli esseri umani. Piuttosto, nel Nuovo Testamento, scopo principale di Satana e dei suoi epigoni è allontanare l'uomo da Dio. Nei vangeli i demoni sono presentati in opposizione costante a Gesù e alla sua predicazione sul regno. In tal senso, la caratterizzazione neotestamentaria dei demoni è univocamente negativa, a differenza della demonologia greco-romana, dove i demoni sono spesso dispensatori di benefici e, anche quando sono responsabili di sventure e mali, fungono da strumenti della giustizia divina.⁶⁷ Differente, infine, è la modalità d'azione dei demoni. Nell'immaginario greco-romano essi intervengono dall'esterno dell'uomo e, nel caso di un δαίμων interiore, la sua azione s'esercita sulla componente razionale dell'uomo. Nei vangeli, invece, i demoni possiedono gli uomini e li alienano dalla condizione umana, provocando in loro comportamenti irrazionali (Mc 5,3-5). Queste divergenze possono essere sussunte in una differente visione globale del cosmo: mentre la riflessione filosofica greco-romana tende a una concezione unificante dell'universo, i racconti di esorcismo nel Nuovo Testamento prospettano un mondo in cui Dio e demoni sono radicalmente contrapposti. Ci si può allora chiedere: da dove proviene tale visione? E quale demonologia è da considerare lo sfondo più opportuno per i racconti evangelici di esorcismo?

La demonologia giudaico-apocalittica e il sorgere di una demonologia sincretica

Più coerente con la caratterizzazione dei demoni nei vangeli è il *background* religioso giudaico. Nella LXX il termine δαιμόνιον denota spesso gli idoli delle nazioni, a cui si rende culto invano e che sono con-

⁶⁶ Non si condivide la posizione di G. BOLT, «Jesus, the Daimons and the Dead», in C.A. EVANS – A.Z. WRIGHT (edd.), *Gods, Spirits, and the Worship in the Greco-Roman World and Early Christianity*, T&T Clark, London 2022, 39-59, che ipotizza un legame tra questa concezione greco-romana e quella del Nuovo Testamento.

⁶⁷ Nel Nuovo Testamento il termine δαιμόνιον ha sempre connotazione negativa, ad eccezione di At 17,18, dove l'espressione ξένα δαιμόνια ha significato neutro («demoni stranieri»). L'espressione va compresa tenendo conto del suo locutore, che qui sono i filosofi stoici ed epicurei che discutono con Paolo nell'Areopago ad Atene. Luca impiega il termine secondo il punto di vista dei locutori.

trapposti al Dio d'Israele.⁶⁸ Le restanti ricorrenze si trovano nel libro di Tobia, dove esso è riferito al demone Asmodeo (Tb 3,8.17; 6,8.15-17; 8,3), che tormenta Sara e viene allontanato da Tobia, con l'aiuto dell'angelo Raffaele, grazie all'odore provocato dalla combustione del cuore e del fegato di un pesce (Tb 6,1-9; 8,2-3).⁶⁹ Ma un forte impulso allo sviluppo della demonologia giudaica è dato dalla letteratura apocalittica, soprattutto dal *Libro dei Vigilanti* (in particolare, *1 En* 6-19) e da *Giubilei*. Questi testi associano l'origine del male ai Vigilanti. Questi erano angeli che, in origine preposti da Dio a vegliare sulla terra, si erano lasciati trascinare dalla passione per le donne, generando con loro figli (i giganti di Gen 6,1-3), i cui spiriti, anche dopo il diluvio, avevano continuato a provocare mali sulla terra. A questi angeli decaduti era dovuta l'introduzione di pratiche malvagie, come il culto idolatrico, la magia, l'astrologia e l'uso delle armi. Nella visione apocalittica della storia, il tempo presente era dominato da questi demoni, governati da un capo (Satana, Mastema o Semeyaza), e a questo eone malvagio avrebbe posto fine l'intervento salvifico di Dio, che avrebbe sconfitto le potenze malvagie, inaugurando un'era nuova, dove i giusti avrebbero ricevuto la ricompensa per la loro perseveranza nelle tribolazioni.⁷⁰ Decisiva per la formazione di una demonologia così negativa e dualista, non a caso sviluppata nei testi postesilici, fu l'influenza delle culture del Vicino Oriente antico, specie lo zoroastrismo persiano, caratterizzato da un forte dualismo.⁷¹ Forte fu l'influsso della visione apocalittica

⁶⁸ Dt 32,17; Sal 95,5; 105,37; Is 65,3; Bar 4,7; *Odes. Sol.* 2,17. Dello stesso tenore è l'unica occorrenza di δαίμων (Is 65,11).

⁶⁹ Sui demoni nella LXX cf. A. ANGELINI, *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante. Une analyse comparée de la notion de «démon» dans la Septante et dans la Bible hébraïque* (JSJ.Ś 197), Brill, Leiden-Boston (MA) 2021.

⁷⁰ Is 24,22-23; *1 En* 69,27s; *T. Levi* 18,11s; *T. Jud.* 25,3; *T. Dan* 5,10s; *As. Mos.* 10; 1QS 4,18-23. Sulla demonologia apocalittica in *1 Enoc* e *Giubilei* cf. TRUNK, *Der messianische Heiler*, 244-257; L.T. STUCKENBRUCK, «Jesus' Apocalyptic Worldview and His Exorcistic Ministry», in G.S. OEGEMA – J.H. CHARLESWORTH (edd.), *The Pseudepigrapha and Christian Origins. Essays from the Studiorum Novi Testamenti Societas*, T&T Clark, New York 2008, 80-83; R.E. STOKES, *The Satan. How God's Executioner Became the Enemy*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2019, 61-119; A. YOSHIKO REED, *Demons, Angels, and Writing in Ancient Judaism*, University Press, Cambridge 2020, 198-246.271-308.

⁷¹ Lo stesso nome Asmodeo deriva dal persiano *Aeshma Daeva*, nome di una divinità malvagia. L'influenza del Vicino Oriente, in particolare dello zoroastrismo persiano, è un dato riconosciuto: ROUSSEAU, «Jesus, an Exorcist of a Kind», 130; G.J. RILEY, «Demon», in K. VAN DER TOORN – B. BECKING – P. VAN DER HORST (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden 2019, 238; KEENER, *Miracles*, 773; I. FRÖHLICH, «Demons and Illness in Second Temple Judaism. Theory and Practice», in

sull'immaginario giudaico nei secoli precedenti al Nuovo Testamento; gli esorcismi di Gesù, connotati come segni dell'irruzione del regno di Dio e della fine del dominio demoniaco sul mondo (Mc 3,26), ne sono una prova evidente. Mai identificati con anime umane o spiriti dei morti, i demoni evangelici sono esseri malvagi e opposti a Dio, da cui cercano di separare gli uomini, e sono gerarchicamente organizzati sotto il governo di Satana.

Una demonologia simile è radicalmente differente da quella greco-romana sopra abbozzata. Ha ragione A. Angelini quando conclude: «Toute tentative d'appliquer la notion grecque de δαίμων au contexte levantin est inévitablement vouée à l'échec: il s'agit de deux contextes historiques, religieux et culturels trop différents pour pouvoir être superposés». ⁷² Ma questa differenza non esclude la possibilità di fenomeni sincretici. D'altronde, l'osmosi tra mondo greco e giudaico in epoca neotestamentaria è un dato acquisito nella ricerca. Qui ci si limita a confermarlo per la demonologia. Esso spiega la comparsa di racconti di esorcismo veri e propri nella letteratura greca e la diffusione della concezione di demoni malvagi (Plutarco) solo in età imperiale, quando la commistione tra cultura greco-romana e giudaico-orientale andò compendosi. A tal proposito, i testi sopra richiamati sono rivelativi. Gli esorcismi descritti da Flavio Giuseppe sono operati da un suo connazionale giudeo; ⁷³ allo stesso tempo, lo storico definisce i demoni come spiriti di uomini malvagi, ⁷⁴ secondo la tipica concezione greca. Pur essendo autori di cultura greca, Luciano e Filostrato riportano i casi di un esorcista siriano, proveniente dalla Palestina, e di Apollonio di Tiana, che afferiscono alla medesima area geografico-culturale del Vicino Oriente. Ancor più evidente è il caso dei papiri magici, dove i riferimenti a nomi divini e personaggi religiosi giudaici furono accostati a quelli di altre tradizioni religiose. ⁷⁵ Prova inconfutabile di questo sincretismo demonologico è un autore coevo al Nuovo Testamento:

S. BHAYRO – C. RIDER (edd.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Brill, Leiden 2017, 83; YOSHIKO REED, *Demons, Angels and Writing in Ancient Judaism*, 5s.

⁷² ANGELINI, *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante*, 23.

⁷³ FLAVIO GIUSEPPE, *A.J.* 8,45-49.

⁷⁴ FLAVIO GIUSEPPE, *B.J.* 7,185.

⁷⁵ Contro BLACKBURN, *Aner*, 230, che propone di non inquadrare questi papiri nella cultura greca, si è più propensi a parlare di testi sincretisti: così VAN DER HORST, «Papyrus», 182-183; G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic. A History*, University Press, Cambridge 2008, 196-197; WITMER, *Jesus, the Galilean Exorcist*, 49.

Filone d'Alessandria. Giudeo di nascita, egli riprende le idee demonologiche medio-platoniche:

Ci sono altre (anime) di purità ed eccellenza perfette, che hanno ricevuto un temperamento più alto e divino, che non hanno mai avvertito alcuna cupidigia per le cose della terra, ma sono viceré del Re dell'universo, orecchie e occhi (per così dire) del gran re, che ha in mano e ascolta tutte le cose. Queste sono chiamate demoni dagli altri filosofi, ma il racconto sacro è solito chiamarli angeli o messaggeri, utilizzando un titolo più adatto, perché essi comunicano i messaggi del Padre ai suoi figli e riportano le necessità dei figli al Padre.⁷⁶

Le ultime righe di questo testo riecheggiano la definizione platonica dei demoni contenuta nel *Simposio* e l'accenno plutarceo ai demoni come governatori degli dèi sovrani; inoltre, egli sostiene che i demoni siano anime, elemento tipico del pensiero greco. Al contempo, Filone identifica i demoni greco-romani con gli angeli della tradizione biblica.⁷⁷ In un altro passo, egli riprende la tradizione apocalittica degli angeli decaduti, ma fondendola con la concezione demonologica platonica.⁷⁸ Attratti dalle passioni terrene, alcuni demoni sono decaduti nei corpi e da essi potranno uscire, sfuggendo al ciclo delle nascite e tornando alla loro condizione angelica, con la pratica della filosofia. Oltre ad ammettere una "redenzione" per questi demoni (impensabile per l'apocalittica giudaica), Filone non li definisce mai malvagi: come per il pensiero platonico, questa sarebbe infatti una contraddizione in termini.⁷⁹ La demonologia di Filone è la prova inconfutabile di questa osmosi tra concezioni greca e giudaica.

La commistione fra demonologia greco-romana e giudaica trovò riflesso anche nelle pratiche esorcistiche giudaiche, su cui non abbiamo fonti prima del I sec. d.C. La liberazione di Sara dal demone Asmodeo non è un esorcismo, né lo sono le liberazioni da spiriti che provocano malattie nell'*Apocrifo di Genesi* (1QGenAp 20,16-24) o nella *Pregghiera di Nabonedo* (4QPrNab). Invece, nel Nuovo Testamento troviamo almeno tre riferimenti a esorcisti giudei e al loro modo di scacciare i demoni. In Mc 3,22//Mt 9,34; 12,24//Lc 11,15 le autorità giudaiche accusano Gesù di adoperare la forza o il nome di Beelzebul per svol-

⁷⁶ FILONE, *Somn.* 1,140s.

⁷⁷ FILONE, *Gig.* 6.16.

⁷⁸ FILONE, *Gig.* 17.

⁷⁹ FILONE, *Somn.* 1,148s. Per una sintesi della demonologia di Filone, cf. BRENK, «In the Light of the Moon», 2098-2107.

gere la sua attività esorcistica. Tale accusa suppone la loro credenza secondo cui, per un esorcista, sia necessario servirsi di una potenza superiore per scacciare i demoni. La risposta di Gesù in Mt 12,27//Lc 11,19, in cui egli interroga i suoi avversari sulla potenza a cui ricorrono i loro figli per compiere esorcismi, fa pensare che lo stesso Gesù fosse a conoscenza di questa prassi, molto simile a quella attestata nei testi (magici) di ambiente ellenistico. In Mc 9,38//Lc 9,49, un anonimo personaggio scaccia i demoni «nel nome» di Gesù, cioè evocandone la potenza. Ancor più evidente questo dato appare in At 19,13, dove Luca narra di alcuni esorcisti giudei a Efeso, che tentano di scacciare spiriti cattivi usando una formula di scongiuro per attingere alla potenza di Gesù (ὀρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν). La consonanza con la prassi magica è probabilmente il motivo per cui non si trovano molte testimonianze di cacciate di demoni nel mondo giudaico. Come richiamato sopra, Flavio Giuseppe si premura di connotare la prassi esorcistica come attività medica e la successiva avversione delle fonti rabbiniche a incantesimi e amuleti sembra confermare questo dato.⁸⁰

La diffusione di una simile prassi nel mondo giudaico fa emergere ancor di più l'originalità degli esorcismi di Gesù, che nei vangeli ha sempre in sé il potere e l'autorità di comandare agli spiriti impuri (cf. Mc 1,27//Lc 4,36), senza ricorrere a formule o tecniche per attingere a una potenza divina.

Conclusioni

In conclusione, quando ci si chiede se la letteratura e l'ambiente greco-romani possano essere considerati un *background* fecondo per comprendere i racconti evangelici di esorcismo, si deve osservare che tale confronto è utile soprattutto a rimarcare l'originalità della prassi esorcistica di Gesù rispetto alla concezione demonologica classica ed ellenistica. Gli stessi testi greci, di solito presi come termine di paragone, risentono di influenze orientali (e giudaiche) che confermano che la presenza demoniaca nei vangeli va interpretata più alla luce della concezione apocalittica giudaica. Con quest'affermazione, non s'intende interpretare le demonologie greco-romana e giudaica come due compartimenti stagni. Piuttosto, esse furono in reciproca comunicazione non solo a livello teorico, ma anche nelle prassi esorcistiche, dove l'uso

⁸⁰ *mSanh.* 10,1; *ySotah* 1,4; *yŠabb.* 6,2; *y'Abod. Zar.* 2,2; *bBer.* 5b; 34b; *bŠabb.* 108b.

di tecniche e formule magiche rivela il contributo di una cultura popolare che, seppur declinata in forme diverse, pervase l'intera area mediterranea nel mondo antico.

FRANCESCO FILANNINO
Pontificia Università Lateranense – Roma
filafra88@gmail.com

Parole chiave

Demonologia – Esorcismi – Contesto greco-romano – Papiri magici greci

Keywords

Demonology – Exorcisms – Greco-Roman context – Greek Magical Papyri

Sommario

Nella storia della ricerca si è posta particolare attenzione al *background* greco-romano dei racconti di esorcismo nei vangeli sinottici. Dopo un breve *status quaestionis*, l'articolo analizza i racconti di esorcismo e i rituali esorcistici attestati in alcuni autori di età imperiale (Flavio Giuseppe, Luciano di Samosata, Flavio Filostrato) e nei papiri magici greci e ne mette in luce analogie e differenze rispetto ai racconti evangelici. La ragione di queste divergenze è da ricercare nella diversa concezione demonologica, diffusa nella cultura classica ed ellenistica. Piuttosto, l'attività esorcistica di Gesù va interpretata alla luce della demonologia giudaica, attestata soprattutto nella letteratura apocalittica, che in età imperiale influenzò la visione demonologica greco-romana. Il confronto proposto permette di evidenziare l'originalità della prassi esorcistica di Gesù, nella quale trova evidente espressione l'irruzione del regno di Dio.

Summary

In the history of research, particular attention has been paid to the Greco-Roman background of exorcism narratives in the Synoptic gospels. After a brief *status quaestionis*, the article reviews the exorcism narratives and rituals attested in some authors from the imperial age (Flavius Josephus, Lucian of Samosata, Flavius Philostratus) and in the Greek magical papyri, and shows their similarities and differences compared to the Gospel accounts. The divergences are due to the different demonological conceptions in the classical and Hellenistic culture. Rather, Jesus' exorcistic activity should be interpreted in the light of Jewish demonology, attested especially in apocalyptic literature, which in the imperial age influenced the Greco-Roman demonological vision. The comparison highlights the originality of Jesus' exorcism practice, in which the irruption of the kingdom of God finds clear expression.

L'emoirroissa dei sinottici è Cipro, moglie di Erode Agrippa I? Un'ipotesi storico-esegetica – Parte prima

Questo studio sulla figura dell'emoirroissa è stato suscitato dal libro *Veronica*, di Ewa Kuryluk.¹ Leggendo il suo lavoro, ci colpì lo straordinario contrasto tra quello che l'autrice, servendosi dei metodi messi a punto da diverse discipline, poteva affermare, con grande sicurezza, intorno all'emoirroissa e l'emoirroissa in sé stessa. La studiosa, mossa dalla «curiosità disinteressata di un'atea affascinata dalla religione»,² inseguiva il filo che lega narrazioni mitiche tra loro lontane, indaga sull'impatto simbolico delle icone, faceva emergere schemi e parallelismi culturali, ma l'emoirroissa, come essere umano, come donna, come soggetto storico, alla fine rimaneva una perfetta sconosciuta.

Eppure, stando almeno al testo evangelico, al momento della sua guarigione, tutti i presenti avevano visto quella donna che, resa impura dalle sue perdite ematiche, aveva osato toccare Gesù; tutti l'avevano udita rispondere alla domanda del Maestro: «Chi ha toccato le mie vesti?» (Mc 5,30); di conseguenza, tutti avevano avuto la possibilità di conoscere la sua vicenda, il suo nome, la sua identità. Tuttavia, per un motivo sul quale indagheremo in seguito, nessuno dei testimoni di allora volle, o poté, trasmetterci più di quanto non avevano già detto gli stessi vangeli.³ Ne deriva che di Giairo, il protagonista dell'altro episodio, possiamo conoscere non solo il nome, l'incarico e lo status sociale; ma anche che aveva una moglie, un'unica figlia, dei parenti e una casa verosimilmente a Cafarnaò. Della donna con un flusso di sangue,

¹ E. KURLUK, *Veronica*, Donzelli, Roma 1993.

² KURLUK, *Veronica*, XV.

³ Sul ruolo cruciale giocato dalla memoria nel trasmettere e plasmare i ricordi sul Gesù storico cf. B.D. EHRMAN, *Prima dei vangeli. Come i primi cristiani hanno ricordato, manipolato e inventato le storie su Gesù*, Carocci, Roma 2017; D. WENHAM, *Dalla buona novella ai vangeli. Cosa dissero i primi cristiani su Gesù?*, Queriniana, Brescia 2019; A. DESTRO – M. PESCE, *Il racconto e la Scrittura. Introduzione alla lettura dei Vangeli*, Carocci, Roma 2014.

invece, nulla: soltanto la sua patologia. Rimane semplicemente l'emorroissa: la sua identità coincide con la sua malattia.

La rilevante disparità tra la quantità d'informazioni che il testo fornisce sull'arcisinagogo Giairo da un lato e quella sulla donna emorragica dall'altro è più che evidente. Per spiegare quella che allora ci sembrava una bizzarra anomalia⁴ abbiamo iniziato quindi un percorso di avvicinamento a quest'affascinante personaggio, un percorso che nel corso del tempo si è trasformato in una vera e propria indagine volta a far luce sulla sua vera identità.

Il presente lavoro è il risultato di questa ricerca e intende sottoporre all'attenzione degli studiosi la specifica ipotesi storica, secondo cui l'anonima donna citata in tutti e tre i vangeli sinottici e conosciuta tradizionalmente come l'emorroissa, può essere identificata con Cipro, la moglie di Marco Giulio Agrippa, colui che, pochi anni dopo la morte di Gesù, sarebbe diventato Erode Agrippa I, l'ultimo re di Giudea dal 41 al 44 d.C.

Note preve di carattere generale

Metodo d'indagine

Il percorso di ricerca si baserà su quello che Carlo Ginzburg ha definito «paradigma indiziario»,⁵ cioè quel particolare modello epistemologico che, a partire da dettagli, dati marginali o anomali, indizi rivelatori, permette di acquisire informazioni altrimenti inaccessibili. Si tratta dunque di una prospettiva di ricerca descrittiva e qualitativa, il cui obiettivo, secondo un ragionamento inferenziale di tipo logico abducente,⁶ non è pervenire a una verità assoluta, ma avvicinarsi a una comprensione quanto più profonda del fenomeno indagato, partendo

⁴ In generale, nei racconti di miracolo narrati dai vangeli, gli unici attori che sono menzionati regolarmente per nome sono Gesù e i suoi discepoli più vicini. La mole di informazioni che i testi forniscono su Giairo fa, dunque, di questo personaggio un vero e proprio *unicum*. Nei sinottici, infatti, è l'unica persona singola che sia menzionata direttamente mentre richiede la guarigione o l'esorcismo di un'altra persona. Cf. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 2: *Mentore, messaggio e miracoli* (BTC 120), 5 voll., Queriniana, Brescia 2002, 750-753.

⁵ C. GINZBURG, «Spie. Radici di un paradigma indiziario», in A. GARGANI (ed.), *Crisi della ragione*, Garzanti, Torino 1979, 59-106 (= *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*. Nuova edizione, Adelphi, Milano 2023, 157-202).

⁶ C.S. PEIRCE, *La logica degli eventi*, Spirali, Milano 1989.

dalle tracce di cui si dispone.⁷ Più specificamente, nel nostro caso la ricostruzione indiziaria può sintetizzarsi come segue:

1. Al tempo T e in un determinato luogo S, è presente il SOGGETTO NOTO X: una donna adulta, di nome N, nata in L, di età presumibile E, di religione R, con una formazione F, sposata con M, con prole, affetta probabilmente da una patologia P, con un profilo psicologico Q, che ha verosimilmente incontrato Gesù e qualcuno dei suoi discepoli.

2. Pressappoco nello stesso tempo T e nello stesso luogo S, è presente anche il SOGGETTO ANONIMO Y: una donna adulta, di età presumibile E, di religione R, probabilmente con una formazione F, sposata, con prole, affetta molto probabilmente da una patologia P, con profilo psicologico simile a Q, che ha incontrato Gesù e alcuni dei suoi discepoli.

3. È verosimile ritenere che X e Y siano la stessa persona.

Come si può notare, nel ragionamento abduttivo il legame tra premesse e conclusione non è un legame necessario, la conclusione cioè non deriva in modo automatico dalle premesse. Ciò che si configura nella conclusione è, piuttosto, un'ipotesi con un margine di probabilità che, per poter aspirare a uno statuto di "verità", ha bisogno di ulteriori conferme empiriche. In questa prospettiva possiamo affermare che il vero campo d'azione del ragionamento abduttivo non è quello della certezza, bensì quello della plausibilità.

La nostra ricerca si articolerà quindi sostanzialmente come un'attività di *profiling* volta a individuare i parametri identificativi principali delle due donne, a partire da quelli di Cipro che serviranno da termini di paragone, e quindi, nella stesura del loro profilo anagrafico e psicologico, tanto più accettabile quanto più saranno attendibili i dati acquisiti. Inoltre, laddove il loro confronto consentisse di illuminare aspetti prima oscuri dei due soggetti presi singolarmente, ciò fornirà un ulteriore elemento di prova a sostegno dell'ipotesi avanzata, cioè che si tratta appunto della medesima persona.

⁷ L. CARONIA, *Costruire la conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1997; L. ZANZI, *Dalla storia all'epistemologia: lo storicismo scientifico. Principi di una teoria della storizzazione*, Jaca Book, Milano 1991, 160.

Storicità dell'episodio dell'emorroissa

L'indagine presuppone il carattere storico del racconto della guarigione dell'emorroissa che, a partire proprio dal suo inserimento a *sandwich* nel racconto della guarigione della figlia di Giairo, mostra chiaramente come vi siano ottimi motivi per ritenere superabile la sospensione di giudizio (*non liquet*) proposta a suo tempo dal Meier.⁸ Se infatti, come prova l'ampia indagine condotta dallo studioso statunitense, il racconto della risurrezione della figlia di Giairo, per quanto possa essere stato dilatato e reinterpretato dalla fede cristiana, non è una mera creazione della chiesa primitiva, ma risale effettivamente a una qualche azione del Gesù storico,⁹ allora si può lecitamente ipotizzare che anche l'episodio dell'emorroissa, che ne costituisce attualmente parte integrante, ha tutte le ragioni per esserlo, o quanto meno, non vi sono motivi evidenti per metterlo in dubbio. La storia è ben lontana dalle forme narrative stereotipate di altri episodi, la trama troppo originale, il miracolo troppo singolare, la testimonianza della donna troppo fragile, la relazione dei fatti – al tempo stesso – troppo precisa e troppo ben articolata per essere frutto di pura invenzione. Non c'è quindi, a priori, nessuna ragione per dubitare della storicità di questo episodio e sembra anche chiaro che gli evangelisti non avessero alcun motivo per inventare una storia simile o quanto meno per narrarla in questo modo.

Le fonti

Per la ricostruzione della figura dell'emorroissa, abbiamo fatto ricorso anche a testi tratti dalla letteratura rabbinica. Siamo ben consapevoli dei problemi metodologici legati al loro uso e del margine d'in-

⁸ Cf. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico, 2: Mentore, messaggio e miracoli*, 864-867. Per un inquadramento dei problemi sollevati dalla storicità e dall'intreccio dei racconti di Giairo e dell'emorroissa oltre a Meier già citato, si vedano: R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921, 228s; M. DIBELIUS, «Die Formgeschichte des Evangeliums», *ThR* 3(1929), 185-216; R.A. GUELICH, *Mark 1,1-8,26*, Word Books, Dallas (TX) 1989, 291s; V. TAYLOR, *Marco*, Cittadella, Assisi 1977, 324; G.H. TWELFTREE, *Jesus The Miracle Worker: A Historical and Theological Study*, InterVarsity Press, Downers Grove (IL) 1999, 73; P. BENOÎT – M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français, avec parallèles des Apocryphes et des Pères*, 2 voll., Cerf, Paris 1972, II, 50 e 211; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus* (NTS 9), Brill, Leiden 1965, 509; R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross. Chapters 1-8*, Eerdmann, Grand Rapids (MI) 1993, 266-288.

⁹ MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico, 2: Mentore, messaggio e miracoli*, 942.

certezza, in particolare cronologica, che questo comporta. Tuttavia, fra la certezza assoluta e la semplice verosimiglianza esiste un ampio ventaglio di possibilità. Il fatto che a volte sia difficile raggiungere la certezza in materia di cronologia non esime, a nostro avviso, dall'acquisire, per quanto possibile, le conoscenze che permettono di circondarsi di un minimo di garanzie scientifiche. Aggiungiamo che la ricerca storica, in questo campo come in tutti gli altri, sconvolge a volte le concezioni acquisite. In ogni caso, se da un lato è da respingersi il rifiuto assoluto di far riferimento ai testi della tradizione ebraica a causa della loro redazione posteriore, ciò non dispensa il ricercatore dall'adoperare la massima cautela per evitare di cadere nell'errore opposto dell'anacronismo. Solo l'esperienza e l'umile ricorso agli studi degli specialisti possono permettere, a volte con un margine di errore, di datare stili e temi.¹⁰

Per quanto riguarda invece le fonti disponibili per la ricostruzione della vita di Cipro, coincidenti con quelle di suo marito Marco Giulio Agrippa e costituite essenzialmente dalle due opere principali di Flavio Giuseppe *Antichità giudaiche* (A.J.) 18,131s.148.159s e *Guerra giudaica* (B.J.) 2,220¹¹ ci siamo basati sull'esemplare analisi preliminare condotta da Daniel R. Schwartz nella sua monografia dedicata ad Agrippa I.¹²

Riferimenti cronologici

Coinvolgendo l'operato di Gesù, l'attendibilità della scansione temporale adottata e i problemi che essa solleva sono identici a quelli posti agli storici dalla cronologia della vita di Cristo. Pertanto, senza entrare nella foresta di ipotesi tuttora al vaglio degli studiosi,¹³ ci at-

¹⁰ M. REMAUD, *Vangelo e tradizione rabbinica*, EDB, Bologna 2005, 11-25.

¹¹ Le citazioni di *Antichità giudaiche* sono tratte da FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, a cura di L. MORALDI, 2 voll., UTET, Torino 1998, mentre quelle di *Guerra giudaica* sono tratte da FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, a cura di G. VITUCCI, Mondadori, Milano 1991. Per il testo greco abbiamo seguito quello dell'edizione di B. NIESE (<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0145>; a tutti i siti l'ultimo accesso risale al 9.04.2024).

¹² D.R. SCHWARTZ, *Agrippa I: The Last King of Judaea* (TSAJ 23), Mohr Siebeck, Tübingen 1990, 1-38.

¹³ Per una breve panoramica di tutte le teorie proposte in epoca moderna si veda H.W. HOEHNER, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 1977, 95s. Per un'utile panoramica generale sui problemi connessi con la cronologia della vita di Cristo si vedano: J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton University, Princeton (NJ) 1964; N. KOKKINOS, «Crucifixion in AD 36. The Keystone for Dating the Birth of Jesus», in J. VARDAMAN – E.M. YAMAUCHI (edd.), *Chronos, Kairos, Christos*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1989, 133-163.

terremo senz'altro a una cronologia ampiamente accolta e condivisa da storici e commentatori e che J.P. Meier ha magistralmente illustrato nel dettaglio alla fine del primo volume del suo *Un ebreo marginale*. Delle conclusioni della sua lunga disamina si possono trattenere due dati, utili per la nostra argomentazione: Gesù, nato nel 6 o 7 a.C. circa, qualche anno prima della morte del re Erode il Grande (4 a.C.),¹⁴ inizia il suo ministero pubblico nel 28, quando ha circa trentatré o trentaquattro anni, ministero che si protrae per due anni e pochi mesi; muore il venerdì 7 aprile dell'anno 30, all'età di circa trentasei anni.¹⁵

Cipro: il soggetto noto X

Le coordinate spazio-temporali di Cipro in Palestina

La determinazione delle coordinate geografiche e cronologiche di Cipro e di suo marito Marco Giulio Agrippa, tra il 28 e il 30 d.C., cioè nel periodo in cui Gesù svolse la sua attività pubblica, è legata essenzialmente alla possibilità di stabilire l'esatto intervallo temporale in cui Agrippa, su incarico dello zio Erode Antipa, svolse il servizio di agoranomo (ἀγορανόμος) cioè commissario dei mercati di Tiberiade, carica che comportava l'assegnazione di una casa e di un salario.

Agrippa, il quale, a seguito di un grave dissesto finanziario, si trovava in Idumea, in grandi ristrettezze economiche e sull'orlo del suicidio, fu aiutato a risollevarsi da Erodiade, sua sorella, e dal secondo marito di lei: il tetrarca di Galilea e Perea, Erode Antipa. Questi «gli assegnarono come abitazione Tiberiade, gli garantirono una pensione per vivere e lo elevarono all'ufficio di commissario dei mercati di Tiberiade» (A.J. 18,149).

Questo versetto si trova inserito in una più vasta pericope caratterizzata da due ben precisi limiti cronologici: il primo costituito dalla partenza di Agrippa da Roma, pressato dai creditori, dopo la morte di Druso Cesare;¹⁶ il secondo costituito dalla sua entrata in servizio presso il governatore di Siria Lucio Pomponio Flacco.

¹⁴ Per le problematiche legate alla data di nascita di Gesù, si veda in part. G. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, Paideia, Brescia 1983, 261-266.

¹⁵ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico, 1: Le radici del problema e della persona* (BTC 117), 5 voll., Queriniana, Brescia 2001, 354-414.

¹⁶ Druso (detto «minore»; *Drusus Iulius Caesar*, 13 a.C.-23 d.C.): figlio dell'imperatore Tiberio e di Vipsania Agrippina (SVETONIO, *Tiberio* 7); nel 14 d.C. domò le legioni della Pannonia insorte, nel 15 fu console, nel 18 ricevette la resa di Maroboduo. Nel

Fissare il limite superiore di questo intervallo di tempo non pone particolari problemi. Flavio Giuseppe narra che Agrippa era caduto in disgrazia presso Tiberio, perché l'anziano imperatore non poteva più sopportare di vedere i vecchi amici di suo figlio Druso, da poco deceduto.¹⁷ Agrippa, in effetti, frequentatore della corte imperiale, era stato amico di Druso (*A.J.* 18,143; 18,191). Druso morì per avvelenamento il 14 settembre del 23 d.C.,¹⁸ probabilmente in seguito alla congiura di Seiano, per cui, visto che una delle cause della partenza di Agrippa da Roma fu il lutto proclamato da Tiberio, si può senz'altro ritenere che questa avvenne non molto tempo dopo la tragica morte del figlio dell'imperatore. Ciò implica pertanto che il 24 d.C. costituisca il *terminus a quo* per il servizio di agoranomo svolto da Agrippa a Tiberiade. Per quanto riguarda invece il *terminus ad quem*, esso è costituito dalla morte, nel 33 d.C.,¹⁹ del governatore di Siria Lucio Pomponio Flacco, presso il quale Agrippa aveva prestato servizio.

Cipro e Agrippa a Tiberiade

Stabiliti questi due limiti temporali (24-33 d.C.), per affinare ulteriormente il dato cronologico, osserviamo anzitutto che Agrippa aveva assunto la carica di agoranomo grazie all'intervento di Erodiade e del

22, morto Germanico, fu designato alla successione, ma un anno dopo morì, si disse, avvelenato dalla moglie Livilla su istigazione di Seiano: A. VALENTINI, *Agrippina Maggiore. Una matrona nella politica della domus Augusta*, Edizioni Cà Foscari, Venezia 2019, 233-248; G.V. SUMNER, «Germanicus and Drusus Caesar», *Latomus* 2(1967), 413-435; V. GARDTHAUSEN, «Drusus Iulius Caesar», *RE*, Stuttgart 1918, X/1, 431-434.

¹⁷ Tacito negli *Annali* non menziona un simile divieto di far visita all'imperatore in seguito alla morte di Druso. Se la notizia riferita da Flavio Giuseppe è corretta, siamo in presenza di un provvedimento di durata limitata, non eclatante, che Tacito non ritenne di dover inserire negli *Annali*. In ogni caso, la morte prematura di Druso, erede designato alla successione dell'imperatore in seguito alla morte di Germanico (19 d.C.), fu certamente un evento decisivo della vita di Tiberio che decise di ritirarsi in Campania per non fare mai più ritorno stabilmente a Roma: cf. TACITO, *Ann.* 4,67; SVETONIO, *Tib.* 39.

¹⁸ *CIL* VI 32493.

¹⁹ TACITO, *Ann.* 6,27. Qui Tacito non afferma esplicitamente che Pomponio Flacco, console nel 17 d.C., sia morto nel 33, ma lo si deduce facilmente dal contesto. Riguardo alle obiezioni sollevate da Emil Schürer, che ritiene esservi tre ottime ragioni per posticipare la data di morte di Flacco al 35 d.C. (E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo [175 a.C.-135 d.C.]*, edizione diretta e riveduta da G. VERMES – F. MILLAR – M. BLACK ET AL., 3 voll., Paideia, Brescia 1985, I, 334), si vedano le puntuali osservazioni di E. CIACERI, «Agrippa 1° e la politica di Roma verso la Giudea», *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze (Lettere ed Arti)* 2(1916/17), 687-724, in part. 697, nota 7; quelle di SCHWARTZ, *Agrippa I*, 183-184; e l'opinione di R. SYME, «Governors Dying in Syria», *ZPE* 41(1981), 125-144, in part. 130.

suo secondo marito Erode Antipa. Ciò implica una successione temporale tra i due eventi, di modo che stabilire l'epoca in cui Erodiade e Antipa iniziarono a vivere insieme ci permetterà di restringere l'intervallo di tempo durante il quale Agrippa è stato commissario dei mercati di Tiberiade. Flavio Giuseppe, anche in questo caso, è la nostra unica fonte d'informazione (*A.J.* 8,106-119).

Secondo i vangeli sinottici, Erode Antipa fece arrestare Giovanni Battista «a causa (διὰ) di Erodiade» (Mt 14,3; Mc 6,17), o comunque a motivo (περί) di Erodiade (Lc 3,19s), e dal loro resoconto si evince che i due amanti vivevano insieme all'epoca dell'omicidio:²⁰ Giovanni Battista infatti fu imprigionato, e successivamente giustiziato, in quanto osò denunciare pubblicamente il comportamento dell'Antipa che aveva sposato Erodiade moglie di un suo fratello.

Anche Flavio Giuseppe, sebbene non citi direttamente la denuncia del Battista, ammette che Antipa, per sposare Erodiade, dovette divorziare da sua moglie, la figlia di Areta (*A.J.* 18,136). Ciò ebbe conseguenze politiche. La protesta di Giovanni contro Antipa fu vista anche come un pericolo di sommossa politica contro il tetrarca. Quindi, almeno in questo caso, non sembra esserci alcuna contraddizione tra i vangeli e Flavio Giuseppe.

Seguendo questa logica, occorre ipotizzare che la relazione tra Antipa ed Erodiade fosse diventata di dominio pubblico non molto tempo prima che Giovanni ne denunciasse lo scandalo e ne ammonisse il tetrarca della Galilea (Mc 6,18).

I vangeli a questo proposito non offrono alcun elemento cronologico utile per stabilire con precisione l'inizio di tale relazione, ma è un fatto che, se essa fosse iniziata diversi anni prima, lo scandalo si sa-

²⁰ E. Lupieri fa notare come sia strano che Flavio Giuseppe non abbia affatto accennato alla predicazione del Battista contro lo scandaloso matrimonio nel passaggio delle *Antichità giudaiche* sul Battista. Può darsi che, semplicemente, Flavio Giuseppe non ne fosse a conoscenza: cosa che appare inverosimile. Ma Lupieri ipotizza che Flavio Giuseppe, sebbene a conoscenza della posizione del Battista contro il matrimonio illegale, tuttavia ne abbia taciuto, non volendo presentare Giovanni come un agitatore e preferendo dare maggiore risalto all'ipotesi che l'Antipa lo avesse ucciso per altri motivi, legati al suo carisma e al pericolo del raduno di molte persone sospette. Questa potrebbe essere una prova ulteriore della genuinità della versione sul Battista contenuta nelle *Antichità giudaiche*. Un eventuale interpolatore cristiano non avrebbe avuto alcun problema a inserire la storia del Battista che denuncia pubblicamente lo scandaloso matrimonio: essa, infatti, si trova già nel vangelo. Cf. E. LUPIERI, «Fra Gerusalemme e Roma», in G. FILORAMO – D. MENOZZI (edd.), *Storia del cristianesimo: L'antichità*, Laterza, Roma-Bari 32006, 4-137, in part. 50 e nota 31.

rebbe ormai spento da tempo, quanto meno le denunce del Battista, probabilmente, non avrebbero avuto né la risonanza né le conseguenze drammatiche che invece ebbero. Inoltre, l'odio di Erodiade e il suo rancore nei confronti di Giovanni si comprendono meglio a partire da una situazione che la vede insediata solo di recente in una corte che era stata dominata per anni dalla figlia di Areta.

Si possono dunque intuire facilmente i timori nutriti da Erodiade soggetta a una pericolosa instabilità politica che, se non tenuta sotto stretto controllo, avrebbe potuto portare a un eventuale ripudio da parte dell'Antipa, motivato dalla ragion di Stato. Un'eventualità non così remota se pensiamo a quanto accadde a sua nipote Berenice, cinquant'anni dopo, nel contrastato rapporto con l'imperatore Tito: questi infatti, nel 79 d.C., fu costretto a separarsene proprio a causa di una fortissima opposizione da parte dell'opinione pubblica: «Berenicen statim ab urbe dimisit, invitus, invitam».²¹

Dunque, l'inizio della relazione tra Antipa ed Erodiade non dovette precedere di molto l'arresto di Giovanni Battista e, poiché quest'ultimo iniziò la sua predicazione nel quindicesimo anno di Tiberio (Lc 3,1) ed è ragionevole supporre che la sua denuncia fosse una questione di interesse attuale e non vecchia di molti anni, è chiaro che anche la relazione tra i due amanti incestuosi dovette precedere di poco tale anno che, come abbiamo già visto, corrisponde al 28 d.C.²²

Possiamo quindi ragionevolmente ipotizzare che la relazione tra Erodiade e Antipa dovette risalire al 27 d.C. e di conseguenza, che il *terminus a quo* per la nomina di Agrippa ad agoranomo di Tiberiade vada posto non prima del 28 d.C.

A questa data deve farsi risalire anche la lettera che Cipro scrisse a Erodiade prospettandole le difficoltà economiche ed esistenziali di Agrippa, il quale, in preda evidentemente a una profonda crisi depressiva, meditava di togliersi la vita:

Ma sua moglie, Cipro, lesse i suoi [di Agrippa] pensieri e studiava ogni via per impedirne l'esecuzione. Tra l'altro scrisse a Erodiade sorella di lui, moglie di Erode, tetrarca, spiegandole la determinazione presa da Agrippa e la necessità che lo aveva spinto a un tale passo e pregava Erodiade di volere soccorrere un suo congiunto: «Tu vedi – le diceva – quanta cura ho di sollevare in ogni modo il marito, benché le mie risorse non siano proprio come le tue» (A.J. 18,148).

²¹ SVETONIO, *Tit.* 7.

²² MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico, 1: Le radici del problema e della persona*, 377.

Questa corrispondenza epistolare tra Cipro ed Erodiade è l'ultimo evento citato da Flavio Giuseppe, prima che Agrippa venga nominato agoranomo di Tiberiade. Si tratta quindi di una circostanza che deve essere datata non prima del 28 d.C. e naturalmente dobbiamo pensare che avvenisse dopo qualche tempo dall'insediamento di Erodiade presso la corte di Antipa. A tal proposito, abbiamo già visto come il clamore sollevato dalle denunce del Battista non potesse che nuocere a Erodiade in vista di una veloce e stabile presa di possesso del suo nuovo ruolo politico a fianco dell'Antipa. Cipro avrà dovuto senz'altro tenerne conto prima di inoltrare le sue richieste a favore di Agrippa. Per ottenere un riscontro positivo, dovette quindi aspettare che le acque si calmassero intorno al matrimonio illegale di sua cognata e questo non si sarebbe verificato prima dell'arresto di Giovanni.

Il terminus ad quem per la nomina ad agoranomo di Agrippa

La fine dell'incarico di agoranomo di Tiberiade svolto da Agrippa coincide naturalmente con la sua entrata in servizio presso Pomponio Flacco.

Da Tacito (*Ann.* 1,80) e da Svetonio (*Tib.* 41,63) sappiamo che Tiberio era uso nominare ripetutamente legati, senza poi permettere loro di partire per le province. Così avvenne anche per L. Elio Lamia. Tacito, ricordandone la morte nel 33 d.C., dà il seguente resoconto:

Extremo anni [33] mors Aelii Lamiae funere censorio celebrata, qui administrandae Suriae imagine tandem exsolutus urbi praefuerat. Genus illi decorum, vivida senectus; et non permissa provincia dignationem addiderat.²³

Da ciò risulta che Elio Lamia fu nominato *praefectus urbi* subito dopo essere stato sollevato dalla *imago administrandae Suriae*, cioè dall'apparente, non reale amministrazione della Siria. Egli però non ricevette l'ufficio di *praefectus urbi* se non dopo la morte di L. Pisone cioè di *Lucius Calpurnius Piso Frugi Pontifex*, il quale ricoprì la carica di *praefectus urbi* dal 13 al 32 d.C., guadagnandosi peraltro la stima e l'amicizia di Tiberio.²⁴ Se ne deduce pertanto che Elio Lamia fu nominato *praefectus urbi* in quell'anno e che, almeno nominalmente, era stato gover-

²³ TACITO, *Ann.* 6,27.

²⁴ CASSIO DIONE 58,19; TACITO, *Ann.* 6,10.

natore della Siria fino ad allora (il Pisone menzionato da Giuseppe in *A.J.* 18,169 come *praefectus urbi* nel 36 d.C. è *Gnaeus Calpurnius Piso*).²⁵

Non siamo in grado di determinare quando a Lamia fu conferito il governatorato della Siria, ma, se egli fu sollevato dal suo incarico di governatore della Siria nel 32 d.C., allora possiamo concludere che Pomponio Flacco gli sia succeduto nello stesso anno.²⁶

In definitiva, Agrippa, nel 32 d.C., aveva lasciato il suo incarico di agoranomo di Tiberiade e con relativa certezza era passato immediatamente al servizio di Pomponio Flacco. Di conseguenza, nel 28/29 d.C. egli era ancora al servizio di Erode Antipa e, con sua moglie Cipro, risiedeva a Tiberiade, capitale della tetrarchia.

Dall'Idumea a Tiberiade

L'incarico di agoranomo che Agrippa era stato chiamato a svolgere comportava un controllo sulle merci dei mercati, sui prezzi e sulle misure e prevedeva l'assegnazione di un alloggio e ovviamente di uno stipendio. Poiché è noto come Erode Antipa avesse incontrato diverse difficoltà per popolare Tiberiade (*A.J.* 18,36-38),²⁷ dobbiamo ritenere che tanto più difficile dovette essere reperire del personale competente da impiegare nella sua nuova capitale. Tiberiade, costruita dal nulla sui resti di un antico sito cimiteriale (*A.J.* 18,38), veniva evitata accuratamente dagli ebrei osservanti poiché chi vi avesse abitato contraeva un'impurità rituale per sette giorni (Nm 19,11-16). Lo stesso Gesù, stando alla testimonianza dei vangeli, sembra non vi abbia mai messo piede. Agrippa e Cipro invece vi si stabilirono regolarmente e, a giu-

²⁵ PIR² C 293; cf. R. SYME, «Some Pisones in Tacitus», *JRS* 46(1956), 17-21; B. BORGHESI, *Praefecti Urbis Romae*, in *Œuvres Complètes de Bartolomeo Borghesi*, t. 9, 2^e partie, *Les préfets de Rome*, Imprimerie Nationale, Paris 1893, 261.

²⁶ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, I, 333s. Prima di Flacco, al posto del legittimo magistrato L. Elio Lamia rimasto a Roma, la carica di *legatus pro praetore* di Siria fu ricoperta, fino al 32 d.C., da Pacuvio (PIR² P 46), *legatus* della VI legione Ferrata. Cf. TACITO, *Ann.* 6,27; SENECA, *Ep.* 12,8; SYME, «Governors Dying in Syria», 125-144, in part. 130; VALENTINI, *Agrippina Maggiore*, 208, nota 801.

²⁷ Fondata da Erode Antipa attorno al 18 d.C. sulla costa occidentale del lago di Genesaret, Tiberiade diventò la nuova capitale regia (al posto di Sefforis), ma poi, sotto Agrippa II, nel 54 d.C. fu degradata a semplice sede centrale di toparchia (cf. M. AVI-YONAH, «The Foundation of Tiberias», *Israel Exploration Journal* 3[1950-1951], 160-169). Per altri dettagli sulla fondazione e sulla popolazione, si veda FLAVIO GIUSEPPE, *Vita* 37.

dicare dal silenzio di Flavio Giuseppe, non pare avessero sollevato alcun tipo di problema.

Ci si può chiedere se nel trasferirsi dall'Idumea nella nuova dimora i due coniugi avessero già sentito parlare di quel predicatore itinerante chiamato Gesù. A questa domanda abbiamo ragione di credere che si possa rispondere in modo affermativo. L'evangelista Marco, infatti, iniziando una nuova sezione del suo vangelo, inserisce un breve sommario redazionale, di valore anticipatorio,²⁸ in cui si afferma che:

Gesù intanto si ritirò presso il mare con i suoi discepoli e lo seguì molta folla dalla Galilea. Dalla Giudea e da Gerusalemme e dall'Idumea e dalla Transgiordania e dalle parti di Tiro e Sidone una gran folla, sentendo ciò che faceva, si recò da lui (Mc 3,7s).

Il sommario prepara la strada a Mc 4,1 e a quanto segue, cioè il racconto dell'insegnamento lungo il lago di Tiberiade e le storie di miracoli (Mc 4,35–5,43).

A questo punto del racconto marciano sembra dunque che Gesù sia ormai ben noto non soltanto nella Galilea, ma anche fuori di essa, in particolare proprio in quell'Idumea da cui provenivano Agrippa e Cipro e che era considerata giudaica fin dal tempo di Giovanni Ircano I (†104 a.C.). Non solo, Marco cita anche molti che provenivano *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* indicando in questo modo la Perea, l'altro territorio che, con la Galilea, costituiva la tetrarchia di Erode Antipa, e dove, nella fortezza di Macheronte, forse soltanto da uno o due mesi, era detenuto Giovanni Battista. Tutto ciò può apparire una semplice, seppure significativa, coincidenza, ma ove si ponga attenzione che Mc 3,8 è l'unico luogo in tutto il Nuovo Testamento in cui è citata l'Idumea, allora la coincidenza significativa sembra assumere tutti i contorni di un vero e proprio indizio.

La fama di Gesù

Dunque, anche per Cipro è verosimile quanto Marco afferma per l'emorroissa, cioè che aveva «udito parlare di Gesù» (Mc 5,27). A ogni modo, quando giunge a Tiberiade insieme a suo marito Agrippa, la fama del taumaturgo di Nazaret si è ormai diffusa, anche negli ambienti di corte della tetrarchia. Se diamo credito alla narrazione evangeli-

²⁸ TAYLOR, *Marco*, 237.

ca, dovette aver fatto scalpore il caso della conversione di Giovanna, la moglie di Cusa, uno dei procuratori di Erode Antipa: una donna importante, sposata a un uomo della classe dirigente, che si era posta alla sequela di Gesù e che lo aiutava finanziariamente (Lc 8,3). Così come dovettero aver fatto scalpore tra gli amministratori locali di Erode Antipa anche alcuni episodi che, stando ai vangeli, venivano narrati in Galilea, come la guarigione del servo di un centurione a Cafarnao o quello che si diceva occorso a un non meglio identificato funzionario regio di Cafarnao a cui Gesù aveva guarito il figlio (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10; Gv 4,46-54).

Non è inverosimile che le voci circolanti su quest'ultimo episodio possano aver fatto breccia anche nel cuore di Cipro poiché nel momento in cui segue suo marito Agrippa a Tiberiade il suo figlio primogenito, il futuro Agrippa II, probabilmente non ha ancora compiuto un anno. In un'epoca caratterizzata da un'altissima mortalità infantile, che peraltro Cipro stessa sperimenterà con la morte di Druso, il suo terzo figlio che non giungerà alla pubertà (*A.J.* 18,132), questo intervento miracoloso di Gesù, di cui la gente vociferava, non poteva non suscitare in lei una grande commozione. Tanto più che questo figlio primogenito doveva essere stato a lungo desiderato, dal momento che alla sua nascita, nel 27/28 d.C. appunto, né Cipro né Agrippa erano più giovanissimi. Per comprenderlo occorre studiare con attenzione la cronologia relativa al loro matrimonio e alla loro discendenza.

Il matrimonio di Cipro e Agrippa

Famiglia e figli

Non conosciamo con esattezza la data di nascita di Cipro. Tuttavia, conosciamo con precisione la sua genealogia (*A.J.* 18,142) (Fig. 1).²⁹

²⁹ È verosimile ritenere che il nome Cipro le fu imposto per onorare la memoria della sua bisnonna, capostipite della dinastia erodiana: una nobildonna nabatea che, sposatasi con Antipatro, fu la madre di Erode il Grande (*B.J.* 1,181; cf. T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, 1: Palestine 330 BCE-200 CE* [TSAJ 91], 4 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 321). Per l'etimologia di questo nome dalla pianta di Henné (*Lawsonia inermis L.*) conosciuta sin dall'antichità, soprattutto nella sua zona d'origine, il Vicino Oriente (Mesopotamia e antico Egitto) e utilizzata per tatuaggi temporanei su mani e piedi, si veda J. DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, Première partie, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Imprimerie Impériale, Paris 1867, 210.

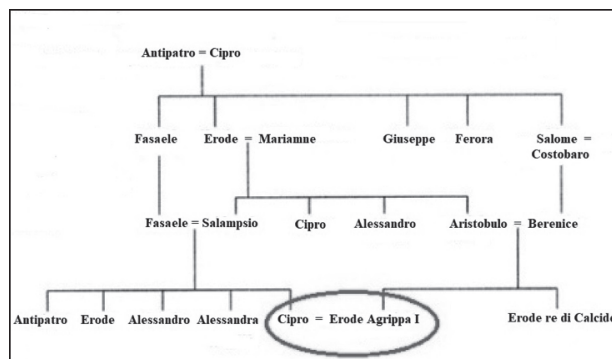


Fig. 1. Albero genealogico semplificato della dinastia erodiana

Il primo dato che emerge da questa sintesi genealogica è che Agrippa e Cipro sono due cugini primi (ovvero, giuridicamente, parenti di quarto grado in linea collaterale), quindi appartengono alla stessa generazione: la seconda dopo Erode il Grande, di cui sono nipoti in linea diretta. Ciò implica che, essendo praticamente coetanei, la loro differenza di età non potrà oscillare che entro dei limiti relativamente ristretti. Un'interessante notizia di Flavio Giuseppe ci fornisce un utile elemento cronologico per fissare con una certa precisione alcune date. Egli afferma che Agrippa, al momento della sua morte a Cesarea Marittima:

Straziato dal dolore al ventre, dopo cinque giorni morì. Aveva cinquantaquattro anni d'età e sette di regno.³⁰ Regnò quattro anni³¹ sotto Gaio Cesare [Caligola]: per un triennio rese la tetrarchia di Filippo con l'aggiunta di quella di Erode nel quarto anno; regnò poi ancora tre anni³² sotto l'imperatore Claudio Cesare, durante i quali, oltre alla regione suddetta, ricevette pure la Giudea, la Samaria e Cesarea (A.J. 19,350s).

Se ne deduce, con amplissima convergenza di opinioni, che Agrippa morì nell'anno 44 d.C., verosimilmente, nella primavera-estate.³³ Di con-

³⁰ Questo modo di conteggiare gli anni di regno di Agrippa ci consente di capire le modalità utilizzate da Flavio Giuseppe nei suoi calcoli cronologici. I sette anni citati sono: 37/38; 38/39; 39/40; 40/41; 41/42; 42/43; 43/44.

³¹ Cioè al 37/38 al 40/41 d.C.

³² Cioè dal 41/42 al 43/44 d.C.

³³ Cf. E. SCHWARTZ, *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* (1907), 263-266. Gli argomenti e la datazione di E. Schwartz sono stati ampiamente accettati; per una ricapitolazione dettagliata delle sue

sequenza Agrippa nacque nell'11/10 a.C., e da questa data possiamo anche fissare, con buona approssimazione, gli anni di nascita dei suoi quattro fratelli. Infatti, considerando l'ordine delle nascite che Flavio Giuseppe fornisce (*B.J.* 1,552), separando però i figli dalle figlie e tenendo presente che tutti debbono essere nati prima del 7 a.C., anno in cui il loro padre Aristobulo fu fatto giustiziare da Erode il Grande,³⁴ ne risulta una sequenza cronologica il cui grado d'incertezza è dovuto unicamente alla mancanza dell'ordine assoluto delle nascite e alla mancanza della data di nascita del primogenito Erode di Calcide: Erode di Calcide, nato *ante* 11/10 a.C.; Agrippa, nato nell'11/10 a.C.; Aristobulo, nato *post* 11/10 a.C.;³⁵ Erodiade, nata circa il 9/8 a.C.;³⁶ Mariamne, nata circa l'8/7 a.C.

La data di morte di Agrippa ci permette di dedurre anche le date di nascita dei suoi cinque figli. Flavio Giuseppe, infatti, avendo già accennato, in *A.J.* 18,132, al figlio Druso³⁷ premorto al padre prima di raggiungere l'adolescenza, successivamente afferma che:

opinioni, cf. S. DOCKX, «Essai de chronologie pétriniene», *Recherches de science religieuse* 62(1974), 221-241, in part. 223-225. Sull'argomento si veda anche K. LAKE, «The Death of Herod Agrippa I», in F.J.F. JACKSON – K. LAKE (edd.), *The Beginnings of Christianity. The Acts of The Apostles*, 5 voll., Macmillan, London 1933, part I, 446-452; K. WIESELER, *Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus. Ein Versuch über die Chronologie und Abfassungszeit der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1848, 129-136. Secondo Schwartz, Agrippa morì tra settembre/ottobre (Tishri) 43 e gennaio/febbraio 44, e molto probabilmente proprio all'inizio di questo periodo, nel corso, o poco dopo una festa a Cesarea Marittima istituita da Erode il Grande in onore di Augusto: SCHWARTZ, *Agrippa I*, 111. G. RICCIOTTI, *Gli Atti degli Apostoli tradotti e commentati*, Coletti, Roma 1951, 209 pone la morte di Agrippa in occasione dei festeggiamenti in onore dell'imperatore Claudio reduce dal trionfo sulla Britannia. CASSIO DIONE, *Hist.* 60,21 pone il trionfo di Claudio sulla Britannia nell'anno 797 *ab Urbe condita* (= 44 d.C.) essendo consoli C. Crispo, per la seconda volta, e T. Statilio. Sul trionfo di Claudio si veda anche SVETONIO, *Claud.* 17,1.

³⁴ STRABONE, *Geogr.* 16,765; *A.J.* 16,356-394; *B.J.* 1,23-27.

³⁵ È anche possibile che Aristobulo sia nato dopo la morte del padre (SCHWARTZ, *Agrippa I*, 40 e nota 5).

³⁶ Schwartz, ritenendo poco credibile che quattro bambini siano nati tra l'11/10 (Agrippa) e il 7 a.C. (morte di Aristobulo padre) ipotizza che Erodiade sia nata prima di Agrippa (SCHWARTZ, *Agrippa I*, 40 e nota 5). In realtà, i casi di gravidanze ravvicinate non sono mai state rare: si veda, per esempio il caso di Agrippina maggiore (14 a.C.-33 d.C.), moglie di Germanico, che tra il 6 e il 18 d.C. partorì nove figli di cui cinque a distanza di un anno l'uno dall'altro, o ancora il caso della stessa Cipro che tra il 27 e il 34 ebbe quattro gravidanze; per non parlare poi di casi più vicini a noi come quello della zarina Marija Il'inična Miloslavskaja (1625-1629) che tra il 1648 e il 1669 partorì tredici figli, o quello della britannica regina Vittoria (1819-1901) che tra il 1840 e il 1846 partorì cinque figli.

³⁷ Kokkinos, seguito da Jacobson, sostiene che il figlio primogenito di Agrippa e Cipro fu non Agrippa II, ma Druso che, secondo questo autore, sarebbe nato nel 24 d.C.,

Così fu l'ultima scena della vita del re Agrippa. Lasciò un figlio, Agrippa, che era nel suo diciassettesimo anno, e tre figlie: una di queste, Berenice, di sedici anni, era sposata a Erode, fratello di suo padre, e due, Mariamme e Drusilla, rispettivamente di dieci e sei anni, erano libere; dal padre erano state promesse in matrimonio: Mariamme a Giulio Archelao, figlio di Elcia, e Drusilla a Epifane, figlio di Antioco, re di Commagene (*A.J.* 19,354s).

Quindi: Agrippa II è nato nel 27/28 d.C.; Berenice nel 28/29 d.C.; Druso nel 30/31 d.C. (?);³⁸ Mariamme nel 34/35 d.C.; Drusilla nel 38/39 d.C.³⁹

Le circostanze e la data del matrimonio

Alcuni autori, considerando la data di nascita di Agrippa II (27/28 d.C.), figlio primogenito di Agrippa, e osservando che Cipro, prima

probabilmente morto a quindici anni e così chiamato per onorare la memoria di Druso Minore, il figlio dell'imperatore Tiberio, morto il 23 settembre dell'anno precedente (N. KOKKINOS, *The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse* [JSPSup 30], Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 276 e nota 45; D.M. JACOBSON [with a contribution on the inscriptions relating to Agrippa II by D.F. GRAF], *Agrippa II. The last of the Herods*, Routledge, London 2019, 16). Se da un lato si può senz'altro accogliere la motivazione suggerita da Kokkinos per il nome dato a Druso, dall'altro però è evidente come questa ipotesi contraddica palesemente Giuseppe che, nominando Druso dopo Agrippa II, lascia intendere con chiarezza, e non c'è alcun motivo per dubitare o per interpretare l'espressione in maniera difforme, che si tratti del secondo figlio maschio e non del primo: Κύπρω δ' ἐξ Ἀγρίππου μὲν ἄρρενες γίνονται δύο, θυγατέρες δὲ τρεῖς Βερενίκη Μαριάμμη Δρούσιλλα, Ἀγρίππας δὲ καὶ Δρούσος τοῖς ἄρρεσιν ὀνόματα, ὧν ὁ Δρούσος πρὶν ἠβῆσαι τελευτᾷ («Cipro da Agrippa ebbe due figli e tre figlie, Berenice, Mariamme e Drusilla; mentre i nomi dei figli erano Agrippa e Druso, di cui Druso morì prima di raggiungere la pubertà»: *A.J.* 18,132, traduzione nostra).

³⁸ Sembra lecito ritenere, almeno in prima approssimazione, che l'espressione utilizzata da Giuseppe Flavio: ὁ Δρούσος πρὶν ἠβῆσαι τελευτᾷ (*A.J.* 18,132) sia pienamente giustificata solo nel caso che Druso, al momento della sua morte, avesse raggiunto un'età non troppo distante dalla pubertà che per un ragazzo ebreo iniziava a tredici anni (J. PREUSS, *Biblical and Talmudic medicine*, Aronson, Lanham [MD] 2004 [ed. ted. 1911], 128). L'intervallo più indiziato per la nascita di Druso sembrerebbe allora quello tra Berenice e Mariamme, cioè, tenendo presenti il periodo di gestazione e quello di purificazione previsto da Lv 12,1-5, tra il 29/30 e il 33/34 d.C. In ogni caso, siamo nel campo delle congetture e non sono escluse altre possibili soluzioni.

³⁹ Una conferma indiretta di quest'ultima data riferita a Drusilla si evince dall'osservare come il nome dell'ultima figlia di Agrippa sia legato a quello dell'omonima sorella di Caligola morta il 10 giugno del 38 d.C. e amatissima dall'imperatore. Pertanto, è da ritenere che Agrippa, dopo il 10 giugno 38, chiamò sua figlia con lo stesso nome, così come fece Caligola con la sua unica figlia Giulia Drusilla, nata nell'estate del 39 e morta il 24 gennaio del 41 d.C. (A. WINTERLING, *Caligula. A Biography*, University of California Press, Berkeley [CA] 2011, 105).

dell'arrivo di Agrippa in Idumea, non viene mai nominata, ne hanno dedotto che il matrimonio tra i due dovesse risalire a poco più di un anno prima.⁴⁰ Stimando poi che anche la secondogenita Berenice era nata a una distanza di appena un anno dal fratello e che non si avevano specifiche informazioni sulla data e il luogo del matrimonio di Agrippa e Cipro,⁴¹ hanno creduto di poter concludere che Agrippa si fosse recato in Palestina o con l'intenzione di sposarvi Cipro o, più verosimilmente, avendola sposata a Roma, dopo la nascita di uno o due figli, e, trovatosi in difficoltà finanziarie, fosse fuggito per trasferirsi prima in Giudea e poi a Malatha in Idumea. In realtà, un'esegesi attenta dei testi di Flavio Giuseppe riguardanti i matrimoni contratti dai figli di Aristobulo, tra cui rientrava anche Agrippa, ci permette di dedurre che questi si sposarono non solo secondo le norme della tradizione ebraica, ma soprattutto seguendo le consuetudini matrimoniali in uso tra i membri della famiglia erodiana caratterizzate, come vedremo, da una connotazione per noi assai importante, cioè la precocità delle nozze.

A questo proposito lo studio condotto da Ingrid J. Moen⁴² sui matrimoni e i divorzi nella famiglia erodiana, utilizzando in gran parte i dati forniti dalle ricerche di K.C. Hanson,⁴³ ci fornisce alcuni elementi di estremo interesse.

In primo luogo, dalle sue analisi emerge che i membri della famiglia di Erode non sono mai rifuggiti dal matrimonio: dei settantotto Erodiani nominati da Flavio Giuseppe nella sua epica multigenerazionale della famiglia reale, risulta che solo cinque maschi e una femmina sono rimasti celibi per tutta la vita.⁴⁴ Al contrario, tra i quarantotto Erodia-

⁴⁰ Cf., per esempio, HOEHNER, *Herod Antipas*, 128-131.

⁴¹ SCHWARTZ, *Agrippa I*, 47.

⁴² I.J. MOEN, *Marriage and Divorce in the Herodian Family. A Case Study of Diversity in Late Second Temple Judaism*, Dissertation, Duke University, Durham (NC) 2009 (consultabile in: <https://dukespace.lib.duke.edu/items/7f67ec12-0ea8-4650-9626-a2c672ae2006>). L'autrice, in contrasto con l'opinione di molti studiosi che hanno tradizionalmente descritto il giudaismo della famiglia erodiana come fiacco, sostiene invece che il comportamento reale degli ebrei in generale, e le loro pratiche coniugali in particolare, erano in gran parte in accordo con una delle formulazioni della legge ebraica in circolazione nei primi secoli a.C. e d.C.

⁴³ K.C. HANSON, «The Herodians and Mediterranean Kinship, Part I: Genealogy and Descent», *Biblical Theology Bulletin* 19(1989), 75-84; «The Herodians and Mediterranean Kinship, Part II: Marriage and Divorce», *Biblical Theology Bulletin* 19(1989), 142-151; «The Herodians and Mediterranean Kinship, Part III: Economics», *Biblical Theology Bulletin* 20(1990), 10-21.

⁴⁴ L'unica donna che Flavio Giuseppe specifica sia rimasta sola per tutta la vita è Iotape, la figlia sordomuta di Aristobulo e Iotape (*A.J.* 18,135). Tra i cinque maschi va

ni di cui è accertato lo stato coniugale, quattordici, cioè il 29%, si sono sposati più di una volta. Inoltre, a causa della natura selettiva delle vicende narrate da Flavio Giuseppe, è certo che molti più Erodiani sposati hanno contratto nuove nozze, come suggeriscono gli schemi genealogici di Hanson. Data la propensione dei membri della famiglia reale ebraica a risposarsi, per la maggior parte dei restanti Erodiani menzionati negli scritti di Flavio Giuseppe, il cui stato civile non è specificato, si può ritenere che siano o deceduti prima di aver raggiunto la maggiore età o, alternativamente, che Flavio Giuseppe non ne avesse conosciuto la storia personale.

Dallo studio di Moen emerge anche che i membri della famiglia erodiana non solo si sposavano spesso, ma contraevano i loro matrimoni a un'età assai precoce. Nella maggior parte dei casi, Erode il Grande, il patriarca della famiglia, aveva trovato i futuri *partners* coniugali dei propri rampolli mentre questi erano ancora bambini (*B.J.* 1,557; *A.J.* 17,13; 18,134; 20,140).⁴⁵ Nell'eventualità di un fidanzamento

annoverato Agrippa II, figlio primogenito di Agrippa e Cipro. Sembra che questi non abbia lasciato figli e il suo orientamento sessuale non è noto. Non ci sono prove sicure che abbia mai sposato o mantenuto un'amante regolare e l'ipotesi che avesse due mogli, avanzata da DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, 252-254 da un passaggio talmudico, è poco credibile. Flavio Giuseppe menziona solo un uomo con il quale, dice, che Agrippa II godette di una «fedele amicizia»: Filippo figlio di Iacimo, il comandante in capo del suo esercito, che si distingueva per il suo fisico, come del resto ci si potrebbe aspettare da un ufficiale di cavalleria (*A.J.* 17,30s; *B.J.* 5,46-61; 177-180; 407-409). Non sappiamo se Agrippa II fosse dedito alla pederastia, una pratica socialmente accettabile nell'antichità classica, ma non tra gli ebrei. Se questo fosse vero, è improbabile che avrebbe attirato l'attenzione degli scrittori romani, ma difficilmente una tale inclinazione sarebbe sfuggita alle critiche dei circoli ebraici che invece non mossero mai nessuna accusa del genere contro Agrippa II. Tuttavia, dal confronto con Erode il Grande, un maschio alfa che contrasse dieci matrimoni e generò quindici figli conosciuti, non vi è dubbio che Agrippa sia in totale controtendenza. L'unica donna a cui Agrippa fu strettamente legato fu sua sorella, Berenice. Convisse con lei per un lungo periodo, il che incoraggiò le voci secondo cui si sarebbero lasciati andare a una relazione incestuosa. È interessante notare che la compagnia di Berenice con suo fratello durò per quasi due decenni: dal 48 d.C., quando morì il suo secondo marito Erode di Calcide, con una parentesi nel 63/64 d.C. durante il suo breve matrimonio con Polemone II. Mentre l'unione fratello-sorella era abbastanza normale tra i reali dell'Egitto faraonico e tolemaico, del regno nabateo e anche delle monarchie clienti contemporanee nel Vicino Oriente, inclusa Commagene, questa pratica era disapprovata a Roma. La relazione incestuosa che Caligola si concesse con le sue tre sorelle, specialmente la minore Drusilla, scandalizzò Roma (JACOBSON, *Agrippa II*, 127).

⁴⁵ Anche la letteratura tannaica, in molti dei suoi racconti, incoraggia i fidanzamenti durante l'infanzia suggerendo che questi tipi di accordi coniugali non erano limitati alle famiglie reali. Cf. KOKKINOS, *The Herodian Dynasty*, 21; M.L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2001, 104-111.

mento deciso durante l'infanzia, il momento del matrimonio coincideva generalmente con la maturità sessuale della futura moglie. Così, per esempio, lo stesso Erode che, fidanzatosi con Mariamne mentre questa era ancora minorenni, non si unì a lei in matrimonio fino al raggiungimento della maggiore età della sposa (*B.J.* 1,241.264.344). In maniera analoga, descrivendo le vicende matrimoniali dei due fratelli di Agrippa, Erode e Aristobulo, che Erode il Grande, loro nonno, aveva promessi in matrimonio fin da bambini, Flavio Giuseppe scrive che questi, «raggiunta l'età», si sposarono (ἡβήσαντες δ' ἄγονται: *A.J.* 18,134).⁴⁶

Secondo Moen, l'età della maturità sessuale era presumibilmente di alcuni anni più tarda rispetto all'epoca moderna,⁴⁷ ma, sebbene non vi siano dati certi, al di fuori della famiglia reale, per l'età del primo matrimonio tra gli ebrei durante l'epoca del Secondo tempio, prove circostanziali suggeriscono che gli Erodiani si siano sposati ben prima dei membri delle altre élite giudaiche.⁴⁸ Filone d'Alessandria, per esempio, suggerisce che gli uomini dovrebbero sposarsi a un'età tra i ventotto e i trentacinque anni, e Flavio Giuseppe, nella sua autobiografia, rivela che aveva circa trent'anni al tempo del suo primo matrimonio.⁴⁹

In ambito romano, i dati sull'età della sposa o dello sposo, al loro primo matrimonio, sono meglio definiti. Prove da autori e storici antichi suggeriscono che tra i romani delle élite, al di fuori della casa imperiale, il matrimonio si contraeva in genere verso la tarda adolescen-

⁴⁶ Sebbene Flavio Giuseppe non ci dica se Berenice, una delle figlie di Agrippa, fosse fidanzata fin da bambina, la sua storia matrimoniale evidenzia tuttavia il modello di nozze precoci che era stato seguito al momento del primo matrimonio. Doveva essere tra i tredici e i quattordici anni quando si sposò la prima volta (si sarebbe risposata tre volte), dal momento che a poco meno di sedici anni era già vedova e risposata (*A.J.* 19,276s.354).

⁴⁷ MOEN, *Marriage and Divorce in the Herodian Family*, 153.

⁴⁸ SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, 107; R.S. KRAEMER, «Typical and Atypical Jewish Family Dynamics. The Cases of Babatha and Berenice», in D. BALCH – C. OSIEK (edd.), *Early Christian Families in Context*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2003, 130-156, in part. 140s.

⁴⁹ Cf. FILONE, *Creat.* 103; FLAVIO GIUSEPPE, *Vita* 415s. Secondo *Vita* 5, Giuseppe nacque nel 37 o 38 d.C. e il suo primo matrimonio ebbe luogo per volere di Vespasiano durante la guerra con Roma intorno all'anno 70 d.C., quando Giuseppe era sulla trentina (*Vita* 415s). Spesso i giovani appartenenti alle élite giudaiche, come Giuseppe, si sono sposati intorno ai trent'anni avendo dedicato un lungo periodo di tempo alla propria formazione soprattutto filosofica (*Vita* 9-12). Flavio Giuseppe non ci dice l'età della sposa, ma Kraemer sostiene che doveva essere piuttosto giovane se Giuseppe la descrive come una παρθένος (KRAEMER, *Typical and Atypical*, 141s).

za, con gli uomini, aventi in media dai cinque ai dieci anni in più delle donne: in accordo quindi con il punto di vista di Filone e Flavio Giuseppe. I membri della famiglia imperiale romana, tuttavia, si sposavano più precocemente, vale a dire a età simili a quelle degli Erodiani,⁵⁰ e le ragioni per anticipare il matrimonio avevano a che fare, senza dubbio, con l'importanza economica e sociale delle famiglie imperiali.⁵¹

Anche l'espressione usata da Flavio Giuseppe, ἡβήσαντες δ' ἄγονται, che nell'edizione delle *Antichità giudaiche* curata da Luigi Moraldi è tradotta in modo molto generico con «raggiunta l'età», ci aiuta a comprendere meglio a quale specifica fascia di età egli si stesse riferendo. Questa espressione greca, infatti, più che indicare un'età precisa, indica piuttosto un periodo che, a partire dal riconoscimento fisiologico della ἡβη, cioè della pubertà, andava, a parte qualche oscillazione, dai quattordici ai venticinque anni.⁵² In questa fase della vita, al di là del linguaggio giuridico, si parlava semplicemente di παῖδες ἡβήσαντες (ragazzi pubescenti), tra i quali i più rilevanti socialmente erano gli ἡβήσαντες che avevano superato i diciotto anni e che quindi avevano acquistato la cittadinanza effettiva.⁵³

⁵⁰ CORNELIO NEPOTE, *Att.* 19s.

⁵¹ Il diritto romano prevedeva che una giovane potesse essere data in moglie molto presto, a partire dai dodici anni; con le due leggi augustee del 18 e del 9 a.C., la *lex Iulia de maritandis ordinibus* e la *lex Papia Poppea nuptialis*, poi unite in un solo testo noto come *lex Iulia et Papia*, venne stabilito che le donne di età compresa tra i venticinque e i cinquant'anni erano tenute al matrimonio con uomini che, a loro volta, non dovevano essere più giovani dei venticinque anni né più vecchi dei sessanta. Cf. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano 1986, 143. Sull'età in cui le giovani romane erano destinate al matrimonio: K. HOPKINS, «The Age of Roman Girls at Marriage», *Population Studies* 18(1964-1965), 309-327. Sui matrimoni precoci nella famiglia imperiale, cf. MOEN, *Marriage and Divorce*, 152-154.

⁵² *Tempus autem pubertatis est a quarto decimo anno adusque vicesimum quintum* (Claudii Galeni Opera omnia, ed. K.G. KÜHN, 20 voll., C. Cnobloch, Leipzig 1821-1833, XVII 2, 792[online https://archive.org/details/b29339339_0018/page/792/mode/2up]).

⁵³ Sull'età della pubertà, sia quella d'inizio, che quella della fine, cf.: D.W. AMUNDSEN – C.J. DIERS, «The Age of Menarche in Classical Greece and Rome», *Human Biology* 41(1969), 125-132; A. ROUSSELLE, «La politica dei corpi: tra procreazione e continenza a Roma», in G. DUBY – M. PERROT, *Storia delle donne in Occidente, 1: L'Antichità*, a cura di P. SCHMITT PANTEL, Laterza, Roma-Bari 1990, 371; D. GOUREVITCH, «Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique», *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 2(1987), 325-327; V. HUET, «À la recherche de la "jeune fille" sur les reliefs historiques romains», in L. BRUIT ZAIDMAN – G. HOUBRE, – C. KLAPISCH-ZUBER ET AL. (edd.), *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Perrin, Paris 2001; M. DURRY, «Le mariage des filles impubères à Rome», *Comptes rendus de séance de l'Académie des Inscriptions et des Beaux-Arts*, 1977, 107-110.

Questa concezione proveniente dalla tradizione greca coincide sostanzialmente con quanto affermano le fonti bibliche riguardo all'età della maturità legale. Joseph Fleishman ha potuto infatti appurare che per la legge biblica l'insorgenza della maturità legale, la *legitima aetas*, iniziava nei primi anni della seconda decade della vita di un bambino con la comparsa dei segni della maturità sessuale; ma che solo i vent'anni erano considerati l'età della piena maturità legale, cioè della *plena pubertatis*.⁵⁴ È in questa fase di piena maturità che il giovane sceglieva il suo modo di vita e i propri interessi, prendeva parte agli affari del padre, e si preoccupava del destino degli altri prendendo decisioni sulla base di una deliberazione e di una comprensione profonda. Inoltre, è sempre in questa fase che un giovane aveva la piena capacità legale di compiere atti che avevano validità nella sfera del diritto di famiglia: egli poteva sposarsi, agire in sede giudiziaria per difendere i propri diritti ereditari e osservare gli obblighi nei confronti dei suoi parenti legali.

Tutto ciò trova riscontro anche nella letteratura extra-biblica riguardante il matrimonio visto come la risposta adeguata a quel primo comandamento che Dio aveva dato al primo uomo e alla prima donna: «Crescete e moltiplicatevi» (Gen 1,28), cosa che faceva dire a Rabbi Hiyah ben Gamdah che un uomo senza una moglie «Non è neppure un uomo completo».⁵⁵

Da qui l'esigenza di non dilazionare eccessivamente il momento delle nozze. Per molti rabbini l'età di diciotto anni era quella più conveniente per gli uomini. Si consigliava ai padri di sposare i figli «mentre ancora tenevano loro la mano sul collo». I dottori di manica più larga ammettevano che si potessero aspettare i ventiquattro anni per prendere moglie, ma i più austeri assicuravano che «il Santo Unico – che sia benedetto! – malediceva l'uomo che a vent'anni non era ancora sposato».⁵⁶

Tutte queste considerazioni ci permettono di inferire ragionevolmente che anche Agrippa, al pari dei suoi fratelli Erode di Calcide e

démie des Inscriptions et Belles-Lettres 1(1955), 84-91; E. CANTARELLA, «La vita delle donne», in A. GIARDINA – A. SCHIAVONE (edd.), *Storia di Roma*, Einaudi, Torino 1999, 867-894; D. MUSTI, «La teoria delle Età e i passaggi di status in Solone. Per un inquadramento socio-antropologico della teoria dei settennii nel pensiero antico», *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 1(1990), 11-35.

⁵⁴ J. FLEISHMAN, «The age of legal maturity in biblical law», *JANES* 21(1992), 35-48.

⁵⁵ *Bereshit Rabbah* 17,2, traduzione in A. RAVENNA – T. FEDERICI (edd.), *Commento alla Genesi. Berešit Rabbâ*, UTET, Torino 1978, 134.

⁵⁶ Cf. PREUSS, *Biblical and Talmudic medicine*, 451s.

Aristobulo, «raggiunta l'età», si sposò regolarmente, secondo le migliori tradizioni in uso nella famiglia erodiana. Al momento delle nozze, con ogni probabilità, egli doveva avere tra diciotto e vent'anni. Quindi, essendo nato nell'11/10 a.C., il matrimonio sarà stato celebrato tra il 7 e il 10 d.C. A questa data Cipro doveva aver raggiunto la sua maturità sia sessuale che legale, quindi essere una fanciulla di circa tredici anni, nata verosimilmente intorno al 6/3 a.C., con una differenza di età con Agrippa tra i cinque e gli otto anni, cosa normalissima tra cugini di quarto grado.⁵⁷

Questa ricostruzione, a carattere soltanto ipotetico, trova però ottimi riscontri in alcuni elementi circostanziali deducibili dalla narrazione di Flavio Giuseppe, in particolare riguardo la maturità psicologica dimostrata da Cipro, fin dal suo primo apparire al fianco di Agrippa, e alle sue possibilità economiche. Di fronte alla depressione autodistruttiva del marito, descritta in *A.J.* 18,147s, ella appare infatti salda ed equilibrata, non facile allo sconforto; conosce ed è capace di cogliere l'interiorità di Agrippa («lesse nei suoi pensieri»); è in grado di mettere in atto ogni tentativo per aiutarlo («studiava ogni via»); è autorevole e colta («scrise a Erodiade»); sa assumersi le proprie responsabilità («Tu vedi – le diceva – quanta cura ho di sollevare in ogni modo il marito»); può e sa disporre liberamente del proprio patrimonio («le mie risorse»). Tutti elementi che denotano una maturità non da fanciulla, ma da donna adulta ed esperta della vita. Una maturità che trova riscontro anche dal punto di vista affettivo e che non mancherà di sorprendere l'alabarca Alessandro, tanto da lasciarlo stupito «dell'amore di lei verso suo marito e di tante altre sue buone qualità» (*A.J.* 18,159). Un amore che peraltro doveva essere anche corrisposto, vista l'assoluta mancanza di qualsiasi notizia di eventuali adulteri o dissapori tra lei e Agrippa: a testimonianza, quindi, di un matrimonio e di un rapporto di coppia non recente, ma adulto e saldamente fondato. Vi sono dunque buoni elementi per concludere che il matrimonio tra Agrippa e Cipro risalga a ben prima del trasferimento in Palestina che abbiamo datato al 24 d.C. circa. Anzi, vi sono ottime ragioni per credere con J.W. Donaldson⁵⁸ che la promotri-

⁵⁷ P. RICHARDSON – A.M. FISHER, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, Routledge, London-New York 2018, nella loro ricostruzione dell'albero genealogico della dinastia erodiana (Tav. 12.1) pongono la data di nascita di Cipro intorno al 7 a.C. e quella di suo marito Agrippa al 10 a.C.

⁵⁸ J.W. DONALDSON, *Herodian marriage and the construction of identity*, MPhil Thesis, The University of Queensland, Brisbane 2014, 94.

ce delle nozze fosse proprio Berenice (morta prima del 23 d.C.), madre di Agrippa, che in questo modo aveva unito con un doppio nodo l'elemento idumeo e asmoneo della stirpe erodiana. Non si deve infatti dimenticare la prudenza e l'oculatezza di Berenice nel gestire sia le proprie risorse finanziarie che nel promuovere gli interessi del figlio (*A.J.* 18,143s); sicché non pare credibile che avesse tralasciato di provvedere per tempo anche al suo matrimonio. A tal riguardo, una notizia riportata in *A.J.* 17,220 ci permette anche d'intravedere le circostanze iniziali in cui maturò questa operazione. Flavio Giuseppe narra infatti che, in occasione del viaggio a Roma che Archelao intraprese nel 4 a.C. con lo scopo di ottenere da Augusto l'investitura regale,

andò con lui anche Salome, sorella di Erode, portando con sé la sua famiglia e molti congiunti, in apparenza per aiutare Archelao a ottenere il trono, in realtà per schierarsi contro di lui, in particolare per protestare contro quanto aveva fatto nel tempio.

Questa notizia riprende sintetizzandola un'affermazione che in *B.J.* 2,15 è resa in modo assai più esplicito:

Si misero in viaggio anche Salome coi suoi figli, nonché i nipoti e i generi del defunto re [Erode il Grande], apparentemente per aiutare Archelao a ottenere la successione, in realtà con l'intenzione di metterlo sotto accusa per la violenta repressione dei disordini nel tempio.

Considerando che Erode il Grande ebbe cinque figlie: due, Salampsio e Cipro (*A.J.* 18,130; *B.J.* 1,435.563) da Mariamne l'asmonea, sposate rispettivamente con Fasaele e Antipatro (figlio di Salome, sorella di Erode) (*A.J.* 17,22); Olimpia, figlia di Maltace la samaritana, che fu moglie di Giuseppe figlio di Giuseppe fratello di Erode (*A.J.* 17,20; *B.J.* 1,562); Rossane (o Roxana) da Phaedra; e Salome da Elpis (*A.J.* 17,21; *B.J.* 1,563) queste due ultime ancora nubili alla morte di Erode (saranno date in sposo da Cesare Augusto ai figli di Ferrora: *B.J.* 2,99). Ne consegue che i generi di Erode il Grande che seguirono Salome a Roma furono soltanto tre: Antipatro, che era anche figlio di Salome, sposato con Cipro (da non confondere con la moglie di Agrippa); Fasaele sposato con Salampsio e Giuseppe sposato con Olimpia. Ora, noi sappiamo con certezza che Berenice e i suoi figli Erode, Agrippa, Aristobulo, Erodiade e Mariamne non fecero ritorno in Palestina, ma si stabilirono definitivamente a Ro-

ma (A.J. 18,143-145),⁵⁹ ma abbiamo motivo per ritenere che anche le tre altre coppie citate rimasero con lei nella capitale dell'impero. Infatti, troviamo Mariamme, la figlia di Giuseppe e Olimpia, che sposa Erode di Calcide (A.J. 18,134); Cipro, la figlia di Antipatro e Cipro, che sposa Alessa detto Elcia (A.J. 18,138) colui che ritroveremo a fianco di Aristobulo, l'altro fratello di Agrippa, in A.J. 18,273, e poi di Erode di Calcide in A.J. 19,353; infine Cipro, la figlia di Fasaele e Salampsio, che sposa Agrippa (A.J. 18,131). È, dunque, a Roma, dove verosimilmente già risiedevano, che maturarono le condizioni che porteranno Agrippa e Cipro, una volta «raggiunta l'età», a celebrare il loro matrimonio.

L'infertilità primaria di Cipro e le sue probabili cause

Tutto ciò sul piano storico comporta delle conseguenze assai significative: ne deriva infatti che al momento della nascita del primo figlio, Cipro ha un'età non più giovanissima, è una donna di trenta/trentaquattro anni ed è sposata da circa diciassette/ventun anni. Inoltre, da un punto di vista ginecologico, la sua vita sessuale di donna adulta appare divisa nettamente in due periodi ben differenziati: il primo, tra i tredici e i trenta/trentaquattro anni, caratterizzato da quella che i medici chiamano infertilità primaria;⁶⁰ il secondo, dal 27/28 d.C. al 38/39 d.C., e quindi dai trenta/trentaquattro anni ai quarantuno/quarantacinque anni, caratterizzato invece da cinque gravidanze portate regolarmente a termine, tutte in un'età ad alto rischio per la puerpera e normalmente a bassa fecondità. Per cogliere in modo adeguato l'anomalia di questa situazione, basterà confrontarla con l'esperienza di Erodiade, cugina di primo grado di Cipro. Come abbiamo visto, è possibile fissare la data di nascita di Erodiade intorno all'8 a.C. Dal suo precedente matrimonio⁶¹ abbiamo notizia di un'unica figlia Salome: la ra-

⁵⁹ Il soggiorno a Roma di Agrippa e dei suoi fratelli era stato preceduto, a suo tempo, da quello del padre Aristobulo e di suo fratello Alessandro, che Erode mandò a Roma nel 22 a.C. allo scopo di essere presentati all'imperatore (A.J. 15,342s).

⁶⁰ L'infertilità viene distinta in primaria, nel caso la coppia non abbia mai concepito, e secondaria se in passato vi è stato un periodo di accertata fertilità: R.E. ROTHENBERG, *Enciclopedia Medica Garzanti*, 2 voll., Milano, Garzanti 1975, I, 361.

⁶¹ Marco confonde Erode, il figlio di Mariamme II, con Filippo; ciò ha fatto in modo che alcuni studiosi del Nuovo Testamento abbiano parlato (erroneamente) di Erode Filippo come primo marito di Erodiade: cf., per esempio, J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 3: *Compagni e antagonisti* (BTC 125), 5 voll., Queriniana, Brescia 2003, 652.

gazza che, secondo Mc 6,17-28 e Mt 14,3-11, danzerà in occasione del tragico banchetto durante il quale verrà decapitato Giovanni Battista. Sia Marco che Matteo utilizzano per Salome il termine greco κοράσιον (fanciulla). Esso indica un'adolescente che non ha ancora raggiunto l'età per il matrimonio. Matteo (9,24s) e Marco (5,41s) chiamano infatti κοράσιον la figlia di Giairo che, com'è noto, aveva soltanto dodici anni (cf. anche Lc 8,42). Ora, poiché la morte di Giovanni, secondo una cronologia che trova ampio consenso, deve essere datata tra il 28 e il 29 d.C., (in ogni caso, necessariamente, prima della crocifissione di Cristo), ne consegue che Salome deve essere nata intorno al 16-17 d.C., quando sua madre Erodiade aveva ventiquattro/venticinque anni circa ed era sposata probabilmente da almeno dodici/tredici anni.⁶² Quindi, per quanto ci è dato sapere, anche la prima gravidanza di Erodiade è preceduta da un periodo relativamente lungo di infertilità primaria, ma con due notevoli differenze: la prima è che la nascita di Salome si pone nel periodo normalmente di massima fecondità di una donna; la seconda è che a essa segue un lungo e, per ciò che possiamo dedurre dalle fonti, definitivo periodo di sterilità. Si tratta dunque, nel caso di Erodiade, di un normale episodio di infertilità secondaria, legato senz'altro a quei fattori biologici per i quali il culmine della fecondità femminile, stando ai dati delle statistiche attuali, si raggiunge verso i venti/ventiquattro anni, dopo di che inizia una lenta ma costante riduzione, che diventa più rapida dopo i trentotto/quarant'anni.⁶³ Del tutto diverso è invece il caso di Cipro che, rispetto a quello di Erodiade, si presenta non solo in perfetta antitesi, ma con un grado di anomalia relativa che gli studi sulla fertilità femminile fanno emergere in maniera ancora più eclatante.⁶⁴

⁶² In questo modo, curiosamente, sembra che l'anno di nascita di Salome venga a coincidere con quello della figlia di Giairo e dell'insorgenza della malattia dell'emorroissa evangelica di Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48.

⁶³ L'età superiore ai quarant'anni può rappresentare da sola la causa primaria della infertilità. Con l'avanzare dell'età, da un lato si riduce progressivamente il numero di ovociti disponibili; dall'altro, essi vanno incontro a un ineluttabile invecchiamento con conseguente diminuzione della loro qualità. Cf. L. GIANAROLI – A.P. FERRARETTI, *Infertilità di coppia*, Società Italiana di Studi di Medicina della Riproduzione (SISMeR), Bologna 2014, 15 (consultabile online sul sito: www.sismer.it/wp-content/uploads/2017/03/libretto_1.pdf).

⁶⁴ D. SCHWARTZ – M.J. MAYAUX (Federation CECOS), «Female fecundity as a function of age: results of artificial insemination in 2193 nulliparous women with azoospermic husbands», *New England Journal of Medicine* 306(1982), 404-406. Sul declino della fertilità legato all'età si veda lo studio del Committee on Gynecologic Practice dell'American College of Obstetricians and Gynecologists in *Fertility and Sterility* 90,

In questa prospettiva, se confrontiamo i dati percentuali della fertilità femminile in funzione dell'età, con il caso di Cipro che, tra i trenta/trentaquattro anni e i quarantuno/quarantacinque anni, porta a termine regolarmente ben cinque gravidanze, precedute da una condizione di infertilità di lunga durata, che di per sé comporta una prognosi riproduttiva sfavorevole, ecco allora che l'anomalia emerge in modo clamoroso. Ovviamente, non sappiamo quale o quali fattori abbiano prodotto il passaggio da una condizione di infertilità primaria a questa anomala situazione. Quello però che possiamo dire con certezza è che tra le probabili cause dell'infertilità primaria di Cipro si può sicuramente annoverare quella fibromatosi uterina che rappresenta la neoplasia più comune del tratto genitale femminile.⁶⁵ Si tratta di tumori caratteristici dell'età feconda la cui incidenza, ai nostri giorni, a seconda delle caratteristiche delle pazienti (età, razza) considerate nei vari studi e del metodo diagnostico utilizzato per identificarli, può variare dal 20% al 50% delle donne in età riproduttiva presentando un picco di frequenza intorno ai trentacinque/cinquant'anni.⁶⁶ La fibromatosi uterina può essere responsabile di aborti più o meno precoci. Tuttavia, malgrado possa ostacolare il normale concepimento non lo impedisce in modo assoluto. Inoltre, poiché questa patologia, pur senza rispondere alle regole della trasmissione mendeliana, è tuttavia caratterizzata da una certa familiarità, cioè dalla condizione per cui più membri della stessa famiglia sono predisposti all'insorgenza di una malattia,⁶⁷ il fatto notevole che anche Erodiade fosse interessata da una forma di infertilità (in questo caso però secondaria), lascia facilmente presume-

Suppl. 3(2008), 486s (disponibile su: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0015028208037126>).

⁶⁵ Sui fibromi uterini cf. A. CARBONARO ET AL., «Fibromiomi uterini: review», *Giornale italiano di ostetricia e ginecologia* 8(2009), 353-358.

⁶⁶ Attualmente, essi rappresentano l'indicazione più diffusa all'isterectomia (cf. L.A. WISE – T.S.K. LAUGHLIN, «Epidemiology of Uterine Fibroids. From Menarche to Menopause», *Clinical Obstetrics and Gynecology* 59[2016], 2-24), e tra le donne entro i cinquant'anni, la loro incidenza cumulativa stimata indica che più dell'80% delle donne di colore, e quasi il 70% delle donne bianche soffrono di questa patologia (D.D. BAIRD ET AL., «High cumulative incidence of uterine leiomyoma in black and white women: ultrasound evidence», *American journal of obstetrics and gynecology* 1[2003], 100-107).

⁶⁷ La familiarità può determinare una propensione allo sviluppo di malattie, o di fattori di rischio, o la trasmissione parentale di mutazioni specifiche di alcuni geni che implicano l'espressione della malattia nella progenie. Cf. E. VIZZA ET AL., «Linee guida sulla diagnosi e trattamento fibromiomasiosi», *Società Italiana di Ginecologia e Ostetricia* 7(2017) (consultabile online: <https://www.sigo.it/wp-content/uploads/2017/09/Linee-Guida-Fibromiomasiosi-finale.pdf>).

re, o quanto meno ragionevolmente sospettare, che sia per Cipro sia per Erodiade si tratti della medesima patologia: la fibromatosi uterina, la stessa neoplasia di cui, come vedremo, sembra aver sofferto anche l'emorroissa.

La formazione di Cipro

Cipro trasferitasi, nel 4 a.C., con i suoi genitori nella capitale dell'impero, dobbiamo presumere che venisse educata e ricevesse un'istruzione del tutto simile a quella di altre ragazze dell'aristocrazia romana e delle élite che governavano i territori imperiali: sappiamo infatti da Flavio Giuseppe che Cipro sapeva leggere e scrivere (A.J. 18,148).⁶⁸ In questi anni, ma anche in seguito, il punto di riferimento della famiglia è l'entourage di Antonia Minore, rispettivamente zia e madre dei futuri imperatori Caligola e Claudio, intorno alla quale ruotava anche Berenice, la madre di Agrippa, il quale, com'è noto, fu educato con lo stesso Claudio⁶⁹ e godrà dell'amicizia di Caligola. È in questa situazione che, tra il 7 e il 10 d.C., matura, come si è detto, il matrimonio con Cipro, la familiarità di Agrippa con Druso, figlio dell'imperatore Tiberio, e l'amicizia con Antonia, presso la quale sua madre Berenice, morta probabilmente poco prima del 23 d.C., aveva goduto di grande stima.

Rapporti con Gesù e con i suoi discepoli

Oltre ad aver probabilmente sentito parlare di Gesù già in Idumea, è altrettanto probabile che giungendo in Galilea, dove la fama del predicatore di Nazaret, secondo Mc 1,45, si era ormai diffusa a tal punto «che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città», le notizie che lo riguardavano dovettero giungere all'attenzione dei due coniugi con maggiore frequenza e precisione. Tuttavia, con la residenza a Tiberiade e in particolare attraverso l'incarico di agoranomo svolto da Agrippa, furono soprattutto i contatti con i seguaci di Gesù che verosimilmente dovettero essere più frequenti.

⁶⁸ Sugli studi relativi all'educazione dei membri della *domus Augusta* cf. M. ALBANA, «Educazione e formazione nella "Domus Augusta"», *Annali della facoltà di Scienze della formazione. Università degli studi di Catania* 14(2015), 31-65, con bibliografia.

⁶⁹ αὐτῶ ὁμοτροφίας πρὸς τοὺς ἀμφὶ Κλαύδιον γεγεννημένης (A.J. 18,165).

Tiberiade, in quanto capitale della Galilea, costituiva infatti un importante centro di consumo e, quindi, uno dei principali mercati a cui affluiva probabilmente la parte più cospicua dei prodotti agricoli e ittici della regione. Inoltre, in quanto centro amministrativo, la città era altresì la sede principale dei pubblicani che si occupavano della raccolta degli introiti fiscali, per cui anche le tasse e i pagamenti per le concessioni legate a tutte le attività produttive affluivano in questa località.⁷⁰

Ora, considerando che: la pesca aveva un ruolo molto importante nell'economia della Galilea del I secolo (i numerosi riferimenti evangelici alla pesca ne sono una riprova seppur indiretta);⁷¹ almeno quattro dei dodici discepoli di Gesù erano pescatori (Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni: Mc 1,16-19); uno dei dodici, Matteo, era un pubblicano (Mt 9,9); una delle discepoli, Maria Maddalena (Lc 8,2) era sicuramente oriunda di quella città di Magdala, nota per l'industria della conservazione del pesce sotto sale⁷² e che con lei, in Lc 8,3, è citata anche «Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode», non sbaglieremmo di molto a considerare Cipro e Agrippa dei soggetti bene informati su Gesù e il suo movimento.

MASSIMO ATZORI
Via Carlo Maria Viola, 5
00158 Roma
atzorimaxi@gmail.com

⁷⁰ F.D. TROCHE, *Il sistema della pesca nel lago di Galilea al tempo di Gesù. Indagine sulla base dei papiri documentari e dei dati archeologici e letterari*, Dissertazione dottorale, Università di Bologna, Bologna 2015, 91s (consultabile in: amsdottorato.unibo.it/7098/1/Troche_Facundo_Tesi.pdf).

⁷¹ La ricerca storica sulla Galilea e gli studi neotestamentari hanno spesso tralasciato questo aspetto socioeconomico della regione. Sull'argomento si veda K.C. HANSON, «The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition», *Biblical Theology Bulletin* 3(1997), 100.

⁷² La città di Magdala, posta poco più a nord di Tiberiade, era anche conosciuta col nome semitico *Migdal Nunya*, che significa Torre dei Pesci (cf. U. LEIBNER, *Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee: An Archaeological Survey of the Eastern Galilee* (TSAJ 127), Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 214-235) e fin dall'epoca ellenistica anche col nome greco di *Tarichea*, da τάριχος, pesce conservato nel sale, un chiaro riferimento all'industria presente nel luogo (F. MANN, «Magdala dans les sources littéraires», *Studia Hierosolymitana* 1[1976], 307-337).

Parole chiave

Emorroissa – Cipro – Erode Agrippa – Erodiade – Matrimonio giudaico

Keywords

Bleeding woman – Cypros – Herod Agrippa – Herodias – Jewish Marriage

Sommario

Si ipotizza che l'anonima donna conosciuta nei vangeli come l'emorroissa possa essere identificata con Cipro, la moglie di Marco Giulio Agrippa, colui che, pochi anni dopo la morte di Gesù, sarebbe diventato Erode Agrippa I, l'ultimo re di Giudea dal 41 al 44 d.C. La ricerca riconsegna un'emorroissa sposata, con un figlio, trasgressiva e coraggiosa, ma soprattutto con la possibilità di avere un nome, dopo secoli di anonimato. Il lavoro è suddiviso in due parti: la prima dedicata all'analisi della figura di Cipro e la seconda a quella dell'emorroissa e al confronto dei due personaggi.

Summary

It is hypothesized that the anonymous woman known in the gospels as the Hemorroissa can be identified with Cyprus, the wife of Mark Julius Agrippa, the one who, a few years after the death of Jesus, would become Herod Agrippa I, the last king of Judea from 41 to 44 AD. The research brings back a married Emorroissa, with a child, transgressive and courageous, but above all with the possibility of having a name, after centuries of anonymity. The work is divided into two parts: the first dedicated to the analysis of the figure of Cyprus and the second to that of the Haemorrhaged woman and the comparison of the two characters.

Calendari e feste nel Pentateuco: studi recenti, problemi attuali e prospettive future

Panoramica testuale

Calendari e feste sono trattati nel Pentateuco in un numero di passi maggiore rispetto a tanti altri argomenti. Anzitutto, vi troviamo cinque calendari: Es 23,14-19; 34,18-26; Lv 23; Nm 28,1-30,1; Dt 16,1-17. Inoltre, ci sono testi che trattano feste che non si trovano nei calendari: l'istituzione della Pasqua (Es 12,1-28), la legge sugli azzimi (Es 13,1-10), lo Yom Kippur (Lv 16,1-28) e la Seconda Pasqua (Nm 9,1-14). È impressionante che, mentre alcune leggi che regolano lo stesso caso si trovano due o tre volte nel Pentateuco,¹ i testi concernenti calendari e feste sono ancora più numerosi: siamo in presenza di ben cinque calendari in quattro libri (Esodo-Deuteronomio) e altri testi riguardanti le festività.

Bisogna notare che tutti questi testi sono di natura legislativa. Infatti, si tratta dei comandi del Signore introdotti dall'espressione *וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה* (Lv 23,1) o simili, oppure che si trovano già in un contesto di discorso divino (Es 23,14-19; 34,18-26). Anche le feste che si trovano fuori dai calendari sono introdotte come disposizioni del Signore. Forse un caso a parte è quello presentato dalla Seconda Pasqua (Nm 9,1-14) perché all'interno di una pericope narrativa, ma in questo caso si tratta di una legge introdotta in un quadro narrativo.²

¹ La lista seguente è solo selettiva ed è fornita a mo' d'esempio: *due volte* – decalogo (Es 20,2-17 e Dt 5,6-21); la legislazione circa l'adempimento dei voti (Nm 30,2-17 e Dt 23,22-24); *tre volte* – leggi relative agli schiavi (Es 21,2-11; Lv 25,39-55; Dt 15,12-18); le leggi sul prestito (Es 22,24; Lv 23,35s; Dt 23,20s); l'atteggiamento verso i nemici e i fratelli (Es 23,4s; Lv 19,17s; Dt 22,1-4).

² Alcuni testi, infatti, quali Lv 24,10-23; Nm 9,1-14; 15,32-36; 27,1-11, sono narrazioni che introducono le disposizioni legali. Uno studio recente dedicato a queste pericopi è S. CHAVEL, *Oracular Law and Priestly Historiography in the Torah* (FAT II/71), Mohr Siebeck, Tübingen 2014.

Se le questioni di calendari e feste sono in correlazione, bisogna anche aggiungervi quella delle offerte: in diversi testi festivi e calendari sono prescritti sacrifici per le feste e così nella maggior parte di questi testi si trova la loro menzione (Dt 16,1-17; Lv 23) o una loro dettagliata descrizione (Lv 16,1-34; 23,15-21; Nm 28,1-30,1). Per la comprensione di calendari e feste nel Pentateuco, sono utili anche altri testi. Anzitutto, all'interno dell'AT troviamo un altro calendario in Ez 45,18-46,15. Quest'ultimo, pur essendo simile ai calendari sacerdotali, differisce parecchio dalle loro disposizioni in materia di sacrifici e giorni sacri. Inoltre, a causa della dipendenza testuale e delle innovazioni rispetto ai dati del Pentateuco, di cui favoriscono l'interpretazione, due altre composizioni sono importanti: il calendario del *Rotolo del Tempio* (11Q19 col. XIII-XXX) e le sezioni dei *Giubilei*, che trattano delle feste.³

In breve, i calendari e le feste sono uno dei temi legislativi più trattati, ripetuti e complessi all'interno di tutto il Pentateuco. In questo articolo presenteremo dapprima alcuni studi recenti sulla problematica; poi delineremo alcuni problemi aperti, segnalando alcune prospettive di analisi.

Contributi recenti

In questo paragrafo verranno trattati maggiormente i contributi che offrono lo stato attuale della ricerca sui calendari e le feste nel Pentateuco. Sono molto numerosi quelli su questa tematica, sia nell'AT che nel NT, a partire almeno dallo studio di J.F.L. George (1835); siamo di fronte a quasi duecento anni di storia di ricerca sulla problematica.⁴ Così la scelta sarà selettiva, e la lista non può che essere ridotta, in uno studio breve. Dal punto di vista metodologico, dapprima verrà presentata la lista degli autori i cui contributi si concentrano su calendari e feste nel Pentateuco in modo specifico, soprattutto per via delle monografie pubblicate. L'accento sarà messo sull'utilizzo della metodologia e sull'illustrazione più dettagliata di vari risultati. In un secondo momento, una sezione sarà dedicata a una serie

³ Pasqua/Azzimi in 49,1-23; Settimane in 6,1-22; 14,10.20; 15,1; 16,13; 22,1; 44,4; il Giorno dell'acclamazione in 6,26; 12,16; 31,3; Yom Kippur in 34,10-19; Capanne in 16,20-31; 18,18s; 32,1-29.

⁴ J.F.L. GEORGE, *Die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch*, Schroeder, Berlin 1835.

di studi trattati più brevemente. In questo modo saranno approfonditi tutti i testi festivi nel Pentateuco e verranno presentati diversi problemi correlati.

Corinna Körting (1999)

Uno tra i primi studi recenti, ampio e dettagliato, è quello pubblicato sul finire del secondo millennio da Corinna Körting.⁵ L'autrice considera i vari testi nel Pentateuco (ma anche altrove) e si concentra soprattutto sulle feste dell'autunno, adoperando la metodologia storico-critica. Anzitutto, offre un'analisi di Es 23,14-19; 34,18-26 e Dt 16,1-17, considerati testi preesilici. In un secondo momento, Körting si dedica ai testi successivi, ossia il calendario di Lv 23; Yom Kippur di Lv 16 ed Ez 45,18-25, classificati come esilici. Successivamente, l'autrice prende in esame i testi postesilici, quali il calendario in Numeri, con lo spazio specialmente dedicato alle feste nel settimo mese, analizzando così Nm 29,1-38 e Ne 8,1-18. Infine, Körting si concentra sullo studio dei *Giubilei*, del *Rotolo del Tempio* e della Mishna, dando così uno sguardo a ricezione e sviluppo di queste feste nel giudaismo successivo.

Per quanto concerne i testi preesilici, la studiosa afferma che il testo di Dt 16 è responsabile dell'unificazione di Pasqua e Azzimi e la centralizzazione del culto ha avuto un ruolo importante nella comprensione della festa. Inoltre, la festa del raccolto viene ridefinita nel calendario di Deuteronomio come festa delle Capanne, celebrata in un unico luogo, a Gerusalemme, in seguito alla centralizzazione. Successivamente, nel periodo esilico, e a causa dell'influenza dei concetti di espiazione e purità, oltre alle tre feste di pellegrinaggio sono ora prescritte altre due occasioni sacre: quella del primo giorno del settimo mese e quella delle espiazioni il decimo giorno del mese. In questa luce va letto anche il calendario di Ezechiele, che raddoppia le espiazioni prescrivendole sia il primo che il settimo del primo mese. Nel periodo postesilico, il Giorno dell'acclamazione non è più soltanto il novilunio, ma

⁵ C. KÖRTING, *Der Schall des Schofar. Israels Feste im Herbst* (BZAW 285), De Gruyter, Berlin-New York 1999. Oltre alla monografia, l'autrice ha fatto altri studi sullo Yom Kippur negli anni successivi: «עַל-הַכַּפֶּרֶת בִּי בַעֲנֵן אֲרָאָה – Gottes Gegenwart am Yom Kippur», in E. BLUM – R. LUX (edd.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient* (VWGTh 28), Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2006, 221-246; «Yom Kippur (Lev 16). A Complex Ritual beyond Space and Time», in B. SCHEUER – D.W. DAVAGE (edd.), *Sin, Suffering, and Problem of Evil*, Mohr Siebeck, Tübingen 2021, 155-170.

ha il ruolo di inaugurare il settimo mese dell'anno, il mese delle feste. Alla festa delle Capanne viene associato un ulteriore motivo: il ricordo della consacrazione del Tempio da parte di Salomone, come anche quello della lettura della Legge.

Körting stabilisce una relazione tra le feste del settimo mese, individuando le loro connessioni reciproche. L'autrice così sottolinea che nel settimo mese sono state combinate tra loro feste originali indipendenti. Inoltre, traccia lo sviluppo del culto nel settimo mese, dal periodo preesilico a quello postesilico. In più, l'analisi della storia della ricezione di questi testi nel giudaismo risulta importante per comprendere la storia d'interpretazione. La sua monografia è divenuta un punto di riferimento quasi indispensabile per gli studi successivi sui calendari e le feste nel Pentateuco.

Jan Wagenaar (2005)

Jan Wagenaar ha pubblicato diversi studi su calendari e feste.⁶ La monografia *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar*⁷ rappresenta il contributo più dettagliato e recente. In quest'opera egli indaga le feste nella loro origine tracciando così il loro sviluppo e arrivando a stabilire una cronologia relativa dei calendari. L'autore individua il calendario delle feste più antico nello strato più arcaico di Dt 16,1-17, cioè nei vv. 1aβ.2.5-6aβ.7.9b-11.13-15: in questo testo uno trova già l'atto di centralizzazione e le feste di pellegrinaggio, quali Settimane e Capanne. I calendari di Es 23,14-19 e 34,18-26* presentano un ulteriore sviluppo, in quanto il secondo è la revisione del primo: durante questa fase vi è stata una modifica dell'atto di centralizzazione e Pasqua è stata sostituita con Azzimi. In uno stadio successivo, quando la legislazione sugli Azzimi è stata inserita dal redattore deuteronomico nelle disposizioni sulla Pasqua, ciò ha comportato l'associazione di Pasqua e Azzimi.

⁶ J.A. WAGENAAR, «Post-Exilic Calendar Innovations: The First Month of the Year and the Date of Passover and the Festival of Unleavened Bread», *ZAW* 112(2000), 192-209; ID., «Passover and the First Day of the Festival of Unleavened Bread in the Priestly Festival Calendar», *VT* 54(2004), 250-268; ID., «The Priestly Festival Calendar and the Babylonian New Year Festivals: Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Year», in R.P. GORDON – J.C. DE MOOR (edd.), *The Old Testament in Its World* (OTS 52), Brill, Leiden 2005, 218-252.

⁷ J.A. WAGENAAR, *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar* (BZABR 6), Harrasowitz, Wiesbaden 2005.

Inoltre, l'autore si concentra sullo studio del calendario di Ezechiele: esso è posteriore a Es 23; 34 e Dt 16, risale al periodo esilico e contiene delle innovazioni. Tra le prime differenze di questo calendario, egli nota anzitutto diverse date per le feste, nonché un doppio sacrificio espiatorio. Questo rifletterebbe anche la struttura generale dell'anno festivo babilonese con la celebrazione dell'Anno Nuovo nel primo e nel settimo mese. Secondo l'autore, la disposizione di questo calendario, basata su metà anno, non ha lasciato spazio alla terza festa agricola, la festa delle Settimane, e la nota in Ez 45,21b è probabilmente un'aggiunta seriore.

Wagenaar, inoltre, analizza le feste del calendario di Lv 23: secondo lui, Lv 23,4-8.23-25.26-28α.33-37abα insieme a Es 12,1-13* costituiscono il calendario sacerdotale. Esso è caratterizzato da feste parallele nel primo e nel settimo mese, in modo che le feste del primo mese riflettono le feste del settimo mese. In più, il calendario sacerdotale è più recente di quello di Ezechiele. Il primo, infatti, segue lo schema di Ezechiele, ma con variazioni significative: una sola festa dell'Anno Nuovo, solo un giorno di purificazione, la determinazione del decimo giorno del settimo mese. Nello stato attuale, Lv 23 presenta un'opera di compromesso tra il calendario tripartito trovato in Es 23,14-19; 34,18-26 e Dt 16,1-17 da una parte e la disposizione basata su metà anno di Ez 45,18-20.21a.22-25 e Lv 23,5-8.23-25.26-28α.33-37.

Un ulteriore stadio di elaborazione della materia di calendari e feste è rappresentato da Nm 28-29. Si tratta infatti del calendario più recente dell'AT: è un testo che sviluppa le disposizioni di Lv 23 ed Ez 45,17-46,15. Ne risultano alcune innovazioni, come l'eliminazione del primo covone come rituale a sé stante, l'offerta dell'oblazione nuova (Nm 28,26) sette settimane dopo Pasqua/Azzimi, mentre le feste di Azzimi, Settimane e Capanne rimangono senza nome.

Il vantaggio di Wagenaar è l'esame diacronico di calendari e feste ivi contenute, la presentazione della cronologia relativa di tutti i calendari dell'AT e il paragone con alcuni testi del Vicino Oriente antico. Anche se non tutti i suoi contributi sono condivisi da molti autori, *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar* è comunque uno studio che dà uno sguardo panoramico su tutti i calendari e le feste presenti nel Pentateuco. Inoltre, il vantaggio di questo contributo è anche il trattamento del calendario di Gezer, quello di Ezechiele, la presa in esame della letteratura del Vicino Oriente antico, nonché il tentativo di leggere il tutto in legame con i calendari del Pentateuco.

Shimon Gesundheit (2012)

Dopo qualche articolo su calendari e feste,⁸ Gesundheit ha pubblicato il suo lavoro più esteso sulla questione, intitolato *Three Times a Year*.⁹ L'autore offre un'analisi dettagliata dei seguenti testi: calendari in Es 23,14-19 e 34,18-26; Pasqua e Azzimi in Es 12,1-28; calendario in Dt 16,1-17; infine, Azzimi e primogeniti in Es 13,1-16. Sia negli articoli che nella monografia egli si concentra su calendari e feste in Esodo e Deuteronomio, senza discutere dettagliatamente Lv 23 e Nm 28,1-30,1, riservando a essi qualche sporadica menzione.

Gesundheit effettua anzitutto un'analisi critico-letteraria dei testi. Egli mette sovente in sinossi calendari e feste, dato che si tratta di testi paralleli, e individua così lo sviluppo dei testi. Questo gli permette di segnalare il lavoro redazionale degli scribi: più che concentrarsi sui vari contesti storici in cui questi testi sono sorti, egli presenta invece come i testi sono cresciuti in quanto risultato dell'espansione midrashica. Questa prospettiva getta luce sulla formazione del Pentateuco come un continuo lavoro di riscrittura e revisione, il quale ha sia attualizzato le leggi più antiche, sia aggiunto nuovo materiale, secondo un procedimento simile all'esegesi midrashica.

Gesundheit presenta vari risultati. Dapprima, individuando lo sviluppo dei calendari, ne traccia la cronologia relativa. L'autore, infatti, mette in discussione i risultati della critica letteraria classica basata sull'assegnazione dei testi alle fonti: Es 34,18-26 (J), successivamente Es 23,14-19 (E), infine Dt 16,1-17 (D). Gesundheit propone la sua cronologia: vi era prima il calendario in Es 23; segue il nucleo della festa di Pasqua in Dt 16, ossia vv. 2.5-7; in seguito Es 34 deve essere visto come una revisione di Es 23, con l'intento non di sostituire le disposizioni precedenti, ma di fornire una versione più completa e precisa; infine, ha avuto luogo la revisione e l'ampliamento del calendario in Dt 16. Quest'ultimo è specialmente utile per la comprensione della formazione dei calendari presacerdotali ed è al testo di Dt 16,1-17 che

⁸ S. GESUNDHEIT, «The Festival Calendars in Exodus XXIII 14-19 and XXXIV 18-26», *VT* 48(1998), 161-195; ID., «Der deuteronomische Festkalender», in B. GEORG (ed.), *Das Deuteronomium* (ÖBS 23), Peter Lang, Frankfurt a. M. 2002, 57-68; ID., «Intertextualität und literarhistorische Analyse der Festkalender in Exodus und im Deuteronomium», in BLUM – LUX (edd.), *Festtraditionen in Israel*, 190-220.

⁹ S. GESUNDHEIT, *Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch* (FAT 82), Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

l'autore dedica più spazio. Es 34,18-26, a sua volta, si presenta come anello intermedio tra Es 23,14-19 e Dt 16,1-17.

Un altro merito di Gesundheit è l'analisi dettagliata di Es 12,1-28 e 13,1-16. Il primo testo consiste di vari strati: se lo strato originale si concentra sulla celebrazione di Pasqua, la legislazione è stata successivamente soggetta a espansioni midrashiche. Così, la legislazione circa Azzimi è un'aggiunta successiva rispetto alla Pasqua. Inoltre, i vv. 21.27b rappresentano una cornice redazionale. In più, i vv. 21-27 costituiscono un altro esempio di espansione. Se diversi autori precedenti attribuivano Es 12,21-27 alla fonte J, Gesundheit invece lo presenta come supplemento che spiega la celebrazione di Pasqua circa il rituale di sangue. Per quanto concerne il testo di Es 13,1-16, esso si concentra su due legislazioni: Azzimi e primogeniti. La legge concernente Azzimi è stata influenzata dalla formulazione di Pasqua in Es 12 e contiene segni di crescita letteraria. La legge sui primogeniti è, invece, nuova rispetto alla legislazione precedente e si presenta come alternativa alla legge post-P sulla Pasqua in Es 12.

Lo studio dello sviluppo dei calendari e delle feste permette di individuare le varie tecniche redazionali che riflettono l'attività ermeneutica degli scribi successivi. L'autore infatti invita a una lettura a più strati dei testi biblici, che permette di comprendere il Pentateuco come risultato di uno sviluppo graduale. Si tratta di uno dei contributi più estesi sulla questione dei calendari presacerdotali, e come tale di un'opera di riferimento per qualsiasi ulteriore studio di calendari e feste contenuti nell'Esodo e Deuteronomio.

Hryhoriy Lozinsky (2022)

Se il rapporto testuale tra i calendari di Es 23,14-18; 34,18-26 e Dt 16,1-17 non gode di un consenso tra gli studiosi, questo è anche il caso per quanto riguarda i calendari di origine più recente, segnatamente quelli di Lv 23; Nm 28,1-30,1 ed Ez 45,18-46,15. *The Feasts of the Calendar in the Book of Numbers*¹⁰ è uno studio sulle cinque feste annuali contenute nel calendario liturgico presente in Nm 28,16-30,1 e

¹⁰ H. LOZINSKY, *The Feasts of the Calendar in the Book of Numbers. Num 28:16-30:1 in the Light of Related Biblical Texts and Some Ancient Sources of 200 BCE-100 CE* (FAT II/132), Mohr Siebeck, Tübingen 2022.

si tratta, a quanto ci risulta, della prima monografia su questa sezione del libro dei Numeri.¹¹

In questa monografia è stata utilizzata una metodologia diacronica. Come visto negli altri studi e data la natura dei testi stessi, sono essi a dettare la metodologia: l'accostamento comparativo di vari calendari risulta, infatti, un procedimento indispensabile. Esso aiuta a chiarire sia la possibile cronologia tra i testi affini, sia il lavoro redazionale a cui gli scribi hanno fatto ricorso per produrre nuovi testi basati su altri già esistenti.

Lo studio intende primariamente indagare il rapporto che intercorre tra le regolamentazioni liturgiche simili di Numeri e Levitico. Inoltre, si interroga su come interpretare la pericope di Nm 28,1–30,1 all'interno della rete più vasta dei testi che si occupano della regolamentazione delle festività in seno a Israele. L'analisi mira anche a gettare luce, per quanto possibile, su ciò che sta dietro la composizione della sezione di Numeri presa in considerazione, ovvero sugli interessi e sulle ermeneutiche che possono averne causato la stesura. Per di più, mette in risalto anche le tecniche redazionali che sembrano essere state utilizzate dagli scribi nel comporre il calendario in questione. Un ultimo – ma non per importanza – tentativo di indagine è stato indirizzato anche alla storia dell'interpretazione della sezione testuale presa in esame, attraverso l'analisi di alcune composizioni extrabibliche dal 200 a.C. al 100 d.C. circa, ossia di vari testi pseudepigrafici, rotoli del Mar Morto e diverse composizioni di antichi autori giudaici.

Lo studio fornisce alcuni risultati sulla considerazione del calendario in Numeri. Tra i vari calendari dell'AT, Nm 28,1–30,1 è sicuramente la lista dei sacrifici più dettagliata per i tempi sacri. Dietro il calendario si nota infatti il tentativo di sistematizzare i sacrifici, soprattutto in tre aspetti: nello stabilire gli animali da sacrificare, nel precisarne il numero e nel definirne la tipologia. La necessità di offrire una lista sistematizzata di sacrifici potrebbe semplicemente rimandare al fatto che una simile regolamentazione non esisteva ancora. Per la composizione di questo testo, lo scriba sembra aver fatto ricorso a diverse tradi-

¹¹ Ci sono comunque studi brevi sull'argomento: L. ROST, «Zu den Festopfvorschriften von Numeri 28 und 29», *TLZ* 83(1958), 329-334; F.H. GORMAN, *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology* (JSOTSup 91), JSOT Press, Sheffield 1990, 215-227; D.D. SWANSON, «How Scriptural is Re-Written Bible?», *RevQ* 21(2004), 407-427; WAGENAAR, *Origin and Transformation*, 146-155; I. KISLEV, «The Core of the Sacrificial Calendar in Num 28–29 and its Compositional History», *ZAW* 133(2021), 299-311.

zioni precedenti, quali Es 29,38-42, Lv 1-7; 23 e Nm 15,1-6, oltre che gli altri calendari. Il calendario in Numeri si presenta come una sorta di *ordo* utilizzato dal personale del Tempio. In breve, è un documento sintetico in quanto ricapitola diverse tradizioni festive e culturali precedenti, in modo da comporre una nuova lista dettagliata di sacrifici per i tempi sacri conosciuti e riconosciuti come tali al momento della composizione.

Altri contributi

Una volta trattati in dettaglio i lavori più estesi sui calendari e le feste nel Pentateuco, seppur in modo selettivo, stendiamo ora una lista di qualche altro contributo rilevante per la nostra tematica. Innocenzo Cardellini¹² ha pubblicato *I sacrifici dell'antica alleanza* che non tratta direttamente le feste, ma – come si intuisce dal titolo – un argomento strettamente correlato a questa tematica: i sacrifici. È nel terzo capitolo che l'autore dedica uno spazio considerevole alla loro offerta durante le feste e qui offre un contributo proficuo soprattutto per la considerazione dei sacrifici prescritti in Nm 28,1-30,1 ed Ez 45,18-46,15, ma anche per altri testi dell'AT dove essi sono prescritti per questi tempi regolari. In generale, si tratta di un vero manuale sui sacrifici con molte informazioni e una diligente analisi, un'opera che dovrebbe essere più valorizzata negli attuali studi biblici.

Un altro contributo approfondito è quello di Weyde.¹³ L'autore studia due questioni correlate tra loro: nella prima parte si concentra su tutte le occasioni sacre elencate in Lv 23, mentre nella seconda tratta la festa delle Capanne analizzando i vari testi dell'AT dove essa ricorre. Per quanto concerne Lv 23, egli indaga sulla composizione unitaria o no del calendario, sulla datazione e sul rapporto con gli altri calendari del Pentateuco. La sua analisi si apre poi a uno studio dettagliato della festa delle Capanne anche negli altri testi dell'AT: 1Re 8, Salmi e Zc 14,16-21.

David Volgger ha pubblicato due contributi rilevanti. Il primo è un'opera che analizza le feste contenute da Esodo fino a Deuterono-

¹² I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

¹³ K.W. WEYDE, *The Appointed Festivals of YHWH. The Festival Calendar in Leviticus 23 and the Sukkôt Festival in Other Biblical Texts* (FAT II/4), Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

mio.¹⁴ L'autore intende non offrire una storia del culto dell'antico Israele, ma piuttosto paragonare i vari calendari e feste all'interno del Pentateuco soffermandosi soprattutto sulle considerazioni linguistiche. Un altro studio è quello sul *Rotolo del Tempio*.¹⁵ Quest'ultimo fa seguito al primo e sottolinea il fatto che il *Rotolo del Tempio* è una composizione molto importante per una migliore comprensione di calendari e feste nel Pentateuco, soprattutto quelli sacerdotali.

A causa del sorgere dell'interesse per Levitico e Numeri, Christophe Nihan studia soprattutto il calendario di Lv 23 alla luce del calendario in Numeri.¹⁶ In effetti, Levitico e Numeri sono sempre più al centro della discussione del Pentateuco;¹⁷ pertanto sono apparse molte analisi su questi libri e, nello specifico, su diversi passi. È in questa luce che si può prendere in considerazione l'articolo di Nihan.¹⁸ L'autore sottolinea che Lv 23 è una composizione omogenea (eccetto i vv. 4.39-43) e Nm 28,1-30,1 è il calendario più recente. Quest'ultimo però deve essere visto non come sostituzione, ma come supplemento al calendario di Lv 23.

Un'altra opera notevole per lo studio di tutti i calendari del Pentateuco è quella di Oliver Dyma.¹⁹ L'autore dedica l'intera monografia alla questione dei pellegrinaggi e si chiede da quando i tre pellegrinaggi, prescritti nei calendari di Esodo e Deuteronomio, abbiano cominciato ad aver luogo a Gerusalemme. La sezione dedicata propriamente alle feste nel Pentateuco si trova nel secondo capitolo, dove si studiano i cinque calendari del Pentateuco mediante un'analisi storico-critica, che serve a stabilire la cronologia dei calendari.

¹⁴ D. VOLGGER, *Israel wird feiern: Untersuchungen zu den Festtexten in Exodus bis Deuteronomium* (ATSAT 73), EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 2002.

¹⁵ D. VOLGGER, *Der Opferkalender der Tempelrolle. Eine Untersuchung zu 11Q19 Kolumne 13-30* (ATSAT 79), EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 2006.

¹⁶ C. NIHAN, «Israel's Festival Calendars in Leviticus 23, Numbers 28-29, and Formation of the "Priestly" Literature», in T. RÖMER (ed.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL 215), Brill, Leiden 2008, 177-231.

¹⁷ T. RÖMER, «De la périphérie au centre. Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque», in ID. (ed.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL 215), Brill, Leiden 2008, 4-14.

¹⁸ Segnaliamo qualche altro studio sul calendario in Lv 23: B.J. SCHWARTZ, «Miqrà' Qodesh and the Structure of Leviticus 23», in C.S. EHRlich - A. RUNESSON - E. SCHULLER (edd.), *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity: Essays in Memory of Susan Haber*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 11-24; B.C. BABCOCK, *Sacred Ritual. A Study of the West Semitic Ritual Calendars in Leviticus 23 and the Akkadian Text Emar 446* (BBRSup 9), Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2014.

¹⁹ O. DYMA, *Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit* (FAT II/40), Mohr Siebeck, Tübingen 2009.

La lista dei contributi presentati, sia in dettaglio che brevemente, ha lo scopo di esporre lo stato presente della ricerca, e ha mostrato al contempo che lo studio di calendari e feste ha interessato in maniera crescente studiosi di diverse parti del mondo.

Problemi attuali e prospettive di studio

Proponiamo ora una lista di problemi aperti, tracciando anche alcune prospettive di studio. Ci soffermeremo anzitutto su alcune questioni metodologiche, presupposto indispensabile per qualsiasi trattazione. Inoltre, ripercorreremo alcune problematiche all'interno del Pentateuco stesso: i calendari presacerdotali, quelli sacerdotali con le feste ivi contenute, le feste non codificate nei calendari, la praticabilità di alcune leggi e la questione circa un'eventuale festa centrale nel calendario. Infine, vedremo alcuni punti concernenti calendari e feste nel Pentateuco in riferimento ad altri testi, biblici e no: il rapporto con il calendario di Ezechiele, l'importanza dello sfondo extrabiblico per lo studio dei calendari e la storia dell'interpretazione di calendari e feste attraverso uno sguardo al *Rotolo del Tempio* e ai *Giubilei*.

Materia e metodologia

Studiare calendari e feste significa affrontare uno degli argomenti più complessi del Pentateuco, sia per la numerosa presenza di testi che per il loro intricato rapporto. Se i risultati degli studi sopramenzionati divergono in molti punti, ciò non avviene però per la metodologia. Gli autori, quasi unanimemente, ricorrono allo studio diacronico dei testi. Questo è vero sia per il rapporto tra i calendari di Es 23,14-18; 34,18-26 e Dt 16,1-17 come anche per i calendari di origine più recente (Lv 23; Nm 28,1-30,1; Ez 45,18-46,15). L'accostamento comparativo risulta, infatti, un procedimento indispensabile, che aiuta a chiarire sia la possibile cronologia relativa tra i testi affini, sia il lavoro redazionale a cui gli scribi hanno fatto ricorso per produrre nuovi testi basati su altri già esistenti. Infatti, questi testi devono essere messi in parallelo tra loro.²⁰ Un tale approccio comparativo, inoltre, è indispensabile per

²⁰ Esemplare a questo riguardo è il commento di Schwartz: «Almost all studies of what have come to be called “the festival calendars” in the Torah, are comparative studies of the festivals in ancient Israel as they appear in the several Torah sources» (SCHWARTZ, «Miqrā' Qodesh and the Structure of Leviticus 23», 11).

far luce sulla cronologia relativa dei testi in questione, e ciò a sua volta chiarirà la peculiarità di ciascun calendario.

Calendari presacerdotali

Qual è il rapporto tra calendari e feste in Es 23, Es 34 e Dt 16? Uno dei primi tentativi di stabilire il rapporto tra questi calendari è quello della critica letteraria classica, la quale assegnava Es 34,18-26 alla fonte J, Es 23,14-19 alla fonte E e Dt 16,1-17 alla fonte D. Rimessa in discussione l'ipotesi documentaria, anche molti suoi risultati sono stati riconsiderati. Così Körting afferma che tutti e tre i calendari sono preesilici, individuando Es 34 come prodotto più recente.²¹ Wagenaar, a sua volta, determina che Dt 16 costituisce il calendario più antico, mentre Es 23 ed Es 34 rappresentano la revisione di Dt 16, ed Es 34,18-26 è più recente di Es 23,14-19. Gesundheit, invece, vede in Es 23,14-19 il calendario più antico, ed Es 34,18-26 come intermediario tra la forma finale di Es 23,14-19 e Dt 16,1-17. Negli studi sui calendari e sui testi di feste in Levitico e Numeri, si tende ad affermare generalmente che i calendari di Es 23,14-19; 34,18-26 e Dt 16,1-17 sono più antichi, sovente senza entrare in un'analisi dettagliata di essi. In breve, anche se si tratta di testi maggiormente studiati rispetto a Levitico e Numeri, gli studi rimangono a livello di lavori in corso, a motivo della presenza di diverse teorie e dell'assenza di un paradigma più o meno condiviso.

D'altro canto, ci sono alcuni dati sui quali si riscontra una maggior convergenza, di cui bisognerà necessariamente tener conti negli studi futuri. Si tratta anzitutto del fatto della centralizzazione del culto come uno dei dati risalenti all'origine della formazione dei primi calendari all'interno del Pentateuco. Inoltre, Es 34,18-26 è di solito considerato successivo a Es 23,14-19. Un altro dato ancora è che i calendari in Esodo e Deuteronomio precedono la composizione dei calendari in Lv 23, Ez 45,18-25 e Nm 28,1-30,1.

Calendari sacerdotali: Lv 23 e Nm 28,1-30,1

La relazione tra i calendari di Lv 23 e Nm 28,1-30,1 rappresenta un altro punto di dibattito. Il rapporto testuale tra questi due calendari affini è più complesso rispetto a quel che può sembrare a prima vista. Se il calendario di Levitico è più antico, come considerare la sezione

²¹ KÖRTING, *Der Schall des Schofar*, 8-51.

del primo covone in Lv 23,9-22 assente in Numeri, come anche l'ampliamento della sezione riguardo a Sukkot in Lv 23,39-43? Se invece il calendario di Numeri precede quello di Levitico, come spiegare una serie di elementi in un'eventuale composizione successiva, come, per esempio, l'assenza di prescrizioni elaborate concernenti i sacrifici nella maggior parte delle feste in Levitico (eccetto primo covone e Capanne) come anche l'assenza del sacrificio giornaliero nonché delle neomenie in Levitico? La tendenza generale, però, è quella di considerare Numeri come successivo al Levitico.²²

Per spiegare il rapporto testuale complesso tra i due testi affini, bisogna ricorrere ad alcune considerazioni piuttosto complesse, e il rapporto tra i due calendari non può essere ridotto alla sola domanda: quale è il precedente? Infatti, si può affermare che Nm 28,1-30,1 è successivo a Lv 23 e che, pertanto, lo scriba che ha composto il calendario di Numeri ha fatto uso del calendario del Levitico come prima e principale fonte per scrivere la propria scala sacrificale. Qui però occorre fare una precisazione importante: ciò che aveva a portata di mano lo scriba responsabile di Nm 28,1-30,1 non è Lv 23 nella sua forma finale, ma una versione precedente di Lv 23. È possibile mostrare che dopo il completamento di Nm 28,1-30,1 sono state apportate diverse aggiunte ed elaborazioni al calendario in Lv 23. I segni evidenti di questa rielaborazione del testo sono: la doppia introduzione rinvenuta nel racconto del Levitico; la sezione del Primo Covone in Lv 23,9-14; le disposizioni sacrificali dettagliate in Lv 23,9-22; la menzione nella sezione dello Yom Kippur dell'osservanza dal nono al decimo giorno; l'espansione nella parte dedicata a Sukkot (Lv 23,39-43); e alcuni termini come *שֶׁבֶתוֹן*, *זְכוּרֹן* e *מוֹשֵׁב*, che sono presenti solo nel racconto del Levitico. Quindi il calendario di Numeri, almeno nella parte dedicata alla legislazione annuale, sembra essere un'opera più omogenea rispetto al calendario del Levitico. Tuttavia, la legislazione annuale secondo Nm 28,1-30,1 è molto probabilmente il calendario più recente nell'Antico Testamento, ad eccezione delle aggiunte in Lv 23 sopra menzionate. Infine, i due calendari sono complementari, non si sostituiscono a vicenda. Entrambi contengono rigorosamente le prescrizioni festive; quindi, probabilmente erano stati utilizzati entrambi per i rituali del Tempio.

²² L'opinione di Knohl secondo cui Lv 23 è posteriore a Nm 28,1-30,1 è piuttosto singolare e dibattuta da altri autori: cf. I. KNOHL, *Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2007, 8-40.

Uno studio dettagliato, concernente i calendari di Levitico e Numeri, ma che manca, è quello non sulle feste annuali ma sulle altre occasioni, quali sabato e neomenie considerati מועדים, termine tecnico per designare i tempi sacri. Così il rapporto testuale che va approfondito è quello tra Nm 28,1-15 e Lv 23,1-3, da considerare poi nella loro relazione con Ez 46,3-8. Inoltre, un altro argomento da approfondire rimane il rapporto tra i calendari presacerdotali e quelli sacerdotali, per spiegare la presenza di ben cinque calendari all'interno del Pentateuco, un fatto alquanto unico per i testi del Pentateuco, come già osservato. In più, un altro punto riguarda le offerte. Un numero così elevato di sacrifici, soprattutto per la festa delle Capanne, interroga: questi sacrifici hanno effettivamente avuto luogo? Inoltre, è degna di nota anche la collocazione del calendario di Nm 28,1-30,1 all'interno della composizione: si tratta probabilmente della parte più recente non soltanto di Numeri, ma dell'intero Pentateuco.

Feste non codificate nei calendari

Se tutti e cinque i calendari del Pentateuco contengono una serie di feste, non tutte le feste trovate nei testi biblici sono state codificate nei calendari del Pentateuco (né in Ezechiele): è il caso della Seconda Pasqua, di Purim e di Hanukkah. Come si può spiegare questo fatto, dato che le feste aumentano a seconda della cronologia della formazione dei calendari, per cui i calendari presacerdotali ne contengono tre, mentre Nm 28,1-30,1 ha cinque feste annuali e in più tratta *tāmîd*, sabato e neomenie?

Per quanto riguarda le feste di Hanukkah e Purim, la risposta si trova nella loro origine molto recente (II secolo a.C.), quindi dopo la codificazione dell'ultimo calendario (probabilmente IV secolo a.C.); per questo motivo, entrambe le feste hanno finito per non essere incorporate nel calendario. Ma cosa dire a proposito della Seconda Pasqua, di cui si parla in Nm 9,1-14 ma non nel calendario? Nm 28,1-30,1, il calendario biblico più recente, contiene tutte le offerte pubbliche regolari: giornalieri, settimanali, neomenie e le feste annuali; sono molto probabilmente tutte le occasioni che erano note allo scriba nel momento in cui componeva il suo elenco. Perché la Seconda Pasqua, che si trova nel Pentateuco contrariamente a Hanukkah e Purim, non è contenuta nemmeno nei calendari più recenti?

Sembra che gli scribi abbiano voluto giustificare l'origine di questa festa, molto probabilmente recente anch'essa, inserendola nel Penta-

teuco, ossia nel corpo legislativo, presentandola così come comandata dal Signore (Nm 9,1). Un altro solo testo all'infuori del Pentateuco in cui questa festa si trova è un altro testo recente: 2Cr 30,1-27. Tuttavia, è possibile affermare che nei tempi successivi la festa ha acquisito una importanza paragonabile a quella delle altre feste già contenute nel calendario; essa è contenuta con regolarità nelle *mishmarot* (4Q320 4 iii 4; 4 iv 9; 4 v 3.12; 4 iv 8; 4Q321 V, 5.9; VI, 4.8), mentre la parte dove avrebbe potuto trovarsi nel *Rotolo del Tempio* è perduta. Nm 9,1-14 è così probabilmente uno dei testi più recenti di Numeri, aggiunto al quarto libro di Mosè in uno degli ultimi strati della formazione del libro, anch'esso recente all'interno del Pentateuco. Per il momento ci sono pochi studi su questa festa²³ e un'analisi più approfondita potrebbe utilmente occuparsi della relazione della Seconda Pasqua con le altre feste, con i calendari stessi, spiegando perché proprio per la Pasqua è data una seconda opportunità di celebrazione.

Leggi che riflettono realtà?

Uno sguardo d'insieme sulle varie disposizioni della legislazione festiva può sollevare qualche dubbio circa la loro praticabilità. Si tratta anzitutto di due comandi: l'ordine di offrire numerosi sacrifici e quello di andare a Gerusalemme per le tre feste di pellegrinaggio.

Per quanto concerne i sacrifici, il loro numero così elevato, soprattutto come ordinato nel calendario di Nm 28,1-30,1, induce di nuovo a chiedersi se questi sacrifici abbiano effettivamente avuto luogo. Delle disposizioni previste dal calendario di Numeri sono le offerte per la festa delle Capanne a impressionare: settantun giovenchi, quindici arieti, centocinque agnelli e otto capri (Nm 29,12-38). L'offerta di molti sacrifici però è richiesta non solo per le Capanne ma anche per le altre feste annuali pur in quantità minore, benché sempre elevata: si tratta soprattutto di Pasqua/Azzimi ma anche, in misura minore, del Giorno dell'acclamazione (nel quale venivano anche offerti i sacrifici dei noviluni) e di Yom Kippur. Uno può anche guardare i dati del calendario di Ezechiele che richiede anche l'offerta di massicci sacrifici. Bisogna notare che il completamento della costruzione del Tempio da parte di Salomone è un'occasione all'interno della quale un numero ancora mag-

²³ S.F. SAULNIER, «Jub 49:1-14 and the (Absent) Second Passover: How (and Why) to Do Away With an Unwanted Festival», *Hen* 31(2009), 42-48; WAGENAAR, *Origin and Transformation*, 199-200; CHAVEL, *Oracular Law*, 93-163.

giore di sacrifici è offerto rispetto al comando di qualsiasi calendario (1Re 8,63; 2Cr 5,6; 7,4-5). A differenza però di questo testo, i calendari di Numeri ed Ezechiele prescrivono un grande numero di sacrifici che devono essere offerti ogni anno. Sorge così la domanda: era possibile offrire ogni anno con regolarità una quantità così enorme di animali?

Tali disposizioni devono probabilmente essere lette sullo sfondo del periodo postesilico. Il popolo aveva perso completamente la propria indipendenza; il territorio non era nemmeno uno stato vassallo ma una provincia persiana, ed evidentemente non vi era alcun re. Erano scomparse anche le istituzioni importanti che esistevano prima dell'esilio. In una situazione simile il Tempio rappresentava il simbolo e il centro più emblematico per il popolo ebraico, per la vita sia politica che religiosa. In queste circostanze i sacerdoti assunsero prerogative importanti. Forse questa è stata la ragione per la composizione di un elenco di sacrifici come quello che si trova in Nm 28,1-30,1. Quindi, è stata posta molta attenzione nella preparazione di questo elenco per mostrare come dovrebbe essere la pratica sacrificale ideale durante le feste. È difficile ammettere che tutti questi sacrifici, nella quantità in cui sono prescritti, abbiano potuto aver luogo. La popolazione era probabilmente molto povera e non esiste alcuna prova archeologica di un numero così vasto di animali disponibili in epoca persiana. Ciò però non significa che i sacrifici non avvenissero affatto: che durante le feste ci fossero sacrifici regolari, ma in numero minore, è un quadro più realistico.

Per quanto riguarda la realtà dei pellegrinaggi, anche qua sorgono alcune domande. I calendari presacerdotali contengono il comando di recarsi a Gerusalemme tre volte l'anno: Es 23,14; 34,24 e Dt 16,16. Di nuovo, alcuni studiosi dubitano circa la praticabilità di tre pellegrinaggi previsti in occasione delle feste di cui in Es 23,14; 34,24 e Dt 16,16.²⁴ Era possibile per i contadini, dalle zone sia vicine che remote, andare a Gerusalemme tre volte l'anno, lasciando il lavoro nei campi? Se questo è più fattibile per la festa della Capanne dato che la raccolta è terminata, cosa dire a proposito di Pasqua/Azzimi che a seconda dell'annata poteva cadere anche nel pieno dei lavori nei campi come anche per la festa di Settimane che durava un giorno soltanto? Per quanti abitavano nelle parti remote della Galilea il viaggio a Gerusalemme sarebbe durato qualche giorno: tra il viaggio di andata e quello di ritorno e il pe-

²⁴ KNOHL, *Sanctuary of Silence*, 23; J. MILGROM, *Leviticus 23-27. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible 3B), Yale University Press, New Haven-London 2008, 1991; NIHAN, «Israel's Festival Calendars», 192.

riodo di permanenza a Gerusalemme, l'assenza da casa sarebbe stata di almeno due settimane. Forse si può ricorrere a qualche soluzione alternativa: almeno in Dt 16,16 il comando di presentarsi davanti al Signore tre volte l'anno si riferisce a «ogni tuo maschio» (כָּל־זָכוֹרָךְ), supponendo che le donne fossero escluse da questo comando e così potessero continuare i lavori in assenza dei maschi della famiglia.²⁵ Questo fatto forse poteva conciliare il comando di Es 23,14; 34,24 e Dt 16,16 con il ritmo di lavoro dei contadini. Rimane però la domanda se si possa parlare di tre pellegrinaggi avvenuti costantemente e rispettati da tutti tre volte l'anno, oppure si tratta di una sorta di legge ideale.

Un altro aspetto di cui tenere conto è stato evidenziato nel dettagliato studio di O. Dyma sui pellegrinaggi. Questi avevano luogo già nei periodi preesilici, oppure si tratta di una realtà più recente?²⁶ Secondo questo autore, ci sono poche prove di pellegrinaggi a Gerusalemme nel periodo preesilico e nel primo periodo postesilico. Per trovare le prime indicazioni di tali pellegrinaggi bisogna guardare alle Cronache arrivando così al primo periodo ellenistico. È solo gradualmente che questi pellegrinaggi sono diventati realtà regolare e ciò risalirebbe a non prima del periodo asmoneo. Probabilmente è difficile concludere che la legge sui pellegrinaggi sia una sorta di legge ideale. Tuttavia, alcuni aspetti della sua praticabilità, come per esempio l'osservanza costante di tutti e tre i pellegrinaggi da tutti i membri del popolo ebraico, possono essere ragionevolmente messi in dubbio.

La festa più importante?

Si può parlare della festa più importante all'interno del calendario giudaico? Le feste sono trattate in maniera diversa nei calendari, dove si mette l'accento ora sull'una ora sull'altra occasione sacra.

Secondo i dati testuali sembra che almeno tre feste possano essere considerate come la più importante: Pasqua/Azzimi, Capanne e Yom Kippur. Per quanto riguarda la Pasqua, il suo ruolo centrale è sottolineato all'interno di alcuni eventi significativi della storia del popolo d'Israele. Si tratta anzitutto dell'istituzione di Pasqua e Azzimi nella

²⁵ Vi è però un esempio del Nuovo Testamento quando anche Maria si reca a Gerusalemme per la festa di Pasqua: Lc 2,41-51. Questo suggerisce che il comando non proibiva la partecipazione delle donne (infatti l'interpretazione larga è quella di Es 23,14 e 34,24) e le donne erano libere di partecipare.

²⁶ DYMA, *Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel*.

notte prima del passaggio del mare dei Giunchi (Es 12,1-29; 13,3-10). In più, la Pasqua è celebrata prima dell'inizio della conquista della terra promessa, come una delle prime azioni da compiere appena gli israeliti attraversano il Giordano (Gs 5,10-12). Inoltre, nel contesto della riforma di Giosia è la Pasqua a essere celebrata ed è l'unica festa menzionata nel corso di questa riforma (2Re 23,21-23; 2Cr 35,1-19). Questi eventi sono significativi nella storia dell'antico Israele, per cui la celebrazione della Pasqua in questi momenti è un dato che ne sottolinea la peculiarità. Inoltre, per quanto riguarda la ricorrenza nei testi, la situazione è come segue. Per i calendari in Esodo (Es 23,14-19; 34,18-26), la festa degli Azzimi è più in vista dato che a essa è dedicato più spazio ed è l'unica a durare sette giorni. Inoltre, essa occupa più spazio nel calendario di Ezechiele e il numero più grande dei sacrifici è prescritto per questa occasione sacra. Sia la situazione testuale che il fatto della celebrazione della Pasqua nei momenti fondamentali della storia d'Israele indicano la sua peculiarità e importanza.

Per quanto concerne la festa delle Capanne, anche qua ci sono vari dati a favore della sua primazia. Per cominciare, in qualche modo si tratta della festa parallela a Pasqua/Azzimi: sono entrambe situate nei punti cardini dei calendari sacerdotali, ossia nel primo e nel settimo mese rispettivamente; ambedue durano sette giorni più uno;²⁷ tutte e due ricordano il tempo fondante dell'Israele peregrinante verso la terra promessa. Anche nel caso delle Capanne, ci sono testi che confermano la sua unicità. La festa delle Capanne è celebrata quando il Tempio di Salomone è portato a termine (1Re 8,1-2.65). Inoltre, è celebrata quando gli esiliati ritornano a Gerusalemme dopo l'esilio in seguito all'editto di Ciro (Esd 3,4). Nel calendario di Nm 28,1-30,1, è durante questa festa che il numero più grande dei sacrifici è offerto. Spesso le Capanne sono chiamate semplicemente אָהֶל (festa: Lv 23,39.41; Nm 29,12) oppure אָהֶל אֶזְרָא (la festa, con l'articolo: 1Re 12,32; 2Cr 5,3).

Pur essendo più recente di Pasqua/Azzimi e Capanne, anche a Yom Kippur si attribuisce un'importanza crescente. Dal punto di vista della struttura, il Giorno dell'espiazione e le sue dettagliate prescrizioni si trovano nel mezzo del libro centrale del Pentateuco: Lv 16,1-34. Si tratta di una festa che si contraddistingue dalle altre, soprattutto per il suo carattere penitenziale e per la purificazione dai peccati. Inoltre, il rituale prescritto in Lv 16,1-34 è unico. È degno di nota come Filone

²⁷ Stando ai dati dei calendari sacerdotali: un giorno di Pasqua più sette giorni di Azzimi; sette giorni di Capanne più una riunione sacra nell'ottavo giorno.

si esprima in proposito: «Il tutto saggio Mosè chiamò il digiuno la festa più grande delle feste, definendola nella sua lingua “sabato dei sabati”». ²⁸ Anche il nome dato a questa nel Talmud – *Yoma*, «il giorno» – sembra contribuire alla sua crescente importanza nei periodi più recenti. Considerare la festa come principale è la direzione che hanno seguito alcuni studiosi. ²⁹

Quali conclusioni si possono trarre da tutto ciò? Si può parlare della festa più importante, più centrale? Nessun testo biblico definisce una festa in tal modo, eccetto il fatto che a volte Capanne è chiamata *la* festa. Che i testi biblici si concentrino su una piuttosto che su un'altra può probabilmente essere spiegato anche con altre ragioni: la Pasqua/Azzimi ricorda agli israeliti la loro identità in quanto popolo di Dio e così viene celebrata nei momenti così importanti come l'inizio della conquista della terra o la riforma di Giosia. Lo Yom Kippur rimane il rituale unico e indispensabile a causa della purificazione di tutto il popolo e così uno spazio specifico deve essere dedicato a questa occasione sacra. La festa delle Capanne sembra essere l'occasione più gioiosa e più grande dell'anno, con l'elevato numero di sacrifici e forse questo spiega perché sia chiamata semplicemente «festa». Inoltre, bisogna tener conto del fatto che il calendario ha avuto una lunga storia di sviluppo e formazione; per cui il sottolineare l'importanza di una festa piuttosto che un'altra poteva essere uno degli elementi di questo sviluppo. Forse uno studio più approfondito potrà essere dedicato a questa tematica e offrirà argomentazioni e conclusioni più solide.

Pentateuco ed Ezechiele

Oltre ai cinque calendari in Esodo-Deuteronomio, all'infuori del Pentateuco ve n'è un altro, quello di Ez 45,18–46,16. Per molti versi si tratta di una composizione simile ai calendari sacerdotali, soprattutto a Nm 28,1–30,1: anch'esso, infatti, prescrive in dettaglio sacrifi-

²⁸ FILONE D'ALESSANDRIA, *Leggi speciali* 2,194: «ὁ πάνσοφος Μωυσῆς τὴν νηστείαν ἑορτὴν ἀνεῖπε καὶ ἑορτῶν τὴν μεγίστην πατρίῳ γλώττῃ “σάββατα σαββάτων” αὐτὴν ὀνομάσας».

²⁹ K. HRUBY, «Le Yom ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation», *L'Orient Syrien* 10(1965), 41: «Le “Yom ha-Kippurim” ou “Jour du Grand Pardon” est depuis longtemps la fête la plus importante du cycle annuel des fêtes juives». Cf. anche C. DOGNEZ, «Les noms des fêtes dans le Pentateuque grec», *JSJ* 37(2006), 364; R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZABR 3), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, 610.

ci per ogni festa. A livello generale, esistono numerosi studi che trattano Ezechiele 40–48 in rapporto al Pentateuco, a motivo dell'affinità dei contenuti.³⁰

Nello specifico, una delle questioni discusse è il rapporto tra i due testi circa la legislazione sulla Pasqua: Ez 45,21–24 è posteriore alla formulazione in Numeri 28,16–25³¹ o la precede?³² Vi è ampia discussione sulla durata della Pasqua/Azzimi in Ez 45,22–24 e Nm 28,16–17, sette o otto giorni corrispettivamente, e questa sembra essere determinante per decidere quale calendario è più antico. Inoltre, il calendario di Ezechiele contiene anche l'occasione sacra al primo e al settimo giorno del primo mese (Ez 40,1; 45,18–20), quando viene prescritta l'offerta di un giovenco per la purificazione del santuario, che non si trova in nessun calendario del Pentateuco. Questo fatto introduce un altro argomento di discussione: si può infatti individuare una possibile influenza del calendario babilonese, che conteneva tale occasione; oppure la sua presenza si può spiegare con l'attenzione speciale riservata alle questioni riguardanti espiazione e purità tipiche del calendario di Ezechiele senza necessariamente essere sotto l'influenza della festa *akītu*.³³ È questa seconda possibilità la più ragionevole, alla luce della preoccupazione di Ezechiele per il nuovo santuario purificato.

Un'altra questione ancora è quella dell'origine e della provenienza del calendario in Ez 45,18–46,16. L'ipotesi più accreditata vede in questa sezione di Ezechiele un'altra tradizione sacerdotale, non codificata nel Pentateuco e diversa dalle disposizioni in Nm 28,1–30,1. Diversi elementi lo confermano:³⁴ l'occorrenza del primo giorno e del settimo del primo mese, l'assenza del Giorno delle primizie e dello Yom Kippur in Ezechiele, diverse disposizioni circa il materiale sacrificale e le tipologie dei sacrifici, una diversa sequenza delle occasioni sacre in due calendari.³⁵ Sembra proprio che queste disposizioni, così simili e allo stesso tempo così diverse, oltre a far sorgere la domanda sulla prece-

³⁰ R.L. KOHN, «A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah», *ZAW* 114(2002), 236–254; M. HARAN, «Ezekiel, P, and the Priestly School», *VT* 58(2008), 211–218.

³¹ D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1998, 665s.

³² WAGENAAR, *Origin and Transformation*, 101–108.

³³ KÖRTING, *Der Schall des Schofar*, 199–204.

³⁴ Per una lista più dettagliata delle somiglianze e divergenze tra i due calendari rinviamo a LOZINSKY, *The Feasts of the Calendar in the Book of Numbers*, 26–29.

³⁵ La lista in Nm 28,1–30,1 prescrive le offerte del *tamid* giornaliero (28,3–8), di sabato (28,9s), noviluni (28,11–16) e poi passa alle feste annuali (28,16–30,1). Ezechiele in-

denza di un calendario rispetto a un altro, testimoniano un altro fatto: la presenza di due correnti sacerdotali, Zadociti e Aaronidi, come suggerito da Ulfgard.³⁶ Ezechiele rappresenta un'altra tradizione sacerdotale, quella dei Zadociti, le cui disposizioni sono simili ma anche diverse da quelle che si trovano nei calendari di Lv 23 e Nm 28,1-30,1.

Sfondo extrabiblico

Anche lo studio dello sfondo extrabiblico risulta importante per la comprensione dei calendari e delle feste nel Pentateuco. Gli studiosi si concentrano in particolare su alcuni aspetti, come il rapporto tra le feste babilonesi dell'Anno Nuovo da una parte, e il primo giorno del primo mese (Ez 40,1; 45,18-20) e la presenza del Giorno dell'acclamazione dall'altra (Lv 23,23-25 e Nm 29,1-6), il rituale della purificazione del Tempio, e più in generale la questione della possibile influenza dei testi del Vicino Oriente antico sui testi biblici.³⁷ Ci occuperemo in breve del primo aspetto.

Per quanto concerne la festa dell'Anno Nuovo, la sua presenza in Israele riflette la teoria di Mowinckel, secondo il quale vi era una festa dell'intronizzazione di YHWH, che avrebbe avuto luogo durante la festa dell'Anno Nuovo in Israele.³⁸ Tuttavia, tale ipotesi si presenta problematica, in quanto nessun testo biblico contiene la festa dell'Anno Nuovo.³⁹ A Babilonia, la festa dell'*akītu* veniva celebrata due volte l'anno: una a primavera, l'altra all'inizio del settimo mese di

vece inizia con le offerte del primo e settimo giorno del primo mese (Ez 45,18-20), feste annuali (45,21-25), poi sabato, noviluni e *tāmīd* (46,1-15).

³⁶ H. ULFGARD, *The Story of Sukkot. The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles* (BGBE 34), Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 228.

³⁷ D.E. FLEMING, «The Israelite Festival Calendar and Emar's Ritual Archive», *RB* 106(1999), 8-34; ID., «A Break in the Line: Reconsidering the Bible's Diverse Festival Calendars», *RB* 106(1999), 161-174; WAGENAAR, *Origin and Transformation*, 108-120; K. VAN DER TOORN, «The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on Old Testament Study», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume – Leuven 1989*, Brill, Leiden 1991, 331-344; ID., «Celebrating the New Year with the Israelites: Three Extrabiblical Psalms from Papyrus Amherst 63», *JBL* 136(2017), 633-649.

³⁸ S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Schippers, Amsterdam 1961, 81-89.

³⁹ Notato da tanti altri autori: E. AUERBACH, «Neujahrs- und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen», *VT* 8(1958), 337s; H. CAZELLES, «Le nouvel an», *DBSup* VI, 632s; W.W. HALLO, «New Moons and Sabbath: A Case-study in the Contrastive Approach», *HUCA* 48(1977), 9; CARDELLINI, *I sacrifici dell'antica alleanza*, 362.

Tašrītu. Dato che il Giorno dell'acclamazione appare solo nei testi di Lv 23,23-25 e Nm 29,1-6, entrambi postesilici, e a causa di una certa influenza del calendario babilonese intorno al VI-IV secolo nelle zone occidentali e orientali dell'impero,⁴⁰ si può supporre che vi sia stata una qualche influenza anche sul calendario ebraico. Ad ogni modo, nei calendari del Pentateuco solo il primo del *settimo* mese è codificato (e non il primo del *primo* mese). Per quanto riguarda il primo giorno del primo mese come occasione sacra, infatti, Ez 45,18s è l'unico testo biblico a testimoniare un simile momento cultuale. La testimonianza di altre composizioni successive, come nel caso dei *Giubilei* con i suoi quattro giorni commemorativi (6,23-29) e nel caso del *Rotolo del Tempio* con il primo giorno del primo mese (XIV,9–XV,2) e il primo giorno del settimo mese (XXV,2-10), mostra che una tendenza diffusa era quella di integrare il calendario con altri dati disponibili, provenienti da testi sia biblici che non biblici (sebbene tale tendenza non si riscontri in altri testi di calendario significativi, come *mishmarot*). In breve, si ha un'ulteriore conferma che il calendario di Ezechiele rappresentava un'altra tradizione, e che la corrente sacerdotale principale, con i suoi calendari di Levitico e Numeri, manteneva una sua propria indole rispetto al calendario babilonese, pur avendo un certo contatto con questo.⁴¹

Storia della ricezione: testi successivi alla composizione dei calendari biblici

Come è già stato evidenziato, è utile e necessario prendere in considerazione alcuni testi extrabiblici, stavolta successivi alla composizione dei testi biblici, che possono gettare luce su certi aspetti inerenti all'indagine su calendari e feste nel Pentateuco. Lo studio di tali testi mostra che essi rispondono alle domande sollevate dai testi biblici seguendo una duplice tendenza: da una parte, utilizzano ampiamente il materiale biblico sulle feste; dall'altra, vanno oltre i testi biblici, fornendo nuove interpretazioni e ampliandoli notevolmente. Tale lavoro esegetico appare evidente soprattutto nelle operazioni di armonizzazione, aggiunta ed espansione.

⁴⁰ S. STERN, *Calendars in Antiquity. Empires, States, and Societies*, Oxford University Press, Oxford 2012, 71-72.

⁴¹ LOZINSKY, *The Feasts of the Calendar in the Book of Numbers*, 114.

Tra i numerosi testi meritano un'attenzione speciale due composizioni. Il primo è il calendario del *Rotolo del Tempio* (11Q19 XIII-XXX), molto simile ai calendari in Lv 23 e Nm 28,1-30,1, ma con diverse aggiunte che sviluppano le disposizioni dei calendari sacerdotali, di cui costituiscono una sorta di versione riveduta.⁴² Il *Rotolo* è stato composto tra il 350 e il 175 a.C.; la sua redazione finale si può collocare negli anni 200-175 a.C. nelle cerchie sacerdotali, a motivo della buona conoscenza del Tempio, della Torah e del culto in esso rispecchiata.⁴³ Sono tutti elementi che avvicinano la sezione del calendario del *Rotolo del Tempio* a Lv 23 e Nm 28,1-30,1. Il secondo testo da considerare sono le sezioni dei *Giubilei* che trattano le feste. In questa composizione, l'istituzione delle feste è spostata al tempo dei patriarchi (e non alla peregrinazione nel deserto) e si nota un'attenzione particolare all'offerta dei sacrifici e alla questione dei nomi.

In conclusione, come mostrano le brevi considerazioni svolte, bisogna fare attenzione a non distinguere troppo nei tempi antichi tra la letteratura canonica e altri testi successivi, non facenti parte del canone. Sia il *Rotolo del Tempio* che i *Giubilei* si presentano rivendicando una rivelazione divina, il che testimonia come esista una storia continua dell'interpretazione che, nel III/II secolo a.C., non conosceva nette distinzioni tra i vari testi. Studiare solo i calendari sacerdotali senza prendere in considerazione le fonti successive, in particolare il *Rotolo del Tempio* e i *Giubilei*, priva di strumenti importanti per la comprensione dei testi biblici stessi.

Conclusioni

Si è voluto qui fornire uno *status quaestionis* sui calendari e le feste nel Pentateuco. Abbiamo cercato di raggiungere questo scopo sia presentando i vari studi recenti, sia offrendo una sintesi di diversi problemi aperti. Molti studi attenti apparsi in questi ultimi decenni attestano l'interesse in crescita verso questi testi legislativi all'interno del Pentateuco. Per quanto concerne i problemi, sono vari i punti che richiedono ancora approfondimenti e chiarimenti. Quelli trattati rappresenta-

⁴² D.M. CARR, *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, 49.

⁴³ S.W. CRAWFORD, *The Temple Scroll and Related Texts*, Companion to the Qumran Scrolls 2, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 26.

no, si spera, un utile riassunto dello stato attuale della problematica e un'indicazione delle piste da percorrere negli studi successivi.

Lo sguardo d'insieme su questi testi ha messo anche in luce l'utilizzo di una serie di procedimenti esegetici: l'ampio utilizzo, da parte dei testi più recenti, di tradizioni precedenti; il lavoro degli scribi posteriori, con aggiunte e correzioni sul materiale a disposizione; l'evidenza di una serie di processi ermeneutici specifici. Questi testi documentano infatti lo sviluppo della materia del culto dal punto di vista cronologico, teologico e pratico, uno sviluppo protrattosi attraverso i secoli. In più, l'analisi di questi testi aiuta anche a entrare nel mondo degli scribi, soprattutto della classe sacerdotale, responsabile della stesura di vari testi legislativi del Pentateuco riguardanti il culto.

Ciò che si nota nei lavori analizzati è l'importanza e la necessità di non fermarsi allo studio di *un* solo testo: uno studio meticoloso terrà conto non soltanto dei testi simili all'interno del Pentateuco, ma anche di Ezechiele, dello sfondo del Vicino Oriente antico, come anche della storia della ricezione nei testi successivi. Studiare i testi riguardanti le festività significa anche entrare in uno degli aspetti fondamentali della vita degli ebrei dell'antico Israele: il culto del Signore e l'identità del popolo, che si fonda anche sull'osservanza dei tempi sacri.

Non siamo ancora in presenza di un paradigma condiviso dalla maggioranza degli autori che spieghi il rapporto tra i diversi calendari e feste. La complessità dei testi spiega in parte tale situazione. Probabilmente l'individuazione di un modello condiviso concernente i testi festivi può essere d'aiuto anche per la spiegazione della formazione del Pentateuco in generale. D'altro canto, se i risultati degli studi sopramenzionati divergono, ciò non si verifica per quanto riguarda la metodologia utilizzata. Lo studio diacronico risulta indispensabile, l'accostamento comparativo dei testi è inevitabile e l'attenzione alle tecniche redazionali nei testi successivi è importante. Questo fatto, insieme a qualche altro dato condiviso, rappresenta un buon punto di partenza per ogni ulteriore ricerca in questo campo.

HRYHORIY LOZINSKY
Byzantine Catholic Seminary of Saints Cyril & Methodius,
Pittsburgh (PA)
hlozinsky@bcs.edu

Parole chiave

Calendari – Feste – Testi legali – Sacerdotale

Keywords

Calendars – Feasts – Legal Texts – Priestly

Sommario

Questo studio presenta l'attuale stato della ricerca sui calendari e le feste nel Pentateuco. Dapprima, passa in rassegna vari studi recenti sulla problematica, i quali mostrano sia l'interesse crescente per questi testi sia i risultati importanti di cui tener conto per ogni ulteriore studio. La seconda parte elenca diverse questioni aperte. Sono evidenziati prima di tutto alcuni problemi relativi ai calendari e alle feste nel Pentateuco: l'intricato rapporto tra cinque calendari, feste celebrate ma non codificate nei calendari, la praticabilità di alcuni comandi e la presenza di un'eventuale festa centrale. Di conseguenza, vengono presi in esame le (possibili) connessioni con Ezechiele, il Vicino Oriente antico e testi come il *Rotolo del Tempio* e *Giubilei*.

Summary

This article aims at presenting the current state of scholarship on the calendars and feasts in the Pentateuch. It first reviews a series of recent studies on these topics. They point to the fact of increasing interest in this matter as well as present the important results for any further study. It then draws up a list of the issues related to these topics. This second part of the article focuses first on the problems related to these texts within the Pentateuch: the intricate relationship between five calendars, feasts celebrated but not found in the calendars, the practicality of certain dispositions, and the presence of an eventual central feast. Consequently, it expands by looking at (possible) connections with Ezekiel, Ancient Near East, and texts such as the *Temple Scroll* and *Jubilees*.

RUSSEL R. FULLER – ARMIN LANGE (edd.), *Textual History of the Bible. A Companion to Textual Criticism. 3A. The History of Research of Textual Criticism*, Brill, Leiden-Boston 2023, pp. 604, € 318, ISBN 978-90-04-42278-0.

The present work belongs to the series *Textual History of the Bible* (THB), a broad project comprising three volumes, ten books in total. There is also an accompanying series of Supplements to THB, with multiple volumes already published. The THB series constitutes a monument of OT textual criticism, gathering an impressive amount of information and offering an in-depth introduction to the current state of the discipline. One of the merits of the chief editors of the project has been their engaging of an awe-inspiring line-up of scholars to write the articles, some of the best in the field. “Bible” in the title of the series is to be understood as the collection forming the Hebrew Bible, although works considered deuterocanonical literature by at least one of the Christian Churches are treated among the books covered in THB 2.

Edited by Russel Fuller and Armin Lange, THB 3A is devoted to the history of research into OT textual criticism. All the articles are written in English. After the introductory material (preface, a brief introduction by the editors of the volume, the list of authors, a list of abbreviations and the collective bibliography), the book is divided into articles discussing, first, the Hebrew and Greek texts, and, then, the ancient versions in Latin, Aramaic, Syriac, Arabic, Coptic, Ethiopic, Armenian, Georgian, Old Church Slavonic, Gothic and Christian Palestinian Aramaic. The work concludes with an article dedicated to some of the polemics along the history of OT textual criticism.

The first article, “Hebrew and Greek texts in Judaism and Christianity”, is subdivided with the parts authored by many scholars: Armin Lange, Viktor Golinetz, Russel Fuller, Michael Graves, Pablo Torijano Morales and Andrés Piquer Otero. It is by far the longest in the book (pp. 11-230). This is understandable since it discusses research on the Hebrew texts themselves and, in the same article, on the Septuagint and other Greek versions. The rationale for this choice is that the history of Septuagint scholarship is too entangled with research on the Hebrew text to be treated separately. This is a legitimate choice but probably not a mandatory one: in other books of the THB series previously published, the LXX has been discussed in separate sections. In any case, this choice underscores the relevance of the LXX to textual criticism of the Hebrew Bible. The authors show how the text critical work of Jewish scholars in antiquity is perceived in corrections annotated in the manuscripts and in the preparation of recensional texts in Hebrew or Greek. Rabbinic literature also refers to variant readings, and the *ketiv-qere* system may sometimes reflect variants. The concern of early Jewish scholars was not textual criticism as practised today but the preservation of the proto-MT. Some early scholars responsible for proofreading and textual maintenance were called Soferim by

Rabbinic sources. As for Christian authors, Jerome and Origen are counted among early text critics of the Hebrew or Greek texts. The work of the Masoretes in medieval times is discussed at length. Among Christians, in the Middle Ages, the Hebrew text was of only indirect interest to scholars seeking the reconstruction of Jerome's Latin text (e.g. Alcuin of York, 735-809 CE). With the printing process with movable types, modern times saw an increase in research and in publications of the Hebrew text such as the editions of the Rabbinic Bible and the Polyglots, the latter including also the LXX. The contributions of pioneers such as Louis Cappel and others are noted, and the discovery of the Samaritan Pentateuch by Western scholarship is also underscored. The collections of Hebrew variants by Kennicott and de Rossi showed that the Hebrew manuscripts extant at that time go back to the same type of text. This fact, in turn, highlighted the importance of the ancient versions for textual criticism of the Hebrew Bible. The field developed thanks to the discovery and/or publication in the 19th-20th centuries of new Greek witnesses (e.g. Codex Alexandrinus, Codex Sinaiticus), but also new Hebrew manuscripts, including the Firkovitch collections, the Cairo Geniza manuscripts, the Aleppo Codex and so on. Theories about the history of the text from distinguished scholars like Geiger and de Lagarde are explained. However, the discovery of the Dead Sea Scrolls provoked a wave of studies leading to new theories on textual transmission, new projects (e.g. HOTTP) and fresh editions. The research on the *kaige* and Lucianic texts and the relevance of the LXX for textual criticism is covered. The article also describes the various editions of the Hebrew text and the Septuagint.

The second article presents the history of research on the Latin texts (pp. 231-291). Here, too, the organization of the volume differs from THB 1A where translations made from the Hebrew, "primary translations", were discussed first, and "secondary translations", like the daughter versions of the LXX, were presented afterwards. Thus, in THB 1A, the treatments of the Vulgate and the OL are given in separate sections whereas, in 3A, they are studied together. Michael Graves's presentation of the Latin texts is one of the highlights of the volume. After discussing Jerome's work as a translator, Graves shows how the Church Father also acted as text critic. The presentation continues with the engagement with text-critical problems through medieval times, such as the annotations in the margins of Theodulphian manuscripts of the 9th century or the works of Pseudo-Jerome, Andrew of St. Victor and Nicholas of Lyra. As for modern times, the presentation focuses more on the editions of the Vulgate and OL published in the period.

The third article concerns the Aramaic texts (pp. 292-335). According to Garvin McDowell, previous surveys of the history of research into the Targumim focused on the 19th-20th centuries. McDowell begins with the Second Temple period, when we have "texts but no context", and then moves on to the Mishnaic and Talmudic periods when "we have only context" (p. 296). The discussion continues with medieval times, with prominent figures like Rashi. In the early modern period, the Targumim were more disseminated among Christians also thanks to the invention of the printing press and their inclusion in

Polyglot Bibles. The 20th century was marked by three important discoveries: the Cairo Genizah manuscripts (1896), the DSS (1947) and the Targum Neofiti in the Vatican library (1949). McDowell presents the topics that attracted the attention of scholarship most in the last century. The list concludes with discussion of the value of the Targumim for textual criticism of the Hebrew Bible, ending with the gloomy note on how contemporary text critics consider them little value for academic enterprise: the reference of the Targumim is almost always MT, deviating from it purely for religious reasons; they reflect early Jewish exegesis more often than different *Vorlagen*. Therefore, in a period with a larger quantity of material, interest in these translations inevitably diminished.

The next article presents the Syriac texts (pp. 336-388): the Peshitta, the Syro-Hexapla, the translation of Jacob of Edessa and the Philoxenian. There is not much about the history of research in pre-modern times. There is a longer description of the Peshitta, its printed editions and the work of the Peshitta Institute. The scholarly discussions concerning the Peshitta of each biblical book (including deuterocanonical literature) are also conveniently presented. For example, the Peshitta is relevant for the study of the deuterocanonical material in Daniel, 1-2 Maccabees, Ben Sira and so on. Jerome Lund then discusses the remaining Syriac versions more briefly.

The history of research on the Arabic texts is surveyed in the fifth article (pp. 389-424). According to Miriam Hjälms, these translations did not receive much scholarly attention in the past. The history of research proceeds through the medieval, early modern, late modern and contemporary periods in succession. The distinct types of Jewish and Christian Arabic translations are mentioned in the presentation, just as their editions and their presence in the Polyglots. For Hjälms, the study of the Arabic Bible is still in its infancy. There are, however, new projects which are promising for the development of the field.

The sixth article is dedicated to the Coptic texts (pp. 425-475). Research on the Coptic Bible began in the 13th-14th centuries among Arabic-speaking Christian scholars. Frank Feder helpfully situates the developments in research into the Coptic texts within larger cultural and historical contexts. He also describes the discovery of manuscripts (e.g. in the White Monastery, and the Bodmer Papyri), the production of editions and the contacts with Septuagint research. More recent international projects are also mentioned, such as the cooperation that produced the *Coptic Encyclopedia*, online databases like the CMCL and the Coptic Old Testament Project.

In the following article, co-authored by Steve Delamarter, Ralph Lee and Jeremy Brown, the research on the Ethiopic texts is presented (pp. 476-497). Ours is a propitious time for the development of studies on the Ethiopic texts, thanks, not least, to the availability of digital images of the manuscripts. Historically, the Ethiopic OT has been analysed mostly on account of its relationship with the LXX, not much for its own value. The editions of these translations are also listed in the article. According to the authors, the number of variants between manuscripts diminishes from the 13th to the 20th centuries: a process of standardization was in play. The article contains an appendix with a list of Ethiopic manuscripts cited in THB.

In the eighth article, Claude Cox covers the Armenian texts (pp. 498-512). The history of research into the Armenian version relates to the development of textual criticism in general (also of NT textual criticism) and was partly determined by the Armenian text's relationship with the LXX, the Lucianic text or the Peshitta. This article too contains an appendix with a list of the Armenian manuscripts.

Anna Kharanauli discusses research on the Georgian texts in the ninth article (pp. 513-550). Research on these texts began already in medieval times. The Hebrew text was not relevant in the practice of the Georgian Church whereas the Greek had more importance. The diversity between manuscripts required a work of standardization of the text, as shown in the editorial work behind the Oshki Bible. Kharanauli presents the editions, printed or electronic, and the current challenges for research into the Georgian texts, such as the existence of multiple translations for some biblical books. As in the previous articles, a list of Georgian manuscripts is given in an appendix.

The last, and brief, article about the versions discusses the Old Church Slavonic texts (pp. 551-557). According to Alessandro Maria Bruni, the study of these translations still lacks a more grounded text-critical methodology, and the approach of the article is more prospective than retrospective. Some Slavists tend to accept the Methodian translation as the original text of the Church Slavonic Bible, but a thorough and coherent study of all the evidence is still wanting.

The history of research into the Gothic and Christian Palestine Aramaic texts is cross-referenced to the discussions in previous THB volumes.

The last article of the book is dedicated to the polemics accompanying the history of research (pp. 558-604), a break from the structure of the rest of the book, which is organized according to the various textual witnesses. This article is divided into three parts. The first, longer one discusses Antisemitism, and slander against the Jews: historically, they have been accused by Christians or Muslims of forging the biblical text. Armin Lange sees the influence of these ideas even in contemporary authors such as Heinz-Josef Fabry who maintained that the Jewish canon was defined as result of anti-Christian bias. While a critical assessment of Fabry's arguments is valid, associating his ideas with Antisemitic bias, especially in such a reference work as THB, strikes this reviewer as excessive and inappropriate. Lange reminds us that this slander is still found among Christian fundamentalists. The second part of the article discusses the bias against Samaritans and Christians. According to Günther Sternberger, there are no examples of the Rabbis accusing Christians of changing the biblical text, and only one accusation of the sort against the Samaritans. In Rabbinic literature, more often, it is remarked that the Samaritans interpret the Scripture incorrectly. The last part, written by Russell E. Fuller and Michael Graves, is devoted to the Anti-Protestant and Anti-Catholic polemics, which focused on topics like the canon or the antiquity of the vowel points.

The high quality of the editing of THB 3A is patent, and this reviewer found only a handful of typos. I do not know the languages of all the versions treated in the book but appreciated the scholarship on those texts and the rich-

ness of the information offered to the reader. Another aspect to be celebrated in the work is the extensive and pertinent scientific literature cited alongside the articles and in the bibliographical lists. The articles are dense and more suited to readers with some previous exposure to OT textual criticism than to the complete beginner. Some of the articles touch on NT textual criticism as well, for the histories of research into both testaments are entangled in the case of some of the versions, like the Syriac or the Coptic texts.

It is to be expected that a work devoted to the history of research into the textual criticism of the Hebrew Bible will contain repetitions of material from the book that discusses the history of the text in itself. In this case, it is unsurprising that THB 3A partly overlaps with THB 1A, which contains the overview articles on the various textual witnesses. The repetition is unavoidable to some degree, but it felt unnecessary and excessive for some articles (e.g. Hebrew and Greek texts). If all articles in THB 3A had a summary presentation of the history of the text, the book could be used as a stand-alone volume. However, in some articles, such as the one about the Ethiopic texts, the authors focus more on the history of research proper, even making cross-references to THB 1A in order to avoid repetition (e.g. the article on the Armenian texts). The uneven approach in this regard makes THB 3A bulkier than necessary though, at the same time, not independent from THB 1A.

THB 3A is presented by its editors as the first complete survey of the history of research into the text of the OT for all its important versions. It is true that previous surveys have not encompassed all the versions treated in this work, although, for this subject, D. Barthélémy's study in French in *CTAT (Critique textuelle de l'Ancien Testament, vol. I: Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, 5 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 1982, *1-63*; later translated into English: *Studies in the Text of the Old Testament*. An introduction to the Hebrew Old Testament Text Project [Textual criticism and the translator 3], Winona Lake [IN] 2012) and, in Italian, Chiesa's *Filologia storica della Bibbia ebraica* ([Studi biblici 125, 135], 2 voll., Paideia, Brescia 2000-2002) deserve an honourable mention. Otherwise, the history of text critical research could be included in chapters distributed in volumes dealing with the history of biblical interpretation in general, such as the series *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Therefore, by its range and depth, THB 3A is to be celebrated as a great accomplishment.

The book briefly advances notions concerning the goals and method of the discipline (pp. 9, 131, 229). It is maintained that a paradigm shift in the understanding of OT textual criticism has occurred, and text critics are now more concerned with textual history as a whole than with establishing the oldest attainable text. In this scenario, the versions are considered in their own right. Such themes were briefly discussed in THB 1A and, it seems, will have a further book in this series dedicated to them (the forthcoming THB 3C). I am looking forward to a deep and more nuanced epistemological discussion of the discipline as programmed for this series.

This work offers many excellent insights into the history of research on OT textual criticism. It is both comprehensive in its range and profound in the

treatment of the subject. The book is strongly recommended to all those interested in biblical textual criticism. Undoubtedly, THB will become a mandatory reference work for all OT scholars engaged with textual matters.

Leonardo Pessoa da Silva Pinto
Pontificio Istituto Biblico
Piazza della Pilotta, 35
00187 – Roma
pessoa@biblico.it

RUTH EBACH, *Trügende Prophetenworte. Zum Umgang mit falscher und unerfüllter Prophetie im Alten Testament im Kontext altorientalischer und antiker Divination* (FAT 165), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, pp. 396, € 164, ISBN 978-3-16-161177-3.

La riconoscibilità della parola nella sua origine divina e, di conseguenza, la sua corretta ed autorevole interpretazione sono fra le questioni centrali che interessano la profezia biblica. In questo quadro si inserisce anche il tema più specifico degli annunci considerati «incompiuti», la cui trattazione risulta necessaria, per una comprensione più complessiva del fenomeno profetico nelle sue articolazioni. Infatti, fra i criteri che la tradizione biblica – in part. di matrice deuteronomista – ha elaborato per valutare l'affidabilità di un annuncio profetico, spicca quello del compimento; ma spesso riconoscere o smentire la realizzazione di una parola profetica nella storia è meno scontato di quanto possa sembrare. Lo studio di R. Ebach, che si concentra in modo specifico sul «non compimento» delle parole dei profeti, non va a toccare solo la cosiddetta «falsa profezia», perché nel canone sono conservati diversi pronunciamenti profetici, confessati dalla tradizione come ispirati e canonici, che, tuttavia, nel concreto della storia non paiono aver conosciuto una puntuale realizzazione.

Questa ricca monografia è focalizzata sulla modalità con cui il pensiero biblico si rapporta a tali profezie «incompiute», con un occhio di riguardo per la corrente deuteronomista, che su questo fronte ha maturato una specifica sensibilità. Sotto il profilo della metodologia adottata sono tre le sottolineature meritevoli di menzione. In primo luogo, la ricerca di Ebach approccia la profezia biblica come un fenomeno profondamente inserito nel quadro più ampio della divinazione dell'antico Vicino Oriente, pur con tutte le sue indubbie specificità. In secondo luogo, lo studio punta a soppesare la concreta applicazione dei criteri valutativi della profezia all'interno della narrazione biblica; in modo particolare, nella storiografia deuteronomista, che a più riprese collega in maniera intenzionale l'emissione di parole profetiche al compiersi di puntuali eventi storici. In terzo ed ultimo luogo, come in ogni matura indagine sulla profezia, anche in questo caso si tiene conto dell'indubbia variazione con cui questo fenomeno è stato vissuto e pensato dalla società israelita nel corso dei secoli.

Dopo un consistente capitolo introduttivo, dedicato ad una presentazione della ricerca nei suoi punti nodali, l'autrice si dedica nel cap. 2 ad indagare il fenomeno della divinazione e della profezia nel contesto dell'antico Vicino Oriente, compreso il mondo greco. Questo affondo consente di tracciare l'ampio orizzonte, nel quale trova posto anche la profezia biblica; e, soprattutto, di notare le differenze consistenti a livello teologico, oltre che procedurale, fra questa e l'arte divinatoria. Di notevole interesse risulta in questa sede l'attenzione al ruolo «politico» che profezia e divinazione rivestono: in quanto forme di mediazione del divino, esse permettono all'uomo di governo di venire a conoscenza della volontà degli dèi e di adeguarvisi con le proprie scelte politiche.

La parte centrale della monografia (capp. 3 e 4) si concentra sulla presentazione dei criteri di valutazione della parola profetica, elaborati e discussi dalla tradizione scritturistica, con una specifica attenzione al criterio del compimento nella sua decisività per il sorgere di una vera e propria teologia biblica della storia. In modo particolare, lo studio va a considerare l'approccio degli autori biblici alla profezia incompiuta, o presunta tale. Ciò permette di rendersi conto di come la Scrittura non intenda con il concetto di «compimento» qualcosa di strettamente oggettivo o di meccanicamente verificabile, ma custodisca in proposito una certa versatilità, ben testimoniata a livello testuale (si vedano in particolare gli annunci di morte di alcuni sovrani israeliti e i successivi resoconti del loro decesso). L'importanza di questa riflessione è sostenuta anche dal fatto che nel mondo biblico la divinazione viene progressivamente sostituita dalla profezia come strumento privilegiato di comunicazione con il divino, con la concreta conseguenza di rendere la valutazione della sua affidabilità ancora più determinante.

Nel cap. 5 viene indagata la trattazione del fenomeno della falsa profezia all'interno della più ampia tradizione giudaica (LXX) e della letteratura extra-biblica (Targum, Qumran...): qui si riscontra una distinzione piuttosto netta, anche a livello terminologico, fra profeti autentici e profeti falsi (per esempio, l'introduzione in ambito greco del sostantivo *ψευδοπροφήτης*), che va di pari passo con un sostanziale allargamento della qualifica di profeta, ora estesa a soggetti, che in puntuali circostanze sono investiti dallo spirito e agiscono come tali. In relazione a questo cambiamento, l'autrice si interroga se non sia possibile rilevarvi almeno una delle ragioni alla base della cessazione della profezia canonicamente intesa: la «democratizzazione» del dono della profezia avrebbe comportato la perdita della sua specifica natura «istituzionale» e indotto alla concreta chiusura del canone profetico.

Nell'ultimo capitolo della monografia vengono raccolti i frutti dell'indagine effettuata; in particolare, sul fronte di una comprensione più matura del fenomeno profetico. In particolare, viene ribadita l'importanza della profezia, in primo luogo per la comprensione (teologica) della storia e, in secondo luogo, per la responsabilità decisionale della politica. È questo che determina l'insorgenza del problema della valutazione della parola profetica e lo sforzo conseguente di elaborare criteri per il suo corretto discernimento. Soprattutto in passaggi critici della storia, il ruolo del profeta si rivela essenziale, per permettere all'uomo di governo di prendere decisioni sapienti; ma spesso l'autentica parola profetica, per quanto in sé feconda, all'apparenza può risultare scomoda, ed essere di con-

sequenza rifiutata. Inoltre, l'eventuale non compimento della profezia pone in questione non solo il valore del fenomeno profetico in quanto tale, ma anche e soprattutto l'effettiva e riconoscibile presenza divina nella storia.

Nell'apprezzamento generale per un lavoro di grande consistenza e qualità, ci permettiamo di segnalare quattro limiti dell'opera, che risultano a nostro giudizio piuttosto evidenti e meritevoli di considerazione.

In primo luogo, lo scritto appare in certi passaggi molto analitico, forse troppo; una caratteristica – per la verità piuttosto comune negli studi di area tedesca – che rischia di distogliere l'attenzione del lettore dalla tesi di fondo, oltre che di rendere poco agevole la lettura.

In secondo luogo, la predetta eccessiva analiticità tende a trascurare alcuni snodi teologici di grande rilevanza, che avrebbero meritato una maggiore attenzione da parte dell'autrice. In particolare, il concetto (teologico) di «compimento», centrale nell'impianto della ricerca, non risulta mai sufficientemente argomentato. In alcuni passaggi del testo si ha quasi l'impressione che con «compimento» si intenda una realizzazione, tendenzialmente puntuale, di quanto annunciato; il che non sembra molto in linea con il pensiero della teologia profetica in proposito, che non ha la pretesa di prefigurare il corso degli eventi, ma quella di manifestarne il senso teologico, a sostegno della fede della comunità. Pertanto, in una monografia di questa natura un capitolo dedicato ad affrontare teologicamente il concetto non sarebbe stato per nulla fuori luogo.

In terzo luogo, non pare argomentata a sufficienza, sempre a livello teorico, la distinzione fra falsa profezia e profezia canonica; perché un conto è ritenere che il non compimento possa essere condizione per giudicare sull'autenticità di un pronunciamento profetico, un conto è, invece, capire come affrontare quegli annunci, accolti nel canone, che all'apparenza non paiono aver trovato realizzazione.

In quarto e ultimo luogo, per quanto interessante possa essere il capitolo dedicato ai fenomeni profetico-divinatori dell'antico Vicino Oriente, sarebbe stato più opportuno offrire al lettore una criteriologia adeguata, per distinguere il diverso grado di pertinenza degli stessi rispetto alla profezia biblica. Il rischio, infatti, potrebbe essere quello di mettere sullo stesso piano fenomeni molto diversi fra loro, che difficilmente possono essere confrontati senza opportune puntualizzazioni.

L'opera di R. Ebach resta comunque un lavoro apprezzabile, per aver voluto approfondire una tematica decisamente poco sondata dalla ricerca recente e può risultare di indubbia utilità per quanti desiderano maturare una conoscenza più completa e consapevole della profezia biblica, anche in alcuni suoi tratti di maggiore problematicità.

Massimiliano Scandroglio
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

DARIO GARRIBBA, *La Giudea di Gesù. Dalla morte di Erode il Grande alla fine del regno di Agrippa I (4 a.C. - 44 d.C.) (Oī christianoī. Sezione antica 29)*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020, pp. 206, € 22, ISBN 978-8-861-24842-7.

La ricostruzione dell'ambiente storico-culturale che fa da sfondo alla vicenda personale e all'attività pubblica di Gesù di Nazaret rappresenta un'esigenza imprescindibile per quegli studiosi che affrontano l'ardua impresa di dire qualcosa di storicamente fondato su quel personaggio e sul suo movimento, o per lo meno per quegli studiosi che ripongono ancora qualche fiducia nelle potenzialità del metodo storico-critico applicato all'analisi dei testi antichi. Per tale ragione, negli ultimi decenni si sono moltiplicate le pubblicazioni su questo tema, sulla scia di una monumentale opera che ha fatto da apripista, la *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* di Emil Schürer (questo il titolo della seconda edizione in tre volumi, pubblicata a Lipsia negli anni 1886-1890). Il lavoro di Schürer, nato all'interno del dibattito sulla storicità di Gesù che si andava sviluppando nelle facoltà di teologia delle università tedesche nella seconda metà dell'Ottocento, inevitabilmente era condizionato da quel clima culturale, che tendeva a considerare il giudaismo degli ultimi secoli prima dell'era volgare, designato con il termine, carico di una pesante connotazione pregiudiziale, di *Spätjudentum*, come una realtà destinata progressivamente ad esaurirsi, per essere poi sostituita dal cristianesimo. Tuttavia, nonostante questi limiti, che soprattutto gli studiosi ebrei non hanno mancato di sottolineare, l'opera di Schürer ha aperto la strada per un'indagine propriamente storica del giudaismo antico nei suoi diversi aspetti. Nella seconda metà del Novecento, le nuove scoperte archeologiche e la relativa acquisizione di nuovi documenti (si pensi soltanto agli scritti di Qumran) hanno rivoluzionato gli studi sul giudaismo antico, mettendo in luce la complessità e la poliedricità di quel mondo e di quella cultura. È in questo contesto che si è realizzato il progetto di una nuova edizione, opportunamente riveduta, corretta e aggiornata del lavoro di Schürer, pubblicata nel 1973 a Edimburgo presso l'editore T&T Clark e curata da G. Vermes, F. Millar e M. Black (*A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B.C. - A.D. 135]*); e fa piacere ricordare che quest'opera, grazie all'impegno della casa editrice Paideia di Brescia, è disponibile in traduzione anche per il lettore italiano (*Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù*, 1985-1998).

Il «nuovo Schürer», tuttavia, come sottolinea D. Garribba nell'introduzione al suo volume (pp. 24-25), pur superando i limiti dell'impianto confessionale della prima edizione, si collocava pur sempre sullo sfondo della ripresa del dibattito sul Gesù storico, che proprio in quegli anni si stava registrando soprattutto nel mondo anglosassone e americano (la cosiddetta *third quest*); e questa circostanza in qualche modo ne condizionava la prospettiva storiografica: «Per quanto si stessero affermando un approccio e una sensibilità nuovi, la storia giudaica continuava a restare nel cono d'ombra della storia cristiana, ad essere studiata e approfondita nella misura in cui "spiegava" Gesù e le origini cristiane» (p. 25). Nei decenni successivi alla pubblicazione del «nuovo Schürer» le ricerche sul giudaismo antico hanno fatto ulteriori progressi, uscendo dagli angusti confini

delle impostazioni teologiche e confessionali degli studi precedenti e aprendosi a nuove metodologie, in particolare quelle delle scienze antropologiche e sociali; in questo modo hanno reso possibile una nuova e più obiettiva lettura della documentazione, testuale e materiale, disponibile.

Il volume di D. Garribba intende muoversi all'interno di queste nuove prospettive storiografiche; l'autore dichiara di avere constatato una carenza, un vuoto nel panorama scientifico, in particolare quello italiano, e illustra così il progetto che voleva realizzare: «uno studio analitico, dettagliato degli avvenimenti storici verificatisi in Giudea negli stessi anni in cui Gesù visse. Non una ricerca che ricostruisse l'intero giudaismo del secondo tempio o che, nel parlare della guerra giudaica del 66-70 d.C., ne raccontasse i prodromi, e neppure un libro che spiegasse il contesto giudaico di Gesù e dei suoi primi seguaci, ma uno studio che illustrasse criticamente ciò che Gesù (e qualsiasi altro giudeo di quegli anni) vedeva o avrebbe potuto vedere osservando la realtà politica e sociale che gli si parava davanti» (p. 13). L'obiettivo è, dunque, quello di ricostruire una porzione della storia giudaica del I secolo, riconoscendone l'irriducibile autonomia e specificità. Tra i filoni di ricerca che caratterizzano la storiografia recente, D. Garribba intende confrontarsi in particolare con due tendenze. La prima è quella che si sforza di porre più strettamente in relazione con la storia di Roma le vicende giudaiche, evitando di considerarle acriticamente come speciali ed eccezionali; la seconda è quella che cerca di analizzare e discutere l'uso che la dinastia Flavia, una volta affermatasi ai vertici dell'impero, fa della guerra giudaica per legittimare il proprio potere; in questa prospettiva emerge la necessità di una rivisitazione critica dell'opera dello storico Flavio Giuseppe, il quale fu tutt'altro che uno spettatore neutrale dei fatti che racconta (pp. 26-27).

L'arco cronologico della storia della Giudea preso in considerazione va dalla morte di Erode I (4 a.C.) alla fine del regno di Agrippa I (44 d.C.). Questo fu senza dubbio un periodo piuttosto movimentato, in cui la regione fu sottoposta a continue riorganizzazioni politiche e territoriali. Smentendo una tesi storiografica abbastanza diffusa, secondo la quale gli anni che vanno dalla deposizione di Archelao nel 6 d.C. fino allo scoppio della prima guerra giudaica nel 66 d.C. costituirebbero un unico periodo transitorio, caratterizzato da turbolenze e conflitti, preludio alla violenta insurrezione contro Roma, la periodizzazione di Garribba scandisce tre grandi fasi ben distinte. La prima (4 a.C.-6 d.C.) vede la spartizione di quello che era stato il regno di Erode I tra i suoi tre figli, Archelao, Antipa e Filippo; smembramento che introduce profondi cambiamenti nel territorio, in particolare con la separazione della Galilea dalla Giudea e dalla Samaria. La seconda fase (6-41 d.C.) interviene dopo appena una decina d'anni, con la deposizione di Archelao, e l'ingresso diretto dei romani nell'amministrazione della Giudea, dell'Idumea e della Samaria; in questa fase si registra la scomparsa dei membri della famiglia erodiana dalla scena politica e si assiste a un rinnovamento della classe dirigente giudaica, con l'emergere di nuovi attori (in particolare i capi religiosi e le grandi famiglie aristocratiche) e la conseguente instaurazione di nuovi equilibri politici e sociali. L'ultima fase (41-44 d.C.) vede il ritorno al potere della famiglia erodiana con Agrippa I, voluto dall'imperatore Claudio, che ancora una volta sconvolge gli equilibri preesistenti. Particolarmente illuminan-

te, per certi versi anche innovativa, si presenta l'approfondita analisi del periodo centrale (c. IV: «Il governo romano della Giudea [6-41 d.C.]»: pp. 97-141), che illustra, attraverso un'attenta lettura critica delle fonti, l'emergere di una nuova classe dirigente, al vertice della quale si collocava il sommo sacerdote, che svolgeva un importante ruolo di intermediazione tra l'amministrazione romana e la società giudaica. La collaborazione di questa nuova *élite* sociale con i prefetti romani (molto sfumata ed equilibrata la presentazione della prefettura di Ponzio Pilato: pp. 122-128), nonostante qualche contrasto e qualche tensione, si sarebbe rivelata efficace e fruttuosa, assicurando una sostanziale autonomia all'*ethnos* giudaico in campo religioso e culturale e una prolungata situazione di pace. Questa situazione, nuova rispetto agli equilibri di potere propri del periodo precedente, presenta ricadute importanti – così ricorda G. Jossa nella prefazione – anche sugli studi relativi a Gesù, in particolare per quanto riguarda la comprensione delle cause e delle circostanze della sua morte violenta, come illustra la pubblicazione, in appendice al volume, di uno scritto di D. Garribba su questo tema già pubblicato in precedenza («Il tempio e le cause della morte di Gesù»: pp. 167-189).

Come si è detto, l'indagine si conclude nel 44 d.C. con la morte del re Agrippa I. Sarebbe seguito, dal 44 al 66 d.C., un periodo di instabilità molto turbolento, la cosiddetta epoca dei procuratori, che si succedettero numerosi a distanza di pochi anni l'uno dall'altro, fino allo scoppio della prima insurrezione giudaica contro Roma. Forse sarebbe stato opportuno, nel racconto delle vicende politiche della Giudea nel I secolo, coprire almeno sommariamente anche quest'ultimo ventennio, per arrivare alla grande svolta della guerra giudaica del 66-70 d.C., linea di scansione di una periodizzazione generalmente più nota, in modo che il lettore potesse in qualche modo soddisfare la sua legittima curiosità. L'imperatore Claudio salì al potere nel 41 d.C. e rimase in carica fino al 54 d.C.; non sarebbe stato inutile illustrare l'evoluzione della sua strategia politica nella Giudea dopo la scomparsa dell'ultimo membro della famiglia erodiana e le ricadute del mutato assetto istituzionale sulla società giudaica; e ancora, presentare i necessari cambiamenti e adattamenti di quella politica intervenuti sotto il nuovo imperatore, Nerone (54-68 d.C.). Garribba giustifica, anche se in modo forse troppo succinto, la conclusione della sua indagine nel 44 d.C. con la constatazione che, con la morte di Agrippa I, l'esperimento dell'autonomia dell'*ethnos* giudaico, coraggiosamente voluto e promosso da Augusto dopo la deposizione di Archelao nel 6 d.C., come modello per un nuovo equilibrio, certo difficile e delicato, ma vantaggioso per entrambe le parti, della convivenza dell'occupante romano con la popolazione locale, si era definitivamente concluso. Tuttavia, il confronto con le necessarie trasformazioni della strategia politica di Roma nella regione intervenute nei due decenni successivi avrebbe potuto dimostrare, per contrasto, in modo ancora più convincente il definitivo tramonto del progetto di Augusto.

Claudio Gianotto
Dipartimento di Studi Storici,
Università di Torino

PETER ARZT-GRABNER, *Letters and Letter Writing* (PNT 2), Brill, Leiden 2023, pp. XXX + 455, € 129, ISBN 978-3-506-79048-4.

Il secondo volume della serie *Papyri and the New Testament*, uscito contemporaneamente al primo (recensito in questa medesima rivista: [2023]4, 508-512), indaga l'epistolografia antica in greco (e latino) su papiro, ostraca e tavolette di materiale vario. Si tratta di un enorme passo avanti nella ricerca non solo esegetica, ma anche papirologica, giacché uno studio completo ed esaustivo, data la mole impressionante di documenti, resta ad oggi un *desideratum* (come ha notato ancora recentemente M.W. ZELLMANN-ROHRER, «Five Private Letters on Papyrus in the British Library», *APF* 63[2017], 136 nota 2).

Il libro è una vera e propria miniera, e così andrebbe maneggiato. Se una lettura corsiva è certamente consigliata, essa risulta però alquanto impegnativa. La consultazione, invece, di questo o quell'aspetto specifico offre all'esegeta una miriade di paralleli illuminanti. Ciò consente di situare i testi neotestamentari in un preciso contesto storico-sociale e di valutare con precisione il grado di conformità e/o variazione dei loro autori rispetto alle contemporanee consuetudini epistolografiche.

Il testo non è che l'esito ultimo del lavoro pluriennale di uno dei massimi esperti sull'argomento. Dopo una lista di letteratura citata di frequente (pp. XII-XXVI) e una breve introduzione stilata a mo' di lettera per il lettore, un *amuse-bouche* con due esempi di lettera antica (pp. XXVII-XXX), un corpo centrale costituisce il vero e proprio studio delle lettere (pp. 1-206), seguito poi da un corpus di 137 lettere, citate nel corso dell'opera, ciascuna di esse con bibliografia aggiornata, traduzione in inglese, note esegetiche e commentario.

Mi soffermo qui sulla prima parte. Il primo capitolo, di natura essenzialmente bibliografica (pp. 1-6), presenta in forma compatta tutta la letteratura necessaria pubblicata sull'argomento, comprendente gli studi di lettere su vari materiali (papiro, ostraca, tavolette), in numerose lingue (demotico, ebraico, aramaico, greco, latino e copto), dall'epoca tolemaica al primo periodo arabo, in Egitto come in altre zone dell'impero. Vengono poi passati in rassegna gli studi sulle formule e convenzioni epistolari, la grammatica, la sintassi e la pragmatica linguistica (da aggiungere J.V. STOLK – D. NACHTERGAELE, «Dative for Accusative Case Interchange in Epistolary Formulas in Greek Papyrus Letters», *SO* 90 [2016], 122-163). Si citano lavori dedicati alle lettere cristiane e ai criteri di identificazione, studi di comparazione con le lettere del Nuovo Testamento, collezioni di lettere scritte da donne (si veda il caso opposto nello studio di A.G. ZABALEGUI, «On the Other Side of the Dialogue: Letters Addressed to Women from Roman Egypt», in T. DERDA – A. ŁAJTAR – J. URBANIK [edd.], *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology, Warsaw, 29 July - 3 August 2013, vol. II: Subliterary Papyri, Documentary Papyri, Scribal Practices, Linguistic Matters* [JJP.S 28], University of Warsaw, Warsaw 2016, 777-796). È praticamente impossibile trovare lacune nella bibliografia selezionata. Oltre ai testi sopra citati, segnalo giusto D. NACHTERGAELE, «Variation in Private Letters: The Papyri of the Apollonios Strategos Archive», *GRBS* 56 (2016), 140-163; W. CLARYSSE, «The Emergence of God(s) in Private Greek Papyrus Letters», *AncSoc* 50 (2020), 129-151.

Sin dai tempi di Adolf Deissmann, vi è stata la tendenza a trattare le lettere neotestamentarie come speciali e distinte, epistole teologiche con una certa pretesa letteraria, distinguendole dalla corrispondenza privata ritrovata in Egitto (residui dell'ormai obsoleto costruito accademico di un *Sonderfall Ägypten*), in gran parte produzione d'occasione, generalmente troppo breve, ordinaria e sgraziata. È proprio contro questo pregiudizio che l'autore si scaglia. Il secondo capitolo (pp. 7-26) si focalizza su alcune caratteristiche letterarie comuni alle lettere papiracee e a quelle del Nuovo Testamento. Innanzitutto, la lunghezza dei documenti a disposizione. Sebbene molte siano poco più di qualche riga, e servano principalmente a prendere notizie del destinatario, vi sono lettere decisamente più lunghe, tra cui ad esempio *P. Ammon. 1.3* (324-330 d.C.?), di lunghezza comparabile a Galati. Anche il contesto comunicativo, quasi mai noto, rende in entrambi i casi difficile da determinare il senso di persone ed eventi allusi. Pochi sono i casi di più lettere da parte dei medesimi corrispondenti. Quanto alle capacità letterarie dei mittenti, abbiamo una vasta gamma di possibilità, che vanno dalla lettera sgrammaticata di *P. Oxy. 1 119* (II-III secolo d.C.) a testi con citazioni più o meno dotte (si veda *P. Flor. 2 259* che cita *Il. 2,1-2*, oppure *BGU 4 1080* che cita *Od. 11,415*). D'altronde, da esercizi di copiatura di modelli di lettera, come *P. Pintaudi 54* (III-IV secolo d.C.), si evince che era parte della formazione nelle scuole greche quella di apprendere gli aspetti formali del genere epistolare. A seguito del particolare interesse negli studi classici sulle emozioni in antico, chiude il capitolo una «Closer Look» che si sofferma sulle espressioni di emozione nelle lettere private e nel corpus paolino.

Il terzo capitolo si sofferma sui tipi di lettere (pp. 27-42). Riprendendo la definizione di Luiselli della lettera («un medium concreto di comunicazione che può essere materialmente trasportato da un mittente ad un ricevente»), l'autore riprende tentativi antichi di classificazione (dai *Typoi Epistolikoi* dello Pseudo-Demetrio, ai modelli di lettera in *C. Gloss. Biling. 1 16*) prima di presentare moderni sistemi di classificazione. Dopo una breve rassegna, l'autore suggerisce una ragionevole suddivisione in tre classi: 1) lettere private o di affari; 2) lettere ufficiali o amministrative; 3) lettere letterarie o filosofiche. Tra le lettere preservate su papiro, solo due tipi della lunga lista dello Pseudo-Demetrio si sono sviluppati con stili e formulari distinguibili: le lettere di consolazione e di raccomandazione. Seguono alcuni esempi per entrambi i casi, con passi rilevanti dell'epistolario paolino. Lettere di consolazione: *P. Hamb. 5 254*; *P. Ross. Georg. 3 2*; *P. Oxy. 55 3819*; *59 4004* (cf. *1Ts 5,14*), *P. Oxy. 1 115* (cf. *Fil 2,19*). Quanto alle lettere di raccomandazione si studiano i passi di *Rm 16,1-2*; *1Cor 16,3.15-18*; *2Cor 3,1*; *8-9*; *Fil 2,25-30*; *Fm*, alla luce di vari esempi, tra cui *P. Brem. 5 7*, *BGU 16 2654*; *P. Oxy. 2 292*; *P. Oxy. 4 743*. Tali testi aiutano a comprendere, tra l'altro, che il plurale «lettere» usato in *2Cor 3,1* ha senso in riferimento a Paolo stesso, giacché in circostanze serie non solo si poteva richiedere supporto ad una persona influente, ma anche domandare il sostegno a vari membri del network sociale.

Il quarto capitolo (pp. 44-65) è assai importante poiché affronta il tema dell'autorialità della lettera da una prospettiva materiale. Un grosso problema deriva dalla difficoltà di distinguere i casi in cui la lettera era vergata personalmente o tramite personale (più o meno) qualificato. Vi sono alcuni segnali che

alludono alla presenza di uno scriba, come ad esempio una grafia professionale, o finali autografi, in cui si registra un cambio di mano della scrittura – si noti a p. 45 materiale interessante che può giovare l'interpretazione di Gal 6,11. È estremamente preziosa la cautela a non sovrastimare le funzioni concettuali di un segretario in sede di stesura. Chi scriveva era responsabile del testo e della sua formulazione sintattica; allo scriba rimaneva margine in ambito morfologico, fonologico e ortografico. Un esempio di sicuro è *P. Oxy.* 73 4959, dove appaiono aggiunte da parte dell'autore Ammonio alla minuta dello scriba (ll. 13-15 in particolare) oltre che ad un'indicazione finale con l'indirizzo e la firma. Tuttavia, il risultato non deve essere piaciuto ad Ammonio, così tira una grossa croce sul testo.

Spesso Paolo menziona più mittenti (1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gal 1,1; Fil 1,1; Col 1,1; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1), per poi virare sull'«io» nel corpo della lettera. Un medesimo fenomeno si registra nelle lettere su papiro, dove le sezioni «noi» si limitano alle formule di apertura e di chiusura, soprattutto in contesto familiare; quanto più la lettera entra nei dettagli, tanto più si tende ad usare l'io.

Abbiamo poi casi di malecopie di lettere, scritte sul retro di altri documenti, oppure in forme abbreviate, prive di saluti iniziali e finali, o di indirizzi. Di per sé, correzioni presenti nei testi non sono invece sufficienti per stabilire se si tratti di una copia o di una lettera effettivamente inviata. Si cita ancora *P. Ammon* 1.3, che deve essere passato attraverso diverse stesure prima di raggiungere la sua forma finale. Questo può suggerire un medesimo processo compositivo per le lettere paoline.

Connessa al problema dell'autorialità, vi è la questione delle lettere in quanto vettori della presenza dei loro autori. Nell'epistolografia antica la lettera era concepita come un sostituto del mittente, come Paolo dà prova di sapere quando gioca sui due participi ἀπὸν-παρὸν (1Cor 5,3; 2Cor 10,11; 13,2.10; Gal 4,18-20; Fil 1,27) per rimarcare la sua presenza in assenza in mezzo alla comunità. Tra tutti gli esempi offerti, riporto *Ch. L. A.* 4 267 (II secolo d.C.), dove il *beneficiarius* Aurelio Archelao invita il suo destinatario, il tribuno Giulio Domizio, a «tenere questa lettera davanti ai tuoi occhi e credere che sto parlando con te» (ll. 31-33).

La «Closer Look» finale analizza il caso del segretario Terzio (Rm 16,22). Lo studio valuta le indagini del Cadwallader ed in particolare l'ipotesi che Rm 16,22 costituisse nell'originale un *versiculus transversus*, secondo la consuetudine di aggiungere informazioni lungo i margini laterali del testo, una volta che il foglio di papiro era finito, ma che nella trasmissione manoscritta successiva sia stato inserito tra i vv. 21 e 23. Più convincente sembra l'ipotesi di Arzt-Grabner che presenta il caso di *P. Mich.* 8 482, in cui si trova una menzione analoga riguardo a Peteus «che sta scrivendo la lettera per me, ti saluta molto così anche tua moglie e tua figlia e Bassos il tuo cavallo» (ll. 8-12). Tali intromissioni si spiegano col semplice fatto che l'invio di saluti da parte di persone oltre all'autore era basato su un rapporto di amicizia tra gli individui. Tali saluti erano inviati con il pieno consenso (e forse anche sollecito) dell'autore stesso.

Nel quinto, lungo, capitolo (pp. 67-187) si passa al formato delle lettere, le formule e i *clichés* epistolari. Seguendo la tipica tripartizione apertura, corpo, chiusura, l'autore presenta una lista di caratteristiche formali, descrivendone formulazione, posizione e funzione comunicativa.

Quanto all'impaginazione, spesso gli autori erano limitati dallo spazio a disposizione nel foglio di papiro. La maggior parte dei testi erano in *scriptio continua*, ma l'apertura era sovente scritta in un paragrafo a parte: uno spazio bianco separava il nome del mittente e del destinatario, e un secondo spazio separava a sua volta i saluti. Il corpo della lettera non aveva invece spazi o identificativi particolari di struttura. In alcuni casi potevano esserci spazi bianchi, tratti orizzontali, linee curve dalla funzione decorativa, o una disposizione del testo che assomiglia a un paragrafo con indentazione. Per il resto, l'unico criterio di suddivisione del corpo della lettera è possibile in base alle formule. L'uso delle formule non dice del grado di istruzione di chi scriveva la lettera: si possono trovare chiusure senza paragrafi finali anche in una lettera scritta da una persona ben educata, come *P. Brem.* 63.31. La chiusura mostra un design specifico che la separa dal resto del corpo. Essa è scritta su una linea separata, a volte indentata. L'apporto per le scienze neotestamentarie è alquanto risibile: le versioni originali delle lettere del NT non contenevano segni particolari di suddivisione del corpo della lettera, e i segni nei codici sono aggiunte successive. Le aperture e le chiusure invece potevano essere facilmente distinte dal resto del corpo.

Segue una trattazione consequenziale delle formule fisse appartenenti a ciascuna delle varie parti della lettera. Lo spazio impone qui di essere selettivi e schematici. Un innegabile vantaggio è che all'inizio di ogni sezione, oltre alla bibliografia relativa, si presenta una lista di tutti i passi pertinenti del Nuovo Testamento. Di contro, si sarebbe preferito presentare sin da subito la definizione del vocabolario epistolografico (formule, motivi, *clichés*) e non solo a p. 135, già verso la fine del capitolo, soprattutto alla luce di una certa equivocità che si riscontra in genere nell'uso di questa terminologia.

Apertura. Essa era facilmente distinguibile da alcune formule fisse che introducono la lettera e sono indipendenti dal loro contenuto. Qui apparivano i saluti, in genere costruiti con la forma convenzionale, attestata anche in *At* 15,23; 23,26 e *Gc* 1,1, del mittente (A), del destinatario (B), e dell'infinito χαίρειν (in latino *salutem*): «A a B, saluti» (ma le forme più arcaiche, già di IV secolo a.C., sono con il verbo ἐπιστέλλω, si veda *SEG* 59 814.1-2, del 375-325 a.C.). Il verbo χαίρειν deve aver subito una sorta di attenuazione semantica. Tuttavia, in *P. Fouad.* 75 (64 d.C.) il mittente corregge l'iniziale saluto «A a B, molti saluti (πλεῖστα χαίρειν)» eliminando il πλεῖστα, giacché la lettera concerneva la dipartita di una persona cara, e il saluto deve essere stato considerato inappropriato. I saluti delle lettere paoline sono differenti, probabilmente influenzati dal retroterra giudaico. Nonostante le numerose deviazioni dalla formula standard, come mostra soprattutto l'archivio di Atenodoro (si veda la lista di possibilità a p. 82), nessuna fornisce parallelo diretto alla formula «A a B» seguita da una frase sintatticamente indipendente. Si tratta di un espediente genuinamente paolino per combinare in un'unica frase la rivendicazione di autorità dello scritto, e al tempo stesso la subordinazione al Padre e al Figlio.

Un secondo aspetto sono gli epiteti e titoli particolari riferiti ai destinatari. Si riportano esempi di titoli comuni come «caro», «dolce», «molto onorato» nonché il neotestamentario «amato» (ἀγαπητός). Le lettere papiracee riportano inoltre ampia evidenza dell'uso metaforico di titoli di parentela. In particolare, sono

gli archivi di Atenodoro (TM Arch 26), di Apollonio (TM Arch 19) e di Filocle (TM Arch 621) che offrono numerosi esempi di tali usi. Uno dei più interessanti riportati è *O. Krok.* 2 227, una lettera dalla prostituta Serapia, scritta probabilmente dal suo protettore Filocle. Fu inviata ad un cliente di Serapia della quale ella si era perdutamente innamorata. In apertura, la donna descrive il suo amante come «padrone e fratello», e ancor di più, alle ll. 20-22 lo chiama «mio fratello, mio padre e mia madre». Su tale base è lecito supporre che l'uso paolino della terminologia di parentela non fosse semplicemente in debito alla tradizione della Settanta, ma fenomeno d'uso nei più disparati ambiti della cultura greco-romana. L'intento, in fondo, sembra non essere altro che quello di stabilire o mantenere un certo grado di prossimità con il destinatario. La collocazione dei primi gruppi cristiani nel contesto di chiese domestiche deve aver avuto una certa influenza nello sviluppo di questa terminologia parentale. Nell'ambito delle associazioni greco-romane, invece, non abbiamo attestazioni di tale linguaggio se non dal II secolo d.C.

Le lettere di Paolo sono in genere inviate a gruppi cristiani. Lo stesso riferimento a più destinatari non è insolito nelle lettere papiracee. L'esempio più interessante è probabilmente *SB* 3 6300, in cui Platone, stratego della Tebaide del 88 a.C., invia alcune lettere agli abitanti di Patiris, inaugurando la lettera così: «Platone a coloro che vivono in Patiris, saluti e benessere» ([Π]λάτων[ν τοῖς ἐν] Παθύρει [κ]ατοικ[οῦσι χάρει]ν καὶ [ἐ]ρρῶσθαι, ll. 1-3). Si citano casi di lettere inviate ad una sola famiglia ma indirizzate a più destinatari, come è il caso di *Fm* e *2Gv*. Oppure si citano altri esempi di lettere inviate a gruppi specifici anche se indirizzate ad un solo destinatario, come è il caso, nell'epistolario paolino di *1Tm* 6,21; *2Tm* 4,22 e *Tt* 3,15.

L'autore analizza poi la *formula valetudinis*, ossia l'augurio di salute nella forma all'infinito ὑγιαίνειν con variazioni. L'augurio non si limita alla condizione fisica, ma si estende anche ad altri aspetti della vita, come la famiglia e il successo personale. In taluni casi assume una connotazione religiosa e diventa un resoconto di preghiera (*prayer report*), avvicinandosi così alla testimonianza paolina (*Rm* 1,9-10; *Ef* 1,16-19; *Fil* 1,4.9; *Col* 1,3.9-11; *1Ts* 1,2; *2Ts* 1,11-12; *2Tm* 1,3-4; *Fm* 4). È interessante osservare come per la fine del I secolo a.C. vi siano esempi in cui l'augurio di salute è associato al resoconto di preghiera: in alcuni casi persino si nota che la formula «spero che tu stia bene» è sinonima di «prego che tu stia bene». Dal I secolo d.C., invece, il resoconto di preghiera è già piuttosto fisso, nella formula «al di sopra di ogni altra cosa prego perché tu stia bene». A volte il ruolo della formula è prettamente retorico; in altri casi, il realismo è comunicato tramite precisazioni, come la notificazione di malattie, l'invito ad una pronta guarigione, oppure indicazioni aggiuntive che danno alla formula un tratto personale. Tra i casi di resoconto di preghiera, si menziona anche il προσκύνημα (non prima del I secolo d.C.: cf. *P. Köln* 6 278.5-8) che esprime obbedienza o supplica dinanzi al dio (o agli dèi) in favore del destinatario.

Quanto al motivo epistolare del ricordo (soprattutto *Rm* 1,9; *1Ts* 1,2; *Fm* 4), attestato in alcune lettere personali e di affari, è spesso combinato con un augurio di salute, ma non ha una strutturazione fissa.

Transizioni dall'apertura al corpo. Spesso gli autori amano fondere l'apertura della lettera con il corpo per rendere il passaggio meno brusco, come in 2Ts 1,3-10; Fm 4; Col 1,3-23; Ef 1,3-23.

Corpo della lettera e sue parti. Dopo aver distinto le tre parti (introduzione, parte di mezzo, conclusione), l'autore passa in rassegna le formule e *clichés* appartenenti a ciascuna di queste sezioni:

- 1) Introduzione:
 - a) Resoconto di gioia
 - b) Resoconto di ringraziamento
 - c) Giustificazione di una visita posposta
 - d) Lamento a proposito di un atteggiamento stupefacente. Si veda la «Closer Look» sul brusco esordio di Gal 1,6-7 (pp. 133-134)
- 2) Parte centrale:
 - a) Formule di chiarimento (si studiano alcuni tra i più frequenti *verba sciendi e existimandi*)
 - b) Richieste e comandi (si studiano alcuni tra i più frequenti *verba postulandi*)
 - c) Riferimenti a messaggi precedenti e lettere correnti
 - d) Risposte a lettere e messaggi
 - e) Istruzioni morali. A tal proposito si nota che l'evidenza papirologica per le tavole domestiche è piuttosto scarsa
- 3) Parte conclusiva:
 - a) Annuncio di visita o invito a visitare il mittente
 - b) Richieste finali o promemoria di un qualche problema
 - c) Invito a supplire ai bisogni dei destinatari

Chiusura della lettera. La difficoltà dell'identificazione della chiusura può essere risolta come negli altri casi dall'identificazione delle sue formule caratteristiche:

- 1) Saluti secondari: prima di salutare i destinatari, si inoltrano saluti a parenti e conoscenti noti al o ai destinatari, oppure al contrario si promette di portare i saluti del destinatario a persone vicine al mittente. Si veda, in tal contesto, l'interessante analisi del verbo ἐπισκοπέω, col significato di «portare i saluti» (pp. 168-170)
- 2) Augurio di salute e resoconto di preghiera finali
- 3) Saluto finale

La «Closer Look» studia l'autografo di Paolo in Gal 6,11 e Fm 19. Segue la trattazione di alcune aggiunte epistolari opzionali, come il poscritto, la datazione, l'indirizzo di spedizione, timbri e francobolli.

L'ultimo capitolo tratta del trasporto e della ricezione delle lettere (pp. 189-201). Alla bibliografia a p. 189 si aggiunge la recente tesi di F.E. HAMOUDA, *Communication and the Circulation of Letters in the Eastern Desert of Egypt during the Roman Period* (Phd Diss), University of Heidelberg, 2018. Si menzionano lettere legate in fascicoli ed inviate insieme, oppure testi con lettere riassunte, copie di documenti ufficiali in allegato a lettere private, papiri con più lettere destinate alla medesima persona, oppure a persone diverse. Questi ultimi casi vengono paragonati a 2Cor, che potrebbe essere stata all'origine un fascicolo di due lettere (1-9, 10-13) trasportate insieme da Tito a Corinto.

Il lavoro dei portalettere consisteva non solo nel recapitare la lettera, ma anche nell'agire da rappresentanti del mittente, fornire informazioni orali in aggiunta, trasportare oggetti, consegnare denaro, oppure ancora adempiere servizi di accompagnamento e di sicurezza. Di un abuso del *cursus publicus*, generalmente limitato agli affari pubblici per mezzo di personale professionale, ne abbiamo testimonianza per la corrispondenza privata di amministratori e militari (SB 22 15603, tardo III secolo d.C.). In generale, invece, la consegna della posta privata era organizzata privatamente, e questo poteva procurare anche grossi ritardi.

Il trasporto di lettere esponeva i documenti a molti rischi: non solo le lettere potevano perdersi lungo il tragitto, ma i beni che le accompagnavano spesso venivano sottratti. Per questo spesso si trova nei testi la richiesta di confermare la ricezione del documento e si manifestano le difficoltà a trovare qualcuno fidato (cf. *P. Oxy.* 7 1067.30: διὰ ἀνθρώπου πιστοῦ). Nel caso di lettere di raccomandazione, il portalettere è di solito nominato nel testo (cf. Fm 10-12). Da ultimo, si fa accenno ai segni di autenticazione del mittente. Potrebbe essersi trattato di una parola chiave scambiata in una conversazione tra i corrispondenti, o un'azione specifica (si veda anche il recente contributo di N. LITINAS, «Ostraca and Postcards. Secrets in Private Letters Written on Ostraca from Egypt», *Philia* 6 [2020], 93-98). Quanto poi alla lettura della lettera, specialmente in caso fosse rivolta a più destinatari, essa veniva letta ad alta voce da qualcuno dei destinatari.

Nonostante il taglio volutamente meno accademico e più divulgativo, al lettore sarebbe giovato un po' più di riferimenti al greco. Dato l'approccio più propriamente materiale, l'apporto concreto dell'evidenza papirologica può sembrare limitato in sede di interpretazione del contenuto dei testi, o anche congetturale, come l'ipotesi che la lunghezza di 2Cor potrebbe derivare dalla non immediata disponibilità di un portalettere fidato come Tito (2Cor 2,13; 7,6). In ogni caso, il testo costituisce un vero tesoro di paralleli a praticamente ogni espressione e formula che si trova nella produzione epistolografica del Nuovo Testamento. Riguardo all'epistolario paolino nella fattispecie, tale esercizio di comparazione mostra come Paolo non solo possedeva il formulario, ma lo elaborava e lo trasformava in un modo tale che le sue forme, pur essendo del tutto riconoscibili, costituivano in alcuni casi delle vere e proprie nuove creazioni. Senza dubbio, anche per questo l'apostolo figura tra i grandi scrittori di lettere dell'antichità greco-romana e un lavoro come questo permette ancora oggi di farcene apprezzare tutto il suo valore.

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