

Sir 29,1-28: il tuo denaro aiuti il prossimo, ma sii prudente

L'articolazione di Sir 29

Dopo l'analisi di Sir 18,15–23,27¹ e Sir 25,1–28,26,² procediamo con Sir 29,1-28: come nelle pubblicazioni precedenti, la numerazione dei capitoli segue l'ebraico e quella dei versetti il testo Greco II.³ Il c. 29⁴ costituisce chiaramente una nuova unità, come testimonia l'oggetto della riflessione sapienziale, che passa dal tema della lingua (28,13-26) a un tema economico.

La tematica a sfondo economico non sembra tuttavia così unitaria da giustificare tutto il capitolo; infatti, se il prestito (29,1-7) e la cauzione (29,14-20) appartengono manifestamente all'area economica, lo sono di meno l'elemosina (29,8-13) e ancor di meno l'ospitalità (29,21-28). Si potrà rispondere alla domanda circa la struttura unitaria del capitolo soltanto al termine dell'analisi delle singole parti inerenti agli argomenti sopra accennati: il prestito, le cauzioni, l'elemosina e l'ospitalità.

¹ S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», *RivB* 63(2015), 117-136; M. GILBERT – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 19,20–20,31: vera e falsa sapienza», *RivB* 65(2017), 329-348; M. PRIOTTO – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT, «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte I: Sir 21,1-28», *RivB* 66(2018), 101-123; «... Parte II: Sir 22,1-26», 349-372; R. DE ZAN – S. BUSSINO – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: 22,27–23,15», *RivB* 68(2020), 213-233; «... Parte II: 23,16–27», 357-378.

² S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 25,1–27,3: le gioie e le insidie nelle relazioni tra uomo e donna e nei rapporti sociali. Parte I: Sir 25,1–26,4», *RivB* 71(2023), 175-201; «... Parte II: 26,5–27,3», *RivB* 71(2023), 301-326; 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; «... Parte II: Sir 27,30–28,26», *RivB* 72(2024), 3-33.

³ BUSSINO – DE ZAN – GILBERT – PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17», 117, nota 1.

⁴ Il c. 29 costituisce l'ultima unità del gruppo di capitoli caratterizzati dall'assenza dell'originale ebraico e oggetto del nostro studio (18,15–29,28), anche se di fatto il testo ebraico riprende soltanto in Sir 30,11 ed è ancora assente in Sir 34,2–35,10.

Se i commentatori sono d'accordo sul fatto che 29,1 costituisca l'inizio di una nuova pericope e che 29,20 ne segni la conclusione,⁵ si dividono invece sull'articolazione interna; per alcuni⁶ è costituita da tre sub-unità (vv. 1-7; 8-13; 14-20), mentre per altri⁷ è costituita soltanto da due (vv. 1-13; 14-20). B.C. Gregory da parte sua separa il commento di 29,8-13 e studia insieme i due brani 29,1-7 e 29,14-20 a motivo dell'omogeneità contenutistica e del fatto che i due argomenti del prestito e delle cauzioni in Sir 8,12-13 sono trattati insieme.⁸ Tuttavia, se nella seconda tappa della redazione del libro il Siracide sente il bisogno di inserire tra i due argomenti del prestito e della cauzione una riflessione sull'elemosina, deve aver avuto dei motivi, su cui ci interrogheremo nel commento.

Da parte nostra analizzeremo anzitutto le tre sub-unità di 29,1-20 (vv. 1-7; 8-13; 14-20) e poi l'ultima (29,21-28), evidenziando in particolare la loro struttura letteraria, con la speranza di ricavare gli elementi per una possibile unitarietà dell'intero capitolo.

Sir 29,1-7: il prestito

Testo e traduzione

- 1 ὁ ποιῶν ἔλεος **δανιεῖ** τῷ πλησίον
καὶ ὁ ἐπισχύων τῇ χειρὶ αὐτοῦ τηρεῖ ἐντολάς.
2 **δάνεισον** τῷ πλησίον ἐν καιρῷ χρείας αὐτοῦ
καὶ πάλιν **ἀπόδος** τῷ πλησίον εἰς τὸν καιρὸν.
3 στερέωσον λόγον καὶ πιστώθητι μετ' αὐτοῦ
καὶ ἐν παντὶ καιρῷ εὐρήσεις τὴν χρεῖαν σου.

⁵ Cf., per esempio, R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Reimer, Berlin 1906, 242; H. DUESBERG – I. FRANSEN, *Ecclesiastico*, Marietti, Roma 1966, 224; P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB 39), Doubleday, New York 1987, 369; M. GILBERT, «Prêt, aumône et caution», in R. EGGER-WENZEL – I. KRAMMER (edd.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira* (BZAW 270), De Gruyter, Berlin-New York 1998, 179-189, spec. 179 = in M. GILBERT, *Ben Sira. Recueil d'études – Collected Essays* (BETL 264), Peeters, Leuven 2014, 165-175, spec. 165s; G. SAUER, *Jesus Sirach / Ben Sira*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 208s; B.C. GREGORY, *Like an Everlasting Signet Ring. Generosity in the Book of Sirach* (DCLS 7), De Gruyter, Berlin 2010, 133-221, spec. 133.

⁶ Cf., per esempio, DUESBERG – FRANSEN, *Ecclesiastico*; GILBERT, «Prêt»; SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom*; GREGORY, *Like an Everlasting*.

⁷ Cf., per esempio, SMEND, *Die Weisheit*; L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico* (LiSa 14), Ediciones Cristiandad, Madrid 1968, 247.

⁸ GREGORY, *Like an Everlasting*, 128.

- 4 πολλοὶ ὡς εὗρεμα ἐνόμισαν **δάνος**
καὶ παρέσχον κόπον τοῖς βοηθήσασιν αὐτοῖς.
- 5 ἕως οὗ λάβῃ καταφιλήσει χεῖρας αὐτοῦ
καὶ ἐπὶ τῶν χρημάτων τοῦ πλησίον ταπεινώσει φωνήν
καὶ ἐν καιρῷ **ἀποδώσει** παρελκύσει χρόνον
καὶ **ἀποδώσει** λόγους ἀκηδίας καὶ τὸν καιρὸν αἰτιάσεται.
- 6 ἐὰν ἰσχύση μόλις κομίσεται τὸ ἥμισυ
καὶ λογιεῖται αὐτὸ ὡς εὗρεμα.
εἰ δὲ μή, ἀπεστέρησεν αὐτὸν τῶν χρημάτων αὐτοῦ,
καὶ ἐκτίσατο αὐτὸν ἐχθρὸν δωρεάν.
κατάρας καὶ λοιδορίας **ἀποδώσει** αὐτῷ
καὶ ἀντὶ δόξης **ἀποδώσει** αὐτῷ ἀτιμίαν.
- 7 πολλοὶ οὐ χάριν πονηρίας ἀπέστρεψαν,
ἀποστερηθῆναι δωρεάν εὐλαβήθησαν.
- 1 Chi pratica la misericordia concede **prestiti** al *prossimo*
e chi lo sostiene con la sua mano osserva i comandamenti.
- 2 Da' in **prestito** al *prossimo* nel momento del suo bisogno
e a tua volta **restituisci** al *prossimo* nel momento fissato.
- 3 Mantieni la parola e sii leale con lui
e in ogni momento soddisferai il tuo bisogno.
- 4 Molti considerano il **prestito** come un colpo di fortuna
e causano fastidi a coloro che li hanno aiutati.
- 5 Finché non riceve, bacia la sua mano
e dei beni del prossimo parla con voce sommessa;
ma al momento della **restituzione** fa aspettare
e **restituirà** delle scuse e incolperà il momento.
- 6 Se riuscirà a pagare, riceverà a stento la metà
e la considererà come un colpo di fortuna;
se no, l'avrà spogliato dei suoi beni
e (questi) si sarà acquistato gratuitamente un nemico:
maledizioni e ingiurie **restituirà**
e invece della gloria gli **restituirà** disonore.
- 7 Molti non per cattiveria si astengono,
stanno in guardia per non essere gratuitamente derubati.

Alcune note esegetiche

29,1-3. L'unità 29,1-7 è articolata in due parti: vv. 1-3 e vv. 4-7,⁹ caratterizzate da un distinto contenuto: il precetto del prestito (vv. 1-3) e le modalità dell'attuazione (vv. 4-7). La prima parte a sua volta offre

⁹ GILBERT, «Prêt», 179 (= ID., *Ben Sira*, 165).

una interessante costruzione letteraria derivata dalla particolare collocazione dei termini. I primi due distici sono uniti dal verbo δανείζω¹⁰ e dal sostantivo πλησίον: δανιεῖ (v. 1a) // δάνεισον (v. 2a); τῷ πλησίον (v. 1a) // τῷ πλησίον (v. 2a.b).

Con la ripresa del verbo δανείζω si passa dall'indicativo all'imperativo; dapprima il Siracide fa un'importante affermazione sul prestito come testimonianza di misericordia, poi passa al conseguente imperativo del prestito. Nel v. 1a l'interlocutore è indicato da un'espressione generale («chi pratica la misericordia»), nel v. 2a il saggio si rivolge direttamente al discepolo dandogli del tu; all'affermazione di un principio fa seguito un'interpellazione personale.

Nella *Tôrāh* il prestito in natura o in denaro è normato dalle due leggi fondamentali di Es 22,24-26 e di Lv 25,35-37, dove si vieta nei confronti del connazionale ebreo il prestito a interesse o con usura e si impone la restituzione, al tramonto del sole, del mantello preso in pegno. Anche la legislazione deuteronomica, da un lato lascia cadere nell'anno sabbatico la restituzione del prestito dato (Dt 15,2), dall'altro invita a fare prestiti all'ebreo bisognoso (Dt 15,8), senza interessi o usura (Dt 23,20s) e anche a non pretendere alcun pegno (Dt 24,11), a meno che sia il debitore stesso a offrirlo (Dt 24,11). Tuttavia, la realtà concreta della vita quotidiana era molto lontana dall'osservanza di questo ideale, come si evince dalla predicazione profetica,¹¹ dalla spiritualità salmodica¹² e, nel mondo della Sapienza, dalla fatica della pratica di un prestito onesto.¹³

¹⁰ Il verbo δανείζω (forma ellenistica: δανίζω) compare per la prima volta in Sir 8,12, dove traduce l'originale ebraico לָלוּ. In genere nella Bibbia ebraica il vocabolario relativo al prestito, agli interessi e all'usura ruota attorno ai termini: תַּשָּׁן (= ἐκτοκίζω); תַּשָּׁן (= τόκος); תַּרְבִּית (= πλεονασμός / πληθός). Cf. A.S. Kapelrud, תַּשָּׁן, TWAT, V, 665-669; H.-J. Fabry, תַּרְבִּית, TWAT, VII, 295-300.

¹¹ Geremia testimonia in controtelaio come colui che faceva o riceveva prestiti era maledetto nel tessuto sociale (Ger 15,10). Ezechiele da parte sua, se elogia come giusto colui che presta senza interesse e senza usura (Ez 18,8), dall'altra accusa gli abitanti di Gerusalemme di fare prestiti a interesse e a usura (Ez 22,12); chi agisce così è un figlio violento e sanguinario, che non «vivrà» (Ez 18,13), mentre il figlio che non presta a usura né a interesse «non morirà per l'iniquità di suo padre, ma certo vivrà» (Ez 18,17).

¹² La spiritualità salmodica sottolinea specialmente il prestito come segno di carità e soprattutto di benedizione personale: «Colui che non presta il suo denaro a usura [...] resterà saldo per sempre» (Sal 15,5); a differenza del «malvagio che prende in prestito e non restituisce, il giusto ha compassione e dà in dono [...] ogni giorno ha compassione e dà in prestito e la sua stirpe sarà benedetta» (Sal 37,21.26); di qui l'augurio: «Felice l'uomo pietoso che dà in prestito» (Sal 112,5a).

¹³ Se da una parte il libro dei Proverbi approva il prestito e riconosce che «chi ha pietà del povero fa un prestito al Signore, che gli darà la sua ricompensa» (Pr 19,17), dall'altra fa notare che «chi riceve prestiti è schiavo del suo creditore» (Pr 22,7).

Nel mondo sapienziale, Ben Sira ha una posizione unica per il linguaggio e per la varietà del contenuto. Nel testo greco del nipote troviamo per la prima volta il verbo δανείζω («prestare»: Sir 8,12), dove il sapiente avverte il suo discepolo di non fare prestiti a un uomo più forte di lui, perché in tal caso ciò che è stato prestato va considerato perso. Il verbo ricompare in Sir 20,15 dove si evidenzia l'odiosità dello stolto che oggi presta e domani richiede indietro. Infine, in Sir 29,1-7 troviamo sia il verbo δανείζω («prestare»: Sir 29,1.2), sia il sostantivo δάνος («prestito»: Sir 29,4), che è un *hapax legomenon* di tutta la Bibbia greca ed equivale al nome δάνειον (Dt 15,8.10; 24,11), mai usato dal Siracide. Qui il saggio di Gerusalemme propone una riflessione molto ricca, singolare rispetto alla tradizione precedente e indice di un pensiero maturo e realista, come apparirà dall'analisi seguente.

Beneficiario del prestito è il πλησίον, termine che compare ben tre volte in questi due primi distici. Nel v. 1a indica semplicemente il prossimo, senza alcuna specificazione, in linea con il carattere proverbiale del testo; nel v. 2a si specifica che si tratta in particolare del prossimo bisognoso; infine, nel v. 2b πλησίον indica il creditore, perché il precetto del prestito riguarda non solo il creditore ma anche il debitore: se il primo deve dare, il secondo deve restituire al momento fissato.

La ripresa dei termini non significa semplicemente un fenomeno letterario, ma è in funzione di un contenuto. Questo vale anche per il legame che intercorre tra il secondo distico (v. 2) e il terzo (v. 3). Infatti, anche questi due distici sono legati tra loro letterariamente: ἐν καιρῷ ... εἰς τὸν καιρὸν (v. 2a.2b) // ἐν παντὶ καιρῷ (v. 3b); χρείας (v. 2a) // τὴν χρείαν (v. 3b).

La triplice ricorrenza del termine καιρός in stretta unione col termine χρεία sottolinea progressivamente la sequenza temporale dell'osservanza del precetto. Anzitutto specifica che si tratta del prossimo bisognoso: proprio quando costui è nella necessità si deve intervenire col prestito, non per speculazioni finanziarie o avventure economiche; a sua volta, anche il debitore deve rispettare il termine temporale del prestito. Con la terza ricorrenza il Siracide allarga l'orizzonte all'intero arco della vita, sottolineando che la correttezza nell'onorare la restituzione del prestito consentirà al debitore la tranquillità di un futuro sicuro, perché potrà sempre contare in caso di bisogno sulla possibilità di nuovi prestiti.

Questa struttura, leggendo insieme i tre distici, evidenzia un percorso ordinato. Esso inizia con un'affermazione di principio, che avrà importanza per la comprensione dell'intera unità (29,1-20): la pratica del

prestito scaturisce e deve scaturire dalla misericordia ed è un atto di obbedienza ai comandamenti (quest'ultima affermazione, assai significativa, troverà il suo dispiegamento nei vv. 8-13). Seguono le specificazioni concrete: l'imperativo al discepolo di fare i prestiti al prossimo bisognoso; ma anche il debitore dovrà sentire a sua volta il bisogno di onorare il prestito al tempo fissato; se così farà, non dovrà temere per futuri bisogni di nuovi prestiti, perché sarà stato fedele alla parola data restituendo quanto ricevuto.

Lo spartiacque è costituito dal v. 2, il quale, se da un lato trae la conseguenza operativa dell'affermazione di principio del v. 1, dall'altro impegna anche il debitore a mantenere la parola data. Per cui a ragione Gilbert osserva che questa breve unità introduttiva è articolata in due parti di tre stichi l'una: vv. 1-2a e 2b-3.¹⁴

29,4-7. Il sostantivo δάνος (prestito) costituisce un *mot-crochet* col precedente verbo δανείζω (vv. 1a.2a), introducendo una nuova riflessione sul prestito. Questa seconda parte è delimitata da un'inclusione: πολλοί (vv. 4a.7a). Dal punto di vista contenutistico, il primo indica i potenziali debitori, che ritengono un'opportunità e un guadagno la possibilità di contrarre un prestito; il secondo πολλοί si riferisce invece ai possibili elargitori di prestiti, che a conclusione della riflessione precedente vengono giustificati, o meglio compresi, per il loro rifiuto.

Tra i due si snoda la riflessione del saggio di Gerusalemme articolata in due momenti (v. 5; v. 6). Il primo comprende due distici introdotti entrambi da un'espressione temporale (ἕως οὗ λάβῃ // ἐν καιρῷ ἀποδόσεως). Nel secondo distico (v. 5cd) ricorre la duplicazione: ἀποδόσεως // ἀποδώσει. Esso, inoltre, è caratterizzato dal chiasmo: ἐν καιρῷ – ἀποδόσεως – ἀποδώσει – τὸν καιρὸν. La seconda riflessione (v. 6) è articolata su tre distici, introdotti il primo e il secondo dalle due espressioni condizionali ἐὰν ἰσχύσῃ ed εἰ δὲ μή (v. 6a; 6c). Nel terzo distico (v. 6ef), a conclusione, appare nuovamente la duplicazione precedente: ἀποδώσει αὐτῷ // ἀποδώσει αὐτῷ.

La riflessione del saggio è lineare.¹⁵ Dopo aver messo in guardia sulla facilità (cf. πολλοί) con cui si pensa al prestito come a un colpo di fortuna (εὕρεμα), il saggio descrive l'atteggiamento lusinghiero e servi-

¹⁴ Gilbert, «Prêt», 179 (= ID., *Ben Sira*, 165).

¹⁵ Si vedano la sintetica, ma plastica, descrizione di GILBERT, «Prêt», 179s (= ID., *Ben Sira*, 165s), come pure il dettagliato commento di GREGORY, *Like an Everlasting*, 138-140.

le del futuro beneficiario del debito nei confronti di colui a cui lo chiede, per poi evidenziarne l'atteggiamento opposto di scuse e di menzogne. I due distici sono costruiti sull'alternanza: azione (v. 5a.c) – parola (v. 5b.d), dove la seconda rivela il senso ambiguo e negativo della prima. Inoltre, come già notato sopra, il chiasmo del secondo distico (v. 5cd) evidenzia al centro la doppiezza del debitore: chiamato dalla scadenza temporale (ἐν καιρῷ ἀποδόσεως) a restituire il debito, in realtà egli restituisce parole di scusa e incolpa il "tempo" (ἀποδώσει λόγους ἀκηδίας καὶ τὸν καιρὸν αἰτιάσεται).

Il v. 6 descrive la conseguenza dell'atteggiamento dilazionatorio precedente e risponde alla domanda da esso suscitata: che cosa avverrà? L'alternanza improvvisa dei pronomi non facilita la traduzione; per comodità e chiarezza riportiamo la traduzione, evidenziando i soggetti impliciti:

se il *debitore* riuscirà a pagare,
 il *creditore* conserverà a stento la metà
 e il *creditore* la considererà come un colpo di fortuna;
 se il *debitore* non riuscirà a pagare,
 il *debitore* l'ha spogliato dei suoi beni
 e il *creditore* l'ha acquistato senza ragione come un nemico:
 il *debitore* restituirà maledizioni e ingiurie
 e il *debitore* invece della gloria gli restituirà disonore.

Il soggetto dei verbi è prevalentemente il debitore, con un crescendo (5x) rispetto al creditore (3x). Il tempo è quello posteriore alla scadenza del prestito, caratterizzato prima (v. 5cd) dal tergiversare del debitore e dalla sua ricerca di scuse e di pretesti. Due sono i casi prospettati dal Siracide, introdotti entrambi dalle congiunzioni εἴν ed εἰ: se avviene il pagamento, si tratta al massimo di un pagamento dimezzato, che – ed è quasi un augurio – il creditore dovrà considerare un colpo di fortuna (εὖρεμα)¹⁶ o almeno una non-perdita. Il secondo caso descrive l'inadempienza del debitore, con un crescendo quantitativo (due distici) e soprattutto qualitativo; con sottile ironia il saggio descrive la restituzione del debitore, ma quale restituzione! Il creditore infatti riceve la spogliazione dei suoi beni, acquista gratuitamente un nemico e

¹⁶ Il termine εὖρεμα è un vocabolo molto raro nella LXX. In Siracide compare quattro volte: nel senso di un guadagno o profitto (20,9), nel senso del prodotto del lavoro (35,12) e, come nel nostro passo, nel senso di un colpo di fortuna (29,4.6). Cf. R. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce. Studio del «Trattato sulle offerte» di Sir^{Gr} 34,21–35,20* (AnBib 190), GBPress, Roma 2011, 453.

riceve maledizioni, ingiurie e disonore! Da notare il crescendo: perdita della metà della somma erogata, perdita dell'intera somma, acquisto di un nemico, acquisto di maledizioni e di ingiurie, e, infine, nell'ambito sociale acquisto del disonore (ἀτιμία).¹⁷

Il v. 7 conclude questa seconda parte (vv. 4-7), segnata dall'inclusione di πολλοί (vv. 4a.7a). Il distico è costruito con attenzione, perché l'accento cade sulla successione dei due verbi centrali ἀπ-έστρεψαν // ἀπο-στερηθῆναι, che tramite la medesima preposizione ἀπό esprimono l'allontanamento dei "molti" dall'esperienza negativa sopra descritta:

molti non per cattiveria *rifiutano* (di prestare),
(ma) di *essere defraudati* senza ragione stanno in guardia!

Con ciò il Siracide mette in guardia gli ascoltatori/lettori da «un vol déguisé».¹⁸ Non si tratta di rifiutare un prestito, tanto più che esso deve scaturire dalla misericordia (29,1), ma di evitare un furto legale. Il messaggio è pure rivolto indirettamente ai debitori: la restituzione del prestito al tempo fissato è per loro la garanzia migliore di ritrovare in futuro, qualora necessario, dei creditori disponibili e generosi. Ecco la vera lezione del Siracide.¹⁹

Sir 29,8-13: l'elemosina

Testo e traduzione

- 8 πλὴν ἐπὶ ταπεινῶ μακροθύμησον
καὶ ἐπ' ἔλεημοσύνη μὴ παρελκύσης αὐτόν.
9 χάριν ἐντολῆς ἀντιλαβοῦ πένητος
καὶ κατὰ τὴν ἔνδειαν αὐτοῦ μὴ ἀποστρέψης αὐτὸν κενόν.
10 ἀπόλεσον ἀργύριον δι' ἀδελφὸν καὶ φίλον,
καὶ μὴ ἰωθήτω ὑπὸ τὸν λίθον εἰς ἀπώλειαν.
11 θεὸς τὸν θησαυρόν σου κατ' ἐντολὰς ὑψίστου,
καὶ λυσιτελήσει σοι μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον.

¹⁷ L'ἀτιμία occupa l'apice dell'azione negativa del disonesto debitore. In Siracide il termine definisce una realtà grave sia sul piano comunitario che personale: è il disonore che nasce nella comunità dei credenti per non aver camminato nel timore del Signore (1,30); è la partecipazione di un figlio al disonore del padre (3,10); è il disonore causato da un parlare scorretto e menzognero (5,13; 20,26), dall'origliare alla porta altrui (21,26) e dalla pigrizia (22,1).

¹⁸ GILBERT, «Prêt», 180 (= ID., *Ben Sira*, 166).

¹⁹ GILBERT, «Prêt», 180 (= ID., *Ben Sira*, 166).

- 12 σύγκλεισον **ἐλεημοσύνην** ἐν τοῖς ταμείοις σου,
καὶ αὕτη ἐξελεῖταί σε ἐκ πάσης κακώσεως.
- 13 ὑπὲρ ἀσπίδα κράτους καὶ ὑπὲρ δόρυ ὀλκῆς
κατέναντι ἐχθροῦ πολεμήσει ὑπὲρ σοῦ.
- 8 Tuttavia con il misero sii paziente,
e per l'**elemosina** non farlo troppo aspettare.
- 9 Per amore del *comandamento* soccorri l'indigente,
secondo la sua necessità non rimandarlo a mani vuote.
- 10 Perdi pure denaro per un fratello e un amico,
non si arrugginisca sotto una pietra a perdersi.
- 11 Disponi del tuo tesoro secondo i *comandamenti* dell'Altissimo
e ti gioverà più dell'oro.
- 12 Riponi l'**elemosina** nei tuoi scrigni
ed essa ti libererà da ogni male.
- 13 Meglio di uno scudo resistente e di una lancia pesante,
di fronte al nemico essa combatterà per te.

Analisi letteraria

Due *mots-crochets* uniscono la precedente sub-unità (Sir 29,1-7) con la successiva (Sir 29,8-13): χάριν πονηρίας // χάριν ἐντολῆς (vv. 7a.9a) e ἀπέστρεψαν // μὴ ἀποστρέψης (vv. 7a.9b). Le due espressioni segnano il passaggio dalla motivazione sociologica a quella teologica. Il medesimo verbo (ἀποστρέφω) esprime dapprima il rifiuto del prestito, poi l'opposizione al rifiuto di rimandare il bisognoso a mani vuote. Questi indizi letterari indicano la volontà del redattore di unire le due unità in un'unica riflessione.

Un'ulteriore connessione si osserva tra l'inizio della prima unità (Sir 29,1) e l'inizio della seconda (Sir 29,9): ἐντολάς // ἐντολῆς. Non si tratta di contraddire il passaggio dal piano sociologico della prima sub-unità (vv. 1-7) a quello teologico della seconda (vv. 8-13). È vero che la riflessione del primo brano è piuttosto sociologica e quella del secondo piuttosto teologica; ma il v. 29,1 funge da introduzione generale: la misericordia verso il bisognoso attua l'osservanza dei comandamenti;²⁰ ora quest'osservanza avviene certamente con il prestito,

²⁰ M. GILBERT, «The Explicit Precepts Referred to in 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) 2020, 119-135, spec. 131s.

ma molto di più e veramente in profondità con l'elemosina.²¹ In questo senso il richiamo del comandamento in Sir 29,9 rimanda al principio generale e introduce la sua piena attuazione con l'elemosina, come si ricorda ancora in Sir 29,11a. Dunque, la riflessione sull'elemosina si aggancia a quella precedente, approfondendola.

Se nella prima sub-unità emerge la preminenza del termine πλησίον (vv. 1.2a.2b.5), quando passa alla considerazione dell'elemosina il Siracide determina con più precisione l'identità di questo πλησίον con altri quattro vocaboli: ταπεινός (v. 8), πένης (v. 9), ἀδελφός (v. 10a), φίλος (v. 10a); l'ordine è ascendente dal ταπεινός e πένης (misero e indigente) all'ἀδελφός e φίλος (fratello e amico). Il termine πλησίον verrà ancora ripreso nella riflessione complementare sulla cauzione a inclusione (vv. 14.20).

I vv. 8-13 costituiscono una nuova pericope sul piano letterario e tematico. L'avverbio iniziale πλήν separa la nuova sub-unità dalla precedente, così come l'inclusione τὸν πλησίον // τοῦ πλησίον (vv. 14a.20a) ne segnala una nuova. L'appello del saggio è forte, come dimostra il passaggio alla seconda persona singolare. Dal punto di vista tematico è l'elemosina (vv. 8b.12a) a occupare ora l'attenzione del Siracide, ma non in modo esclusivo; infatti l'abbandono del tema del prestito è solo apparente, perché, sebbene in modo diverso, esso continua la riflessione precedente, come evidenziano i due *mots-crochets* sopra segnalati: χάριν (vv. 7a.9a) e ἀπέστρεψαν // μὴ ἀποστρέψης (vv. 7a.9b).

La struttura del brano configura due parti di tre distici ciascuna: vv. 8-10 e vv. 11-13.²² Una medesima sequenza verbale caratterizza i tre distici della prima parte, evidenziando una comune successione di imperativo e di congiuntivo aoristo negativo:

μακροθύμησον ... μὴ παρελκύσης (v. 8)
 ἀντιλαβοῦ ... μὴ ἀποστρέψης (v. 9)
 ἀπόλεσον ... μὴ ἰωθήτω (v. 10)

È da notare la successione ἐπὶ ταπεινῶ (v. 8a) // ἐπ' ἐλεημοσύνη (v. 8b), che tramite la ripresa della medesima proposizione lega il ταπεινός all'ἐλεημοσύνη. Il centro di questa prima parte è costituito dal v. 9 in

²¹ Il termine utilizzato da Ben Sira è $\eta\rho\tau\psi$, che il nipote traduce praticamente sempre con ἐλεημοσύνη, ad eccezione di Sir 31,11 dove ricorre il termine $\eta\lambda\eta\eta$. In 44,13 e 51,30 il nipote traduce rispettivamente con δόξα e καιρός.

²² GILBERT, «Prêt», 181s (= ID., *Ben Sira*, 168).

quanto evidenza le due motivazioni fondamentali dell'elemosina: il comandamento e la condizione di bisogno.²³

La seconda parte comprende nuovamente tre distici (vv. 11-13), dove l'articolazione delle forme verbali è dominata non più soltanto dall'imperativo, come nella prima parte, ma dalla successione imperativo – futuro:

θὲς ... λυσιτελήσει (v. 11)
 σύγκλεισον ... ἐξελεῖται (v. 12)
 ... πολεμήσει (v. 13b).

Se i primi due distici sono paralleli, nel terzo distico il futuro dipende ancora dall'imperativo precedente (σύγκλεισον); il che significa che nei vv. 11-13 abbiamo due proposizioni dipendenti da due imperativi.

Questa seconda parte è strettamente connessa con la prima soprattutto a motivo della ripresa chiastica di due elementi che introducono le rispettive parti: ἐπ' ἐλεημοσύνη (v. 8b) – χάριν ἐντολῆς (v. 9a) – κατ' ἐντολᾶς (v. 11a) – ἐλεημοσύνην (v. 12a). Se la prima ricorrenza di ἐλεημοσύνη potrebbe essere interpretata come *una* pratica di misericordia in ordine al comandamento di aiutare l'umile, la seconda ricorrenza appare come l'attuazione stessa dei comandamenti, perché disporre dei beni secondo i comandamenti dell'Altissimo (v. 11a) significa appunto riporre l'elemosina negli scrigni (v. 12a). L'accento è inequivocabilmente sull'elemosina, da cui l'unicità dell'imperativo σύγκλεισον («riponi»). Il frutto dell'elemosina è consistente: liberazione da ogni male ed eccezionale equipaggiamento contro il nemico.

Alcune note esegetiche

Le osservazioni letterarie precedenti permettono una lettura coerente e originale del passo. Se la sub-unità precedente si concludeva con la messa in guardia circa il pericolo che il prestito si trasformi in un furto, in opposizione (cf. πλήν) il saggio invita il discepolo a considerare non più il prestito in sé, con la sua valenza essenzialmente economica, ma il debitore umile; non quello arrogante e furbo dei vv. 5-6, ma quello ταπεινός.²⁴ Appunto perché si tratta di una persona umile, il creditore deve saper attendere, anzi non deve far attendere l'elemosina;

²³ GILBERT, «Prêt», 181 (= ID., *Ben Sira*, 168).

²⁴ È questo il significato più ricorrente nel Siracide (cf. 3,20; 10,15; 11,1; 35,17), dove l'accento non è sulla povertà, quanto sull'atteggiamento interiore. Nelle altre tre ri-

la duplicazione della preposizione ἐπί esprime efficacemente il ribaltamento dalla semplice attesa temporale alla cancellazione di ogni attesa quando si tratta dell'elemosina.²⁵ Il passaggio alla seconda persona, che percorre tutta l'unità, conferisce agli imperativi un carattere di interpellazione profondamente esistenziale, più coinvolgente rispetto al carattere proverbiale della sub-unità precedente.

L'appello al comandamento (v. 9a) è verosimilmente in rapporto a Dt 15,7-11 e più in generale riflette l'interpretazione teologica del Deuteronomio, come indicano le due espressioni del v. 9b: κατὰ τὴν ἔνδειαν (Dt 15,8) e κενόν (Dt 15,13).²⁶ Se l'invito a praticare l'elemosina poteva far pensare a una pratica pietistica, il riferimento al comandamento non solo la colloca nel quadro della *Tôrāh*, ma ne fa una esplicita testimonianza. Il saggio, dopo aver precisato che questo prossimo è ταπεινός, lo descrive ulteriormente come πένης (v. 9a) e poi come ἀδελφός e φίλος (v. 10a). Il primo termine sottolinea specialmente la povertà economica (11,21; 13,12; 34,20); gli altri due termini, che compaiono ancora in coppia in 7,18 e in 30,20, indicano il parente e l'amico o il vicino; in ogni caso si tratta di connazionali.²⁷ La riflessione continua con la parenesi dei vv. 11-13, dove il Siracide illustra il tesoro paradossale dell'elemosina; in effetti l'elemosina non solo non priva il prestatore di un bene, ma lo accresce, essendo essa un vero e unico tesoro.²⁸ Si tratta di un tesoro che non arrugginisce sotto una pietra, che trova degli scrigni sicuri e che soprattutto costituisce la migliore difesa e l'arma più efficace nel combattimento²⁹ della vita.

correnze l'aggettivo si contrappone all'empio (12,5) o designa il povero (13,21) e l'abbattuto (25,23).

²⁵ GILBERT, «Prêt», 183 (= *Ben Sira*, 169), osserva che 29,8-13 è il solo passo ebraico della Bibbia dove il significato economico di ηρτζ / ἔλεημοσύνη è esplicito. E tuttavia questo intervento economico è frutto di un'attenzione al ταπεινός e, come si dirà al versetto seguente, di un'adesione d'amore al comandamento (29,9).

²⁶ GREGORY, *Like an Everlasting*, 186s.

²⁷ GILBERT, «Prêt», 183 (= ID., *Ben Sira*, 169), contro ogni esclusione dello straniero ricorda l'invito di Ben Sira ad essere generosi verso ogni vivente (7,33). Cf. anche Gregory, *Like an Everlasting*, 189.

²⁸ Le versioni sottolineano questa linea interpretativa. Così la *Peshitta* al v. 29,11a traduce: «Accumula per te un tesoro di elemosina (di giustizia) e di amore»; da parte sua la versione latina al v. 12a traduce ἐν τοῖς ταμείοις σου con *conclude elemosynam in corde pauperis*. Cf. GILBERT, «Prêt», 182 (= ID., *Ben Sira*, 168).

²⁹ L'immagine del combattimento e dello scudo levato ricorre anche in Sir 37,5, nel contesto della vera amicizia.

Lo studio delle ricorrenze di ἐλεημοσύνη³⁰ nel libro del Siracide mostra alcuni aspetti specifici, in particolare l'indicazione dei beneficiari,³¹ la presenza di una doppia relazionalità, con gli uomini e con Dio, e soprattutto il riferimento esplicito al dono in denaro (Sir 3,30; 29,10.12). Nei testi più antichi,³² infatti, manca la novità di un riferimento diretto al prestito in denaro e sono presenti solo alcune delle motivazioni rielaborate dal Siracide in Sir 29,11b.12b, con un contesto spesso diverso.

La rilevanza dell'uso del denaro è relativamente tardiva nel mondo ebraico,³³ e questo potrebbe spiegare l'estensione dell'insegnamento del Siracide sul dono in denaro. La tendenza ad accumulare denaro (senza senso in Sir 29,10b) appare ancora più riprovevole rispetto a conservare un bene di scambio ed è legata all'avarizia, fortemente condannata da Ben Sira (14,5-10; 34,24-29).

³⁰ ἐλεημοσύνη ha due significati: pietà, compassione (così, per esempio, in Pr 20,28; Is 28,17; Bar 4,22 e, in Siracide, in Sir 3,14; 17,29 e forse anche 12,3); l'atto proprio del donare qualcosa a chi si trova nel bisogno (così, per esempio, in Tb 4,10; Pr 3,3; 14,22; Dn 4,24 e, in Siracide, in Sir 3,30 e 29,11).

³¹ I genitori anziani (3,14), il pio (εὐσεβεῖ/קִיָּדָצַל), l'umile (ταπεινῶ/תָּמ), il buono (ἀγαθῶ/בֹּיָטֵל) e non l'uomo peccatore (ἀσεβεῖ) (12,3.4.5.7).

³² L'obbligo di aiutare il povero si ritrova, per esempio, in Dt 15,7-11, dove spicca l'inclusione tra i vv. 7 e 11 e dove al v. 8 si sottolineano le necessità del bisognoso; in Pr 19,17, dove l'elemosina viene ricondotta al prestito, ma fatto al Signore che certamente restituirà, e dove emerge una doppia dinamica relazionale tra chi opera l'elemosina e il bisognoso, e tra chi opera l'elemosina e Dio; in Pr 28,27, che ritorna sulle conseguenze positive non per chi riceve ma per chi dona; in Gb 31,16-20, dove si sottolinea il comportamento corretto e generoso di Giobbe per porre un interrogativo sul comportamento di Dio; in Is 1,27 e 28,17, dove però non si tratta dell'elemosina in senso stretto, ma del legame tra diritto e giustizia, come anche in Ez 18,7; infine il tema del dare ai poveri ricorre anche in Sal 37(36),21; 112(111),9, nel quadro soprattutto della contrapposizione tra giusto ed empio.

³³ «L'invention [de la monnaie] se fit en Asie Mineure au VII^e siècle av. J.C. et l'usage en fut surtout répandu dans le Proche-Orient par les Perses. [...] Il est donc normal que les premières mentions de la monnaie n'apparaissent que dans les livres post-exiliques de la Bible» (R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Cerf, Paris, 1958, I, 315). Si veda anche J. BABELON, «Monnaies», *SDB* 5 (1957), 1346-1375, spec. 1364. L'evoluzione è dal baratto all'uso dei metalli pregiati in peso sino alla moneta, che apparve in Israele soltanto dopo l'esilio. La Giudea venne poi autorizzata a coniare la propria moneta come provincia dell'impero persiano verso la fine del V secolo e l'inizio del IV secolo a.C. e più tardi nel periodo ellenistico (cf. A. LEMAIRE, «Numismatique et Bible», in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout 2002, 920-924, spec. 920b e 921b). Anche L. MAZZINGHI (*Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, EDB, Bologna 2009, 129) sottolinea l'attenzione di Qohelet al problema del possedere, a motivo della maggiore rilevanza che i temi economici acquistano durante l'ellenismo, in particolare nel periodo tolemaico.

Tra i testi più recenti, quasi contemporanei a Ben Sira, quando era già comune l'uso della moneta, il tema dell'elemosina è ricorrente nel libro di Tobia (1,1.16; 2,14; 4,7s.10.11.16; 12,8s; 14,2.11) e viene qualificata come gradita a Dio e apportatrice di bene, come in Sir 29,11ab.12c. Anche in TbI 4,7-11 è presente una serie di motivazioni e in Tb 12,8 ricorre χρυσίον, come in Sir 29,11b; si deve però riconoscere che i beneficiari sono indicati in maniera generica (Tb 4,7) o non sono menzionati (Tb 12,8). La motivazione offerta dal Siracide in 29,14 non trova però corrispondenza in questi testi, perché egli rimarca piuttosto come sia più importante l'aiuto che attraverso l'elemosina si può ottenere dalla persona beneficata, un aiuto in vista dei momenti di difficoltà (cf. pure Lc 16,4).

Ben Sira ha rielaborato l'insegnamento dell'aiuto al povero, presente nella legge mosaica, esplicitandolo con azioni specifiche: si deve aiutare chi è nel bisogno,³⁴ sia esso fratello o amico (cf. Sir 29,10), e lo si deve aiutare anche con denaro, in conformità all'economia di una società che si è evoluta rispetto all'ambiente dei testi più antichi (una traccia di questa evoluzione si ritrova forse anche in Tb 12,8). L'originalità e l'unicità di Ben Sira risiede poi nel sollecitare il discepolo a comprendere personalmente e a fondo il valore dell'elemosina; di qui la proposta in Sir 29,8-13 di una molteplicità di motivazioni, come in nessun testo dell'Antico Testamento. Ben Sira si rivolge alla futura classe dirigente del paese, quindi a persone agiate, che hanno disponibilità di beni e per le quali un insegnamento così concreto assume ancora maggiore rilevanza.

Sir 29,14-20: la garanzia

Testo e traduzione

- 14 ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγγυήσεται τὸν πλησίον,
καὶ ὁ ἀπολωλεκῶς αἰσχύνην ἐγκαταλείψει αὐτόν.
- 15 χάριτας ἐγγύου μὴ ἐπιλάθῃ,
ἔδωκεν γὰρ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ σοῦ.
- 16 ἀγαθὰ ἐγγύου ἀνατρέψει ἁμαρτωλός,
καὶ ἀχάριστος ἐν διανοίᾳ ἐγκαταλείψει ῥυσάμενον.
- 17 ἐγγύη πολλοὺς ἀπώλεσεν κατευθύνοντας,
καὶ ἐσάλευσεν αὐτοὺς ὡς κύμα θαλάσσης.

³⁴ Per analogia, cf. GILBERT, «The Explicit Precepts», 135.

- 18 ἄνδρας δυνατοὺς ἀπόκισεν,
καὶ ἐπλανήθησαν ἐν ἔθνεσιν ἀλλοτρίοις
- 19 ἁμαρτωλὸς ἐμπεσὼν εἰς ἐγγύην
καὶ διώκων ἐργολαβίας ἐμπεσεῖται εἰς κρίσεις.
- 20 ἀντιλαβοῦ τοῦ πλησίον κατὰ δύναμίν σου
καὶ πρόσεχε σεαυτῷ μὴ ἐμπέσης.
- 14 L'uomo buono **garantisce** per il *prossimo*,
ma chi ha perduto ogni vergogna lo abbandona.
- 15 Non dimenticare la bontà del **garante**,
egli infatti ha dato la sua vita per te.
- 16 Il **peccatore** dilapida i beni del suo **garante**
e l'ingrato per inclinazione abbandona chi l'ha salvato.
- 17 La **garanzia** ha rovinato molta gente intraprendente,
li ha sballottati come onda del mare.
- 18 Ha mandato in esilio uomini potenti,
li ha costretti a vagare fra genti straniere.
- 19 Un **peccatore** precipitandosi verso la **garanzia**
e inseguendo i guadagni precipita in tribunale.
- 20 Aiuta il tuo *prossimo* secondo la tua possibilità
e bada a te stesso per non rovinarti.

Il brano apparentemente riprende il tema di 29,1-7, relegando la riflessione sull'elemosina a una considerazione ormai compiuta; in realtà si è visto che quest'ultima continua la riflessione sul prestito, in quanto l'elemosina è davvero un tesoro a cui attingere e da cui concedere prestiti gratuitamente e senza pericoli di insuccesso. La nuova riflessione, ritornando sul tema del debito, lo completa con l'introduzione della garanzia.

Analisi letteraria

L'unità è delimitata da una chiara inclusione: τὸν πλησίον // τοῦ πλησίον (vv. 14a.20a). Il termine ricollega la nuova riflessione con l'introduzione iniziale di 29,1-3 (cf. vv. 1a.2a) e la riflessione seguente di 29,4-7 (cf. v. 5b). Anche senza accettare la versione siriana, che in luogo di ἀντιλαβοῦ ha il verbo tecnico **𐤁𐤓** (offrire garanzie),³⁵ l'inclusione

³⁵ GILBERT, «Prêt», 183 (= ID., *Ben Sira*, 170); GREGORY, *Like an Everlasting*, 152 (con bibliografia).

ἐγγυήσεται τὸν πλησίον // ἀντιλαβοῦ τοῦ πλησίον suona perfettamente coerente, in quanto l'espressione finale riprende sì quella iniziale, ma con l'apporto dell'intera riflessione. Questa, infatti, intende precisare a quali condizioni si debba aderire all'invito a garantire per il prossimo; per cui la dicitura più smorzata ἀντιλαβοῦ τοῦ πλησίον risulta più appropriata, come conferma l'espressione seguente κατὰ δύναμίν σου.

Alla precedente inclusione si può aggiungere anche quella costituita dalle uniche tre forme imperative dell'unità: μὴ ἐπιλάβῃ (v. 15a) // ἀντιλαβοῦ ... καὶ πρόσεχε (v. 20a.b). Se con la prima il Siracide invita il discepolo, forse riferendosi a un caso particolare, a considerare la grandezza del dono ricevuto, nell'esortazione finale, dopo l'approfondita riflessione precedente, il Siracide invita ancora il discepolo a un atteggiamento più equilibrato circa la garanzia.

La struttura dell'unità è ordinata, nonostante che a una prima lettura appaia il contrario. Essa è articolata in due parti: vv. 14-16; 17-19,³⁶ seguite dalla conclusione del v. 20. La prima parte è delimitata dall'inclusione ἐγκαταλείψει αὐτόν // ἐγκαταλείψει ῥυσάμενον, dove il primo complemento oggetto (αὐτόν) è specificato dal secondo assai più forte: si tratta infatti di colui che l'ha salvato (ῥυσάμενον). L'articolazione di questa prima parte (vv. 14-16) è lineare; è costituita infatti dall'introduzione di un'affermazione generale (v. 14), i cui due stichi vengono poi rispettivamente commentati dal v. 15 e dal v. 16. Ne risulta un'attenta sequenza:

- v. 14: contrapposizione tra l'uomo buono garante verso il prossimo (v. 14a) e colui che, privo di ogni vergogna, lo abbandona (v. 14b);
- v. 15: il Siracide invita il discepolo a riconoscere che l'azione dell'uomo buono è mossa dal suo amore gratuito (v. 15a), che giunge fino al dono di sé (v. 15b);
- v. 16: il peccatore invece distrugge i beni del garante (v. 16a) e l'ingrato per inclinazione abbandona colui che l'ha salvato (v. 16b).

Il Siracide riconosce e illustra la positività di un garante buono, contrapponendole però la possibilità dell'azione distruttiva di un debitore malvagio (peccatore). Ma i rischi possono venire dalla garan-

³⁶ Mentre J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. VT Graecum XII/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965, 262, attribuisce ai vv. 16 e 17 un solo emistichio e al v. 18 quattro emistichi, A. RAHLFS – R. HANHART, *Septuaginta. Editio altera*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006, considerano i vv. 16.17.18 come distici. Seguiamo quest'ultima numerazione, che sembra più appropriata, anche se la diversa numerazione non incide sull'interpretazione.

zia stessa, ed è la seconda parte (vv. 17-19), connessa con la prima dal *mot-crochet* ἐγγύη. Essa è così articolata:

- v. 17: la garanzia ha rovinato molta gente intraprendente e l'ha sballottata come onde del mare;
- v. 18: essa ha mandato in esilio uomini potenti e li ha costretti a vagare fra genti straniere;
- v. 19: il garante peccatore, che si precipita verso la garanzia e che insegue i guadagni, egli stesso precipiterà in tribunale.

I soggetti sono due: la garanzia e il garante peccatore. Il primo è astratto e considera i fatti, indipendentemente da chi ne è responsabile, se il garante stesso o il debitore o anche il creditore; il secondo soggetto invece è concreto, il garante stesso:

- ἐγγύη: ἀπώλεσεν ... καὶ ἐσάλευσεν
ἀπώκισεν ... καὶ ἐπλανήθησαν
- ἄμαρτωλός: ἔμπεσών ... καὶ διώκων ...
ἔμπεσεῖται

La conclusione (v. 20), avvalorata dall'inclusione τὸν πλησίον // τοῦ πλησίον (vv. 14a.20a), riprende l'imperativo centrale della prima parte (μὴ ἐπιλάθῃ: v. 15a) con due nuovi imperativi (ἀντιλαβοῦ... καὶ πρόσσεχε), invitando il discepolo a un aiuto misurato, accompagnato da un'attenzione a se stesso, per non cadere egli stesso in tribunale, come suggerisce la ripresa del verbo ἐμπίπτω (ἐμπεσεῖται // μὴ ἐμπέσης: vv. 19b.20b).

*Alcune note esegetiche*³⁷

La garanzia

L'analisi letteraria evidenzia l'importanza del vocabolario relativo alla garanzia: un verbo (ἐγγυήσεται: v. 14a), un aggettivo sostantivato (ἐγγύου: vv. 15a.16a), un sostantivo (ἐγγύη: vv. 17a.19a). Dall'azione generale del garantire (v. 14a) si passa alla figura positiva del garante (vv. 15a.16a), per arrivare infine agli effetti negativi della garan-

³⁷ Per una trattazione esegetica più completa si veda l'articolo di GILBERT, «Prêt» e il lungo paragrafo di GREGORY, «Surety in Sirach 29:14-20», in ID., *Like an Everlasting*, 151-170. Qui verranno evidenziate alcune sottolineature strettamente inerenti all'analisi letteraria precedente.

zia (vv. 17a.19a). La distribuzione del termine è significativa: il verbo ἔγγυῆσεται e l'aggettivo sostantivato ἔγγυου compattano la prima parte dell'unità, comparando all'inizio di ogni versetto (vv. 14a.15a.16a); ἔγγυου costituisce un *mot-crochet* con la seconda parte dell'unità (ἔγγυή: v. 17a); ἔγγυή infine fa da inclusione alla seconda parte (vv. 17a.19a).

Nel mondo anticotestamentario la garanzia³⁸ è regolata da Es 22,25s; Dt 24,6.10-13.17s. Con una certa frequenza il povero che riceveva un prestito non aveva altro da dare come pegno se non la propria veste o il proprio mantello. La Legge chiedeva che questo tipo di pegno fosse restituito dal creditore «prima del tramonto del sole, perché è la sua sola coperta» (Es 22,25s; cf. Dt 24,12s). In altri casi il povero non poteva che offrire come pegno le due pietre della macina domestica o la pietra superiore: in questo caso al creditore era proibito prendere in pegno questi oggetti perché era come «prendere in pegno la vita» (Dt 24,6). Lo stesso accadeva per la veste della vedova: il creditore non doveva accettare tale pegno (Dt 24,17), come non doveva accettare come pegno il bue della vedova (Gb 24,3b). Qualunque pegno, poi, doveva essere offerto dal beneficiario; il benefattore non poteva entrare in casa del beneficiario e prendersi il pegno (Dt 24,10s).

A differenza dei profeti che toccano il tema del pegno solo occasionalmente,³⁹ il mondo sapienziale è stato più attento al fenomeno sociale del pegno o garanzia. Nel libro dei Proverbi c'è una serie di insegnamenti che il maestro offre al discepolo, dove la pratica del pegno è del tutto sconsigliata: «È privo di senso l'uomo che dà la sua mano e si fa garante per il suo prossimo» (Pr 17,18; cf 11,15a), perché il garante, se il debitore non paga, ci rimette perfino il letto dove dorme (Pr 22,26s). Viceversa, «chi rifiuta garanzie vive tranquillo» (Pr 11,15b). Se per ipotesi il discepolo si è prestato a dare garanzie, deve far di tutto per liberarsi da questo impegno (Pr 6,1-5). Se verso l'ebreo povero che ha chiesto un prestito la Legge è umana, la riflessione sapienziale è invece molto severa verso chi si rende garante per un non ebreo (un estraneo,

³⁸ Cf., per esempio, C. Spicq, ἔγγυος, in Id., *Notes de lexicographie néotestamentaire* (OBO 22), Supplément, Éditions Universitaires de Fribourg-Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 1982, 185-190.

³⁹ Mentre Ezechiele insiste sulla restituzione del pegno, presumibilmente dopo che il debito era stato saldato (Ez 18,7; 33,15), Amos evidenzia come i prepotenti «su vesti prese come pegno si stendono presso ogni altare» (Am 2,8), segno palese di come i ricchi svilivano i poveri.

uno sconosciuto): chi ha fatto il prestito trattenga pure la veste del garante (Pr 20,16 = 27,13).

L'analisi del Siracide sulla garanzia è positiva ma anche molto realista. Se in un primo tempo egli offre delle regole di prudenza («Non garantire oltre le tue possibilità e se hai garantito, preoccupati di soddisfare»: Sir^{Gr} 8,13), in 29,14-20 sviluppa, come s'è visto nella precedente analisi, una riflessione ampia e profonda.

Il peccatore

Accanto al vocabolario relativo alla garanzia, un secondo termine importante è ἀμαρτωλός, che compare in due posizioni strategiche, a chiusura delle due parti (vv. 16a.19a). Infatti, l'ἀμαρτωλός del v. 16a descrive in che cosa consista la perdita della vergogna e l'abbandono del garante sopra ricordati (v. 14b), cioè nel dilapidare i beni del garante. Non si tratta soltanto di una disavventura finanziaria, ma della conseguenza di un animo profondamente e coscientemente egocentrico, come puntualizza in modo egregio l'espressione seguente ἀχάριστος ἐν διανοίᾳ (v. 16b).⁴⁰ Se il garante ἀγαθός si distingue per il dono della vita (v. 15b), il debitore da lui garantito ne è completamente privo. Nella seconda ricorrenza (v. 19a), ἀμαρτωλός non descrive più il debitore ingrato, bensì un possibile garante; benché inatteso, si tratta in realtà del risultato di una garanzia negativa prima descritta ai vv. 17s. In questi versetti il Siracide, senza alcuna allusione ai soggetti responsabili ma semplicemente alla cauzione, descrive dei fatti accaduti, dei fallimenti economici che hanno rovinato o costretto all'esilio uomini intraprendenti⁴¹ e potenti.⁴² Le due immagini indicano appunto la situazione disperata e priva di sbocchi venutasi a creare a causa di una disavventura finanziaria, situazione simile a quella di un naufrago in balia delle onde del mare; oppure la situazione di chi è costretto a riparare in un paese straniero e a servire – lui che era abituato al potere – nuovi padroni.

⁴⁰ Sulla scia di Smend, di Segal e della TOB, GILBERT, «Prêt», 184 (= ID., *Ben Sira*, 170) traduce: «un ingrat par inclination».

⁴¹ Il participio κατευθύνοντας (v. 17a) più che all'onestà sembra alludere all'intraprendenza (Sir 39,7; 49,2.3) e alla capacità di scelta.

⁴² Quella del Siracide non è soltanto una descrizione poetica, ma il quadro veritiero di fallimenti economici reali e probabilmente anche frequenti: SAUER, *Jesus Sirach*, 211.

La deriva del peccatore

La responsabilità del fallimento sopra accennato, se è dovuto a un'intraprendenza sbagliata o a una presunzione di potere, non viene espressa; lo è invece al v. 14 con l'indicazione di ἀμαρτωλός: il garante è un peccatore, responsabile di una scelta moralmente errata. Pur nella sinteticità di un versetto il Siracide descrive plasticamente la deriva di questo peccatore garante grazie alla duplice occorrenza di ἐμπίπτω (v. 19a.b); si tratta di un percorso che lo trascina sempre più in basso: si precipita (ἐμπεσών) verso una garanzia, insegue (διώκων) un guadagno, precipita (ἐμπεσεῖται) in tribunale. La modalità concreta non viene espressa;⁴³ è sufficiente al Siracide evidenziare il contrasto radicale tra ἄνῆρ ἀγαθός, che opera la garanzia nello spirito del dono gratuito di sé (v. 15b), e il garante ἀμαρτωλός che si butta sulla garanzia unicamente a scopo di lucro (v. 19).

I personaggi

Partendo dall'analisi precedente, emerge chiaramente la figura delle persone coinvolte nella riflessione sulla pratica della garanzia. Il Siracide si rivolge anzitutto al *discepolo*, interpellato direttamente due volte (vv. 15.20); la collocazione letteraria è significativa perché esprime l'intero quadro della riflessione. Con una sentenza duale,⁴⁴ che funge anche da titolo, il Siracide prospetta al discepolo due scelte contrastanti: quella di un uomo buono che fa da garante al prossimo e quella di un debitore che privo di ogni vergogna abbandona il prossimo garante;⁴⁵ ne segue la motivazione ai vv. 15s. La riflessione poi si sposta sulla cauzione stessa, descrivendone la possibile deriva negativa (vv. 17-19). È a questo punto che il Siracide può concludere la lezione, invitando il discepolo a una scelta conseguente (v. 20).

Il secondo personaggio è costituito dal *garante positivo*, che viene attentamente qualificato come ἀνῆρ ἀγαθός (v. 14a), garante buono (lett. garante di bontà, χάριτας ἔγγυος; v. 15a), datore di vita (v. 15b), ῥυσάμενος (v. 16b). Appare certamente come un modello da seguire,

⁴³ Potrebbe trattarsi di una pratica scorretta del pegno. Cf. discussione in GREGORY, *Like an Everlasting*, 156-163.

⁴⁴ GREGORY, *Like an Everlasting*, 154, la definisce «the dual principles».

⁴⁵ Di per sé questa figura potrebbe indicare il garante che abbandona il debitore al suo destino, ma la specificazione del v. 16 allude chiaramente a un debitore (GREGORY, *Like an Everlasting*, 154).

non senza però una necessaria puntualizzazione che smorzi facili entusiasmi. A lui, infatti, si contrappone anzitutto la figura del *debitore disonesto*, qualificato come ὁ ἀπολωλεκῶς αἰσχύνην (v. 14b), ἀμαρτωλός (v. 16a) e ἀχάριστος ἐν διανοίᾳ (v. 16b). Ma non è il solo – ed è l'apporto più originale della riflessione –, perché il Siracide mette in guardia il discepolo sul *garante disonesto*, definendolo ἀμαρτωλός (v. 19a), ἐμπεσῶν εἰς ἐγγύην (v. 19a) e διώκων ἐργολαβίας (v. 19b).

Sir 29,21-28: l'ospitalità

Testo e traduzione

- 21 ἀρχὴ ζωῆς ὕδωρ καὶ ἄρτος καὶ ἱμάτιον
καὶ οἶκος καλύπτων ἀσχημοσύνην.
- 22 κρείσσων βίος πτωχοῦ ὑπὸ σκέπην δοκῶν
ἢ ἐδέσματα λαμπρὰ ἐν ἀλλοτρίοις.
- 23 ἐπὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ εὐδοκίαν ἔχε,
καὶ ὀνειδισμὸν παροικίας οὐ μὴ ἀκούσης.
- 24 ζῶν πονηρὰ ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν,
καὶ οὐ παροικήσεις, οὐκ ἀνοίξεις στόμα.
- 25 ξενιεῖς καὶ ποτιεῖς εἰς ἀχάριστα
καὶ πρὸς ἐπὶ τούτοις πικρὰ ἀκούση.
- 26 παρέλθε, πάροικε, κόσμησον τράπεζαν,
καὶ εἴ τι ἐν τῇ χειρὶ σου, ψώμισόν με.
- 27 ἔξελθε, πάροικε, ἀπὸ προσώπου δόξης,
ἐπεξένωταί μοι ὁ ἀδελφός χρεία τῆς οἰκίας.
- 28 βαρέα ταῦτα ἀνθρώπῳ ἔχοντι φρόνησιν,
ἐπιτίμησις παροικίας καὶ ὀνειδισμὸς δανειστοῦ.
- 21 Le prime necessità della *vita* sono acqua, pane e vestito,
e una *casa* che protegga l'intimità.
- 22 Meglio una vita da povero sotto un riparo di tavole,
che cibi sontuosi in casa altrui.
- 23 Sii contento del poco come del molto
e non sentirai l'*insulto* di essere *forestiero*.
- 24 Brutta *vita* andare di *casa* in *casa*;
e, dove sarai *forestiero*, non potrai aprire bocca.
- 25 Dovrai accogliere gli ospiti e versare vino senza un grazie;
e, oltre a ciò, ascolterai parole amare:
- 26 «Vieni, *forestiero*, apparecchia la tavola,
se hai qualche cosa sotto mano, dammi da mangiare».
- 27 «Vattene via, *forestiero*, c'è uno più importante di te,
mi è ospite un fratello, ho bisogno della *casa*».
- 28 Dure queste cose per un uomo che ha intelligenza:
il rimprovero di essere *forestiero* e l'*insulto* di un creditore.

Critica testuale

29,23b: παροικίας οὐ μή, sulla base del latino. Seguiamo il suggerimento di C.G. Bretschneider (1806),⁴⁶ accettato da Rahlfs e Ziegler.

29,28b: παροικίας, come proposto da Smend⁴⁷ e accettato da Rahlfs e Ziegler, sulla base di due codici latini.⁴⁸

M.C. Palmisano⁴⁹ accetta la proposta di Bretschneider (παροικίας οὐ μή) in Sir 29,23b, mentre preferisce οικίας in Sir 29,28b.

Analisi letteraria

La presente sub-unità è delimitata da una chiara inclusione: οἶκος (v. 21b), παροικίας (v. 23b) // παροικίας (v. 28b). Essa poi è articolata in due parti (vv. 21-23; 24-28), introdotte entrambe dalle espressioni ἀρχὴ ζωῆς // ζωὴ πονηρά (vv. 21a.24a) e concluse parimenti dalle espressioni ὄνειδισμὸν παροικίας // ὄνειδισμὸς δανειστοῦ (vv. 23b.28b). A ciò si aggiungano le rispettive inclusioni delle due parti: οἶκος // παροικίας (vv. 21b.23b) e ἐξ οικίας εἰς οἰκίαν // παροικίας (vv. 24a.28b). Un *mot-crochet* lega le due parti: παροικίας // παροικήσεις (vv. 23b.24b).

Emerge immediatamente l'importanza del vocabolario legato ai due gruppi οἶκος, οἰκία (vv. 21b; 24a.27b) e παροικέω, παροικία, πάροικος (vv. 24b; 23b.28b; 26a.27a). La loro ricorrenza è preminente nella seconda parte, accanto a un'accresciuta presenza di verbi alla seconda persona singolare (vv. 24b.25a.b.26a.27a), segno della forte denuncia da parte del Siracide dell'estraneità che si sperimenta in una casa non propria. Nella seconda parte inoltre spicca l'accento sulla parola, testimoniato da un ricco vocabolario: οὐκ ἀνοίξεις στόμα (v. 24b), εἰς ἀχάριστα (v. 25a), πικρὰ ἀκούσῃ (v. 25b), πάροικε (vv. 26a.27a), ἐπιτίμησις ... ὄνειδισμὸς (v. 28b).

La riflessione del saggio si articola così in un'alternanza di sentenze sapienziali e di esortazioni e appelli al discepolo: due sentenze sapienziali (vv. 21.22) introducono l'esortazione del v. 23; nella seconda parte un'unica e breve sentenza sapienziale (v. 24a) introduce il conseguente appello al fittizio Tizio del racconto (vv. 26-27), seguito da un'ulti-

⁴⁶ K.G. BRETSCHNEIDER, *Liber Iesu Siracidae graece. Ad fidem codicum et versionum emendatus et perpetua annotatione illustratus*, Karl Gottlieb, Ratisbonae 1806, 427.

⁴⁷ SMEND, *Die Weisheit*, Berlin 1906, 263.

⁴⁸ Cf. SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom*, 374.

⁴⁹ M.C. Palmisano, *Siracide. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 34), San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, 274-276.

ma sentenza conclusiva (v. 28); le due sentenze fanno così da cornice a questa seconda parte. Se la prima parte esalta la bellezza di una vita sobria vissuta nell'armonia di una casa propria, per contro la seconda parte denuncia la bruttezza di una vita dove non si ha una casa propria e dove, viceversa, si deve servire ospiti senza alcun grazie, per di più tacciati continuamente di essere forestieri (vv. 26s).

Il contesto

La prima impressione dopo la lettura dell'ultima sub-unità (vv. 21-28) è la sua estraneità al contesto delle tre sub-unità precedenti, essenzialmente a motivo di un contenuto assai diverso rispetto alla problematica anteriore del prestito, dell'elemosina e della cauzione. Effettivamente l'impressione pare fondata, tanto più che dal punto di vista letterario sembra che non ci siano indizi espliciti tra i due testi, né alcun *mot-crochet* con l'unità precedente, né una convergenza lessicale. In realtà a un'osservazione più attenta emergono tre indizi letterari, per lo meno degni di nota.

- 1) In 29,16 il debitore peccatore viene definito ἀχάριστος ἐν διανοίᾳ, cioè volutamente privo di quella χάρις che invece gli ha dimostrato il garante buono (χάριτας ἔγγυος: v. 15a); troviamo il medesimo aggettivo ἀχάριστος in 29,25a, dove si ricorda che il servizio ospitale di tavola in una casa straniera non comporta da chi lo riceve alcuna parola di ringraziamento.⁵⁰
- 2) Nell'espressione ἄνδρας δυνατοὺς ἀπόκισεν (v. 18a) compare l'interessante verbo ἀποκίζω, perché costituito dal prefisso ἀπ-, dalla radice οἰκ- e dal suffisso causativo -ίζω. Questo verbo appartiene alla famiglia lessicale della radice οἰκ-, richiamando così i due importanti gruppi semantici οἶκος / οἰκία (vv. 21b; 24a.27b) e παροικέω / παροικία / πάροικος (vv. 24b; 23b.28b; 26a.27a) sopra ricordati. Avremmo allora un significativo legame tra le due unità (vv. 14-20; 21-28): la cauzione può provocare l'esilio, cioè la perdita della casa (v. 18a), con tutte le conseguenze che essa comporta (vv. 24-27). Dopo aver denunciato le conseguenze di una cattiva gestione della cauzione, il Siracide si soffermerebbe nell'ultima unità sulle condizioni deplorevoli di un soggiorno in una casa forestiera.

⁵⁰ In maniera analoga, Lc 17,8s sottolinea il dovere del servo di servire a tavola.

- 3) Un terzo indizio interessante è costituito dall'ultima espressione di 29,28b, *ὀνειδισμὸς δανειστοῦ*, dove *δανιστής* richiama il corrispondente verbo *δανίζω* dei versetti introduttivi (vv. 29,1a.2a). Si tratta di un'inclusione che racchiude tutto il c. 29, conferendo così all'intera riflessione del Siracide un senso unitario e profondamente teologico: è alla luce della misericordia che egli ci invita a considerare le realtà del prestito, dell'elemosina e della garanzia, così come le possibili derive, di cui l'ultima è appunto costituita dalle traversie di una vita in esilio. Se quest'ultima corrispondesse pure a un'esperienza personale del Saggio, sulle orme del nonno Ben Sira, non ci stupiremmo della struttura unitaria di questo c. 29.

A questi indizi letterari si aggiunga dal punto di vista del contenuto la comune tematica della residenza all'estero, connessa con la contrapposizione povertà / profitto; vi traspare l'unità della riflessione del Siracide, in particolare la continuità con il precedente passo di 29,14-20. La prima parte di quest'ultima sub-unità del c. 29 (vv. 21-23) sottolinea il valore esistenziale di una vita frugale assicurata dall'accesso ai beni fondamentali di prima necessità (acqua, pane e vestito) e dal possesso di una casa propria, dove vigono relazioni serene. È la risposta ai debitori approfittatori (29,4s), agli avari (29,9s) e a coloro che tendono solo al guadagno (29,19). Da parte sua la seconda parte di quest'ultima unità (vv. 24-27) riprende il precedente tema dell'esilio (v. 18), descrivendone plasticamente la condizione penosa.

Alcune note esegetiche

vv. 21-23. Due sentenze sapienziali (vv. 21.22) introducono l'esortazione del v. 23. In consonanza con l'espressione introduttiva *ἀρχὴ ζωῆς* (v. 1a) vengono descritti i beni costitutivi di una vita buona: anzitutto una sobrietà che assicuri i beni essenziali dell'uomo, cioè l'acqua, il pane e il vestito, e soprattutto una casa che protegga e difenda l'intimità (*οἶκος καλύπτων ἀσχημοσύνην*). Il termine *οἶκος* non soltanto chiude l'elenco dei beni essenziali della vita, ma, contro il pericolo di un'interpretazione materiale, viene specificato dall'espressione *καλύπτων ἀσχημοσύνην*. Il termine *ἀσχημοσύνη* non indica semplicemente l'intimità che la casa consente, né soltanto la nudità sessuale, ma le buone relazioni interpersonali della famiglia, come testimonia-

no le altre due ricorrenze del libro.⁵¹ È questa casa, dove regna la sobrietà e si possono tessere relazioni interpersonali corrette, il modello di una vita felice; se il vestito può alludere alla vita sociale, la casa non soltanto la protegge dagli sguardi indiscreti, ma consente la vita interiore, specialmente nel contesto delle relazioni interpersonali.

La seconda sentenza (v. 22) ricalca quanto detto prima; infatti non si tratta soltanto di moltiplicare i beni di fondo prima citati perché diventino cibi sontuosi – una pia illusione –, ma di riconoscere nella casa sopra menzionata il vero e unico bene che può rendere felice la vita. La casa può essere anche di legno, ma è qualificata non dai banchetti sontuosi, bensì dallo spazio di libertà e di realizzazione personale che essa può offrire; in essa soltanto cade ogni rinfaccio di estraneità o di alienazione (παροικία: v. 23b).

Le due sentenze (vv. 22.23) sfociano sul conseguente invito al discepolo ad essere contento di quanto possiede, sia poco che molto (v. 23),⁵² perché quand'anche ottenesse grandi beni, ma in casa altrui, correrebbe sempre il rischio di essere rinfacciato come forestiero (ὄνειδισμὸν παροικίας). Compare qui per la prima volta il termine παροικία, che include questa prima parte della sub-unità (vv. 21b.23b), segnando pure il contrasto radicale con l'οἶκος iniziale. L'opposizione fra il povero e il ricco, letterariamente espresso dalla formula greca κρείσσων ... ἢ ..., è comune nell'ambito sapienziale della Bibbia greca (Sir 30,14; Pr 15,16.17.29[16,8^{Hb}]; 16,19; 17,1; 19,22b); in questo senso il Siracide consiglia la discrezione quando si va a un banchetto presso altri, specialmente se ricchi o potenti (Sir 31,12-14).⁵³ Ma qui l'accento è sul bene supplementare, cioè sulla casa propria che protegge l'inti-

⁵¹ Certamente il termine ἀσχημοσύνη indica la nudità sessuale (cf., per esempio, Es 20,26.42), ma non solo! In Lv 18 e 20 compare ripetutamente l'espressione ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην (scoprire la nudità), dove si tratta del rapporto sessuale con un'altra persona, in particolare con una persona consanguinea; la coabitazione forzata nella casa parentale poteva facilmente fornire occasioni di comportamenti sessuali deviati (cf. G. DEIANA, *Levitico* [I Libri Biblici - Primo Testamento 3], Paoline, Milano 2005, 199-202). Il contesto sociale a cui allude il Siracide non è più quello del Levitico, ma permane il significato ampio di relazione interpersonale, come appare in Sir 26,8 (dove si tratta della moglie ubriaccona, che in tal modo disonora l'"intimità" della casa) e in Sir 30,13 (dove si tratta del figlio arrogante e insolente).

⁵² Questo atteggiamento si ritrova esplicito nel Nuovo Testamento: Fil 4,11s; 1Tm 6,6-9; Eb 13,5.

⁵³ In questo senso già Pr 23,1-3, sulla scia di Amenemope. Cf. S. PINTO, *Proverbi. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 20), San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 217; V.P.-M. LAISNEY, *L'enseignement d'Amenemope* (Studia Pohl: series maior 19), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007, 207.

mità e favorisce buone relazioni interpersonali, non sostituibili dai cibi sontuosi in casa altrui (ἐν ἀλλοτρίοις).

v. 24. La sentenza iniziale (v. 24a) depreca la situazione di colui che va di casa in casa, non avendo un’abitazione propria; si tratta di una vita πονηρά. Sebbene non se ne specifichi la causa,⁵⁴ il contesto pare comunque quello della vita in diaspora, in consonanza con Sir 28,14 e 29,18 e con le allusioni precedenti di 29,22b.23b. In ogni caso la sentenza, in opposizione alla casa propria prima descritta, intende approfondire il senso negativo di una vita vissuta fuori di una casa propria: là dove passerà sarà meglio non aprire la bocca, con discrezione assoluta, per evitare problemi.

In contrapposizione all’οἶκος sopra descritto il Siracide ammonisce il discepolo sulle conseguenze dell’abbandono di quel modello. Il termine οἰκία è sì un sinonimo di οἶκος, ma citato nel contesto dell’abbandono e dell’instabilità, espresso dalle due preposizioni ἐξ ed εἰς; l’andare di casa in casa infatti non allude a un trasloco, bensì all’instabilità esistenziale.⁵⁵ La conferma viene dal verbo seguente παροικέω, già comparso prima (v. 23b) e che introduce ad altri due vocaboli paralleli: πάροικος (vv. 26a.27a) e παροικία (v. 28b). La caratteristica di questo gruppo di vocaboli è data dal prefisso παρά (qui: contro, in contrasto), che segna la contrapposizione al modello dell’οἶκος iniziale. La descrizione è lucida e si concentra soprattutto sul tema della libertà di parola, con un forte crescendo: divieto di parola (v. 24b), assenza di ogni parola di ringraziamento (v. 25a), ascolto di parole amare, con relativa citazione (vv. 26s). La secca espressione del divieto di proferire parola (οὐκ ἀνοίξεις στόμα) è grave, perché significa non soltanto silenzio, ma esclusione sociale; in quanto straniero quest’uomo non appartiene alla comunità e, di conseguenza, non ha diritti.

vv. 25-27. Col verbo ξενιεῖς (v. 25a) il Siracide passa poi al piano delle relazioni domestiche; questo verbo infatti nella forma transitiva attiva significa “ospitare qualcuno” o “accogliere ospiti” (At 10,23; 28,7; Eb 13,2) e nella forma transitiva passiva “essere ospitato”, “alloggiare”

⁵⁴ Secondo SAUER, *Jesus Sirach*, 212, potrebbe trattarsi di una necessità dovuta al commercio oppure di un’emigrazione subita o della ricerca di una sede all’estero.

⁵⁵ Il messaggio del testo appare ancora più rilevante se si osserva come l’immagine sia cara a Ben Sira, che la usa anche in Sir 36,31, per denotare un uomo vagabondo a cui nessuno presterà fiducia.

(At 10,6.18.32).⁵⁶ Nel contesto di queste relazioni domestiche il Siracide ricorda al discepolo che non solo non riceverà alcuna parola di ringraziamento nonostante il servizio di accoglienza e di ospitalità, ma che sarà oggetto di «parole amare» (πικρά in inclusione con βαρέα ταῦτα: vv. 25b; 28a): una parola arrogante ed egoistica di servizio a tavola (v. 26)⁵⁷ e di cacciata dalla casa a favore di un parente di passaggio (v. 27); la citazione verbale esprime plasticamente l'asprezza della denuncia.

La disposizione dei verbi è accurata, in forma chiastica e tale da sottolineare le contrapposizioni: ξενιεύς (v. 25a) – παρέλθε (v. 26a) – ἔξελεθε (v. 27a) – ἐπεξένωται (v. 27b): a un servizio di accoglienza ospitale svolto senza alcun grazie, anzi accompagnato da parole amare (v. 25), corrisponde l'esclusione dalla casa a favore di un parente (v. 27b); al comando di entrare in casa per il servizio di tavola (v. 26) corrisponde la cacciata immediata a favore di un ospite più importante (v. 27a): se ne vada altrove a cercare alloggio! Il duplice appellativo πάροικε (vv. 26a.27a) risuona deciso e sprezzante.

v. 28. Con due espressioni: ἐπιτίμησις παροικίας καὶ ὄνειδισμὸς δανειστοῦ il Siracide sintetizza l'insegnamento non soltanto di quest'ultima sub-unità (vv. 21-28), ma anche dell'intero c. 29, come verrà spiegato nell'imminente conclusione. Con la prima espressione egli mette in guardia il discepolo e anche ogni uomo colto e intelligente (ἄνθρώπων

⁵⁶ Il verbo ξενίζω (che qui compare alla seconda persona singolare, al futuro "attico") nella forma intransitiva assume il significato di "essere straniero" (Est^{LXX} 3,13^c) o anche di "essere strano" (2Mac 9,6; 3Mac 7,3). Così H. Duesberg, che sia nella *Bible de Jérusalem* (fin dal suo primo fascicolo dell'*Écclésiastique* del 1953) sia nel suo commentario italiano del 1966 (DUESBERG – FRANSEN, *Ecclesiastico*) traduce rispettivamente: «Tu es un étranger, tu sers à boire à un ingrat», «Non sei che un estraneo». Tuttavia la maggioranza dei commentatori opta per il significato della forma transitiva: P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Anticae seu Vetus Italica*, Reginaldum Florentain, Remis 1743, II, 467: «*Hospitio suscipies*»; J.F. SCHLEUSNER, *Novus Thesaurus philologico-criticus: sive, Lexicon in LXX*, Jacobi Duncan, London 1822, ristampa Brepols, Turnhout, 1994, II, 516: «*hospitio excipiens*»; *New Revised Standard Version with The Apocrypha*, in *The New Oxford Annotated Bible*, University Press, Oxford 2010, 1496: «you will play the host» (in nota: «you will be pressed into service in the household»); la quasi totalità delle versioni del XX secolo; J. CORLEY, *Sirach* (New Collegeville Bible Commentary 21), Liturgical Press, Collegeville (PA) 2013, 84, in nota: l'immigrato «moved to an inferior place to accomodate visiting relatives»; la Bibbia CEI 2008 traduce: «Dovrai accogliere gli ospiti». Accogliamo questa seconda proposta come la più idonea alla comprensione del testo.

⁵⁷ L'espressione εἶ τι ἐν τῇ χειρὶ σου (v. 26b) non indica solo le vivande in mano all'inserviente per il servizio di mensa, ma allude a quel poco che egli si riserva (cf. τι) per il proprio sostentamento; con ciò si denuncia la voracità sprezzante del padrone.

ἔχοντι φρόνησιν) dal peso esistenziale (βαρέα) che comporta il rinfaccio di essere straniero; si può andare in diaspora, e forse si è anche costretti a una tale scelta, ma il costo sarà elevato in qualità di vita.⁵⁸ Con la seconda espressione il Siracide richiama i pericoli a cui va incontro chi concede un prestito; una tale azione è un atto di misericordia, ma non esente da conseguenze impreviste.

Originalità dell'insegnamento del Siracide

Nell'Antico Testamento la figura dello straniero non è quella di un ebreo o di un giudeo all'estero, ma di una persona che si trova in mezzo alla popolazione di Israele. Lo straniero (גַּר) è protetto dalla *Tôrāh*: non può essere maltrattato né oppresso (Es 22,20; 23,9; Lv 19,33; Zc 7,10); il suo diritto dev'essere rispettato (Dt 24,17; 27,19). Il Signore ama lo straniero, così anche Israele lo deve amare (Lv 19,34; Dt 10,19), perché, come ricorda la maggioranza dei testi sopra citati, è stato anche lui straniero in Egitto. Il Signore protegge lo straniero (Sal 146,9) e sarà un testimone pronto contro chi gli fa torto (Ml 3,5).⁵⁹

Un caso concreto si legge in Is 16,1-5, dove alcuni moabiti, oppressi da nemici, forse assiri, vengono a Gerusalemme per chiedere accoglienza e rifugio per la durata dell'oppressione.⁶⁰

Israele ha fatto l'esperienza dell'esodo in Egitto, dell'esilio in Babilonia, dove ha sofferto nostalgia e lontananza (Sal 137); è seguita anche l'esperienza della diaspora alessandrina (Ger 43,7s). Ma non sono questi fatti che ha in mente il Siracide; per lui l'emigrazione di un giudeo è una fuga all'estero per sfuggire a una calunnia (Sir 28,14; cf. Ger 9,1; Sal 55,3.8-10a) o per aver perso tutto in una garanzia imprudente (Sir 29,18; Pr 6,1-5). Il proverbio di Pr 27,8 prefigura Sir 29,21-28, specialmente nella versione greca: «Come l'uccello preso nella rete lontano dal suo nido, così l'uomo diventato schiavo quando emigra lontano dalla sua terra».⁶¹

⁵⁸ Anche qui, come già in 29,18 potrebbe risuonare l'eco di un'esperienza personale di Ben Sira.

⁵⁹ In Sir 11,34, a conclusione di un brano iniziato in 11,29, il paragone tra il testo ebraico e la versione greca non permette di pensare che la persona della quale si deve diffidare sia proprio uno straniero immigrato.

⁶⁰ J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique* (EtB), Gabalda, Paris 1977, 306.

⁶¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Proverbios* (Sapienciales 1), Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, 474; D.-M. D'HAMONVILLE, *Les Proverbes* (La

Questo *enslavement*/asservimento non era ciò che Mosè conobbe quando fuggì in Madian (Es 3,11-22) o conobbe Davide quando fuggì dalla gelosia di Saul (1Sam 19-21).

Se la *Tôrāh* insiste sul pericolo per uno straniero di essere maltrattato in Israele, si può pensare che l'esperienza inversa doveva già essere simile. Lo sappiamo per la diaspora giudaica ad Alessandria un secolo dopo Ben Sira.⁶² In ogni caso, il Siracide parla – come vuole la sua funzione nella società – in una prospettiva universale. Non si può negare che il suo insegnamento in materia, unico nella Bibbia, sia il ritratto di realtà penose per tante persone di ogni tempo.

Conclusioni

L'analisi letteraria di questo c. 29 ha permesso di evidenziare gli stretti rapporti tra le prime tre sotto-unità, ma anche, sia pure in maniera inferiore, una loro connessione con l'ultima sotto-unità. Ne consegue l'affermazione di una possibile unitarietà di fondo di tutto il c. 29, a condizione di intenderla come la linea di un percorso sapienziale che il Siracide offre al suo discepolo e a noi lettori moderni. In un contesto di forte crescita economica, dovuto anche al superamento del sistema del baratto e all'espansione del commercio internazionale, l'accresciuta necessità di capitali e di investimenti aumentava le transazioni economiche e con ciò la pratica del prestito e delle relative garanzie. Come doveva comportarsi l'uomo saggio, osservante della Legge, ma anche aperto al progresso? Di qui la riflessione del Siracide.

Egli parte da un'affermazione che non abbandonerà mai – la pratica del prestito scaturisce dalla misericordia –, ma che intende calare nella vita concreta; di qui la messa in guardia contro i possibili furti legali (vv. 1-7). Passa poi a un approfondimento: la migliore salvaguardia da un fallito prestito è costituita dall'elemosina, un tesoro da cui si può attingere senza timori di insuccesso (vv. 8-13). Segue la riflessione

Bible d'Alexandrie 17), Cerf, Paris 2000, 322s; M.V. FOX, מְשָׁלֵי *Proverbs. An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary* (HBCE), SBL Press, Atlanta (GA) 2015, 352.

⁶² Cf. M. Priotto, «Il significato del confronto Egitto-Sodoma in Sap 19,13-17», *RivB* 32(1984) 369-394; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, «Statuto dei giudei ad Alessandria (ellenistica e romana)», in ID., *Sapienza* (Commenti biblici), Borla, Roma 1990, 551-575; L. MAZZINGHI, «Sap 19,13-17 e i diritti civili dei Giudei di Alessandria», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Città Nuova, Roma 2004, 67-97.

sulle cauzioni che, se da un lato loda il garante onesto, dall'altra mette in guardia contro una garanzia disonesta volta soprattutto al profitto (vv. 14-20). Infine, riallacciandosi alla possibilità dell'esilio prima ricordata e, più in generale, alla brama di denaro che la pratica del prestito e della garanzia può generare, il Siracide loda al termine della sua riflessione la bellezza di una casa dove gli abitanti vivono in sobrietà e in armonia (vv. 21s).

Visione d'insieme

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

Sir 29,1-7: Il prestito

29,1	ὁ ποιῶν ἔλεος δανιεῖ τῷ πλησίον καὶ ὁ ἐπισχῶν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τηρεῖ ἐντολάς.	Chi pratica la misericordia concede prestiti al <i>prossimo</i> e chi lo sostiene con la sua mano osserva i comandamenti.
2	δάνεισον τῷ πλησίον ἐν καιρῷ χρείας αὐτοῦ καὶ πάλιν ἀπόδος τῷ πλησίον εἰς τὸν καιρὸν.	Da' in prestito al <i>prossimo</i> nel momento del suo bisogno e a tua volta restituisce al <i>prossimo</i> nel momento fissato.
3	στερέωσον λόγον καὶ πιστώθητι μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν παντὶ καιρῷ εὐρήσεις τὴν χρείαν σου.	Mantieni la parola e sii leale con lui e in ogni momento soddisferai il tuo bisogno.
4	<u>πολλοὶ</u> ὡς εὕρεμα ἐνόμισαν δάνος καὶ παρέσχον κόπον τοῖς βοηθήσασιν αὐτοῖς.	<u>Molti</u> considerano il prestito come un colpo di fortuna e causano fastidi a coloro che li hanno aiutati.
5	ἕως οὗ λάβῃ καταφιλήσει χεῖρας αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τῶν χρημάτων τοῦ πλησίον ταπεινώσει φωνήν καὶ ἐν καιρῷ ἀποδόσεως παρελκύσει χρόνον καὶ ἀποδώσει λόγους ἀκηδίας καὶ τὸν καιρὸν αἰτιάσεται.	Finché non riceve, bacia la sua mano e dei beni del prossimo parla con voce sommessa; ma al momento della restituzione fa aspettare e restituirà delle scuse e incolperà il momento.
6	ἐὰν ἰσχύσῃ μόλις κομίσεται τὸ ἥμισυ καὶ λογιεῖται αὐτὸ ὡς εὕρεμα.	Se riuscirà a pagare, riceverà a stento la metà e la considererà come un colpo di fortuna;

εἰ δὲ μή, ἀπεστέρησεν αὐτὸν
τῶν χρημάτων αὐτοῦ,
καὶ ἐκτήσατο αὐτὸν ἐχθρὸν δωρεάν.
κατάρας καὶ λοιδορίας ἀποδώσει αὐτῷ
καὶ ἀντὶ δόξης ἀποδώσει
αὐτῷ ἀτιμίαν.

se no, l'avrà spogliato dei suoi beni
e (questi) si sarà acquistato
gratuitamente un nemico:
maledizioni e ingiurie *restituirà*
e invece della gloria
gli *restituirà* disonore.

7 πολλοὶ οὐ χάριν πονηρίας ἀπέστρεψαν,
ἀποστρηθῆναι δωρεὰν
εὐλαβήθησαν.

Molti non per cattiveria si astengono,
stanno in guardia per non essere
gratuitamente derubati.

Sir 29,8-13: L'elemosina

8 πλὴν ἐπὶ ταπεινῷ μακροθύμησον
καὶ ἐπ' ἐλεημοσύνη
μὴ παρελκύσης αὐτόν.
9 χάριν ἐντολῆς ἀντιλαβοῦ πένητος
καὶ κατὰ τὴν ἔνδειαν αὐτοῦ
μὴ ἀποστρέψῃς αὐτὸν κενόν.
10 ἀπόλεσον ἀργύριον δι' ἀδελφὸν
καὶ φίλον,
καὶ μὴ ἰωθῆτω ὑπὸ τὸν λίθον
εἰς ἀπώλειαν.
11 θές τὸν θησαυρόν σου
κατ' ἐντολὰς ὑψίστου,
καὶ λυσιτελήσει σοι
μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον.
12 σύγκλεισον ἐλεημοσύνην
ἐν τοῖς ταμειοῖς σου,
καὶ αὕτη ἐξελεῖταί σε
ἐκ πάσης κακώσεως.
13 ὑπὲρ ἀσπίδα κράτους
καὶ ὑπὲρ δόρυ ὀγκῆς
κατέναντι ἐχθροῦ
πολεμήσει ὑπὲρ σοῦ.

Tuttavia con il misero sii paziente
e per l'*elemosina*
non farlo troppo aspettare.
Per amore del *comandamento* soccorri
l'indigente,
secondo la sua necessità
non rimandarlo a mani vuote.
Perdi pure denaro per un fratello
e un amico,
non si arrugginisca sotto una pietra
a perdersi.
Disponi del tuo tesoro
secondo *i comandamenti*
dell'Altissimo
e ti gioverà più dell'oro.
Riponi l'*elemosina* nei tuoi scrigni
ed essa ti libererà da ogni male.
Meglio di uno scudo resistente
e di una lancia pesante,
di fronte al nemico essa
combatterà per te.

Sir 29,14-20: *La garanzia*

- 14 ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγγυήσεται τὸν πλησίον, ὁ ἄπολωλεκῶς αἰσχύνῃν
καὶ ὁ ἀπολωλεκῶς αἰσχύνῃν
ἐγκαταλείψει αὐτόν. L'uomo buono **garantisce**
per il *prossimo*,
ma chi ha perduto ogni vergogna
lo abbandona.
- 15 χάριτας ἐγγύου μὴ ἐπιλάβῃ,
ἔδωκεν γὰρ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
ὑπὲρ σοῦ. Non dimenticare la bontà del **garante**,
egli infatti ha dato la sua vita per te.
- 16 ἀγαθὰ ἐγγύου ἀνατρέψει ἀμαρτωλός,
καὶ ἀχάριστος ἐν διανοίᾳ
ἐγκαταλείψει ῥυσάμενον. Il peccatore dilapida i beni
del suo **garante**
e l'ingrato per inclinazione
abbandona chi l'ha salvato.
- 17 ἐγγυή πολλοὺς ἀπώλεσεν
κατευθύνοντας,
καὶ ἐσάλευσεν αὐτοὺς
ὡς κύμα θαλάσσης. La **garanzia** ha rovinato
molta gente intraprendente,
li ha sballottati
come onda del mare.
- 18 ἄνδρας δυνατοὺς ἀπώκισεν,
καὶ ἐπλανήθησαν
ἐν ἔθνεσιν ἀλλοτρίοις. Ha mandato in esilio uomini potenti,
li ha costretti a vagare
fra genti straniere.
- 19 ἀμαρτωλὸς ἐμπεσὼν εἰς ἐγγύην
καὶ διώκων ἐργολαβίας
ἐμπεσεῖται εἰς κρίσεις. Un peccatore precipitandosi
verso la **garanzia**
e inseguendo i guadagni
precipita in tribunale.
- 20 ἀντιλαβοῦ τοῦ πλησίον
κατὰ δύναμίν σου
καὶ πρόσεχε σεαυτῷ μὴ ἐμπέσης. Aiuta il tuo *prossimo*
secondo la tua possibilità
e bada a te stesso per non rovinarti.

Sir 29,21-28: *L'ospitalità*

- 21 ἀρχὴ ζωῆς ὕδωρ καὶ ἄρτος καὶ ἱμάτιον
καὶ οἶκος καλύπτων
ἀσχημοσύνην. Le prime necessità della vita
sono acqua, pane e vestito
e una **casa** che protegga l'intimità.
- 22 κρείσων βίος πτωχοῦ
ὑπὸ σκέπην δοκῶν
ἢ ἐδέσματα λαμπρὰ ἐν ἀλλοτρίοις. Meglio una vita da povero
sotto un riparo di tavole,
che cibi sontuosi in casa altrui.
- 23 ἐπὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ εὐδοκίαν ἔχει,
καὶ ὀνειδισμόν **παροικίας**
οὐ μὴ ἀκούσης. Sii contento del poco come del molto
e non sentirai l'insulto
di essere **forestiero**.
- 24 ζῶν πογηρὰ ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν,
καὶ οὐ **παροικήσεις**,
οὐκ ἀνοίξεις στόμα. Brutta vita andare di **casa** in **casa**;
e, dove sarai **forestiero**,
non potrai aprire bocca.

- 25 ξενιεῖς καὶ ποτιεῖς εἰς ἀχάριστα
καὶ πρὸς ἐπὶ τούτοις
πικρὰ ἀκούσῃ.
Dovrai accogliere gli ospiti e versare
vino senza un grazie;
e, oltre a ciò, ascolterai
parole amare:
- 26 πάρελθε, **πάροικε**, κόσμησον
τράπεζαν,
καὶ εἴ τι ἐν τῇ χειρὶ σου, ψώμισόν με.
«Vieni, **forestiero**, apparecchia la tavola,
se hai qualche cosa sotto mano,
dammi da mangiare».
- 27 ἔξελθε, **πάροικε**, ἀπὸ προσώπου δόξης,
ἐπεξένωταί μοι ὁ ἀδελφός
χρεία τῆς οἰκίας.
«Vattene via, **forestiero**,
c'è uno più importante di te,
mi è ospite un fratello,
ho bisogno della **casa**».
- 28 βαρέα ταῦτα ἀνθρώπῳ ἔχοντι
φρόνησιν,
ἐπιτίμησις **παροικίας**
καὶ ὀνειδισμὸς δανειστοῦ.
Dure queste cose per un uomo
che ha intelligenza:
il rimprovero di essere **forestiero**
e l'insulto di un creditore.

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

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

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

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

Parole chiave

Prestare/prestito – Restituzione – Prossimo – Elemosina – Garanzia/garante
– Peccatore – Casa – Forestiero.

Keywords

Lend/Loan – Restitution – Neighbour – Alms – Guarantee/Guarantor – Sin-
ner – Home – Stranger.

Sommario

In un contesto di forte crescita economica e perciò di accresciuta necessità di capitali e di investimenti, il Siracide offre una riflessione interessante e nuova circa l'uso del denaro, in concreto circa i prestiti, l'elemosina, la garanzia e l'ospitalità, temi apparentemente disparati, in realtà coesi. Se la pratica del prestito deve sempre scaturire dalla misericordia, il saggio di Gerusalemme mette tuttavia in guardia sia i creditori che i debitori: i primi dal pericolo di trasformare il prestito in un furto legale, i secondi da pratiche dilatorie e menzognere. Riacciando alla possibilità dell'esilio e, più in generale, alla brama di denaro che la pratica del prestito e della garanzia può generare, il Siracide loda infine la bellezza di una casa dove gli abitanti vivono in sobrietà e in armonia.

Summary

Within the context of strong economic growth and therefore an increased need for capital and investments, Ben Sira offers an interesting and novel reflection about the use of money, specifically about loans, almsgiving, surety and hospitality, seemingly disparate topics that are actually cohesive. While the practice of lending must always flow from mercy, the Jerusalem sage nevertheless warns both creditors and debtors: the former from the danger of turning the loan into legal theft, the latter from extortion and lying practices. Harkening back to the possibility of exile and, more generally, to the lust for money that the practice of lending and surety can generate, Ben Sira, in the end, praises the beauty of a home where the inhabitants live in simplicity and harmony.

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

Nella prima parte del nostro lavoro,¹ avanzando l'ipotesi secondo cui l'anonima donna evangelica conosciuta tradizionalmente come l'emoirroissa, può essere identificata con Cipro, la moglie di Marco Giulio Agrippa, il futuro Agrippa I, l'ultimo re di Giudea dal 41 al 44 d.C., abbiamo iniziato a raccogliere tutti quegli elementi identificativi che potessero consentire la stesura di un profilo anagrafico e psicologico dei due personaggi, funzionale a un loro puntuale confronto.

Terminata la raccolta dei dati relativi a Cipro, che rappresenta ovviamente il termine di paragone, quello che abbiamo chiamato «il soggetto noto X», in questa seconda parte della ricerca, utilizzando di nuovo la metodologia offertaci dal paradigma indiziario, ci occuperemo invece dell'emoirroissa, «il soggetto anonimo Y», e questo a partire anzitutto dalla sua collocazione temporale e geografica durante il ministero svolto da Gesù.

Le coordinate spazio-temporali del soggetto anonimo Y (l'emoirroissa)

Luogo di nascita

Non conosciamo il luogo di nascita dell'emoirroissa. Una tradizione apocrifia risalente al IV secolo afferma che era nativa di Paneas (Cesarea di Filippo), e la mette in relazione con un famoso gruppo statuario locale,² ma c'è più di un motivo per dubitarne. Un elemento, seppur negativo, è invece offerto dalla possibilità che la donna ha di nascondersi in mezzo alla folla: se ne può ragionevolmente dedurre che nessuno della folla sia in grado di riconoscerla e che pertanto non

¹ M. ATZORI, «L'emoirroissa dei sinottici è Cipro, moglie di Erode Agrippa I? - Parte prima», *Rivista biblica* 1(2024), 63-91.

² EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.* 7,18,1-4.

sia oriunda di Cafarnao, dove abbiamo localizzato l'episodio.³ Ciò è confermato indirettamente anche dal fatto che ella ha «udito parlare di Gesù» (Mc 5,27), il che lascia immaginare una località diversa dal luogo dove poi sarà guarita. Del resto, poiché Gesù, dopo aver lasciato Nazaret, abitò per diversi mesi a Cafarnao (Mt 4,12-17) e qui iniziò la sua predicazione, risulterebbe assai strano che l'emorroissa, se avesse abitato nella città, solo adesso ne avesse udito parlare.

Luogo di residenza

Come per il luogo di nascita, non abbiamo elementi sufficienti per stabilire con certezza il luogo di residenza dell'emorroissa. Tuttavia, dovendosi escludere Cafarnao per le ragioni suddette, le oggettive circostanze in cui si svolge l'episodio inducono a ritenere che la donna non dovesse provenire da una località troppo distante da questa città. I mezzi di trasporto dell'epoca, le strade e, non ultime, le condizioni fisiche della donna avrebbero sconsigliato uno spostamento su lunghe distanze. Tuttavia, occorre anche considerare che, se la donna avesse abitato a una distanza troppo breve da Cafarnao, avrebbe corso il rischio di essere riconosciuta. Di converso, invece, una distanza eccessiva avrebbe reso difficile incrociare Gesù nei suoi frequenti spostamenti. Dunque, si può ammettere che la donna doveva risiedere in una località nella quale poteva sapere in congruo anticipo dove Gesù era diretto, e da dove avrebbe potuto raggiungere Cafarnao, o dintorni, in un tempo relativamente breve, sufficiente a incontrarlo.

Sulla base di questi criteri, la località maggiormente indiziata come residenza dell'emorroissa sembra essere Tiberiade: la capitale della tetrarchia di Erode Antipa e la più importante delle città attorno al lago durante il periodo di vita pubblica di Gesù.⁴ Era a Tiberiade, infatti, che c'era la possibilità di apprendere, da fonti attendibili, tutte le notizie più importanti provenienti non solo dalla tetrarchia, ma anche dal resto del territorio palestinese, com'erano appunto le notizie riguardanti le attività taumaturgiche del rabbi di Nazaret che

³ L'ipotesi che l'emorroissa potesse risiedere a Cafarnao, senza che nessuno sapesse della sua malattia, ci sembra al contrario insostenibile. Una metrorragia uterina ingravescente, di dodici anni, con i problemi fisici che comportava, difficilmente sarebbe passata inosservata, soprattutto a un occhio femminile.

⁴ Tiberiade aveva il carattere di una città regale come quello di una *polis* con la sua *boulè* e i suoi magistrati (S. ROCCA, *Herod's Judaea: A Mediterranean State in the Classical World* [TSA] 122], Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 325).

attirava folle provenienti dalla Galilea, dalla Giudea, da Gerusalemme, dall'Idumea, dalla Transgiordania e dalla regione di Tiro e Sidone (Mc 3,7s), ed era a Tiberiade, inoltre, dove Erode Antipa, nel 19/20 d.C., per avere un migliore controllo fiscale di tutte le attività sul lago, aveva trasferito gli uffici dell'amministrazione regia (prima a Sefforis), che si potevano reperire facilmente anche le informazioni sul traffico delle imbarcazioni adibite alla pesca (come erano appunto quelle su cui viaggiava regolarmente Gesù).⁵ Tiberiade, inoltre, situata anch'essa sulla riva occidentale del Mare di Galilea, distava da Cafarnao circa 16 km e all'epoca le due città erano collegate dalla famosa *Via maris*, ricordata in Mt 4,15, che consentiva degli spostamenti certamente più rapidi e agevoli rispetto ad altri percorsi.⁶

A questi elementi possiamo aggiungere anche altre plausibili motivazioni. Tiberiade, come abbiamo già detto, era stata fondata circa dieci anni prima dei fatti che stiamo analizzando e abbiamo anche già ricordato come Erode Antipa avesse incontrato diverse difficoltà per il suo popolamento (*A.J.* 18,36-38). Di fatto, non c'erano nelle vicinanze del sito scelto vecchi insediamenti da cui le persone potevano essere attratte nella nuova capitale, tranne forse Rakkath e Hamath. Gli abitanti di Hamath, tuttavia, non ne vollero sapere: il loro cimitero era stato violato durante lo scavo delle fondamenta della città e, come del resto la maggior parte degli ebrei osservanti, consideravano Tiberiade una località impura. Tuttavia, non poche famiglie appartenenti alle classi abbienti accettarono di trasferirsi nella nuova capitale di Antipa: guardando meno alla lettera della Legge e più ai loro personali profitti, furono attratti dalle ottime prospettive offerte dalla nuova città, la quale, una volta dichiarata capitale della Galilea, sarebbe divenuta sede degli uffici governativi, inclusa la banca reale e probabilmente avrebbe goduto di notevoli sgravi fiscali. Di questa favorevole congiuntura, coerentemente con lo status sociale medio-alto, presupposto dalle ingenti spese mediche che aveva sostenute, non è inverosimile pensare che potesse approfittare anche l'emorroissa (e la sua famiglia), spintavi, forse, anche dal fatto che, in una città ritenuta impura, la sua impurità non avrebbe scandalizzato nessuno e non le avrebbe causato alcuna emarginazione.

⁵ F.D. TROCHE, *Il sistema della pesca nel lago di Galilea al tempo di Gesù. Indagini 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), 9s.

⁶ A.F. RAINEY – R.S. NOTLEY (edd.), *Carta's New Century Handbook and Atlas of the Bible*, Israel Map & Publishing Company Limited, Jerusalem 2007, 76.

Status sociale

Uno degli effetti delle notevoli spese mediche che la donna e la sua famiglia hanno dovuto affrontare è un probabile cambiamento di status sociale. La struttura sociale palestinese nel periodo del Secondo Tempio, e in generale dell'Impero romano, aveva tipicamente tre livelli: l'élite dominante, i servitori (*retainers*)⁷ e i contadini con i quali vanno considerati anche gli artigiani.⁸ La classe dei servitori, valutabile intorno al cinque per cento circa della popolazione, era composta da soldati professionisti, ufficiali e domestici. Warren Carter spiega che i *retainers* erano gli agenti dell'aristocrazia, impersonandone e rappresentandone il potere tra le classi inferiori, esaudendone i desideri, attuandone le decisioni e mantenendo sotto controllo la terra e la popolazione.⁹

Considerando il ceto sociale di sicuro medio-alto a cui apparteneva originariamente la famiglia dell'emorroissa e il suo grado di alfabetizzazione, possiamo presumere che, dopo il dissesto finanziario dovuto alle spese mediche sostenute, ella si sia dovuta riposizionare a un qualche livello inferiore della classe dei *retainers*.

Le coordinate spazio-temporali della guarigione

Riguardo al luogo della guarigione dell'emorroissa, i pareri sono in genere concordi. Malgrado nel testo evangelico non si faccia riferimento a nessuna località specifica e il luogo dove Gesù e i suoi discepoli sono scesi a riva sia descritto soltanto in modo vago, la maggior parte dei commentatori pensa a Cafarnao o ad una località nelle sue immediate

⁷ Sui *retainers* come classe sociale nelle società agrarie, cf. G. LENSKI, *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, McGraw-Hill, New York 1966. J.S. KLOPPENBORG, *Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008, 59s, attribuisce la composizione della fonte Q a diversi tipi di scriba, appartenenti tradizionalmente alla classe sociale dei *retainers*; dello stesso parere è anche W.E. ARNAL, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress Press, Minneapolis 2001. A questa stessa classe apparteneva anche la maggior parte degli scribi e dei farisei (A.J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Eerdmans, Grand Rapids 1988, 241-297).

⁸ Sui gruppi giudaici in generale cf. A.I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Brill, Leiden 1997, 197-199; SALDARINI, *Pharisees, Scribes, and Sadducees*, 35-49.

⁹ W. CARTER, «Matthew Negotiates the Roman Empire», in R.A. HORSLEY (ed.), *In the Shadow of Empire. Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008, 117-136; LENSKI, *Power and Privilege*, 243.

vicinanze; in ogni caso sulla riva occidentale del Mare di Galilea verso la sponda della patria di Gesù (Mc 6,1). D'altra parte, facendo riferimento al Vangelo secondo Marco, poiché viene detto che il capo della sinagoga sta cercando Gesù che è in mezzo alla folla che gli si è radunata attorno, e poiché l'unica sinagoga finora menzionata nel testo è quella di Cafarnao (Mc 1,23; 3,1), è logico situare gli eventi in questa città e in ogni caso non ci sono motivi evidenti per sollevare obiezioni.¹⁰ Cafarnao, in questo periodo, era sede di stazioni doganali e di una guarnigione militare. Numerosi ufficiali regi o ufficiali militari al servizio di Erode Antipa dovevano essere presenze ovvie in questo centro urbano.¹¹

Per quanto concerne il tempo dell'evento, fissata, in prima approssimazione, tra il 28 e il 30 d.C., la guarigione dell'emorroissa può essere datata con maggior precisione attraverso due considerazioni. Tutti e tre i vangeli sinottici, al di là di una possibile armonizzazione dei testi, concordano nel collocare l'episodio nelle fasi iniziali del ministero pubblico di Gesù, piuttosto che alla fine. Ciò porta ad escludere l'anno 30 e a restringere l'intervallo ai soli anni 28 e 29 d.C.

Considerando inoltre che l'evento, secondo il sincronismo di Lc 3,1s, si è verificato dopo il quindicesimo anno di Tiberio il quale, secondo il metodo di computo seguito¹² potrebbe aver incluso parti del 27, 28 o 29 d.C. (comprendendo quindi, almeno in parte, se non totalmente, il 28 d.C.),¹³ possiamo ritenere che l'incontro tra Gesù e l'emorroissa si sia verificato, molto probabilmente, all'inizio del 29 d.C.

¹⁰ Cf. B.M.F. VAN IERSEL, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Queriniana, Brescia 2000 (ed. orig. Sheffield 1998), 187. Doole analizza la possibilità che Gesù avesse una casa a Cafarnao dove abitava normalmente (cf. Mt 4,13: «... e, lasciata Nazaret, venne ad abitare a Cafarnao, presso il mare»): A. DOOLE, «Jesus "at Home". Did Jesus Have a House in Capernaum?», *Protokolle zur Bibel* 1(2017), 36-64.

¹¹ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico, 2: Mentore, messaggio e miracoli* (BTC 120), Queriniana, Brescia 2002, 893.

¹² Sulle varie modalità di computare il XV anno di Tiberio, esposte in dettaglio, con grande ampiezza, con l'aiuto di tavole, si veda J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton University Press, Princeton 1964, 259-273.

¹³ Molti autori, nonostante le grandi differenze negli argomenti utilizzati, propendono per il 28 d.C. come probabile anno d'inizio del ministero di Giovanni; così, per esempio, U. HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi: quam e fontibus digessit et ex ordine proposuit* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Istituto Biblico, Roma 1933, 82; G. OGG, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1940, 276s. L'anno 29 è preferito da H.W. HOEHNER, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, Zondervan, Grand Rapids 1977, 37. Seguendo il calendario siriano, anche J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Pustet, Regensburg 1969, 102 [trad. it., *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 1966, 87], pensa che Gesù abbia iniziato il suo ministero probabilmente all'inizio del 28, o, al più tardi, all'inizio del 29.

L'emorroissa sposa e madre

Una sofisticata scelta terminologica

La possibilità che l'emorroissa, al momento della sua guarigione, avesse un figlio di pochi mesi costituisce un punto cruciale della nostra tesi. Essa si basa essenzialmente sull'assoluta singolarità del linguaggio usato da tutti e tre i sinottici per descrivere, in modo sintetico, ma preciso, non solo lo stato d'impurità levitica della donna e la disfunzione (una metrorragia) che ne è la causa, ma anche la sua guarigione.¹⁴

In Mc 5,25 l'emorroissa viene definita γυνή οὔσα ἐν **ρύσει αἵματος** δώδεκα ἔτη (alla lettera: «una donna che è in un flusso di sangue da dodici anni»). Si tratta di una locuzione derivante dalla Settanta:

καὶ γυνή ἐὰν ῥέη **ρύσει αἵματος** [ἡμέρῃ ἑβδ] ἡμέρας πλείους οὐκ ἐν καιρῷ τῆς ἀφένδρου αὐτῆς ἐὰν καὶ ῥέη μετὰ τὴν ἀφένδρον αὐτῆς πᾶσαι αἱ ἡμέραι ῥύσεως ἀκαθαρσίας αὐτῆς καθάπερ αἱ ἡμέραι τῆς ἀφένδρου ἀκάθαρτος ἔσται.

E qualora una donna abbia avuto un **flusso di sangue** di diversi giorni non nel periodo della sua indisposizione o anche qualora il suo flusso si sia prolungato oltre la sua indisposizione, sarà impura per tutti i giorni del flusso della sua impurità, come durante i giorni della sua indisposizione (Lv 15,25).

Successivamente, per descrivere la guarigione della donna, Mc 5,29 afferma: καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ **πηγὴ τοῦ αἵματος** αὐτῆς («e subito si prosciugò la fonte del sangue di lei»). Anche in questo caso mutua un'espressione da un passaggio del Levitico secondo la versione della Settanta:

καὶ προσοίσει ἔναντι κυρίου καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτῆς ὁ ἱερεὺς καὶ καθαριεῖ αὐτήν ἀπὸ τῆς **πηγῆς τοῦ αἵματος** αὐτῆς [ἡμέρῃ ἑβδ] οὗτος ὁ νόμος τῆς τικτούσης ἄρσεν ἢ θῆλυ.

E lo offrirà davanti al Signore e il sacerdote farà espiazione per lei e la purificherà dal **flusso del sangue di lei**. Questa è la legge per colei che abbia partorito un maschio o una femmina (Lv 12,7).

¹⁴ Sul termine **πηγή**, si vedano C.E. FONROBERT, *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford University Press, Stanford 2000, 193s; H. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1, C.H. Beck, München ³1961, 519s.

A confermare l'estrema attenzione con cui i tre sinottici trattano la situazione della donna ἐν ῥύσει αἵματος, anche Matteo utilizza un termine assai particolare: αἱμορροῦσα (Mt 9,20),¹⁵ un *hapax* neotestamentario, tratto da Lv 15,33 che, nella Settanta, è usato, in forma sostantivata, per designare colei che è indisposta a causa del ciclo mestruale:

οὗτος ὁ νόμος τοῦ γονορροῦς καὶ ἐάν τινι ἐξέλθῃ ἐξ αὐτοῦ κοίτη σπέρματος ὥστε μιανθῆναι ἐν αὐτῇ καὶ τῇ αἱμορροῦσῃ ἐν τῇ ἀφένδρῳ αὐτῆς καὶ ὁ γονορροῦς ἐν τῇ ῥύσει αὐτοῦ τῷ ἄρσενι ἢ τῇ θηλείᾳ καὶ τῷ ἀνδρὶ ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἀποκαθημένης.

Questa è la legge riguardo a chi ha la gonorrea o riguardo a chi abbia avuto un'emissione di sperma con la quale si sia reso impuro e riguardo a **colei che perde sangue** nel periodo della sua indisposizione e a chi ha la gonorrea, uomo o donna, riguardo al suo scolo, e riguardo all'uomo che abbia giaciuto con una donna quando è indisposta (Lv 15,32s).

Con questa citazione, anche Matteo stabilisce un collegamento diretto tra l'episodio evangelico e la legislazione levitica e conferma, nello stesso tempo, la diagnosi precedente: la donna ha sofferto, per dodici anni, di un sanguinamento genitale anomalo al di fuori delle sue regole.¹⁶

Infine, sulla stessa lunghezza d'onda appare muoversi anche Luca. Per descrivere la guarigione dell'emorroissa, anch'egli si serve di una singolare locuzione greca (ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος, cioè «il flusso di sangue»: Lc 8,44), tratta sempre dalla Settanta, questa volta però da Lv 20,18:

καὶ ἀνὴρ ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ γυναικὸς ἀποκαθημένης καὶ ἀποκαλύψῃ τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς τὴν πηγὴν αὐτῆς [הַרְקַמ] ἀπεκάλυψεν καὶ αὕτη ἀπεκάλυψεν τὴν ῥύσιν τοῦ αἵματος αὐτῆς [הַרְקַמְתָּ הַרְקַמ] ἐξολεθρευθήσονται ἀμφότεροι ἐκ τοῦ γένους αὐτῶν.

¹⁵ Sul termine «emorroissa», dal latino tardo *haemorrhōissa*, formatosi per errata lettura di *haemorrhousa*, cf. M.R. PETRINGA, «Uno pseudogrecismo fortunato: a proposito della forma haemorrhōissa nei testi patristici», *Commentaria Classica* 6(2019), 161-168, in partic. 163.

¹⁶ A. WEISSENRIEDER, «Disease and Healing in a Changing World: “Medical” Vocabulary and the Woman with the “Issue of Blood” in the Vetus Latina Mark 5: 25-34 and Luke 8: 40-48», *RRE* 2(2017), 265-285.

e un uomo che abbia giaciuto con una donna quando è indisposta e ne abbia scoperto l'oscenità, ha scoperto la sua fonte, ed ella ha scoperto il **flusso del suo sangue**: saranno eliminati entrambi dalla loro stirpe (Lv 20,18).

La singolarità di Lv 20,18 da cui è tratto ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος utilizzato da Lc 8,44, e di quello corrispondente, utilizzato da Marco, di Lv 12,7 da cui è tratto πηγή τοῦ αἵματος, consiste nel fatto che le due diverse espressioni greche della Settanta traducono in entrambi i casi l'ebraico מְקוֹר דְּמֵיהָ (fonte del sangue) e sono anche le due uniche ricorrenze di questa particolarissima espressione biblica.¹⁷

Tale singolarità costringe a riflettere con attenzione sui motivi che possono aver spinto gli evangelisti a utilizzare locuzioni simili. Le conoscenze linguistiche e bibliche che possedevano avrebbero consentito loro di esprimersi in modo diverso. Se però scelgono di utilizzare queste espressioni, tratte non da un testo narrativo, ma da un testo di natura giuridica come il Levitico, è perché esse rispondono a una precisa intenzione di voler suggerire un determinato messaggio, che non potevano esplicitare in maniera diversa. In particolare, con l'espressione πηγή τοῦ αἵματος, usata per descrivere la purificazione/guarigione dell'emorroissa, Marco ci sorprende, è il caso di dirlo, «letteralmente»: egli utilizza infatti una locuzione che nel testo biblico della Settanta non solo compare una sola volta, ma soprattutto ricorre in un brano dove non si accenna a una generica purificazione da un flusso di sangue, ma si fa uno specifico riferimento alla purificazione di una puerpera.

La conclusione che, nella sua logica consequenzialità, a nostro avviso sembra imporsi come altamente probabile è che l'emorroissa, poco tempo prima del suo incontro con Gesù, avesse partorito un figlio.

Un parto recente

Questo risultato, ovviamente con un alto livello di plausibilità e possibilità, permette però subito un'interessante osservazione. Come

¹⁷ G. FELD, «Leviticus: The ABC of Creation», in L. SCHOTTROFF – M.T. WACKER (edd.), *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 2012, 51-67, in partic. 62. In effetti מְקוֹר, in tutta la Bibbia ebraica, è usato per designare una fontana o una sorgente (cf. Sal 36,10; Pr 10,11; 14,27; Ger 2,13) e, in questo senso, il termine è usato metaforicamente in Lv 12,7 e 20,18 per riferirsi all'utero non solo come fonte dell'emorragia, ma anche come fonte di vita: cf. J. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, Aronson, Lanham 2004 (ed. ted. 1911), 115.

sappiamo, secondo la narrazione evangelica, la donna è guarita per aver toccato, di nascosto, le vesti di Gesù. Un riferimento che conferma l'importanza attribuita al suo gesto ci viene offerto dalla relazione causale che Gesù stesso, in Mc 5,30 pone tra la δύναμις che egli ha sentito uscire da sé e il fatto che qualcuno ha toccato le sue vesti: καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν, Τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων. È dalle stesse parole di Gesù, infatti, che si può arguire che la δύναμις è fuoriuscita, almeno in questo caso, non soltanto perché qualcuno ha toccato con fede il taumaturgo, come per esempio accade in Mc 3,10 dove si narra che molti si gettavano addosso a Gesù ed erano guariti,¹⁸ ma proprio perché, con una fede, diciamo così, del tutto particolare, ne ha toccato specificamente le vesti. Questa deduzione, confermata dalle intenzioni espresse interiormente dall'emorroissa (Mc 5,28), risulta ancora più palese osservando la differenza fra la domanda messa in bocca a Gesù e quella, in Mc 5,31, messa in bocca ai discepoli. Omettendo il termine ἱματίων, essi mostrano di non aver capito il preciso riferimento che Gesù stava facendo.¹⁹

Ora, stante la narrazione evangelica, l'istantanea conoscenza della δύναμις, che Gesù ha percepito uscire da sé, corrisponde alla percezione della donna di essere stata guarita. L'evento si produce in maniera repentina, ma la velocità non ne riduce l'importanza. Al contrario, il testo sembra suggerire, seppur con estrema discrezione e pudore, un particolare riferimento alla sfera sessuale dell'emorroissa il quale, rafforzato dagli eventi che, da esterni e pubblici, diventano interiori e intimi, porta il lettore a pensare a una rinnovata capacità di concepire da parte della donna, libera questa volta da ogni impurità. Questo riferimento si rende ancora più evidente proprio dall'uso dell'espressione ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος di Lv 12,7, con il suo specifico accenno alla purificazione di una puerpera. In questo contesto, la δύναμις che esce da Gesù sembra assumere quindi un aspetto del tutto singolare poiché non sembra causare semplicemente la guarigione dell'emorroissa, ma anche determinarne la purificazione *post-partum*, in quanto puerpera. Di fatto, a differenza di quanto accade nell'episodio del lebbroso di Mc

¹⁸ Il fatto è confermato anche dal sommario redazionale di Mc 6,56.

¹⁹ Nel resoconto di Luca la connessione resta invece del tutto implicita e l'accento è posto dall'evangelista soltanto sul verbo ἤπτω: «Gesù disse: “Chi mi ha toccato?”. Mentre tutti negavano, Pietro disse: “Maestro, la folla ti stringe da ogni parte e ti schiaccia”. Ma Gesù disse: “Qualcuno mi ha toccato. Ho sentito che una forza è uscita da me”» (Lc 8,45s).

1,44 al quale Gesù comanda esplicitamente: «Guarda di non dir niente a nessuno, ma va, presentati al sacerdote, e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro», alla donna non viene richiesto di fare alcuna «espiazione» (καθαρισμός),²⁰ tantomeno si fa alcun accenno al bagno rituale nella *miqwah*.²¹

La logica conseguenza di questa lettura dei fatti sembra quindi confermare non solo che l'emorroissa aveva avuto un figlio, ma anche che il parto era avvenuto non molto tempo prima di incontrare Gesù.

Tre possibili obiezioni

Contro l'ipotesi che stiamo avanzando si potrebbero opporre almeno tre tipi di argomentazioni diverse. Le prime due, correlate e attinenti alla stessa patologia di cui è affetta la donna, da un lato fanno riferimento all'assoluta impossibilità di contrarre matrimonio (o eventualmente, qualora la malattia fosse insorta in seguito alle nozze, al sicuro ripudio da parte del marito), dall'altro all'*assoluta sterilità della donna*.²² Anticipando fin d'ora quanto sarà argomento specifico di un pa-

²⁰ Osserviamo a margine che la purificazione ottenuta in questo modo dalla donna depotenzia notevolmente la tesi sostenuta da Shaw il quale, basandosi sulla mancata «espiazione» dell'emorroissa, ne ha ipotizzato l'origine pagana: D.M. SHAW, «Restoring a Hemorrhaged Identity: The Identity and Impact of the Bleeding Woman in Luke 8:40-56», *BBR* 1(2020), 64-85.

²¹ Sulla pratica della *miqwah* cf. C.S. WISE, «Miqwaot' and Second Temple Sectarianism», in D.R. EDWARDS – C. THOMAS MCCOLLOUGH (edd.), *The Archaeology of Difference: Gender, Ethnicity, Class and the "Other" in Antiquity. Studies in Honor of Eric M. Meyers*, American Schools of Oriental Research, Boston 2007, 181-200; A. KAPLAN, *Le acque dell'Eden. Il mistero della mikvah: rinnovamento e rinascita*, Dehoniane, Roma 1996.

²² Cf. J.P. DONAHUE – D.J. HARRINGTON, *Il Vangelo di Marco*, Elledici, Torino 2003, 161; F.T. GENCH, *Back to the Well: Women's Encounters with Jesus in the Gospels*, Westminster John Knox Press, Louisville 2004, 29; S.H. RINGE, *Luke*, Westminster John Knox Press, Louisville 1995, 125; M. ROSENBLATT, «Gender, Ethnicity, and Legal Considerations in the Haemorrhaging Woman's Story, Mark 5:25-34», in I.R. KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-viewed*, Brill, Leiden 2000, 137-161, in partic. 153; C. WASSEN, «Jesus and the Hemorrhaging Woman in Mark 5:24-34. Insights from Purity Laws from the Dead Sea Scrolls», in A. VOITILA – J. JOKIRANTA (edd.), *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (SJSJ 126), Brill, Leiden 2008, 641-660, in partic. 644. Gosbell, riguardando l'infertilità come una forma di disabilità, giunge ad affermare che: «This assertion that infertility is a form of disability is integral to understanding the status of the woman in the Markan narrative» (L.A. GOSBELL, «*The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame*»: *Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 265).

ragrafo successivo,²³ vi è da dire che, in linea di principio, una metrorragia non comporta affatto l'assoluta infertilità del soggetto femminile ed essendo una patologia dell'età adulta, non avrebbe neppure impedito un suo eventuale matrimonio.

Riguardo invece al fatto che una donna sposata, affetta da una grave forma di fibromatosi uterina sintomatica, *sarebbe stata sicuramente ripudiata*, vi è da dire invece che non esisteva alcuna norma positiva che obbligasse il marito a ripudiare la moglie che ne fosse stata affetta. In realtà, a eccezione del caso di adulterio, riguardo al quale la Mishnah dichiara che «la donna colpevole di adulterio sarà ripudiata» (*mKetubbot* 3,5), lo scioglimento del matrimonio, per quanto disciplinato,²⁴ non era favorito. A questo proposito già in *Ml* 2,16 si poteva leggere: «Perché io detesto il ripudio, dice il Signore, Dio d'Israele, e chi copre d'iniquità la propria veste, dice il Signore degli eserciti». Un'affermazione profetica a cui la tradizione rabbinica si ricollegava solennemente dichiarando che «Quando uno ripudia la sua prima moglie, anche l'altare versa lacrime per lei» (*bGittin* 90b,7).

Inoltre, a scoraggiare un facile divorzio c'era anche l'obbligo, che esso comportava, di pagare la *ketubbah*, o assegno matrimoniale intestato alla moglie. La *ketubbah*, infatti, cioè il documento che riporta gli obblighi finanziari assunti dal marito nei confronti della moglie in occasione e in costanza del loro matrimonio (oneri questi che derivano dalla legge ebraica), fu istituita con lo scopo di proteggere la donna, rendendo all'uomo molto oneroso e complicato divorziare; difatti questo contratto obbliga il marito a pagarle una forte somma, normalmente superiore a ciò che sarebbe spettato alla donna secondo la legge, in caso di divorzio (*bKetubbot* 11a; *bYevamot* 89a). A questo riguardo, il fatto che nel vangelo si citino i beni dell'emorroissa e le notevoli spese mediche da lei sostenute, cosa che lascia facilmente intuire una sua non irrilevante disponibilità economica, ci consente di presumere che anche le condizioni stabilite nella *ketubbah* fossero piuttosto onerose per il suo eventuale marito in caso di divorzio. Naturalmente siamo in un campo del tutto ipotetico, ma non per questo inverosimile.

Vi sono altre considerazioni che fanno dubitare che una donna malata come l'emorroissa sarebbe stata «sicuramente» ripudiata. Esse riguardano, per esempio, l'atteggiamento nel caso, assai più grave, rappresentato da una moglie sterile. Anche in questa circostanza a una ri-

²³ Si veda *infra*, 187s.

²⁴ PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 377.

gida normativa legale faceva da contrappunto un comportamento concreto del tutto opposto ed ispirato a ben altri sentimenti. Secondo la Torah, infatti, scopo del matrimonio era la creazione di una famiglia assolvendo in questo modo al primo di tutti i comandamenti dati da Dio all'uomo («Siate fecondi e moltiplicatevi»: Gen 1,28) e la sterilità della moglie ne ostacolava il raggiungimento. La Mishnah, disciplinando a suo modo l'applicazione del precetto divino, stabilisce perciò che: «Se un uomo sposa una donna e sta con lei dieci anni senza che ella gli dia un figlio, non gli è permesso di rimanere esentato (dal dovere della procreazione). Quando egli la ripudia, la donna può risposarsi, e il secondo marito aspetta con lei dieci anni. Se abortisce, il periodo di dieci anni si computa dal tempo dell'aborto» (*mYevamot* 6,6). Se questa era la normativa, confluita successivamente nel diritto rabbinico, che regolava il ripudio di una moglie sterile, ciò non significa però che tale normativa fosse adottata in maniera automatica. Già l'Antico Testamento era pieno di coppie sterili in cui il marito non aveva ripudiato la moglie: Abramo e Sara (Gen 11,30); Isacco e Rebecca (Gen 25,21); Giacobbe e Rachele (Gen 29,31); Manoach e la sua anonima moglie (Gdc 13,2); Elkana e Anna (1Sam 1,5); ma, come testimonia il Vangelo di Luca a proposito di Zaccaria ed Elisabetta (Lc 1,5-7), anche all'epoca di Gesù non mancavano i mariti che non avevano ripudiato la propria moglie sterile. Possiamo quindi concludere che, in un caso come quello dell'emorroissa, nonostante la Torah e le norme rabbiniche prevedessero e regolamentassero il diritto del marito di ripudiare la propria moglie, ciò non implicava affatto la loro automatica applicazione.

Rimane una *terza obiezione* che si potrebbe levare contro il fatto che l'emorroissa fosse una donna sposata e *attiene ai suoi stessi beni*. Si basa sul seguente ragionamento: in Mc 5,26 si afferma che l'emorroissa «aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando». Da δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα (alla lettera: «avente speso *le di lei cose tutte*»), se ne potrebbe dedurre che poiché «le cose tutte» erano «di lei», la donna non era sposata. Si tratta, però, di un'argomentazione assai debole. È vero che una donna ebrea sposata, pur potendo possedere dei beni (in particolare i cosiddetti beni parafernali, cioè non compresi nella «dote»), non poteva disporne liberamente poiché l'usufrutto spettava al marito,²⁵ ma dalla

²⁵ STRACK – BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. 2, 384-393; J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Dehoniane, Roma 1989, 539-563, in partic. 550, nota 73.

generica espressione che «le cose tutte» erano «di lei» sarebbe una forzatura dedurre che l'emoirissa non fosse sposata. Si confronti a questo proposito il brano di Lc 8,1-3 in cui sono citate alcune donne che svolgevano un'attività di supporto logistico, di sostentamento materiale e probabilmente anche una certa protezione per il gruppo dei discepoli di Gesù, sfruttando la loro posizione sociale e i beni di cui godevano. Anche in questo caso vengono citati «i loro beni» (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς), ma da ciò non si può trarre assolutamente la conclusione che non fossero sposate o ripudiate. Se ciò può essere forse sostenuto per la Maddalena, non può dirsi però certamente di Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ («Giovanna, moglie di Cusa»).

Un concepimento «trasgressivo»

Al di là di queste considerazioni, il fatto rilevante è che l'ipotesi che stiamo avanzando trova un immediato riscontro anche nei due altri vangeli sinottici. Sia Matteo che Luca, infatti, pur utilizzando termini tratti da due diversi passi del Levitico, rispettivamente Lv 15,32s per Matteo quando usa il termine αἱμορροῦσα, e Lv 20,18 per Luca quando scrive ῥύσει αἷματος, fanno riferimento al medesimo illecito rapporto sessuale, duramente stigmatizzato dalla Legge e dai profeti: quello di avere rapporti intimi con una donna mestruata.²⁶ Ciò porta a dedurre, come ulteriore logica conseguenza dell'ipotesi che abbiamo avanzato, che non solo l'emoirissa era una donna sposata che aveva partorito un figlio, ma che probabilmente questo figlio era stato anche concepito trasgredendo gravemente le severe leggi di purità culturale stabilite dal Levitico.²⁷

Questa eventualità spiegherebbe il motivo per cui Marco (5,29 e 5,34) definisce il male da cui è affetta la donna, con il sostantivo μάστιξ

²⁶ Si tratta di un peccato particolarmente grave, per il quale è prevista addirittura l'eliminazione dal popolo, cioè la pena di *kārat* ovvero l'essere «tagliati fuori», scomunicati. Il termine ebraico כָּרַת è la matrice del greco ἀνάθεμα. Cf. G.F. HASEL, «כָּרַת, *kārat*», in *GLAT* IV, 568-583.

²⁷ Del resto, nelle condizioni in cui si trovava la donna, un suo eventuale concepimento quasi certamente non poteva che essere frutto di una trasgressione. Per poter avere un rapporto lecito con il marito avrebbe dovuto purificarsi con un bagno rituale, ma, di fatto, il suo sanguinamento vaginale, essendo continuo o imprevedibile, l'avrebbe esclusa dall'uso della *miqwah*, in modo che non sarebbe mai stata pronta per l'unione coniugale (J.D.M. DERRETT, «Mark's Technique: The Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter», *Bib* 4[1982], 474-505, in partic. 478 e nota 17).

(flagello, calamità, malattia), che implica non una semplice infermità, ma il tormento di una punizione divina.²⁸

Si tratta infatti di un termine, non specificamente medico, che indicava di per sé lo scudiscio di cuoio con il quale nel mondo greco e romano venivano puniti i malfattori (ERODOTO, *Storie* 7,22,1). Nell'episodio dell'emorroissa, Marco lo ripete due volte e Derrett afferma che questa insistenza di Marco nel denunciare la patologia di cui soffriva l'emorroissa come un μάστιξ ne conferma l'accezione come castigo divino. Viste infatti le implicazioni halachiche del tema, il termine μάστιξ, in questo caso specifico, sembra riguardare non solo il piano fisico, come appare per esempio in Mc 3,10, ma anche quello morale, nel senso appunto di una malattia subita come punizione per un peccato commesso.²⁹

La malattia dell'emorroissa

Una donna affetta da fibromatosi uterina

È degno di nota che, pur alla luce dell'evidente aumento di nomi propri e di personaggi diversi negli scritti cristiani successivi ai vangeli canonici, nel vasto panorama di storie e leggende legate all'emorroissa, l'attribuzione di un figlio a questa donna non trovi alcuna corrispon-

²⁸ R. HENGEL – M. HENGEL, «Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken», in A. SUHL (ed.), *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, Tübingen-Stuttgart 1959, 338-373, in partic. 339. Interessante quanto scrive Weissenrieder: «Il termine “piaga” può quindi essere interpretato come terminologia della malattia che distingue, nello spirito della torà di purità, le malattie con la connotazione dell'impurità dalle altre ipotesi di malattia. In *Lev.* 15 il termine non viene applicato alla malattia del “flusso di sangue” anomalo. Tale estensione si avrà soltanto con 4Q274» (A. WEISSENRIEDER, «La piaga dell'impurità? L'ipotesi patologica antica del “flusso di sangue” in *Lc.* 8,43-48», in W. STEGEMANN – B.J. MALINA – G. THEISSEN [edd.], *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Torino 2006, 104-118, in partic. 113). Si veda anche A. WEISSENRIEDER, *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insight of Ancient Medical Texts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 229-256; A.S. ROMANO, «Toccare per guarire. Gesù di Nazareth e l'impurità corporale nei Vangeli Sinottici», in M.B. DURANTE MANGONI – D. GARRIBBA – M. VITELLI (edd.), *Gesù e la storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo. Studi in onore di Giorgio Jossa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 79-100.

²⁹ DERRETT, «Mark's Technique», 477. In *Sal* 88[89],33 μάστιξ corrisponde all'ebraico מַשְׁטָח, termine usato in tre diversi significati: come termine generico per una piaga o una malattia mandata da Dio; come termine tecnico sacrale medico per un tipo particolare di lebbra della pelle, di materiali o di case (*Lv* 13-14; *Dt* 24,8); come termine tecnico giuridico per indicare una lesione personale (L. SCHWIENHORST, «מַשְׁטָח, nāga', מַשְׁטָח nega'», in *GLATV*, 594-602; cf. anche C. SCHNEIDER, «μάστιξ», in *GLNT VI*, 1402-1404).

denza. Nessuna tradizione sembra infatti confermare l'ipotesi che stiamo avanzando. Una domanda si profila quindi ineludibile: se l'emorroissa aveva veramente avuto un figlio, perché la sua esistenza non è mai emersa in modo esplicito? Come cercheremo di mostrare, la risposta a questa fondamentale domanda è probabilmente da ricercarsi nella natura stessa della malattia di cui è affetta la donna, in particolare nelle sue ricadute sul piano sociale e religioso.

A questo scopo occorre tenere presente che rileggendo le guarigioni narrate nei vangeli in un'ottica medica, spesso è possibile mettere in luce diversi aspetti riguardanti i malati e le loro patologie. Almeno per alcune guarigioni emergono, nei racconti, dei particolari che, apparentemente marginali, sono invece di grande rilevanza, poiché consentono allo sguardo del medico specialista una chiave di lettura utile non solo per la diagnosi relativa, ma anche per riconoscere l'elemento storico sul quale è stato costruito il discorso evangelico.³⁰

Per quanto concerne la donna emorragica, già le tre relazioni sinottiche mostrano in modo evidente che il coinvolgimento della donna nella sua infermità è totale: la sua identità, la sua situazione, la sua storia personale sembrano quasi coincidere con la storia della sua sofferenza. Inoltre, la sua guarigione è l'unico tra i racconti di miracoli evangelici che riguardi la delicata questione di un problema ginecologico e il primo particolare di carattere medico, deducibile immediatamente dall'uso dell'espressione ἐν ῥύσει αἵματος, è che l'emorroissa soffriva di un'emorragia proveniente in modo specifico dagli organi genitali.

Considerando infatti le chiare implicazioni halachiche che l'episodio racchiude e il fatto, avvalorato anche dai testi rabbinici, che non qualsiasi sanguinamento vaginale, ma soltanto il sangue che proviene direttamente dall'utero conferisce impurità,³¹ ciò implica che siamo in

³⁰ F. D'ONOFRIO, *Il Vangelo letto da un medico*, Grafite, Napoli 2002, 107s. Per le referenze mediche del prof. Felice D'Onofrio, si veda <https://www.accademiapontaniana.it/donofrio-felice/> (per tutti, l'ultimo accesso è del 7 maggio 2024).

³¹ S.S. KOTTEK, «Blood in Ancient Jewish Culture», *Medicina nei secoli* 17(2005), 627-650, in partic. 635. Per il diritto rabbinico, l'impurità si manifesta concretamente nella fuoriuscita del flusso ematico dalla vagina, nel momento esatto in cui il sangue dall'utero entra nel canale vaginale. Tuttavia, occorre aver ben presente che non ogni flusso ematico genitale è da considerarsi automaticamente impuro. Per esempio, il flusso mestruale successivo alla rottura dell'imene dopo la consumazione del matrimonio (che nella tradizione ebraica, per le vergini, è celebrato il mercoledì) viene attribuito a tale causa e al coniuge è consentito il rapporto sessuale per quattro notti sino allo Shabbat (*bNiddah* 64b5). In ogni caso, *bNiddah* 21b2 segnala l'onere della donna di verificare, mediante autoispezione, se il potenziale flusso riscontrato rientri in una delle quattro

presenza di un'emorragia uterina; non però di una semplice *menorragia*, bensì, più esattamente, di una *metrorragia*. La deduzione ci viene confermata anche da un'altra espressione che, come abbiamo visto, viene usata dal solo Marco per descrivere la guarigione dell'emorroissa: ἡ πηγή τοῦ αἵματος, che in Lv 12,7 traduce l'ebraico מְקוֹר הַדָּמִיָּה, dove מְקוֹר rappresenta anche una delle cinque denominazioni usate per indicare l'utero.³²

La metrorragia uterina è naturalmente il sintomo più appariscente e immediato della patologia di cui soffre l'emorroissa, ma l'occhio clinico del medico specialista non ha mancato di cogliere nel testo altri utili elementi. A questo proposito anzi, secondo il parere del prof. Salvino Leone, il «testo è estremamente dovizioso di particolari, tanto da consentirci una diagnosi sufficientemente esatta».³³ Sulla base dei principali rilievi semeiotici che si possono rilevare dai testi sinottici: metrorragia (ἐν ῥύσει αἵματος); di vecchia data: da dodici anni (δώδεκα ἔτη); ingravescente: Marco afferma che la donna non aveva ricevuto nessun giovamento dall'intervento medico, ma era andata peggiorando (εἰς τὸ χεῖρον); persistente: infatti Luca dice che la donna «non poté da nessuno essere guarita» (ἀπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι).³⁴ La diagnosi formulata dal prof. Leone è chiarissima: «Non credo che vi siano dubbi: la donna era affetta da una fibromatosi uterina».³⁵

tipologie di sangue impuro (*bNiddah* 21b12, in base alle colorazioni rosso, nero, verde o bianco). Sul problema del sangue mestruale nel Levitico e nella letteratura rabbinica (con particolare riferimento al trattato *Niddah*), si vedano: H.M. KAMSLER, «Hebrew Menstrual Taboos», *The Journal of American Folklore* 199(1938), 76-82; R.R. WASSERFALL (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*, Brandeis University Press, Hanover-London 1999; FONROBERT, *Menstrual Purity*.

³² Oltre a מְקוֹר, l'utero è chiamato רֶחֶם (Es 13,15), הַדָּר (camera [interna]), אִם (madre), קֶבֶר (tomba [in cui l'embrione è come sepolto]), cinque denominazioni per un solo organo, a dimostrazione della sua importanza ontologica. Cf. KOTTEK, «Blood in Ancient Jewish Culture», 635. Può sorprendere che nel I secolo d.C. si potesse distinguere una metrorragia da una emorragia di altra natura proveniente dai medesimi organi genitali. In realtà, la medicina dell'epoca aveva a disposizione uno specifico strumento denominato *speculum* che permetteva di riconoscere i due tipi di sanguinamento (PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 377).

³³ S. LEONE, *La medicina di fronte ai miracoli*, EDB, Bologna 1996, 68. Per le referenze medico-professionali del prof. Leone si veda <http://www.policlinico.pa.it/portal/pdf/ComitatoEtico/curricul/Leone%20Salvatore.pdf>.

³⁴ Naturalmente la perdita di sangue non era continua, perché questo avrebbe causato, in breve tempo, la morte della donna per dissanguamento, ma era associata ad altri disturbi fisici che sicuramente la prostravano nella salute.

³⁵ Cf. anche D'ONOFRIO, *Il Vangelo letto da un medico*, 44: «la donna del Vangelo presentava probabilmente una metrorragia da fibroma uterino». Secondo il parere del

*Dal quadro clinico della malattia all'ipotesi storico-esegetica:
l'età dell'emorroissa*

Aver stabilito, come ipotesi più convincente, la natura della malattia di cui soffriva l'emorroissa è un risultato di grande rilievo che ci consente di enucleare altri elementi utili per stabilire lo status sociale della donna. Il quadro clinico offerto dalla sua specifica patologia evidenzia infatti una precisa tipologia di paziente che costituisce a sua volta il riferimento all'interno del quale il personaggio evangelico che stiamo indagando deve trovare riscontro.³⁶

In questa prospettiva, il primo elemento deducibile dall'insieme delle manifestazioni, dei segni e dei sintomi, con le quali la fibromatosi uterina si manifesta, conferma quanto avevamo già detto, pur se in via semplicemente teorica: per una donna affetta da una fibromatosi uterina restare incinta non è affatto un evento impossibile. Così che, malgrado l'emorroissa soffrisse di una patologia responsabile di un'evidente alterazione del ciclo mestruale (metrorragia o menometrorragia), una gravidanza a suo carico non sarebbe stata un'eventualità in contrasto con il quadro clinico della sua malattia. Ciò non significa che non sarebbero state possibili delle complicazioni;³⁷ anzi, nel caso specifico dell'emorroissa, visto l'aspetto di cronicità che aveva assunto la malattia (12 anni), ne possiamo essere praticamente certi. Tuttavia, è bene ripeterlo, come mostrano i dati clinici e gli studi scientifici in questo settore, la possibile insorgenza di complicanze, pur costituendo un serio

prof. Leone, altre alternative da scartare sono: il carcinoma endometriale e l'iperplasia polipoide dell'endometrio (meno copiosa e non ingravescente); cf. LEONE, *La medicina di fronte ai miracoli*, 68.

³⁶ La bibliografia specialistica sui fibromi uterini e sulla fibromatosi uterina è sterminata. Per averne presenti gli elementi medico-clinici essenziali, il lettore potrà consultare utilmente i siti ufficiali del Ministero della Salute italiano: <https://www.salute.gov.it/portale/fertility/dettaglioContenutiFertility.jsp?lingua=italiano&id=4561&area=fertilita&menu=malattie>, e quello messo a disposizione dal governo degli Stati Uniti: <https://medlineplus.gov/uterinefibroids.html#cat59> con l'avvertenza che la trattazione di questi temi si basa su studi scientifici e rilevamenti statistici contemporanei, ma i cui risultati, con la necessaria prudenza, possono essere agevolmente utilizzati anche per le epoche passate.

³⁷ I fibromi possono causare tutta una serie di difficoltà procreative, per esempio aumentando il rischio di aborti spontanei e di parti prematuri, o complicando il parto provocando emorragie, anche pericolose, durante il secondamento, ossia all'uscita della placenta.

fattore di rischio, non preclude la possibilità di concepire e di portare a termine positivamente una gravidanza.³⁸

Ma questo non è l'unico risultato: il quadro clinico offerto dalla fibromatosi uterina da cui sembra affetta l'emorroissa ci permette di stabilire, con un buon margine di probabilità, anche l'*età approssimativa di questa donna*. Infatti, poiché la fibromatosi uterina è una patologia caratteristica delle donne in età feconda, quindi non si presenta normalmente prima del menarca, se ne deduce che l'inizio della malattia dev'essere successivo alla comparsa della prima mestruazione. A questo proposito, tra il I e il II secolo d.C., Sorano di Efeso, l'autore del primo trattato di ginecologia, ci informa che tra le ragazze della sua epoca il menarca compariva di norma intorno ai 14 anni di età.³⁹ Pertanto, tenendo anche presente che in genere occorrono alcuni anni prima che un fibroma si manifesti sintomaticamente (di fatto, dopo l'inizio delle mestruazioni e l'esposizione all'estrogeno, la neoplasia ha bisogno di un certo tempo per crescere), ne consegue che la donna emorragica, all'epoca del suo incontro con Gesù, doveva avere senz'altro un'età maggiore di 26 anni ($12 + 14 = 26$).

Se poi consideriamo che l'uso del nominativo $\theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ in Mc 5,34, con cui Gesù si rivolge all'emorroissa, invece del vocativo $\theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$, è largamente ammesso in greco per rivolgersi a dei subordinati (e il Nuovo Testamento ne ha ampliato l'uso, che si ritrova anche in Mc

³⁸ G.D. CORONADO – L.M. MARSHALL – S.M. SCHWARTZ, «Complication in Pregnancy, Labor, and Delivery with Uterine Leiomyomas: A Population-based Study», *Obstetrics and Gynecology* 5(2000), 764-769.

³⁹ SORANO DI EFESO, *Malattia delle donne* 1,4,20.24, in O. TEMKIN ET AL. (edd.), *Soranus' Gynecology*, Johns Hopkins University, Baltimore 1956, 17-22. Confermano il dato di Sorano due medici greci posteriori: Ezio di Amida (VI secolo) che, nel suo *Tetrabiblon* (16,4), scrive che le mestruazioni cominciano ad apparire intorno al quattordicesimo anno di età e che, pressappoco nello stesso tempo, le ragazze arrivano all'età della pubertà; e Paolo di Egina (625-690) secondo cui per la maggior parte delle donne il ciclo mestruale ha avuto inizio nel loro quattordicesimo anno di età: D.W. AMUNDSEN – C.J. DIERS (edd.), «The Age of Menarche in Classical Greece and Rome», *Human Biology* 1(1969), 125-132. Secondo Preuss sembra invece che in Oriente normalmente l'inizio delle mestruazioni fosse intorno ai dodici anni (PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 124). Nel *Protoevangelo di Giacomo* 8,2, si racconta che Maria venne accolta al servizio sacro nel Tempio di Gerusalemme; ma, giunta all'età di dodici anni, i sacerdoti decisero di escluderla dal servizio, nel timore che potesse contaminare il santuario. Nel *Vangelo della natività*, opera più tarda, l'età è spostata a quattordici anni e la decisione è presa dai farisei (8,1). Non c'è dubbio che la contaminazione che si teme è quella derivante dall'impurezza mestruale.

5,41 con τὸ κοράσιον),⁴⁰ possiamo anche dedurre, con un ragionevole margine di probabilità, che l'emorroissa fosse più giovane di Gesù. Del resto, se l'emorroissa fosse stata una donna più anziana di lui, Gesù l'avrebbe presumibilmente apostrofata «donna» come accade per esempio nel caso della donna curva di Lc 13,12; oppure nell'episodio della sirofenicia di Mt 15,28.

A ciò possiamo anche aggiungere che, se per la cronologia della vita di Gesù si accettano i limiti 7/6 a.C-7 aprile 30 d.C., e un ministero pubblico svolto nell'intervallo di tempo definito dalle Pasque del 28, 29 e 30 d.C.,⁴¹ la data di nascita dell'emorroissa risulterebbe teoricamente compresa tra il 7/6 a.C. e il 4 d.C. Ciò significherebbe che al momento del suo incontro con Gesù ella avrebbe avuto sicuramente più di 26 anni, ma meno di 36 e questo concorderebbe alla perfezione con i dati epidemiologici della fibromatosi uterina e con la necessaria età feconda.

La malattia: rimedi e conseguenze

Il manifestarsi della malattia comportò senza dubbio serie conseguenze nella vita dell'emorroissa e i dati della sua storia personale che fin qui abbiamo preso in esame lo dimostrano già ampiamente. Tuttavia, per comprendere la sua situazione concreta non basta tenere presenti gli aspetti epidemiologici della malattia che l'affliggeva. Occorre anche sapere quali fossero le competenze e le cure che la medicina dell'epoca avrebbe potuto mettere in atto, ma soprattutto occorre sapere quale idea avesse della malattia il giudaismo del Secondo Tempio e, quindi, quali fossero le sue ricadute sul piano sociale e religioso.

Riguardo al primo punto, sappiamo che in quest'epoca, in Israele, non erano pochi i rimedi contro le emorragie uterine e i rabbini, che spesso fungevano anche da medici,⁴² nel Talmud, ce ne hanno conservato una lunga lista.⁴³ Non è quindi inverosimile che anche l'emorrois-

⁴⁰ F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia ²1997, 217s.

⁴¹ ATZORI, «L'emorroissa dei sinottici è Cipro, moglie di Erode Agrippa I? - Parte prima», 67s.

⁴² Preuss, descrivendo la formazione di un medico nell'antichità, eseguita col metodo dell'apprendistato o in scuole ufficiali di medicina, elenca anche alcuni dei medici citati nel Talmud, come Teodoro, Tobia, Bar Girnte, Bar Natan, il rabbino Ammi e Mar Samuel, il più illustre di tutti (PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 13).

⁴³ Su questi singolari rimedi, cf. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 379.

sa, nel corso della sua lunga malattia, avesse fatto uso di alcuni di questi trattamenti.

Si trattava, com'è noto, di espedienti curativi tanto inutili quanto fastidiosi, spesso soltanto psicologici, basati essenzialmente sull'idea che così come uno stimolo esterno, per esempio uno spavento improvviso, poteva favorire un'emorragia, allo stesso modo poteva anche portare all'arresto di un sanguinamento e alla sua guarigione.⁴⁴ Talvolta però veniva richiesto anche l'impiego di droghe rare e costose; ciò comportava grandi spese da parte dell'ammalata con la conseguenza ben nota che soltanto le persone ricche potevano ricorrere ai medici.⁴⁵ Inoltre, vi era l'usanza tutta orientale, e assai molesta, di chiamare al capezzale di un infermo il maggior numero possibile di medici, con il risultato che le loro prescrizioni, talvolta addirittura contrastanti, provocavano un ulteriore disagio per il paziente e un maggiore dispendio di denaro per le cure.⁴⁶

Tutto ciò, se da un lato giustifica ampiamente l'affermazione di Marco secondo cui l'emorroissa «aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza alcun vantaggio», non sembra però sufficiente a giustificare del tutto quel «anzi piuttosto peggiorando» (Mc 5,26b) che costituisce l'ultima e più pesante critica all'operato dei medici. A nostro avviso, per comprenderlo in tutte le sue implicazioni, forse occorre far riferimento a un altro intervento terapeutico, ben più invasivo dei precedenti, che veniva utilizzato specificamente nei casi di emorragia uterina: il salasso. Sorano di Efeso, infatti, in un capitolo del suo trattato ginecologico dedicato specificamente al tema delle emorragie uterine, respinge con decisione l'uso del salasso per arginare questo tipo di sanguinamento. Si riteneva infatti che il salasso, attuato attraverso la venesezione, fosse in grado di deviare il flusso sanguigno proveniente dall'utero permettendone di conseguenza la guarigione. Sorano, al contrario, sostiene a ragione che questa pratica è causa di un notevole danno per la paziente. Di fatto, egli afferma, se da un lato il flusso di sangue non viene controllato durante la venesezione, la donna soccombe necessariamente in ma-

⁴⁴ PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 125.

⁴⁵ Theissen documenta ciò anche col fatto che a Epidauro, dove andavano in pellegrinaggio specialmente i poveri, manca il topos del fallimento dei medici (G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Fortress, Philadelphia 1983, 237s).

⁴⁶ Questa usanza, come poté rilevare Lagrange, era ancora praticata agli inizi del Novecento: M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, Lecoffre, Paris ⁵1929, 140.

niera più rapida, resa esausta, per così dire, da una doppia emorragia. Dall'altro, se il flusso di sangue viene invece controllato, all'infiammazione dell'utero si aggiunge anche quella causata dalla venesezione con un aumento generale dell'irritazione e del corrispondente pericolo. Secondo Sorano, questo tipo di intervento era praticato da molti medici tra i quali, non ultimo per importanza, il suo stesso maestro Temisone di Laodicea⁴⁷. La nota è particolarmente interessante poiché di salassi e di sanguisughe (che sembra fu il primo a utilizzare in medicina) si dice che Temisone abusasse non poco. E si può credere che da questo abuso praticato specialmente nelle febbri endemiche di Roma, derivasse la poca fortuna delle sue cure, e che con ragione dicesse di lui Giovenale «[...] quot Themison aegros autumnno occiderit uno [...]» (*Sat.* 10,221). Della vita di questo medico di origine greca, che visse a Roma al tempo dell'imperatore Augusto (63 a.C.-14 d.C.) e fu il più illustre allievo di Asclepiade di Bitinia, non abbiamo molte notizie. Sappiamo però che era nato a Laodicea di Siria e che fu il fondatore della famosa scuola metodica di medicina (*Methodici*), la quale esercitò una grande influenza sulla scienza medica. Non ci sembra, dunque, inverosimile che alcune metodiche, che prevedevano l'uso del salasso, utilizzate da Temisone, si fossero diffuse anche in Palestina.

A questo proposito non dobbiamo infatti dimenticare che, a quanto riferisce il Talmud, c'erano dei medici in ogni città e borgo; che nel I secolo d.C. è attestata l'esistenza di medici a Pega e a Lidda; che Flavio Giuseppe, dopo una caduta da cavallo, si fece curare da alcuni medici a Kepharnakos (probabilmente *Kepharnomos* = *Kepharnaum* = Cafarnao); che un medico, Tobia, è attestato a Gerusalemme; che Erode il Grande aveva dei medici personali (*A.J.* 17,171) e che la Mishnah ci informa, a proposito dei medici di Gerusalemme, che usavano dei procedimenti particolari che consentivano loro di curare i malati durante le festività senza diventare leviticamente impuri.⁴⁸

Quest'ultima particolare affermazione ci conduce immediatamente ad affrontare le ricadute, sul piano sociale e religioso, della malattia. Sappiamo infatti che per il giudaismo del I secolo d.C., il particolare nesso posto tra sacralità e malattia faceva sì che alcune sindromi parti-

⁴⁷ Su Temisone di Laodicea si vedano F.P. MOOG, «Themison von Laodikeia», in W.E. GERABEK ET AL. (edd.), *Enzyklopädie Medizingeschichte*, 3 voll., Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, III, 1384s; V. NUTTON, «Themison aus Laodikeia (2)», in *Der Neue Pauly* XII/1, 2002, 302s.

⁴⁸ Per la presenza di medici in Israele in epoca neotestamentaria si veda JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 41s.

colari, come la lebbra, le disfunzioni sessuali, le ferite, la morte venissero interpretate come segnali di un preciso e significativo intervento divino. Tra le disfunzioni sessuali, oltre alla gonorrea maschile,⁴⁹ vi è anche la metrorragia di cui soffre l'emorroissa.⁵⁰ Il *Targum aramaico* a Qo 10,18 descrive, infatti, lo stato di una donna *zābāh* (זָבָה) come una punizione divina per aver trascurato il suo dovere di vigilare sui suoi tempi mestruali e per non aver osservato l'obbligo di prendere le adeguate precauzioni. La guarigione, perciò, oltre a segnalare un intervento trascendente, dovrà essere siglata anche a livello sacrale attraverso un'attestazione sacerdotale (cf. Lv 15,28s).

Questo comporta che sia le malattie che i peccati assumano un significato, oltre che religioso, eminentemente sociale e culturale, e sono esattamente queste ripercussioni a poter spiegare, almeno in parte, il riserbo dei vangeli e il silenzio della tradizione riguardo al figlio dell'emorroissa. Di fatto, le espressioni che Matteo e Luca utilizzano per descrivere la guarigione della donna (Mt 9,20; Lc 8,44), le quali, come abbiamo ipotizzato, sembrano lasciare intuire, velatamente ma con precisione, che l'emorroissa era una donna sposata e che aveva concepito trasgredendo le severe leggi di purità culturale stabilite dalla Torah, in particolare Lv 15,32s; 20,18, si riferiscono a un peccato particolarmente grave, per il quale, come abbiamo visto, è prevista addirittura l'eliminazione dal popolo, cioè la pena dell'esclusione dal popolo: la stessa pena che troviamo, per esempio, per l'incesto tra fratello e sorella (Lv 7,20s; 18,1-30).

Da quanto precede si evince dunque che le varianti apportate da Matteo e Luca al testo di Marco non sono semplicemente il frutto di un'operazione di rielaborazione stilistica, bensì precisi e perciò stessi significativi messaggi.⁵¹ Cosicché, se vogliamo comprendere esatta-

⁴⁹ PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 357, per esempio, osserva che anche la gonorrea è considerata nella Bibbia tra le malattie maligne, sebbene non venga citata nel Pentateuco tra le pene previste come punizione per una trasgressione (cf. 2Sam 3,28s).

⁵⁰ Molti commentatori biblici nel corso della storia hanno visto le proibizioni mestruali levitiche come una punizione divina per la natura peccaminosa della donna, che, attraverso le azioni di Eva, provocò la caduta dell'umanità (K. O'GRADY, «The Semantic of Taboo. Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible», in K. DE TROYER ET AL. [edd.], *Wholly Woman, Holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Trinity Press, Harrisburg 2003, 1-28, in partic. 5).

⁵¹ La cosa appare tanto più interessante e complessa in Luca ove si tenga presente la particolare preoccupazione di questo evangelista di mostrare un'immagine di Gesù più vicina al modo di pensare e di agire del cosiddetto *common judaism*, in un'ottica di recupero e valorizzazione del proprio substrato socio-religioso, in cui le norme di purità rituale rivestivano un ruolo fondamentale (B.J. KOET, «Purity and Impurity of the Bo-

mente quali siano le implicazioni che stanno dietro ai due passi biblici (Lv 15,32s; 20,18) a cui essi si riferiscono, occorrerà rifarsi alle norme di purità levitica che caratterizzavano l'ebraismo del I secolo d.C. e analizzarne le conseguenze sulla struttura del corpo sociale della popolazione giudaica. Scopriremo così che, il figlio dell'emorroissa, essendo stato concepito in stato di grave impurità dei genitori, avrebbe rischiato seriamente di essere considerato un *mamzer*, cioè un bastardo, una persona nata da una relazione proibita o discendente da tale persona. Con ogni probabilità era questo il principale motivo che aveva giustificato e resa necessaria l'estrema riservatezza degli evangelisti, ma non è detto che fosse l'unico.

La purezza del sangue

Come è noto, la teologia e le norme pratico-culturali, collegate ai concetti di sacro/profano e puro/impuro elaborate nel corso dei secoli, e confluite in particolar modo nel Levitico, subirono con l'esperienza dell'esilio in Babilonia una graduale evoluzione e furono oggetto di profonda riflessione, soprattutto ad opera degli esponenti della classe sacerdotale.⁵² Disprezzo per gli stranieri e proibizione dei matrimoni misti divennero così dei capisaldi che avrebbero influenzato la vita sociale e religiosa d'Israele nei secoli successivi.⁵³

All'epoca di Gesù, questo schema di pensiero comporta delle conseguenze assai rilevanti. In una misura forse a tutt'oggi non ancora ben valutata, esso si traduce in una vera e propria ripartizione del corpo sociale ebraico, che risulta così suddiviso in fasce concentriche i cui limiti sono esattamente definiti sulla base di un criterio fondamentale: la conservazione della purezza del sangue nel popolo. Solo gli israeliti di origine legittima formano l'Israele puro; dal nucleo della comunità del popolo sono escluse tutte le famiglie nella cui origine è possibile individuare qualche contaminazione. La ragione è di ordine religioso: la nazione è considerata come un dono di Dio, la sua purezza come vo-

dy in Luke-Acts», in Id., *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, Peeters, Leuven 2006, 81-95, in part. 91).

⁵² P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, 420; J. MAIER, *Il giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, 54s.

⁵³ Sul problema dei matrimoni misti la bibliografia è molto ampia; in questa sede ci limitiamo a segnalare F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Città Nuova, Roma 2005.

lere di lui e le promesse della fine dei tempi valgono soltanto per il nucleo puro del popolo.⁵⁴

Un figlio mamzer

Nella letteratura ebraica, il primo riferimento al figlio illegittimo o bastardo (*mamzer*) appare già nel Pentateuco. Dt 23,1-9 contiene una raccolta di leggi incluso quella sul *mamzer*: «Il bastardo non entrerà nella comunità del Signore; nessuno dei suoi, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore» (Dt 23,3).

Nel I secolo d.C., come principio generale, erano considerati *mamzer* «tutti i discendenti di una *unione vietata nella Torah*»,⁵⁵ (come per esempio un bambino nato da una relazione adultera o da una relazione incestuosa). Tuttavia, sulla definizione specifica di chi dovesse definirsi *mamzer*, le opinioni dei Tannaim autori della Mishnah erano alquanto diverse e non è improbabile che in passato ve ne siano state anche molte altre che non ci sono state trasmesse.⁵⁶

Secondo Rabbi Akiba (50-135 d.C.), un *mamzer* è il risultato di un'unione sessuale proibita così come specificato in Lv 18,6-20, forse includendo tra i rapporti illeciti, anche quello con un gentile. Invece, secondo Simone lo Yemenita (80-120 d.C.), un *mamzer* è il frutto di qualunque unione che sia espressamente punita con la pena dell'esclusione, includendo evidentemente in questa definizione anche quella di colui che ha un rapporto con la moglie mestrata (Lv 18,19). Ancora diversa è l'opinione espressa da Rabbi Yoshua (II secolo d.C.) secondo cui un *mamzer* è colui che nasce da un'unione su cui pesa la minaccia di pena di morte legale da parte di un tribunale ebraico.

Si tratta di approcci alla definizione di *mamzer* che, com'è ovvio, possono sovrapporsi in larga misura e sui quali non è necessario entrare nel dettaglio. Quello che invece è importante sottolineare è che, secondo gli studi di J. Jeremias e M. Bar-Ilan, i criteri di giudizio utilizzati nel I secolo d.C. erano molto più rigorosi di quelli che invece prenderanno piede nel secolo successivo. Sembra infatti che la legge

⁵⁴ JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 412-417. Per gran parte di quanto segue siamo debitori di questo dottissimo studio.

⁵⁵ JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 509.

⁵⁶ M. BAR-ILAN, «The Attitude Toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity», *Jewish History* 2(2000), 125-170, in partic. 130.

rabbinnica «normativa» testimoni un processo volto a limitare l'espulsione dei *mamzerim* dalla società e tutto lascia presumere che questo processo possa riflettere le nuove modalità di vita (soprattutto dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C.) che la società ebraica dovette affrontare: un cambiamento nella struttura familiare da un lato, e un numero di *mamzerim* sempre più consistente dall'altro.⁵⁷ Jeremias ne deduce giustamente che il gruppo di popolazione che con i propri discendenti veniva designato con il termine *mamzer* doveva essere abbastanza importante e che le persone segnate da questa macchia grave erano ben note, anche se, com'è facilmente intuibile, cercarono di nascondersela.

La prescrizione biblica di Dt 23,3 era tassativa e l'esegesi rabbinnica la riformulò successivamente affermando che: «I *mamzer* [...] sono esclusi [...] e la loro esclusione è un'esclusione eterna (che vale) tanto per gli uomini come per le donne».⁵⁸

Ai bastardi, perciò, era vietato contrarre matrimonio, anche quello leviratico, con membri delle famiglie di sacerdoti, di leviti e di Israeliti e con figli illegittimi di sacerdoti. Essi potevano sposarsi soltanto con membri di famiglie di proseliti, di schiavi affrancati e di israeliti gravemente macchiati. Se la figlia di un sacerdote, di un levita o di un israelita legittimo si univa con un bastardo, era per sempre inidonea a sposare un sacerdote. Il figlio nato da qualsiasi di queste unioni era bastardo. Lo stesso valeva per ogni discendente di bastardo. Per quanto concerne il diritto a ereditare, occorre rilevare che alla fine del I secolo si discuteva se tale diritto potesse essere riconosciuto al bastardo. Egli non aveva accesso alle dignità pubbliche; la sua partecipazione a una decisione del Sinedrio o di un tribunale di ventitré membri rendeva invalida quest'ultima. Gli era consentito soltanto di essere giudice nelle decisioni di diritto civile in un tribunale di tre membri. Se si pensa che la macchia del bastardo colpiva tutti i discendenti maschi per sempre e in modo indelebile, e che si discuteva, persino vivacemente, per sapere se le famiglie dei bastardi avrebbero preso parte alla liberazione finale d'Israele, si comprende bene come la parola «bastardo» abbia potuto costituire una delle ingiurie peggiori; chi la usava veniva punito con trentanove colpi di frusta.⁵⁹

⁵⁷ BAR-ILAN, «The attitude toward mamzerim», 143.

⁵⁸ JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 508-512.

⁵⁹ JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 513-515.

Alla luce di questi elementi, si comprende allora chiaramente quali delicatissimi motivi avrebbero potuto frapporsi al fissarsi di una qualsiasi tradizione riguardante un figlio dell'emorroissa: il bambino avrebbe rischiato di essere stigmatizzato come un *mamzer*, e la famiglia avrebbe sicuramente fatto di tutto per tenere nascosta la sua nascita, per così dire, peccaminosa.⁶⁰

Il probabile anno di nascita del figlio dell'emorroissa

Per concludere questo argomento, resta ancora una domanda: è possibile stabilire quando l'emorroissa abbia eventualmente partorito? Qui non si tratta di stabilire la data di compleanno del figlio di questa donna, ma semplicemente di verificare se i dati forniti dai vangeli non offrano degli elementi che diano la possibilità di formulare una qualche ipotesi in merito. A questo scopo, supponendo che l'emorroissa abbia partorito non molto prima del suo incontro con Gesù, osserviamo in primo luogo che, dopo il parto, la Torah (Lv 12,1-8) prescriveva che la donna fosse considerata impura, e che rimanesse segregata quaranta giorni se avesse partorito un maschio, ottanta se femmina, dopo di che doveva presentarsi al Tempio per purificarsi legalmente e farvi un'offerta che per i poveri era limitata a due tortore o due colombi (Lc 2,24). Tuttavia, per quanto riguarda l'emorroissa tutto questo non era stato possibile: dopo il parto, evidentemente, le perdite ematiche, causate dalla fibromatosi, erano ricomparse; quindi, la donna non aveva potuto effettuare il rito purificatorio previsto.

Ora, nell'ipotesi che l'incontro tra Gesù e l'emorroissa, secondo la datazione già proposta, si sia verificato tra la Pasqua del 28 e quella del 30 d.C. (un intervallo che tuttavia possiamo ridurre ai soli anni 28 e 29 d.C. notando come tutti e tre i vangeli sinottici concordino nel collocare l'episodio nelle fasi iniziali del ministero pubblico di Gesù, piuttosto che alla fine, ciò che porta ad escludere l'anno 30) e considerando che la donna aveva partorito sicuramente tra i quaranta e gli ottanta giorni prima della sua guarigione (quindi circa due o tre mesi prima), possiamo concludere verosimilmente che, se l'emorroissa ebbe un figlio, questi dovette nascere tra il 27 e il 28 d.C.

⁶⁰ È anche possibile sostenere che, semplicemente, questo figlio non rientrasse nell'interesse degli evangelisti, ma allora ci si dovrebbe chiedere perché nei loro racconti abbiano usato dei termini che ne avrebbero fatto sospettare l'esistenza.

Cipro è (verosimilmente) l'emorroissa dei sinottici

Confronto dei dati anagrafici

Siamo giunti al termine della nostra «indagine» e dopo aver raccolto quanti più dati identificativi possibili sull'emorroissa e Cipro, siamo ora in grado di effettuare il loro puntuale confronto.

Ciò che possiamo dire di questi due personaggi è, anzitutto, che ci troviamo di fronte a due donne vissute nella stessa epoca la cui individualità di soggetto storico è stata per così dire offuscata e messa in ombra: la prima dalla malattia con cui ha finito per essere identificata, la seconda dal ruolo di assoluto protagonista svolto dal marito al cui paragone non è stata altro che una semplice comparsa. Si tratta di due donne adulte; verosimilmente di religione ebraica; provenienti da famiglie agiate o comunque benestanti in cui è probabile che venisse impartita alle ragazze un'educazione, sia religiosa che profana. Ambedue sono nate nel medesimo intervallo di tempo: tra il 6 e il 3 a.C. (Cipro) e tra il 7/6 a.C. e il 3 d.C. (l'emorroissa). Al principio del 29 d.C., data presumibile per la guarigione dell'emorroissa, risultano ambedue sposate, e ambedue con un figlio nato da poco tempo (indicativamente, nel 27/28 d.C.). Le due risiedono a poca distanza da Cafarnao, presumibilmente a Tiberiade, e hanno sentito parlare di Gesù. Nel 29 d.C., l'emorroissa è affetta, da dodici anni, da una patologia ragionevolmente identificabile come fibromatosi uterina cronica. Cipro, fino all'anno precedente (28 d.C.), sembra aver sofferto di una infertilità primaria per circa vent'anni (riconducibile alla medesima patologia?).

Il figlio dell'emorroissa, poiché concepito e nato da un'unione illecita, essendo la madre in stato di grave impurità, qualora fossero emerse pubblicamente le circostanze della sua nascita, sarebbe stato considerato dalla legge ebraica, secondo l'interpretazione all'epoca vigente, un *mamzer*, un bastardo e, di conseguenza, escluso da tutti i diritti civili. Ciò spiega la riservatezza con cui questo argomento è stato trattato nei vangeli.

Da parte sua, il figlio primogenito di Cipro, Agrippa II, di cui sono noti i rapporti incestuosi con la sorella Berenice, fu l'ultimo principe della dinastia nata da Erode il Grande e l'unico maschio della dinastia erodiana di cui si sa, con certezza, che non contrasse alcun matrimonio. Per il momento, non possediamo elementi sufficienti per spiegare il motivo del celibato di Agrippa II; tuttavia ciò che risulta

è che tanto il figlio dell'emorroissa quanto il figlio di Cipro vivevano in una situazione del tutto singolare.⁶¹

Confronto dei tratti psicologici

Sul piano psicologico le due donne presentano dei profili assolutamente simili, caratterizzati ambedue da elementi che denotano una maturità non da fanciulle, ma da donne adulte ed esperte della vita.

Cipro: salda, equilibrata, per nulla incline allo scoraggiamento, sa soffrire accanto al marito condividendone le vicissitudini, ma senza lasciarsi schiacciare da esse; capace di entrare in relazione profonda con gli altri, autorevole e colta, sa assumersi le proprie responsabilità; può e sa disporre liberamente del proprio patrimonio; sa accudire il marito e i propri figli.

L'emorroissa: intraprendente e attiva, (tocca, conosce, scopre, e poi agisce). I suoi problemi ginecologici non l'hanno isolata dalla società. Vuole essere guarita, e questo suo desiderio è più forte della Legge, della cultura, della tradizione, fino alla trasgressione. Con il gesto azzardato di toccare il mantello di Gesù la donna esprime fiducia in se stessa, capacità di decisione e di scelte coraggiose. Vuole vivere e così non esita a sfidare l'ordine stabilito. Il suo comparire in pubblico da sola, più che il segno di una solitudine e di un'emarginazione sociale, è invece l'espressione di una libertà d'azione e di movimento che la stessa autonoma gestione delle proprie risorse economiche lascia intravedere. Una donna, quindi, coraggiosa alla cui determinazione non è estranea la presenza di un figlio da accudire.

⁶¹ Secondo FOZIO, *Biblioteca*, cod. 33, Agrippa II morì senza figli, all'età di settant'anni, nel terzo anno del regno di Traiano, cioè nel 100/101 d.C. Alcuni studi sostengono invece che Agrippa II sia morto prima del 93/94 d.C.; cf. R. TESSA, s.v. *Iulius Agrippa (2) II, Marcus*, in S. HORNBLLOWER (ed.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 2012, 756; 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, 135), data la morte di Agrippa II nel 94/95 d.C. Tuttavia, l'epitaffio di un soldato ritrovato nell'Hauran sembrerebbe confermare che Agrippa morì sotto Traiano; a questo riguardo cf. N. KOKKINOS, *The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse* (JSPSup 30), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 397; C.-G. SCHWENTZEL, *Hérode le Grand*, Pygmalion, Paris 2011, 278.

Ulteriori indizi e sviluppi

Come abbiamo accennato all'inizio di questo lavoro, oltre alla raccolta e all'analisi di tutti gli elementi storico-documentali atti a individuare e a identificare Cipro e l'emorroissa, un ulteriore elemento di prova a sostegno dell'ipotesi che si tratti probabilmente di una medesima persona è dato dalla possibilità che il loro confronto consenta di illuminare aspetti, prima oscuri, dei due personaggi presi singolarmente. Allo stato attuale delle ricerche, ne possiamo citare almeno quattro.

1) A proposito della morte di Giovanni Battista, Marco scrive che «Venne però il giorno propizio, quando Erode per il suo compleanno fece un banchetto per i grandi della sua corte, gli ufficiali e i notabili della Galilea» (Mc 6,21). Com'è noto, l'episodio si presta a diverse interpretazioni, ma stando a ciò che dice Marco e a quanto riferisce Flavio Giuseppe, Erode, pur non avendo alcuna intenzione di liberare il Battista, decise di eliminarlo solo perché aveva fatto un giuramento davanti a testimoni di prestigio: «Il re, fattosi molto triste, a motivo del giuramento e dei commensali non volle opporre un rifiuto» (Mc 6,26). A questo proposito si può ben ipotizzare che tra i «notabili della Galilea», invitati al banchetto di Antipa, ci fossero anche Cipro e suo marito Agrippa da poco nominato agoranomo di Tiberiade e che quest'ultimo, visto il suo interesse perché si stabilizzasse la posizione di sua sorella Erodiade alla corte del tetrarca, avesse incitato pubblicamente Antipa a impegnarsi con un giuramento a cui, successivamente, non poté sottrarsi dal tener fede. Quest'opera d'istigazione, che Antipa dovette subire come una vera e propria forzatura, potrebbe essere uno dei motivi alla base dell'ostilità, che sorgerà, di lì a poco, tra Antipa e Agrippa stesso (*A.J.* 18,150). L'identificazione Cipro/emorroissa farebbe della moglie dell'agoranomo Agrippa un'ulteriore probabile fonte d'informazione, soprattutto per le tradizioni afferenti a Luca, al pari di «Giovanna moglie di Cusa, amministratore di Erode» (Lc 8,3) e a quel «Manaen, fratello di latte (σύντροφος) di Erode tetrarca» che Luca ricorda tra «i profeti e i dottori» di Antiochia in At 13,1.⁶²

2) Abbiamo anche visto come le precisazioni di Luca devono essere interpretate come indizi che il testo contiene molto più di quanto non mostri di primo acchito e che la prudenza e la discrezione, che l'evangelista ha dovuto usare nel trasmetterli, si siano rese necessarie per

⁶² Il testo greco lo definisce Μαναήν τε Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου, cioè, alla lettera, «di Erode il tetrarca».

la natura dei fatti narrati e dei personaggi implicati. Tra gli episodi riferiti soltanto da Luca vi è il deferimento di Gesù a Erode Antipa (Lc 23,6-12). Non appena Pilato apprende che Gesù aveva a lungo predicato in Galilea, decide di rimmetterlo al Tetrarca di quella regione, il quale si trovava a Gerusalemme per celebrare la Pasqua.

A prescindere dall'autenticità o meno dell'episodio, sul quale si continua a discutere,⁶³ la presenza di una probabile simpatizzante cristiana come Cipro/emorroissa, nel seguito di Erode Antipa a Gerusalemme, lascerebbe intuire uno scenario quanto meno più articolato di tutta la vicenda narrata. Un suggestivo riferimento a questa presenza sembra essere offerto dalla citazione della «splendida veste» (ἔσθητα λαμπράν: Lc 23,11) con cui Erode Antipa fece rivestire Gesù prima di rimandarlo a Pilato. A questo proposito è interessante notare come Luca usi ἔσθης in due sole ricorrenze: la prima è appunto Lc 23,11, mentre l'altra è in occasione della morte di Agrippa (Ἡρώδης ἐνδυσάμενος ἔσθητα βασιλικήν, alla lettera, «Erode avendo indossato una veste regale»: At 12,21). In questo modo, presentandoci una sorta di parallelismo antitetico tra Gesù che schernito come un re da burla viene rivestito di una splendida veste, e re Agrippa I che si presenta alla folla indossando una veste regale per morire poco dopo ingloriosamente, l'evangelista sembra volerci rivelare in modo indiretto chi c'era all'origine dell'umiliazione beffarda che Gesù dovette subire: ancora una volta Marco Giulio Agrippa.

3) In At 12,5-19 si narra la «miracolosa» liberazione di Pietro, incarcerato da re Agrippa I. Ora, se Cipro può identificarsi con l'emorroissa, avremmo una simpatizzante di Cristo addirittura a fianco del re e costei potrebbe aver svolto un ruolo non di secondo piano nella liberazione del capo degli apostoli. Vale la pena di sottolineare un possibile indizio a sostegno della nostra tesi. La singolare citazione del mantello (τὸ ἱμάτιόν) che l'Angelo, in modo del tutto inopinato, ordina a Pietro di indossare prima di liberarlo: καὶ λέγει αὐτῷ· περιβαλοῦ τὸ ἱμάτιόν σου καὶ ἀκολούθει μοι (At 12,8), anche in questo caso sembra suggerire in modo indiretto chi c'era dietro la miracolosa scarcerazione dell'apostolo: la regina Cipro.

⁶³ Un'interessante analisi dell'episodio, con particolare attenzione agli aspetti giuridici, è quella di G. BRANDI CORDASCO SALMENA, «La remissio a Erode Antipa: pericope di un fatto accaduto o inserzione di natura fortemente tematica?», *Vivarium* 23(2015), 361-393.

4) In At 26,24-27, viene narrata l'udienza di Paolo di fronte al tribunale del procuratore romano Porcio Festo, a cui vengono invitati Agrippa II e sua sorella Berenice, ambedue figli di Cipro e Agrippa. A questo riguardo è interessante rilevare come la «certezza» di Paolo nel ritenere Agrippa un uomo che crede nei profeti, primo fra tutti Gesù «che fu profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo» (Lc 24,19), possa suggerire discretamente che le conoscenze di Agrippa erano basate su una fonte e un'esperienza particolarissima, quella appunto che, a nostro parere, potrebbe essergli stata trasmessa da sua madre Cipro.

5) L'identificazione emorroissa/Cipro, che comporterebbe l'automatica identificazione del figlio *mamzer* della donna emorragica con Agrippa II, il figlio primogenito di Cipro, spiegherebbe ancora meglio la riservatezza con cui i redattori dei vangeli hanno circondato l'argomento. Alla fine del I secolo d.C. Agrippa II era ancora vivo, sua sorella Berenice, dal 68 al 79 d.C., era stata l'amante dell'imperatore Tito e diversi membri della dinastia erodiana, come Aristobulo e sua moglie Salomè, la figlia di Erodiade, ambedue cugini di Agrippa II, facevano ancora parte dell'élite al vertice dell'Impero romano. Sarebbe stato, dunque, quanto meno imprudente dare adito a ulteriori scandali intorno a questi personaggi.

Conclusione

Lo scopo dichiarato di questo contributo era quello di prospettare la probabile identità tra la donna conosciuta come l'emorroissa e Cipro, la moglie di Marco Giulio Agrippa, il futuro Agrippa I, l'ultimo re d'Israele. Una ricerca, dunque, il cui obiettivo era non solo capire cosa dicessero tutti i testi (canonici o meno) che avevano trattato di questi due personaggi, ma anche di cercare di ricostruire la loro realtà storica, la natura dei loro rapporti con Gesù, con i suoi discepoli e con l'ambiente in cui hanno vissuto, per conoscere, nella misura del possibile, chi fossero e quanto era loro accaduto.

Il percorso d'indagine che ne è scaturito, caratterizzato dall'uso di quella particolare modalità conoscitiva e interpretativa nota come paradigma indiziario, ha configurato la nostra ricerca come un vero e proprio processo investigativo. Com'è noto, molti hanno paragonato questo metodo d'indagine a quello usato dalla semeiotica medica, ossia la disciplina che consente di diagnosticare le malattie inaccessibili all'osservazione diretta sulla base di sintomi, a volte irrilevanti agli oc-

chi del profano, ma capace di scoprire l'elemento rivelatore di un fenomeno sotto la superficie.

Ciò si è rivelato particolarmente utile e coerente con il soggetto sottoposto ad analisi (una donna che soffriva di perdite ematiche), consentendo la possibilità di sostituire l'immagine stereotipa di un'emorroissa la cui identità coincide con la sua stessa malattia, con quella di una donna, sofferente e impura sì, ma niente affatto disposta a subire passivamente le leggi di purità o a lasciarsi plasmare dallo schema androcentrico in cui quelle stesse leggi avrebbero voluto rinchiuderla. La ricerca ci riconsegna invece un'emorroissa sposata, con un figlio, trasgressiva, coraggiosa, ma soprattutto con la possibilità di avere un nome e forse di essere, dopo secoli di anonimato, anche identificata con Cipro, la quasi altrettanto sconosciuta moglie di Marco Giulio Agrippa, colui che, di lì a qualche anno, sarebbe diventato il famoso Erode Agrippa I.

L'indagine, inoltre, ha consentito di far emergere non solo la possibilità di aggiungere nuovi e interessanti elementi biografici per inquadrare meglio la figura storica di Gesù e di diversi personaggi del Nuovo Testamento, ma anche di suggerire una nuova e più congrua spiegazione di alcuni episodi legati alla storia del cristianesimo delle origini e di stabilire con più precisione alcuni importanti riferimenti cronologici.

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

Parole chiave

Emorroissa – Cipro – *Halakhab* – Puro e impuro – *Mamzer*.

Keywords

Bleeding woman – Cypros – *Halakhab* – Purity and impurity – *Mamzer*.

Sommario

Nel presente contributo 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.

Summary

The present work proposes the specific historical hypothesis according to which the anonymous woman known in the gospels as the bleeding woman (*ha-emorrhissa*) can be identified with Cypros, the wife of Marcus 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.

La sintassi di Ef 1,13: dibattito in corso e possibile soluzione

Il testo greco di Ef 1,13 si presenta nella seguente formulazione: [...] ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ. Per quanto il verbo principale (l'aoristo ἐσφραγίσθητε) e il soggetto (il pronome ὑμεῖς) siano di immediata individuazione, l'intera frase palesa alcune difficoltà interpretative. E ciò per il fatto che – come riconosciuto esplicitamente da Thielman – «it begins with two adverbial clauses that are not joined together by any connecting word».¹ Ecco come lo stesso autore indica tale scomposizione nel suo commentario:

First adverbial clause:	ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν,
Second adverbial clause:	ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες
Main verb:	ἐσφραγίσθητε [...]

Che si tratti di una problematica di non poco conto lo si evince altresì dal dato per il quale nella letteratura biblica vi è a tutt'oggi una coesistenza di più soluzioni, anche diverse tra loro. Dopo una sintesi delle principali posizioni emerse, operata a partire dai postulati esegetici che ne sono alla base, in ciò che segue verrà anche effettuata un'analisi critica delle varie parti che compongono il testo di Ef 1,13, con la progressiva delineazione di una possibile nuova soluzione interpretativa.

¹ F. THIELMAN, *Ephesians* (BECNT), Baker Academic, Grand Rapids 2010, 78.

La sintassi di Ef 1,13 nella riflessione contemporanea

Nell'ambito delle varie soluzioni sintattiche proposte dagli studiosi nel corso degli ultimi decenni, possono essere distinte tre tendenze fondamentali. La prima di queste viene così presentata da Barth: «The beginning of vs. 13 makes best sense when it is explained as an “ellipsis”».² Lo stesso autore propone di esprimere il verbo rimasto implicito con la formula «you too are [included] in him»,³ mentre per altri esso andrebbe presupposto nella forma ἠλπίκατε, ἐκκληρώθητε ο, più spesso, ἐστέ.⁴ Una seconda tendenza esegetica preferisce invece conservare il legame sintattico tra il verbo principale di Ef 1,13 (ἐσφραγίσθητε) e l'iniziale complemento relativo ἐν ᾧ («nel quale»), ripetuto poi una seconda volta nel versetto.⁵ Una ripetizione quest'ultima che ha spinto poi alcuni studiosi (dando, perciò, luogo a una terza corrente interpretativa) a considerare il testo di Ef 1,13 come una frase interrotta (anacoluto), alla luce di un fenomeno piuttosto comune negli scritti paolini. Eccone la spiegazione data da Lincoln in una sua nota esegetica: «[My] translation [...] hides an anacoluthon at this point in the original. A literal translation would be “in him you also [...],” which is not in fact completed until the second part of the verse with “you were sealed,” but by then the writer has started the thought again with “in him also [...]”».⁶

Dalla maniera in cui ci si avvicina al testo di Ef 1,13 (secondo una delle tre tendenze esegetiche appena descritte) dipende altresì l'interpretazione del mutuo rapporto tra gli aspetti ivi espressi (ascolto, credo, parola, verità, vangelo, salvezza, Spirito Santo). In particolare,

² M. BARTH, *Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3* (AncB 34), Yale University Press, New Haven-London 1974, 95.

³ Nell'ipotesi che il pronome ὑμεῖς di Ef 1,13a si riferisca agli etnico-cristiani, tale assunto deriverebbe da quei passaggi della Lettera (1,3-10; 2,6.13-18.21-22; 3,6) che dichiarano la piena partecipazione dei gentili a tutte le cose che Dio ha deciso e realizzato con e per il Figlio (cf. ancora BARTH, *Ephesians*, 95, nota 126).

⁴ Per una breve sintesi delle soluzioni suggerite da altri autori nella medesima linea di Barth, cf. THIELMAN, *Ephesians*, 78, nota 1.

⁵ Così, per esempio, R. PENNA, *La lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento* (SOCr 10), EDB, Bologna 1988, 103.

⁶ A.T. LINCOLN, *Ephesians* (WBC 42), Zondervan, Grand Rapids 1990, 9; cf. anche M. BOUTTIER, *L'épître de saint Paul aux Éphésiens* (CNT 2.Sér. IXb), Labor et Fides, Genève 1991, 74-76.

nell'ipotesi che all'inizio del nostro enunciato vi sia un'ellissi verbale, secondo Barth «the second occurrence of “in him,” in vs. 13, marks the start of a new thought, as Paul turns to the application of a seal»,⁷ definendo in tal modo nell'intero versetto una semplice enumerazione di eventi: «avete udito», «siete venuti alla fede», «siete stati sigillati». Qualora si propenda invece per considerare la seconda locuzione ἐν ᾧ come una ripresa di quanto affermato all'inizio di Ef 1,13, il suo conseguente legame al verbo principale (ἐσφραγίσθητε) fa escludere a priori quello al participio πιστεύσαντες (ovvero alla forma verbale più vicina).⁸ A meno che non si postuli la presenza di un anacoluto, per la quale «the two clauses [ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες – ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες] refer not to two different events but to two aspects of the same event: Paul's readers [...] both heard and believed the gospel “in Christ” – just as every blessing in the benediction comes to Christians “in Christ”». ⁹

Perfino la sequenza temporale delle tre azioni riferite in Ef 1,13 (ascoltare, credere, essere sigillati) è ancora oggi oggetto di discussione. Si passa infatti dal considerarle come un susseguirsi progressivo di eventi, accaduti l'uno dopo l'altro,¹⁰ a chi invece ritiene che esse siano avvenute in perfetta simultaneità, per cui «Paul probably conceived of all three events as happening at the same time: hearing the gospel, believing it, and receiving the seal of the Holy Spirit all happened at once». ¹¹ Non rimane allora che procedere con l'analisi esegetica del versetto in esame, con un confronto critico delle varie soluzioni fin qui proposte.

⁷ BARTH, *Ephesians*, 95.

⁸ E. BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1998, 149.

⁹ THIELMAN, *Ephesians*, 79.

¹⁰ Così, per esempio, PENNA, *La lettera agli Efesini*, 103: «L'atto di fede (participio *pisteúsantes*) [...] si colloca tra l'evangelizzazione e il battesimo, come risultato della prima e condizione del secondo»; cf. anche J.-N. ALETTI, *Saint Paul: Épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire* (EtB.NS 42), Éditions J. Gabalda et Cie, Paris 2001, 80.

¹¹ THIELMAN, *Ephesians*, 79; cf. anche BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, 149.

Analisi esegetica di Ef 1,13

Per comodità espositiva, conviene suddividere il testo di Ef 1,13 nella seguente forma:

A	ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς
B	ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν,
C	ἐν ᾧ καὶ
D	πιστεύσαντες
E	ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ,

Riguardo alle parole ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς (elem. A), pur essendo ampiamente condiviso tra gli studiosi il riferimento di ἐν ᾧ a Cristo (che ne costituisce l'antecedente immediato al v. 12), e la spiegazione di καὶ in senso avverbiale, legandolo a ciò che segue («nel quale [Cristo] *anche* voi»),¹² la stessa cosa non può essere detta per ὑμεῖς. Infatti, secondo chi ha postulato l'esistenza di un'ellissi verbale in ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς,¹³ il pronome ὑμεῖς costituirebbe in questo caso il soggetto di tale frase («in lui [siete] *anche voi*»), venendo poi ripreso solo implicitamente nella forma ἐσφραγίσθητε dell'elem. E («[*voi*] siete stati sigillati»). Tuttavia, la natura evidentemente ipotetica di tale proposta (non si può essere certi che l'autore abbia sottinteso un verbo nell'elem. A) rende preferibile una soluzione a testo invariato (senza, cioè, nulla aggiungere e/o togliere ad esso).

A quale azione potrebbe, dunque, essere connesso ὑμεῖς? Leggendo tale pronome alla forma verbale più vicina, cioè al participio ἀκούσαντες (elem. B), la presenza di una seconda locuzione ἐν ᾧ all'i-

¹² Ecco come, per esempio, Aletti spiega tale scelta: «Comme au v. 11a, le καὶ adverbial peut être rattaché au relatif (“en qui aussi”) ou au pronom ὑμεῖς (“en qui, vous aussi”). Le changement de personne des verbes et l’usage emphatique du ὑμεῖς invitent à le rattacher à ce dernier, en sorte que les affirmations des vv. 11-12 trouvent ici leur pendant, le “nous” étant suivi d’un “vous aussi”, pour indiquer la complémentarité et la différence des situation du “nous” et du “vous”: si le premier est défini par l’espérance en Christ, le second l’est par la foi» (*Saint Paul: Épître aux Éphésiens*, 79).

¹³ Cf. *supra*.

nizio dell'elem. C porta nondimeno a un parallelismo tra l'asserzione formata dagli elem. A e B (ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες) e quella composta dagli elem. C e D (ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες). Il che induce ragionevolmente a dover supporre la presenza di un anacoluto. Con un parallelismo così costruito occorrerebbe, infatti, presumere che «Paul began dictating the sentence (“in whom you also, when you heard the word of truth [...]”) and then qualified what he had written with a statement that interrupted the main train of thought (“[...] the gospel of your salvation [...]”). He then started over using a slightly different phrase (“in whom you also, when you believed, [...]”)».¹⁴ Tuttavia, nella conseguente valutazione del mutuo rapporto sintattico tra le due frasi rette dai participi ἀκούσαντες e πιστεύσαντες, si inserisce l'ipotesi (proposta in letteratura) di sinonimia e/o contemporaneità tra i due verbi in causa. In particolare, secondo Best, usando il verbo ἀκούω, l'autore della Lettera «does not think of a chance physical hearing in the marketplace which is quickly forgotten, but of the hearing which becomes belief. Because believing hearing is implied throughout v. 13a, little new is said in the description of readers as πιστεύσαντες; this summarises and repeats v. 13a». In tal modo, «the second ἐν ᾧ thus resumes the first and is not the object of the participle [πιστεύσαντες (...)] but refers to the principal verb [ἐσφραγίσθητε]».¹⁵

Ora, poiché nel resto della Lettera agli Efesini tali azioni non vengono più poste in relazione fra loro, per poter valutare il loro mutuo rapporto sintattico conviene rivolgere l'attenzione a un altro passaggio paolino, in cui le azioni dell'ascolto e del credere ricorrono insieme. Il che avviene in Rm 10, dove in effetti si afferma: «Ma non tutti hanno obbedito al vangelo. Lo dice Isaia: Signore, *chi ha creduto dopo averci ascoltato?* (τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;)» (v. 16). E ancora: «E come crederanno in colui del quale non hanno udito parlare? (πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν;)» (v. 14b:); «la fede viene dall'ascolto (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς)» (v. 17). Secondo l'Apostolo si tratta pertanto di due momenti distinti tra loro, con l'ascolto che precede e fonda il credere. Tale conclusione induce pertanto a valutare in maniera diversa (rispetto alla simultaneità e/o sinonimia) anche il rapporto tra i participi ἀκούσαντες (elem. B) e πιστεύσαντες (elem. D) di Ef 1,13, e di conseguenza la forma verbale cui legare il pronome ὑμεῖς (elem. A). E ciò

¹⁴ THIELMAN, *Ephesians*, 78.

¹⁵ BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, 149.

perché i due participi potrebbero anche essere stati utilizzati senza un diretto collegamento al verbo finito ἐσφραγίσθητε (elem. E),¹⁶ esprimendo così delle azioni in sequenza, a mo' di elenco («in lui avete ascoltato [...], in lui avete creduto, siete stati sigillati»). Tuttavia, non può essere questo il caso di ἀκούσαντες nel versetto in esame: infatti, essendo la locuzione ἐν ᾧ (elem. A) riferita a Χριστός (v. 12), e non avendo i destinatari della Lettera mai conosciuto Gesù nel suo ministero pubblico, si può solo supporre che il loro «aver ascoltato *in lui* la parola della verità» (elem. A+B) si riferisca alla predicazione del vangelo mediata dall'Apostolo. Ma ciò in Efesini viene espresso con la formula ἀκούω + acc.¹⁷ Ne deriva dunque che le parole ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς (elem. A) non possono essere riferite al participio ἀκούσαντες (elem. B), ma a ciò che viene enunciato nella seconda parte del versetto (elem. D op. E), con la conseguente decadenza dell'ipotesi di avere nel versetto tre azioni in sequenza, a mo' di elenco.

Posto questo primo assunto nella valutazione sintattica di Ef 1,13, occorre ora valutare il rapporto tra il participio πιστεύσαντες (elem. D) e il verbo finito ἐσφραγίσθητε (elem. E). Tuttavia, non essendoci nella Lettera altri passaggi in cui l'azione del credere viene posta in relazione all'essere stati «sigillati» τῷ πνεύματι, né a una qualsivoglia ricezione dello Spirito,¹⁸ conviene estendere l'indagine ai passaggi dell'insegnamento paolino in cui il dono dello πνεῦμα viene associato alla fede. È ciò che fa per esempio Lincoln, per il quale, sulla base di quanto affermato in At 19,2,¹⁹ «here [in Eph 1,13] the aorist participle πιστεύσαντες refers to an action coincident in time with that of the main verb ἐσφραγίσθητε».²⁰ Tuttavia, in un altro passaggio del proprio epistolario lo stesso Paolo afferma: Ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; («Sulla base delle opere richieste dalla Legge avete

¹⁶ Su questo tipo di anacoluto, cf. Blass-Debrunner, § 468.2.

¹⁷ «Voi però non così avete imparato il Cristo, se davvero *lo avete ascoltato* (αὐτὸν ἠκούσατε) e in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù» (Ef 4,20s).

¹⁸ Nell'unica altra ricorrenza del verbo πιστεύω in Efesini si ha, infatti, la seguente fraseologia: «E [farvi comprendere] qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi, *che crediamo* (τοὺς πιστεύοντας), secondo l'efficacia della sua forza e del suo vigore» (1,19).

¹⁹ «E [Paolo] disse loro: “*Avete ricevuto lo Spirito Santo* [πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε] quando *siete venuti alla fede* [πιστεύσαντες]?”».

²⁰ LINCOLN, *Ephesians*, 39; cf. anche F.F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids 1984, 265.

ricevuto lo Spirito o sulla base della predicazione che suscita la fede?»: Gal 3,2),²¹ con una terminologia ancor più vicina a quella di Ef 1,13. Eccola evidenziata nella tabella qui di seguito:

Ef 1,13	ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας	ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες	ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι
Gal 3,2	ἐξ ἀκοῆς	πίστεως	τὸ πνεῦμα ἐλάβετε

In particolare, emerge chiaramente come lo Spirito fosse stato ricevuto dai galati (τὸ πνεῦμα ἐλάβετε) *per* (ἐκ)²² la loro ἀκοή πίστεως. Ne deriva, allora, che secondo l’Apostolo l’atto del credere (πίστις/πιστεύω) fonda²³ il dono dello Spirito da parte di Dio. Alla luce di quanto già riscontrato in Rm 10,14-17, in merito all’ascolto (ἀκοή/ἀκούω) che porta alla fede, è dunque possibile ricostruire il processo credente nei seguenti passaggi:

ascolto (ἀκοή)	⇒	fede (ἐξ ἀκοῆς)	⇒	dono dello Spirito (ἐκ πίστεως)
-------------------	---	--------------------	---	------------------------------------

Essendo la ricezione dello Spirito Santo un effetto dell’atto credente, siamo quindi indotti a interpretare anche il participio πιστεύσαντες di Ef 1,13 in senso causale-basale («*per aver creduto*» – elem. D). Inoltre, poiché la forma ἐσφραγίσθητε (elem. E) costituisce il verbo principale dell’intera frase enunciata nel versetto, ad essa va riferito anche

²¹ Per un approfondimento delle scelte esegetiche che sono alla base della traduzione proposta per Gal 3,2, cf. E.M. PALMA, *Trasformati in Cristo. L’antropologia paolina nella Lettera ai Galati* (AnBib 217), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, 130-133.

²² M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996, 568; cf. anche *ivi*, 465 per un analogo uso di ἐκ in Rm 3,20.

²³ Sul riferimento della preposizione ἐκ alla fede, in merito alla ricezione in Cristo dei doni promessi da Dio, cf. Gal 3,22: «La Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché *la promessa* (ἡ ἐπαγγελία) venisse data *ai credenti* (τοῖς πιστεύουσιν) *per la fede* (ἐκ πίστεως) in Gesù Cristo». Da notare l’uso del termine ἐπαγγελία, associato allo Spirito in Ef 1,13 (τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας), come pure in Gal 3,14b (ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν).

il participio ἀκούσαντες (elem. B), assegnandogli un nesso temporale («*dopo aver ascoltato [...]*»), data la precedenza cronologica dell'ascolto rispetto al sigillo dello Spirito.²⁴

Rimane ora da valutare a quali elementi vadano connessi i due complementi relativi ἐν ᾧ (elem. A e C). Anzitutto, data la natura circostanziale del participio πιστεύσαντες (elem. D) rispetto al verbo ἐσφραγίσθητε (elem. E), a quest'ultimo devono essere necessariamente collegate le parole ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς di inizio versetto (elem. A). Per quanto riguarda poi la seconda ricorrenza di ἐν ᾧ, alcuni commentatori dubitano di poterlo considerare come oggetto del participio πιστεύσαντες, per il fatto che nel NT tale verbo regge la preposizione ἐν + dat. solo in Mc 1,15 e in Gv 3,15 (*v.l.*).²⁵ Tuttavia, poiché nel contesto prossimo di Ef 1,13 viene utilizzata la costruzione πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ («*fede nel Signore Gesù*»: v. 15),²⁶ si può ritenere attendibile un'associazione del secondo ἐν ᾧ al participio πιστεύσαντες,²⁷ considerando in tal modo il relativo ᾧ in relazione a Cristo (cf. v. 12), in quanto oggetto della fede («*per aver creduto in lui*»). Infine, al participio πιστεύσαντες può essere riferita pure la congiunzione καὶ posta subito dopo, assegnandole così una funzione avverbiale («*anche*»).²⁸ Nel rispetto della posizio-

²⁴ Al riguardo, faccio mie le seguenti considerazioni proposte da Aletti: «Le participe aoriste ἀκούσαντες décrit une action antérieure à celles du croire (πιστεύσαντες) et du recevoir l'Ésprit (ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι [...])» (*Saint Paul: Épître aux Éphésiens*, 79, nota 160). Infatti, «car, avant d'être crue, la prédication doit être entendue et écoutée» (*ivi*, 79).

²⁵ Così ALETTI, *Saint Paul: Épître aux Éphésiens*, 79, nota 162; cf. anche S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 10), Paoline, Milano 2003, 60.

²⁶ Purtroppo, l'unica altra ricorrenza in Efesini di πιστεύω non offre indicazioni utili; cf. *supra*, nota 18.

²⁷ Per quanto atipica sia la definizione del *cachet* sintattico di un verbo a partire da quello del corrispondente sostantivo, non è raro trovare in letteratura analisi di questo tipo. Emblematico è, al riguardo, il caso delle due ricorrenze del costrutto πίστις Χριστοῦ in Gal 2,16.d (relativo, quindi, allo stesso gruppo concettuale πίστις/πιστεύω di Ef 1,13.15), il cui genitivo è oggi pressoché unanimemente considerato in senso oggettivo («*fede in Cristo*») sulla base dell'uso del verbo πιστεύω nel contesto immediato (Gal 2,16c: «*Abbiamo creduto in Cristo Gesù*»). Per una visione d'insieme di tale problematica, cf. A. VANHOYE, «Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?», *Bib* 80(1999), 1-21.

²⁸ Cf. *supra* v. 13, elem. A.

ne enfatica del complemento ἐν ᾧ, possiamo quindi tradurre ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες con le parole: «per avere *in lui* [Cristo] anche creduto».

Una possibile soluzione interpretativa

Alla luce di quanto evinto fin qui, ne deriva la seguente traduzione complessiva di Ef 1,13:

In lui [Cristo] anche voi,

dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza,

per avere in lui [Cristo] anche creduto

siete stati sigillati con lo Spirito Santo della promessa,

In linea con il proposito dichiarato nella prima parte dell'analisi esegetica, si tratta di una soluzione che riflette la fraseologia greca (senza, quindi, aggiungere e/o congetturare nulla riguardo al testo), in cui viene altresì mantenuta la subordinazione dei participi ἀκούσαντες e πιστεύσαντες al verbo ἐσφραγίσθητε. In più, sembra di poter segnalare in essa alcuni elementi di originalità, specie nell'analisi della proposizione ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες (elem. C e D). E ciò soprattutto per il nesso di causalità con la principale («*per* aver creduto ⇒ siete stati sigillati»), come pure per il riferimento del complemento ἐν ᾧ a Cristo in quanto oggetto di πιστεύσαντες («per aver creduto *in lui*»).

EDOARDO M. PALMA
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum
Via del Casaletto, 128
00151 Roma
donedoardopalma@gmail.com

Parole chiave

Paolo – Efesini – Interpretazione – Egesi biblica – Vangelo – Predicazione – Credere – Ascolto – Fede – Spirito Santo – Promessa.

Keywords

Paul – Ephesians – Interpretation – Biblical Exegesis – Gospel – Preaching – Believing – Listening – Faith – Holy Spirit – Promise.

Sommario

Il testo di Ef 1,13 è stato interessato nel tempo da alcune difficoltà interpretative, al punto che nella letteratura biblica vi è a tutt'oggi una coesistenza di più soluzioni, anche diverse tra loro. Partendo da una sintesi delle principali posizioni emerse, centrata in special modo sui postulati esegetici che ne sono alla base, l'analisi esegetica del versetto permette di far emergere progressivamente i mutui rapporti sintattici tra le varie parti del testo, pervenendo a una soluzione che presenta altresì alcuni elementi di originalità.

Summary

The text of Eph 1:13 has been affected over time by a number of interpretative difficulties, to the point that several solutions, even different from each other, co-exist in biblical literature to this day. Starting from a synthesis of the main positions that have emerged, centered especially on the exegetical postulates that underlie them, the exegetical analysis of v. 13 allows the mutual syntactic relationships between the various parts of the text to gradually emerge, arriving at a solution that also presents some elements of originality.

Il Vangelo secondo Tommaso: stato della ricerca e prospettive future

Il *Vangelo secondo Tommaso* (d'ora in poi *VangTom*) è senza dubbio uno degli scritti più importanti prodotti nell'ambito del cristianesimo delle origini, nonché uno di quelli che maggiormente stimolano la produzione scientifica: commentari, monografie, saggi, traduzioni continuano a essere pubblicati, con cadenza abbastanza regolare, dalla metà degli anni Cinquanta, quando apparvero i primi studi dedicati a questo vangelo, il cui testo completo era stato scoperto in traduzione copta presso i codici di Nag Hammadi ritrovati nell'inverno 1945 (l'*editio princeps* di *VangTom* risale al 1959); si poterono così identificare con certezza come testimoni (parziali) di *VangTom* anche tre frammenti ossirinchi in greco pubblicati una cinquantina di anni prima (*P. Oxy.* 1; 654; 655). Anche le rassegne storiografiche su *VangTom* si susseguono regolarmente,¹ e oggi non mancano sussidi bibliografici *online* che rendono possibile un aggiornamento ancora più puntuale.² Nel presente contributo si fornirà una presentazione ragionata della ricerca su *VangTom* (con particolare attenzione per la ricerca recente), organizzando la trattazione per nuclei tematici; contestualmente, si indicheranno i principali problemi aperti e le prospettive future.

¹ Per citare le principali tra quelle generali (le rassegne su temi specifici saranno citate *infra*): F.T. FALLON – R. CAMERON, «The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis», *ANRW* II 25(1988), 4195-4251; P. SELLEW, «The Gospel of Thomas: Prospects for Future Research», in J.D. TURNER – A. MCGUIRE, *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, Brill, Leiden 1997, 327-346; N. PERRIN, «Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1991-2006), Part I: The Historical Jesus and the Synoptic Gospels», *CurBR* 5(2007), 183-206; N. PERRIN – C.W. SKINNER, «Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1989-2011), Part II: Genre, Theology and Relationship to the Gospel of John», *CurBR* 11(2012), 65-86; P. PIOVANELLI, «“Un gros et beau poisson”. L'Évangile selon Thomas dans la recherche (et la controverse) contemporaine(s)», *Adamantius* 15(2009), 291-306.

² S.J. PATTERSON, «Gospel of Thomas», *Oxford Bibliographies Online: Biblical Studies*, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0047.xml>; C. SKINNER, «Gospel of Thomas», in *e-Clavis: Christian Apocrypha*, <https://www.nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/gospel-of-thomas/>; L. ROIG LANZILLOTTA (ed.), *Nag Hammadi Bibliography Online*, <https://bibliographies.brill.com/NHBO/> (accesso ai tre indirizzi: 27 giugno 2024).

La storia redazionale, i rapporti con gli altri vangeli, le fonti

Alcune questioni centrali nello studio di *VangTom* sono inestricabilmente connesse ad altre: per esempio, la storia della composizione di questo scritto va considerata insieme ai suoi possibili rapporti con gli altri vangeli (e più in generale con le sue potenziali fonti) e alla sua datazione, e a loro volta questi temi si legano all'eventuale attribuzione di *VangTom* allo «gnosticismo» e al suo valore come fonte sul «Gesù storico» – poiché, si sostiene, se questo testo è una produzione gnostica, la sua redazione è tarda rispetto a quella dei vangeli canonizzati, da cui dipenderebbe, ed esso risulterebbe dunque di scarso valore per attingere informazioni storiche su Gesù; se invece si tratta di uno scritto antico e indipendente, il quadro si rovescia. Vedremo come questo groviglio di questioni vada affrontato con aggiornati e accurati schemi interpretativi, lontani dalle nette dicotomie diffuse qualche decennio fa (dipendenza/indipendenza, tardo/antico, fonte inutile per la ricerca storica su Gesù/fonte più autentica e originaria di parole di Gesù, ecc.). Sebbene questi temi siano intrecciati, per agevolarne la trattazione è opportuno affrontarli partendo dai primi due.

La vicenda redazionale di *VangTom* è uno dei campi dove si è avuto il maggior numero di proposte interpretative originali. Come e quando ha avuto origine il cosiddetto «Quinto vangelo»? A quali fonti ha attinto? Dipende dai vangeli canonizzati, o al contrario li precede e potrebbe essere stato utilizzato da uno o più di essi? Queste domande hanno ricevuto risposte molteplici. Non è questa la sede per commentarle nel dettaglio; basti tenere in considerazione alcuni punti chiave.³ Una delle acquisizioni metodologiche fondamentali della ricerca su *VangTom* degli ultimi decenni è la consapevolezza che occorre evitare generalizzazioni sulla sua dipendenza o indipendenza rispetto ai sinottici e a Gv. Come affermato da Christopher Tuckett in un saggio del 1988, «each logion must be tested on its own merits».⁴ Ognuno dei 114 detti (*logia*) attribuiti a Gesù di cui si compone questo vangelo deve essere considerato autonomamente nell'analisi redazionale. Il riscontro di semplici paralleli tra *VangTom* e i vangeli canonizzati non

³ Per approfondire cf. A. ANNESE, «The Sources of the Gospel of Thomas: Methodological Issues and the Case of the Pauline Epistles (With a Focus on Th 17 // 1 Cor 2:9)», *Annali di Storia dell'Esegesi* 35(2018), 323-350; ID., *Il Vangelo di Tommaso. Introduzione storico-critica. Con una nuova traduzione del testo greco e copto*, Carocci, Roma 2019, 55-64.

⁴ C. TUCKETT, «Thomas and the Synoptics», *NovT* 30(1988), 132-157, qui 156.

basta a provare la «dipendenza» del primo (né, all'opposto, dei secondi), perché potrebbero aver attinto a linee comuni di trasmissione di parole di Gesù. Un criterio più adeguato è la ricerca dell'eventuale conoscenza, da parte di *VangTom*, di *materiale redazionale* dei rispettivi paralleli canonici (sebbene non sia sempre agevole determinare cosa è redazionale e cosa no). Ma anche qui, dal caso particolare non si devono trarre conclusioni generali: «The existence of a parallel between Th[omas] and a redactional element in the synoptics can only show possible dependence of Th on the synoptics at that point. It cannot show that all the synoptic-type logia in Th are due to dependence on the synoptics». ⁵ Dunque, alcuni *logia* potrebbero dipendere dai vangeli canonizzati, ma altri possono derivare da linee di trasmissione indipendenti. Questa conclusione è stata riaffermata da Jean-Daniel Kaestli in un altro articolo metodologicamente cruciale, pubblicato nel 1998 e in seguito preso a riferimento da diversi specialisti. ⁶

Tale conclusione potrebbe, a prima vista, apparire paradossale. La ragione principale per cui non lo è, è che il processo compositivo di *VangTom* probabilmente si sviluppò lungo diversi decenni. Già Robert McL. Wilson notò che il testo di *VangTom* poteva essere «cresciuto» nel tempo, da un piccolo nucleo testuale alla forma attuale; ⁷ questa ipotesi è stata sviluppata, nei primi anni Duemila, soprattutto da April D. DeConick (impostasi come una delle maggiori specialiste di questo vangelo), la quale descrive *VangTom* come un *rolling corpus* composto tra la metà del I secolo e la seconda decade del II (circa 50-120 d.C.). ⁸ L'idea che la composizione di *VangTom* fu stratificata o, meglio ancora, «cumulativa» o «aggregativa» – ossia sviluppata lungo un certo

⁵ TUCKETT, «Thomas», 156.

⁶ J.-D. KAESTLI, «L'utilisation de l'Évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus», in D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.-M. POFFET (edd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève 1998, 373-395, in partic. 389s.

⁷ Cf. R. McL. WILSON, *Studies in the Gospel of Thomas*, Mowbray, London 1960, ad es. 145.

⁸ A.D. DECONICK, «The Original Gospel of Thomas», VC 56(2002), 167-199; EAD., *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and its Growth*, T&T Clark, London 2005; EAD., *The Original Gospel of Thomas in Translation. With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, T&T Clark, London-New York 2006. Il *Rolling Corpus Model* di DeConick è stato vagliato in numerose pubblicazioni, sia favorevoli sia più critiche: non è necessario riesaminarlo qui. Cf. C. GIANOTTO, «La formation de l'Évangile de Thomas. À propos d'une étude récente», *Apocrypha* 18(2007), 297-308; PIOVANELLI, «“Un gros et beau poisson”», 301-305; ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*, 56-59.

arco di tempo, dato che, nell'ipotesi del *rolling corpus*, non è possibile distinguere nettamente degli «strati» redazionali perché i materiali più recenti si aggregano a quelli più antichi e li trasformano – è oggi condivisa da diversi studiosi (anche se le loro ricostruzioni sulla storia redazionale di *VangTom* variano in alcuni dettagli).⁹ Tra le principali voci discordanti vi è quella di Simon Gathercole, che nel 2012 ha dedicato un volume alla composizione di *VangTom*, restituita come un processo unitario.¹⁰

La particolare forma letteraria di *VangTom* può spiegare perché e come un processo compositivo «aggregativo», così peculiare, possa aver avuto luogo. *VangTom* non è un vangelo narrativo, ma una collezione di detti o parole attribuiti a Gesù: una sorta di «elenco» di sentenze, più o meno brevi, quasi tutte introdotte dalla formula «disse Gesù». Questa forma letteraria si presta particolarmente ad aggiunte, tagli, modifiche al testo «originale» (ancor più dei vangeli narrativi, pure essi stessi testualmente «fluidi», in particolare nei primi due secoli). È plausibile che questa raccolta sia stata rielaborata lungo diversi decenni, e che differenti fonti siano state usate in differenti fasi redazionali. Questo potrebbe spiegare perché alcuni *logia* tommasini risultano indipendenti dai vangeli canonizzati, mentre altri sembrano dipendere da specifici testi. Come ha affermato DeConick, «what started as an independent Kernel in the mid-first century may have become a dependent Gospel in the early second century».¹¹ Ecco perché non si può dare una risposta univoca e generale alle domande «*VangTom* è dipendente o

⁹ Cf., ad es., J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, New York 1991, 427s; W.E. ARNAL, «The Rhetoric of Marginality: Apocalypticism, Gnosticism, and Sayings Gospels», *Harvard Theological Review* 88(1995), 471-494; KAESTLI, «L'utilisation»; C. GIANOTTO, «Il Vangelo secondo Tommaso e il problema storico di Gesù», in E. PRINZIVALI (ed.), *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Carocci, Roma 2008, 68-93; M. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, traduzione e commento*, Carocci, Roma 2011; S.J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel*, Brill, Leiden 2013, 12, 94-96; A. PUIG I TÀRRECH, *Diez textos gnósticos. Traducción y comentarios*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2018; ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*.

¹⁰ S. GATHERCOLE, *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences*, Cambridge UP, Cambridge 2012; cf. anche ID., *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, Brill, Leiden 2014, 24-34. Su questa linea anche H.-M. SCHENKE, «On the Compositional History of the Gospel of Thomas», in G. SCHENKE ROBINSON – G. SCHENKE – U.-K. PLISCH (edd.), *Der Same Seths. Hans-Martin Schenkes Kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament*, Brill, Leiden 2012, 875-895, in partic. 893.

¹¹ DECONICK, *The Original Gospel of Thomas in Translation*, 21.

indipendente?», «è antico o tardo?»: in un certo senso, la risposta più appropriata è «entrambi». Inoltre, la particolarità della forma letteraria di *VangTom*, così come la possibilità di più tarde armonizzazioni da parte dei copisti, spiegano perché alcuni detti possono essere stati modificati anche dopo la «redazione finale» del testo, ossia durante il processo di trasmissione e traduzione dal greco al copto, fase che può estendersi fino al IV secolo (l'unico manoscritto che trasmette il testo completo di *VangTom*, ossia il Codice II di Nag Hammadi, fu copiato probabilmente tra il IV e l'inizio del V secolo).¹²

L'ipotesi che la redazione di *VangTom* si sviluppò lungo un certo arco di tempo è sembrata anche in grado di rendere ragione in modo più appropriato di alcune particolarità del testo, come l'assenza di un principio ordinativo complessivo dei *logia*, la presenza di numerosi dopponi, le differenze tra testo greco e testo copto (indizio di una probabile circolazione del vangelo in diverse versioni), la presenza di posizioni teologiche (per esempio cristologiche ed escatologiche) almeno apparentemente contraddittorie.

Gli specialisti di *VangTom* hanno sottolineato, inoltre, che la composizione di questo vangelo fu il risultato di una *continua interazione* tra oralità e scrittura, e non semplicemente dell'uso di tradizioni orali precedenti.¹³ Certo, questo si applica anche ad altri scritti protocristiani, e problematizza ulteriormente i concetti di dipendenza e indipendenza, che vanno riconsiderati alla luce di una restituzione più articolata dei processi di trasmissione di parole attribuite a Gesù, soprattutto fino ai primi decenni del II secolo. Tali processi vanno situati in un contesto di relazione dialettica tra oralità, scrittura, ri-oralizzazione (la cosiddetta «oralità secondaria»)¹⁴. La trasmissione orale non si inter-

¹² Cf. S.J. PATTERSON, «The Gospel of Thomas and the Historical Jesus», in A. GREGORY – C. TUCKETT (edd.), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford UP, Oxford 2015, 233-249, qui 244s; J.S. KLOPPENBORG, «Sources, Methods, and Discursive Locations in the Quest of the Historical Jesus», in T. HOLMÉN – S.E. PORTER (edd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Brill, Leiden 2011, 241-290, qui 255; W.E. ARNAL, «Minding the Margins: “Scholia” in the text of the Gospel of Thomas», *J ECS* 29(2021), 1-30.

¹³ Cf. in partic. R. URO, «Thomas and Oral Gospel Tradition», in ID. (ed.), *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, T&T Clark, Edinburgh 1998, 8-32; ID., *Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, T&T Clark, London 2003, 106-133; DECONICK, *Recovering*, in partic. 55-63.

¹⁴ Sulla *secondary orality* cf. URO, «Thomas and Oral», 10, 31s; ID., *Thomas*, 88s; 109; ANNESE, «The Sources», 326. Più in generale, sulla trasmissione orale delle memorie su Gesù cf. ora S. GUIJARRO OPORTO, *La memoria vivente di Gesù. Dinamiche del-*

ruppe con i primi scritti, ma continuò, parallela a essi; i redattori di un testo potevano avere memoria di una fonte che avevano conosciuto in precedenza, in forma orale o scritta; i testi scritti stessi circolavano in differenti versioni. Se questo è il quadro generale, *VangTom* spicca comunque per una fluidità testuale particolarmente pronunciata.

Considerato tutto ciò, si possono apprezzare meglio le conclusioni degli studiosi secondo i quali *alcuni* detti di *VangTom* mostrano traccia dell'influenza di determinati passi sinottici, senza trarne conclusioni generali sulla «dipendenza» di questo vangelo. Alcuni *logia* tommasini possono includere tratti redazionali dei corrispondenti paralleli sinottici.¹⁵ Un esempio è il *l.* 14 (in particolare 14,5), par. Mt 15,11.¹⁶ Secondo l'analisi condotta da Stephen Patterson ci sono 95 paralleli in totale tra *VangTom* e i sinottici (inclusi i paralleli con Q, le corrispondenze Mc/Q e i materiali speciali), e *VangTom* potrebbe essere influenzato da tratti redazionali di essi in 16 casi (in molti di questi le tracce dell'influsso sono lievi). Ma, se si considera un «more controlled sub-set», ovvero i casi in cui vi è evidenza di redazione matteana e/o lucana di un detto marciano che si trova anche in *VangTom*, allora il numero di paralleli scende a 25, e solo in tre casi – conclude Patterson – ci sarebbe evidenza della familiarità di *VangTom* con la redazione sinottica (*l.* 31,2; cf. Lc 4,23 e *l.* 47,3; cf. Lc 5,39 e *l.* 5,2; cf. Lc 8,17 e 12,2).¹⁷

Non vi è accordo su *quali* detti tommasini vadano considerati come influenzati da tratti redazionali sinottici. Vi è però un crescente consenso sul fatto che *VangTom* trasmetta anche linee «indipendenti» di detti gesuani, il che lo rende prezioso sia per una più completa ricostruzione della trasmissione di parole attribuite a Gesù, sia – almeno in linea di principio – per l'indagine sul Gesù storico, come si vedrà (pp. 239ss).

la trasmissione orale, Morcelliana, Brescia 2024 (ed. orig. 2023), in partic. 5-15 per gli aspetti metodologici, con aggiornata bibliografia.

¹⁵ Cf. TUCKETT, «Thomas»; KAESTLI, «L'utilisation», 390; URO, *Thomas*, 132; DECONICK, *Recovering*, 244; EAD., *The Original Gospel of Thomas in Translation*, 13-24; PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, 98-100; J.S. KLOPPENBORG, «A New Synoptic Problem: Mark Goodacre and Simon Gathercole on *Thomas*», *JSNT* 36(2014), 199-239, in partic. 214, 226, 228, 231s. Altri studiosi postulano invece una strutturale influenza dei sinottici su *VangTom*: cf. GATHERCOLE, *The Composition*; M. GOODACRE, *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2012.

¹⁶ DECONICK, *The Original Gospel of Thomas in Translation*, 22, 91 in questo caso ipotizza «secondary orality if not literary dependence»; cf. KLOPPENBORG, «A New Synoptic Problem», 214.

¹⁷ PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, 98-100.

A conclusione di questo discorso, giova tracciare un quadro sintetico delle diverse fonti che sono state ipotizzate alla base della composizione di *VangTom*.¹⁸ Si potranno così evidenziare le piste più innovative (che si sono affiancate a temi di lunga data) e i potenziali sviluppi futuri.

Anzitutto, è opinione ormai condivisa che *VangTom* mostri l'uso di *molteplici* fonti. Lo si riscontra, in primo luogo, in base alla comparazione dei detti tommasini con i rispettivi paralleli, da cui si evince che *VangTom* può aver condiviso fonti (o linee di trasmissione) con altri testi, e – forse in una fase redazionale successiva – potrebbe essere stato influenzato dal testo stesso, per esempio, dei vangeli canonizzati, pur con tutti i distinguo appena ricordati sulla necessità di ripensare i concetti di dipendenza e indipendenza. Altri elementi indicativi di una pluralità di fonti sono il cospicuo numero di doppioni tra i detti e la già ricordata presenza di differenti prospettive teologiche.

Nel corso di circa sette decenni di ricerca, per *VangTom* sono state proposte le fonti più disparate. Un elenco delle principali include:

- il testo dei sinottici e/o di Gv (o alcuni passi specifici), oppure linee di trasmissione comuni;¹⁹
- antiche collezioni di detti di Gesù, scritte e/o orali;²⁰
- testi e/o tradizioni paolini e deuteropaolini;²¹

¹⁸ Ho approfondito il tema in ANNESE, «The Sources»; ID., *Il Vangelo di Tommaso*, 61-64. Riprendo qui quelle conclusioni, con alcuni aggiornamenti e precisazioni.

¹⁹ Oltre a quanto esposto *supra*, per utili panoramiche cf. FALLON – CAMERON, «The Gospel of Thomas»; PERRIN, «Recent Trends»; PERRIN – SKINNER, «Recent Trends»; PIOVANELLI, «Un gros et beau poisson»; M.H. SELLEW, «The Gospel of Thomas and the Synoptics», in S.P. AHEARNE-KROLL (ed.), *The Oxford Handbook of the Synoptic Gospels*, Oxford UP, Oxford 2023, 223-242. Su *VangTom* e Gv si aggiungano S. WITETSCHKEK, *Thomas und Johannes – Johannes und Thomas. Das Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums zum Johannesevangelium*, Herder, Freiburg 2015; Z. ŠPICLOVÁ – V. KAŠE, «Distant Reading of the Gospel of Thomas and the Gospel of John: Reflection on Methodological Aspects of the Use of Digital Technologies in the Research of Biblical Texts», *Open Theology* 6(2020), 423-439.

²⁰ Cf. in partic. H. KOESTER, «Introduction [The Gospel According to Thomas]», in B. LAYTON (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII,2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655, 2 voll.*, Brill, Leiden 1989, I, 38, 41, 44; ID., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Trinity Press, Harrisburg (PA) 1990, 81s; PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, 13, 130; O. CULLMANN, «The Gospel of Thomas and the Problem of the Age of the Tradition Contained Therein: A Survey», *Int* 16(1962), 418-438.

²¹ S. GATHERCOLE, «The influence of Paul on the *Gospel of Thomas* (§§ 53.3 and 17)», in J. FREY – E.E. POPKES – J. SCHRÖTER (edd.), *Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie*, de Gruyter, Berlin 2008, 72-94; ID., *The Composition*, 227-249; C.W. SKINNER, «The *Gospel of Thomas*'s Rejection of Paul's Theological Ideas», in M.F. BIRD – J. WILLITTS (edd.), *Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts and Con-*

- l'Epistola agli Ebrei e la protocristiana «Two Ways Tradition» (che avrebbe influenzato anche la *Didachè* e *Barnaba*);²²
- testi o tradizioni giudeocristiani, encratiti, ermetici e della prima mistica ebraica;²³
- linee di trasmissione di detti attribuiti a Gesù esterne e parallele a quelle confluite in testi canonizzati, e talvolta frutto della rielaborazione cristiana di materiali proverbiali tradizionali: un noto esempio è il l. 102, dove i farisei sono paragonati a un «cane che dorme nella mangiatoia dei buoi» (sentenza attestata nel II secolo in Luciano, *Tim.* 14; *Ind.* 30, e in Stratone di Sardi, *AP* XII,236, che sarà in seguito pseudoattribuita a Esopo);²⁴
- fonti medioplatoniche (o almeno un influsso di tale tradizione filosofica);²⁵

vergences, T&T Clark, London 2011, 220-241; A. LUIJENDIJK, «Buried and Raised: Gospel of Thomas Logion 5 and Resurrection», in E. IRICINSCHI ET AL. (edd.), *Beyond the Gnostic Gospels. Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 272-296; A. ANNESE, «Logion 83 and the "Image" in the Gospel of Thomas: Relationships with Some Pauline and Early Christian Texts», *Annali di Storia dell'Esegesi* 34(2017), 71-88; ID., «The Sources»; ID., «The Gospel of Thomas and Paul: Status Quaestionis, Historical Trajectories, Methodological Notes», in A. DESTRO – M. PESCE – F. BERNO (edd.), *From Jesus to Christian Origins. Second Annual Meeting of Bertinoro (1-4 October, 2015)*, Brepols, Turnhout 2019, 405-427.

²² GATHERCOLE, *The Composition*, 250-262, 263-266; ID., *The Gospel of Thomas*, 120.

²³ Si tratta dell'ipotesi di Gilles Quispel (tre fonti di *VangTom*: un vangelo giudeo-cristiano, l'encratita *Vangelo degli Egiziani* e uno gnomologio ermetico) sviluppata poi da April DeConick più in chiave di storia delle tradizioni che postulando l'influsso di specifici testi; cf. G. QUISPEL, «The Gospel of Thomas Revisited», in ID., *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, a cura di J. VAN OORT, Brill, Leiden 2008, 175-225 (con una «Additional Note» al saggio originale del 1981); A.D. DECONICK, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Brill, Leiden 1996, in partic. 179s, e poi EAD., *Recovering*; EAD., *The Original Gospel of Thomas in Translation*.

²⁴ Cf. C.W. HEDRICK, «Thomas and the Synoptics: Aiming at a Consensus», in ID., *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus*, Hendrickson, Peabody 1994, 236-251; ID., «An Anecdotal Argument for the Independence of the Gospel of Thomas from the Synoptic Gospels», in H.-G. BETHGE ET AL. (edd.), *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year*, Brill, Leiden 2002, 113-126. Cf. anche l'elenco (parziale) di paralleli non canonici in P.-H. POIRIER, «L'Évangile selon Thomas (NH II,2; P. Oxy. 1, 654, 655), témoin de la théologie chrétienne primitive?», in J. SCHRÖTER (ed.), *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, Peeters, Leuven 2013, 95-125, qui 122: significativo, in particolare, il parallelo tra *VangTom* 24,3 e *1 Enoc* 5,8 (greco), che comunque Poirier tende a interpretare come utilizzo indipendente di un apoftegma tradizionale (cf. P.-H. POIRIER, «Un parallèle grec partiel au logion 24 de l'Évangile selon Thomas», in BETHGE ET AL. (edd.), *For the Children*, 95-100).

²⁵ J.M. ASGEIRSSON, «Conflicting Epic Worlds», in J.M. ASGEIRSSON – A.D. DECONICK – R. URO (edd.), *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultur-*

- un commentario ai detti di Gesù, simile a ciò che poteva essere l'*Esposizione* di Papia,²⁶ oppure un certo numero di commentari od omelie dei quali *VangTom* sarebbe un estratto;²⁷
- una o più fonti (gnostiche o «semi-gnostiche») che medierebbero Gv a *VangTom* (che, secondo questa teoria, dipenderebbe da Gv indirettamente);²⁸
- fonti gnostiche, per esempio naassene: secondo Robert Grant, *VangTom* ebbe origine in ambiente naasseno, e non solo rifletterebbe l'esegesi gnostico-naassena nell'approcciare fonti quali i vangeli canonici, ma avrebbe anche usato fonti naassene (come i *kephalaia* che Giacomo avrebbe trasmesso a «Mariamme» secondo Pseudo-Ippolito, *Refutatio* V,7,1);²⁹
- il *Diatessaron* di Taziano (un'armonia dei quattro canonici, datata al 172-175 d.C.)³⁰ – questa tesi implica una data molto tarda per la composizione di *VangTom* (175-200 d.C.), il che è problematico (soprattutto se, come sostengono i suoi proponenti, questo van-

al World of the Gospel of Thomas, Brill, Leiden 2006, 155-174; S.J. PATTERSON, «Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism», originariamente pubblicato nel 2008, riedito in Id., *Origins*, 33-59; W.E. ARNAL, «How the Gospel of Thomas Works», in W.E. ARNAL ET AL. (edd.), *Scribal Practices and Social Structures among Jesus Adherents: Essays in Honour of John S. Kloppenborg*, Peeters, Leuven 2016, 261-280 (parla, in particolare, di medioplatonismo giudeo-alessandrino); I. MIROSHNIKOV, *The Gospel of Thomas and Plato: A Study of the Impact of Platonism on the "Fifth Gospel"*, Brill, Leiden 2018; E.E. POPKES, «Die Apokryphisierung der Botschaft Jesu im Thomasevangelium: eine religionshistorische Spurensuche», in J. FREY – C. CLIVAZ – T. NICKLAS (edd.), *Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 257-269; S.J. PATTERSON, «The World Is a Body/The World Is a Corpse: A Double(t) Take on Plato's Cosmos in the Gospel of Thomas, Sayings 80 and 56», *Annali di Storia dell'Esegesi* 41(2024), 111-118. Alcuni spunti erano già in H.M. JACKSON, *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1985 e URO, *Thomas*, in partic. 63, sebbene Uro preferisca identificare affinità con lo stoicismo. Per un commento su questa linea di ricerca cf. A. ANNESE, «Il Vangelo secondo Tommaso e il platonismo. Considerazioni in margine a un recente volume», *Annali di Storia dell'Esegesi* 38(2021), 61-77.

²⁶ SCHENKE, «On the Compositional History», in partic. 894.

²⁷ U.-K. PLISCH, *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2008 (ed. orig. 2007), 26-30.

²⁸ R.E. BROWN, «The Gospel of Thomas and St John's Gospel», *NTS* 9(1962-1963), 155-177, qui 176s. Tra queste fonti potevano esservi le *Odi di Salomone* (*ivi*, 177, nota 4).

²⁹ R.M. GRANT, «Notes on the Gospel of Thomas», *VC* 13(1959), 171.

³⁰ N. PERRIN, *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, SBL, Atlanta (GA) 2002. Similmente già H.J.W. DRIJVERS, «Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity», *SecCent* 2(1982), 157-175.

- gelo fu originariamente scritto in siriano), alla luce della datazione usualmente proposta per *P. Oxy. 1* (circa 200 d.C.);
- tradizioni orali di vario genere – è ampiamente condivisa l'ipotesi che *VangTom* abbia fatto uso (anche) di tradizioni orali,³¹ ma variano le opinioni sul peso da assegnare a questo tipo di fonti, sul privilegiare la *primary orality* o la *secondary orality*, e sull'eventuale rapporto con Q.³² Tale questione interseca anche altri punti elencati sopra, dato che è attraverso la trasmissione orale che *VangTom* potrebbe aver recepito alcune fonti, o parti di esse (si pensi ancora ai sinottici).

Questo elenco ha lo scopo di dare un'idea della complessità del quadro, ma le ipotesi enumerate non hanno tutte la stessa forza probatoria, né si deve intendere che *VangTom* abbia utilizzato *tutte* queste fonti: è chiaro che alcune di queste tesi sono incompatibili tra loro. Se appare poco probabile che *VangTom* dipenda dal *Diatessaron* (i paralleli tra i due si possono spiegare con l'utilizzo autonomo di una fonte comune), e se l'origine gnostica del Quinto vangelo è ormai difficilmente sostenibile, appare invece molto plausibile che tra le fonti di *VangTom* possano esserci state delle collezioni di detti, delle tradizioni orali, delle linee di trasmissione condivise con i canonici, accanto ad altre indipendenti (è possibile che alcuni detti risalgano a fasi molto antiche e forse al Gesù storico), insieme a tradizioni ebraiche (apocalittiche e mistiche), giudeocristiane, encratite, mentre in una fase compositiva più tarda (accettando l'ipotesi, anch'essa plausibile, della composizione stratificata) il nostro testo potrebbe aver recepito passi dei canonici stessi nella loro forma scritta, forse però attraverso *secondary orality* o altre modalità indirette di trasmissione. Allo stesso modo, in una fase avanzata (tra

³¹ Cf. anzitutto J.H. SIEBER, *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with Regard to the Question of the Sources of the Gospel According to Thomas*, Ph.D. diss., Claremont Graduate School, Claremont (CA) 1966, 263; J.M. ROBINSON, «On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)», in C.W. HEDRICK – R. HODGSON JR. (edd.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody (MA) 1986, 127-175, qui 167; V.K. ROBBINS, «Rhetorical Composition and Sources in the Gospel of Thomas», in *SBL Seminar Papers, 1997*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1997, 86-114; URO, «Thomas and Oral»; ID., *Thomas*; DECONICK, *Recovering*; PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, in partic. 100s, 118, 144, 151. Robinson (più ipoteticamente), Uro, DeConick e Patterson ipotizzano un'interazione tra tradizioni orali e scritte.

³² Ad es., PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, 151 afferma che *VangTom* e Q si basavano su tradizioni orali a loro comuni, sviluppate da ciascuno dei due in modo differente.

fine I e inizio II secolo) *VangTom* può aver recepito passi e motivi di lettere paoline o deutero-paoline (che iniziavano ad avere una certa diffusione), così come alcuni elementi documentati in testi medioplatonici ed ermetici (dottrine che circolavano attraverso vari canali).

Proprio questi ultimi due punti vanno qui sottolineati. Sebbene prosegua la produzione di studi sul rapporto tra *VangTom* e i quattro vangeli canonizzati (relativamente recente, per esempio, è il corposo volume del 2015 di Stephan Witetschek che indaga sistematicamente i possibili rapporti con Gv), si metterà difficilmente in dubbio che i potenziali rapporti tra *VangTom* e i testi paolini sono una delle piste di ricerca più innovative emerse negli ultimi due decenni. È del 2008, infatti, un saggio di Simon Gathercole dedicato specificamente all'indagine di possibili relazioni intertestuali tra *VangTom* e Paolo, mentre i (pochi) studi precedenti che pure avevano accennato a una relazione tra i due affrontavano la questione da altri punti di vista (somiglianze concettuali; rapporto tra Paolo e un'antica linea di trasmissione di detti di Gesù).³³ Altri lavori (citati *supra*, nota 21) hanno approfondito il tema, e probabilmente vi è ancora margine per condurre analisi testuali specifiche. Allo stesso modo, il possibile rapporto di *VangTom* con idee (o persino testi) medioplatoniche ha iniziato a essere sistematicamente approfondito solo di recente. Il volume di Ivan Miroshnikov del 2018 è stata la prima monografia dedicata in modo specifico a questo tema; se ne riparlerà *infra*. Anche questa pista sembra appena tracciata e ancora da percorrere, come dimostra la recentissima (2024) pubblicazione di un articolo di Patterson che tematizza proprio la possibilità di una lettura di due *logia* tommasini alla luce delle dottrine medioplatoniche.³⁴

Datazione e contesto di origine

La datazione di *VangTom* è da sempre un problema dibattuto almeno quanto quello delle fonti, cui si collega strettamente (si pensi a quanto appena detto sul rapporto di *VangTom* con i vangeli canonizzati). Si deve anche considerare, più in generale, che negli ultimi anni si è assistito a uno sviluppo del dibattito sulla (ri)datazione dei vangeli, a

³³ Per una ricognizione degli studi che include anche quelli meno recenti (da Peter Nagel a Stevan Davies ad alcuni lavori di Stephen Patterson), cf. ANNESE, «The Gospel of Thomas and Paul».

³⁴ PATTERSON, «The World Is a Body».

partire da quelli canonizzati, anche e soprattutto in virtù delle recenti indagini sul *Vangelo di Marcione* e delle nuove e più puntuali ricostruzioni del testo di quest'ultimo.³⁵ Alcuni studiosi (tra i quali spicca Markus Vinzent) hanno riproposto, con nuovi argomenti, una serie di ipotesi in favore di una datazione più bassa di quella tradizionale, collocando la composizione di Mc, Mt, Lc e Gv verso la metà del II secolo. Datare i vangeli protocristiani è in effetti molto complesso: le più antiche attestazioni manoscritte (esse stesse databili solo con un certo margine di attendibilità) non sono anteriori alla metà del II secolo circa, e lo stesso vale per le prime citazioni esplicite di sezioni narrative dei vangeli canonici da parte di altri autori. Certo, vi sono altri elementi, sia interni che esterni, a supporto della datazione più «tradizionale» (attualmente ancora maggioritaria) dei vangeli canonizzati nell'ultimo terzo del I secolo: oggi però, anche grazie alle nuove proposte alternative, si presta maggiore attenzione alla *fluidità* dei testi protocristiani dei primi due secoli, dal punto di vista della circolazione e della composizione. I testi venivano rielaborati, ne circolavano versioni differenti, erano stratificati; secondo diversi esegeti è possibile che esistessero, per esempio, versioni differenti (precedenti) di Mc o di Lc rispetto a quelle che conosciamo oggi. Fino al II secolo inoltrato, non esisteva un testo «stabilito» di nessuno degli scritti del Nuovo Testamento; anzi tagli o aggiunte erano comuni (emblematici i casi della «conclusione lunga» di Mc o della pericope dell'adultera in Gv, non attestata prima del *Codex Bezae*).³⁶

Ciò detto, *VangTom* può essere considerato un esempio emblematico della difficoltà di datare i vangeli, elevando questa difficoltà a un livello quasi parossistico: sono state proposte datazioni che vanno dalla metà del I secolo (almeno per il suo nucleo più antico) alla fine del II, e vi è la possibilità che alcuni detti siano stati interpolati fino al IV se-

³⁵ Per una panoramica cf. C. GIANOTTO – A. NICOLOTTI (edd.), *Il Vangelo di Marcione*, Einaudi, Torino 2019.

³⁶ Cf. W.L. PETERSEN, «Textual Traditions Examined: What the Text of The Apostolic Fathers tells us about the Text of the New Testament in the Second Century», in A.F. GREGORY – C.M. TUCKETT (edd.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford UP, Oxford 2005, 29-46, in partic. 40-46; C. GIANOTTO, «Re-dating Early Christian Texts. A propos de deux nouvelles hypothèses pour la datation des évangiles canonisés», in A. DESTRO – M. PESCE (edd.), *Texts, Practices, and Groups: Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries*, Brepols, Turnhout 2017, 63-78, qui 77s, ad es. la seguente affermazione: «Il est temps d'abandonner l'idée que les évangiles canoniques ont été produits d'un seul jet par leurs auteurs sous une forme aussitôt définitive dans la seconde moitié du I^{er} siècle» (ivi, 77).

colo. Tra i sostenitori di una datazione molto alta vi è chi ha postulato un influsso di *VangTom* su Mc, su Lc o persino sulla Prima lettera ai Corinzi (1Cor 2,9 citerebbe *VangTom* 17), ipotesi non particolarmente convincenti.³⁷ Tra le proposte di datazione alta va ricordata anche quella di John D. Crossan, secondo cui vi erano almeno due strati (*layers*) compositivi di *VangTom*: il primo sarebbe stato composto a Gerusalemme, sotto l'autorità di Giacomo (cf. l. 12), entro gli anni Cinquanta del I secolo, mentre il secondo sarebbe stato composto a Edessa, sotto l'autorità di Tommaso, forse già negli anni Sessanta o Settanta.³⁸ Più prudentemente, Helmut Koester ha ritenuto possibile una datazione al (tardo) I secolo, argomentando che *VangTom* non mostrerebbe l'influsso di altri testi protocristiani (in particolare quelli canonizzati) e dunque dovrebbe precederli.³⁹

Attualmente, la datazione che sembra riscontrare il maggior consenso è l'inizio (o la prima metà) del II secolo, almeno per la redazione «finale» di *VangTom*: come si è visto, cresce infatti l'adesione alla teoria di una composizione «cumulativa» di questo vangelo, e ciò implica una datazione non puntuale, ma estesa lungo diversi decenni, se si considera la formazione di un primo blocco di materiali già verso metà I secolo e poi l'aggregazione di altri *logia* fino, appunto, alla stesura più o meno completa nel II. È stata in particolare April DeConick a sviluppare questa teoria: nella sua ricostruzione, il nucleo più antico di *VangTom* (il *kernel*) si daterebbe tra il 30 e il 50 d.C., mentre le aggiunte e le modifiche successive (le *accretions*) si svilupperebbero tra il 50 e il 120 d.C., data della forma «completa» del vangelo; da tale punto di vista *VangTom* «non è né antico né tardo, ma entrambi».⁴⁰ Anche se le ipotesi di DeConick non sono risultate esenti da critiche, va dato atto alla studiosa di aver avanzato la proposta più originale e significativa, sulla composizione e datazione di *VangTom*, nel panorama della *Thomas-Forschung* degli ultimi venticinque anni, e di averla articolata in

³⁷ Su *VangTom* e Mc, cf. S.L. DAVIES, «The Use of the Gospel of Thomas in the Gospel of Mark», *Neot* 30(1996), 307-334 e S.L. DAVIES – K. JOHNSON, «Mark's Use of the Gospel of Thomas, Part Two», *Neot* 31(1997), 233-261; su *VangTom* e Lc, G.J. RILEY, «Influence of Thomas Christianity on Luke 12:14 and 5:39», *HTR* 88(1995), 229-235; su *VangTom* e 1Cor, C.L. MEARNS, «Early Eschatological Development in Paul: The Evidence of 1 Corinthians», *JSNT* 22(1984), 19-35, qui 31.

³⁸ CROSSAN, *The Historical Jesus*, 427s.

³⁹ KOESTER, «Introduction», 39.

⁴⁰ DECONICK, *Recovering*, 238, trad. mia. Su queste date è concorde GIANOTTO, «Il Vangelo secondo Tommaso e il problema», 86.

modo organico: ogni singolo *logion* viene attribuito a una determinata fase compositiva.

Altri studiosi propongono una data più vicina alla metà del II secolo: un'ipotesi divenuta tradizionale è quella del 140 d.C. come *terminus non post quem*.⁴¹ Vi sono poi le datazioni molto basse, nella seconda metà o verso la fine del II secolo: più si avvicinano a quest'ultima, più possono risultare problematiche perché comportano una riduzione del tempo trascorso tra la stesura del testo e la sua prima testimonianza manoscritta attestata (*P. Oxy. 1*), che rischierebbe così di diventare quasi un autografo. Tra i sostenitori di una datazione bassa si annovera Nicholas Perrin, secondo cui *VangTom* sarebbe stato scritto in siriano e dipenderebbe dal *Diatessaron* di Taziano (circa 173 d.C.).⁴² Nel suo commentario su *VangTom*, Gathercole si dice certo sul *terminus post quem* (il 135 d.C.) e sul *terminus ante quem* (il 200 d.C., data plausibile del più antico manoscritto), ma non ritiene ci siano sufficienti elementi per precisare maggiormente il decennio, concludendo che il vangelo deve essere stato composto «some time after 135 and some time before 200 CE».⁴³

Questa rapida rassegna conferma che *VangTom* è un testo difficile da datare con esattezza. Mancano elementi interni che possano fornire dati sicuri, per esempio la menzione di un avvenimento storico. La forma letteraria della raccolta di detti si espone particolarmente alla malleabilità, e dunque accresce le difficoltà di datazione. Per citare Stephen Patterson, «the Gospel of Thomas is a list, and therefore was likely written in many stages over many years. This makes it very difficult to date».⁴⁴ È plausibile che una prima forma della collezione si sia sviluppata al più tardi negli ultimi decenni del I secolo, in una fase parallela a quella della formazione dei sinottici. Non è da escludersi che una «prima» edizione di quello che conosciamo come *VangTom* circolasse senza essere attribuita all'apostolo Tommaso.⁴⁵ Ma è possibile ipotiz-

⁴¹ Cf., ad es., QUISPEL, «The Gospel of Thomas Revisited», 179, 208, 224. Per GODACRE, *Thomas*, 171, che però ritiene *VangTom* dipendente dai sinottici, il testo sarebbe stato composto negli anni Quaranta del II secolo. Per POIRIER, «L'Évangile selon Thomas», 103, 123 verso la metà del II secolo.

⁴² Cf. *supra*, nota 30, per i riferimenti a Perrin e Drijvers.

⁴³ GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 124. Per J. SCHRÖTER, «The Contribution on Non-Canonical Gospels to the Memory of Jesus: The Gospel of Thomas and the Gospel of Peter as Test Cases», *NTS* 64(2018), 435-454, in partic. 447 *VangTom* ha origine nella seconda metà del II secolo.

⁴⁴ PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, 12; cf. 145, nota 17.

⁴⁵ Cf. PIOVANELLI, «Un gros et beau poisson», 292.

zare un *terminus* per la «redazione finale» del testo, ossia un momento in cui il vangelo ha raggiunto più o meno la sua forma attuale? Al netto delle difficoltà derivanti da vari fattori – come la mancanza di una copia greca *integrale* anteriore a quella copta (i frammenti rimasti, peraltro, indicano una certa fluidità nella trasmissione del testo) e la plausibilità di interventi sul testo fino al IV secolo, nelle varie fasi della sua ricezione e trasmissione, in diversi ambienti⁴⁶ –, un'ipotesi sulla datazione del testo *approssimativamente* completo del Quinto vangelo può essere avanzata: la prima metà del II secolo, forse il primo terzo. Come si è visto, *VangTom* recepì diverse fonti e linee di trasmissione, alcune anche influenzate dai sinottici, da Gv o da passi delle lettere paoline, nonché da correnti e tradizioni quali quelle encratite e forse precoci dottrine ermetiche. Questo vuol dire che almeno le parti più tarde del corpo principale di *VangTom* devono essere state composte in una fase in cui queste fonti erano già in circolazione, dunque non prima di fine I/inizio II secolo. D'altra parte, il processo di formazione della collezione sembra poter ben situarsi in una fase in cui la trasmissione orale aveva ancora un peso almeno pari a quella scritta (indicativa, da questo punto di vista, la testimonianza di Papia).

Un elemento spesso utilizzato per datare un testo protocristiano è la comparazione con altri scritti e con le loro concezioni teologiche. Bisogna però evitare una lettura troppo teleologica: non è detto che un testo con cristologia alta sia per forza posteriore a uno con cristologia bassa, o che una certa concezione escatologica sia necessariamente tarda. Tenendo presente ciò, si possono comunque trarre indicazioni utili dai problemi che un testo affronta e dalle «soluzioni» che propone, dalla terminologia che impiega, dalle sue prospettive ideologiche. Diversi interpreti hanno rinvenuto una sorta di *aria di famiglia* tra *VangTom* e testi come Gv, l'*Ascensione di Isaia* e altri scritti che giungono

⁴⁶ Oltre alla possibilità di modifiche scribali per l'uniformazione a testi confluiti nel Nuovo Testamento, gli specialisti hanno riflettuto in particolare su possibili «interpolazioni» manichee: cf. J. HELDERMAN, «Log 97 vom manichäischen Gesichtspunkt ausgesehen», in W. BELTZ (ed.), *Der Gottesspruch in der koptischen Literatur: Hans-Martin Schenke zum 65. Geburtstag*, Druckerei der Martin-Luther-Universität, Halle 1994, 149-161; ID., «Manichäische Züge im Thomasevangelium», in S. EMMEL ET AL. (edd.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996*, 2 voll., Reichert, Wiesbaden 1999, II, 483-494; A. CAMPLANI, «Sulla trasmissione di testi gnostici in copto», in ID. (ed.), *L'Égitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, 121-175, qui 156; GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 551s. Sulla ricezione manichea di *VangTom* cf. *infra*, pp. 248ss.

a compimento redazionale nella prima metà del II secolo,⁴⁷ o – per altri aspetti – le lettere di Ignazio di Antiochia.⁴⁸ Ciò potrebbe corroborare l'ipotesi di una datazione nei primi decenni del II secolo.

Per quanto riguarda il luogo di origine di *VangTom*, gli ultimi anni hanno visto la pubblicazione di nuove ricerche che mettono in discussione l'ipotesi di Edessa (Osroene), comunque ancora maggioritaria e plausibile. Questa viene difesa con vari argomenti, tra i quali l'affinità di *VangTom* con i contenuti e gli orientamenti di altri testi di sicura (o probabile) origine siriana dei primi due o tre secoli; la presenza del doppio nome «Giuda Tommaso» (che ha paralleli nella letteratura siriana); l'accordo tra la formulazione di alcuni *logia* tommasini e quella delle versioni siriane di alcuni passi dei vangeli canonizzati; la presenza di sirianismi nel testo greco e copto di *VangTom*; oppure (come nel caso di Stephen Patterson) un determinato ambiente sociale e culturale, diverso da quelli «al di qua dell'Eufrate».⁴⁹ È vero, però, che le origini del cristianesimo nella Siria orientale sono – allo stato attuale della ricerca – ancora in gran parte oscure, dal momento che i dati più certi si riferiscono al periodo che parte dalla seconda metà del II secolo: anche per questa ragione, alcuni hanno proposto di collocare *VangTom* ad Antiochia, evidenziando inoltre che ciò potrebbe meglio spiegare i rapporti tra questo vangelo e altri gruppi protocristiani tra I e II secolo in cui *VangTom*, o almeno alcuni elementi del *kerygma* tommasino, sembrano essere stati recepiti (per esempio, comunità paoline e giovanee).⁵⁰

Altri hanno proposto di contestualizzare *VangTom* in Egitto (soprattutto ad Alessandria): la tesi, già presente in alcuni studi degli anni Sessanta e Settanta del Novecento, è stata recentemente ripresa da Ian

⁴⁷ Adriana Destro e Mauro Pesce hanno parlato di «costellazione giovanista», che comprenderebbe *VangTom*, Gv, Ap, l'*Ascensione di Isaia*, il *Vangelo di Giuda* e altri testi: cf. A. DESTRO – M. PESCE, «Constellations of Texts in Early Christianity. The Gospel of the Savior and Johannist Writings», *Annali di Storia dell'Esegesi* 22(2005), 337-353; IDD., «The Ascension of Isaiah and the Johannist Constellation», in J.N. BREMMER – T. KAR-MANN – T. NICKLAS (edd.), *The Ascension of Isaiah*, Peeters, Leuven 2016, 199-234, qui 210.

⁴⁸ Così R. VALANTASIS, *The Gospel of Thomas*, Routledge, London-New York 1997: *VangTom*, Gv e Ignazio darebbero risposte diverse a problemi comuni.

⁴⁹ Cf. ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*, 73-75 per una descrizione più dettagliata di questi e altri argomenti e per ulteriore bibliografia. Il riferimento a PATTERSON è *Origins*, 9-32.

⁵⁰ M. DESJARDINS, «Where was the Gospel of Thomas Written?», *TJT* 8(1992), 121-133; P. PIOVANELLI, «Thomas in Edessa? Another Look at the Original Setting of the Gospel of Thomas», in J. DIJKSTRA – J. KROESEN – Y. KUIPER (edd.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Brill, Leiden 2010, 443-461.

Brown (2019).⁵¹ Brown ritiene che l'origine di *VangTom* sia da collocarsi nel *milieu* intellettuale di ebrei della diaspora ad Alessandria: un ambiente giudaico-ellenistico che aveva familiarità con *Jesus traditions* e con l'esegesi alessandrina (platonico-filoniana) dei testi biblici, in particolare Gen 1,26s e 2,7. Brown ritiene più appropriato postulare che *VangTom* nasca proprio ad Alessandria, piuttosto che identificare un influsso di tradizioni alessandrine sul gruppo tommasino in Siria, come avevano fatto Quispel e DeConick; tuttavia le sue argomentazioni non appaiono incontrovertibili, ed è noto che la circolazione di idee, testi e lettere, nei territori dell'Impero e nel Vicino Oriente dell'epoca in oggetto, era ampia,⁵² dunque non vi è motivo di escludere che, tramite rotte mercantili e missionarie, idee «alessandrine» abbiano potuto raggiungere Edessa (o Antiochia), al centro di importanti itinerari. Basti pensare che l'*Adversus haereses* di Ireneo di Lione, composto in Gallia intorno al 180 d.C., circolava in Egitto già tra fine II e inizio III secolo (*P. Oxy.* 405 ne trasmette un frammento). Uno dei più antichi manoscritti cristiani, il papiro \mathfrak{P}^{52} (*P. Ryl.* 457), che contiene frammenti del c. 18 del Vangelo di Giovanni, proviene anch'esso dall'Egitto ed è stato datato tra il 125 e il 175 d.C. (sebbene alcuni ritengano possibile anche una datazione più bassa);⁵³ esso è dunque una prova dell'ampia e rapida diffusione del quarto vangelo (composto probabilmente in Asia minore). Gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

Si deve accennare, infine, ad altri recenti studi che hanno messo in discussione l'origine edessena di *VangTom*, ma si sono concentrati

⁵¹ I.P. BROWN, «Where indeed Was the Gospel of Thomas Written? Thomas in Alexandria», *JBL* 138(2019), 451-472. Per gli studi precedenti, cf. la sintesi in GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 109s; agli autori ivi citati si aggiunga C.W. HEDRICK, *Unlocking the Secrets of the Gospel According to Thomas*, Cascade Books, Eugene (OR) 2010, 3-5.

⁵² Cf. L.W. HURTADO, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006, c. 1, in partic. 26s, 41. Sull'ampia e rapida circolazione dei testi protocristiani cf. anche H.Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven (CT) 1995. Sulla mobilità dei primi gruppi di seguaci di Gesù e la circolazione di idee e testi cf. anche DESTRO – PESCE, «The Ascension of Isaiah», 207-210.

⁵³ B. NONGBRI, «The Use and Abuse of \mathfrak{P}^{52} : Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel», *HTR* 98(2005), 23-48 propone di estendere l'arco fino a fine II/inizio III secolo. P. ORSINI – W. CLARYSSE, «Early New Testament Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theological Palaeography», *ETL* 88(2012), 443-474 e W. CLARYSSE – P. ORSINI, «Christian Manuscripts from Egypt to the Times of Constantine», in J. HEILMANN – M. KLINGHARDT (edd.), *Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert*, Narr Francke Attempto, Tübingen 2018, 107-114 propongono la datazione 125-175 d.C.

più sulla *pars destruens* che sulla *pars construens*, non proponendo adeguate ipotesi alternative. È il caso di J. Gregory Given, che in un articolo apparso nel 2017 ha visto l'ipotesi edessena come frutto sia di un certo «orientalismo» euro-americano novecentesco, sia del *my-stocentrism* del circolo di Eranos.⁵⁴ Nelle sue conclusioni, Given (in linea con un influente *trend* dell'odierna *New Philology* sui testi di Nag Hammadi) suggerisce che si dovrebbe piuttosto partire dall'unico contesto sicuro che abbiamo, cioè quello del ritrovamento dei manoscritti di *VangTom*: l'Egitto; ma questa proposta,⁵⁵ espressa con molta cautela, viene comunque ridimensionata dalla conclusione scettica: «For now, we simply do not have the evidence to locate *Gos. Thom.*'s origins in Edessa – or anywhere else».⁵⁶ Partendo da prospettive e metodologia completamente diverse, anche Milan Vukomanović ha recentemente contestato l'associazione di *VangTom* con Edessa, dapprima (2021) senza congetturare alternative, quindi (2022) avanzando alcune ipotesi.⁵⁷

L'intento decostruttivo caratterizza anche recenti studi sulla questione della «comunità» o della «tradizione» tommasina, un tema strettamente connesso a quello della localizzazione di *VangTom*, che viene così considerato insieme al *Libro di Tommaso* e agli *Atti di Tommaso* – testi che hanno evidenti connessioni letterarie e ideologiche con il vangelo eponimo. Tali connessioni hanno portato gli studiosi a chiedersi se ci si debba limitare a identificare solo un legame letterario fra i tre testi, o se questi non possano anche essere ricondotti a un *milieu* comune, un gruppo protocristiano che vedeva come particolarmente autoritativa la

⁵⁴ J.G. GIVEN, «“Finding” the *Gospel of Thomas* in Edessa», *J ECS* 25(2017), 501-530.

⁵⁵ Su cui si deve avanzare almeno una macroscopica osservazione: questo ragionamento andrebbe esteso anche ai vangeli canonici, anzi, a molti scritti protocristiani; dovremmo rinunciare a fare ipotesi, poniamo, sull'origine di Mc o di Mt, o parlare solo della loro trasmissione in Egitto, perché i più antichi manoscritti sono di provenienza egiziana?

⁵⁶ GIVEN, «“Finding”», 529. Qui Given rinvia a GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 110s che conclude similmente: «In the end, then, it is probably best to admit our ignorance about *Thomas*'s provenance, while acknowledging that Syria and Egypt are reasonable possibilities».

⁵⁷ M. VUKOMANOVIĆ, «The Provenance of the *Gospel of Thomas*: Assessing the Syrian Hypothesis», *Annali di Storia dell'Esegesi* 38(2021), 79-107; ID., «The Gospel of Thomas and Early Christian Monasticism in Egypt», *Teologická reflexe* 28(2022), 3-25, dove Vukomanović conclude che la traduzione copta di *VangTom* fu probabilmente realizzata da monaci egiziani, ma l'originale greco fu composto nella prima metà del II secolo in Palestina o in Asia minore (forse dai naasseni).

figura dell'apostolo Tommaso⁵⁸ e che, nel suo sviluppo diacronico (nel corso di un paio di secoli, dal I al III), avrebbe prodotto quegli scritti. Sebbene degli spunti in favore di questa seconda prospettiva siano rintracciabili già tra gli anni Cinquanta e Settanta (per esempio negli studi di Henri-Charles Puech e di John D. Turner), a essere paradigmatiche sono le tesi di Gregory Riley sulla «comunità» tommasina e di Bentley Layton sulla «Scuola di Tommaso», intesa come una scuola di scrittori localizzata a Edessa.⁵⁹ Altri hanno obiettato che è difficile rinvenire tracce certe di una «scuola» con i caratteri di una ben determinata entità sociologica, con una sua continuità (si pensi alle scuole filosofiche antiche).⁶⁰ Anche il più sfumato concetto di «comunità» è stato contestato, sia in sé sia nella sua applicazione agli scritti tommasini.⁶¹ Recentemente (2023) Petru Moldovan ha rinverdito le critiche ai concetti di «scuola» e «comunità» tommasina, contestando anche l'uso del termine «tradizione tommasina» (*Thomasine tradition*), tutti visti come problematici *umbrella-concepts*, etichette, persino potenzialmente viziate da presupposti teologici.⁶²

È vero che alcuni concetti usati comunemente per diversi decenni, nel campo degli studi sul cristianesimo antico, sono oggi sottoposti a scrutinio; le critiche più costruttive hanno la preziosa funzione

⁵⁸ Alla figura di Tommaso ha recentemente dedicato un volume J. THOMASKUTTY, *Saint Thomas the Apostle: New Testament, Apocrypha, and Historical Traditions*, T&T Clark, London 2018, che però presenta numerose fallacie metodologiche (la storicizzazione delle fonti è spesso scarsa) e affronta con superficialità diverse questioni chiave.

⁵⁹ G.J. RILEY, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1995; B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, New York 1987, 357-409 (posizione ribadita nella nuova ed., Yale UP, New Haven-London 2021). Più recentemente, anche D.W. KIM, *The Words of Jesus in the Gospel of Thomas: The Genesis of a Wisdom Tradition*, Routledge, London 2021 ha postulato una «comunità» tommasina, una «school of thought» (37).

⁶⁰ URO, *Thomas*, 24.

⁶¹ Cf. in partic. P.-H. POIRIER, «Évangile de Thomas, Actes de Thomas, Livre de Thomas. Une tradition et ses transformations», *Apocrypha* 7(1996), 9-26; ID., «The Writings ascribed to Thomas and the Thomas Tradition», in TURNER – MCGUIRE, *The Nag Hammadi Library*, 295-307; P. SELLEW, «Thomas Christianity: Scholars in Quest of a Community», in J.N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Peeters, Leuven 2001, 11-35. Per una critica al concetto in sé, cf., ad es., S. STOWERS, «The Concept of "Community" and the History of Early Christianity», *Method and Theory in the Study of Religion* 23(2011), 238-256; E.R. URCIUOLI, «La comunità ubi qua. Considerazioni sull'onnipresenza comunitaria nella storia del cristianesimo antico», *SMSR* 79(2013), 557-583.

⁶² P. MOLDOVAN, «The Gospel of Thomas and the Thomasine Tradition», *Collectanea Christiana Orientalia* 20(2023), 73-96. Le critiche di Moldovan sono espresse in modo più radicale rispetto a quelle di Poirier e Sellew; non è però sempre agevole coglierne la *pars construens*.

di stimolare un ripensamento e un affinamento delle categorie, che – comunque – non sempre sono da rigettare totalmente (se qualificate, possono essere usate in modo convenzionale e a fini euristici). Quanto allo specifico caso tommasino, al di là della questione terminologica, sembra effettivamente difficile sostenere – sulla base delle sole evidenze letterarie possedute – l'esistenza di una ben definita «scuola» o «comunità» di Tommaso che avrebbe prodotto tutti e tre i testi sopra menzionati. Tuttavia si devono aggiungere due precisazioni. Anzitutto, che vi siano richiami e risonanze fra quei tre testi non può essere negato: dal motivo della gemellarità di Tommaso alla traiettoria ascetico-encratita, dal tema della conoscenza di sé fino a precisi riecheggiamenti, per esempio, di *logia* di *VangTom* nei due testi più tardi. In secondo luogo, ritenere problematico che vi sia una comunità unitaria dietro *VangTom*, gli *Atti* e il *Libro di Tommaso* non deve necessariamente condurre a negare che vi siano segni di ideologia e consistenza «comunitaria» in *ciascuno* di essi. A mio avviso, è possibile parlare di «gruppo tommasino» o di «comunità tommasina», intendendo questo termine non come «comunità di Tommaso» (ossia di *tutti* gli scritti afferenti a questa tradizione), ma almeno come «comunità del *Vangelo di Tommaso*», e connotando questo termine in senso non ideologico e non te(le)ologico. In questo caso, per «comunità» si possono e devono intendere – come ha efficacemente sintetizzato Risto Uro – i «lettori» primari del testo e la loro situazione sociale.⁶³ *VangTom* rivela segni di coscienza di gruppo e di identità comunitaria (si pensi per esempio ai ll. 25; 26; 30; 48), che possono fornire qualche indicazione sull'ideologia e sulla realtà sociale dell'autore.⁶⁴ Ulteriori spunti possono provenire dalle già citate tesi di April DeConick sul processo di formazione di questo vangelo, un processo in cui la comunità (DeConick, come del resto diversi altri studiosi contemporanei di *VangTom*, non rinuncia

⁶³ URO, *Thomas*, 77. Cf. *ivi*, 26, per l'affermazione che è legittimo «to seek signs of communal language and setting of *each* Thomasine writing», e più in generale 25s e 77-92.

⁶⁴ URO, *Thomas*, 26; cf. anche SELLEW, «Thomas Christianity», 29. Un tentativo di ricostruzione della realtà sociale dietro *VangTom* è in S.J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Polebridge Press, Sonoma (CA) 1993, 121-170. Sulla dimensione comunitaria in *VangTom* cf. soprattutto K.L. KING, «Kingdom in the Gospel of Thomas», *Forum* 3(1987), 48-97; D.W. KIM, «What Shall We Do? The Community Rules of Thomas in the “Fifth Gospel”», *Bib* 88(2007), 393-414; M. GROSSO, «Norme etiche e formazione comunitaria nel *Vangelo secondo Tommaso*: quali regole per quale comunità?», *Annali di Storia dell'Esegesi* 28(2011), 59-76, più prudente, però, sull'impiego del concetto di «comunità».

all'uso del termine *community*) avrebbe non solo un ruolo passivo (i lettori/ascoltatori), ma anche attivo, nell'interpretazione e rielaborazione dei detti nel corso dei decenni. Che si adotti o meno quest'ultima ipotesi, resta comunque difficile immaginare che questo vangelo, così come altri testi protocristiani, non fosse connesso all'ideologia, alle esigenze e alle prassi di un *gruppo* di seguaci di Gesù.

Il Vangelo secondo Tommaso e lo gnosticismo

Il fatto che una copia (l'unica pressoché completa) di *VangTom* fosse stata ritrovata tra i codici di Nag Hammadi ha a lungo orientato l'interpretazione di questo vangelo: poiché tali codici contenevano molte opere «gnostiche», si riteneva che l'intera collezione fosse una sorta di «biblioteca gnostica» e, dunque, che anche *VangTom* fosse un'opera ascrivibile allo gnosticismo. La circolarità di questo ragionamento è stata ormai ampiamente dimostrata.⁶⁵ Peraltro, i codici di Nag Hammadi non trasmettono solo testi gnostici, e la definizione «biblioteca gnostica» è stata abbandonata. Il fatto che un testo sia stato copiato in questi codici non lo qualifica immediatamente come gnostico: solo l'attento scrutinio di *ciascuno* scritto può portare a stabilire (talvolta con certezza, altre volte in modo più congetturale) se esso appartenga o meno a una delle diverse correnti raggruppabili convenzionalmente sotto la categoria di gnosticismo cristiano antico.⁶⁶

Per quanto riguarda *VangTom*, sono ormai diversi gli studi che hanno condotto un'indagine di questo tipo, che non sarà necessario

⁶⁵ Come riassumeva Stevan Davies già nel 1983: «The conclusion that Thomas is gnostic is based upon the premise that Thomas is gnostic» (S.L. DAVIES, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, Seabury, New York 1983, 23; 2ª ed., Bardic Press, Oregon House [CA] 2005).

⁶⁶ Non è possibile affrontare qui il dibattito sulla definizione dello «gnosticismo». In funzione di sintesi, sia permesso il rinvio ad A. ANNESE – F. BERNO – D. TRIPALDI, «(Ri)leggere Nag Hammadi: un'introduzione», in IDD. (edd.), *I codici di Nag Hammadi. Prima traduzione italiana integrale*, Carocci, Roma 2024, 13-21, e A. ANNESE – F. BERNO, «Introduction: Metamorphic Gnosticism», in IDD. (edd.), *Gnosticism and Its Metamorphoses: Dynamics of Development and Reworking of Gnostic Texts and Motifs from Antiquity to the Twentieth Century*, Brepols, Turnhout 2025 (in corso di pubblicazione): in entrambi si potranno trovare ulteriori riferimenti bibliografici. Il primo dei due volumi appena citati contiene peraltro una nuova traduzione italiana di *VangTom* (testo greco e copto), con breve introduzione, a cura di chi scrive; rispetto alla traduzione in ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso* sono state effettuate alcune lievi modifiche e sono stati inseriti i riferimenti alla divisione in linee del manoscritto copto.

riprendere qui.⁶⁷ Basti tracciare alcune linee di sintesi, per poi dedicare qualche commento ai lavori più recenti apparsi sul tema. Va anche rilevato che sarebbe improprio distinguere nettamente la storia della ricerca in una prima fase orientata verso una lettura gnostica di *VangTom* e in una seconda fase di tendenza opposta. Dubbi sull'origine gnostica di *VangTom*, e tentativi di ricondurlo ad altre correnti, furono avanzati già nella primissima fase della ricerca su questo vangelo, negli anni Cinquanta del Novecento (si pensi a Puech e soprattutto a Quispel), e poi ancora negli anni Ottanta con le importanti ricerche di Stevan Davies e di Margaretha Lelyveld (che invitavano alla comparazione con il giudaismo ellenistico e con l'apocalittica ebraica);⁶⁸ per altro verso, qualche voce in favore della «gnosticità» di *VangTom* si leva tuttora.

Leggendo *VangTom* in modo criticamente avvertito, si nota che esso è privo dei tratti caratterizzanti i sistemi gnostici. Non vi è diteismo: in nessun luogo appare una distinzione tra due dèi, o l'idea che il cosmo sia creato da un demiurgo inferiore, oppure il concetto di un peccato intradivino. Se una forma di «dualismo» può essere rintracciata in *VangTom*, questa è semmai assimilabile al dualismo giovanneo (forse di matrice apocalittica): viene espressa mediante coppie oppositive come tenebra/luce, morte/vita, elemento corporeo/spirituale. Ma, come dimostra appunto il Vangelo di Giovanni, non si tratta affatto di una prerogativa gnostica, e non si tratta di un dualismo *teologico* (diteismo). In quest'ottica dev'essere interpretato anche un certo anticosmismo e antisomatismo che traspare in alcuni passi (ad es., *ll.* 27; 29; 56; 80; 87; 110; 111), da ricondursi all'influsso di tradizioni ascetiche. La posizione tommasina sulla creazione di Adamo è poi l'opposto di una concezione gnostica demiurgica: nel *l.* 85 si legge che «Adamo è nato da una grande potenza e da una grande ricchezza», dunque il potere che lo ha creato è descritto in tono positivo;⁶⁹ è stato sottolineato che il titolo «grande potenza» fungeva da nome di Dio (o di sue ipostasi) in testi mistici e apocalittici giudaici, nonché da nome del Figlio in testi giudeo-

⁶⁷ Cf. DAVIES, *The Gospel of Thomas*, in partic. 18-35; DECONICK, *Seek*, 3-27; A. MARJANEN, «Is Thomas a Gnostic Gospel?», in URO, *Thomas at the Crossroads*, 107-139; URO, *Thomas*, 31-53; GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 168-175; ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*, 49-54.

⁶⁸ DAVIES, *The Gospel of Thomas*; M. LELYVELD, *Les Logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas. A la recherche d'une tradition et d'une rédaction*, Brill, Leiden 1987.

⁶⁹ Secondo GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 173 questa è una prova significativa contro l'ipotesi che *VangTom* sia una produzione gnostica.

cristiani.⁷⁰ In *VangTom* manca la distinzione ontologica degli esseri umani in diverse «nature» o «classi». Manca completamente un «mito» di tipo gnostico; manca la figura di Sophia e ogni suo equivalente. Il termine γνῶσις compare solo una volta (l. 39), ma con un significato totalmente diverso da quello «gnostico»: si tratta della pericope su scribi e farisei che hanno «le chiavi della conoscenza [i.e. della Torah]» (cf. Lc 11,52). Vi si trova però il verbo γινώσκω, in alcuni *logia* attestati in greco (ll. 3 e 5, cf. anche 31), con il corrispettivo copto cooyn (qui e anche in diversi detti trasmessi solo in copto: ll. 3; 5; 12; 16; 18; 19; 31; 46; 51; 56; 65; 67; 69; 78; 80; 91; 97; 103; 105; 109). È dunque sicuramente vero che in questo vangelo il tema del valore salvifico della conoscenza sia centrale, ma tale tema non è affatto esclusivamente gnostico. Si pensi in particolare alla conoscenza di sé, più volte indicata come via salvifica in *VangTom* (ll. 3 e 67; cf. 111): notissimo è l'adagio delfico, presocratico, γνῶθι σεαυτόν, «conosci te stesso». Si tratta di un *topos* che risuona in diverse tradizioni filosofiche e religiose, dal platonismo all'ermetismo, e la cui eco arriva, per esempio, al monachesimo egiziano (sin dalle lettere di Antonio); alcuni hanno richiamato, in particolare, il medioplatonismo,⁷¹ che cronologicamente risulta abbastanza contiguo alla composizione di *VangTom*. Più in generale, da Platone in poi (ma forse, in un certo senso, già dall'orfismo) la conoscenza di sé è stata declinata come conoscenza della presenza di un elemento divino in sé (variamente definito: anima, *nous*, *pneuma*, *logos*), dunque della propria origine o caratterizzazione divina: il concetto è attestato nel medioplatonismo (incluso Filone), nel tardo stoicismo, nell'ermetismo (e, più tardi, nel neoplatonismo).⁷² *VangTom* ha un'impostazione molto meno ontologizzante, ma contiene comunque idee non così dissimili; in particolare, conoscere se stessi – oltre che via per «trovare il regno» – significa sapere di essere «figli del Padre vivente» (l. 3; cf. l. 50).

Molti concetti, temi, immagini che sembrano «gnostici», presenti in *VangTom*, possono dunque essere ricondotti ad altre tradizioni religiose e filosofiche. *VangTom* non contiene alcuna dottrina *esclusiva* dello gnosticismo, e non può essere ritenuto semplicemente una produzione gnostica. Su ciò vi è attualmente ampio consenso; come ha

⁷⁰ DECONICK, *Seek*, 16s.

⁷¹ Cf. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso*, 117, 208; PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, 37-40.

⁷² Sulle interpretazioni antiche della massima delfica cf. H.D. BETZ, «The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation», *HTR* 63(1970), 465-484.

riassunto Pierluigi Piovaneli, ormai *VangTom* non è considerato «ni gnostique [...] ni plus gnosticisant que l'Évangile de Jean». ⁷³ Il riferimento a Gv appare opportuno, anche perché – come sottolineato da Adriana Destro e Mauro Pesce – *VangTom* potrebbe essere ascritto a una «costellazione» di testi che ha il suo fulcro proprio nel quarto vangelo (inoltre, è plausibile che vi siano state delle relazioni tra le fasi compositive dei due testi e tra i flussi di trasmissione che recepivano). ⁷⁴ Ad avviso di chi scrive, *VangTom* può essere compreso più se lo si accosta a Gv che se lo si accosta ai testi gnostici; nonostante le differenze, e anche ammettendo la possibilità che i due testi celino delle istanze polemiche reciproche (la pericope giovannea dell'apostolo Tommaso dubitante ne è un esempio), restano significativi elementi che giova esaminare in parallelo, a partire da alcuni lineamenti cristologici (si pensi a *VangTom* 28 e 77).

Nonostante l'ampio consenso sul fatto che *VangTom* non sia una produzione gnostica, alcuni studi recenti hanno riproposto, in modi diversi, quella tesi. Un approccio originale, perché tenta di integrare l'idea di una redazione gnostica di *VangTom* con le tesi sulla stratificazione compositiva di questo scritto, è quello di Armand Puig i Tàrrach: egli postula che una prima fase redazionale di *VangTom* (che includerebbe anche tradizioni su Gesù molto antiche, nonché una decina di *logia* che potrebbero risalire al Gesù storico) abbia avuto luogo in una comunità «giudeocristiana» intorno al 100 d.C., mentre una seconda (e ultima) fase andrebbe situata in una comunità gnostica intorno al 140-150. ⁷⁵ Una sistematica interpretazione di *VangTom* in chiave gnostica è stata tentata da Enno Edzard Popkes, secondo cui la redazione di questo scritto presuppone l'antropologia teologica gnostica. ⁷⁶ Altri studiosi di area tedesca adottano una posizione più sfumata: Jens Schröter, per esempio, in un'introduzione a *VangTom* del 2012 inquadrava questo scritto come una «tradizione su Gesù in cammino verso la gnosi», in cui in qualche modo inizia a emergere un pensiero gnostico, anche se

⁷³ PIOVANELLI, «“Un gros et beau poisson”», 300.

⁷⁴ DESTRO – PESCE, «Constellations»; IDD., «The Ascension of Isaiah»; cf. IDD., *Il racconto e la Scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*, Carocci, Roma 2014, 39-42.

⁷⁵ PUIG I TÀRRECH, *Diez textos*.

⁷⁶ Cf. in partic. E.E. POPKES, *Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007. Tale posizione viene sostanzialmente riaffermata, anche se in modo meno esplicito, in POPKES, «Die Apokryphisierung», in partic. 269.

non compiutamente;⁷⁷ più di recente, però, lo stesso Schröter ha ricondotto *VangTom* al (medio)platonismo, affermando chiaramente che «it is not a “gnostic” gospel, although it may have been used by “gnostic” groups».⁷⁸ In un breve saggio del 2019, David W. Kim risponde alla domanda del titolo «Is the Gospel of Thomas Gnostic?» concludendo (in modo poco convincente) che *VangTom* non era originariamente gnostico, ma fu «partly gnosticized» da una comunità gnostica tommasina egiziana, dunque nel corso della trasmissione del testo: il risultato sarebbe ciò che leggiamo nel Codice II di Nag Hammadi.⁷⁹

Come alcuni specialisti hanno intuito, più che di un'origine gnostica di *VangTom* è opportuno parlare di una ricezione gnostica di questo vangelo: alcuni scritti gnostici ne recano traccia, così come accade, del resto, per il Vangelo di Giovanni. Come si vedrà *infra*, la ricezione di *VangTom* nell'antichità fu ampia, presso vari gruppi e correnti, dagli gnostici ai manichei ad ambienti monastici.

Il Vangelo secondo Tommaso e il Gesù storico

Insieme al tema del rapporto con i sinottici (cui del resto è strettamente collegato), quello dei possibili legami con il Gesù storico potrebbe definirsi *la* grande questione su *VangTom*. Del resto, un vangelo che si apre con la frase «Queste sono le parole che Gesù il vivente ha proferito...» non può non aver stimolato tanto l'indagine scientifica, quanto la curiosità e talvolta la fantasia di un più vasto pubblico (si pensi al film *Stigmata*, 1999, dove dietro al vangelo apocrifo contenente parole di Gesù che potrebbero mettere in discussione duemila anni di cristianesimo «ecclesiastico» si cela proprio *VangTom*). La questione si declina in modo plurale: ci si chiede se *VangTom* possa contenere «autentiche» parole di Gesù non attestate nei vangeli canonizzati (oppure una forma più antica di *logia* contenuti anche in essi), e – più in generale – se trasmetta informazioni utili alla ricostruzione del Gesù storico. Alcuni specialisti lo ritengono una fonte potenzialmente utile,

⁷⁷ J. SCHRÖTER, «Das Evangelium nach Thomas. Einleitung», in C. MARKSCHIES – J. SCHRÖTER, *Antike Christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 483-506, in partic. 506.

⁷⁸ SCHRÖTER, «The Contribution», 449.

⁷⁹ D.W. KIM, «Is the Gospel of Thomas Gnostic?», in G.W. TROMPF – G.B. MIKELSEN – J. JOHNSTON (edd.), *The Gnostic World*, Routledge, Abingdon-New York 2019, 170-179.

mentre altri lo considerano piuttosto un testimone della ricezione e interpretazione della figura di Gesù sviluppate dai gruppi di credenti in lui tra I e II secolo.

Non mancano *status quaestionis* sul tema, ampiamente discusso soprattutto quanto agli aspetti di metodo.⁸⁰ Si ripercorreranno qui alcuni punti fondamentali.

Va evidenziato un dato preliminare, che concerne sia *VangTom* che gli altri scritti protocristiani. Si tende ormai a riconoscere che difficilmente è possibile ricostruire la forma esatta in cui determinate frasi vennero pronunciate da Gesù. Le fonti sono di qualche decennio posteriori a lui, e in una lingua diversa dalla sua. Gli studi sui meccanismi di trasmissione della memoria hanno mostrato che è implausibile attendersi che le parole di Gesù fossero trasmesse senza variazioni sostanziali.⁸¹ Comunque, da ciò non consegue che sia impossibile rinvenire alcuna informazione storica. Si possono comparare le diverse fonti e, per esempio, identificare i tratti secondari, redazionali, provando a ricostruire la versione più antica possibile di un determinato detto; si può anche ragionare in base al rapporto di una «parola di Gesù» con altre affermazioni a lui attribuite, e con il suo contesto storico e culturale, per tentare di delineare la posizione di Gesù su diversi temi. In tutto ciò, *VangTom* può e deve essere tenuto in considerazione accanto agli altri vangeli. Ma esso può aprire un'ulteriore pista di ricerca, laddove si valorizzano – al di là dei *logia* con stretti paralleli *formali* in altre fonti, in particolare i sinottici – i suoi aspetti più peculiari. I detti dal pronunciato contenuto mistico e ascetico vanno riferiti solo a una tarda fase redazionale di *VangTom*, o non possono piuttosto contenere alcune tracce del Gesù storico?

⁸⁰ Mi permetto di rinviare ad ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*, 137-141 e al più aggiornato e ampio A. ANNESE, «The Gospel of Thomas and the Historical Jesus», in G. BAZZANA – S.J. PATTERSON – A. STANDHARTINGER (edd.), *The Oxford Handbook on the Historical Jesus*, Oxford UP, Oxford-New York (di prossima pubblicazione). Cf. anche PATTERSON, «The Gospel of Thomas and the Historical Jesus»; PERRIN, «Recent Trends»; GIANOTTO, «Il Vangelo secondo Tommaso e il problema», 86-93.

⁸¹ Cf. A.D. DECONICK, «Human Memory and the Sayings of Jesus: Contemporary Experimental Exercises in the Transmission of Jesus Traditions», in T. THATCHER (ed.), *Jesus, the Voice, and the Text: Beyond The Oral and the Written Gospel*, Baylor UP, Waco (TX) 2008, 135-179; J.S. KLOPPENBORG, «Memory, Performance, and the Sayings of Jesus», *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10(2012), 97-132; DESTRO – PESCE, *Il racconto e la Scrittura*, 49-69; IDD., *From Jesus to His First Followers: Continuity and Discontinuity. Anthropological and Historical Perspectives*, Brill, Leiden 2017, 176-202, con ulteriore bibliografia.

Per sviluppare i punti appena citati, si possono anzitutto rievocare due influenti studi usciti nello stesso anno, il 1991: *The Historical Jesus* di John D. Crossan e il primo volume della serie *A Marginal Jew* (1991-2016), di John P. Meier.⁸² L'approccio a *VangTom* era opposto: se per Crossan questo vangelo permetteva di attingere una fonte su Gesù antica e indipendente, da comparare con i sinottici mediante il criterio di attestazione multipla, per Meier esso era un vangelo gnostico, dipendente dai sinottici e inutile per la ricerca sul Gesù storico.⁸³ Le premesse metodologiche di entrambi questi lavori sono state vagliate da Jean-Daniel Kaestli, che ne ha evidenziato le fallacie.⁸⁴ In seguito, Enrico Norelli è tornato sull'uso di fonti non canonizzate per lo studio del Gesù storico, e ha notato che il rigetto di *VangTom* sembra spesso essere viziato da un pregiudizio nei confronti di tali fonti. Per esempio, all'argomento di Meier che *VangTom* dipende dai sinottici e dunque non può essere utile per attingere dati sul Gesù storico (argomento reiterato, più recentemente, da Simon Gathercole), Norelli obietta, in primo luogo, che la possibile «dipendenza» di alcuni detti tommasini da determinati passi sinottici non consente di rifiutare come fonte l'intero *VangTom* (cf. quanto si è detto *supra*, pp. 216ss); in secondo luogo, lo stesso argomento dovrebbe allora essere usato per rigettare come fonti su Gesù i Vangeli di Matteo e Luca, dato che dipendono da Mc. Né il fatto che diversi *logia* tommasini siano connotati da uno specifico orientamento teologico (sia esso «gnostico» o meno) è un argomento cogente contro il loro utilizzo come fonti, dal momento che ogni vangelo protocristiano ha la propria teologia.⁸⁵

Non si è imposto un consenso, comunque, sul valore di *VangTom* per la ricerca su Gesù. Per fornire un quadro ragionato degli studi apparsi nel nuovo millennio, è utile raggruppare, da un lato, i lavori centrati su *VangTom* e sugli apocrifi; dall'altro, quelli che si focalizzano sul Gesù storico. Nel primo gruppo spicca un articolo del 2000 di Edwin

⁸² CROSSAN, *The Historical Jesus*; J.P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, 1: The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York 1991.

⁸³ Cf., ad es., MEIER, *A Marginal Jew*, 139.

⁸⁴ KAESTLI, «L'utilisation».

⁸⁵ E. NORELLI, «Considerazioni di metodo sull'uso delle fonti per la ricostruzione della figura storica di Gesù», in PRINZIVALLI, *L'enigma Gesù*, 19-67, in partic. 33-38; E. NORELLI, «Dal Gesù ebreo al Gesù del *Vangelo secondo Tommaso*: studio di alcuni casi», *RStB* 29(2017), 177-212, in partic. 177-187; cf. GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 176-184. Sul problematico rifiuto dei vangeli non canonizzati cf. anche KLOPPENBORG, «Sources, Methods», in partic. 250-257.

K. Broadhead, che giustamente faceva notare come l'analisi *specificata* di singoli detti di *VangTom* nella ricerca sul Gesù storico fosse ancora poco frequente. Broadhead analizzava il l. 82 («Disse Gesù: “Colui che è vicino a me, è vicino al fuoco. E colui che è lontano da me, è lontano dal regno”»), sostenendo persuasivamente la sua possibile autenticità. In particolare, la seconda parte del detto sembra coerente con l'insegnamento gesuano sul regno; «He [Jesus] possibly saw his own ministry as the decisive moment for the kingdom», dunque «the most authentic-looking piece of GThom does not support the image of Jesus as a non-eschatological sage».⁸⁶ A mio avviso, questa conclusione dovrebbe costituire un principio guida per la futura ricerca su *VangTom* e Gesù. Broadhead ha poi ripreso e ampliato la sua analisi in una pubblicazione del 2011, con preziose indicazioni metodologiche e l'analisi di ulteriori casi di studio (ll. 9; 31; 65; 82).⁸⁷

Quasi in contemporanea al primo studio di Broadhead appena citato, Thomas Zöckler pubblicava una monografia (1999) sostenendo che *VangTom* preserva una tradizione di detti antica e indipendente, che potrebbe includere anche alcuni *logia* «autentici» del Gesù storico (secondo Zöckler, un Gesù non sinottico, che proclama un regno interiorizzato).⁸⁸ Nell'area tedesca di ricerca su *VangTom*, la posizione di Zöckler però non si è imposta: questo vangelo viene piuttosto considerato dal punto di vista della memoria sociale su Gesù, nel quadro della letteratura cristiana dei primi due secoli, più che come fonte di parole di Gesù. In questa direzione vanno numerose pubblicazioni di Jens Schröter, dalla fine degli anni Novanta a oggi; Schröter conclude che *VangTom* è un testo del tardo II secolo che reinterpreta precedenti tradizioni su Gesù e contiene, al massimo, pochissimi dettagli sul Gesù storico, risultando un esempio della *ricezione* creativa della sua figu-

⁸⁶ Citazioni da E.K. BROADHEAD, «An Authentic Saying of Jesus in the Gospel of Thomas?», *NTS* 46(2000), 132-149, qui 148s. Al contrario, J.-M. SÉVRIN, «Thomas, Q et le Jésus de l'histoire», in A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Peeters, Leuven 2001, 461-476 vede l'escatologia «présente et intériorisée» che caratterizzerebbe *VangTom* come prova della sua natura secondaria.

⁸⁷ E.K. BROADHEAD, «The Thomas-Jesus Connection», in HOLMÉN – PORTER (edd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 2059-2080; cf., ad es., 2079: «The parable of the sower in Saying 9, the parable of the vineyard in Saying 65, and the rejected prophet pronouncement of Saying 31 also cohere with the image of Jesus as one whose announcement of the Kingdom brings a moment of crisis marked by difficulty, rejection, suffering, and judgment».

⁸⁸ T. ZÖCKLER, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, Brill, Leiden 1999, ad es. 257, 259.

ra.⁸⁹ In prospettiva simile si situano le ricerche di Jörg Frey,⁹⁰ Enno E. Popkes e, più recentemente, Konrad Schwarz.⁹¹ Importante eccezione, però, è Reinhard Nordsieck, il cui commentario a *VangTom* (quattro edizioni tra 2004 e 2014) analizza sistematicamente i *logia* tommasini come possibili fonti indipendenti sul Gesù storico. La quarta e ultima edizione include un'appendice (*Liste authentischer Jesus-Worte*) che elenca tutti i *logia* di *VangTom* che potrebbero essere ricondotti (con diversi gradi di probabilità) al Gesù storico.⁹²

Un'analisi sistematica dei detti tommasini, in quest'ottica, è stata condotta anche da Armand Puig i Tàrrach, che nel quadro di una teoria redazionale «cumulativa» di *VangTom* conclude che questo vangelo include anche alcune tradizioni su Gesù molto antiche e persino una decina di possibili *logia* «autentici», ovvero i *ll.* 2,1; 8; 19,2; 25; 42; 60,1-5; 82; 97; 98; 102.⁹³ Altri specialisti si sono espressi in favore della possibilità che *VangTom* fornisca informazioni sul Gesù storico, senza però sviluppare un'analisi specifica dei singoli detti e concentrandosi piuttosto sui presupposti metodologici.⁹⁴ Più in generale, cresce il consenso sul fatto che *VangTom* potrebbe contenere un nucleo redazionale antico composto da detti dal tono escatologico-apocalittico, come ha evidenziato DeConick, la quale però non è primariamente interessata a risalire da questo nucleo a Gesù: la sua prospettiva è quella della memoria sociale o comunitaria (sebbene, a differenza di Schröter, la studiosa

⁸⁹ Basti menzionare SCHRÖTER, «The Contribution» e ID., «Das Evangelium».

⁹⁰ Cf. J. FREY, «From Canonical to Apocryphal Texts: The Quest for Processes of “Apocryphication” in Early Jewish and Early Christian Literature», in FREY – CLIVAZ – NICKLAS (edd.), *Between Canonical and Apocryphal Texts*, 1-44, in partic. 32-34; J. FREY, «Apocryphal Texts about Jesus: Public Expectations, Historical Relevance, and Changed Perspectives», *Early Christianity* 11(2020), 364-386.

⁹¹ Cf., ad es., E.E. POPKES, «Das Thomasevangelium als *crux interpretum*: die methodischen Ursachen einer diffusen Diskussionslage», in J. FREY – J. SCHRÖTER (edd.), *Jesus in Apokryphen Evangelienüberlieferungen: Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 271-292 e K. SCHWARZ, *Gleichnisse und Parabeln Jesu im Thomasevangelium*, de Gruyter, Berlin 2020. Il volume di Schwarz è appunto interessato alle parabole tommasine come forma di ricezione di tradizioni su Gesù.

⁹² R. NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium: Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 42014, 409-412.

⁹³ PUIG I TÀRRECH, *Diez textos*.

⁹⁴ Cf. GIANOTTO, «Il Vangelo secondo Tommaso e il problema»; PIOVANELLI, «“Un gros et beau poisson”»; KLOPPENBORG, «Sources, Methods»; PATTERSON, «The Gospel of Thomas and the Historical Jesus»; NORELLI, «Dal Gesù ebreo»; ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*, 137-141.

americana ritenga che *VangTom* può contenere *antiche* tradizioni su Gesù).⁹⁵ Infine, alcuni studi su *VangTom* intendono riaffermare la tesi che si tratti di un testo secondario rispetto ai sinottici e irrilevante per il Gesù storico: tra i lavori recenti vanno citati quelli di Simon Gathercole e Mark Goodacre.⁹⁶

Quanto agli studi specifici sul Gesù storico, selezionando qui gli esempi più significativi per il nostro tema, si può partire da *Jesus Remembered* (2003) di James D.G. Dunn: sembra propendere per una collocazione di *VangTom* nello gnosticismo del II secolo, ma in ogni caso conclude che la datazione ha poca rilevanza, ritenendo che è la tradizione sinottica quella più vicina alle antiche memorie su Gesù ed è questa a dover costituire il metro di giudizio per i *logia* tommasini.⁹⁷ Dale Allison, nel suo *Constructing Jesus* (2010), accoglie il principio metodologico che la dipendenza o indipendenza di *VangTom* va valutata *logion* per *logion* e che questo vangelo, in alcuni casi, è indipendente dai sinottici.⁹⁸ Secondo Allison, *VangTom* preserva alcuni elementi antichi dell'insegnamento sul regno, ma il testo sarebbe principalmente interessato a reinterpretare queste antiche tradizioni gesuane rifiutando l'escatologia apocalittica e dunque si allontanerebbe dalla posizione di Gesù.⁹⁹ In una rassegna delle fonti per lo studio del Gesù storico, Wolfgang Stegemann (*contra* Gerd Theissen e Annette Merz) appare scettico sulla rilevanza di *VangTom*.¹⁰⁰ Così pure Craig Evans e PHEME PERKINS in due saggi correlati sui testi apocrifi e Gesù, apparsi nel 2014.¹⁰¹ Anche la valida introduzione di Cecilia Wassén e Tobias Hägerland a

⁹⁵ Cf. in partic. A.D. DECONICK, «Reading the *Gospel of Thomas* as a Repository of Early Christian Communal Memory», in A. KIRK – T. THATCHER (edd.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, SBL, Atlanta (GA) 2005, 207-220.

⁹⁶ GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 176-184; ID., «Außerkanonische Schriften als Quellen für den historischen Jesus?», in J. SCHRÖTER – C. JACOBI, *Jesus Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 155-158; GOODACRE, *Thomas*. Per una serie di argomenti contrari cf., ad es., KLOPPENBORG, «A New Synoptic Problem».

⁹⁷ J.D.G. DUNN, *Christianity in the Making, 1: Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2003, 165.

⁹⁸ D.C. ALLISON, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2010, 125.

⁹⁹ ALLISON, *Constructing Jesus*, 133.

¹⁰⁰ W. STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart 2010, in partic. 140-145.

¹⁰¹ C.A. EVANS, «Jesus and the Extracanonical Works», in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Princeton, 2007*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2014, 634-662, in partic. 647; cf. P. PERKINS, «Apocryphal Gospels and the Historical Jesus», *ivi*, 663-690.

Gesù e il suo contesto storico-culturale ridimensiona *VangTom*.¹⁰² Al contrario, Adriana Destro e Mauro Pesce riconoscono l'importanza di questo vangelo come fonte di antiche tradizioni gesuane.¹⁰³ La recente monografia su Gesù di Fernando Bermejo Rubio, nel valutare *VangTom* come possibile fonte storica, avanza una conclusione prudente che evita sia il rifiuto aprioristico sia l'eccessiva fiducia. Anche per Bermejo Rubio vi è un antico nucleo «escatologico» in *VangTom*, ma a suo avviso solo un ristretto numero di *logia* può essere ricondotto a Gesù (tra questi, il l. 82).¹⁰⁴ Tra i volumi più recenti e originali su Gesù vi è *Jesus: A Life in Class Conflict* (2023) di James Crossley e Robert J. Myles, che pure si interrogano sul valore delle fonti disponibili; quanto a *VangTom*, affermano che il suo autore potrebbe aver avuto accesso ad alcuni «independent sayings attributed to Jesus», ma ritengono che ciò non aggiunga molto a quanto già noto da altre fonti.¹⁰⁵

A commento di questa sintesi va detto che, anche tra gli studiosi convinti che *VangTom* contenga dei materiali indipendenti dai vangeli canonizzati (includere alcune linee di trasmissione di parole di Gesù che potrebbero avere radice nella predicazione del Nazareno), il potenziale di *VangTom* non è stato ancora sfruttato del tutto. È abbastanza diffusa la convinzione che, in definitiva, tra i detti *esclusivi* di *VangTom* ve ne siano soltanto pochi che possono con buona probabilità essere ricondotti alle posizioni di Gesù e, in ogni caso, essi non fornirebbero dati radicalmente innovativi, rispetto alle altre fonti. Il principale valore di *VangTom* e di altre fonti non canonizzate, si afferma, sta nel fornire autonoma *attestazione multipla* per alcuni detti di Gesù o aspetti del suo insegnamento, dunque nel fornire una base di dati più ampia per lo studio della *trasmissione* delle parole attribuite a Gesù, così come per l'analisi delle diverse memorie protocristiane su di lui.¹⁰⁶ Come si è accennato, vi è in effetti un crescente spostamento del focus verso lo studio della trasmissione e rielaborazione delle antiche memorie su

¹⁰² C. WASSÉN – T. HÄGERLAND, *Jesus the Apocalyptic Prophet*, T&T Clark, London 2021.

¹⁰³ A. DESTRO – M. PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008, 7; cf., ad es., 11 e 117 sulla Parabola del banchetto.

¹⁰⁴ F. BERMEJO RUBIO, *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, Akal, Madrid 2023 (1ª ed. 2018), 34-39; cf. 182 sul l. 82.

¹⁰⁵ J.G. CROSSLEY – R.J. MYLES, *Jesus: A Life in Class Conflict*, John Hunt Publishing, Alresford (UK) 2023, 18.

¹⁰⁶ Cf. KLOPPENBORG, «Sources, Methods», 255s e GIANOTTO, «Il Vangelo secondo Tommaso e il problema», 91-93.

Gesù (il «Gesù ricordato»), anche attraverso l'interazione con le teorie sulla memoria sociale e culturale,¹⁰⁷ sebbene il loro reale grado di innovazione rispetto all'approccio più tradizionale di critica delle forme sia stato problematizzato.¹⁰⁸

Inoltre, il possibile contributo di *VangTom* per lo studio del Gesù storico è stato finora ampiamente discusso su un livello preliminare, metodologico, ma analisi sistematiche di *logia* specifici sono ancora rare: tra di esse si annoverano quella del Jesus Seminar negli anni 1985-1992, le ricerche di Patterson (a partire dal volume del 1993, *The Gospel of Thomas and Jesus*),¹⁰⁹ e gli studi dei citati Broadhead, Nordsieck e Puig i Tàrrech. Come si è visto, gli studi sul Gesù storico hanno finora fatto un uso limitato di *VangTom*, mentre i sinottici giocano ancora il ruolo principale.¹¹⁰

Quali future prospettive di ricerca si aprono su *VangTom* e Gesù storico? Un presupposto imprescindibile è il tener conto delle principali acquisizioni metodologiche degli ultimi decenni: la maggior parte degli specialisti di *VangTom* è oggi consapevole che questo vangelo ha delle caratteristiche distintive da considerare, come la sua forma letteraria e la sua storia compositiva.¹¹¹ Si aprono, dunque, diverse piste.

Si può affrontare la relazione tra *VangTom* e il Gesù storico dal punto di vista della *ricezione* della figura di Gesù negli scritti protocristiani: come detto, questa è la scelta degli studi sulla memoria, ma anche di quelli improntati all'analisi letteraria della trasmissione delle parole attribuite a Gesù.¹¹² Tuttavia, queste opzioni non sono – in senso stret-

¹⁰⁷ Cf. la rassegna (limitata a pubblicazioni in inglese e in tedesco) in B. MASSEY, «The Quest for the Historical Jesus, 2000–2023», *Journal for the Study of the Historical Jesus* 21(2023), 75-161, in partic. 77s.

¹⁰⁸ E. VAN ECK, «Memory and Historical Jesus Studies: *Formgeschichte* in a New Dress?», *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 71(2015), Art. #2837, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.2837> (accesso: 29 giugno 2024). Per utili osservazioni metodologiche cf. KLOPPENBORG, «Memory, Performance».

¹⁰⁹ Sul Jesus Seminar e su Patterson cf. ANNESE, «The Gospel of Thomas and the Historical Jesus».

¹¹⁰ Cf. PERRIN, «Recent Trends» per uno stato dell'arte fino al 2007.

¹¹¹ Cf. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, 119-139; ID., «The Gospel of Thomas and the Historical Jesus»; BROADHEAD, «The Thomas-Jesus»; KLOPPENBORG, «Sources, Methods».

¹¹² Oltre ai già citati lavori di DeConick, Schröter e Norelli, cf. I.H. HENDERSON, «The Usefulness of Christian Apocryphal Texts in Research on the Historical Jesus», in P. PIOVANELLI – T. BURKE (edd.), *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 49-66 (analizza *VangTom* entro lo studio dei processi retorici

to – ricerche sul contributo di *VangTom* allo studio del Gesù storico.

Un'altra possibilità è quella di approfondire l'analisi dei singoli *logia* tommasini, sia dal punto di vista formale che da quello dei contenuti, comparandoli con le altre fonti e introducendo *VangTom* in modo concreto nel discorso sulle evidenze utili a ricostruire in modo plausibile il messaggio di Gesù. Per esempio, il l. 82 è stato interpretato come coerente con la predicazione escatologico-apocalittica di Gesù, e questo può fornire nuovi elementi per la discussione sul Gesù di *VangTom* e il suo presunto carattere non-escatologico, «sapienziale».

Esiste infine una terza possibile pista, forse a oggi la meno percorsa e dunque la più promettente. Si tratta di esplorare pienamente le potenzialità delle caratteristiche più distintive del testo completo di *VangTom*, chiedendosi se esse possano testimoniare delle informazioni sul Gesù storico che altre fonti non hanno trasmesso o hanno valorizzato meno. Si pensi, in particolare, alla dimensione «mistica», centrale in *VangTom*, per esempio nei riferimenti alla ricerca di un contatto diretto con il divino, in particolare attraverso esperienze visionarie, fino alla più elevata: «vedere il Padre» (cf. ll. 15; 27; 50; 59).¹¹³ È certamente possibile che questo aspetto sia stato *enfaticizzato* nella fase redazionale più tarda di *VangTom* (anche come risposta al ritardo della parusia), ma ciò non significa che esso non fosse presente già nei materiali più antichi della collezione di detti. La ricerca su Gesù e i suoi primi seguaci ha infatti evidenziato l'importanza di dottrine e pratiche mistiche già agli inizi del movimento gesuano, per esempio in Paolo (che in 2Cor 12 riferisce di un suo viaggio celeste), ma anche in Gesù stesso (il battesimo e la trasfigurazione sono due esempi tra molti). Forse i tratti «mistici» del Gesù di *VangTom* non sono soltanto frutto della memoria comunitaria, ma indicano che il Quinto vangelo può contenere dettagli aggiuntivi e preziosi su determinate idee e prassi del Gesù storico: ossia, anche alcuni *logia* «mistici» di *VangTom* possono avere radice nell'esperienza storica del Nazareno.¹¹⁴

sviluppati negli scritti protocristiani) e KIM, *The Words* (su come la «comunità tommasina» avrebbe trasmesso e interpretato le tradizioni su Gesù).

¹¹³ Cf. DECONICK, *Seek*; EAD., *Recovering*.

¹¹⁴ Così PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, 126, 136-139; cf. PIOVANELLI, «“Un gros et beau poisson”», 305 (con ulteriore bibliografia) e M. PESCE, «Was Jesus A “Mystic”?», in S.C. MIMOUNI – M. SCOPELLO (edd.), *La mystique théorétique et théurgique dans l'antiquité gréco-romaine. Judaïsmes et christianismes*, Brepols, Turnhout 2016, 177-208, qui 186n. Sul «Gesù mistico» cf. almeno anche B. CHILTON, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, Doubleday, New York 2000 e,

La ricezione del *Vangelo secondo Tommaso* nell'antichità

Un tema che ha visto recentemente la crescita di un'innovativa produzione scientifica, e che resta aperto a ulteriori indagini, è la ricezione di *VangTom* nell'antichità (vi è anche, come accennato, una ricezione moderna, su cui però non è possibile soffermarsi qui).¹¹⁵ Una ricerca dottorale (conclusa nel 2011) di Eliana Stori mappava la ricezione di *VangTom* nella letteratura cristiana siriana dei secoli II-V (su cui Gilles Quispel aveva fornito spunti stimolanti), mentre nel 2012 un volume di Matteo Grosso prendeva in esame diversi contesti, da quello gnostico naasseno al manicheismo testimoniato da Agostino, passando per Clemente Alessandrino, Origene e lo Pseudo-Macario.¹¹⁶ Anche Simon Gathercole ha esaminato dei casi di studio, delineando una raccolta di *testimonia* di *VangTom*, ampliata poi con l'elenco dei possibili riferimenti ai contenuti di *VangTom* nella letteratura antica e medievale.¹¹⁷ Chi scrive ha pubblicato nel 2020 un saggio sulla ricezione di *VangTom* nell'Egitto tardoantico, esaminando alcuni contesti gnostici (quello valentiniano, la *Pistis Sophia* del Codice Askew e, anche se non specificamente egiziano, quello naasseno), una selezione di autori patristici alessandrini (Clemente, Origene, Didimo) e una panoramica della letteratura monastica egiziana (in particolare Antonio e Shenute).¹¹⁸ Per quanto riguarda lo gnosticismo, basti qui aggiungere che il superamento dell'idea che *VangTom* sia stato *scritto* da un autore gnostico apre il campo a più avvertite ricerche sulla sua *ricezione* gnostica: così si devono intendere le testimonianze relative al rapporto tra i naasseni

come sintesi recente, P. PIOVANELLI, «Origines du christianisme», *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 127(2020), 159-168; sulle pratiche mistiche dei primi seguaci di Gesù, cf. DESTRO – PESCE, *From Jesus to His First Followers*, 85-132.

¹¹⁵ Cf., ad es., D.M. BURNS, «Seeking Ancient Wisdom in the New Age: New Age and Neognostic Commentaries on the *Gospel of Thomas*», in O. HAMMER – K. VON STUCKRAD (edd.), *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*, Brill, Leiden 2007, 253-289.

¹¹⁶ E. STORI, *Tommaso in Siria. La ricezione del Vangelo secondo Tommaso nella letteratura cristiana di Siria (II-V secolo)*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Torino, Torino 2011; G. QUISPEL, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Brill, Leiden 1967; M. GROSSO, *Detti segreti. Il Vangelo di Tommaso nell'antichità*, Bonanno, Acireale 2012. Il volume di Grosso include una tabella dei paralleli tra *VangTom* e altra letteratura protocristiana (*ivi*, 285-298).

¹¹⁷ S. GATHERCOLE, «Named Testimonia to the *Gospel of Thomas*: An Expanded Inventory and Analysis», *HTR* 105(2012), 53-89; ID., *The Gospel of Thomas*, 62-90.

¹¹⁸ A. ANNESE, «The Diverse Reception of the *Gospel of Thomas* in Late Antique Egypt», *SMSR* 86(2020), 11-32.

e *VangTom* (cf. Pseudo-Ippolito, *Refutatio* V,7,20), ossia nel senso di un probabile utilizzo (e reinterpretazione) di questo vangelo entro tale corrente gnostica; anche i valentiniani sembrano averlo utilizzato.¹¹⁹

Da un punto di vista diverso, nella scia di una tendenza di ricerca che recupera e approfondisce l'ipotesi di un contesto monastico – in particolare pacomiano – per la produzione dei codici di Nag Hammadi, alcuni studi hanno messo in risonanza *VangTom* con testi di ambito monastico, tra cui gli *Apophthegmata Patrum*.¹²⁰ Melissa Sellev, che esamina *VangTom* dal punto di vista dei suoi possibili lettori nell'Egitto del IV/V secolo, conclude che questo vangelo e la composita collezione dei detti dei Padri del deserto condividono vari temi, dall'ascetismo al rinnovamento del sé in un processo di trasformazione spirituale (cf. *VangTom* 2 e *Ap. Patr. Alonius* 2), a una certa visione negativa del mondo materiale, alla centralità della conoscenza di sé (temi che, comunque, non sono esclusivi della letteratura monastica). Di recente, René Falkenberg ha affrontato da questo punto di vista il lungamente dibattuto termine *μοναχός* presente in diversi *logia* tommasini: partendo dall'ipotesi che i codici di Nag Hammadi siano una produzione monastica, si spinge a concludere che «monks did more than just read and copy *Thomas*, they also *changed* the text to fit their own circumstances in a monastic milieu». ¹²¹ Sarebbe stato dunque un copista appartenente a un gruppo monastico a inserire, nella traduzione copta di *VangTom*, i termini tecnici *μοναχός* e *οὐα οὐωτ*.

Lo stesso Falkenberg ha fornito un contributo fondamentale nell'evidenziare nuovi e decisivi elementi sulla ricezione *manichea* di *VangTom*, che ormai non può più essere messa in dubbio. Come egli riassume in un saggio del 2021 che si basa sui dati raccolti nel *Corpus*

¹¹⁹ Oltre ad ANNESE, «The Diverse Reception», cf. LAYTON, *The Gnostic Scriptures*, 220; DECONICK, *Seek*, 21, 27; I. DUNDERBERG, «From Thomas to Valentinus: Genesis Exegesis in Fragment 4 of Valentinus and Its Relationship to the *Gospel of Thomas*», in ASGEIRSSON – DECONICK – URO (edd.), *Thomasine Traditions*, 221-237.

¹²⁰ M.H. SELLEW, «Reading Jesus in the Desert: The *Gospel of Thomas* Meets the *Apophthegmata Patrum*», in H. LUNDHAUG – L. JENOTT (edd.), *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, 81-106; K.A. FOWLER, «Reading *Gospel of Thomas* 100 in the Fourth Century: From Roman Imperialism to Pachomian Concern over Wealth», *Vigiliae Christianae* 72(2018), 421-446; R. FALKENBERG, «The “Single Ones” in the *Gospel of Thomas*: A Monastic Perspective», in H. LUNDHAUG – C.H. BULL, *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, 87-120; A. GAGNÉ, «The *Gospel of Thomas* in a Monastic Context: Reading the Text as a Spiritual Exercise», *ivi*, 121-134.

¹²¹ FALKENBERG, «The “Single Ones”», 113. Sul concetto di *μοναχός* e gli elementi ascetici ed enkratiti in *VangTom* cf. ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*, 93-99.

Fontium Manichaeorum edito da Brepols (serie «Biblia Manichaica»), si possono contare 73 ricorrenze tra citazioni e allusioni a *VangTom* nei testi manichei – un numero destinato a crescere, dal momento che i paralleli raccolti nella «Biblia Manichaica» non includono le fonti cinesi, turche e latine, e soprattutto «large amounts of the Coptic and Iranian material still await publication in edition». ¹²² Si comprende subito, dunque, come il rapporto tra *VangTom* e i manichei, anche se presente da decenni nella ricerca specialistica, sia ancora ricco di prospettive future. In questo saggio, Falkenberg esamina le citazioni vere e proprie di *VangTom* censite nella «Biblia Manichaica», nonché una selezione significativa di allusioni; procede poi a una contestualizzazione dei *logia* 49 e 50 alla luce di una possibile ricezione manichea, ipotizzando che i manichei d’Egitto abbiano potuto parzialmente modificare il testo di *VangTom* nel corso della sua trasmissione, in particolare nel passaggio dal greco al copto. È, quest’ultimo, uno spunto avanzato già in passato da diversi studiosi, anche in riferimento ad altri trattati di Nag Hammadi; ¹²³ si tratta senz’altro di una questione su cui continuare a riflettere. Per quanto riguarda le 73 citazioni/allusioni manichee a *VangTom* – elenco che peraltro ha voluto escludere undici allusioni rintracciate nella ricerca precedente, perché considerate non abbastanza convincenti ¹²⁴ – si può commentare che, se alcune appaiono più vaghe e talvolta parallele ad altri vangeli, e dunque non possono costituire evidenze certe di una ricezione specifica di *VangTom*, la maggior parte testimonia però chiaramente l’utilizzo manicheo del Quinto vangelo. A ragione Falkenberg definisce soprattutto le sei *citazioni* (i *ll.* 5 e 17,

¹²² R. FALKENBERG, «A Manichaean Reading of the *Gospel of Thomas*», in J. VAN OORT (ed.), *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*, Brill, Leiden 2021, 98-127, qui 100; cf. N.A. PEDERSEN ET AL., *The New Testament Gospels in Manichaean Tradition. The Sources in Syriac, Greek, Coptic, Middle Persian, Parthian, Sogdian, Bactrian, New Persian, and Arabic. With Appendices on the Gospel of Thomas and Diatessaron* (CFM Biblia Manichaica 11), Brepols, Turnhout 2020. Tra i precedenti studi sulla ricezione manichea di *VangTom*, cf. H.-C. PUECH, «Das Thomas-Evangelium», in E. HENNECKE – W. SCHNEEMELCHER (edd.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 voll., Mohr Siebeck, Tübingen ³1959, I, 199-223; W.-P. FUNK, «“Einer aus tausend, zwei aus zehntausend”: Zitate aus dem Thomasevangelium in den koptischen Manichaica», in BETHGE ET AL. (edd.), *For the Children*, 67-94; P. NAGEL, «Synoptische Evangelientraditionen im Thomasevangelium und im Manichäismus», in FREY – POPKES – SCHRÖTER (edd.), *Das Thomasevangelium*, 272-293; GROSSO, *Detti segreti*, 245-267; GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 80-86.

¹²³ Cf. in partic. CAMPLANI, «Sulla trasmissione» e *supra*, nota 46.

¹²⁴ Cf. FALKENBERG, «A Manichaean Reading», 105.

citati rispettivamente nei *Kephalaia* berlinesi e in un frammento particolare, più i ll. 23 e 44, citati ciascuno due volte tra i *Kephalaia*, e, nel caso del l. 23, altri frammenti di Turfan) come «a smoking gun regarding a secure Manichaean use» di *VangTom*.¹²⁵

Altri temi: platonismo, *digital humanities*, studi di genere, filologia, papirologia

Nell'ultima parte di questo contributo si segnalano pubblicazioni su altre tematiche, perlopiù di natura molto specifica: studi non raggruppabili in veri e propri *trends* storiografici, o almeno non per quanto riguarda la *Thomas-Forschung*, dove essi sono talvolta ancora pionieristici. Anche per questa ragione, alcuni lavori menzionati di seguito andranno considerati anche come indicatori di possibili nuove piste e sviluppi futuri della ricerca.

Come ulteriore precisazione, si specifica che consapevolmente non si è voluto dedicare qui un paragrafo apposito alla «teologia», al «messaggio», ai «contenuti» dottrinali di *VangTom*, di cui del resto si è parlato nelle sezioni precedenti. Facilmente il lettore potrà reperire sintesi, più o meno ampie e aggiornate, su questo aspetto; nell'ottica del presente lavoro, va segnalato che negli ultimi anni non sembrano essere apparsi studi davvero *groundbreaking* sul complesso di idee contenuto in *VangTom*, ovvero studi che abbiano segnato davvero un cambio di paradigma nel modo di affrontare questo vangelo (specifichiamo: per quanto riguarda una nuova interpretazione *complessiva* di esso). Le grandi «svolte», infatti, non sono recentissime e sono già state descritte sopra: dal nuovo approccio al rapporto di *VangTom* con le sue possibili fonti e i paralleli, al rapporto con lo gnosticismo, fino alla rilettura operata da DeConick che offre una possibile spiegazione proprio dei contenuti di *VangTom*, sia per quanto riguarda le loro fonti o gli influssi recepiti (soprattutto da tradizioni ascetiche e mistiche), sia per quanto riguarda le apparenti «contraddizioni» nel testo (le diverse escatologie e cristologie, il rapporto con le dottrine e prassi ebraiche, ecc.).

Unica, potenziale eccezione potrebbe essere la già ricordata linea di ricerca sui possibili influssi (medio)platonici su *VangTom*, che si sta ormai configurando come una tendenza storiografica: il tema non è

¹²⁵ FALKENBERG, «A Manichaean Reading», 106.

inedito, ma negli ultimi anni sta crescendo il numero degli studi a esso dedicati, al punto che nel 2018 è uscita la prima monografia specifica, quella di Ivan Miroshnikov, *The Gospel of Thomas and Plato: A Study on the Impact of Platonism on the "Fifth Gospel"*.¹²⁶ Ad avviso di chi scrive, tale pista di ricerca è di indubbio interesse, anche se bisogna prestare attenzione nel valutare le eventuali «tracce» medioplatoniche in *VangTom*: provano un qualche concreto e specifico influsso di questa corrente filosofica sul Quinto vangelo, o non vanno piuttosto inquadrare in una più generale e generica ricezione protocristiana di motivi platonizzanti ampiamente diffusi all'epoca della formazione di questi vangeli, ma in modo non necessariamente «tecnico»? Sembra difficile, infatti, considerare *VangTom* come un vero e proprio «vangelo medio-platonico», e diverse idee in esso presenti, pur mostrando delle affinità con quell'universo di pensiero, sono espresse in modo più generico e senza la medesima densità ontologica.¹²⁷ Forse, in una fase redazionale tarda, *VangTom* ha assorbito anche delle concezioni documentate in testi di tradizione platonica, anche se è difficile identificare attraverso quali canali: più che di vere e proprie dottrine medioplatoniche in senso tecnico, può trattarsi di nozioni platonizzanti che stavano impattando le fasi di formazione di vari testi protocristiani tra I e II secolo.

Quello di Miroshnikov è peraltro uno dei non moltissimi volumi scientifici dedicati a *VangTom* negli ultimi dieci anni (ben più cospicuo il numero degli articoli): si segnalano il denso commentario di Gathercole (2014), che pur partendo da premesse problematiche – la dipendenza di *VangTom* dai sinottici, la sua datazione necessariamente post-135 d.C. – risulta un'opera di riferimento per la bibliografia utilizzata e l'analisi dettagliata dei *logia*; le monografie di Konrad Schwarz (2020) e David W. Kim (2021),¹²⁸ entrambe inquadrabili nello studio della trasmissione delle parole attribuite a Gesù, pur se da diversi punti di vista; e il compatto commentario di André Gagné per la collana «Apocryphes» di Brepols (2019), che analizza i *logia* in modo molto sintetico e cita una bibliografia selettiva, risultando forse di maggiore utilità per un vasto pubblico che per gli specialisti.¹²⁹ Si attende, dello stesso

¹²⁶ MIROSHNIKOV, *The Gospel of Thomas and Plato*; per gli altri studi sul tema cf. *supra*, nota 25.

¹²⁷ Per una trattazione più dettagliata cf. ANNESE, «Il Vangelo secondo Tommaso e il platonismo».

¹²⁸ SCHWARZ, *Gleichnisse und Parabeln*; KIM, *The Words*.

¹²⁹ A. GAGNÉ, *The Gospel According to Thomas (Apocryphes)*, Brepols, Turnhout 2019. Come notava Paul-Hubert Poirier nella sua recensione (*Apocrypha* 32[2021], 244-

Gagné, un commentario più dettagliato per la collana «Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section Textes» (a giugno 2024 risulta ancora in preparazione).¹³⁰

Tornando ai «nuovi temi» che si stanno sviluppando in alcune recenti pubblicazioni su *VangTom*, non direttamente dedicate all'universo dottrinale di questo scritto in sé e per sé (e nel suo insieme), si può anzitutto menzionare uno studio del 2020 che mette in parallelo *VangTom* e Gv dal punto di vista delle *digital humanities*. In questo saggio, Zdeňka Špiclová e Vojtěch Kaše intendono dimostrare che alcune metodologie della cosiddetta *distant reading* utilizzata nelle *digital humanities* possono essere applicate con profitto allo studio dei testi protocristiani, e affrontano il caso di studio delle somiglianze e differenze tra *VangTom* e Gv. Si tratta di metodi di analisi testuale quantitativa (QTA) che attraverso specifici strumenti e algoritmi permettono una comparazione computazionale di testi o *corpora* di testi, potendo fungere da complemento all'esegesi tradizionale.¹³¹ L'obiettivo dei due autori è esplorare «to what extent these methods allow for a sophisticated, quantifiable, and replicable comparison of the two texts and their respective theologies. Going even further, we even believe that these differences might reflect differences in theologies of the early Christian movements associated with these texts». ¹³² Il saggio si apre con un'utile rassegna degli studi sui rapporti tra *VangTom* e Gv (ma manca il volume di Witetschek del 2015, citato *supra*, nota 19), che include un elenco dei passi con analogie. La conclusione dei due autori è che nei due vangeli «the same vocabulary and the same metaphors are used to convey semantically different messages»; l'analisi computazionale sembra dunque supportare «the view shared by scholars who focus on the differences and assume that the same vocabulary is used to present different attitudes in these Gospels, as we can see that key

247), questo volume si configura più come una «guide de lecture» che come un commentario esaustivo, utile soprattutto «pour un large lectorat».

¹³⁰ Tra i volumi su *VangTom* editi negli ultimi dieci anni, sia permesso menzionare qui anche ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*.

¹³¹ Cf. ŠPICLOVÁ – KAŠE, «Distant Reading», 430: «In the digital humanities, these methods are sometimes referred to under the umbrella term “distant reading,” drawing on the idea that the “close reading” of individual texts and passages that characterize traditional humanities scholarship might be fruitfully enriched by the employment of computational tools to “zoom out” from individual texts and passages in an attempt to discover more general patterns perceivable only from a larger distance. The patterns of special interest are those concerning usage of certain words».

¹³² ŠPICLOVÁ – KAŠE, «Distant Reading», 423s.

common terms in both Gospels are associated with a very different set of expressions»,¹³³ per esempio «cercare», «mondo», «Padre». Si può commentare che l'approccio proposto da Špiclová e Kaše è indubbiamente interessante e merita di essere sondato ulteriormente, sebbene vadano tenute presenti anche alcune *indisputable limitations*, come essi stessi ammettono: in particolare la difficoltà di confrontare un testo in greco e uno in copto, che gli autori risolvono in parte appoggiandosi sulla traduzione inglese (perché non provare, invece, a comparare anche una versione saidica di Gv? L'articolo, inoltre, non menziona i frammenti greci di *VangTom*). Sia permesso ricordare che queste indagini computazionali sono fortemente dipendenti dal *set* di dati che viene inserito, da come questo viene inserito e da quali *inputs* vengono posti (come Špiclová e Kaše stessi non mancano di esplicitare), e le «limitazioni» di cui sopra rischiano di ridimensionare sensibilmente l'accuratezza di questa o quella conclusione. Posto che *VangTom* e Gv presentano delle differenze nell'uso di alcuni concetti chiave, ci si chiederà se non sia però il caso di ridimensionare gli algoritmi per poter meglio apprezzare alcune importanti affinità, soprattutto in ambito cristologico (si pensi anzitutto ai ll. 28 e 77, ma anche al l. 13).¹³⁴

Oltre alle *digital humanities*, un altro approccio in forte sviluppo negli studi sulle origini cristiane è quello dei *gender studies*; nel caso specifico di *VangTom* esso non è del tutto inedito, ma conta ancora un numero non particolarmente cospicuo di pubblicazioni, almeno in senso tecnico, sebbene qualche saggio sia stato dedicato alle categorie del maschile e del femminile soprattutto alla luce del famigerato l. 114, dove Gesù prospetta il «farsi maschio» di Maria (probabilmente la Maddalena) e di ogni donna che voglia entrare nel regno dei cieli – un testo spesso frainteso, che non deve interpretarsi in senso misogino ma come un invito, tanto agli uomini che alle donne, a intraprendere una trasformazione spirituale (l'ideale di *VangTom* è, semmai, l'androgenia spirituale o meglio la riunificazione/ricomposizione delle differenze sessuali e dunque il loro annullamento, attraverso l'ascesi).¹³⁵ Non è questa la sede per entrare nel dibattito su maschile, femminile ed *enkrateia* in *VangTom*; si vuole invece segnalare, per la sua particolare prospettiva, un recente (2020) articolo di Melissa (nata Philip) Harl

¹³³ ŠPICLOVÁ – KAŠE, «Distant Reading», 437.

¹³⁴ Cf. ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*, 113-120.

¹³⁵ Per un riferimento aggiornato alla bibliografia, cf. la sez. 3.12.3 («Thomas and Gender») in SKINNER, «Gospel of Thomas».

Sellew, specialista di questo vangelo. Come esplicita il titolo (*Reading the Gospel of Thomas from Here: A Trans-Centred Hermeneutic*),¹³⁶ il saggio esamina *VangTom* (in particolare i ll. 22 e 114) non solo attraverso il confronto con altri testi tra cui gli scritti di Paolo e Filone, ma anche da una prospettiva specifica e personale, che è quella dell'autrice: «Treatments of gender in the gospel are discussed from the author's position as a queer woman of transgender experience, informed by postcolonial, feminist, and gender-critical theory and practice». Queste chiavi metodologiche aiutano l'autrice a trarre alcune conclusioni, per esempio sull'invito tommasino a valorizzare la persona interiore rispetto all'esteriorità (l. 22) e sul raggiungimento della salvezza attraverso il superamento delle differenze di genere (l. 114).

Anche per quanto riguarda gli approcci filologici si riscontrano ricerche innovative su *VangTom*, sviluppate talvolta entro interessanti e produttivi dibattiti. Si è accennato sopra a un recente *trend* storiografico che ha rinverdito, con nuovi argomenti e grande sistematicità, la tesi di un'origine monastica (in particolare, pacomiana) dei codici di Nag Hammadi; questa corrente storiografica ha adottato i principi della cosiddetta *New Philology* (o *Material Philology*), nata inizialmente nell'ambito della filologia medievale.¹³⁷ Sono così apparse numerose ricerche che analizzano i testi di Nag Hammadi alla luce del contesto storico e letterario dell'Egitto del IV/V secolo, valorizzando questi manoscritti come testimoni autonomi e non alla luce delle possibili versioni «originali» (II-IV secolo) dei trattati in essi contenuti.¹³⁸ Si è visto (*supra*, p. 249) come ciò riguardi anche *VangTom*, in alcune pubblicazioni sulla sua ricezione egiziana; ma il tema è stato affrontato più direttamente a partire dal caso di studio rappresentato dal l. 61, la cui interpretazione è notoriamente complicata da alcuni passaggi oscuri sul piano filologico (forse corrotti o frutto di errate traduzioni della

¹³⁶ *Journal for Interdisciplinary Biblical Studies* 1(2020), 61-96.

¹³⁷ Il termine fu coniato nel numero monografico eponimo della rivista di medievistica *Speculum* 65/1(1990), edito da Stephen G. Nichols e ispirato dalle tesi di B. CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Seuil, Paris 1989.

¹³⁸ Cf., ad es., L.I. LIED – H. LUNDHAUG, *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, de Gruyter, Berlin 2017; LUNDHAUG – BULL, *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*; P. LINJAMAA, *The Nag Hammadi Codices and their Ancient Readers: Exploring Textual Materiality and Reading Practice*, Cambridge UP, Cambridge 2024. Per una valutazione (critica) di questo approccio, con ulteriore bibliografia, cf. ora P. BUZI, «I codici di Nag Hammadi e lo sviluppo della letteratura copta: brevi note su una relazione complessa», in ANNESE – BERNO – TRIPALDI (edd.), *I codici di Nag Hammadi*, 661-667.

Vorlage greca). In una sezione dedicata nel fascicolo 40/1(2023) della rivista *Annali di Storia dell'Esegesi*, Daniele Tripaldi e René Falkenberg si confrontano su questo difficile *logion*, proprio partendo dalle due opposte prospettive filologiche: la *New Philology* per Falkenberg e l'approccio più «classico» (*Old Philology*) per Tripaldi.¹³⁹ Mentre Tripaldi prova a ricostruire le fasi più antiche di trasmissione di questo detto e propone una ricostruzione del testo greco del *logion* che poteva circolare prima di essere (erroneamente) tradotto in copto, Falkenberg si focalizza sul contesto egiziano del manoscritto copto (NHC II); Tripaldi guarda dunque primariamente alla letteratura in greco precedente a NHC II, mentre Falkenberg alla letteratura in copto più o meno coeva alla produzione di questo manoscritto (per esempio i *Salmi manichei copti*). Ne risulta una dialettica stimolante, auspicabile punto di partenza per altri studi analoghi. I diversi approcci filologici hanno rilevanza non solo per questioni strettamente testuali, ma anche per la ricostruzione storica, e forse essi potrebbero e dovrebbero essere – per quanto possibile – integrati. Testi come *VangTom* (e altri scritti protocristiani) vanno indagati esaminando *tutte* le fasi e i contesti di origine, utilizzo, trasmissione e ricezione, per raggiungere un livello di conoscenza più profondo su tali testi e sulle idee e le prassi dei loro autori e fruitori.

L'attenzione per i manoscritti caratterizza, comprensibilmente, anche una serie di studi papirologici che si sono soffermati sui frammenti ossirinchi di *VangTom* (*P. Oxy.* 1, 654 e 655), provando a rintracciare, nelle caratteristiche dei papiri stessi, degli indizi soprattutto sui loro fruitori: si trattava di copie destinate all'uso pubblico (liturgico) o privato? Cosa ci dicono sui cristiani di Ossirinco tra II e III secolo? È stato soprattutto Larry W. Hurtado, in alcuni lavori dei primi anni Duemila, ad avviare la valorizzazione dell'interesse per i manoscritti cristiani come «artefatti comunitari», occupandosi anche di *VangTom*; un approccio simile, anche se con conclusioni in parte divergenti, è stato poi adottato da AnneMarie Luijendijk.¹⁴⁰ Sul tema è tornato nel 2018 Thomas Wayment, in un saggio dal promettente titolo *New Di-*

¹³⁹ D. TRIPALDI, «Unearthing the Solitary: An “Old Philology” Note on *Gos. Thom.* 61,5», *Annali di Storia dell'Esegesi* 40/1(2023), 105-116; R. FALKENBERG, «What's for Dinner at Salome's Banquet? *Gospel of Thomas* 61 Revisited», *ivi*, 117-139; cf. anche l'introduzione di A. ANNESE, «Revisiting *Gos. Thom.* 61: Between “Old” and “New” Philology», *ivi*, 101-104.

¹⁴⁰ Per una sintesi di questi lavori e una descrizione dei testimoni ossirinchi di *VangTom* cf. ANNESE, *Il Vangelo di Tommaso*, 33-40.

*rections in the Gospel of Thomas: Oxyrhynchus as Test Case.*¹⁴¹ La direzione è quella tracciata da Hurtado e Luijendijk, anche se Wayment propone osservazioni originali. Egli conclude che le tre copie ossirinche di *VangTom* rientrano tra i manoscritti destinati all'uso privato, pur presentando alcune caratteristiche di quelli concepiti per la lettura pubblica; qualitativamente, andrebbero annoverati tra i manoscritti di livello meno professionale (Wayment conduce una comparazione con gli altri frammenti cristiani da Ossirinco datati nei primi tre secoli). Le conclusioni di Wayment sono destinate ad alimentare il dibattito, confermando che non vi è consenso su questi manoscritti: se anche Hurtado propendeva per una destinazione privata di *P. Oxy.* 1, 654 e 655, Luijendijk concludeva invece che *P. Oxy.* 1 – la cui qualità, a suo avviso, non è inferiore a quella di altri manoscritti identificati come copie per la lettura pubblica di testi considerati scritturistici – era probabilmente utilizzato nella lettura pubblica durante il culto (e anche la *Vorlage* di *P. Oxy.* 654, se non esso stesso, poteva appartenere a un contesto liturgico), e ciò potrebbe indicare che *VangTom*, almeno nella comunità di Ossirinco, passò dallo *status* di «Scrittura» a quello di testo per la lettura privata.¹⁴²

Un discorso a parte riguarda un altro frammento di Ossirinco, *P. Oxy.* LXXXVII 5575, recentemente edito (2023), ribattezzato «Papiro dei detti di Gesù» dato che contiene *logia* con paralleli in Mt, Lc e *VangTom* (ll. 27; 36 e forse 63); gli editori lo hanno datato alla metà (o forse seconda metà) del II secolo.¹⁴³ Potrebbe trattarsi di una collezione

¹⁴¹ In C.S. CRAWFORD (ed.), *Greco-Roman and Jewish Tributaries to the New Testament: Festschrift in Honor of Gregory J. Riley*, Claremont Press, Claremont (CA) 2018, 117-134.

¹⁴² Cf. in partic. A. LUIJENDIJK, «Reading the *Gospel of Thomas* in the Third Century: Three Oxyrhynchus Papyri and Origen's *Homilies*», in C. CLIVAZ – J. ZUMSTEIN (edd.), *Reading New Testament Papyri in Context. Lire les papyrus du Nouveau Testament dans leur contexte*, Peeters, Leuven 2011, 241-267.

¹⁴³ J. FISH – D.B. WALLACE – M.W. HOLMES, «5575. Sayings of Jesus», in P.J. PARSONS – N. GONIS (edd.), *The Oxyrhynchus Papyri*, Vol. LXXXVII, Egypt Exploration Society, London 2023, 6-14. È stata evidenziata, in particolare, una somiglianza con *P. Oxy.* LX 4009, che molti papirologi datano alla *prima* metà del II secolo (ma altri al IV secolo). Lo specialista Brent Nongbri, pur cauto nelle datazioni, ha confermato l'impressione che *P. Oxy.* 5575 e 4009 si debbano allo stesso copista: <https://brentnongbri.com/2023/09/30/p-oxy-87-5575-and-p-oxy-60-4009-the-same-copyist/>. Per altre informazioni utili cf. anche <https://brentnongbri.com/2023/09/09/the-date-of-the-new-oxyrhynchus-sayings-of-jesus-p-oxy-87-5575/>; T. BURKE, «Papyrus Oxyrhynchus 5575», in *e-Clavis: Christian Apocrypha*, <https://www.nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/papyrus-oxyrhynchus-5575/> (accesso: 20 giugno 2024).

ne di detti di Gesù, anche se il testo è troppo breve per capire se non provenisse da uno scritto più ampio, contenente anche parti narrative. I paralleli tommasini di *P. Oxy. 5575* potrebbero essere citazioni esplicite di *VangTom*, ma anche provenire da altre linee di trasmissione di detti di Gesù, forse esse stesse fonti di *VangTom* (inoltre, solo il parallelo al l. 27 non ha paralleli anche in Mt e Lc). Il fatto che il frammento contenga anche paralleli sinottici *non* attestati in *VangTom* esplicita che si tratta di una collezione composita e non di un'antica «copia» di *VangTom*;¹⁴⁴ certo, se *P. Oxy. 5575* si dimostrasse un testimone indiretto del Quinto vangelo (ossia, se si comprovasse che lo cita) se ne ricaverebbero decisive informazioni per la storia della trasmissione di *VangTom*, nonché indicazioni sul *terminus non post quem* della sua composizione. Sembra troppo presto per trarre conclusioni, ma questo «nuovo» frammento di Ossirinco agirà sicuramente da spunto per ricerche originali, anche su *VangTom*.

Conclusioni

Come si è visto, il *Vangelo secondo Tommaso* continua ad affascinare e a stimolare gli studiosi alla ricerca di una comprensione sempre più profonda delle sue origini, dei suoi contenuti, della sua trasmissione e ricezione. Nel corso di questa ricognizione si è cercato di segnalare di volta in volta i principali problemi ancora aperti e le prospettive di ricerca future. Basti richiamare brevemente il fatto che, mentre su alcuni temi gli specialisti sembrano aver raggiunto conclusioni abbastanza solide, pur non essendoci consenso assoluto – è il caso, per esempio, del rapporto di *VangTom* con i vangeli canonizzati, o con lo gnosticismo – su altre questioni il campo sembra ancora particolarmente fecondo per lo sviluppo di indagini originali. Si pensi al tema del Gesù storico, solo apparentemente «inflazionato», per quanto riguarda il Quinto vangelo, dal momento che molto vi è ancora da fare sul piano dell'analisi di *logia* specifici e su determinati aspetti (tra cui il tema della «mistica»). L'analisi intertestuale, ovvero la comparazione di *VangTom* con scritti coevi e precedenti, per rintracciarne ulteriormente le fonti e approfondirne il «messaggio», è anch'essa un campo sempre aperto: le recenti

¹⁴⁴ Nel senso in cui lo sono *P. Oxy. 1, 654 e 655*. È in teoria possibile, comunque, che 5575 si riveli una versione di *VangTom* diversa dalle altre quattro già note, il che confermerebbe in modo sempre più esplicito l'elevata fluidità testuale di questo vangelo, soprattutto durante i primi decenni della sua trasmissione.

ricerche sui possibili influssi medioplatonici in *VangTom* ne sono un chiaro esempio. Altre questioni restano aperte più per la scarsità dei dati in nostro possesso che per creatività ermeneutica: il luogo di origine di *VangTom* viene periodicamente scrutinato, anche se permane un certo consenso sulla plausibilità di Edessa. Ancora da esplorare pienamente la multiforme ricezione di *VangTom* nell'antichità (ma anche nella modernità): se l'ambito manicheo sembra quello più promettente (anche alla luce delle nuove edizioni e dei nuovi strumenti oggi disponibili), non si devono trascurare altri *corpora* testuali già sondati ma sempre fecondi (dagli autori patristici di lingua greca alla letteratura copta, monastica e non). Si è visto poi come alcuni percorsi siano appena tracciati, se non pressoché inesplorati: dallo studio di *VangTom* attraverso la lente delle *digital humanities* a un approccio pienamente consapevole in chiave di *gender studies*, passando per i nuovi spunti che anche discipline più «tradizionali» come la filologia e la papirologia non mancano di offrire.

Al quadro già tracciato si può aggiungere ancora qualche ultimo elemento, su aspetti che non è stato possibile trattare qui compiutamente. Lo studio di *VangTom* può svilupparsi in modo originale anche approfondendo ciò che William Arnal ha definito il «funzionamento» del testo, al di là delle sue fonti, del processo compositivo o della sua teologia; in altre parole, è possibile indagare le strategie retorico-letterarie di questo vangelo, il *modo* in cui esso veicola i suoi contenuti dottrinali (e non soltanto i contenuti stessi), e ciò potrebbe portare a comprenderne meglio le funzioni, gli usi e, in definitiva, il contesto sociale dei suoi produttori e primi fruitori.¹⁴⁵ Si tratta di un compito notoriamente non facile, perché *VangTom* – a differenza di altri scritti quali, per esempio, i sinottici – è assai parco di dettagli «concreti» che aiutino a ricostruire un contesto storico, geografico e sociale; tuttavia alcuni tentativi sono stati fatti,¹⁴⁶ e questa potrebbe essere un'altra direzione fruttuosa da percorrere per la *Thomas-Forschung*, ancora attuale e creativa a settant'anni dalle prime pubblicazioni specifiche.

¹⁴⁵ Cf. ARNAL, «How the *Gospel of Thomas* Works», il quale conclude (riprendendo alcuni spunti di John Kloppenborg) che *VangTom* può aver avuto origine in un contesto scolastico o semi-scolastico; il contesto sociale è «urban and literate» (*ivi*, 277), influenzato da correnti giudeo-ellenistiche e platoniche (Filone risulta essere un *comparandum* importante).

¹⁴⁶ Già PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 121-170 aveva tentato una ricostruzione della «realtà sociale» dietro *VangTom*, che identificava in uno stile di vita radicale, itinerante e ai margini della società (contrapposto ai valori dominanti), in continuità con la prassi del nucleo gesuano.

Insomma, *VangTom* si è rivelato davvero un *tesoro inesauribile*, un testo che continua ad affascinare tanto gli specialisti di origini cristiane, quanto un sempre più nutrito numero di interessati.

ANDREA ANNESE

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
Dipartimento di Storia Culture Civiltà
Piazza S. Giovanni in Monte, 2
40124 Bologna
andrea.annese@unibo.it

Parole chiave

Vangelo secondo Tommaso – Gesù storico – vangeli canonizzati – gnosticismo – origini cristiane

Keywords

Gospel of Thomas – Historical Jesus – Canonical Gospels – Gnosticism – Christian Origins

Sommario

L'articolo fornisce una presentazione ragionata della ricerca sul *Vangelo secondo Tommaso* (con particolare attenzione per la ricerca recente), organizzando la trattazione per nuclei tematici: le questioni relative alla composizione del testo e alle sue relazioni con altri scritti (partendo dai vangeli sinottici), le sue possibili fonti, la datazione, il contesto di origine (storico, culturale e sociale), il rapporto con lo gnosticismo, il problema del Gesù storico, la ricezione del *Vangelo secondo Tommaso* nell'antichità, per giungere ad alcuni temi specifici messi a fuoco in pubblicazioni recenti (rapporto con tradizioni platoniche, approccio delle *digital humanities*, studi di genere, dibattito tra *Old* e *New Philology*, analisi papirologiche). Vengono indicati anche i principali problemi aperti e le prospettive future.

Summary

The article provides a reasoned presentation of the research on the *Gospel of Thomas* (with a focus on recent research), organizing the discussion by thematic cores: issues related to the composition of the text and its relationship with other writings (starting with the synoptic gospels), its possible sources, dating, context of origin (historical, cultural and social), relationship with Gnosticism, the quest for the historical Jesus, the reception of the *Gospel of Thomas* in antiquity.

ty; finally, some specific issues focused on recent publications are addressed (relationship with Platonic traditions, digital humanities approach, gender studies, debate between «Old» and «New Philology», papyrological analysis). The main open questions and prospects are also indicated.

BART J. KOET – ARCHIBALD L.H.M. VAN WIERINGEN (edd.), *Asking Questions in Biblical Texts* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, vol. 114), Peeters, Leuven 2022, pp. 395, € 95, ISBN 978-90-4294-928-7.

Dopo aver pubblicato nel 2017 un volume a più voci sul molteplice valore dell'insegnamento collegato al discepolato nella Bibbia (cf. B.J. KOET – A.L.H.M. VAN WIERINGEN [edd.], *Multiple Teachers in Biblical Texts* [CBET 88], Peeters, Leuven 2017), i proff. B.J. Koet e A.L.H.M. van Wieringen della Tilburg University hanno curato questo secondo libro che approfondisce a più voci la rilevanza e la funzione del «porre domande» nella Bibbia. Tale motivo coinvolge una serie di approcci ermeneutici (storico-narrativo, antropologico, socio-culturale, pedagogico, liturgico-celebrativo, teologico...) che oltrepassa i limiti di un mero studio monografico, schiudendo interessanti prospettive per ulteriori tappe di ricerca. Il «porre domande» svolge per i ventuno studiosi che si sono cimentati in questo lavoro una funzione poliedrica, arricchita dall'impiego di metodi interpretativi diversi e complementari. Scrivono i curatori nell'Introduzione: «This volume deals with the phenomenon of questions from various perspectives. Since no single definition of question has been imposed on the authors (and as mentioned above, such a definition simply does not exist), a broad spectrum of approaches to research the phenomenon of questions has arisen» (p. 3). Koet e van Wieringen evidenziano lo scarso rilievo che tale motivo ha avuto nel contesto degli studi e dell'esegesi biblica. La proposta di partire dalle domande che il testo pone risulta non solo feconda per la conoscenza del messaggio biblico, ma necessaria sul piano metodologico e pedagogico. Si sottolinea che le domande non sono limitate a un'unica tipologia di generi letterari (per esempio, gli interrogativi posti nella collezione sapienziale), ma l'analisi prende in considerazione l'intera letteratura biblica, con ulteriori approfondimenti ai testi qumranici e rabbinici. Si tratta di un fenomeno letterario il cui funzionamento comunicativo funge da collegamento tra i testi religiosi e fa da accordo tra la riflessione teologica e altri campi della scienza. L'itinerario segue un percorso canonico-progressivo così articolato: dieci contributi riguardano l'Antico Testamento, otto il Nuovo Testamento, un contributo affronta la letteratura qumranica e due contributi la letteratura rabbinica. Apre il percorso il contributo di Willem A.M. Beuken, «Unease as Plaything between Questions and Answers: The Promise of Progeny for Abraham in Genesis 12–25» (pp. 7-21). Ripercorrendo il ciclo di Abramo (Gen 11,27–25,18), l'autore sottolinea in particolare quattro ricorrenze in cui si segnalano domande che interpellano il lettore. Esse si trovano in Gen 16,13 (Agar al pozzo), in Gen 18,14 (i tre angeli che visitano Abramo), in Gen 21,7 (la figura di Sara) e in Gen

22,7 (Isacco ad Abramo sul monte). Il contributo di Penelope Barter, «Questions in Numbers 11» (pp. 23-34), si concentra sull'episodio di Nm 11, in modo particolare su due domande emergenti dal racconto, che risulta frutto di una compilazione di due narrazioni indipendenti: una storia centrata sul motivo della peste (vv. 4-15.18-24a.31-35) e un racconto che richiama l'antico ruolo degli «anziani» in Israele (vv. 16s.24b-30). L'autrice sottolinea come le domande poste nella duplice narrazione sono impiegate in modi diversi. Nella storia della peste, le domande che il popolo rivolge a Mosè evidenziano la fatica della missione mosaica di fronte alle sfide e ai bisogni della gente che sta vivendo l'esodo. Invece nel successivo episodio dello Spirito sugli anziani, la figura di Mosè emerge in tutta la sua positività di leader del popolo. L'analisi finale mostra l'abile intreccio tra i due racconti, che genera un dinamismo progressivo, suscitando nel lettore ulteriori questioni. L'approfondimento su Dt 6, proposto da Richard J. Bautch, «Questions Posed in Deuteronomy 6: Learning and Teaching the Ways of God» (pp. 35-47), riguarda due riferimenti ai bambini, la cui strutturazione chiasmatica (vv. 4-9.20-25) risulta interessante per cogliere il messaggio che il brano veicola in vista dell'insegnamento delle «vie di Dio». Vengono evidenziati cinque punti: il testo riflette la «retorica deuteronomica», che consiste nella trasmissione del messaggio salvifico alle generazioni successive; i giovani vengono presentati in una situazione di libertà, protagonisti attivi nel formulare domande (6,20); gli interrogativi sollevati dai bambini hanno anche una funzione critica, collegata al processo di inculturazione dell'antica tradizione mosaica nel nuovo contesto vitale di Israele; in 6,20 il bambino svolge un ruolo significativo in vista della realizzazione della giustizia sociale (cf. l'esempio di 2Sam 4,6); leggere Dt 6 attraverso una «lente infantile» (*childish lens*) illumina il processo di inculturazione dei giovani. La dialettica tra giovani e anziani diventa uno stimolo per approfondire in modo critico la ricchezza della tradizione deuteronomica. Nel contributo dedicato ai libri di Esdra e Neemia (pp. 49-63), Bob Becking dichiara di non far riferimento all'apocrifo medievale intitolato *Le domande di Esdra*, ma di attenersi allo sviluppo dei due libri e agli interrogativi emergenti dalla loro lettura sincronica. I brani presi in considerazione sono tre dal libro di Esdra (Esd 4,17-22; 5,3-17; 9,10-14) e cinque dal libro di Neemia (Ne 2,2-6.19; 3; 5; 6,3.11; 13,11). Le domande poste nel libro di Esdra riguardano due motivi principali: la ricostruzione del Tempio di Gerusalemme e la soluzione della crisi generata dalle norme sui matrimoni misti. La finalità degli interrogativi rintracciabili in Neemia concerne l'identità religiosa della comunità israelitica nel periodo post-esilico. L'interpretazione delle domande emergenti dai due libri delinea la situazione presente e il destino futuro degli ebrei rimpatriati. Suggestivo lo studio di Barbara Schmitz, «“Who am I to disobey my lord?” (Judith 12:14): Asking Questions in the Book of Judith» (pp. 65-79), in cui si intrecciano le domande reali dei nemici (Oloferne, Achior; cf. Gdt 5,2-4; 6,2s) e le domande retoriche di Giuditta (cf. 8,12-14; 10,12-19; 12,3.14). Tale intreccio pone in evidenza una delle questioni centrali del libro: «Chi è Dio, il re Nabucodonosor o YHWH?». Lo sviluppo del racconto didattico offre al lettore una risposta chiara: il Dio di Israele, la cui stirpe possiede donne così coraggiose e piene di fede (Gdt 12,14), è l'unico Dio che protegge il suo popolo (Betulia) e dona la salvezza a quanti confidano in lui. Lo studio di

Sehoon Jang, «Do Contradictory Readings of the Question by Job's Wife Really Matter?» (pp. 81-95), analizza la natura e la finalità narrativa che svolge l'intervento polemico della moglie di Giobbe in Gb 2,9. Passando in rassegna le possibili interpretazioni, Sehoon Jang sottolinea la doppia funzione che caratterizza la figura femminile e la sua «ribellione» di fronte al dramma di Giobbe. La prima funzione consiste nel dare voce al lamento del giusto che soffre ingiustamente (ruolo simpatetico). La seconda funzione conferma il bisogno di esprimere il lamento di fronte alla lotta e alla sofferenza dell'uomo provato. In definitiva la domanda della moglie è un «grido» che implora una vita degna di essere vissuta: in essa si incarna la condizione di chi vuole reagire di fronte all'amarezza della malattia e della morte. Il contributo di Harm van Grol, «In Search of God: Asking Questions in the Psalms» (pp. 97-110), passa in rassegna la «domanda della ricerca di Dio» nei Sal 113; 114; 115. L'autore sottolinea come gli interrogativi emergenti da queste preghiere collegate alla liturgia pasquale (*Pesah Hallel*) esprimono un percorso pedagogico del credente che si pone alla ricerca di Dio. In Sal 113,5-6 la domanda riguarda la compassione di YHWH che si china verso il creato. Il Sal 114 celebra la potenza divina che scuote le montagne (vv. 5-6), mentre il Sal 115 rivela l'onnipotenza di YHWH, sorgente della vita, a cui ogni credente deve sapersi affidare. Pancratius C. Beentjes approfondisce il libro di Ben Sira («Asking Questions in the book of Ben Sira: Their Form and Function», pp. 111-123). Lo studio analizza il funzionamento e le forme delle domande sapienziali. L'autore segnala una gerarchia di temi che vengono introdotti con la formula «Non dire [...]» (Sir 15,11a; 16,17; 34,12c). Vi sono domande su Dio, sulla creazione, sulla realtà del cosmo, sulla sapienza, sulla relazione tra lo stolto e il saggio, il povero e il ricco, l'amico e il nemico. Emerge dall'analisi la funzione pedagogica degli interrogativi che ruotano intorno alla questione centrale della teodicea, offrendo al lettore efficaci stimoli per saper cogliere l'equilibrio della vita e il conseguimento del bene. Il contributo di Joachim Eck, «Questions in Isaiah's Woe Oracles against the Rulers of His People (Isaiah 10:1-4) and Assyrian Power (Isaiah 10:5-15)» (pp. 125-147), approfondisce la funzione retorica di Is 10,1-4.5-15. Le domande che emergono dall'atteggiamento arrogante dei re di Giuda e del re assiro risultano inconsistenti e vuote. Il lettore è invitato a riconoscere che il loro atteggiamento porta alla catastrofe del regno. Il giudizio divino si abatterà sui leader di Giuda. Gli interrogativi posti in Is 10,12-15 esprimono una proclamazione indiretta dell'infinita saggezza di Dio. Questa saggezza divina è percepibile nella ripetizione del nome di YHWH, così come emerge dallo studio retorico della pericope. Al libro di Amos è dedicato il contributo di Archibald L.H.M. van Wieringen, «The Question of the Word of God: The Communicative Function of the Questions in Amos 3:3-8» (pp. 149-161). Viene approfondita sul piano retorico la pericope di Am 3,3-8 che contiene nove domande. L'autore sottolinea la funzione che la pericope riveste nel libro profetico e rileva come gli interrogativi espressi in terza persona si riferiscono a un ipotetico osservatore esterno che si rivolge a un destinatario del messaggio oracolare. Tale destinatario è la stessa comunità di Giuda, chiamata a interpretare correttamente la parola di YHWH. Con lo studio di Zimmermann (pp. 163-182) si apre la serie dei contributi dedicati al Nuovo Testamento. Zimmermann approfondisce la questione

dell'ipotetica fonte Q intesa come un «documento di domande» e puntualizza quale potrebbe essere il suo ruolo, in relazione alla conoscenza delle fonti evangeliche («Q Document Means “Question Document”: Form and Function of Jesus' Questions in the Sayings Source»). Lo studio di Geert Van Oyen, «Questions in the Gospel of Mark: Two Examples (1:24; 16:3)» (pp. 183-207), prende in esame le domande che aprono e chiudono il racconto marciano (Mc 1,24; 16,3). L'autore riconosce che, malgrado la linearità dei due interrogativi, gli studiosi non hanno approfondito l'importanza retorica di queste due domande nell'architettura narrativa del vangelo e il loro impatto sul lettore implicito (si vedano gli specchietti riportati alle pp. 199-207). Si tratta infatti di due questioni che intercettano la ricerca sull'identità di Gesù che inizia il suo ministero a Cafarnaò e sulla condizione del Risorto che precede in Galilea i discepoli dopo la Pasqua. Lo studio di Bart J. Koet, «Counter-questions in the Gospel of Luke: An Assessment» (pp. 209-227), focalizza una pagina esemplare del terzo vangelo (Lc 10,25-37), che contiene domande e contro-domande. L'interessante intreccio, abilmente costruito dall'evangelista, evidenzia come il racconto della parabola offra la possibilità di creare una strategia retorica finalizzata a coinvolgere il lettore in una riflessione personale. Annota l'autore: «In this way, questions become a bridge to the world of the recipients (first in the text and then with the readers)» (p. 227). Koet ricorda che la prima scena di Gesù dodicenne è caratterizzata da un binomio domanda/contro-domanda (Lc 2,40-52). Uguale tecnica si evidenzia anche nell'ultima scena di Emmaus (24,13-35). Rispetto agli altri sinottici, Luca spicca per l'impiego di questa tecnica, che qualifica ulteriormente la finalità «performativa» che caratterizza l'insegnamento di Cristo e la missione evangelizzatrice della prima comunità cristiana. Lo studio di Douglas Estes, «Unasked Questions in the Gospel of John: Narrative, Rhetoric, and Hypothetical Discourse» (pp. 229-245), prende in considerazione le domande non fatte nel quarto vangelo e gli effetti retorici che ne conseguono. Rilevando come nel Vangelo giovanneo si trovino circa duecento digressioni, l'autore mostra la funzione rivelatrice e speculativa delle domande giovannee e indica come esempio la domanda di Gv 21,12. Mediante una singolare strategia narrativa, l'evangelista offre un ricco e complesso dispositivo retorico, capace di coinvolgere sia il personaggio che il lettore implicito (il pubblico) in un dinamismo interiore che apre all'accoglienza nella fede del messaggio profondo del testo. L'approfondimento di Arie W. Zwiep, «A Question of Misunderstanding or a Misunderstood Question? Exegetical Comments on Acts 1:6» (pp. 247-262), riguarda la domanda che i discepoli rivolgono al Risorto in At 1,6. Dopo aver segnalato le ipotesi interpretative, Arie W. Zwiep mostra come la domanda e la successiva risposta costituiscono il motivo dominante dell'intero libro lucano. Ponendo all'esordio del suo racconto questo dialogo, sembra che l'evangelista con il suo libro intenda fornire una risposta alla domanda dei discepoli. Tale ipotesi è ulteriormente confermata dalla conclusione del libro (28,28.31), in cui si richiama il misterioso progetto del Padre che consiste nel proseguire l'annuncio universale della salvezza. Due studi sono dedicati all'epistolario paolino. Il primo è di Bert J. Lietaert Peerbolte, «An *Erōtēsis* in Romans 8:31–39: On the Importance of Questions and Question Marks» (pp. 263-279). L'autore analizza le domande presenti in Rm 8,31-39, ponendole in re-

lazione con Rm 5,1-11. Dopo aver puntualizzato il ruolo delle domande nel genere diatribico, Lietaert Peerbolte offre un'interpretazione della funzione retorico-epistolare dell'*erōtēsis* alla fine di Rm 8. L'unità letteraria è molto importante perché chiude la sezione di Rm 5,1-8,39. In particolare, approfondendo i vv. 33-34 e le differenze nelle edizioni e nei manoscritti lungo la storia, l'autore sottolinea l'abilità delle domande retoriche con cui l'Apostolo sigilla il motivo dell'inseparabilità dei credenti dall'amore di Cristo. Lo studio di Ignas W. Tilma, «Questions as Rhetorical Tools in 1 Corinthians 11:22» (pp. 281-292), riguarda la prassi della cena del Signore e le difficoltà derivanti dal comportamento deviante di alcuni ricchi maggiorenti. Mediante le quattro domande retoriche di 1Cor 11,22 l'Apostolo intende scuotere la coscienza di questo gruppo di credenti e indurli a valutare il loro operato che mette in difficoltà l'intera *ekklēsia*. In tal modo le domande retoriche hanno la funzione di suscitare un comune consenso in vista di un cambiamento di mentalità. L'autrice conclude sottolineando che non è possibile conoscere le lettere paoline prescindendo dallo studio analitico delle domande (p. 292). All'Apocalisse è dedicato lo studio di Hanna Roose, «Asking Questions in the Revelation of John» (pp. 293-304). Seguendo lo sviluppo progressivo della narrazione-rivelazione del libro giovanneo, si evidenziano le domande che i diversi gruppi rivolgono a Dio e al veggente. In generale gli interrogativi hanno una funzione esplicativa delle visioni, sia per i protagonisti del libro che per il lettore-uditore coinvolto nel racconto drammatico. Hanna Roose si sofferma sul ruolo del veggente (Ap 5,2; 7,13; 17,7), sulle situazioni collegate agli eventi drammatici (6,17; 13,4; 18,18) e sul futuro escatologico (6,10; 15,4). Si sottolinea l'importanza del veggente, per il fatto che questi esercita un «ruolo di mediazione» tra la comunità e l'azione divina adombrata nella simbologia apocalittica.

Alla letteratura qumranica è dedicato lo studio di Albert L.A. Hogeterp, «Asking Questions in Qumran Literature» (pp. 305-320). Proponendo alcuni sondaggi in alcuni scritti di Qumran (*Pseudo-Ezekiel*, *Visions of Amram*, *4QFour Kingdoms^{a-c}*, *Genesis Apocryphon*) con notevole abilità l'autore sottolinea la funzione pedagogica e rivelativa del porre domande. Lo *Pseudo-Ezechiele* è un esempio che mostra come il porre domande da parte di un personaggio biblico in dialogo con Dio offra la visione profetica della risurrezione, schiudendo la prospettiva del compimento futuro. Per la letteratura sapienziale si sottolinea la finalità speculativa delle domande poste, soprattutto sul senso della vita e sul destino dopo la morte (cf. *1-4QMysteries*). L'autore conclude asserendo che a Qumran vi era l'attitudine di fare domande nel quadro della *Regola della Comunità* e tali domande vertevano soprattutto sul mistero dell'esistenza e sul bisogno di conoscenza delle verità spirituali. Due studi sono consacrati alla letteratura rabbinica. Lo studio di Leon Mock, «Some Observations on the Importance of Questions in Rabbinic Tradition and Halakhah» (pp. 321-333), è una riflessione finalizzata a illustrare l'importanza delle domande nell'insegnamento degli antichi maestri. Nella tradizione rabbinica il porre domande è finalizzato all'attuazione delle norme generali e dei principi che regolano la vita e il mondo. In tal senso il domandare (e il rispondere) è una componente vitale della dialettica conoscitiva-educativa dello studio della *Tôrāh*. Le domande appartengono al

metodo dell'apprendimento e dell'insegnamento, suscitano dibattiti e chiariscono concetti. Secondo la tradizione rabbinica vi erano due modi di risolvere alcuni problemi: decidere a maggioranza o accettare come vincolanti i pareri (*responsa*) di un esperto. Tale prassi era motivata dal fatto che ci si aspettava da uno studioso e da un rabbino che fossero in grado di rivolgersi e rispondere alle domande dei loro colleghi, studenti e non addetti ai lavori. Questo metodo ha avuto un importante seguito nello sviluppo della tradizione rabbinica. Il secondo contributo di Eric Ottenheim, «Disturbing Questions: Observations on the Rhetoric of Two Rabbinic Parables» (pp. 335-354), approfondisce alcune questioni emergenti da due parabole rabbiniche prese come esempi: *La donna che legge la sua Ketubah* e *L'uomo e la montagna*. L'autore riflette sulla natura del racconto parabolico e, più in generale, della letteratura midrashica, mostrando l'importanza del dispositivo caratterizzato dalla dialettica domanda-risposta e la necessità di apprendere l'utilità del funzionamento parabolico da parte dei discepoli (cf. il modello di *Rabbi Akiva*). Conclude la rassegna l'approfondimento di Hanna Roose, «Educational Perspectives on Questions in Biblical Texts» (pp. 355-363), che segnala alcune prospettive educative emergenti dalle domande poste nei testi della Bibbia. Roose raccoglie in alcuni punti la ricchezza e la singolarità degli studi proposti nel volume, evidenziando tre aspetti centrali dell'approccio interpretativo a «partire dalle domande della Bibbia». Il primo aspetto è rappresentato dalla dimensione critica del fare domande. Il secondo aspetto è dato dalla relazione tra monologo e dialogo. Il terzo aspetto consiste nella funzione speculativa e performativa del domandare, che permette di interpretare il passato, di riflettere sul presente e di proiettarsi verso il futuro. Arricchito dall'indice delle citazioni (pp. 365-387) e da quello degli autori moderni (pp. 389-395), il libro si caratterizza per la sua ricchezza metodologica e tematica. Esso si pone come un utile punto di partenza per sviluppare ulteriori piste di ricerca che emergono dalla lettura e dalle domande della Bibbia.

Giuseppe De Virgilio
Pontificia Università della Santa Croce – Roma
devirgilio@pusc.it

AZZAN YADIN-ISRAEL, *Temptation Transformed. The Story of How the Forbidden Fruit Became an Apple*, University of Chicago Press, Chicago-London 2022 (paperback edition 2024), pp. 181, \$ 27,50, ISBN 978-0-226-83345-3.

La mela di Eva è un argomento apparentemente senza legame con l'esegesi biblica, ma essa appartiene a quell'universo di conoscenze che possono indurre in errore anche lo studioso. Nella *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, per esempio, si legge: «the apple exchanged by the serpent and Eve before the fig tree in Michelangelo's fresco of *The Temptation, Fall, and Expulsion* on the Sistine Chapel ceiling» (2,522); però, non c'è nessuna mela, perché il frutto non si vede;

inoltre, il serpente è su un fico e l'identificazione del frutto proibito come fico era normale nel Cinquecento. Sempre più frequentemente i commentari biblici sono accompagnati anche dalla storia della ricezione del testo; pertanto, occorre molta prudenza da parte dell'esegeta quando si serve di materiale di seconda mano. Il caso della mela di Eva è un tipico esempio di interferenza tra convinzioni culturali e ricostruzione storica: c'è sempre il rischio di vedere mele in ogni frutto rosso e rotondo. Pur sapendo di correre questo rischio, Yadin-Israel (all'epoca professore di Jewish Studies and Classics alla Rutgers University) cerca di rispondere alla domanda: come mai a un certo punto il frutto proibito viene identificato con la mela?

L'enigma viene risolto in quattro capitoli. Il primo è una rassegna delle fonti antiche del primo millennio, ebraiche e cristiane, dalle quali emerge che non viene mai menzionata la mela, ma il frutto proibito è identificato con altre specie di frutti (soprattutto l'uva e il fico). Di conseguenza l'autore si meraviglia di come la mela possa aver soppiantato delle specie di frutti che hanno convissuto pacificamente per secoli nella letteratura e nell'arte.

Il secondo capitolo mostra l'inconsistenza della tradizionale interpretazione secondo cui la mela verrebbe dal gioco di parole sul latino *malum*, che significa sia mela che male. I commentari medievali sulla Genesi sembrano supporre sempre il fico e il Cantico dei cantici 8,5 (*sub arbore malo suscitavi te*) si riferisce a Cristo. Inoltre, la parola latina usata dai teologi per il frutto proibito è un generico *pomum*.

Il capitolo terzo, dedicato alle rappresentazioni iconografiche della mela, è il contributo originale dell'autore, che esamina più di cinquecento opere. L'autore argutamente presenta un ipotetico pellegrino medievale che passando per diverse chiese vede frutti diversi in mano a Eva. Da questa raccolta iconografica risulta che prima del XII secolo non compare mai la mela (eccetto forse su un sarcofago). A un certo momento nel XIII secolo compare abbastanza improvvisamente e diffusamente una frattura nella tradizione: sulle vetrate di diverse cattedrali francesi compare un «red, round, apple-sized forbidden fruit» (p. 43). Il cambiamento si nota poi in Inghilterra e in Germania, ma non in Italia e in Spagna. Solo più tardi si trovano attestazioni della presenza della mela nell'Italia settentrionale, che ha contatti col nord Europa.

Il quarto capitolo mostra come questo cambiamento sia l'effetto di due sviluppi storici in Francia, uno linguistico e l'altro letterario. Anzitutto, ci fu uno slittamento semantico: nell'antico francese, *pomum* soppianta il latino *malum* e identifica con precisione la mela. Un testimone sarebbe Abelardo che, quando nell'*Expositio in Hexameron* spiega che *pomum* «should clearly be understood as a generic term, standing for all fruit trees» (p. 66), supporrebbe che i suoi lettori fossero abituati a pensare al *pomum*-mela. Nel frattempo molti autori continuano a mantenere «the classical Latin distinction between *pomum*, “fruit,” and *malum*, “apple,” while others employ *pomum* in both the broad and narrow senses» (p. 67). Il secondo cambiamento storico è la comparsa di una nuova produzione letteraria in lingua volgare, come le storie della caduta di Adamo (tra cui il dramma *Jeu d'Adam*) dove *pom* viene a significare mela. Mentre i teologi commentatori del racconto biblico proseguono con la tradizione del fico, la diffusione di queste narrazioni spiega come mai nell'iconografia compaia la mela: gli artisti non han-

no una formazione teologica in latino, ma condividono le conoscenze popolari. La diffusione al di fuori della Francia di questa novità è legata al prestigio della cultura francese dell'epoca. Lo stesso sviluppo semantico avviene anche nell'inglese *apple* e nel tedesco *Apfel*, che originariamente avevano un significato generico. Questo spiega perché anche nell'Italia settentrionale il *pomo* indichi la mela.

Il precedente riassunto nasconde in realtà un'immensa mole di lavoro, rappresentata dalle fitte note che occupano metà del libro. La bibliografia copre 250 titoli e la raccolta iconografica è di 573 immagini. Queste ultime sono solo parzialmente presenti nel testo, ma sono rese disponibili nel sito: <https://treeofknowledgeart.com/>. Esse sono distinte per aree di diffusione (rappresentate in diverse carte geografiche) e per epoca (lo spartiacque è tra quelle che precedono e quelle che seguono il 1250).

Nella conclusione l'autore descrive la sua ricerca come un «detective novel», che parte da una convinzione errata: quando si pensa di aver trovato il colpevole, un'analisi più approfondita mostra che si tratta di un altro. Egli ritiene problematica, in un contesto scientifico, la persistenza dell'ipotesi *malum a malo*, che spesso si trova anche nei commenti biblici attuali (per colpa di von Rad) e ritiene che in casi come questo sia necessaria una ricerca interdisciplinare (qui: iconografica e linguistica), la quale esca dal ristretto campo degli studi religiosi.

Yadin-Israel si muove nella classica tradizione positivista e del pragmatismo americano. Il *problem solving* parte dalla comparsa della mela nell'iconografia del XIII secolo (c. 3), che costituisce una novità rispetto alla tradizione (c. 1); la soluzione non è nel *malum* (c. 2), ma nel *pomum* in francese (c. 4). La tesi è comprovata da innumerevoli dati. Ovviamente la quantità dei dati a favore della propria ipotesi ha fatto tralasciare molti altri elementi che avrebbero potuto indebolirla. Per esempio, viene presa in esame solo l'ipotesi *malum a malo* che l'autore giustamente critica, ma avrebbe potuto completare lo *status quaestionis* con le altre interpretazioni, che sono proliferate dal Cinquecento ai nostri giorni (ne abbiamo discusse molte nel nostro *Eva. Il giallo della mela*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022).

L'autore esamina innumerevoli commenti biblici medioevali, limitandosi a citare come essi presentano il frutto proibito, senza prendere in considerazione lo schema teologico medioevale della tipologia, ereditato dalla patristica. Il rapporto tipologico tra l'albero della croce e quello del frutto proibito è visto solo come «a salvific symmetry between original sin and salvation: Christ remedies Adam, Mary remedies Eve, and the Cross remedies the Tree of Knowledge». Esso è considerato solo «a plausible suggestion» (p. 23), ma poi non se ne parla più. Il rapporto tra Maria ed Eva, fondamentale nella teologia medioevale, è citato solo in queste due righe.

La documentazione iconografica risulta a volte di dubbia interpretazione: identificare una mela in un'immagine medievale sembra un salto dal piano simbolico a quello realistico. Tutti gli elementi della scena del frutto proibito sono simbolici: se il frutto corrisponde a una reale mela, dovremmo allora supporre che anche un serpente con il volto umano sia reale? Spesso Adamo ed Eva sono presso il serpente già con addosso le foglie di fico, mentre nel racconto biblico si coprono dopo che sono stati scoperti. A volte manca l'ombelico (non sono nati come il resto del genere umano), altre volte sono bambini (perché privi della conoscen-

za morale). Questi e altri particolari (molti hanno pensato alla mela cotogna, non a quella rossa) suggeriscono di essere cauti con le testimonianze iconografiche.

Un'osservazione interessa la documentazione linguistica. L'affermazione che il latino classico distinguerebbe tra *malum* (mela) e *pomum* (frutto) è un po' imprecisa. *Pomum* è un termine generico per tutti i frutti; *malum* è per i frutti in cui la parte dura è all'interno della polpa, mentre *nux* è per quelli in cui la parte dura è all'esterno e la polpa all'interno. *Malum* veniva poi specificato da una serie di attributi (*punicum*/melagrana, *persicum*/pesca, *medicum*/cedro, *armeniacum*/albicocca...). Questa distinzione si trova ancora nel Platina (1421-1481) all'inizio del secondo libro del *De honesta voluptate et valetudine*. Per questo motivo risulta difficile datare con precisione lo sviluppo semantico di *pomum/apple/Äpfel* da frutto generico a mela. Sarebbe stato interessante esaminare anche libri di agricoltura e di culinaria.

In conclusione, la ricerca è un invito a controllare quanto più possibile le informazioni riportate in enciclopedie e dizionari, i quali per inerzia ripetono il solito materiale. Sotto l'apparenza di una costruzione scientifica spesso c'è solo un'ipotesi mai messa in discussione oppure una serie di luoghi comuni. Il grande merito del lavoro di Yadin-Israel è la raccolta di 573 immagini messa a disposizione nel sito web sopra citato. Questo materiale può fornire la base per lo studio di altri aspetti dell'iconografia dell'episodio della caduta dell'uomo (l'autore lascia l'espressione *original sin* solo nelle citazioni degli autori cristiani), ma è anche una piacevole visita di un museo virtuale dell'arte cristiana.

Claudio Balzaretto
Via Galvani, 13
28100 Novara
claudiobalz@gmail.com

N. MACDONALD, *The Making of the Tabernacle and the Construction of Priestly Hegemony*, Oxford University Press, Oxford 2023, pp. 306, € 92,86, ISBN 978-01-9881-385-9.

La monografia di Nathan MacDonald, nel panorama delle pubblicazioni scientifiche di orizzonte internazionale, si aggiunge a una già copiosa produzione scientifica sulle sezioni del tabernacolo. L'obiettivo principale dell'autore è quello di dimostrare, in primo luogo, che le sezioni che lo descrivono (Es 25-30; 35-40) si svilupparono nel periodo persiano; e in secondo luogo che, insieme al rituale d'ordinazione (Lv 8-10), contribuiscono allo sviluppo della legittimazione ideologica della supremazia sacerdotale. La domanda a cui l'autore si prefigge di rispondere è: come mai il sommo sacerdozio già dal primo periodo ellenistico, da ruolo subordinato, è diventato così importante in Giuda da essere considerato la massima autorità?

L'opera è suddivisa in tre parti e nove capitoli, tre per ciascuna parte. La parte I (pp. 13-98) è interamente dedicata alla questione testuale e letteraria delle se-

zioni del tabernacolo. Nella parte II (pp. 99-183) vengono studiati accuratamente quei testi che nelle sezioni del tabernacolo caratterizzano lo sviluppo dell'egemonico ruolo del sommo sacerdozio e dei sacerdoti. La parte III (pp. 185-268) si concentra sui rituali di ordinazione sacerdotale presenti in Esodo (Es 29) e in Levitico (Lv 8-9; 16) al fine di mostrare come l'ideologia abbia influenzato lo sviluppo testuale. L'opera, quindi, nel suo complesso è scandita da nove capitoli preceduti da un'ampia Introduzione (12 pp.) ed una più breve Conclusione (6 pp.), per un totale di 306 pp.

Nel c. 1 (pp. 1-40) MacDonald (= M.) esamina quattro differenti versioni del tabernacolo: il Testo Masoretico (TM), il Pentateuco Samaritano (PS), il testo greco della Settanta e il testo latino della *Vetus Latina*. Di quest'ultima versione, nello specifico è studiato un manoscritto latino denominato *Monacensis*. Il confronto effettuato sulle quattro versioni induce M. ad attestare che esse erano già tutte esistenti nei primi secoli dell'era cristiana. Tuttavia, la natura testuale così complessa rivela che potrebbero essere esistiti differenti modelli di tabernacolo. Pertanto, la storia testuale rende ragione del graduale rimodellamento del testo, quindi sia della sua composizione letteraria sia della storia della trasmissione. La domanda aperta a cui risponde il c. 2 è proprio questa: la complessità-diversità testuale è stata generata da una corrotta trasmissione di un originale ebraico oppure è il risultato di una complessa storia di composizione?

Nel c. 2 (pp. 41-66) M. tenta di dimostrare che nel periodo del Secondo Tempio le versioni del greco antico (Settanta) e del latino (*Monacensis*) attestano una possibile forma antecedente a quella dell'attuale testo ebraico (TM). Tuttavia, per il fatto che non sempre condividono letture identiche, esse devono aver soltanto condiviso un antenato comune, in seguito sviluppatosi testualmente in versioni differenti. Le modifiche riscontrate in seguito nel PS e nel TM dicono un graduale e lungo processo di standardizzazione, testimoniato da due significative varianti: il riferimento di *urim* e *tummim* presente in PS Es 39,21 (anche in 4Q17) ma assente nel TM, e quella dell'altare dell'incenso (Es 30,1-10) anticipata da PS subito dopo Es 26,35. M. conclude che: le quattro versioni dovevano essere terminate intorno al III secolo a.C.; che la versione sacerdotale più antica si evince dal greco antico e dal latino antico, ed è datata a non prima del VI secolo a.C.

Nel c. 3 (pp. 67-98) l'autore propone una storia della composizione delle sezioni del tabernacolo, partendo da uno strato letterario più antico (*Grundschrift*: Es 25-29), in seguito espanso e ri-modificato all'interno anche di altri testimoni testuali, fino alla forma attuale. In questo processo di crescita-modifica letteraria e redazionale sono coinvolti anche sezioni letterarie provenienti da Levitico e Numeri. In altri termini, secondo M. un documento sacerdotale originale che, in primo momento sembrava concludere in Es 40, è stato successivamente ampliato fino a Lv 16. Una lunga storia di composizione lo vede coinvolto in una ulteriore ampia redazione: un Esateuco che combinava materiale sacerdotale e deuteronomico con il codice di Santità. La complessa architettura letteraria del tabernacolo è espressione di un complesso processo di negoziazione tra gruppi implicati all'interno della struttura della società teocratica sacerdotale del Secondo Tempio. La parte II della monografia, infatti, è interamente incentrata sull'analisi delle varie strutture sociali coinvolte.

Nel c. 4 (pp. 101-128) M. sostiene che lo scritto sacerdotale più antico, il *Grundschrift*, pone l'attenzione centrale su Aronne. Nel *Grundschrift* la realizzazione delle vesti sacerdotali di Aronne è rapportata ai materiali del tabernacolo, indicando così che egli è reso parte del tabernacolo. Le vesti fatte con lo stesso materiale del santuario lo rendono un tutt'uno con esso. Sempre secondo tale scritto Aronne non ha subordinati o gruppi sacerdotali a lui affini. M. sostiene che tutti i riferimenti ai «figli di Aronne» sono aggiunte secondarie. Chi rappresenta quindi Aronne: una stirpe sacerdotale associata ad un gruppo settario legato a qualche santuario israelita tradizionale? Non ci sono prove. In un secondo livello letterario Aronne ne risulta come rappresentante del sacerdozio di Israele. Si evince che popolo e sacerdozio emergono entrambi come entità politiche e religiose distinte e significative ognuna a suo modo.

Nel c. 5 (pp. 129-152) M. esamina come le istruzioni sacerdotali del *Grundschrift* sono state armonizzate con quelle relative al rituale d'espiazione in Lv 16. La diversificazione di paramenti e arredi che ne emerge come risultato di tale processo lascia supporre lo sviluppo di una complessa organizzazione gerarchica tra: sommo sacerdote, sacerdoti e israeliti. A ognuna di queste aree o posizione gerarchica il rituale attribuisce specificità di ruolo e responsabilità, in funzione di una maggiore elevazione dello *status* del sommo sacerdote all'interno del giudaismo.

La parte II è conclusa dal c. 6 (pp. 153-183) dove è ampiamente approfondita l'identità socio-religiosa degli artigiani e dei membri della comunità. In questa sezione, infatti, M. approfondisce Es 25-31 e la gerarchia de: gli artigiani (Bezalel, Oholiab), gli artigiani israeliti in genere, i capi, i leviti, i sacerdoti, Aronne, Mosè, gli uomini e le donne israeliti, al fine di evidenziare come, da un punto di vista letterario, grande preminenza venga data al sacerdozio. L'idea di fondo dell'autore, condivisa fin dall'inizio con Christian Frevel, è che «spesso è il caso che non sia stato “lo sviluppo politico [che] ha plasmato il testo, ma piuttosto il contrario»» (p. 3). Chi ha preso parte a queste operazioni testuali per fini politici, secondo M., era strettamente connesso con la tribù di Giuda e Gerusalemme.

La parte III si concentra sul rituale di ordinazione sacerdotale nella quale M. tenta di mostrare, come del resto in buona parte della monografia, come la storia testuale rifletta sviluppi gerarchici socio-religiosi. Sostanzialmente, nel c. 7 (pp. 187-213) M. constata come il rituale di ordinazione si trasformi da rito di un giorno a rito di consacrazione di sette giorni, il quale si conclude con l'inaugurazione all'ottavo giorno. Lo sviluppo graduale dei rituali di ordinazione da un punto di vista testuale rivela il perfezionamento della gerarchizzazione del sommo sacerdote e del sacerdozio. I testi analizzati da M. sono Es 29, Lv 8-9; 16 e ne mette in luce l'interazione interpretativa dalla quale dipende la realizzazione dell'attuale forma testuale del rito di ordinazione. L'esempio principale è l'evoluzione egemonica di Aronne forgiata da due unzioni al fine di significare un prestigioso *status* sociale e religioso. E tutto ciò grazie alle sezioni del tabernacolo, fuori dalle quali meno si comprende cosa è accaduto da questo punto di vista nella Giudea tra il VI-III secolo a.C.

Nel c. 8 (pp. 214-239), ulteriormente, M. puntualizza che Lv 9-10 è una composizione letteraria in cui si afferma la preminenza e la superiorità di Aronne co-

me sommo sacerdote rispetto agli altri sacerdoti. In tal senso, nel c. 9 (pp. 240-268) l'autore allarga l'indagine dei rituali sacerdotali in Es 24 e Nm 7-10 in quanto derivanti da quelli già esaminati. Es 24, ad es., fa da cerniera letteraria e narrativa tra gli eventi del Sinai e quanto è appunto mostrato sul monte a Mosè: la forma del tabernacolo. Nm 7-10, invece, è incentrato su figure d'autorità come capi e leviti.

Concludendo, si può dire che il contributo principale della monografia di Nathan MacDonald sta nell'aver offerto agli studiosi di Esodo e delle sezioni del tabernacolo, argomentazioni esegetiche chiare, e solidamente dimostrate circa lo sviluppo dell'egemonia sacerdotale nella Giudea gerosolomitana del VI-III a.C. in rapporto a un altrettanto complesso sviluppo testuale e letterario che va da Esodo, passa per Levitico, fino al libro di Numeri. In altri termini, soprattutto tra la parte II e la parte III l'autore sistematizza organicamente l'insieme delle ricerche ad oggi da lui pubblicate e sulle quali ha abbondantemente scritto. L'opera di M. offre ai suoi lettori una raccolta sistematica di informazioni interessanti sulle sezioni del tabernacolo, poiché appunto molto aggiornate sul campo in esame. Le conclusioni offerte da M. contribuiscono ad affermare con ulteriore supporto scientifico il grande ruolo avuto dalle classi sacerdotali di Gerusalemme tra i secoli VI-III a.C. nella formazione del Pentateuco e nel corroboramento dell'istituzione a cui era consacrata l'egemonia sacerdotale: il tempio.

Tra i limiti dell'opera è doveroso, tuttavia, evidenziare l'ipotetico apporto sullo sviluppo testuale delle sezioni studiate. L'autore si avvale di risultati di studi evidentemente affrontati altrove e da altri. In alcuni passaggi si avverte il carattere apodittico di conclusioni critico-testuali che, forse per l'importanza e lo spessore della monografia avrebbero potuto essere oggetto di maggiore attenzione. La parte I dell'opera è quella che più delle altre soffre di questo limite. Il travagliato sviluppo testuale delle sezioni è ciò che esegeticamente rende ragione della complessa storia della composizione letteraria. Di quest'ultima, discutibile è l'ipotesi di una composizione che tiene conto di una possibile estensione definita Esateuco; argomentazione anch'essa eccessivamente esemplificata. La critica maggiore all'opera di M. è quindi di carattere metodologico: il modo in cui impiega e pone in circolo ermeneutico critica testuale e critica letteraria, imprescindibili per lo studio delle sezioni del tabernacolo.

Le osservazioni appena espone non sminuiscono o compromettono, tuttavia, il prezioso lavoro di N. MacDonald che rimane uno strumento validissimo per una presa di coscienza essenziale e sostanziale delle questioni critico-testuali e critico-letterarie delle sezioni del tabernacolo.

Domenico Lo Sardo
Pontificia Università Antonianum
Via Merulana, 124
I-00185 – Roma
domenicoesodo@gmail.com

DANIELA DE PANFILIS, *Il racconto doppio nel Libro di Samuele* (Analecta Biblica 235), Gregorian Biblical Press, Roma 2022, pp. 552, € 45, ISBN 979-12-5986-007-1.

Il libro corrisponde alla tesi di dottorato discussa dall'autrice presso il Pontificio Istituto Biblico nel 2021. Lo scopo è quello di analizzare ventuno racconti doppiamente raccontati in 1-2 Samuele attraverso l'applicazione della metodologia dell'analisi narrativa e della *Discourse Analysis* al fine di individuare i racconti primari e secondari e di cogliere la loro funzione (o funzioni) all'interno dell'intreccio. La vasta bibliografia (25 pagine) offre una precisa idea del grande e approfondito lavoro svolto dall'autrice.

Lo studio dei racconti doppi nella Bibbia ha una lunga tradizione e non è certo una novità, ma questo lavoro è il primo pubblicato in lingua non solo italiana, ma anche europea, dedicato al racconto doppio nel libro di Samuele (l'autrice a p. 14, nota 14, cita una monografia in inglese non pubblicata e una in ebraico).

L'opera si divide in due parti: la prima, che consta di tre capitoli ed è esclusivamente teorica, in cui, in 84 pagine, si affronta la definizione di racconto doppio; la seconda nella quale l'autrice applica con abilità la teoria della prima parte all'analisi dei ventuno racconti doppi che individua in 1-2 Samuele. Eccone l'elenco (citazione e titoli) secondo l'ordine di comparsa nel macro-racconto del primo dei racconti del doppio: 1Sam 9,3-10,16 e 10,17-27: Saul, l'eletto di Dio; 9,3-10,16 (9,3-24+10,14-16 e 10,1-9): le asine smarrite e l'unzione di Saul; 10,10-12 e 19,18-24: Saul e lo Spirito; 10,17-27 (10,17-21ba.24-25 e 10,22-23): l'assemblea di Mizpa; 13,3-15 e 15,1-35: il rigetto di Saul; 16,14-23 e 17,55-18,5: Davide alla corte di Saul; 18,1b.3-4 e 23,16-18: l'alleanza tra Gionata e Davide; 18,10-11 e 19,9-10: l'attentato con la lancia; 18,17-19 e 18,22-27: Davide, genero di Saul; 19,1-7 e 20,30-33: Gionata tra Davide e Saul; 19,11-17 (19,11-12 e 19,13-16): Mikal tra Davide e Saul; 19,11-17 e 20,1-21,1: Saul ingannato dai suoi figli; 21,11-16 e 27,1-28,2+29,1-11: Davide e Achish di Gat; 23,7-13 e 23,25-28: Davide sfugge alla cattura di Saul; 23,19-24aa e 26,1: la delazione degli zifiti; 1Sam 24 e 1Sam 26: la vita risparmiata; 25,1a e 28,3a: la morte di Samuele; 1Sam 31,1-6 e 2Sam 1,5-10: la morte di Saul; 2Sam 5,1-5 (5,1-2 e 5,3): Davide, re di Israele; 2Sam 15,1-6 e 2Sam 15,7-12: l'inizio della ribellione di Assalonne; 2Sam 18,19-19,1 (18,21.24-25.31-32+19,1 e 18,19-20.22-23.26-30): i due messaggeri.

Alcuni passi sopra elencati sembrano non essere in coppia con altri passi o ricorrono due volte, come per esempio 1Sam 9,3-10,16: questo brano viene analizzato due volte dall'autrice poiché la prima volta è racconto secondario di 10,17-27 con cui forma un racconto raddoppiato intitolato «Saul, l'eletto di Dio»; la seconda volta invece viene analizzato come racconto combinato («Le asine smarrite e l'unzione di Saul»), articolato in cinque scene in cui la combinazione dei due racconti delle asine smarrite (9,3-24+10,14-16) è sostenuta da interventi redazionali.

La parte teorica risulta fondamentale ed è necessario leggerla con attenzione per poi comprendere al meglio l'analisi della seconda parte: i primi due capitoli descrivono il racconto doppio in quanto espediente letterario, mentre il terzo

analizza le diverse modalità di realizzazione (p. 26). Fondamentale è la definizione di racconto doppio, con le sue sei caratteristiche: «[...] si indica il complesso di soli due elementi, espressione dello stesso genere letterario (il racconto). I due racconti, pur rimanendo distinti, sono in relazione tra loro. La relazione è stabilita dalla presenza dei due racconti nello stesso macro-racconto, dalla condivisione degli elementi costitutivi del racconto stesso, ovvero i personaggi protagonista e deuteragonista e il tema (evidenziato dall'azione), e dalla comparabilità della trama. I due racconti non fanno riferimento l'uno all'altro e la duplicazione non risponde a una necessità narrativa. Per poter definire due racconti un "racconto doppio" è necessario che le caratteristiche distintive siano tutte presenti» (p. 40).

Alla luce di questa definizione e di un'approfondita analisi sulla base degli studi soprattutto di Cynthia Edenburg, l'autrice afferma che il racconto secondario, quando sviluppa lo stesso tema nel racconto di un evento differente, aggiunge la proposta di un punto di vista complementare (pp. 67s); il racconto secondario agisce su un piano diverso poiché si colloca sul piano dell'interpretazione degli eventi narrati, mentre l'elemento primario sviluppa l'esito del racconto precedente e offre lo spunto d'avvio di quello successivo.

Le tipologie di racconto doppio sono diverse: senza scendere nel dettaglio, richiamiamo solo le quattro macro-tipologie, cioè racconto raddoppiato (l'unica che si scompone in altre tre sotto-tipologie), racconto combinato, racconto ampliato e racconto ridotto. Il criterio è la distanza che separa i due racconti, ovvero il materiale narrativo che intercorre tra i due racconti. Questo permette di non moltiplicare le tipologie, ma soprattutto di sciogliere un nodo problematico per altri commentatori: tra un racconto solo e un arco narrativo – cioè più racconti collegati tra loro – non c'è differenza concettuale; semplicemente si posizionano su due ordini diversi di grandezza della stessa scala.

Ogni tipologia assolve funzioni differenti rispetto al macro-racconto, sebbene la funzione interpretativa sia comune a tutti i racconti secondari: «[...] il racconto "raddoppiato" ha una funzione strutturante, evidenziando, a seconda della distanza tra i due racconti, nodi tematici o archi narrativi. Il racconto "ampliato", invece, espandendo la scena di un altro racconto, ne esplora le possibili implicazioni. Al contrario, il racconto "ridotto", introducendo l'acquisizione principale di un racconto completo in un racconto diverso, evidenzia la connessione tra due temi. La stessa funzione di connessione fra tematiche o eventi apparentemente distinti svolge il racconto "combinato"» (pp. 480s).

Ciascuno dei ventuno racconti presi in esame nella seconda parte del libro viene attribuito a una tipologia: solo per fare due esempi, «Il rigetto di Saul» (1Sam 13,3-15 e 1Sam 15,1-35) è un racconto raddoppiato di tipo 2 (racconto 1 + racconto intermedio + racconto 2), mentre «Le asine smarrite e l'unzione di Saul» (1Sam 9,3-10,16) è un racconto combinato in quanto è l'esito della fusione di due racconti diversi a formare un unico racconto.

Un tratto distintivo del racconto doppio è quello dello sviluppo dello stesso tema e non il riferimento allo stesso evento: racconto primario e racconto secondario evidenziano lo sviluppo del tema portante, concentrandosi infatti in quei passaggi del macro-racconto particolarmente problematici non solo da un punto di vista narrativo, ma anche interpretativo; ciò perché i racconti secondari «trac-

ciano e rinforzano, uno dopo l'altro, una linea interpretativa comune che si affianca al racconto degli eventi dall'istituzione del regno in Israele fino al consolidamento del potere di Davide, ovvero la legittimazione della sua regalità» (pp. 487s); essi sono quindi essenziali per l'interpretazione di quanto viene sviluppato nella narrazione; infatti il racconto secondario, nella sua funzione interpretativa, spesso precede il racconto primario poiché così il lettore è guidato a comprendere gli eventi narrati dal racconto primario secondo la prospettiva proposta da quello secondario.

Questo libro rappresenta sicuramente un tassello importante nel panorama dell'analisi narrativa biblica; l'autrice analizza con grande competenza il testo biblico e usa con esaustività le fonti bibliografiche, riuscendo ad essere precisa e approfondita, ma allo stesso tempo chiara e comprensibile. Il grande merito è quello di aver in qualche modo slegato il racconto raddoppiato da una visione che fosse solo diacronica, che cioè vede gli episodi raccontati due volte come il confluire nel racconto finale di due tradizioni sullo stesso tema, o solo sincronica, secondo cui il racconto doppio è valutato come espediente letterario a servizio delle intenzioni comunicative e dell'abilità artistica del narratore. Per De Panfilis, invece, il racconto narrato due volte ha una vera e propria funzione interpretativa che, nel libro di Samuele, serve in particolare a legittimare la regalità di Davide presentandola come il modello della regalità in accordo con le intenzioni di Dio, all'interno di un processo ermeneutico al cui centro c'è il lettore che è parte attiva del processo comunicativo; chi ha scritto o redatto 1-2 Samuele non ha inventato l'espediente letterario del racconto doppio, ma lo utilizza creando in modo originale un arco narrativo, confidando nella capacità del lettore di riconoscere e codificare i racconti doppi.

Il lavoro si presenta ben curato e le analisi sono sempre approfondite; non vi sono errori di rilievo eccetto il costante richiamo alla Tesi: l'autrice troppo spesso usa questo termine (ricorre addirittura tre volte a p. 490) per riferirsi al volume in esame. Si tratta di un lavoro di indubbio riferimento tra le numerose pubblicazioni che negli ultimi anni hanno sviluppato l'approccio dell'analisi narrativa al testo biblico.

Andrea Ravasco
Università di Palermo
andrea.ravasco@unipa.it

LUIGI NASON, אִיְבָרָה. *La poetica del silenzio di Dio. Il libro delle Lamentazioni. Traduzione e commento esegetico-teologico*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2022, pp. 248, € 16,50, ISBN 978-88-8071-281-7.

Luigi Nason apre il volume con una introduzione a Lamentazioni che prende in esame titolo, datazione, attribuzione e posto nel canone ebraico e cristiano dell'opera. La composizione è collocata nel periodo babilonense. Segue una tra-

duzione organizzata nei cinque poemi che corrispondono all'articolazione del libro biblico.

I capitoli successivi riprendono i poemi analizzando le voci che compaiono in ciascuno, senza escludere il silenzio divino. Nason insiste sulla crudezza del lamento che è più presentazione della catastrofe, che non interpretazione. L'azione di Dio è implacabile, difficilmente motivata da una colpa descritta in termini per lo più convenzionali.

La sezione seguente affronta gli aspetti formali e strutturali, discutendo l'annoso problema della unitarietà di Lamentazioni. In particolare, Nason approfondisce e sviluppa la teoria della struttura concentrica, con le corrispondenze tra i canti 2 e 4, e 1 e 5, intorno al centro costituito dal c. 3, propendendo per la visione unitaria. Ciò nonostante, nella parte conclusiva è detto che Lam 3, almeno per la fase compositiva, va collocato non nel contesto dei sopravvissuti a Gerusalemme, ma nella *gôlāb* (p. 181). Di più, l'autore afferma che l'operazione è riconducibile a una qualche scuola isaiana; tali ipotesi avrebbero meritato una discussione più approfondita in una sezione dedicata.

In ogni caso un'analisi attenta è condotta sulla presenza del libro in altri testi della letteratura ebraica. Il primo è proprio il Deutero-Isaia e Nason prende decisamente posizione a favore di un rapporto diretto, al punto da affermare, attraverso il costante appoggio della bibliografia citata e le corrispondenze evidenziate, che in Is 40–55 è dato trovare la risposta al problema della sofferenza assente in Lamentazioni. Si passa poi al *Targum*, di cui sono analizzati i luoghi di maggior distacco dal testo biblico, connessi con il momento storico della redazione dell'opera, successiva alla distruzione del 70 da parte dei romani, che spinge a proiettare nel futuro messianico il ritorno in Sion. Ampio spazio è infine dedicato al *midrash Lamentazioni Rabbah*, di cui si sottolinea la sorprendente audacia teologica.

Uno dei pregi del lavoro è proprio il riferimento costante alla esegesi ebraica. Essa va in due direzioni. Da un lato, fornisce un ampliamento ermeneutico di Lamentazioni, che l'autore utilizza in maniera abbastanza sistematica. Dall'altro, Nason evidenzia correttamente anche la funzione storica che in questo caso la tradizione rabbinica assume su di sé. In effetti le catastrofi a cui Israele andò incontro furono impiegate dalla Chiesa come uno dei perni della teologia della sostituzione, nel senso che quelle sconfitte erano viste come il segno dell'abbandono del popolo da parte di Dio. Ebbene, i maestri, in particolare in *Lamentazioni Rabbah*, cercano di superare la desolazione totale del libro alla ricerca di una speranza, o di una attenuazione. Giustamente Nason osserva come ciò vada anche nella direzione di confutare quelle letture cristiane.

In alcuni casi, però, le citazioni rabbiniche si assommano in maniera non del tutto chiara e non sempre sono forniti con esattezza i riferimenti. La ricchezza di rimandi presenti nel libro può correre il rischio di far perdere di vista lo sviluppo logico del pensiero e si può rimanere con l'impressione di materiali giustapposti, spesso di grande interesse, ma slegati. Per esempio, a p. 37 l'autore evidenzia correttamente come la tradizione ebraica si sia trovata nella necessità di spiegare un testo così drammatico e difficile anche dal punto di vista teologico. A tal proposito afferma che i maestri hanno assolto magistralmente questo compito

attraverso una lettura midrashica, seguendo il *PaRDeS*, e che da questa ricerca è nato *Lamentazioni Rabbah*. Subito dopo dice anche che il processo era iniziato con il *Targum*. Ora, un'affermazione come questa, valida dal punto di vista più generale, andava circostanziata in riferimento a un'opera specifica e corroborata da esempi che mostrassero come i diversi approcci del *PaRDeS* siano applicati a *Lamentazioni*, se ciò avviene. Nel seguito del libro in effetti, quando tratta specificamente di questo *midrash*, l'analisi di Nason è più attenta. Un ultimo esempio. Alle pp. 59-60, in una sezione di commento al terzo poema, Nason riporta per intero una poesia di Daniel Varujan, *Il pianto di Dio*, in cui «sembra invocare sugli armeni le sue benefiche lacrime». Il lettore non potrà che apprezzarne la lettura, ma l'inserzione porta bruscamente al di fuori del tema che si stava trattando e l'associazione può essere solo inferita, non essendo esplicitata. Ciò invece avviene quando, nelle pagine finali, l'autore suggerisce una possibile attualizzazione universalizzante di *Lamentazioni* come espressione del dolore di chi, singolo o popolo, si sia trovato ad essere perseguitato. A p. 63, commentando Lam 4,11 e il caldo opprimente che ne viene evocato, Nason ricorda come l'assedio babilonese fosse avvenuto in piena estate, legando quindi quel particolare a una precisa dimensione storica; a tal riguardo traccia un parallelo con la distruzione di Gerusalemme sotto Adriano attraverso le parole di Marguerite Yourcenar, che chiaramente, al di là della differenza delle situazioni, ha scopi essenzialmente letterari. Alle pp. 66-68, Nason si sofferma sull'interpretazione rabbinica relativa al quarto poema. Qui non è sempre chiaro il testo di riferimento (a p. 69 c'è un rimando a *Lamentazioni Rabbah* che sembra però legato all'ultima lunga citazione) e se si tratti di brani rabbinici, o del testo di Minz a cui rimanda l'autore.

Detto ciò, tali fenomeni possono essere connessi a una delle caratteristiche di *Lamentazioni*, che Nason evidenzia: il suo procedere paratattico per accumuli. Ciò infrange la possibilità di una visione unitaria e rivolta al futuro, e segue piuttosto la realtà in un'alternanza di impulsi diversi, nei quali teodicea e anti-teodicea convivono.

Il libro è nel suo complesso frutto di letture ampie e varie. Spesso si compone anzi di citazioni anche lunghe, tradotte in italiano, di saggi su *Lamentazioni* o le altre questioni che vengono affrontate tangenzialmente. Ciò si rivela uno strumento che aiuta il lettore ad avere un'idea non solo del testo biblico, ma anche dei problemi di maggior rilievo affrontati dalla letteratura scientifica su di esso.

Un interesse primario, come dimostra l'ultima sezione del testo, è quello teologico. Il volume di Nason non vuole essere un commentario del libro biblico, quanto piuttosto metterne in luce i diversi aspetti e le riletture, fino alla ricerca di ciò che esso può dire al lettore contemporaneo di fronte al nuovo verificarsi di drammi paragonabili a quelli occorsi a Gerusalemme nel VI secolo a.C.

Impreziosisce il lavoro la postfazione di Gianpaolo Anderlini.

Massimo Gargiulo
Pontificia Università Gregoriana
gargiulo@unigre.it

ROMANO PENNA, *Legge e libertà. L'originalità cristiana* (Sentieri della Parola 1), Edizioni Santa Croce, Roma 2023, pp. 180, € 20,00, ISBN 979-12-5482-156-5.

Le pagine del presente volume, dall'aspetto abbastanza agile, traspirano la vita di studio e di insegnamento di uno dei più conosciuti paolinisti italiani viventi. Presbitero della diocesi di Alba e professore emerito alla Pontificia Università Lateranense di Roma, oltre che docente invitato alla Pontificia Università Gregoriana e al Pontificio Istituto Biblico di Roma, allo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme e all'Università degli Studi di Urbino, Romano Penna (1937-) offre in questo saggio una presentazione ben articolata del rapporto tra la legge – cioè la legge divina – e la libertà – ossia la libertà cristiana –, così come è sviluppato all'interno dell'epistolario di Paolo. In nove capitoli, che approdano a una conclusione cristallina di una decina di pagine (pp. 137-146), seguita da due appendici, l'esegeta affronta uno dei nuclei più complessi del pensiero paolino.

Onorando il taglio di alta divulgazione per laici della collana «Sentieri della Parola», che prende l'avvio proprio con questo volume, il bibliista piemontese tiene a iniziare con «alcune considerazioni di base» sui concetti di libertà e di legge, in dialogo con l'odierno contesto culturale (c. 1: pp. 9-16). Fatte queste annotazioni preliminari, Penna contestualizza il tema paolino nell'ampio orizzonte greco-ellenistico e giudaico (c. 2: pp. 17-25), da lui ben approfondito in numerose e consistenti pubblicazioni, come: *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata* (La Bibbia nella Storia 7), EDB, Bologna⁴2000 (1984); *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente 6), San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze* (Saggi 61), Carocci, Roma 2012 (2011); nonché il volume in collaborazione, da lui curato, *Le origini del cristianesimo. Una guida* (Freccie 173), Carocci, Roma²2014 (2004).

Nella presente monografia, il campo di indagine all'interno del quale istituire il confronto tra il cristianesimo e la cultura ambiente è più ridotto rispetto a quello dei citati volumi del passato, dato che «lo stesso sintagma “legge di Dio” si comprende solo all'interno del giudaismo e non della grecità, per il semplice motivo che differisce il rispettivo concetto di Dio» (p. 17). Pur tuttavia, l'A. fa un affondo a riguardo del rapporto tra Paolo e la grecità, mettendo in rilievo come nella Lettera ai Romani (2,14s) l'Apostolo riconosca – in modo analogo a quanto avviene in alcune opere greche (per esempio, Sofocle, *Antigone* 454s) – l'esistenza di una legge (divina) «non scritta», se non nei cuori (τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν: Rm 2,15). Sulla base di essa verranno giudicati i greci, cioè i pagani, a differenza dei giudei, che lo saranno a partire dalla legge scritta da Mosè.

A ogni buon conto, però, la trattazione paolina del rapporto libertà-legge prende le distanze soprattutto dal giudaismo. A questo riguardo, sia pure con qualche semplificazione – in particolare, l'intera «biblioteca» di Qumran è riassunta nella citazione di un solo manoscritto, pur rappresentativo com'è 1QS (p. 25) –, Penna sottolinea – a ragione – quanto sia originale il primato della grazia nella teologia paolina rispetto alla concezione giudaica. Per quest'ultima, è «il fa-

re che conta, più del credere. In effetti, se si toglie al giudaismo la legge, gli si toglie l'anima, il midollo della spina dorsale. Ecco perché ai nostri fratelli ebrei l'Apóstolo Paolo risulta difficile da accettare» (p. 24).

In ultima istanza, questa difficoltà degli ebrei è da ricondurre al fatto che Paolo è, anche dal punto di vista del rapporto libertà-legge, fedelissimo a Cristo. In effetti, quest'ultimo – come l'esegeta mostra nel capitolo 3 (pp. 27-41) – era ben diverso da Mosè e, tanto più, dagli antichi legislatori greci (Licurgo di Sparta e Solone di Atene) e romani (Numa Pompilio), perché non era un vero e proprio legislatore. Anzi, si è dimostrato, a parole e con i fatti, molto libero a riguardo dell'osservanza della legge mosaica (c. 4: pp. 43-56).

Da un lato, riassumendo lapidariamente i risultati del suo studio *Amore sconfinato. Il Nuovo Testamento sul suo sfondo greco ed ebraico* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento 4), San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, Penna sostiene che Gesù non ha mai abrogato la legge di Mosè. Al contrario, ne ha radicalizzato le esigenze (Mt 5,20), fondandole su un nuovo principio ispiratore, costituito dall'ἀγάπη reciproca e senza eccezioni (Mt 5,43-48; Mc 12,31; Lc 6,27-36; Gv 13,34s). Difatti, pur ribadendo alla lettera il comandamento anticotestamentario dell'amare il prossimo come se stessi (Lv 19,18), Gesù ha universalizzato il concetto di prossimo, senza identificarlo riduttivamente né con il connazionale né con il correligionario (p. 46).

Dall'altro lato, l'A. passa in rassegna alcuni ambiti di vita del giudaismo della prima metà del I secolo d.C., i cui precetti e consuetudini Gesù ha indubbiamente criticato: la doverosa sepoltura del proprio padre (Mt 8,22; // Lc 9,60), il riposo sabbatico (Mc 1,21-28; 2,23-28; 3,1-6; Lc 13,10-17 ecc.), il divorzio tra due coniugi (Mc 10,2-9; Mt 5,31s; 19,3-9), la pratica del digiuno (Mt 2,18-20; 6,16-18 ecc.), la distinzione tra puro e impuro (Mc 7,15-19), specialmente se applicata alle persone (Mc 1,40-45; 5,35-43; 7,24-30 ecc.), nonché l'istituto del *qorban* (Mc 7,8-13). Non si può dimenticare, infine, la critica severa rivolta al ceto sacerdotale e la singolare libertà rispetto al Tempio di Gerusalemme, suprema istituzione religiosa giudaica, che Gesù manifestò scacciandovi i cambiavalute e i venditori di animali per i sacrifici (Mc 11,15-18 e paralleli).

Tutto sommato, Gesù è stato un uomo libero, che, schierandosi a favore dell'essere umano, si è scagliato contro una certa religione, «cioè contro un apparato legalistico-rituale che voleva salvaguardare la diversità e la superiorità di Dio a scapito delle sacrosante esigenze dell'uomo. [...] Salvando la dignità dell'uomo, egli ha salvato anche la dignità di Dio» (p. 52). Ha rivelato così di avere un rapporto singolarmente filiale con il Padre suo (Gv 14,9). Detto altrimenti: nella libertà di Gesù si è manifestata, in modo pieno e definitivo, l'ἀγάπη incondizionata del Dio-Abbà per l'essere umano (p. 53).

Fedele a Cristo, Paolo ha sferrato la sua critica multiforme alla legge di Mosè (c. 5: pp. 57-66), riducendola in definitiva a una condizione non più determinante per ottenere la salvezza eterna. Sorge spontaneamente un interrogativo: se per i cristiani la legge – ma anche l'impegno morale in quanto tale – non occupa più il primo posto nella relazione con Dio, quel posto da chi è occupato? Paolo non ha dubbi: tale primato spetta esclusivamente a Cristo crocifisso e risorto (p. 67). È soltanto a motivo di Cristo che Paolo ha scatenato la sua critica nei confronti

della legge (c. 6: pp. 67-76). Tant'è vero che, se il Risorto non si fosse «fatto vedere» da Paolo sulla via di Damasco (1Cor 15,8; cf. Gal 1,15-19; At 9,1-19; 22,6-16; 26,12-18), questi non sarebbe mai giunto a polemizzare in modo così duro e instancabile contro i propugnatori della necessità di osservare la legge mosaica per ottenere la giustificazione divina. In quest'ottica, «ciò che il giudaismo vede nella legge, Paolo lo vede in Cristo: dove subentra lui, essa deve cedere il passo» (p. 76).

In negativo, essere stati liberati dalla legge significa per Paolo essere diventati liberi dal proprio «io» o, meglio, dal proprio egoismo (c. 7: pp. 77-92). Effettivamente, con il battesimo la libertà dei credenti in Cristo passa dalla servitù all'amore di sé alla servitù all'amore di gratuita dedizione al prossimo (p. 91). Tale passaggio è reso possibile unicamente dall'attività interiore dello Spirito del Figlio, che, accolto con docilità dai cristiani, li rende capaci di vivere da figli di Dio (pp. 91s). La loro libertà, ricevuta in dono dal Figlio, si determina essenzialmente come filiale (c. 8: pp. 93-107). In effetti, per quanto la relazione di Cristo con il Padre sia del tutto singolare, non è esclusiva, ma inclusiva. Diventati, grazie a lui, figli di Dio come lui, i battezzati vivono nella Chiesa da fratelli (pp. 105-107), animati dalla stessa «ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ» (2Cor 5,14).

Di conseguenza, la loro vita si trasforma in una danza gioiosa, a un tempo libera nei movimenti e fedele alla «danza di Dio» (*excursus*: pp. 109-125). Su un versante, la fonte della gioiosa libertà cristiana è il duplice atto divino della creazione dell'essere umano e della risurrezione di Cristo crocifisso (p. 109). Sull'altro, l'esistenza cristiana è chiamata a rimanere fedele alla danza di Dio. Anzi, l'ἀγάπη, che è la *forma* che la libertà cristiana è invitata ad assumere, è molto più esigente di qualsiasi prescrizione (c. 9: pp. 127-135). Ciò spiega perché Paolo, pur avendo proclamato a più riprese la liberazione dei cristiani dalla legge mosaica, di fatto dedichi loro pagine e pagine di esortazioni specificamente morali (p. 128).

A questo punto, Penna tira le somme della sua articolata trattazione del tema in una densa conclusione (c. 10: pp. 137-146), che prende le mosse da uno sguardo sull'intera rivelazione neotestamentaria: stando ad essa, il rapporto intercorrente tra la libertà e la legge è inteso unicamente alla luce della novità salvifica portata da Cristo nella storia. Cristo ha operato in maniera definitiva la liberazione gratuita degli uomini peccatori, suscitando in loro la responsabilità di agire con carità. Di conseguenza, la Lettera di Giacomo invita i fedeli a comportarsi nella consapevolezza che saranno giudicati «secondo una legge di libertà» (2,12). Detto altrimenti: i credenti in Cristo devono esercitare la loro libertà in modo responsabile, così da corrispondere alle esigenze morali tipiche della vita cristiana.

Molto più complessa è la riflessione di Paolo sul nesso libertà-legge, volta a proclamarne lo specifico cristologico, del quale, anche nelle conclusioni, Penna ha voluto elencare i molteplici aspetti. Verosimilmente, lo specifico del compimento cristologico della rivelazione anticotestamentaria del tema annunciato a chiare lettere da Paolo sarebbe risultato più nitido se l'A. avesse fatto ricorso a uno schema capace di sistematizzare, per quanto possibile, il ricco e vulcanico pensiero dell'Apostolo.

Avrebbe potuto, piuttosto, rifarsi, per esempio, allo schema teologico-biblico proposto dal documento pubblicato nel 2001 dalla Pontificia Commissione Biblica, intitolato *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*. Di

certo, l'A. non avrebbe dovuto limitarsi a ribadire le rapide osservazioni sulla legge, enunciate ai nn. 43-45. Avrebbe potuto, piuttosto, ordinare i numerosi dati della teologia di Paolo, mostrando come anche per lui il compimento in Cristo della rivelazione anticotestamentaria si sia realizzato attraverso aspetti di continuità, di discontinuità e di progressione (cf., in modo particolare, nn. 64-65). Effettivamente, tra l'Antico e il Nuovo Testamento è riconoscibile, in primo luogo, una continuità sui punti fondamentali della rivelazione divina, dato che è l'unico Dio che ha portato avanti nella storia il suo piano salvifico universale e l'ha realizzato in maniera definitiva mediante Cristo, suo Figlio. Ma l'evento-Cristo si è verificato nel popolo di Israele, provvidenzialmente scelto e preparato da Dio nella fase anticotestamentaria della storia della salvezza. All'interno dell'alleanza tra Dio e il suo popolo, la legge donata da Dio stesso a Mosè ha giocato un ruolo positivo fondamentale per educare la libertà dei fedeli: per Paolo, «la legge è stata un pedagogo verso Cristo (ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν)» (Gal 3,24). Stando alle consuetudini dell'epoca, il pedagogo era il servo di fiducia che aveva il compito di sorvegliare, proteggere e portare dal maestro i figli del padrone. Analogamente, la legge mosaica, non senza costrizioni, ha espletato la funzione di sospingere gli israeliti verso Cristo. Oltre a questo aspetto di fondamentale *continuità*, il compimento della salvezza divina operata da Dio mediante Cristo implica anche una *discontinuità* nei confronti dell'Antico Testamento o, più esattamente, nei confronti delle «cose imperfette e temporanee» (*imperfecta et temporaria*) in esso contenute (*Dei Verbum* 15). In questo senso, il limite della legge mosaica, messo allo scoperto insistentemente da Paolo, sta nella sua incapacità di giustificare la libertà dei peccatori e di donare loro la vita o, più precisamente, la vita destinata alla risurrezione. D'altronde, la rivelazione di Cristo si differenzia dalla rivelazione anticotestamentaria non solo in negativo, purificandone i limiti, ma anche in positivo, attraverso una *progressione* sostanziale, dovuta appunto all'insuperabile mediazione rivelativa del Figlio unigenito di Dio fatto uomo (Gv 1,18). In quest'ordine di idee, il documento della Pontificia Commissione Biblica riassume così gli aspetti di discontinuità e di progressione che Cristo ha rivelato sulla legge anticotestamentaria: «Paolo si convince fortemente che la venuta di Cristo (Messia) obbliga a ridefinire il ruolo della Legge. Cristo infatti è il “termine della Legge” (Rm 10,4), al tempo stesso lo scopo verso il quale tendeva e il punto di arrivo dove ha fine il suo regime, perché d'ora in poi non è più la Legge a dare vita – d'altra parte effettivamente essa non lo poteva (Rm 7,10; Gal 3,21-22) – ma è la fede in Cristo che giustifica e fa vivere (Rm 1,17; Gal 2,19-20). Cristo risorto dai morti comunica ai credenti la sua vita nuova (Rm 6,9-11) e assicura loro la salvezza (Rm 10,9-10)» (n. 44).

Penna ha preferito raggruppare i vari nuclei concettuali della riflessione paolina attorno a tre espressioni utilizzate da Paolo stesso (pp. 138-140): «la legge della fede» (Rm 3,27), «la legge dello Spirito» (Rm 8,2) e il compimento della legge nell'amore (Gal 5,13; Rm 13,10).

Anzitutto, davanti alla manifestazione gratuita della misericordia di Dio mediata da Cristo, ogni preteso vanto del cristiano è escluso διὰ νόμου πίστεως (Rm 3,27). Difatti, chi crede in Cristo non può vantarsi della propria illusoria capacità di giustificarsi attraverso l'osservanza della legge mosaica («dalla legge delle ope-

re»: 3,27), bensì può vantarsi soltanto in lui (5,2.3.11). Nel rapporto con Cristo, la libertà del cristiano viene a identificarsi con la fede in lui, la quale, a sua volta, diventa legge, cioè lascia affiorare esigenze morali vincolanti.

In secondo luogo, «la legge dello Spirito» (ὁ νόμος τοῦ πνεύματος), che dà vita in Cristo Gesù, ha liberato» il cristiano «dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8,2). Infatti, «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» (2Cor 3,17), sia per interpretare l'Antico Testamento alla luce di Cristo (2Cor 3,1-18) sia per vivere il rapporto con Dio in modo filiale (Rm 8,14-16; Gal 4,6).

Infine, dal momento che è «per mezzo dello Spirito Santo» che «l'ἀγάπη di Dio è stata riversata» nel cuore del battezzato (Rm 5,5), la «legge dello Spirito» si concretizza per lui nella legge dell'amore. Più precisamente: l'ἀγάπη, da un lato, è il primo «frutto dello Spirito» (Gal 5,22); dall'altro, porta a compimento tutta la legge (Gal 5,13; Rm 13,10).

Perciò, per chi crede in Cristo (primo criterio della vita cristiana) e, con l'aiuto dello Spirito, vive all'insegna della libertà dei figli di Dio alla quale è stato chiamato (Gal 5,13; secondo criterio), l'unica vera legge da osservare è la carità (terzo criterio). In questo modo, portando cioè i pesi reciproci, i credenti adempiranno la «legge di Cristo» (τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ: Gal 6,2). Superata così l'alternativa tra «nomismo legalistico» e «antinomismo libertario», vivranno la libertà ricevuta in dono da Cristo come «una sorta di costrizione ineliminabile e anzi esaltante, che si chiama *amore*» (p. 141).

Le due appendici del volume, dedicate l'una alla Lettera a Filemone *et quidem* a «un caso di liberazione sociale» (pp. 147-154) e l'altra a Rm 8,18-25, l'unico testo paolino che annuncia il coinvolgimento del creato nella liberazione divina degli esseri umani (pp. 155-167), sono seguite da una bibliografia non ampia (pp. 169-175), ma mirata, con titoli abbastanza recenti in più lingue.

In conclusione: il presente saggio fa una disamina tendenzialmente completa dei vari argomenti paolini sul rapporto complesso che intercorre tra la libertà cristiana e la legge divina. Il commento ai passi delle lettere di Paolo è intervalato da non poche citazioni di autori contemporanei, spesso piuttosto esornative, ma comunque utili per alleggerire il tono rigorosamente esegetico del volume, di non agevole lettura per i non addetti ai lavori. Il pregio del libro sta nel far apprezzare l'originalità della concezione paolina – *et quidem* cristiana – della libertà rispetto alla cultura sia greco-ellenistica che giudaica, manifestandone in modo terso il fondamento cristologico e, quindi, anche pneumatologico: «Cristo ci ha liberati per la libertà!» (Gal 5,1; cf. Rm 6,18.22), per cui «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» (2Cor 3,17).

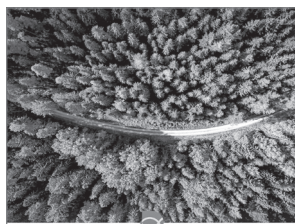
Franco Manzi
Sezione Parallela della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
presso il Seminario Arcivescovile di Milano «Pio XI»
Via Papa Pio XI, 32
21040 - Venegono Inferiore (VA)
francomanzi@seminario.milano.it

MATTEO FERRARI

«Parla, Signore»

Giovani e discernimento nella Bibbia

La Bibbia contiene figure che sanno sollecitare la riflessione personale, ponendosi come guida per il discernimento. Nel racconto biblico Samuele, Giona, Daniele, Maria si trovano a compiere scelte per orientare la propria esistenza. L'autore, biblista, priore generale dei Camaldolesi, le propone in una narrazione semplice, divulgativa, adatta anche ai più giovani.



Matteo Ferrari
«Parla, Signore»

Giovani e discernimento nella Bibbia

EDB

«SPIRITUALITÀ»

pp. 124 - € 10,00



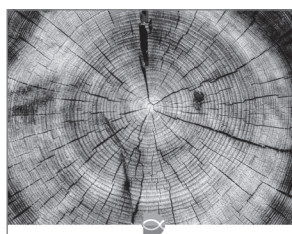
SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941205
commerciale@ilporticoeditoriale.it - www.dehoniane.it

ANDRÉ WÉNIN

I nostri padri

Ciò che la Bibbia dice sulla paternità

Partendo dalle grandi figure bibliche della paternità e dalle loro vicende, il libro percorre le principali tappe della vita di un padre ed esplora le insidie in cui può cadere. Come parte della discendenza, i figli ricavano da tale appartenenza alla famiglia un'eredità, che insieme è peso e grazia e può rendere arduo ubbidire al precetto di onorare il padre...



André Wénin
I nostri padri

Ciò che la Bibbia dice sulla paternità

EDB

«SPIRITUALITÀ»

pp. 128 - € 13,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941205
commerciale@ilporticoeditoriale.it - www.dehoniane.it

A CURA DI RINO FISICHELLA

La preghiera oltre il tempo

Commenti al Padre Nostro

L'invocazione *Abbà* («Padre») esprime l'intero contenuto della fede cristiana, il punto di svolta del rapporto con Dio. La preghiera del *Padre Nostro* è un grande dono che Gesù ha fatto a quanti credono, amano e sperano in lui. I commenti raccolti nel testo aiutano a viverla e a comprenderla.



«MADRI E PADRI DELLA CHIESA»

pp. 392 - € 32,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941205
commerciale@ilporticoeditoriale.it - www.dehoniane.it

PINCHAS LAPIDE

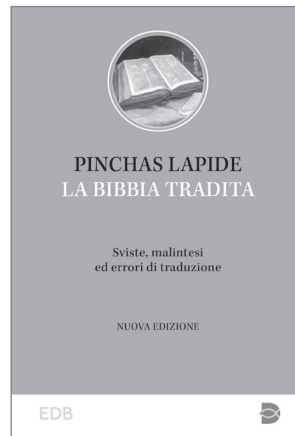
La Bibbia tradita

Sviste, malintesi ed errori di traduzione

PREFAZIONE DI JEAN-LOUIS SKA

NUOVA EDIZIONE

Considerata da Claudel un «immenso vocabolario», da Blake un «grande codice dell'arte» e da Chagall un imponente «atlante iconografico», la Bibbia costituisce un inesauribile deposito di figure e metafore che talvolta sono il risultato di sviste e di veri e propri errori di traduzione, tramandati nei secoli. Una lettura sorprendente ne rivela la portata.



«STUDI BIBLICI»

pp. 282 - € 25,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941205
commerciale@ilporticoeditoriale.it - www.dehoniane.it