

## השתחוה, προσκυνέω, *adorare*: quale gesto? – Parte prima

Le versioni antiche sono coerenti nel tradurre l'ebraico השתחוה col verbo προσκυνέω, in latino *adorare*, in aramaico targumico סגד, in siriano ܣܓܕ.<sup>1</sup> In queste versioni l'uso di tali verbi è limitato quasi esclusivamente alle ricorrenze di השתחוה al punto che potrebbe sembrare che essi corrispondano esattamente anche nel significato. Al contrario, le versioni moderne hanno una varietà di traduzioni, che fanno riferimento alla sfera culturale (*worship*) o a quella delle convenzioni sociali (*do obedience to, welcome respectfully*) oppure descrivono un gesto (*prostrate oneself before*).<sup>2</sup>

I traduttori moderni sentono il bisogno di differenziare la traduzione in base al destinatario umano o divino cui è rivolto il gesto. Infatti, il lettore contemporaneo si stupisce davanti a un'*adoratio* rivolta a un essere umano, perché questo termine ha ormai assunto un significato molto preciso e rimanda a un contesto culturale. I lessici attuali collocano השתחוה e προσκυνέω nella terminologia della preghiera: non si descrive il gesto, ma si coglie la sua intenzionalità e lo si trasforma in un atteggiamento. Forse se si recupera il gesto originario si potrà precisare meglio il contesto cui appartiene.

Un altro motivo che suggerisce di affrontare il problema di προσκυνέω è l'estraneità tra due campi di studio. Da una parte la tradizione

<sup>1</sup> Ringrazio chi ha generosamente accettato di leggere in *double peer review* il presente contributo. I suggerimenti proposti hanno permesso di chiarire in modo più dettagliato le mie argomentazioni, delle quali sono l'unico responsabile.

<sup>2</sup> Questi sono i significati per προσκύνησις in W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago-London 1979. Non tratteremo dei problemi teorici che sollevano le definizioni dei vocabolari, dove regna una certa confusione tra significato e referente (per esempio, tra «adorare» e «prostrarsi»), oppure tra semantica ed etimologia. Ci limiteremo a riportare il punto di vista degli autori citati, che a volte intendono come significato l'intenzionalità del gesto. Inoltre, non prenderemo in esame gli studi sulla preghiera, perché si limitano ad accettare il significato riportato dai lessici, come fa K.H. JOBES, «Distinguishing the Meaning of Greek Verbs in the Semantic Domain for Worship», *FNT* 4(1991), 183-191.

dell'esegesi biblica ignora l'ampio dibattito nell'*Altertumswissenschaft* sul tentativo di Alessandro Magno di introdurre tra i greci il costume della *proskynesis*. Dall'altra, in questo dibattito i classicisti ignorano le testimonianze bibliche. Forse, congiungendo insieme le due prospettive si possono chiarire alcuni problemi.

## השתחוה

I primi lessici ebraici interpretano השתחוה come *hitpaël* del verbo שָׁחַ: «Humiliavit. curvavit. inclinavit» (Reuchlin). Solo con Pagnini inizia il collegamento al verbo שָׁחַ sulla base del *Liber radicum* di David Kimchi, ma viene conservato il medesimo significato di שָׁחַ («Et congruit significatione cum verbis שָׁחַ et שָׁחַ שׁוֹחַ יִשָּׁח» scrive Forster nel 1557).<sup>3</sup> Riportiamo qui di seguito solo il significato che i lessici attribuiscono a השתחוה:<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Il verbo שָׁחַ («andare in rovina») è molto attestato (142×), gli altri sono rari: שָׁחַ (19×) tradotto in vari modi (8× ταπεινο-, 8× *in-curvo*); שָׁחַ (1×); שָׁחַ (2×) *humilio*; שָׁחַ (1×) *humiliatio*. Sulla base dell'ugaritico, HALAT, 283 pensa a un *hištafel* della radice חוה, ma conservando il significato tradizionale. Questa ipotesi, diffusasi in area tedesca (*THAT*, *TWAT*), è criticata da J.A. EMERTON, «The Etymologie of *hištaf<sup>a</sup>wāh*», *OTS* 20(1977), 41-55, che ritiene abbia più probabilità la spiegazione tradizionale. Invece, S. KREUZER, «Zur Bedeutung und Etymologie von *hištaf<sup>a</sup>wāh* / *yšthwy*», *VT* 35(1985), 39-60, è favorevole all'*hištafel*. In ogni caso non bisogna confondere l'etimologia con la semantica.

<sup>4</sup> In ordine cronologico: David KIMCHI (1160-1235), *Sefer ha-shorashim ve-hu belek sheni me-ha-Mikhlol*, Venezia 1529, una prima edizione risale a circa cinquant'anni prima; Johannes REUCHLIN (1455-1522), *De rudimentis hebraicis*, Tho. Anselmi, Pforzheim 1506, 514; *Vocabularium hebraicum atque chaldaicum totius veteris testamenti* [...] *noviter impressum*, Arnaldi Guillelmi de Brocario, [Alcalà] 1515, 159v; Sebastian MÜNSTER (1488-1552), *Dictionarium hebraicum*, Frob., [Basel] 1523, 476; Sante PAGNINI (1470-1541), *Thesaurus linguae sanctae*, Seb. Gryphio, Leiden 1529, 2546 (riprodotto anche nella poliglotta di Anversa, 1572), l'ediz. di Genève 1614 fu curata da Jean Mercier (ca. 1510-1570); Johann FORSTER (1496-1556), *Dictionarium hebraicum novum*, Froben, Basel 1557, 838; Marco MARINI (1541/2-1594), *Arca Noe*, Iohannem Degaram, Venezia 1593, s.v. השתחוה; Johannes BUXTORF (1564-1629), *Lexicon hebraicum et chaldaicum*, Ludovici König, Basel 1621, 786; Johannes COCCEIUS (1603-1669), *Lexicon et commentarius sermonis hebraici et chaldaici Veteris Testamenti*, Johannis à Someren, Amsterdam 1669, 878; Jacques GOUSSET (1635-1704), *Lexicon linguae hebraicae*, Wolfgangi Deer, Leipzig 1743, 1617; Pierre GUARIN (1678-1729), *Lexicon hebraicum et chaldaeo-biblicum*, Jacobi-Francisci Collombat, Paris 1746, 2720; Johannes Leonhard RECKENBERG (1702-1773), *Liber radicum sive lexicon hebraicum*, B. Io. Rudolphi Croekeri viduae, Jena 1749, 1468; Johann David MICHAELIS (1717-1791), *Supplementa ad lexica hebraica*, Ioannis Georgii Rosenbusch, Goettingen 1792, 2307 (n. 2452); W. GESENIUS, *Thesaurus philologicus criticus*, Fr. Chr. Guil. Vogelii, Leipzig 1853, 1387; J. FÜRST, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch*, Bernhard Tauchnitz, Leipzig 1857, II, 431;

- Reuchlin (1506): «adorare, genuflectere. seu inclinare».
- Poliglotta Complutense (1515): «adorare. eo quod adorantes inclinant se proni in terra».
- Münster (1523): «adoravit».
- Pagnini (1529): «incurvare».
- Forster (1557): «proprie inclinare seu curvare deorsum, seu prosternere se alicui significat reverentiae causa. Et Latini talem inclinationem sua lingua vocarunt supplicare, sicut Svetonius in Caesare Augusto usus est verbo supplicandi. Et Graeci aliquando una voce προσκυνεῖν, aliquando participio πεσῶν, vel aliquo alio apposito circumloquuti sunt: ut Matth.4 [v. 9] [...]. Insuper et hoc notandum est, quod non semper cultum, ut vocant, Latriae, sed etiam duliae significat, ut cum talis inclinatio homini reverentiae causa exhibetur: quem morem Orientales populi habuerunt». Negli esempi che riporta traduce sempre «supplicare». Il riferimento a Svetonio verrà inserito anche nell'edizione di Pagnini del 1614.
- Poliglotta di Anversa (1572): «Humiliari, incurvari, aut seipsum humiliare, incurvare [...]. *Idem in Hithp.*».
- Marini (1593): «Se inclinavit, depressit, incurvavit adorandi causa; supplicavit», poi aggiunge la traduzione in italiano: «Inchinarsi, piegarsi, facendo riverenza, adorare».
- Buxtorf (1621): «Procubuit, Incurvavit se adorandi vel honoris exhibendi causa, unde Graeci προσκυνεῖν, Latini interpretes plures, Adorare exponunt».
- Cocceius (1669): «adorare. Sich zur erben sencken. Sich nederbuygen. [...] LXX. προσκυνεῖν, καταφιλεῖν. Procumbere et inclinari ad pedes et eis osculum ferre. Id Graeci vel servorum esse putabant, vel solis diis deberi. Orientales etiam homines hoc gestu colebant. Non primi Persæ eum cultum exegerunt: de quibus Brissonius lib. de regno Pers. p. 8. 9. 10».<sup>5</sup>
- Gousset (1743): «incurvavit se, honoris scilicet exhibendi vel adorandi causa», aggiunge alla fine una lunga discussione su προσκυνέω (usa anche la traslitterazione «Proscynesi») in cui cita anche l'episodio di Alessandro Magno dal testo di Arriano.
- Guarin (1746): «Lxx. Προσκυνέω *adoro*, καταφιλέω *deosculor*, προσφονέω *acclamo*, ποιέω *facio*. Vulg. et alii. *adoro*, *humilior*, *inclinor*, *incurvor*, *prosterno me*, *abjicio me*, *deprimo me*, *procumbo*, adorandi vel honoris exhibendi causa».
- Reckenberg (1749): «*incurvare se*, vel *civili*, vel *religioso cultu*».
- Michaelis (1792): «*adoravit*, i. e. *in genua procumbens frontem humi posuit*, hac significatione non habent reliquae linguae Orientales».

---

C. SIEGFRIED – B. STADE, *Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Veit & Comp., Leipzig 1893, 786; F. BROWN – S.R. DRIVER – C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1906, 1005.

<sup>5</sup> Barnabé BRISSON (1531-1591), *De Regio Persarum principatu*, Hieronymi Comelini, [Heidelberg] 21595, 8: «ac plane eos qui ad Persarum Reges adibant, non modo capita flectere, et summittere, sed et procumbentes humi, corpora prosternere consuevisse Q. Curtij locis licet intelligere».

- Gesenius (1853): «1) *se inclinavit, se prostravit* coram aliquo honoris testificandi causa, προσκυνεῖν [...] 2) numen colendum, inde *adoravit, precibus veneratus est deum* [...] 3) *obsequium praestitit, se submisit*».
- Fürst (1863): «*sich niederbeugen, -werfen*, als Zeichen der Ehrfurcht, προσκυνεῖν».
- Siegfried-Stade (1893): «*sich niederwerfen, niederfallen* (Syn. s.u. דָּרַךְ), demütige Form der Begrüßung, namentlich Höhenstehender».
- Brown-Driver-Briggs (1906): «1. *bow down, prostrate oneself*, before a monarch or superior, in homage, etc. [...] 2. before God [...] 3. before other gods».

I primi lessici sono influenzati dalla traduzione della Vulgata che ha *adorare*;<sup>6</sup> da Pagnini in poi viene conservato anche per l'*hitpael* il significato di base della radice; infine, i lessici accolgono il significato della Settanta. Dal XVI sec., il lettore ha davanti due traduzioni latine degli stessi passi perché, dove la Vulgata ha il verbo *adorare*, nelle nuove traduzioni (a cominciare da quella di Pagnini del 1528) trova il verbo *incurvare*.

Il verbo השתחוה ricorre 170 volte nel testo masoretico ed è tradotto con προσκυνέω nella quasi totalità dei casi.<sup>7</sup> Il verbo greco è usato anche per tradurre le 12 ricorrenze di סגד nella parte aramaica del libro di Daniele e una in Isaia (44,19).<sup>8</sup> Esclusi i testi poetici, in cui il verbo ebraico si trova da solo, nelle parti narrative השתחוה si trova spesso accompagnato da altre espressioni:

<sup>6</sup> Sette volte השתחוה non è tradotto con *adorare* e nove volte *adorare* traduce altri verbi; ma Girolamo ama la *variatio*. Anche il NT della Vulgata conferma la traduzione delle 60 ricorrenze di προσκυνέω (12 volte accompagnato da πίπτω) con *adorare*, tranne in Mt 18,26 dove c'è *orare*. In At 16,25 la Vulgata traduce προσεύχομαι con *adorare*. Nei deuterocanonici vi sono varie forme testuali in alcuni libri, comunque si possono contare 14 traduzioni di προσκυνέω con *adorare*, per gli altri casi si trova *colere* (Gdt 5,8), *orare* (Gdt 10,9). προσκυνέω ricorre 98 volte in Flavio Giuseppe e 37 in Filone Alessandrino, ma non sono accompagnati da movimenti che ne illustrino il gesto. Per esempio, FILONE, *De Josepho* 164, riferendosi alla prostrazione dei fratelli davanti a Giuseppe (Gen 42,6; 43,26.28), scrive: ἔθει παλαιῶ προσκυνούσιν, «secondo il costume antico fecero *proskynesis*», ma in ebraico il verbo è esplicitato da un'altra espressione: «con la faccia a terra», oppure «si inginocchiarono».

<sup>7</sup> Manca sette volte (Gs 5,14; 1Sam 1,28; 1Re 11,33; Is 36,7; 60,14; Ger 7,2; manca la seconda ricorrenza in Sof 2,11), però esso è presente come variante nei manoscritti esaplati (tranne per Sof 2,11); è aggiunto cinque volte (Dt 32,43; Gdc 2,2; 1Re 2,13; Est 4,17; 8,12). Restano due casi (1Re 2,19; 19,18) che saranno esaminati in seguito.

<sup>8</sup> προσκυνέω è aggiunto tre volte in Daniele (6,11.27.28). סגד ricorre assieme a השתחוה anche in Is 44,15.17, ma non viene tradotto; in Is 46,6 è tradotto κύψαντες; quattro volte traduce הלל *hitpael* (2Cr 6,32.34.38; Sal 97,7).

15 volte è preceduto da «inchinarsi, inginocchiarsi» (קדד, sono anche le uniche ricorrenze di questo verbo; 11 volte tradotto con κύπτω).

11 volte è preceduto da «cadere» (נפל, sempre tradotto con πίπτω).

Sette volte è accompagnato da «inginocchiarsi» (כרע).<sup>9</sup>

Questi verbi sono spesso accompagnati da una delle seguenti espressioni:

– «con/sulla faccia a terra» (cinque volte con קדד e quattro con נפל);

– «sulla sua faccia» (cinque volte, א/ל על פניו);

– «a terra» (in cinque casi l'espressione ארצה è spostata dopo השתחוה).

14 volte השתחוה è da solo, seguito da «a terra».

L'aramaico סגד in Daniele è accompagnato solo da נפל (sette volte, di cui una con «sulla sua faccia»).

Dunque, su 170 ricorrenze השתחוה è accompagnato per 47 volte da espressioni standardizzate che indicano un riferimento alla terra. Inoltre, l'uso di queste formule è indipendente dal destinatario umano o divino del gesto.<sup>10</sup> Già fin d'ora si pone un problema: si tratta di un'informazione aggiuntiva o di una tautologia? Le azioni sono due: prima ci si mette a terra e poi si compie il secondo gesto? Oppure si tratta di un unico gesto? In tal caso il primo verbo descriverebbe l'azione e il secondo la sua interpretazione o intenzione: «fell on his face to the earth, and did worship» (*King James Version*, 1611), «fiel [...] auf sein Angesicht zur Erde und betete» (Lutero, 1545). Ma come tradurre le altre 123 ricorrenze del verbo da solo?

Sulla base dei destinatari di questa azione i dizionari distinguono quei diversi significati già citati all'inizio: adorare, salutare con rispetto, prostrarsi davanti a qualcuno. Ma dal punto di vista delle azioni si potrebbe pensare a comportamenti differenti. L'adorazione sembra indicare una postura, una posizione nello spazio mantenuta per un certo tempo (cf. l'espressione «stare in adorazione»), a differenza del gesto che è un movimento e che alcuni definiscono *kineme* (in italiano alcuni usano «cinema»), in analogia col «semema» nella semantica. Mentre la postura potrebbe essere assegnata alla prossemica, il gesto apparterebbe alla cinesica.

A questo punto diversi motivi inducono a sospettare dell'interpretazione tradizionale di השתחוה: anzitutto, le radici verbali cui viene collegato sono poco attestate; inoltre, i lessici procedono ricopiando-

<sup>9</sup> כרע è sempre tradotto in modo diverso: πίπτω (2Cr 7,3), κάμπτω (2Cr 29,9), προπίπτω (Sal 22,30), προσπίπτω (Sal 95,6); tre volte non è tradotto (Est 3,2,5); cf. *infra*, nota 27.

<sup>10</sup> Cf. la presentazione dei dati in KREUZER, «Zur Bedeutung», 44-54.

si a vicenda,<sup>11</sup> accumulando informazioni in cui interferiscono la Settanta e la Vulgata; infine, il riferimento all'adorazione crea confusione tra semantica e teologia. Questo spiega la conclusione cui oggi si è giunti: השתחוה è da intendersi «nicht als Bezeichnung für den Akt des Sich-Niederwerfens sondern für den ideellen Aspekt der Huldigung».<sup>12</sup>

Prima dei vocabolari c'erano le versioni antiche; anzi, i vocabolari dipendono dalle versioni; perciò bisogna guardare come gli antichi traduttori hanno tradotto il termine ebraico. Essi sono coerenti nell'uso di un medesimo termine. Ciò non implica che la loro traduzione corrisponda esattamente al termine ebraico: spesso capita che le versioni presentino un corrispettivo nella propria cultura che renda più attuale e moderna la traduzione. Potrebbe trattarsi di un gesto greco o latino diverso da quello ebraico, pur mantenendo una medesima funzione o un medesimo significato.

### προσκυνέω

Il verbo προσκυνέω è poco attestato nel greco classico, come pure il sostantivo corrispondente. Il sostantivo sarà invece tipico della letteratura patristica, come emerge dal confronto tra le sette fitte colonne del lessico del Lampe e le poche righe dei lessici del greco classico dedicate al verbo e ai suoi derivati.<sup>13</sup>

Il Liddell-Scott distingue due significati: il primo è *make obedience, fall down and worship* (richiama in particolare l'uso orientale di *prostrating oneself before* i re e i superiori); il secondo è un uso più tardivo: «1. *kiss*, 2. *greet*, 3. *welcome respectfully, respect*». Un ordine diverso si trova nel lessico di Montanari: «1. *salutare con affetto, abbracciare*, 2. *adorare, venerare*, 3. *prostrarsi davanti*, 4. *considerare con rispetto o venerazio-*

<sup>11</sup> J.A.L. LEE, *A History of New Testament Lexicography* (Studies in Biblical Greek 8), Peter Lang, New York 2003, 6.

<sup>12</sup> KREUZER, «Zur Bedeutung», 53.

<sup>13</sup> G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, 1174-1178; H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996, 1518. La differenza è dovuta al limite cronologico deciso dagli editori di quest'ultimo: «After due consideration it has been decided to exclude both Patristic and Byzantine literature from the purview of the present edition» (H. STUART JONES, «Preface», X). I sostantivi derivati da προσκυνέω sono tardivi. Nei dizionari non è registrato un particolare significato di προσκύνημα, che in Egitto indica l'iscrizione devozionale lasciata in un santuario: cf. G. GERACI, «Ricerche sul *Proskynema*», *Aegyptus* 51(1971), 3-211. In genere i vocabolari oggi in uso si limitano a un arco di tempo che va dall'VIII sec. a.C. al II sec. d.C.

ne, 5. scongiurare, cercare di placare pregando, 6. (posteriore) baciare». <sup>14</sup> Un altro ordine è presente in un più recente dizionario, dove scompare però il significato di *kiss*: «1. *worship, make obeisance to, pay reverence to*, 2. *salute in farewell, revere*, 3. *pay due respect to, humble oneself before*, 4. *bow down before, pay obeisance to, kowtow*». <sup>15</sup> L'ordine di successione dei significati sembra suggerire lo sviluppo semantico del verbo. È curioso che i lessici teologici, al contrario, mettano all'inizio il significato di baciare per eliminarlo quasi subito: «Frühzeitig überträgt sich der Wortgebrauch vom äußerlichen Gestus auf die innere Haltung». <sup>16</sup>

Passando all'epoca patristica, in Lampe si trovano i seguenti significati: «1. *make obeisance*, 2. *make act of reverence, bow*, 3. *greet, salute*, 4. *entreat*, 5. *old in honour*, 6. *venerate, revere, adore*». Quest'ultimo significato è quello sviluppato nelle sette fitte colonne che seguono, dove si raggruppano i riferimenti testuali a seconda del destinatario della venerazione (idolatri, idoli, imperatore, Dio, Cristo, Spirito Santo, angeli e santi, immagini...). Ma nel lessico bizantino il verbo sembra addirittura scomparso. <sup>17</sup> Viene citato in Suida (X sec.): Γουυπετῆσαι. προσκυνῆσαι. <sup>18</sup> Il lessico di Esichio di Alessandria, che ha subito interpolazioni cristiane, riporta: κυνεῖ φιλεῖ. προσκυνεῖ e προσκυνεῖ προσπίπτει. <sup>19</sup> Nel commento di Eustazio all'*Odissea* il termine è citato quando si parla del bacio (E 462; Λ 253; P 35.). <sup>20</sup>

<sup>14</sup> F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 2013, 2049; a differenza degli altri lessici moderni arriva fino agli autori del VI sec. d.C.

<sup>15</sup> *The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, 1214. Come diventerà evidente dai lessici antichi, rimane ancora molto più preciso L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 2011, 1573, che dopo il solito elenco di significati tradizionali aggiunge «prop. «porto la mano alla bocca inviando bacio di riverenza»» (la formula si trova anche nelle edizioni precedenti).

<sup>16</sup> H. GREEVEN, «προσκυνέω», *TWNT* 6(1959-1964), 759-767, qui 760.

<sup>17</sup> Charles DU CANGE (1610-1688), *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Anissonios, Joan. Posuel, & Claud. Rigaud, Lyon 1688, 1251, traduce *salutare*. E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*, Charles Scribner's Sons, New York 1900, 946, traduce «worship. etc.», ma riporta solo due passi. Nel *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2007 (fasc. 6), 1442, il verbo non è più presente; προσκύνησις è tradotto: «zur Verehrung ausgestellte Ikone».

<sup>18</sup> G. BERNHARDY (ed.), *Suidae lexicon graece et latine*, Schwetschkiorum, Halle 1853, I, 1129; γουυπετῆσαι è usato solo per la supplica. Bolkestein lo cita come teste a favore della prostrazione (cf. *infra*, nota 46).

<sup>19</sup> M. SCHMIDT (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon*, H. Dufftii, Jena 21867, 938 e 1289.

<sup>20</sup> EUSTAZIO DI TESSALONICA († 1194), *Commentarii ad Homeri Odysseam*, Joann. Aug. Gottl. Weigel, Leipzig 1825-1826, I, 231 (1546,15) e 410 (1681,43); II, 135 (1811,26).

Nei primi vocabolari dell'Europa moderna il verbo è tradotto semplicemente con *adoro* (Aleander, 1512; Complutense, 1514; Curio, 1519); nel lessico di Gessner si legge: «congenulo, hoc est genua flecto, supplico». Budé ricopia Gessner e aggiunge *adoro*. Lo stesso si legge nella Poliglotta di Anversa con l'aggiunta di «sum supplex, veneror, colo».<sup>21</sup>

Dalla fine del Cinquecento si può distinguere una lessicografia classica<sup>22</sup> e una biblica.

Il *Thesaurus* dello Stephanus ha un paio di significati per προσκυνέω: «(1) *adoro, veneror*», e viene collegato a κυνέω, «baciare», «(2) *venerabunde saluto*». Nel vocabolario di Schneider (e nella sua riedizione curata da Passow) il significato rimanda sempre al latino *adorare*, cioè «die Hand an den Mund legen und mit einem Kusse seine Ehrfurcht und Dankbarkeit bezeigen, anbeten»; qualche riga dopo aggiunge: «aber bezeichneten die Griechen in diesem Worte die sklavische Verehrung der Perser, welche vor ihrem König sich niederwarfen und die Erde küssten: also fussfällig verehren».

Lo stesso si ritrova in Pape con alcune aggiunte: il bacio è inviato con la mano verso qualcuno; c'è anche il significato *begrüssen*; per i greci il gesto dei persiani doveva essere riservato esclusivamente alla divinità.

Nei lessici biblici, in particolare della Settanta, si spiega il termine greco riportando anche l'ebraico השתחוה.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Girolamo ALEANDRO (1480-1542), *Lexicon graeco-latinum*, Mathieu Bolsec, Paris 1512, 354; Valentin CURIO († 1533 ca.), *Dictionarium Graecum, Ultra Ferrariensem aeditionem locupletatum locis infinitis, idq[ue] ex optimis autoribus, quod iam nunc sufficere potest legendae linguae communi, atque Atticae propemodum*, Andreas Cartander, Basel 1519, 127r; *Novum testamentum graece et latine in academia complutensi noviter impressum*, Arnaldi Guilielmi de Brocario, [Alcalà] 1514, s.v.; Conrad GESSNER (1516-65), *Lexicon graeco-latinum*, Valderiana, Basel 1541, s.v.; Guillaume BUDÉ (1467-1540), *Lexicon graeco-latinum*, Ioannem Frellonium, Lyon 1553, 1212; *Lexicon graecum, et institutiones linguae graecae, ad sacri apparatus instructionem*, Christophorus Plantinus, Anversa 1572, 280.

<sup>22</sup> Henri ESTIENNE (1528?-1598), *Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano constructus*, Henr. Stephanus, [Genève] 1572, III, 489; le edizioni successive si limitano ad aggiungere ulteriori citazioni: London 1822, IV, 5433; Paris 1842-1847, VI, 1955; Johann Gottlob SCHNEIDER (1750-1822), *Kritisches Griechisch-Deutsches Handwörterbuch bey dem Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen*, Friedrich Frommann, Züllichau - Leipzig 1798, II, 437; edizione curata da Franz Passow (1786-1833), Friedrich Christian Wilhelm Vogel, Leipzig 1831, II, 776; W. PAPE (1807-1854), *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig 1843, II, 729. L'assioma per cui la *proskynesis* sarebbe dovuta solo alla divinità spiega la congettura di Franz Bücheler (1837-1908) che così completa il frammento 12 di Epicuro: προσκυνή[σεσθαι θεούς φησι τὸν σοφόν], «il sapiente προσκυνήσεσθαι gli dèi».

<sup>23</sup> Johann Caspar SCHWEIZER (Suicerus, 1620-1688), *Thesaurus ecclesiasticus, e Patribus Graecis ordine alphabetico exhibens quaecunq[ue] phrases, ritus, dogmata, haereses*,

Suicerus così inizia il lemma: «Hebr. שָׁחָה vel הִשְׁתַּחֲוָה, Graecum προσκυνεῖν significat *inclinationem, incurvationem, seu prostrationem corporum*, quam Orientales solebant illos, qui dignitate vel virtute alios antecellebant, revereri et honorare. Sed hoc ipsum transfertur etiam ad animam, et ad reverentiam atque honorem, qui Deo exhibendus est et quem tali aut simili corporis gestu testatum facimus».

Il *Thesaurus* di Biel traduce: «osculator, adoro, colo, submisso veneror». Quello di Schleusner riproduce Biel con qualche aggiunta irrilevante.

I lessici del NT hanno l'abitudine di iniziare il lemma con la descrizione del gesto, invece della traduzione.<sup>24</sup>

Pasor lo tratta sotto il verbo κύω: «κύω et κυνέω etiam significat *osculator* [...] et non a κύω κυνός est προσκυνέω. προσκυνέω ὡ̄ videri posset proprie, ad pedes alicujus advolvi, eosque osculare more canis. Osculum signum est amoris, humilitatis, fidei et reverentiae. Solebant vero osculari sive os, sive manum, sive genua».

Anche Wahl e Bretschneider iniziano con l'etimologia: «a πρὸς et κύω l. κυνέω osculator; adoro i.e. manu ad os admota osculans reverentiam alicui».

Così pure Wilke: «(ex πρὸς et κυνέω, quod est a simpliciore: κύω [...]) propr., oscula adhibeo», che prosegue facendo notare come la parola si adatti bene al cane (τοῦ κυνός); infatti come il cane che lecca a terra prostrato ai piedi del padrone per blandirlo, così «apud Orientales servi, aubditi, victi et qui supplices oraturi erant, se solebant in pulverem prosternere ad pedes dominorum,

---

*et hujusmodi alia spectant*, J. Henricum Wetstenium, Amsterdam 1682, II, 857; Johann Christian BIEL (ca. 1687-1745), *Novus thesaurus philologicus; sive Lexicon in LXX* [...] *Ex B. auctoris Mscto edidit ac praefatus est E.H. Mutzenbecher* [Esdras Heinrich, 1744-1801], J.A. Bouvink, Den Haag 1780, III, 204s; Johann Friedrich SCHLEUSNER (1759-1831), *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, in Libraria Weidmannia - impressit Benedict. Gotthilf Teubner, Leipzig 1821, IV, 488-490.

<sup>24</sup> Georg PASOR (1570-1637), *Lexicon graeco-latinum in Testamentum Novum*, Ioannem Ianssonium, Amsterdam 1641, 314; Christian Abraham WAHL (1773-1855), *Clavis Novi Testamenti philologica*, Joh. Ambrosium Barth, Leipzig 1822, 831; Karl Gottlieb BRETSCHNEIDER (1776-1848), *Lexicon manuale graeco-latinum in libros Novi Testamenti*, Jo. Ambros. Barthii, Leipzig 1824, II, 347; Christian Gottlob WILKE (1786-1854), *Clavis Novi Testamenti philologica*, Arnoldiana, Dresden-Leipzig 1841, II, 256; Samuel Christoph SCHIRLITZ (1797-1875), *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente*, Ferber-Emil Roth, Giessen 1851, 282; Karl Ludwig Willibald GRIMM (1807-1891), *Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti*, Arnoldiana, Leipzig 1868, 376; la pagina che precede il frontespizio riprende il titolo di Wilke, *Clavis Novi Testamenti philologica* [...] *castigavit et emendavit* [...] Grimm. Il lessico di Grimm è stato poi tradotto in inglese: *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti. Translated Revised and Enlarged by Joseph Henry Thayer* [1828-1901], Harper & Brothers, New York 1887, 548, il quale si limita ad aggiungere *to make a «salam» prima del latino veneror*.

regum, victorum et patronorum suorum, ut signum ederent submississimae devotionis ac venerationis». La derivazione da «cane» era nota: «more catellorum ad pedes alicuius, tamquam Domini, totum sese prosternere subiectionis gratia» (Zanchi, ripreso da Meisner); «proprie et vi originis *significat* more canis lambere, lambendo demulcere, humilime ablandiri erga herum» (Stock).<sup>25</sup> Schirlitz inizia così: «Comp. von *κυνέω* ich küsse, zunächst die Hand an den Mund Legen, sie mit einem Kusse gegen einen Andern ausstrecken und diesem dadurch seine Ehrfurcht bezeigen; nachh. überhaupt verehren, bes. aber der abgöttischen Verehrung der Perser gegen ihre Könige, vor denen sie sich niederwerfen und die Erde küssen; fußfällig verehren, was die Griechen immer als eine nur den Göttern gebührende Ehre betrachten». Come si vede, ha ripreso la spiegazione di Pape.

Nella revisione della *Clavis* di Wilke fatta da Grimm viene premesso: «LXX frequentissime pro *הִשְׁתַּחֲוֶה* (prostravit se), pr. *manum ori admoveo et osculatam tendo* in aliquem reverentiae exhibendae causa [...] hinc apud orientales, imprimis Persas *in genua procumbens fronte humum tango* observantissimae reverentiae testificandae causa, lat. *veneror* [...], *adoro* [...]; hinc in N.T. *provolutus in genua vel in terram prostratus* (aliquem) *adoro* s. *veneror sive reverentiae significandae sive precum faciendarum causa*».

Questo spiega perché anche il lessico di Bauer, più volte edito e ancora in uso, inizi allo stesso modo: «used to designate the custom of prostrating oneself before persons and kissing their feet or the hem of their garment, the ground, etc.; the Persians did this in the presence of their deified king, and the Greeks before a divinity or someth. holy; (*fall down and*) *worship, do obeisance to, prostrate oneself before, do reverence to, welcome respectfully*».<sup>26</sup>

Questa panoramica sui lessici mostra come il verbo sia sempre spiegato in rapporto a un uso persiano e che è sempre presente il riferimen-

<sup>25</sup> Girolamo ZANCHI (1516-1590), *Operum theologicorum tomi quarti*, [Ginevra] 1613, 367 (lib. 1, c. 14); Balthasar MEISNER (1587-1626), *Secunda Pars Philosophiae Sobriae*, Ravel 1626, 124; Christian STOCK, *Clavis Linguae Sanctae Novi Testamenti*, Jena 1737, 608. Il collegamento con «cane» si può trovare in un gioco di parole di Posidonio (ATENE0, *Deipn.* 4,152f): D. MUSTI, «Posidonio e l'etimologia di *proskynesis*», in *Ἐρκος: studi in onore di Franco Sartori*, Sargon, Padova 2003, 159-172.

<sup>26</sup> BAUER, *A Greek-English Lexicon*, 716. La terza edizione inglese, curata da F.W. Danker (2000), inserisce un'aggiunta esplicativa: «to express in attitude or gesture one's complete dependence on or submission to a high authority figure (*fall down and*) [...]». L'originale tedesco riporta i seguenti significati: «niederkniend huldigen, fußfällig verehren, anbeten, unterwürfig grüßen»; W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Töpelmann, Berlin 1958, 1421. Dietro a Bauer c'è E. PREUSCHEN, *Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Töpelmann, Gießen 1910, 977: «eigtl. *sich niederwerfen* n.e. als Zeichen orientalischer Devotion gegenüber d. Höhestehenden d. Füße od. d. Saum des Gewandes küssen [Herod. I, 134] dann allg. *seine Verehrung bezeigen, verehren*».

to al bacio.<sup>27</sup> Ma a differenza dei vecchi vocabolari, che partono dalla spiegazione del bacio, quelli più recenti collocano il significato di bacio come tardivo (Liddell-Scott, Montanari) o addirittura lo ignorano.

Oltre che nei vocabolari questo argomento è trattato nelle enciclopedie.<sup>28</sup> Fino alla fine dell'Ottocento esso è trattato sotto la voce «adorazione», ma nella seconda metà del Novecento compare la voce *proskynesis*. La Pauly-Wissowa ha solo la voce *Adoratio* dove προσκύνησις è definito «anbeten niederfallen» senza alcun riferimento al bacio.<sup>29</sup> La spiegazione opposta compare in *Der kleine Pauly* dove c'è la voce *proskynesis*: «eine Art Kussband». E lo stesso è ripetuto in *Der neue Pauly*.<sup>30</sup> Bisogna distinguere *Kussband*, che è il bacio della (propria) mano come saluto (da lontano), dal baciamento cavalleresco (*Handkuss*). Quando in un dizionario italiano si legge: «Baciamano. Προσκύνημα, τὸ»,<sup>31</sup> sorge un dubbio, perché all'epoca era un «saluto, detto così dal baciare della mano altrui, in segno di riverenza».<sup>32</sup>

### Alessandro Magno e la *proskynesis*

Nell'ultimo secolo la discussione attorno al duplice significato di προσκυνέω si è focalizzata sul tentativo di Alessandro Magno di far adottare dai greci la *proskynesis* persiana. Il termine *proskynesis* è or-

<sup>27</sup> Già Flavio Giuseppe lo identificava come un costume persiano e lo opponeva a quelli giudaici nella parte dedicata al libro di Ester in *Antichità giudaiche* 11,209s. Nel libro di Ester הַשְׁתַּחוּת compare tre volte ed è accompagnato dal verbo כָּרַע, «inginocchiarsi» (Est 3,2.5), ma Giuseppe non traduce כָּרַע e nel primo caso mette οἷ τε ξένοι καὶ Πέρσαι come soggetto di προσεκύνουν, nel secondo mette τὸν οἴκοθεν αὐτοῦ νόμον, cioè Mardocheo osserva le «proprie tradizioni» e non fa la *proskynesis* ad Aman. Cf. *infra*, nota 37.

<sup>28</sup> Tralasciamo le enciclopedie teologiche, che comunque dipendono dai vocabolari. Per esempio, nella prima edizione di H. CREMER, *Biblisches-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, Gotha 1866, manca la voce προσκυνέω, ma in seguito viene inserita, e la parola «ursprüngl. nichts anderes als der griech. Ausdr. einer Erscheinung oriental. Lebens ist» (s<sup>1</sup>1895, 573).

<sup>29</sup> O. SEECK, «Adoratio», *PW* 1(1893), 400-401; invece il riferimento al bacio è in C. DAREMBERG – E. SAGLIO (edd.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1873, I, 80, «l'adoratio dans le sens plus antique de ce mot» era il saluto indirizzato alla divinità «par un geste de la main, par le baiser, par l'inclinaison de la tête ou du corps tout entier». Per il bacio come saluto cf. A. HUG, «Salutatio», *PW* 2,1(1920), 2060-2072.

<sup>30</sup> *Der kleine Pauly: Lexikon der Antike*, Alfred Druckenmüller, Stuttgart 1972, IV, 1189; *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, X, 443s.

<sup>31</sup> Alessio DA SOMMAVERA – Tomaso DA PARIGI, *Tesoro della lingua italiana e greca volgare*, Michele Guignard, Parigi 1709, 63.

<sup>32</sup> *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Firenze 1691, II, 188; la voce è assente nelle edizioni precedenti.

mai presente nel lessico di molte discipline storiche che si occupano di antico Egitto, di Mesopotamia e di Medioevo, ma anche di iconografia.<sup>33</sup> È abitudine traslitterare il termine greco invece di tradurlo, ma in questo modo si crea un termine tecnico, così gli esperti sono esentati dal doverlo spiegare e i non esperti credono si tratti di un termine scientifico. Il lettore, che si trova davanti un termine tecnico, finisce per ignorare la discussione tra gli studiosi, che distinguono tra un προσκυνέω-«prostrarsi», che è il significato cui abitualmente si pensa, e un προσκυνέω-«baciare».<sup>34</sup> Qui di seguito nelle citazioni riporteremo sempre il verbo in greco, senza traduzione, lasciando aperta la possibilità di interpretarlo sempre in ambedue i modi. Per decidere tra questi due significati alternativi bisogna partire dall'episodio che mette al centro questo termine e che si trova addirittura nei manuali scolastici italiani.

L'episodio di Alessandro Magno è così narrato da Plutarco:

Carete di Mitilene dice che Alessandro durante il simposio, dopo aver bevuto, tese la coppa a uno degli amici: questi presala si alzò verso il fuoco sacro (ἑστίαν) e, dopo aver bevuto, prima προσκυνῆσαι poi baciò (φιλήσαι) Alessandro e si sdraiò di nuovo. Tutti, uno dopo l'altro, fecero lo stesso. Callistene, presa la coppa, mentre il re non faceva attenzione ma conversava con Efestione, dopo aver bevuto si avvicinò per baciare (φιλέσοντα). Ma avendo detto Demetrio soprannominato Feidone: «O re, non baciare (φιλήσης); infatti, costui è il solo che non προσεκύνησε a te!», Alessandro rifiutò il bacio (φιλήμα). Callistene gridando forte disse: «Me ne vado pertanto con un bacio (φιλήματι) di meno».

Lo stesso episodio si trova con qualche variante in Arriano.<sup>35</sup> In tutti e due i testi è collocato nel contesto di un confronto tra due tipi

<sup>33</sup> Addirittura in *LÄ* 4(1982), 1125, è usato come lemma, che inizia così: «The Eg. equivalent of προσκυνέω, *sn t3*, literally means “kissing the earth”»; *RLA* 11(2006-2008), 11: «zuküssen, Kusshand erweisen». *LCI* 3(1971), 462: «Niederbeugen, Göttern u. Herrschern erwiesene Ehrenbezeugung, oft mit Fußkuß verbunden»; *LMA* 7(1995), 266, non descrive il gesto, ma sembra supporre solo la prostrazione: «Nach dem Zeremonienbuch des Ks.s Konstantin VII. Porphyrogennetos wird der Kniefall die übliche Form der P. [Proskynese] im Palast wie auch bei Prozessionen und Paraden». Per il *De ceremoniis aulae byzantinae* cf. più avanti.

<sup>34</sup> Questa ambiguità tra i due significati spiega come mai alla voce προσκυνέω curata da Greeven in *TWNT* 6(1959-1964), 761 siano state aggiunte alcune righe da G. Bertram riguardo alla possibile sopravvivenza presso la Settanta del significato di bacio.

<sup>35</sup> PLUTARCO, *Alex.* 54,4-6. Il testo è a volte citato come frammento di Carete (FGrH 125, F18a). ARRIANO, *An.* 4,12,3-5. Di solito accanto ad Arriano si citano fonti in latino, come lo storico CURZIO RUFO (II sec. d.C.?), *Historiae Alexandri*

di filosofi: Callistene, parente di Aristotele, e Anassarco di Abdera. In Plutarco esso illustra la *parresia* di Callistene al confronto dell'adulatore Anassarco; in Arriano è alla fine di un dibattito tra i due filosofi che aveva proprio per tema se si dovessero onori divini ad Alessandro. Le *Vite* di Plutarco risalgono alla fine del I sec. d.C. e l'*Anabasi* di Arriano è posteriore di altri cinquant'anni circa, per cui si presume che si siano serviti di fonti più antiche. Plutarco ne cita una espressamente: Carete di Mitilene, contemporaneo di Alessandro Magno e autore di una *Storia di Alessandro Magno* che non ci è giunta.

La discussione moderna sull'episodio si colloca all'interno dell'interpretazione del proposito di Alessandro di unificare culturalmente le popolazioni conquistate e, in particolare, di far accettare dai greci i costumi persiani, tra cui quello del carattere divino della monarchia.<sup>36</sup> Alcuni pensano che l'introduzione della *proskynesis* sia un tentativo di uniformare l'etichetta di corte sia per i greci sia per gli orientali. Ma la maggioranza vi ha notato un aspetto culturale. Si è discusso se l'idea fosse sua o della sua cerchia, se lui si considerasse un dio, o simile a un dio, o figlio di un dio. In un primo momento si è discusso sulle fonti e sul loro valore, ma più recentemente ci si interroga sulla storicità dell'episodio. Per alcuni si tratterebbe di un anacronismo, perché le fonti potrebbero risentire della problematica della divinizzazione dell'imperatore in epoca romana (Plutarco è posteriore a Caligola, che voleva farsi onorare come dio). Infatti, in questo dibattito gli studiosi usano anche fonti romane tardive e si spazia dalla Grecia antica all'epoca bizantina. In genere si è d'accordo che la *proskynesis* era un dovere davanti al re persiano (senza implicare un carattere divino), ma che i greci la consideravano limitata al culto divino.<sup>37</sup> Però recen-

---

*Magni Macedonis* che presenta il discorso di Callistene, ma ha personaggi differenti e non descrive la scena del banchetto. Egli scrive che Alessandro «iussitque more Persarum Macedonas venerabundos ipsum salutare, prosternentes humi corpora» (8,5,6). Comunque, Curzio Rufo sembra poco affidabile: W. HECKEL, «Leonatos, Polyperchon and the Introduction of Proskynesis», *AJP* 99(1978), 459-461. Un altro autore citato è Marco Giuniano GIUSTINO (II-III sec. d.C.) di cui ci è giunta l'epitome delle *Storie filippiche* di Pompeo Trogo (fine I sec. a.C.); ma si tratta solo di un breve accenno (12,7,1).

<sup>36</sup> Così scriveva il grande storico dell'ellenismo J.G. DROYSEN, *Geschichte Alexanders des Großen*, Friedrich Perthes, Hamburg [1833], 351: «Alexander wünschte, die Sitte der morgenländischen Anbetung an seinem Hofe eingeführt zu sehen».

<sup>37</sup> Così sintetizza E. BADIAN, *Collected Papers on Alexander the Great*, Routledge, London-New York 2012, 257 (orig. 1981). ARISTOTELE, *Rh.* 1,5,9 considera «προσκυνήσεις e il cedere il posto (ἐκστάσεις)» costumi estranei ai greci (τὰ βαρβαρικά). SENOFONTE, *Cyr.* 5,3,18, scrive che è un costume persiano (τῷ νόμῳ προσκυνήσας). PLU-

temente si è supposto che tutta la vicenda della *proskynesis* sia stata inventata nell'ambito della scuola peripatetica per ripristinare la fama di Callistene e di riflesso quella della sua scuola.<sup>38</sup> Si discute ancora se il gesto fosse fatto di fronte ad Alessandro o a un altare (cf. ἑστίαν, un particolare assente in Arriano) o a una sua immagine. Però l'elemento che qui ci interessa è solo la natura del gesto: si doveva baciare<sup>39</sup> oppure prostrarsi?

Il dibattito tra i classicisti è messo in moto nel 1925 da Schnabel.<sup>40</sup> Egli ritiene che προσκυνέω non sia una forma di saluto con prostrazione (*fußfällig begrüßen*), ma un atto cultuale (*[als Gott] anbeten*), perché il rito era rivolto all'altare (ἑστίαν), cioè all'ἄγαθὸς δαίμων di Alessandro.<sup>41</sup> Infatti, gli uomini si salutavano con un bacio, ma alla divinità mandavano un bacio con la propria mano.<sup>42</sup> Egli ritiene che il termine abbia sempre conservato il suo significato originario. Sulla stessa rivista Berve ribatte sostenendo che i due significati, baciare o prostrarsi, fossero ambedue in uso a quel tempo e che la *proskynesis* fosse un costume persiano e fosse rivolta non all'altare, ma alla persona.<sup>43</sup> La tesi

---

TARCO, *Superst.* 3 (166A) elenca tra i cattivi costumi che i greci hanno preso dai barbari: «gettarsi con la faccia a terra, atteggiamenti sconci, προσκυνήσεις strambe». L'immagine attuale dei persiani è costruita sulle fonti greco-romane e gli studi del passato (cf. anche il citato lessico di Cocceius, 1669) rimandano sempre a BRISSON, *De Regio Persarum* (cf. *supra*, nota 5).

<sup>38</sup> L. O'SULLIVAN, «Reinventing *Proskynesis*: Callisthenes and the Peripatetic School», *Historia* 69(2020), 260-282.

<sup>39</sup> Qualche pagina prima si legge a proposito dei barbari e degli schiavi «i quali προσκυνήσουσιν la sua cintura persiana e la bianca tunica» (PLUTARCO, *Alex.* 51,3).

<sup>40</sup> P. SCHNABEL, «Die Begründung des hellenistischen Königskultes durch Alexander», *Klio* 19(1925), 113-127.

<sup>41</sup> Questa idea è stata recentemente ripresa da K. VÖSSING, «Die Proskynese vor Alexander – das Scheitern eines Herrscherkultes», in M. RATHMANN (ed.), *Studien zur antiken Geschichtsschreibung* (Antiquitas 55), Dr. Rudolph Habelt GmbH, Bonn 2009, 135-160, di cui esiste una rielaborazione tradotta: «Alexandre au banquet entre amis et sujets: la proskynèse», in B. LION – C. GRANDJEAN – C. HUGONJOT (edd.), *Le banquet du monarque. Dans le monde antique*, Presses universitaires François-Rabelais - Presses universitaires de Rennes, Rennes-Tours 2013, 231-260: fu una *proskynesis* non al re ma al fuoco sacro.

<sup>42</sup> Già per J.A. SCOTT, «The Gesture of Proskynesis», *CJ* 17(1922), 403s, si trattava di «the old gesture of waving a kiss».

<sup>43</sup> H. BERVE, «Die angebliche Begründung des hellenistischen Königskultes durch Alexander», *Klio* 20(1926), 179-186; in ID., *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, Arno Press, New York 1973 (orig. 1926), I, 19, la *proskynesis* è la «gewöhnliche Form der Herrscherverehrung durch Hinwerfen auf den Boden». La risposta di P. SCHNABEL, «Zur Frage der Selbstvergötterung Alexanders», *Klio* 20(1926), 398-414, non agguinge nulla alla discussione sul bacio.

di Schnabel, secondo cui fu adorato il δαίμων di Alessandro, è accettata dalla Taylor, ma respinta da molti e quindi dimenticata.<sup>44</sup> Nello stesso tempo i critici non si occupano del bacio, ma semplicemente ripetono l'opinione tradizionale: la *proskynesis* non è altro che «die fußfällige Begrüßung bzw. Verehrung».<sup>45</sup>

Il colpo di grazia alla tesi del προσκυνέω-«baciare» viene da Bolkestein, quando commenta il carattere del superstizioso in Teofrasto. Qui si trova l'espressione: «quando passa accanto alle pietre unte che sono nei crocicchi versa olio dall'ampolla e si allontana, dopo essere caduto sulle ginocchia (ἐπὶ γόνατα πεσὼν) e προσκυνήσας».<sup>46</sup> Pur affermando di non voler contestare che i greci usassero onorare le statue con un bacio della mano, fa notare che le testimonianze sono tardive.<sup>47</sup> Il verbo non ha mai indicato il gesto di mandare un bacio con la mano. Ormai il significato si restringe: *kneeling* («inginocchiarsi») è «the only meaning of the word as H. Bolkestein has shown».<sup>48</sup> Ma al di fuori di questo dibattito su Alessandro si continua a leggere: «die altpersi-

<sup>44</sup> L.R. TAYLOR, «The “Proskynesis” and the Hellenistic Ruler Cult», *JHS* 47(1927), 53-62, qui 58: «sending of a cult kiss toward the statue of the king on the altar»; ID., *The Divinity of the Roman Emperor*, American Philological Association, Middletown 1931 (repr. 1975), 256-266 (Appendix II: «Alexander and the Proskynesis»), qui 259: «each performed a proskynesis – that is, kissed their hands as a symbol of worship». Un elenco di oppositori a questa ipotesi è nella nota 28 di VÖSSING, «Die Proskynese».

<sup>45</sup> J. KAERST, *Geschichte des Hellenismus*, Teubner, Leipzig-Berlin 31927, I, 572-576 (Beilage VIII: «Proskynese und Herrscherkult»), qui 573. W.W. TARN, «The Hellenistic Ruler-Cult and the Daemon», *JHS* 48(1928), 206-219, commentando PLUTARCO, *Art.* 15,5, scrive: «εἰς τὴν γῆν ἔκυψαν, i.e. made *proskynesis* to the absent king» (p. 209). G.H. MACURDY, «The Refusal of Callisthenes to Drink the Health of Alexander», *JHS* 50(1930), 294-297, interpreta προσκυνούμενον come «bowed down to» in PLUTARCO, *Adul. am.* 24.

<sup>46</sup> TEOFRASTO, *Char.* 16,5. H. BOLKESTEIN, *Theophrastos' Charakter der Deisdaimonia als Religionsgeschichtliche Urkunde* (RVV 21.2), Töpelmann, Giessen 1929, 23-32. La recensione di O. IMMISCH in *Gnomon* 6(1930), 269-274, ritiene le pagine sulla *proskynesis* tra «seine besten Ergebnisse». L'interpretazione di Bolkestein è accettata da A. ALFÖLDI, «Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 49(1934), 1-118, qui 14, nota 5.

<sup>47</sup> Però a p. 31 cita a proprio favore il lessico di Suida. L'unico passo in cui sarebbe supposto questo gesto è in LUCIANO DI SAMOSATA (II sec. d.C.): «mettendo la mano alla bocca ritenni nient'altro che προσκυνεῖν» (*Dem. Enc.* 49). Bolkestein vuol mostrare come anche i greci usassero inginocchiarsi davanti alle divinità.

<sup>48</sup> A.D. NOCK, in *Gnomon* 8(1932), 513-518, qui 514, nella recensione del libro della TAYLOR, *The Divinity*. Per G.C. RICHARDS, «Proskynesis», *ClR* 168(1934), 168-170, i greci hanno chiamato il rituale *proskynesis* (con bacio) aggiungendo anche il προσπίπτων obbligatorio in Persia.

sche Proskynese besteht in Niederfalle zur Erde, Küssen der Füße des Herrschers oder des von diesem betretenen Bodens». <sup>49</sup>

Nel 1932 compare un volume di Horst interamente dedicato al verbo προσκυνέω.<sup>50</sup> Siccome l'uso di questo verbo è limitato all'adorazione della divinità, l'autore deve spiegarne l'impiego quando è rivolto alla persona fisica di Gesù ovvero alla sua natura umana. Mentre i lessici citano i grandi tragediografi come i più antichi testimoni del verbo,<sup>51</sup> Horst segnala un frammento di Ipponatte (VI sec. a.C.), dove compare nella cosiddetta tmesi (πρὸς μὲν κυνήσειν, fr. 37), perciò conferma il legame con «baciare». Egli risponde a Bolkestein precisando che non si tratta di mandare un bacio con la mano, ma semplicemente di baciare la propria mano. La *proskynesis* è un complesso di azioni e nella descrizione dell'adorazione un particolare momento può essere evidenziato, come mostrano i verbi che spesso sono aggiunti a προσκυνέω. Comunque, non necessariamente il bacio era presente in ogni *proskynesis*. Un censore dello studio di Horst ritiene che definire la *proskynesis* un complesso di azioni è solo un compromesso per salvare il doppio significato, ma il solo significato è

«Kuß in die Ferne» d.h. «Kußhand» [...]. Προσκυνεῖν hat um die Mitte des 5. Jh. in Athen neben seiner ursprünglichen, durch die tatsächlich vollzogene Kußhand immer wieder neubelebten Bedeutung auch den mehr abgegriffenen Sinn «anerkennen» oder «beten»; für den Kleinasiaten Herodotos aber ist es etwa «Ehre erweisen», und zwar auch in profaner Art.<sup>52</sup>

Facendo il punto tra le varie ipotesi fino ad allora emerse, Marti porta un'ampia serie di testi a favore dell'interpretazione esclusiva del προσκυνέω-«baciare». <sup>53</sup> Marti pensa ancora al bacio inviato con la ma-

<sup>49</sup> W. SCHMID, «Mitteilungen: Zum Scolion des Hybrias», *Philologische Wochehschrift* 47(1927), 989-991, qui 990.

<sup>50</sup> J. HORST, *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart* (NTF 3.2), Bertelsmann, Gütersloh 1932, è mosso da motivazioni teologiche e liturgiche: il suo focus è la natura dell'adorazione. Lo segnaliamo tra i classicisti perché essi lo hanno ben accolto.

<sup>51</sup> Spesso si è condizionati dall'idea di prostrazione e si interpreta ogni abbassamento (anche degradante) come una *proskynesis*, come in H.N. COUCH, «Proskynesis and Abasement in Aeschylus», *CP* 26(1931), 316-318.

<sup>52</sup> F. SCHWENN, in *Gnomon* 11(1935), 479-483, qui 480s; inoltre fa notare alcune imprecisioni da parte di Horst nell'uso del materiale classico.

<sup>53</sup> B.M. MARTI, «Proskynesis and Adorare», *Language* 12(1936), 272-282; su queste informazioni si basa P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.

no verso qualcosa o qualcuno,<sup>54</sup> mentre Altheim pensa piuttosto al bacio della propria mano.<sup>55</sup> Delatte pensa che il bacio sulla mano sostituisca il bacio sull'oggetto, mentre il prefisso προς- aggiungerebbe una sfumatura di ripetizione o intensità e non di direzione.<sup>56</sup> Ma la postura dell'adoratore è prosternarsi, per cui bisognerebbe distinguere tra il significato etimologico e il gesto reale. Si prospetta quindi uno sviluppo semantico, già notato nei lessici antichi (Schirlitz): dal mandare il bacio all'adorazione, al rendere omaggio e, infine, alla prostrazione.<sup>57</sup>

Al di fuori di questo dibattito tecnico, προσκυνέω-«baciare» sembra del tutto ignorato: «la proskynèse [...] consiste à s'agenouiller devant le roi et à toucher le sol du front avant de l'aborder».<sup>58</sup> Nelle storie dell'ellenismo e nelle biografie di Alessandro domina il προσκυνέω-«prostrarsi».<sup>59</sup> Un'eccezione è Fox: «the payer of *proskynesis* would bring a hand, usually his right one, to his lips and kiss the tips of his fingers, perhaps blowing the kiss towards his king or god, though the blowing of kisses is only known for certain in Roman society», perciò può essere fatta «with the body upright, bowed or prostrate».<sup>60</sup> Questo passaggio al προσκυνέω-«baciare» si spiega per l'influsso di Bickerman.

---

*Histoire des mots*, Klincksiek, Paris 1970, II, 600. Come abbiamo già detto, non bisogna confondere etimologia e semantica.

<sup>54</sup> Così anche F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herrscherkultes*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, I, 210.

<sup>55</sup> F. ALTHEIM, «Proskynesis», *Paideia: Rivista di Filologia, Ermeneutica e Critica Letteraria* 5(1950), 307-309; lo ribadisce nella recensione al vol. 12 della *Cambridge Ancient History* su *Gnomon* 23(1951), 89-96. Questa interpretazione è criticata da F. SCHACHERMEYER in una recensione ad Altheim su *Gym.* 63(1956), 133-135.

<sup>56</sup> A. DELATTE, «Le baiser, l'agenouillement et le prosternement de l'adoration (προσκύνησις) chez les Grecs», *Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* 5,37(1951), 423-450.

<sup>57</sup> Così J.P.V. BALSDON, «The "Divinity" of Alexander», *Historia* 1(1950), 363-388, qui 374. Così pure in J.R. HAMILTON, *Plutarch: Alexander. A Commentary*, Clarendon, Oxford 1969, 150-151, che aggiunge: «There is no doubt that Alexander proposed to introduce "prostration"».

<sup>58</sup> L. CERFAUX – J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée & Cie, Tournai 1957, 139; stupisce che per giustificare questa affermazione vengano citati anche Marti e Taylor, inoltre venga citato un irrilevante articolo di G. MÉAUTIS, «Recherches sur l'époque d'Alexandre», *REA* 44(1942), 300-308.

<sup>59</sup> Per esempio, T.S. BROWN, «Callisthenes and Alexander», *AJP* 70(1949), 225-248, riporta tutti gli studiosi che l'hanno preceduto, ma non si è accorto che parlavano anche della *proskynesis*-bacio.

<sup>60</sup> R.L. FOX, *Alexander the Great*, The Dial Press, New York 1974, 320.

Per Bickerman προσκυνέω indica il gesto rituale del baciare: l'orante porta la mano destra alla bocca. Anche se sovente il gesto è accompagnato dall'inginocchiarsi o prosternarsi, gli scrittori non confondono i due gesti; per esempio, nell'episodio di Alessandro il verbo προσκυνέω non implica la prostrazione. Sono gli studiosi moderni a parlare dell'adulazione orientale e di una *proskynesis* di rito persiano con prostrazione. Bisogna distinguere tra supplica e saluto.<sup>61</sup> A questo punto Visser non sa decidere se si tratta di un bacio alla mano o di una prostrazione.<sup>62</sup> Bowden mette in dubbio il carattere culturale della *proskynesis*: προσκυνέω significa «to greet in the Persian style» e tra i tanti significati poteva comprendere anche la prostrazione.<sup>63</sup> Invece, per Degen è un «Kussgeste mit Verneigen aber ohne Niederwerfen»;<sup>64</sup> ma per Pownall il rituale consiste in «stand up, make his bow, and then approach Alexander to receive a kiss».<sup>65</sup>

Per Matarese si tratta di un bacio mandato con la mano da lontano e l'iconografia mostra che non c'era nessuna prostrazione. Presso i greci il *Leitmotiv* del dispotismo orientale produsse il malinteso del προσκυνέω-«prostrarsi».<sup>66</sup> Rung ha trovato una soluzione di compromesso: i nobili persiani erano obbligati a fare un *hand-kissing* con eventualmente un piccolo inchino, il resto del popolo doveva fare una prostrazione, come anche gli stranieri; mentre i parenti del re non face-

<sup>61</sup> E.J. BICKERMAN, «À propos d'un passage de Chares de Mytilène», *La parola del passato* 91(1963), 241-255.

<sup>62</sup> E. VISSER, «Griechen am Perserhof und die Proskynesis», in *Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*, Akademie-Verlag, Berlin 1974, 453-457.

<sup>63</sup> H. BOWDEN, «On Kissing and Making Up: Court Protocol and Historiography in Alexander the Great's "Experiment with Proskynesis"», *BICS* 56(2013), 55-77, qui 60.

<sup>64</sup> J. DEGEN, *Alexander III. zwischen Ost und West. Indigene Traditionen und Herrschaftsinszenierung im makedonischen Weltimperium* (OeÖ 39), Franz Steiner, Stuttgart 2022, 331.

<sup>65</sup> F. POWNALL, «Arrian's Propinquity to Ptolemy and Aristobulus: A Reassessment», in R. ROLLINGER – J. DEGEN (edd.), *The World of Alexander in Perspective. Contextualizing Arrian* (Classica et Orientalia 30), Harrassowitz, Wiesbaden 2022, 256.

<sup>66</sup> C. MATARESE, «Proskynēsis and the Gesture of the Kiss at Alexander's Court: the Creation of a New Élite», *Palamedes: A Journal of Ancient History* 8(2013), 75-85; ID., «Sending a Kiss to the King. The Achaemenid Proskynēsis between Explanations and Misunderstandings», *The Ancient World: A Scholarly Journal for the Study of Antiquity* 45(2014), 122-133: è un'opinione greca la credenza che i persiani considerassero i propri re come una divinità.

vano la *proskynesis* ma si limitavano a baciare il re.<sup>67</sup> In ogni caso l'episodio di Callistene è anacronistico nel IV sec. a.C. e riflette piuttosto una tematica della Roma imperiale.<sup>68</sup>

A questo punto si potrebbe concludere che la discussione non sia giunta a una soluzione del dilemma bacio *vs* prostrazione. La situazione risulta così complessa che possiamo fare nostre le parole di Takuji il quale, dopo aver esaminato tutta la documentazione, così conclude:

therefore we have to renounce the idea that *proskynēsis* can be associated with any one single, specific gesture; we have to interpret this word in several different ways, depending on its context, with possibilities ranging between «sending a kiss forward», kneeling down, prostrating oneself, or just a bow. At the very least we must remove from our mind the presumption that *proskynēsis* is automatically equal to prostration.<sup>69</sup>

La seconda parte di questo contributo metterà in discussione l'interpretazione tradizionale della prostrazione sulla base dell'ambiguità delle fonti, dove il significato di bacio potrebbe essere più appropriato. Alcuni passi della Settanta sembrano escludere la prostrazione e altri passi giustificano la *proskynesis*-«bacio». Quest'ultima interpretazione è appoggiata anche dal latino *adorare*. Un'ulteriore serie di testi greci mostra che si trattava di una forma di saluto. Lo stesso è confermato dal *sujūd* dell'antico islam.

CLAUDIO BALZARETTI  
via Galvani, 13  
28100 Novara  
claudiobalz@gmail.com

<sup>67</sup> E. RUNG, «The Gesture of *proskynēsis* in the Achaemenid Empire», *Klio* 102(2020), 405-444; egli si basa su ERODOTO, *Hist.* 1,134, che citeremo più avanti.

<sup>68</sup> BOWDEN, «On Kissing and Making Up». Anche per F. MUCCIOLI, «Classical Sources and *Proskynesis*. History of a Misunderstanding», in C. BEARZOT – F. LANDUCCI (edd.), *Alexander's Legacy. Atti del Convegno Università Cattolica del Sacro Cuore Milano 2015*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2016, 41-59, l'episodio non è storico, ma riflette una fonte di epoca romana; προσκυνέω-«prostrarsi» era un rituale di corte e non implicava una concezione divina del re.

<sup>69</sup> A. TAKUJI, «*Proskynēsis*: From a Persian Court Protocol to a Greek Religious Practice», *Tekmeria* 14(2018), 1-45, qui 11.

## Parole chiave

Lessicografia – Settanta – Vulgata – Peshitta – Adorare – Bacio – *Proskynesis* – השתחוה.

## Keywords

Lexicography – Septuagint – Vulgate – Peshitta – Worship – Kiss – *Proskynesis* – השתחוה.

## Sommario

Le versioni antiche sono coerenti nel tradurre l'ebraico השתחוה con προσκυνέω, in latino *adorare*, in siriano ܐܕܘܪܐ. Le traduzioni moderne distinguono vari significati quando l'azione è diretta verso la divinità («adorare») o quando è rivolta verso gli esseri umani («ossequiare»). Il gesto viene abitualmente descritto come una prostrazione, perché è accompagnato da verbi che descrivono un movimento di caduta a terra. L'esame della documentazione solleva alcuni dubbi su questa interpretazione tradizionale. Innanzitutto, i vocabolari delle lingue bibliche sono di scarso aiuto, perché si basano sulle versioni e si ricopiano a vicenda. Inoltre, un esame attento di tutti i passi biblici mette in dubbio che si tratti di una prostrazione. Se si prendono in esame le versioni antiche sorgono ulteriori problemi. Da una parte, προσκυνέω ricorre poche volte nella letteratura greca classica. La sua interpretazione è fondamentale per capire il tentativo di Alessandro Magno di introdurre la *proskynesis* tra i greci. A questo riguardo gli studiosi sono giunti alla conclusione che questo gesto non è una prostrazione, bensì una forma di saluto: il bacio della propria mano (*Kusshand*) o al massimo un inchino. Dall'altra parte, anche il latino *adorare* ricorre poche volte nella letteratura profana. Anche in questo caso il termine sembra riferirsi al gesto del bacio. Incrociando i dati della Bibbia con quelli della letteratura profana si può concludere che questi termini indicano una forma di saluto e non un atteggiamento religioso. Dunque, si auspica che le traduzioni moderne evitino la terminologia relativa al culto, come «adorare» o «supplicare».

## Summary

The ancient versions are consistent in translating the Hebrew השתחוה as προσκυνέω, *adorare* (Latin), ܐܕܘܪܐ (Syriac). Modern translations distinguish various meanings when the action is directed towards the deity («worship») or when it is directed towards human beings («obsequiare»). The gesture is usually described as a prostration, because it is accompanied by verbs that describe a movement of falling to the ground. Examination of the documentation raises some doubts about this traditional interpretation. First, the vocabularies of the biblical languages are of little help, because they rely on versions and copy each other. Furthermore, a careful examination of all the biblical passages casts doubt on whether it is a prostration. If we examine the ancient versions, further problems

arise. On the one hand, προσκυνέω occurs only a few times in classical Greek literature. His meaning is fundamental to understanding Alexander the Great's attempt to introduce *proskynesis* among the Greeks. In this regard, scholars have come to the conclusion that this gesture is not a prostration, but a form of greeting: the kiss of one's hand (*Kussband*) or at most a bow. On the other hand, the Latin *adorare* also occurs rarely in profane literature. Even in this case the term seems to refer to the gesture of kissing. Cross-referencing the data from the Bible with that from profane literature, we can conclude that these terms indicate a form of greeting and not a religious attitude. In conclusion, it is hoped that modern translations avoid terminology related to worship, such as «worship» or «supplicate».



---

# La tipologia del patriarca Giuseppe in Lc 20,9-19

## Introduzione

La lettura tipologica della Bibbia non è, come a volte si crede, un'invenzione patristica, ma trova le sue radici nella Bibbia stessa, giacché è presente sia nell'AT sia nel NT,<sup>1</sup> magari con accenti e sfumature differenti.<sup>2</sup> Ciò fa sì che diventi quasi impossibile parlare di una tipologia biblica al singolare. Anzi, sarebbe addirittura preferibile parlarne al plurale: spesso all'interno di un unico libro biblico coesistono più tipologie.<sup>3</sup> Quanto al Vangelo secondo Luca, è senza dubbio la tipologia profetica a giocarvi il ruolo di primo piano. Un tale primato, tuttavia, non deve essere letto come esclusivo, considerato che nello stesso vangelo riscontriamo pure altre tipologie.<sup>4</sup> Tra di esse va inclusa la tipologia del patriarca Giuseppe in Lc 20,9-19, ossia nella parabola dei

---

<sup>1</sup> Cf. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985, 350.

<sup>2</sup> Ci accontentiamo di quest'osservazione generale giacché la trattazione sistematica del tema discusso richiederebbe un lavoro a parte. Inoltre, esiste già una vasta bibliografia in proposito. Segnaliamo qui tre contributi che, tra l'altro, offrono uno sguardo globale sul concetto di tipologia e sulla sua «evoluzione» nel corso della storia della ricerca: R.M. DAVIDSON, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical ΤΥΠΟΣ Structures* (AUSDS 2), Andrews University Press, Berrien Springs (MI) 1981, 15-114; M. CRIMELLA, «Tipologia. Un osservatorio bibliografico», *RivBib* 63(2015), 587-605; D. ARCANGELI, *Tipologia e compimento delle Scritture nel Vangelo di Giovanni. Analisi di alcuni racconti del Quarto Vangelo* (SRivBib), EDB, Bologna 2019, 27-45.

<sup>3</sup> Cf. L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testament im Neuen* (BFChTh.M 43), C. Bertelsmann, Gütersloh 1939, 70-238; R.T. FRANCE, *Jesus and the Old Testament. His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, The Tyndale Press, London 1971, 38-80; J.-N. ALETTI, *Senza tipologia nessun vangelo. Figure bibliche e cristologia nei Sinottici*, trad. dal francese di M. SCORSONE (Lectio 12), GBPress-San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo 2019, 36-39.

<sup>4</sup> Cf. FRANCE, *Jesus and the Old Testament*, 43-80; ALETTI, *Senza tipologia*, 39, 118-126.

vignaioli omicidi (cf. Mt 21,33-46; Mc 12,1-12).<sup>5</sup> Occorre subito notare che in Lc 20,9-19 (come del resto nelle altre due versioni sinottiche della parabola dei vignaioli) assistiamo a un fenomeno singolare, ossia il figlio amato della parabola e la sua sorte risultano, come potremo constatare, quasi una specie di ponte che unisce la storia del patriarca Giuseppe e quella di Gesù: se è vero che il suddetto figlio amato presenta tratti di Giuseppe, è altrettanto vero che lo stesso figlio «rappresenta» Gesù. In Lc 20,9-19 abbiamo dunque a che fare con una tipologia del tutto *sui generis*.

La presenza delle possibili allusioni, lette magari anche in chiave tipologica, al patriarca Giuseppe in Lc 20,9-19 è stata già rilevata in precedenza da altri studiosi.<sup>6</sup> I loro lavori però non sembrano offrire una trattazione sistematica e articolata del tema discusso. Questa situazione può essere, almeno in parte, dovuta al fatto che nella ricerca sulla tipologia relativamente poco spazio è stato dedicato alla metodologia e, più precisamente, all'elaborazione delle precise categorie da applicare «in concreto» sul campo.<sup>7</sup> Tra gli autori coinvolti nelle suddette ricerche di stampo metodologico va sicuramente ricordato Jean-Noël Aletti che, a nostro avviso, ha presentato – ricorrendo a categorie quali il numero delle figure, la fase della redazione, la distribuzione delle figure, i locutori, i destinatari, i referenti biblici – il più articolato e sistema-

<sup>5</sup> Di per sé, la dicitura «parabola dei vignaioli omicidi» non è perfetta: essa viene utilizzata per definire il testo di Lc 20,9-19 all'interno del quale Gesù racconta una parabola vera e propria (Lc 20,9b-15a). È un dettaglio da tenere presente.

<sup>6</sup> Indichiamo, a mo' d'esempio, alcuni tra i lavori più ampi sul tema discusso: B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1989, 252; R.A. CULPEPPER, «Parable as Commentary: The Twice-Given Vineyard (Luke 20:9-16)», *PRSt* 26(1999), 157; J.M. HAMILTON, «Was Joseph a Type of the Messiah? Tracing the Typological Identification between Joseph, David, and Jesus», *SBJT* 12(2008), 66; N.P. LUNN, «Allusions to the Joseph in the Synoptic Gospels and Acts: Foundations of a Biblical Type», *JETS* 55(2012), 35-37.

<sup>7</sup> Cf. DAVIDSON, *Typology in Scripture*, 280-297, 415s; FISHBANE, *Biblical Interpretation*, 352-379; R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven (CT)-London 1989, 29-32; D.C. ALLISON JR, *The New Moses. A Matthean Typology*, T&T Clark, Edinburgh 1993, 19-23; M. KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Matthean Redaction* (JSNTS 68), JSOT Press, Sheffield 1993, 162-171; J. NIEUVIARTS, *L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21,1-17). Messianisme et accomplissement des Écritures en Matthieu* (LD 176), du Cerf, Paris 1999, 19-31; R. MEYNET, «Résurgence de l'exégèse typologique. Une dimension essentielle de l'intertextualité», *Greg* 94(2013), 549-572; ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 15-26; 47-56. Per altri possibili riferimenti bibliografici cf. *ivi*, 37-40.

tico metodo di analisi delle varie tipologie presenti nei sinottici.<sup>8</sup> L'applicazione delle sopraindicate categorie a un testo costituisce un ottimo punto di partenza di uno studio tipologico, il quale, comunque, in un secondo momento richiede di cogliere il *perché* di una determinata tipologia: è infatti essenziale definire «la *funzione* della tipologia individuata all'interno non solo della pericope studiata, ma anche dell'intera narrazione».<sup>9</sup>

L'articolo vuole investigare in modo sistematico, riprendendo alcune categorie di Aletti e integrandole con altri strumenti esegetici, la tipologia del patriarca Giuseppe in Lc 20,9-19 e si prefigge di raggiungere un duplice obiettivo: da una parte, presentare in maniera organica i risultati, a volte sparsi, dei lavori precedenti; dall'altra, proporre ulteriori approfondimenti, anzitutto quanto all'origine e alla funzione della tipologia in questione.<sup>10</sup>

## La figura di Giuseppe in Lc 20,9-19 e nell'opera lucana

Un'attenta lettura di Lc 20,9-19 permette di osservare più allusioni testuali alla storia di Giuseppe descritta nel libro della Genesi (cf. Gen 37). Per esempio:<sup>11</sup>

1. Giacobbe ama Giuseppe in modo singolare (Gen 37,3: Ἰακωβ δὲ ἠγάπα τὸν Ἰωσηφ παρὰ πάντας τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ); il padrone della vigna nutre lo stesso sentimento nei confronti del proprio figlio (Lc 20,13: τὸν υἱὸν μου τὸν ἀγαπητόν);
2. i fratelli di Giuseppe lo vedono (Gen 37,18: προεῖδον δὲ αὐτὸν μακρόθεν πρὸ τοῦ ἐγγίσει αὐτὸν πρὸς αὐτούς), come anche i vi-

<sup>8</sup> ALETTI, *Senza tipologia*, 35-40. Ovviamente Aletti non è stato il primo ad affrontare il tema della tipologia, ma ha il merito di aver elaborato una chiara e semplice metodologia da applicare sul campo. Tra i testi su cui egli si è basato spiccano quelli di Hays e di Allison Jr, citati nella nota precedente (cf. *ivi*, 26-35).

<sup>9</sup> ALETTI, *Senza tipologia*, 41.

<sup>10</sup> Il *focus* sulla tipologia di Giuseppe in Lc 20,9-19 determina le scelte relative alla alquanto vasta bibliografia sulla pericope discussa. Cf. in proposito G.R. LANIER, «Mapping the Vineyard: Main Lines of Investigation Regarding the Parable of the Tenants in the Synoptics and Thomas», *CBR* 15(2016), 74-122.

<sup>11</sup> Cf. LUNN, «Allusions», 35. Ci limitiamo a elencare le allusioni più rilevanti per il nostro tema. Questi elementi saranno successivamente discussi in maniera dettagliata. Per i testi biblici ci basiamo sulle seguenti edizioni: A. RAHLFS – R. HANHART (edd.), *Septuaginta (Editio altera)*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006; E. & E. NESTLE – B. & K. ALAND – J. KARAVIDOPOULOS – C.M. MARTINI – B.M. METZGER (edd.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

gnaioli vedono il figlio del padrone della vigna (Lc 20,14: ἰδόντες δὲ αὐτὸν οἱ γεωργοὶ διελογίζοντο);

3. sia i fratelli di Giuseppe sia i vignaioli vogliono uccidere colui che viene mandato da loro, ossia Giuseppe (Gen 37,20: δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν) e il figlio del padrone (Lc 20,14: ἀποκτείνωμεν αὐτόν).

In realtà, la «presenza» della figura del patriarca Giuseppe nell'opera lucana non si limita a Lc 20,9-19, ma può essere intravvista pure in altri testi. Per esempio:<sup>12</sup>

1. Dio è con Giuseppe (Gen 39,2: ἦν κύριος μετὰ Ἰωσηφ; At 7,9: ἦν ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ) e con Gesù (At 10,38: ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ);
2. Giuseppe e Gesù godono il favore degli uomini e viene riconosciuta la loro straordinaria sapienza (Giuseppe: Gen 39,4.21; 41,33.39; At 7,10; Gesù: Lc 2,40.52);
3. Dio riscatta Giuseppe (Gen 45,9: Ἐποίησέν με ὁ θεὸς κύριον; cf. anche Gen 41,43: καὶ κατέστησεν αὐτὸν ἐφ' ὅλης γῆς Αἰγύπτου; At 7,10: κατέστησεν αὐτὸν ἡγούμενον ἐπ' Αἴγυπτον) e Gesù (At 2,36: κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός; cf. anche At 2,33: τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς);
4. i genitori dei rispettivi bambini reagiscono in modo analogo di fronte all'opera di Dio nelle loro vite (Gen 37,11: ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησεν τὸ ῥῆμα; Lc 2,51: καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς);
5. i discepoli di Gesù presentano nei racconti della risurrezione tratti simili a quelli dei fratelli di Giuseppe, per esempio, non sono in grado di riconoscere Gesù (per esempio, Gen 42,8: οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν; Lc 24,16: μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν), oppure sperimentano una specie di timore (i fratelli di Giuseppe in Gen 43,23 e i discepoli di Gesù in Lc 24,37);<sup>13</sup>
6. Gesù si rivolge al buon ladrone in maniera simile al modo con cui Giuseppe parla al coppiere del faraone (Gen 40,14: ἀλλὰ

<sup>12</sup> Riprendiamo alcune allusioni individuate da Hamilton («Was Joseph», 65-67) e Lunn («Allusions», 31-35). Ripercorriamo a grandi linee lo schema di Lunn. Questa presentazione è molto generale e si prefigge di mostrare che certi tratti della storia di Giuseppe sono stati richiamati da Luca anche fuori dalla parabola dei vignaioli.

<sup>13</sup> In Lc 24,5 troviamo un accenno al timore delle donne. Esso tuttavia non è legato «direttamente» all'esperienza della persona di Gesù o, se vogliamo, dell'incontro con lui.

μνήσθητί μου διὰ σεαυτοῦ, ὅταν εὖ σοι γένηται; Lc 23,42: μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου).<sup>14</sup>

Nell'opera lucana riscontriamo, come si evince dai dati esposti, numerose allusioni testuali alla storia del patriarca Giuseppe. Non è qui poi secondario il fatto che si tratta degli elementi prevalentemente, se non esclusivamente, lucani.<sup>15</sup> Nasce perciò, quasi in maniera spontanea, la seguente domanda: risulta dunque verosimile parlare della tipologia patriarcale, basata sulla figura di Giuseppe, in tutti i testi citati? La risposta a tale domanda è negativa siccome è essenziale distinguere tra un'allusione (di tipo scritturistico) e una tipologia. Il criterio fondamentale per distinguere tra questi due concetti sembra essere la presenza delle trame narrative simili o, se vogliamo, dei paralleli semantici che caratterizzano una lettura tipologica,<sup>16</sup> sebbene anch'essa si basi chiaramente sulle allusioni (riprese) scritturistiche. Quanto alle discusse allusioni a Giuseppe nell'opera lucana, è piuttosto evidente che esse non si dimostrano sufficienti per poter sempre parlare di una tipologia giacché non sono accompagnate da paralleli semantici.<sup>17</sup> Eppure, le stesse allusioni rimangono di capitale importanza: provano infatti una specie di interesse per la figura di Giuseppe e per la sua storia da parte di Luca. Si rivela particolarmente significativa a riguardo l'opinione di Lunn che afferma: «To create so many allusions simply at the level of words without an accompanying relationship of thought would be pointless. It is reasonable to suppose therefore that Luke perceived

<sup>14</sup> I due testi citati costituiscono un caso particolare perché presentano due percorsi semantici opposti.

<sup>15</sup> LUNN, «Allusions», 34. Nel caso del timore dei discepoli descritto in Lc 24,37 possiamo però avere un dato tradizionale condiviso con Gv 20,19. Se consideriamo anche il timore di Lc 24,5, dobbiamo ricordare pure Mc 16,8 e Mt 28,5.8.10.

<sup>16</sup> Cf. ALLISON JR, *The New Moses*, 20; ALETTI, *Senza tipologia*, 11; 34.

<sup>17</sup> Cf. ALETTI, *Senza tipologia*, 10. Alcuni studiosi ipotizzano una specie di rapporto tipologico tra Giuseppe e Gesù nel discorso di Stefano in At 7,9-16. Per una trattazione più ampia di questa interpretazione cf. N. SIFFER-WIEDERHOLD, «La figure de Joseph dans le discours d'Étienne en Ac 7,9-16: amorce d'une typologie christologique», in *Typologie biblique. De quelques figures vives* (LD hors série), du Cerf, Paris 2002, 141-163 (l'autrice cita poi altri sostenitori ma anche oppositori della lettura proposta). La lettura tipologica in At 7,9-16, nonostante alcune riprese lessicali che accomunano Giuseppe e Gesù, non convince giacché tali riprese non sono accompagnate da paralleli semantici veri e propri tra i due personaggi in questione. Il caso di At 7,9-16 è un esempio che dimostra la necessità di una chiara metodologia per individuare una lettura tipologica.

a connection between the life and experiences of Joseph and those of Jesus». <sup>18</sup>

Una volta chiarite alcune questioni metodologiche, è possibile tornare al nostro brano e cercare finalmente di determinare se esso contenga o meno la tipologia del patriarca Giuseppe coniugando insieme i due criteri esposti: basato l'uno sulle allusioni testuali, l'altro sui paralleli semantici. Una lettura attenta di Lc 20,9-19 permette di evidenziare non solo più allusioni testuali alle vicende di Giuseppe in Gen 37 (cf. sopra), ma anche paralleli semantici tra la stessa storia del patriarca e la storia descritta nella parabola dei vignaioli (cf. i vv. 9b-15a): <sup>19</sup>

1. in entrambe le storie troviamo la figura del figlio amato (Gen 37,3; Lc 20,13);
2. un padre invia il figlio amato (Gen 37,14; Lc 20,13);
3. coloro a cui il figlio amato viene inviato dovrebbero accoglierlo come fratello (Gen 37,14) o trattarlo con il dovuto rispetto (Lc 20,13); <sup>20</sup>
4. i fratelli di Giuseppe lo vedono e iniziano a pensare di ucciderlo (Gen 37,18-20) e allo stesso modo agiscono i vignaioli nei confronti del figlio del padrone della vigna (Lc 20,14);
5. infine, la sorte di Giuseppe (Gen 37,23-28) e del figlio del padrone (Lc 20,15a) è tragica, anche se bisogna notare che Giuseppe non viene ucciso. <sup>21</sup>

Considerando insieme tutti i dati visti in precedenza, risulta molto plausibile la ripresa tipologica del patriarca Giuseppe in Lc 20,9-19. Tale tipologia, a differenza, per esempio, di quella profetica, sembra circoscritta nell'opera lucana al brano analizzato giacché esso presenta, oltre ad alcune riprese lessicali, paralleli semantici piuttosto significativi e diretti. Nel caso degli altri testi lucani ispirati alla figura di Giu-

<sup>18</sup> LUNN, «Allusions», 34-35.

<sup>19</sup> Simili elementi sono stati individuati da Lunn («Allusions», 35-36).

<sup>20</sup> Secondo Meynet i vignaioli malvagi sono da considerare come fratelli del figlio del padrone: «Ils n'ont pas compris que, eux aussi, étaient fils, parce qu'ils avaient reçu la vigne en héritage ; ils n'ont pas compris que le dernier envoyé du Seigneur n'était pas un "serviteur" comme les précédents, mais leur frère» (R. MEYNET, *L'Évangile de Luc* [Rhétorique sémitique VIII], Éditions J. Gabalda et Cie, Pendé 2011, 772).

<sup>21</sup> Questa discrepanza, seppur significativa, non impedisce di parlare di una tipologia perché difficilmente una ripresa tipologica può essere una ripetizione esatta e piena dell'elemento, della storia o del personaggio scelto come tipo.

seppe, tali paralleli non esistono o, se vogliamo, non si presentano sufficientemente sviluppati per poter sostenere delle letture tipologiche. La tipologia di Giuseppe nell'opera lucana si rivela perciò, per riprendere la terminologia proposta sempre da Aletti, una tipologia parziale (cf. il criterio che richiama la distribuzione delle figure), ossia una tipologia limitata a un brano preciso.<sup>22</sup> Questo fatto, se, da una parte, non sorprende, data l'enfasi posta da Luca sulla tipologia profetica, dall'altra, non pregiudica *a priori* la valenza della discussa tipologia patriarcale per il racconto.

## La tipologia di Giuseppe in Lc 20,9-19

Le analisi precedenti hanno dimostrato che la presenza della tipologia del patriarca Giuseppe in Lc 20,9-19 è molto plausibile. Tale affermazione però non dice ancora nulla sull'origine della tipologia esaminata e non la definisce nella sua interezza. In questo paragrafo, dunque, affronteremo *in primis* la questione dell'origine della nostra tipologia; successivamente toccheremo il tema del suo locutore insieme ai suoi destinatari. I due argomenti evidenziati possono apparire, almeno a prima vista, piuttosto banali e semplici. In realtà essi apriranno delle piste alquanto curiose e stimolanti.

### *La fase della redazione*

Le indagini sulla fase della redazione riguardano, per dirla in poche parole, l'origine di una determinata lettura tipologica.<sup>23</sup> Si tratta di una sfida perlomeno analoga alle analisi di qualsiasi materiale presente nei vangeli, tra cui le ricerche sull'origine del materiale e/o sul suo utilizzo da parte di un autore. Applicando queste osservazioni al concetto di tipologia, possiamo parlare, per esempio, di una tipologia creata dall'autore oppure ripresa dalla sua fonte.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Cf. ALETTI, *Senza tipologia*, 38.

<sup>23</sup> Cf. ALETTI, *Senza tipologia*, 36-37.

<sup>24</sup> Un altro fenomeno ancora è la storicità di una determinata tipologia (cf. ALETTI, *Senza tipologia*, 20). Da parte nostra, non affrontiamo in maniera dettagliata la domanda se la tipologia di Giuseppe nella parabola dei vignaioli risalga o meno al Gesù storico. Occorre qui però ribadire la distinzione tra l'origine di una determinata tipologia e la sua provenienza dal Gesù storico. Si tratta di due aspetti che non devono, anche se possono, necessariamente coincidere. La suddetta distinzione sembra in qualche modo trascurata da Lunn che, prima di evidenziare possibili allusioni alla storia di Giuseppe nelle

La presenza della tipologia del patriarca Giuseppe nella parabola dei vignaioli omicidi non è di per sé una creazione di Luca, giacché tale tipologia appare già nel Vangelo secondo Marco.<sup>25</sup> Basta richiamare qui due elementi:

1. ἔτι ἓνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν (Mc 12,6) e Ἰακωβ δὲ ἠγάπα τὸν Ἰωσηφ (Gen 37,3);
2. δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν (Mc 12,7) e δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν (Gen 37,20).

Luca, da parte sua, pur ereditando da Marco la tipologia del patriarca Giuseppe nella parabola dei vignaioli, non si dimostra un recipiente passivo delle idee marciiane, ma, come spesso accade, sa rielaborarle in maniera creativa e sorprendente.<sup>26</sup> Può darsi inoltre che, quanto alla presenza o, meglio, alla formulazione della tipologia di Giuseppe, Luca sia debitore non solo di Marco, ma anche di Filone e/o di una tradizione giudaica.<sup>27</sup> Investighiamo ora le due prospettive tracciate.

---

versioni sinottiche della parabola dei vignaioli, afferma: «We next consider another set of allusions which point to the fact that the Joseph-Jesus interrelation was not a Lukan innovation but was present beforehand in the teaching of Jesus himself» (LUNN, «Allusions», 35). Può darsi che Lunn abbia ragione e che il rapporto Giuseppe-Gesù sia stato già presente nell'insegnamento di quest'ultimo. Tale posizione va tuttavia provata, anche perché Luca, senza saperlo, poteva riprendere e magari sviluppare un elemento creato di sana pianta da Marco. Investigando l'origine della tipologia di Giuseppe nella parabola dei vignaioli conviene dunque fare un passo in dietro e considerare anzitutto l'origine della parabola stessa. Vari studiosi sostengono la sua origine gesuana, sebbene giudichino a volte in maniera differente alcuni suoi elementi, anzitutto la citazione di Sal 118 (cf. K. SNODGRASS, *The Parable of the Wicked Tenants. An Inquiry into Parable Interpretation* [WUNT 27], J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1983, 108-109; J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, 5: Probing the Authenticity of the Parables* [AYBRL], 5 voll., New Haven [CT]-London 2016, 250-253). La plausibile provenienza della parabola dei vignaioli dal Gesù storico offre buone ragioni per ipotizzare la medesima origine della tipologia di Giuseppe.

<sup>25</sup> Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium, 2: Kommentar zu Kap. 8,27 – 16,20* (HThKNT 2), 2 voll., Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976-1977, 219 (cf. anche P. BASTA, «Giuseppe venduto dai fratelli nel Vangelo di Marco: una tipologia appena abbozzata», *Urbaniana University Journal* 74,3[2021], 160-164).

<sup>26</sup> La questione delle fonti lucane della parabola dei vignaioli, considerata anche la presenza di una sua versione nel *Vangelo di Tommaso*, è discussa. Senza entrare in merito al dibattito esegetico, si può tranquillamente sostenere che la forma attuale della parabola di Lc 20,9-19 nasca dalla sua versione marciiana e dal lavoro redazionale lucano (J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes* [AncB 28-28A], 2 voll., Doubleday, Garden City [NY] 1981-1985, II, 1277-1278).

<sup>27</sup> Tale analisi è uno degli elementi originali del nostro studio giacché, per quanto ne sappiamo, nessuno ha mai proposto di leggere Lc 20,14 alla luce di un testo di Filone.

## Lc 20,14 e Mc 12,7

Mc 12,7	Lc 20,14
ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία.	ιδόντες δὲ αὐτόν οἱ γεωργοὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· ἀποκτείνωμεν αὐτόν, ἵνα ἡμῶν γένηται ἡ κληρονομία.

Un confronto veloce tra Mc 12,7 e Lc 20,14 permette già di notare alcune discrepanze tra i due testi, in modo particolare il *minus* δεῦτε e il *plus* ιδόντες δὲ αὐτόν che si verificano entrambi in Lc 20,14.<sup>28</sup> Questi due dettagli, insieme al sintagma τὸν υἱὸν μου τὸν ἀγαπητόν di Lc 20,13, sono in qualche modo decisivi per poter parlare della tipologia di Giuseppe in Lc 20,9-19.

La frase δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν di Mc 12,7 ricorre nell'AT alla lettera esclusivamente in Gen 37,20. Si tratta dunque di un legame testuale alquanto unico. Luca tuttavia omette δεῦτε. In verità, la parola discussa appare in alcuni codici, anche importanti come, per esempio, **Ⲛ C D**. Questa lettura però è da ritenere come secondaria, anzitutto se consideriamo i seguenti due principi della *critica textus*: «Lectio brevior praestat longiori» e «Lectio difformis a loco parallelo praestat conformi» (cf. Mc 12,7 e Mt 21,38 dove troviamo proprio δεῦτε).

L'omissione di δεῦτε, sebbene la parola discussa risulti perlopiù superflua nell'economia del racconto,<sup>29</sup> può avere conseguenze ermeneutiche significative, indebolendo la tipologia del patriarca Giuseppe in Lc 20,14 (in maniera più generale, in Lc 20,9-19) o mettendo in dubbio la capacità di Luca di cogliere un riferimento alla storia del patriarca. Tale linea interpretativa è proposta da vari studiosi, per esempio, Nolland:<sup>30</sup> «Luke drops Mark's δεῦτε, "come" (and so weakens what may be a borrowing of language from Gn 37:20 in the Markan text [with wider allusion to vv 18-20]) [...]»; Kloppenborg:<sup>31</sup> «It may also be that

<sup>28</sup> In seguito tratteremo in modo ancor più dettagliato il rapporto tra Mc 12,7 e Lc 20,14.

<sup>29</sup> Cf. A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu, 2: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, 2 voll., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg-Leipzig-Tübingen 1888-1899, 393.

<sup>30</sup> J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53* (WBC 35C), Word Books, Dallas (TX) 1993, 951s.

<sup>31</sup> J.S. KLOPPENBORG, *The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* (WUNT 195), Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 210.

Luke simply did not perceive the allusion to the story of Joseph and his brothers»; Eckey:<sup>32</sup> «In der Beratung der Pächter beim Anblick des Sohnes (14) ist im Ruf “Töten wir ihn!” die Anspielung auf Gn 37,20a LXX kaum noch erkennbar, wenn man nicht Mk 12,7 daneben liest».

Di fronte a queste obiezioni, occorre sottolineare due aspetti. Prima di tutto, va tenuta la dinamica dell'intera parabola raccontata da Gesù (cf. vv. 9b-15a) in cui riscontriamo più richiami della storia di Giuseppe. L'avverbio δεῦτε, seppur significativo, non è infatti l'unico a creare il legame ipotizzato.<sup>33</sup> Oltre a ciò, nell'opera lucana, come dimostrato prima, possono essere individuate numerose allusioni alla storia del patriarca Giuseppe descritta nel libro della Genesi. La loro presenza sembra indicare una familiarità di Luca con la suddetta storia e può favorire l'ipotesi che Luca abbia colto il riferimento marciano alla storia di Giuseppe in Mc 12,7. In questo contesto è però più che lecito interrogarsi: per quale motivo, dunque, Luca ha deciso di togliere l'avverbio δεῦτε rendendo meno chiaro e diretto un possibile rimando alle vicende di Giuseppe, dato che si tratta di una figura piuttosto presente nella sua opera?

La ragione di tale decisione può essere di natura stilistica. Nell'opera lucana difatti non compare mai l'avverbio δεῦτε. È da sottolineare che Luca tralascia anche le altre due ricorrenze marciiane di δεῦτε, ossia quelle di Mc 1,17 e Mc 6,31. Occorre tuttavia onestamente ammettere che queste due omissioni differiscono rispetto a quella di Mc 12,7. Anzitutto, Mc 1,17 fa parte del racconto della chiamata dei primi discepoli (Mc 1,16-20), il quale assume in Luca una forma diversa (Lc 5,1-11). Inoltre, quanto a Mc 6,31, va notato che Luca tralascia questo versetto per intero: in Lc 9,10a riprende Mc 6,30, mentre nel racconto che inizia a partire da Lc 9,10b riprende Mc 6,32. Di conseguenza, soltanto in Mc 12,7 possiamo parlare di un'omissione vera e propria della parola δεῦτε.

D'altronde, non bisogna dimenticare un *plus* lucano quale il sintagma ἰδόντες δὲ αὐτόν (Lc 20,14). Di per sé, nel Vangelo secondo Matteo appare un *plus* simile, ossia ἰδόντες τὸν υἱόν (Mt 21,38). La spiegazione più immediata di questa specie di accordo minore è quella di

---

Va qui osservato che la spiegazione citata non è la prima tra le spiegazioni proposte dall'autore che favorisce la proposta di Jülicher (cf. *supra*, nota 29).

<sup>32</sup> W. ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, 2 voll., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 12004, 22006, II, 819.

<sup>33</sup> Si ricordi che nell'antichità la lettura di un testo biblico veniva normalmente accompagnata da una sua spiegazione.

ricondurlo a una fonte comune utilizzata da entrambi gli autori. Non è però subito necessario pensare a un'altra versione della parabola dei vignaioli, giacché una tale fonte comune potrebbe essere Gen 37,18 LXX: προεῖδον δὲ αὐτὸν μακρόθεν πρὸ τοῦ ἐγγίσει αὐτὸν πρὸς αὐτούς.<sup>34</sup> I fratelli, dunque, vedono Giuseppe da lontano e ciò può avere influenzato Matteo e Luca nel loro lavoro redazionale.

Il procedimento lucano in Lc 20,14, quanto alla possibile allusione tipologica a Giuseppe, si rivela perciò ambiguo: da una parte, toglie un elemento molto significativo (δεῦτε); dall'altra, aggiunge un elemento (ιδόντες δὲ αὐτόν), magari meno significativo, ma sempre curioso.<sup>35</sup> Anzi, il participio ιδόντες e alcuni aspetti peculiari di Lc 20,14 aprono una nuova pista interpretativa che potrebbe giustificare la genesi dell'attuale forma del versetto analizzato.

### Lc 20,14 e *De Iosepho* di Filone

Un confronto tra le tre versioni sinottiche della parabola dei vignaioli e Gen 37,18-19 mostra un fenomeno piuttosto interessante, cioè una certa somiglianza tra Gen 37,18-19, Mc 12,7a e Mt 21,38a.<sup>36</sup>

Gen 37,18-19: προεῖδον δὲ αὐτὸν μακρόθεν [...]. εἶπαν δὲ ἕκαστος πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ [...].

Mc 12,7a: ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι [...].

Mt 21,38a: οἱ δὲ γεωργοὶ ιδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς [...].

Su questo sfondo, il testo ιδόντες δὲ αὐτὸν οἱ γεωργοὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους λέγοντες di Lc 20,14a dimostra in maniera evidente la sua peculiarità: essa può essere spiegata almeno in due modi. Partiamo dalla visione classica: il testo di Luca è il frutto dell'elaborazio-

<sup>34</sup> Cf. M. HUBAUT, *La parabole des vigneronns homicides* (CahRB 16), Gabalda, Paris 1976, 46; 50.

<sup>35</sup> Osserva Marcus: «Perhaps because they recognize the Joseph typology, Matthew and Luke add a reference to the tenants seeing the vineyard owner's son as he approached them [...]» (J. MARCUS, *Mark 8 – 16. A New Translation with Introduction and Commentary* [AYB 27A], Yale University Press, New Haven [CT]-London 2009, 803).

<sup>36</sup> Ovviamente, le somiglianze tra i testi discussi non sono perfette e ci possono essere più spiegazioni di alcuni elementi comuni, anzitutto per quanto riguarda il rapporto di Matteo con Marco e/o Genesi.

ne di Marco. Anzitutto, Luca cambia il verbo e al posto del semplice λέγω adopera διαλογίζομαι. Questo fatto manifesta la tendenza di Luca a sospendere alcuni verbi comuni che denotano l'azione di parlare e a sostituirli con altri verbi con un significato più specifico.<sup>37</sup> Inoltre, la scelta del verbo διαλογίζομαι (cf. Lc 5,21.22) non appare casuale perché, come sottolinea Green, «in the Lukan narrative, the act of “discussing among themselves” is typical of those who oppose the redemptive purpose of God at work in Jesus».<sup>38</sup> Infine, sempre a proposito del verbo διελογίζοντο, va osservato anche il cambiamento del tempo verbale: il verbo lucano è all'imperfetto rispetto all'aoristo marcano. L'imperfetto indica qui un'azione di riflessione piuttosto prolungata nel tempo e ciò influisce sulla valutazione del proposito dei vignaioli: la loro decisione di uccidere il figlio, la quale risulta in realtà un'opposizione al piano divino in Gesù, si rivela così ben pensata e voluta. Questo procedimento rende la loro colpa ancora più grave e mostra la loro perversità. Un ulteriore elemento modificato da Luca è πρὸς ἑαυτοῦς di Marco. In questo caso Luca adopera il classico pronome reciproco e sostituisce il meno corretto sintagma di Marco.<sup>39</sup> Luca, poi, tralascia ὅτι recitativo,<sup>40</sup> sebbene introduca il participio pleonastico λέγοντες.

Torniamo brevemente al participio ἰδόντες. Cadbury nota che Luca ha la tendenza a omettere «notices that people came, saw, heard, or took, when such facts can be easily assumed from the context without special mention».<sup>41</sup> Il contrario avviene principalmente in due casi: Mc 10,17s e Mc 12,1s.<sup>42</sup> Sembra quindi che Luca abbia cercato di enfatizzare l'azione di vedere il figlio da parte dei vignaioli e ciò magari è legato alla volontà di Luca di creare, come visto già prima, un'allusione a Giuseppe basata su Gen 37,18s.<sup>43</sup>

Il lavoro dell'evangelista in Lc 20,14a, dunque, può essere spiegato ricorrendo al suo stile, al suo modo abituale di riscrivere Marco e,

<sup>37</sup> H.J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke* (HThS 6), Harvard University Press, Cambridge (MA) 1920, 171.

<sup>38</sup> J.B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 1997, 708.

<sup>39</sup> CADBURY, *The Style*, 195.

<sup>40</sup> CADBURY, *The Style*, 140.

<sup>41</sup> CADBURY, *The Style*, 89.

<sup>42</sup> CADBURY, *The Style*, 90.

<sup>43</sup> Questa volontà, però, non deve essere per forza l'unico motivo per cui Luca inserisce il participio discusso, dato che in Lc 20,9-19 appaiono altri due verbi di percezione introdotti dall'evangelista: ἀκούσαντες (v. 16) e ἐμβλέψας (v. 17).

se vogliamo, al suo progetto editoriale. Esiste tuttavia ancora un'altra strada da percorrere che pare anche in grado di illuminare la particolarità del testo di Luca rispetto agli esaminati prima testi di Matteo, Marco, Genesi. La suddetta strada nasce dalla lettura di *De Iosepho* di Filone. In questa opera Filone reinterpreta in chiave allegorica la figura e l'avventura di Giuseppe. Senza entrare troppo nel merito dell'opera discussa riprendiamo un passaggio di Filone dove viene descritto il momento in cui Giuseppe arriva dai suoi fratelli e lo mettiamo a confronto con una parte del testo di Lc 20,14:

*Ios.* 12: οἱ δὲ μακρόθεν ἀφικνούμενον ἰδόντες ἄλλος ἄλλω διελάλουν οὐδὲν εὔφημον [...].<sup>44</sup>

Lc 20,14: ἰδόντες δὲ αὐτὸν οἱ γεωργοὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους λέγοντες [...].

Già uno sguardo veloce su entrambi i testi permette di constatare una somiglianza non solo del loro vocabolario ma anche delle loro strutture sintattiche. A prescindere da come si vogliano spiegare queste somiglianze tra Filone e Luca,<sup>45</sup> esse sono importanti perché, da una parte, offrono un'ulteriore possibile spiegazione del carattere attuale del testo lucano; dall'altra, sembrano provare che anche per Luca la tipologia di Giuseppe era significativa (una somiglianza del genere diffi-

<sup>44</sup> Riportiamo solo un frammento della descrizione dell'arrivo di Giuseppe e della reazione dei suoi fratelli. Per il testo di Filone ci basiamo sulla seguente edizione: L. COHN – P. WENDLAND – S. REITER (edd.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 6 voll., Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1896-1915 (l'opera *De Iosepho* è stata pubblicata nel volume IV curato da L. Cohn).

<sup>45</sup> Sono possibili almeno tre spiegazioni di tale fatto: queste somiglianze sono casuali, anche se ciò è poco probabile, visti il lessico e la sintassi dei testi citati; entrambi gli autori hanno ripreso una tradizione giudaica comune; Luca dipende in qualche modo da Filone. Quanto ai rapporti tra Luca e Filone cf., per esempio, i seguenti testi: G.E. STERLING, «“Philo Has Not Been Used Half Enough”: The Significance of Philo of Alexandria for the Study of the New Testament», *PRSt* 30(2003), 251-269; M.R. WHITENTON, «Rewriting Abraham and Joseph. Stephen's Speech (Acts 7:2-16) and Jewish Exegetical Traditions», *NovT* 54(2012), 149-167. Intanto, un contatto tra Filone, o alcune tradizioni presenti nelle sue opere, e Luca non sarebbe l'*unicum* nel NT perché qualcosa di simile, grazie magari al comune *background* giudaico, sembra verificarsi, per esempio, in Giovanni, Paolo ed Ebrei (cf. H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, ed. H. KOESTER [Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible], Fortress Press, Philadelphia [PA] 1989, 28-31; D.T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature. A Survey* [CRINT. Section III: Jewish Traditions in Early Christian Literature 3], Van Gorcum-Fortress Press, Assen-Minneapolis [MN] 1993, 63-86).

ilmente è casuale), prima di tutto tenendo presente l'origine redazionale del discusso testo lucano.

A margine di tutte queste considerazioni vale la pena di accennare a un dettaglio intrigante. Uno dei tratti peculiari della parabola dei vignaioli nel Vangelo secondo Luca risulta la presenza del soliloquio del padrone prima di inviare il figlio (Lc 20,13). Appare alquanto singolare il fatto che sempre nell'opera filoniana *De Iosepho* l'invio di Giuseppe da parte di Giacobbe è preceduto dal dubbio e/o dalla paura del patriarca (Ios. 10–11). Tale atteggiamento di Giacobbe assomiglia sotto certi aspetti a quello del padrone in Lc 20,13.<sup>46</sup> Sebbene non si possa affermare in via definitiva che – introducendo il soliloquio del padrone – Luca si sia ispirato a Filone,<sup>47</sup> resta curiosa la presenza di un elemento simile in entrambi i testi citati, anzitutto se consideriamo la sua assenza nel racconto del libro della Genesi. Quest'elemento può costituire una specie di ulteriore parallelismo tra la storia di Giuseppe e quella descritta nella parabola dei vignaioli.

### *I locutori e i destinatari della tipologia di Lc 20,9-19*

In Lc 20,9-19 la tipologia di Giuseppe è presente all'interno di una parabola raccontata da Gesù (vv. 9b-15a). Tale fatto conferisce alla tipologia discussa un valore singolare, giacché – come già insegna l'esperienza umana – il peso di un discorso dipende inevitabilmente dal suo locutore. Quanto alle narrazioni evangeliche, è difficile immaginare una voce più autorevole rispetto alle voci di Dio e/o di Gesù.

La questione dei destinatari della nostra tipologia si dimostra invece più articolata, anzitutto se consideriamo la distinzione tra il lettore e i personaggi del racconto. Aletti giustamente osserva che «ogni ripresa tipologica viene istituita a beneficio del lettore e, nei passi in cui sia espressa direttamente dal narratore, ha ancora una volta per primo, o addirittura unico, destinatario il lettore».<sup>48</sup> D'altra parte, non tutte le tipologie nei vangeli vengono proposte dal narratore. Ci sono infatti testi in cui sono i personaggi del racconto a offrire una lettura tipolo-

<sup>46</sup> Cf. P. SELLEW, «Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke», *JBL* 111(1992), 248s.

<sup>47</sup> Occorre sottolineare che in Filone non compare un soliloquio di Giacobbe, ma i suoi sentimenti sono riferiti dal narratore. D'altra parte, non va dimenticato che il soliloquio è un tipico elemento di Luca (cf. la nota precedente).

<sup>48</sup> ALETTI, *Senza tipologia*, 39.

gica: nei casi del genere lo spettro dei possibili destinatari si allarga, includendo anche almeno alcuni protagonisti del racconto.<sup>49</sup>

Le considerazioni sui destinatari di una lettura tipologica, almeno a livello teorico, sono abbastanza chiare e la loro applicazione non presenta normalmente una grande sfida. Quest'ultima osservazione però non pare valida per la tipologia studiata: Lc 20,9-19 non permette di affermare con certezza a chi è rivolta la tipologia di Giuseppe e chi è in grado di capirla. La sfida o, se vogliamo, l'ambiguità risulta dovuta piuttosto alla dinamica particolare del nostro testo in cui scorgiamo una serie di identificazioni: il patriarca Giuseppe – il figlio amato della parabola – Gesù. Il figlio amato difatti funge da ponte tra Giuseppe e Gesù.

Il locutore della tipologia di Lc 20,9-19 è Gesù, ossia uno dei protagonisti del racconto. La tipologia proposta dunque, almeno in linea di principio, dovrebbe essere accessibile non solo al lettore, ma anche ad almeno alcuni protagonisti del racconto. Tale affermazione tuttavia non è così ovvia, anzitutto se ricordiamo la necessità di un doppio passaggio, cioè da Giuseppe al figlio amato e dal figlio amato a Gesù. In questa prospettiva il lettore è sicuramente una figura avvantaggiata rispetto ai personaggi del racconto: il lettore sa che è Gesù ad essere il figlio amato perché ha già ascoltato la voce epifanica che segue al battesimo di Gesù (Lc 3,22; si consideri che l'aggettivo ἀγαπητός ricorre soltanto due volte in Luca, ossia in Lc 3,22 e in Lc 20,13).<sup>50</sup> La suddetta voce sembra riservata soltanto a Gesù e al lettore, mentre non risulta accessibile ai personaggi del racconto (cf. il rapporto tra il livello extradiegetico e il livello intradiegetico).

Ovviamente, il menzionato vantaggio del lettore non esclude che pure gli astanti capiscano «qualcosa». Anzi, la loro reazione finale (cf. Lc 20,19) ne è una prova. Ciò nondimeno, sarebbe estremamente rischioso e, sotto certi aspetti, disonesto (data la mancanza dei dati perlomeno sicuri) provare a dire qualcosa in più a proposito della comprensione della tipologia di Giuseppe da parte degli ascoltatori di Gesù. Rimane in sospeso anche un'altra domanda, ossia a chi Gesù propone la tipologia discussa: infatti, la parabola, rivolta inizialmente al popolo, si dimostra alla fine una parabola a riguardo degli scribi e

<sup>49</sup> Cf. ALETTI, *Senza tipologia*, 39s.

<sup>50</sup> Va qui aggiunto che nel racconto della trasfigurazione in Lc 9,35 non appare ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (cf. Mt 17,5; Mc 9,7), ma ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος. Ciò non è senza valore per l'interpretazione di Lc 20,13.

dei capi dei sacerdoti o, addirittura, una parabola contro queste figure (cf. un possibile gioco sul significato del sintagma *πρός* + accusativo in Lc 20,9.19).

Luca purtroppo non ci offre tanti indizi che potrebbero aiutare a sciogliere gli enigmi evidenziati. Ma forse tale *modus operandi* va ascritto al genio letterario di Luca che costringe il suo lettore a interrogarsi attivamente sul significato del racconto.

### La funzione della tipologia di Lc 20,9-19

L'ultimo passo da compiere è la descrizione della funzione della tipologia di Lc 20,9-19: prima all'interno della pericope esaminata e poi nella prospettiva dell'intera narrazione, senza mettere da parte la questione del suo significato per il lettore e per i personaggi del racconto. Questo tipo di analisi permette di scoprire il *perché* di una determinata tipologia. Il concetto di intera narrazione deve includere non solo il Vangelo secondo Luca, ma anche gli Atti degli Apostoli, considerata l'unità essenziale delle due opere menzionate.

In realtà, il tema della funzione della tipologia di Giuseppe, come vedremo in seguito, è stato già toccato in alcuni studi.<sup>51</sup> La loro valutazione non è facile e si rivela ambigua: da una parte, essi presentano elementi validi e interessanti; dall'altra, rischiano di proporre una interpretazione piuttosto semplificata del tema discusso giacché ne offrono una lettura globale e, a volte, superficiale.

Prima di procedere, occorre precisare un ulteriore aspetto metodologico. Di per sé, Luca, come già visto, riprende la tipologia di Giuseppe da Marco e magari resta pure influenzato da Filone. Il suddetto legame tra Luca e Marco non significa però che la tipologia di Giuseppe svolga lo stesso ruolo in entrambi i racconti: anzi, una volta ripresa da Luca, la nostra tipologia ha iniziato un'altra vita ed è entrata a far parte di un tessuto testuale diverso, il quale, a sua volta, non è indifferente per la sua comprensione e ne determina il ruolo e/o il significato. La mancata considerazione di questo fenomeno risulta il più grande limite di molti lavori sulla tipologia in Lc 20,9-19.

---

<sup>51</sup> Cf. in modo particolare HAMILTON, «Was Joseph», 66; LUNN, «Allusions», 36s; R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Baylor University Press, Waco (TX) 2016, 43s; BASTA, «Giuseppe venduto», 163s.

*Il ruolo della tipologia di Giuseppe nella pericope studiata*

La tipologia del patriarca Giuseppe, elaborata in Lc 20,9b-15a, è accessibile non solo al lettore, ma anche ai personaggi del racconto. Quest'ultimo elemento è sotto certi aspetti determinante per comprendere il ruolo della tipologia esaminata che sembra rivolta principalmente agli astanti, tra cui occorre menzionare almeno il popolo (Lc 20,9.19), gli scribi e i capi dei sacerdoti (Lc 20,19). Si può presumere pure la presenza dei discepoli di Gesù, sebbene essi non vengano in nessun modo menzionati in Lc 20,9-19.

La missione di Gesù a Gerusalemme nel Vangelo secondo Luca è segnata da una specie di paradosso: se il popolo ammira Gesù e il suo insegnamento (Lc 19,47s; 21,37s), cresce il conflitto tra Gesù e le autorità religiose, le quali diventano sempre più ostili nei suoi confronti. Il richiamo della figura di Giuseppe dunque, da una parte, permette a Gesù di ribadire la propria innocenza di fronte ai capi del popolo e al popolo stesso (resta però aperta la domanda se il popolo capisca o meno le parole di Gesù; i capi del popolo invece comprendono sicuramente qualcosa: Lc 20,19); dall'altra, si rivela un estremo richiamo rivolto alle autorità religiose a ravvedersi.<sup>52</sup> Ha ragione Lunn quando osserva: «It is here in the parable that the significance of Joseph allusions is clearest. There is no doubt that its interpretation relates to the sending of Jesus to the Jewish people, and their subsequent rejection of him and its consequences».<sup>53</sup> Va aggiunto che, nelle *Antiquitates judaicae* di Flavio Giuseppe, Ruben mette in guardia gli altri fratelli di fronte alla loro volontà di far male a Giuseppe perché ciò avrà delle conseguenze, tra cui la punizione divina (*A.J.* 2,20-28). È una tradizione assente nel testo biblico, la quale tuttavia permette di capire come Gen 37 potesse essere compreso dagli uditori di Gesù. Le autorità però non ascolteranno quest'ammonimento basato sul richiamo tipologico di Giuseppe e così, come nota sempre Lunn, «in the light of the Joseph narrative, then, the parable shows the deeds of the current generation of Israel to be more wicked than those of their forefathers».<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Hays si interroga se la restaurazione della relazione di Giuseppe con i fratelli preannunci la sorte dei vignaioli, cioè dei capi del popolo (cf. HAYS, *Échoes of Scripture in the Gospels*, 43, nota 55). Basta, da parte sua, quanto alla funzione della nostra tipologia, pare enfatizzare molto proprio il concetto di ricostruzione delle relazioni (cf. BASTA, «Giuseppe venduto», 163-164).

<sup>53</sup> LUNN, «Allusions», 36.

<sup>54</sup> LUNN, «Allusions», 36s.

È chiaro che anche il lettore può capire il suddetto richiamo a ravvedersi. Ciò nonostante, tale invito non risulta rivolto al lettore giacché la storia di Gesù, quando sono stati scritti i vangeli, si era già consumata. Sembra perciò preferibile parlare di una funzione della tipologia limitata esclusivamente ai personaggi del racconto e, in modo più specifico, agli avversari di Gesù.

Esiste comunque un'altra funzione della tipologia di Giuseppe che non interessa più soltanto i capi del popolo, ma pure il popolo stesso insieme al lettore: utilizzando la tipologia di Giuseppe, Gesù ribadisce la propria innocenza di fronte agli astanti e in qualche modo di fronte al lettore. Proprio il legame tra Giuseppe e Gesù, basato sul concetto di innocenza, viene spesso evidenziato da studiosi.<sup>55</sup> In questa prospettiva non è poi secondaria l'enfasi posta sull'innocenza di Giuseppe in alcuni testi extra-biblici, per esempio, nel Targum Neofiti a Gen 37,22, e nel *Testamento di Zabulon* (2,2).<sup>56</sup> Si tratta probabilmente di una tradizione anteriore ai tempi di Gesù, visto che *Testamenti dei dodici patriarchi* risale verosimilmente al II sec. a.C.

Il tema dell'innocenza crea, poi, una specie di ponte con il seguito del racconto e, in modo particolare, con il racconto della passione. Aletti osserva che Luca pone un'enfasi del tutto particolare sull'innocenza di Gesù che viene riconosciuta, in modo diretto e anche indiretto, da più protagonisti del racconto: Pilato (Lc 23,14.22), Erode (Lc 23,15), le donne di Gerusalemme (Lc 23,27), il buon ladrone (Lc 23,41), il centurione (Lc 23,47), le folle (Lc 23,48).<sup>57</sup> Grazie alla tipologia di Giuseppe è lo stesso Gesù a ribadire davanti a tutti la propria innocenza.

### *Il ruolo della tipologia di Lc 20,9-19 nell'intera narrazione*

La questione dell'identità di Gesù, a giudizio di Meynet, anima il racconto del ministero pubblico di Gesù a Gerusalemme (Lc 19,47-21,38): la parabola dei vignaioli costituisce una delle due specificazioni della suddetta identità giacché in essa Gesù si presenta come il Figlio di Dio (cf. poi Lc 21,27.36 dove Gesù si presenta come il Figlio

<sup>55</sup> Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 16-50* (WBC 2), Word Books, Dallas (TX) 1994, 360; J.R. DONAHUE - D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark* (SaPaSe 2), The Liturgical Press, Collegeville (MN) 2002, 339; BASTA, «Giuseppe venduto», 163.

<sup>56</sup> M. NIEHOFF, «The Figure of Joseph in the Targums», *JJS* 39(1988), 241.

<sup>57</sup> ALETTI, *Senza tipologia*, 159s.

dell'uomo).<sup>58</sup> La parabola dei vignaioli, oltre a svelare uno dei tratti dell'identità di Gesù, preannuncia la sua morte imminente.<sup>59</sup> La tipologia di Giuseppe sembra legarsi o, se vogliamo, definire meglio proprio questi due elementi.

Un aspetto essenziale dell'esperienza di Giuseppe era il rifiuto da parte dei suoi fratelli. Anche Gesù dovrà fronteggiare qualcosa di simile, ossia un rifiuto da parte di quanti dovrebbero accoglierlo. La storia di Giuseppe diventa così una chiave ermeneutica per leggere la storia di Gesù.<sup>60</sup> In realtà, nel Vangelo secondo Luca il tema del rifiuto di Gesù viene illuminato non soltanto dalla tipologia del patriarca Giuseppe, ma pure dalla tipologia profetica. Anzi, è la tipologia profetica ad essere quella dominante per quanto riguarda l'interpretazione del tratto discusso dell'esperienza di Gesù. Di per sé, la tipologia profetica gioca tra due poli: il riconoscimento e il rifiuto di Gesù. Guardando da vicino il ministero pubblico di Gesù fino al suo ingresso a Gerusalemme (cf. Lc 19,44), è possibile constatare che in Lc 5,1-9,21 l'accento è posto sul riconoscimento di Gesù come profeta, mentre in Lc 9,22-19,44 sul rifiuto di Gesù che verrà rigettato come gli antichi profeti e morirà.<sup>61</sup>

La tipologia del patriarca di Giuseppe si integra perfettamente con quella profetica e in qualche modo la completa: da una parte, entrambe le tipologie includono la realtà del riconoscimento iniziale (nel caso di Giuseppe almeno da parte di Giacobbe) e del rifiuto; dall'altra, nella storia di Giuseppe notiamo un secondo riconoscimento o, se vogliamo, un rovesciamento della sorte. La tipologia di Giuseppe diventa perciò una specie di annuncio della vittoria finale di Gesù,<sup>62</sup> proclamata poi con forza e coraggio dai discepoli nel libro degli Atti. Il richiamo della storia di Giuseppe anticipa così e garantisce non solo che Dio agirà nella storia di Gesù (risuscitandolo dai morti) e lo rivendicherà, ma anche che Dio saprà sfruttare la sorte tragica di Gesù.<sup>63</sup> La sofferenza di Giuseppe, infatti, non è stata vana: grazie ad essa,

<sup>58</sup> MEYNET, *L'Évangile*, 802-805.

<sup>59</sup> J.-N. ALETTI, *Il Gesù di Luca*, trad. dal francese di D. CALDIROLI (Epifania della Parola 2), EDB, Bologna 2012, 142.

<sup>60</sup> HAMILTON, «Was Joseph», 66. Hamilton sottolinea inoltre che la figura di Giuseppe, sempre nel contesto del rifiuto, occupa un ruolo importante nel discorso di Stefano in At 7 (*ivi*, 62-65).

<sup>61</sup> ALETTI, *Senza tipologia*, 149-150.

<sup>62</sup> B.K. WALTKE (with C.J. FREDRICKS), *Genesis. A Commentary*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 2001, 523.

<sup>63</sup> I.H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (TNTC), Inter-Varsity Press, Leicester 1980, 137; K.A. MATHEWS, *Genesis 11:27-50:26*

Dio ha portato al suo popolo la liberazione e la salvezza (Gen 45,5-8; 50,20).<sup>64</sup> Giuseppe è stato salvatore del popolo d'Israele.<sup>65</sup> Riprendendo la tipologia di Giuseppe, Gesù propone una chiave di lettura della propria passione, ormai vicina, e indica un ulteriore elemento per comprendere la sua identità: è lui che, nonostante l'opposizione umana, salverà veramente il popolo d'Israele. Tale *leitmotiv* sarà ripreso da Luca e svolgerà un ruolo di primo piano nel racconto degli Atti, anzitutto nei discorsi degli apostoli, in modo particolare di Pietro (cf., per esempio, At 2,22-24; 4,10; 10,39s). La salvezza realizzata da Gesù avrà, in realtà, un carattere ben più radicale rispetto a quella operata da Giuseppe: Gesù infatti donerà realmente la propria vita per i fratelli e salverà il popolo, «guadagnandosi» così il ruolo irripetibile nel piano divino. In questa prospettiva è possibile intravedere in qualche modo il «di più» di Gesù che pur assomigliando a Giuseppe lo supera e compie qualcosa di unico, qualcosa che rivela o, se vogliamo, permette di riconoscere la singolarità della persona di Gesù e della sua opera.<sup>66</sup>

Concludendo le nostre analisi della funzione della tipologia di Giuseppe nel macro-racconto, vale la pena di accennare alla distinzione tra i personaggi del racconto e il lettore. È piuttosto ovvio che tutte le funzioni descritte in questo paragrafo sono accessibili al lettore, giacché lui ha una conoscenza molto più vasta rispetto ai personaggi del racconto: infatti, il lettore sa che Gesù è risorto e ha ricevuto anche un'interpretazione di questo evento da parte di Gesù stesso e/o dei suoi discepoli (cf. la parte finale del Vangelo secondo Luca e il libro degli Atti). La situazione dei personaggi del racconto è differente, dal momento che la loro conoscenza non è e non può essere identica a quella del lettore. Eppure, un richiamo della figura di Giuseppe da parte di Gesù

---

(NAC 1B), Publishing Group, Nashville (TN) 2005, 670; HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 43s.

<sup>64</sup> Risulta qui utile la seguente osservazione di Litwak: «The Scriptures of Israel also point to saviors or deliverers, whose experience is part of God's plan. God saved Jacob's family through Joseph. He performed the role of God's chosen deliverer, in the midst of suffering and was vindicated» (K.D. LITWAK, *Echoes of Scripture in Luke-Acts. Telling the History of God's People Intertextually* [JSOTSup 282], T&T Clark International, London-New York 2005, 136).

<sup>65</sup> Un'interpretazione molto simile è offerta anche da Pate (B. PATE, «Who is Speaking? The Use of Isaiah 8:17-18 in Hebrews 2:13 as a Case Study for Applying the Speech of Key OT Figures to Christ», *JETS* 59[2016], 743).

<sup>66</sup> Entra qui in gioco il concetto di compimento tipologico (cf. ARCANGELI, *Tipologia e compimento*, 25; 55).

resta ugualmente significativo per loro, anzitutto per gli avversari di Gesù (che sembrano, come visto in precedenza, capire «qualcosa»). In questa prospettiva risulta cruciale che la sorte di Giuseppe, grazie all'agire di Dio, sia stata capovolta. La tipologia di Giuseppe si dimostra così uno strumento utile per Gesù e gli permette di annunciare ai suoi avversari che il loro piano malvagio non sarà l'ultima parola del suo dramma, ma alla sua sciagura seguirà l'intervento decisivo di Dio e il suo rifiuto sarà ribaltato.

## Conclusioni

La tipologia del patriarca Giuseppe in Lc 20,9-19 presenta una fisionomia *sui generis*, giacché il rapporto tra Giuseppe e Gesù è mediato dalla figura del figlio amato della parabola. Se le nostre intuizioni sono corrette, la parabola dei vignaioli (cf. anche le altre due versioni sinottiche della medesima parabola) sarebbe uno dei pochissimi testi (se non l'unico) in cui la tipologia patriarcale viene applicata nei sinottici a Gesù. La tipologia di Giuseppe, nonostante più possibili allusioni alla sua storia nell'opera lucana, non è dunque una tipologia continua, come per esempio, la tipologia profetica, ma si limita al nostro episodio. Tale fatto però non mette in discussione il suo valore. Anzi, la tipologia del patriarca di Giuseppe si integra perfettamente con quella profetica, dato che la combinazione delle due tipologie citate crea uno schema alquanto geniale: riconoscimento – rifiuto – ri-conoscimento. In questo modo diventa palese la grande capacità di Luca di integrare il materiale ricevuto dalla tradizione, data anche l'origine marciiana della tipologia di Giuseppe in Luca, e di inserirlo in maniera creativa nel proprio racconto, allargando magari ulteriormente la prospettiva: nel caso della tipologia di Giuseppe potrebbe trattarsi dell'utilizzo di una tradizione condivisa con Filone. In verità, sembra quasi che Luca non abbia potuto lavorare diversamente, giacché la tipologia di Giuseppe, accessibile sia al lettore sia ai destinatari del racconto, arricchisce significativamente l'immagine di Gesù illuminando da più prospettive la sua identità e il suo ministero. Senza la tipologia citata il suddetto quadro diventerebbe meno colorato e articolato.

BARTEŁOMIEJ ANDRZEJ KOWALCZYK OFM  
*Pontificia Università Antonianum*  
*Via Merulana, 124*  
*00185 Roma*

*cb.kowalczyk@gmail.com*

### **Parole chiave**

Parabola dei vignaioli omicidi – Tipologia – Allusione – Patriarca Giuseppe – Vangelo secondo Luca – Genesi – Luca 20,9-19

### **Keywords**

Parable of the wicked tenants – Typology – Allusion – Patriarch Joseph – Gospel of Luke – Genesis – Luke 20,9-19

### **Sommario**

Nei vangeli possono essere trovate più tipologie che descrivono la figura di Gesù e la sua missione. Tra queste va inclusa anche la tipologia del patriarca Giuseppe che appare nella parabola dei vignaioli omicidi (Mt 21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19). L'articolo indaga in modo sistematico la tipologia del patriarca Giuseppe in Lc 20,9-19, a partire dalle sue origini fino alla sua funzione nel testo citato e nell'intera opera lucana.

### **Summary**

In the Gospels, one can find multiple typologies that describe the figure of Jesus and his mission. Among these typologies is the typology of the patriarch Joseph which appears in the parable of the wicked tenants (Mt 21.33-46; Mk 12.1-12; Lk 20.9-19). The article investigates systematically the typology of the patriarch Joseph in Luke 20.9-19, starting from its origins up to its function in the quoted text and in the entire Lukan narrative.

---

## «Voi siete la lettera di Cristo...» (2Cor 3,3): lettere e assemblee protocristiane\*

La metafora con cui Paolo s'immagina come segretario della lettera di Cristo, composta non con l'inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente (2Cor 3,3), è forse il miglior modo per introdurre l'epistolografia del NT.<sup>1</sup> Che si voglia o meno, la lettera è lo strumento comunicativo più diffuso nelle assemblee protocristiane. Senza calcolare la produzione epistolare dei padri apostolici, ventuno su ventisette scritti confluiti nel NT sono lettere. A fronte della principale presenza delle lettere di Paolo, gli Atti degli apostoli non lo menzionano mai come epistografo, mentre accennano alle lettere di proscrizione, richieste da lui, contro i primi credenti nella «Via» (At 9,2; 22,5).<sup>2</sup> Comunque, gli Atti riferiscono sulla lettera dell'assemblea di Gerusalemme per i fratelli della Siria e della Cilicia (At 15,23b-29) e quella di Claudio Lisia al governatore Felice (At 23,26-30). Alle lettere si allude anche con il sostantivo *μεμβράνας* o pergamene in 2Tm 4,13 (*hapax legomenon* per il NT) e *βιβλίον* o rotolo usato per le sette chiese in Ap 1,11. In entrambi i casi si tratta di metonimie per cui il contenente o lo strumento sostituisce il contenuto o la lettera.<sup>3</sup>

---

\* Il testo rappresenta la relazione tenuta dal prof. Antonio Pitta durante il Seminario di aggiornamento per studiosi e docenti di S. Scrittura, dal titolo *Il Nuovo Testamento nel contesto greco-romano*, tenutosi il 22-26 gennaio 2024. Il prof. Pitta, con la sua ben conosciuta generosità, aveva subito accettato di offrire il contributo a *Rivista Biblica*. La sua improvvisa scomparsa priva l'Associazione Biblica Italiana di un valido presidente, e la rivista di un competente collaboratore. Il presente articolo rappresenta un gesto di fiducia sua nei nostri confronti, di stima e di riconoscenza nostra verso di lui.

<sup>1</sup> B. KUSHNERS, *Die Gemeinde als Brief Christi. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2 Kor 2-5* (FRLANT 297), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002.

<sup>2</sup> Su Paolo in Atti e nelle sue lettere cf. D. MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle lettere*, Claudiana, Torino 2016.

<sup>3</sup> Sul materiale usato per lettere antiche cf. A. SARRI, *Material Aspects of Letters Writing in the Graeco-Roman World. 500 BC-AD 300* (Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933/12), De Gruyter, Berlin 2018.

Anche se non è una lettera contro gli ebrei, né di Paolo, come amava sottolineare Albert Vanhoye,<sup>4</sup> comunque il trattato o l'omelia agli Ebrei è accompagnato da alcune raccomandazioni finali e da un poscritto epistolare (Eb 13,1-25).<sup>5</sup> Molto probabilmente il trattato omiletico sul sommo sacerdozio di Cristo fu diffuso per via epistolare.<sup>6</sup> A causa dell'ampiezza della tematica, ci soffermeremo sui modelli epistolari più diffusi sotto il principato romano, sul motivo della presenza in assenza, sul contesto assembleare e sulla natura amicale delle lettere antiche.<sup>7</sup>

### Adattabilità del canovaccio epistolare

Nel I secolo d.C. le lettere avevano assunto una struttura abbastanza consolidata.<sup>8</sup> Il canovaccio basilare comprendeva il prescritto, con la *superscriptio*, l'*adscriptio* e la *salutatio*, il *corpus* epistolare e il poscritto.<sup>9</sup> Il *corpus* epistolare era la parte più soggetta a variazioni, men-

<sup>4</sup> A. VANHOYE, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance* (Jésus et Jésus-Christ 84), Desclée, Paris 2002.

<sup>5</sup> A. VANHOYE, *L'epistola agli Ebrei. «Un sacerdozio diverso»*, EDB, Bologna 2010, 33-34.

<sup>6</sup> C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 16), Paoline, Milano 2005, 596 ha riaperto la questione sulla relazione tra Eb 13,1-25 e le parti precedenti di Ebrei. L'ultima sezione di Ebrei è parte integrante del testo pervenuto o una semplice appendice epistolare? Nella prima ipotesi, Ebrei è una lettera senza prescritto, nella seconda è un'omelia o un trattato trasmesso per via epistolare.

<sup>7</sup> Sulla diatriba nelle lettere paoline e nella Lettera di Giacomo cf. A. PITTA, «Tollerare amicorum conloquia absentium?». Paolo di Tarso e le assemblee epistolari», *RSB* 33(2021), 39-55.

<sup>8</sup> Cf. J.L. WHITE, «New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography», *ANRW* II, 25,2 (1984) 1745-1756. Per la suddivisione delle lettere paoline in tre parti cf. J.L. WHITE, «Ancient Greek Letters», in D.E. AUNE (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament. Selected Forms and Genres* (SBL SBS 21), Scholars Press, Atlanta (GA) 1988, 85-105. J.A.D. WEIMA, *Paul the Ancient Letter Writer. An Introduction to Epistolary Analysis*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2016, 11 preferisce una quadripartizione delle lettere paoline, mentre W.G. DOTY, *Letters in Primitive Christianity* (GBS), Fortress Press, Philadelphia (PA) 1977, 27-43 opta per cinque parti.

<sup>9</sup> Fra gli strumenti e le fonti propedeutiche all'epistolografia antica cf. R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, EDB, Bologna 2018<sup>7</sup>, 217-232; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, Baylor, Waco (TX) 2006 (or. ted. 1998); R. BURNET, *Épîtres et lettres. I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne* (Lectio Divina 192), Cerf, Paris 2003; S.E. PORTER – S.A. ADAMS (edd.), *Paul and the Ancient Letter Form* (Pauline Studies 6), Brill, Leiden 2010, con contributi di autori diversi sulle parti fisse e variabili delle lettere paoline. Sul

tre il prescritto e il poscritto seguivano un protocollo ben consolidato. Spesso tra il prescritto e il corpo epistolare era posta la formula del προσκύνημα o l'atto di adorazione rivolto alla divinità. Nel *P. Oxy. 1296*, un certo Aurelio Dione (III secolo d.C.) scrive a suo padre: «La supplica (τὸ προσκύνημα) faccio ogni giorno per te davanti agli dèi di questo luogo».<sup>10</sup> Dopo il corpo epistolare, si procede con le ultime e brevi raccomandazioni, i saluti e l'autografo del mittente. Poiché le lettere del NT sono reali e, in gran parte, indirizzate da singoli a una o più chiese domestiche, è opportuno focalizzare l'attenzione sulle lettere che rispondono maggiormente a tali requisiti. Una delle lettere papiracee del II secolo d.C. contiene diversi dati riscontrabili nelle lettere del NT: «Apione a Epimaco, suo padre e signore, moltissimi saluti. Anzitutto prego per la tua salute e che tu stia sempre bene e fortunato, con mia sorella, sua figlia e il fratello [...]. Tanti saluti per Capitone e i miei cari. Ti mando (ἔπεμψα) un mio ritratto mediante Euctemone. Il mio nome è Antonio Massimo. Prego che tu stia bene. Centuria Ateonico [...]. Spedita al campo della prima coorte degli Apameni a Giuliano, vicesegretario, da Apione in modo che sia inoltrata a suo padre Epimaco» (B.G.U. 423, II secolo d.C.).<sup>11</sup> La lettera di Apione è inviata a suo padre e ai familiari che comprendono parenti e amici. Elementi peculiari della lettera sono il prescritto, la formula di adorazione, l'aoristo epistolare e l'accenno a uno dei segretari di mestiere.<sup>12</sup>

A causa della loro natura, le lettere regali e/o imperiali svolgono un impatto più ampio sulle popolazioni a cui sono indirizzate.<sup>13</sup> Fra que-

---

confronto sinottico delle lettere paoline cf. A. PITTA (coll. F. FILANNINO – A. LANDI), *Sinossi paolina bilingue*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

<sup>10</sup> A.S. HUNT – C.C. EDGAR (edd.), *Select papyri* (LCL 266), Harvard University Press-Heinemann, Cambridge (MA)-London 1988, I, 343-345. Per il confronto tra i ringraziamenti epistolari papiracei antichi e le lettere paoline, cf. P. ARZT, «The “Epistolary Introductory Thanksgiving” in the Papyri and in Paul», *NT* 36(1994), 29-46.

<sup>11</sup> Per la lettera completa cf. HUNT – EDGAR, *Select papyri*, I, 304-305.

<sup>12</sup> L'importanza delle lettere papiracee per quelle del NT ha indotto alla pubblicazione di alcuni commentari. Si veda la serie *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament* di Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: P. ARZT-GRABNER, *Philemon* (2003); P. ARZT-GRABNER – R.E. KRITZER – A. PAPATHOMAS – F. WINTER, *1. Korinther* (2006); C.M. KREINECKER, *2. Thessalonicher* (2010); P. ARZT-GRABNER, *2. Korinther* (2014). In particolare, sulle relazioni tra le lettere proto-cristiane e i papiri di Ossirinco cf. L.H. BLUMELL, *Lettered Christians. Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus* (NTTSD 39), Brill, Leiden 2012.

<sup>13</sup> Sulle lettere imperiali sotto il principato cf. S. CORCORAN, «State Correspondence in the Roman Empire. Imperial Communication from August to Justinian», in K. RADNER (ed.), *State Correspondence in the Ancient World. From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2014, 171-209.

ste si distingue la lettera dell'imperatore Tiberio Claudio agli Alessandrini (41 d.C.) e trasmessa dal *P. London 1912*.<sup>14</sup> Dopo la proclamazione del prefetto Lucio Emilio Retto (coll. 1-13), la lettera procede con il prescritto (coll. 14-16a) e il verbo χαίρειν, il proemio (coll. 16b-29a), il corpo epistolare che occupa lo spazio maggiore (coll. 20b-105) e il poscritto (coll. 105-109) con la formula ἔρρωσθαι. M. Luther Stirewalt ha scelto la lettera di Claudio per delineare il canovaccio delle lettere paoline e le formule di argomento introdotte dalla formula περὶ δέ e il genitivo (col. 52).<sup>15</sup>

Con i contributi di Irene Taatz<sup>16</sup> e di Lutz Doering,<sup>17</sup> la ricerca ha ampliato il suo raggio di indagine includendo le lettere di origine giudaica.<sup>18</sup> La *Lettera di Baruc* (fine I secolo d.C.), contenuta in 2 *Baruc* 78-86 e inviata ai giudei della diaspora, è paradigmatica.<sup>19</sup> La lettera, scritta in greco e pervenuta in siriano, si compone di un prescritto (2*Bar* 78,2), un proemio (2*Bar* 78,3-7), un corpo epistolare (2*Bar* 79,1-85,14) e un poscritto (2*Bar* 84,1-3). Si tratta di una lettera testamentaria di consolazione (2*Bar* 78,6) che comprende l'uso di «fratelli (e sorelle)» (2*Bar* 78,2), la *salutatio* con «grazia (o misericordia) e pace» (2*Bar* 78,2) e il poscritto (2*Bar* 84,1-3). La letteratura maccabaica ha permesso di approfondire le formule paracletiche, analizzate da Carl J. Bjerkelund in poi.<sup>20</sup> La lettera di Antioco IV, in forma di supplica, termina con la formula παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς (2*Mac* 9,26). Una formula paracletica introduce anche la lettera del re Demetrio a Gionata e ai giu-

<sup>14</sup> Per il testo greco su papiro della lettera di Tiberio Claudio cf. A.S. HUNT – C.C. EDGAR (edd.), *Select papyri* (LCL 282), Harvard-Heinemann, Cambridge (MA)-London 1977, II, 78-88.

<sup>15</sup> M.L. STIREWALT JR., *Paul the Letter Writer*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2003, 139.

<sup>16</sup> I. TAATZ, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (NTOA 16), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991.

<sup>17</sup> L. DOERING, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (WUNT 298), Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

<sup>18</sup> M.L. MILLER, *Performances of Ancient Jewish Letters. From Elephantine to MMT* (JAJ 20), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015.

<sup>19</sup> L. DOERING, «Configuring Addressee Communities in Ancient Jewish Letters. The Case of the Epistle of Baruch (2 Baruch 78-86)», in P. CECCARELLI – L. DOERING – T. FÖGEN – I. GILDENHARD (edd.), *Letters and Communities. Studies in the Socio-Political Dimensions of Ancient Epistolography*, Oxford University Press, Oxford 2018, 271-287.

<sup>20</sup> C.J. BJERKELUND, *Parakalō: Form, Funktion und Sinn der parakalō. Sätze in den paulinischen Briefen* (Bibliotheca Theologica Norvegica 1), Universitetsforlaget, Oslo 1967.

dei: «Siccome avete mantenuto costantemente la vostra amicizia verso di noi [...] vi esorto (παρακαλῶ) a continuare sulla stessa linea».<sup>21</sup> Sulla funzione di tali formule nelle lettere del NT, sarebbe opportuno distinguere il genere paracletico di lettere come a Filemone (vv. 9-10) e di Giuda (v. 3), dalle sezioni esortative conclusive, come Rm 12,1-15,13; Eb 13,1-23 e 1Pt 5,12-14. Sui tipi delle lettere paracletiche, lo Pseudo-Libanio (IV-V secolo) precisa: «La lettera di supplica è quella con cui facciamo una richiesta a qualcuno a causa di qualcosa d'importante».<sup>22</sup> Tuttavia, contro quanti tendono ad assorbire le lettere del NT nella retorica e non il contrario, la *dispositio* retorica non prevede sezioni paracletiche conclusive che, invece, sono esclusive dell'epistolografia. In genere, una lettera inviata a familiari e ad amici termina con raccomandazioni diverse e brevi che il mittente rivolge ai destinatari.

I tre modelli epistolari richiamati hanno influenzato in modo sostanziale le lettere del NT. Diversi studiosi assimilano le comunità protocristiane, che si riflettono nelle lettere, alle associazioni volontarie.<sup>23</sup> In realtà, quanto meno fino al 70 d.C., il movimento protocristiano appartiene al giudaismo (Gal 1,13.14) del Secondo Tempio in cui è nato. L'uso diffuso della Scrittura nelle lettere del NT dovrebbe indurre a una maggiore cautela sull'equiparazione tra le associazioni volontarie e il movimento proto-cristiano.<sup>24</sup> D'altro canto, il canovaccio della lettera riportata in 2Mac 1,10-17 si riflette in alcune benedizioni epistolari del NT per la compresenza della formula di ringraziamento (2Mac 1,11) e di benedizione (2Mac 1,17). Tale retroterra si ripresenta nella benedizione inaugurale di 2Cor 1,3-11, da cui dipende quella di Ef 1,3-14 e, a nostro parere, quella di 1Pt 1,3-9.

<sup>21</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *A.J.* 13,48.

<sup>22</sup> PSEUDO-LIBANIO, *Epist. Charact.* 7. Per il testo greco e la traduzione cf. A.J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists* (SBLBS 19), Scholars Press, Atlanta (GA) 1988, 69.

<sup>23</sup> Cf. fra gli altri R. LAST, «*Ekklēsia* outside the Septuagint and the *Dēmos*: The Titles of Greco-Roman Associations and Christ-Followers' Groups», *JBL* 137(2018), 959-980. A. RICKER, *Ancient Letters and the Purpose of Romans. The Law of the Membrane* (LNTS 630), T&T Clark, London 2020, ha cercato di dimostrare la funzione identitaria associativa della Lettera ai Romani in base alla sezione di Rm 12-15 senza conferire alcuna attenzione alle sezioni precedenti della lettera, dove la Scrittura svolge un ruolo predominante.

<sup>24</sup> Cf. le critiche mosse da N.T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, SPCK, London 2013, 387, soprattutto sul versante dell'unità fra le diverse comunità protocristiane.

## Presenza in assenza

«Amicorum conloquia absentium» è la definizione più essenziale e appropriata di una lettera, proposta da Marco Tullio Cicerone nella *Seconda filippica*.<sup>25</sup> Le lettere, comprese quelle protocristiane, sono colloqui fra amici in assenza. La definizione ciceroniana riflette uno dei motivi più rilevanti delle lettere antiche, ripreso tra l'altro da Seneca: «Se ci sono graditi i ritratti degli amici assenti, immagini che rinverdiscono e alleviano con un conforto irreal e vano lo struggimento per la lontananza, quanto più piacevole è una lettera che ci porta le impronte autentiche, le vere connotazioni dell'amico assente» (*Epistulae ad Lucilium* 40,1).<sup>26</sup> Ai due maggiori epistolografi antichi risponde Demetrio Falereo con il breve trattato *Peri ermēneias*: «La lettera dovrebbe essere piena d'illuminazione sul carattere di una persona, come il dialogo. Ciascuno scrive le proprie lettere, per così dire, a immagine della sua anima. Certo è possibile discernere il carattere di uno scrittore da ogni altra forma di discorso, ma in nessuna come nella lettera» (*Peri ermēneias* 223).

A ben vedere, Demetrio non contrappone la lettera al dialogo, ma precisa che la lettera dovrebbe essere più curata di un dialogo e che, comunque, riflette il carattere di una persona. Nello stesso tracciato prosegue Quintiliano: «Anzitutto c'è un discorso legato e concatenato e un altro slegato, che si usa nel parlare quotidiano e nelle lettere, a meno che non trattino di qualcosa al di sopra della loro natura, per esempio di filosofia, della repubblica e di cose simili» (*Inst. Or.* 9,4,19). I paragrafi citati smentiscono quanti sostengono che i trattati di retorica antica non tratterebbero delle lettere e, soprattutto, che non avrebbero a che fare con la retorica. L'assunto per cui la retorica è orale, mentre la lettera è scritta è moderno e dipende, in gran parte, dalla moderna separazione dei generi letterari. Nel mondo antico, la lettera non era considerata un genere indipendente, ma era uno strumento di comunicazione a servizio dei generi più disparati. Già Cicerone ricordava a Gaio Curione (53 a.C.): «Che ci siano molti tipi di lettera, tu non

<sup>25</sup> CICERONE, *Philipp.* 2,4,7. Cf. tra l'altro, il bel contributo di S. CORBINELLI, *Amicorum colloquia absentium. La scrittura epistolare a Roma tra comunicazione quotidiana e genere letterario*, D'Auria, Napoli 2008.

<sup>26</sup> Il motivo torna in SENECA, *Lucil.* 67,2: «Talvolta, dopo aver ricevuto qualche tua lettera, ho l'impressione di essere con te e mi trovo in tale disposizione d'animo che non mi sembra di risponderti per iscritto, ma a voce». Per approfondimenti cf. E. BERTI, «*Imagines amicorum absentium* per l'interpretazione di Sen. *Epist.* 40,1», *MD* 73(2014), 157-164.

lo ignori. Ma il più autentico, quello per cui fu inventata la lettera, è quello che ci serve per informare gli assenti di ciò che è importante che sappiano nel nostro e nel loro interesse» (*Ad famil.* 2,4,1).

Il motivo della presenza in assenza epistolare è ben attestato nelle lettere del NT e alla sua funzione si deve una delle diffamazioni contro Paolo: «Perché mentre le lettere – si dice – sono aggressive e forti, la presenza del corpo è debole e la parola disprezzabile» (2Cor 10,10). La cosiddetta «lettera polemica», confluita nella sezione di 2Cor 10,1–13,13, si deve, tra l'altro, all'accusa di essere aggressivo in assenza e debole in presenza.<sup>27</sup> Da Robert Funk in poi questo motivo epistolare è stato definito come *apusia/parusia* epistolare.<sup>28</sup> In seguito, Terence Mullins ha proposto l'espressione «visit talk».<sup>29</sup> Tuttavia, il motivo della presenza in assenza non andrebbe confuso con l'annuncio di una visita. Mentre l'*apusia/parusia* epistolare riguarda il presente, l'annuncio di una visita concerne il futuro più o meno prossimo. Dunque, la definizione proposta da Funk è appropriata, ma per non confonderla con la *parusia* di Cristo,<sup>30</sup> proponiamo l'espressione «presenza in assenza». Nonostante l'assenza fisica, la lettera rende presente il mittente presso i destinatari con lo spirito (1Cor 5,3), la voce (Gal 4,20), la parola (2Cor 10,10), le lacrime (Fil 3,18) e la propria mano (Gal 6,11; Col 4,18).

Dal motivo della presenza in assenza dipende l'aoristo epistolare.<sup>31</sup> In una lettera papiracea intorno al 50 d.C., Mysterion scrive a Stotoetis: «Mysterion al suo Stotoetis, tanti saluti. Ti mando (ἔπεμψα) il mio Bla-

<sup>27</sup> Il motivo della presenza in assenza epistolare è tipico di Paolo per gli scritti del NT: oltre a 2Cor 10,10; cf. 1Ts 2,7; 1Cor 5,3; 1Cor 16,17s; 2Cor 7,6s; 13,2; 13,10; Gal 4,20; Fm 13,17; Fil 1,25–27; 2,12.

<sup>28</sup> R.W. FUNK, *Language, Hermeneutic, and Word of God*, Harper & Row, New York 1966, 267–274. In seguito cf. L.A. JOHNSON, «Paul's Epistolary Presence in Corinth: A New Look at Robert Funk's Apostolic Parousia», *CBQ* 68(2006), 481–501.

<sup>29</sup> T.Y. MULLINS, «Visit Talk in New Testament Letters», *CBQ* 35(1973), 350–359. Cf. inoltre J.L. WHITE, «New Testament Epistolary Literature», 1745–1756.

<sup>30</sup> Per la *parusia* di Cristo cf. 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 2Ts 2,1.8.9; Gc 5,7.8; 2Pt 1,16; 3,4.12; 1Gv 2,28.

<sup>31</sup> Cf. 1Ts 3,7s; 1Cor 4,17; 2Cor 8,16–18.22; 9,3.5; Gal 6,11; Rm 15,15s; Fm 12; Fil 2,25.28; Col 4,5–8; At 15,24–28; 23,30; Eb 13,22; 1Gv 2,21.26; 5,13; 2Gv 12; 1Pt 5,12; Ap 1,19. Per approfondimenti cf. A.T. ROBERTSON, *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, B and H Academic, New York 1919<sup>3</sup>, 845s; F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (GLNT S 3), Paideia, Brescia 1982, 414; B.M. FANNING, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford University Press, Oxford 1990, 282; D.B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 1996, 562s; A. PITTA – F. FILANININO (edd.), *L'officina del Nuovo Testamento. Retorica e stilistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2024, 52–54.

stus per le cesoie dei miei oliveti. Cerca di non trattenerlo (κατάσχης). Tu sai che in ogni momento ho bisogno di lui. Saluti» (BGU I, 37). In questa breve lettera ricorrono i verbi πέμπω e κατέχω che ricompaiono nella Lettera a Filemone: «Te lo rimando (ἀνέπεμψά σοι), egli che è le mie viscere; avrei voluto trattenerlo (κατέχειν) con me, affinché servisse al posto tuo nelle catene dell'evangelo» (Fm 12s).<sup>32</sup> Poiché si tratta di un verbo aspettuale, l'aoristo epistolare si riconosce dalla mancanza di *consecutio temporum* nello stesso contesto. I verbi più coinvolti nell'aoristo epistolare sono πέμπω e γράφω. In 1Gv 2,21, l'autore si rivolge ai destinatari: «Non vi scrivo (ἔγραψα) perché non conoscete la verità, bensì perché la conoscete e perché nessuna menzogna viene dalla verità».<sup>33</sup>

Pertanto, il motivo della presenza in assenza e l'uso dell'aoristo epistolare sono tipici delle lettere antiche e servono per superare le distanze spazio-temporali tra il mittente e il destinatario. La lettera non si diversifica dalla retorica perché è scritta, mentre il discorso è orale, bensì per alcune parti delle lettere che non appartengono alla retorica, come le sezioni paracletiche conclusive, dedicate alle ultime e diversificate raccomandazioni.

## In assemblea per l'assemblea

Anche se in contesti diversi, tutte le lettere del NT sono assembleari, la lettera più personale di Paolo è rivolta a Filemone e alla chiesa domestica che si raduna in casa sua (Fm 1s).<sup>34</sup> A prima vista, le lettere pastorali sembrano personali perché sono indirizzate a Timoteo e a Tito. In realtà, da una parte, sono proto-epigrafiche perché si rifanno a Paolo, dall'altra sono espressioni di comunità che si rivolgono, in modo ideale, ai suoi principali collaboratori.<sup>35</sup> Ormai sembra abbandonata l'idea per cui le Pastorali sarebbero espressioni di "scuole" e composte da alcuni discepoli anonimi di Paolo. Oggi si tende a considerarle come espressioni della seconda tradizione paolina e composte in as-

<sup>32</sup> ARZT-GRABNER, *Philemon*, 216.

<sup>33</sup> Cf. anche 1Pt 5,12: «Vi scrivo (ἔγραψα) brevemente mediante Silvano che ritengo fratello fedele per esortarvi e attestarvi che questa è la vera grazia di Dio, in cui restate».

<sup>34</sup> Per i dettagli cf. A. PITTA, *Lettera a Filemone. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 14), Paoline, Milano 2021.

<sup>35</sup> Contro la pseudoepigrafia e a favore della proto-epigrafia del NT cf. opportunamente L. GIULIANO, *Lettera ai Colossesi. Nuova versione, introduzione e commento* (LB NT 12), Paoline, Milano 2022, 25.

semblea e per le assemblee. Le lettere attribuite a Pietro sono indirizzate al maggior numero di assemblee. La 1 Pietro si rivolge agli eletti che vivono come stranieri nella diaspora del Ponto, della Galazia, della Cappadocia, dell'Asia Minore e della Bitinia (1Pt 1,1). La 2 Pietro estende al massimo i destinatari perché è indirizzata a coloro che, senza specificazione, hanno ricevuto lo stesso dono della fede (2Pt 1,1).

La ricerca sulla natura assembleare delle lettere del NT è in progresso.<sup>36</sup> Il fatto che la corrispondenza di Paolo con i corinzi sia preceduta da una lettera dei destinatari (1Cor 7,1), purtroppo perduta, rimarca l'orizzonte assembleare delle comunità a cui si rivolge. Dovrebbe essere del tutto abbandonato il ritratto romantico di Paolo che, in beata solitudine, scrive le sue lettere, a favore di un contesto assembleare di partenza e di arrivo. Oltre al mittente, le lettere paoline comprendono diversi co-mittenti che condividono e partecipano alla stesura delle sue lettere.<sup>37</sup> A causa del conflitto con le chiese della Galazia, la Lettera ai Galati estende al massimo i co-mittenti, coinvolgendo le chiese domestiche di Corinto: «E tutti i fratelli che sono con me» (Gal 1,2a). Tuttavia, i co-mittenti non sono coautori delle lettere paoline;<sup>38</sup> sono suoi collaboratori nella predicazione.<sup>39</sup> D'altro canto, nessuna lettera di Paolo comprende la sottoscrizione dei co-mittenti, ma riporta soltanto il suo autografo. La sottoscrizione con l'autografo svolgeva un ruolo imprescindibile per le lettere antiche poiché ne garantiva l'autenticità dei contenuti. In *Apol.* 69, Apuleio interroga Emiliano: «Forse questa lettera non è tua? Perché sei impallidito? Infatti, tu non puoi arrossire. Forse non è questa la tua firma?». Paolo richiama l'autografo epistolare in 1Cor 16,21 e Gal 6,11, mentre la sua tradizione è costretta a menzionare l'autografo contro i falsari delle sue lettere (2Ts 3,17; Col 4,18). Pertanto, anche se qualcuno dei co-mittenti può essere stato segretario, le due funzioni andrebbero distinte.

<sup>36</sup> Cf. a riguardo CECCARELLI – DOERING – FÖGEN – GILDENHARD, *Letters and Communities*, 238-322.

<sup>37</sup> La menzione dei co-mittenti nelle lettere NT è esclusiva di Paolo, mentre non si riscontra nel restante epistolario del NT.

<sup>38</sup> Così invece J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul the Letter Writer. His world, his Opinion, his Skills*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1995, 19.

<sup>39</sup> Sui diversi collaboratori di Paolo, compresi i co-mittenti, cf. R. PENNA, «San Paolo e l'annuncio del vangelo condiviso con vari collaboratori», in F. BIANCHINI – F. GIUNTOLI – M. MARCHESELLI – A. PERI (edd.), «*Apri loro la mente all'intelligenza delle Scritture*» (Lc 24,45). *Scritti in onore di Ermenegildo Manicardi* (RivSup 69), EDB, Bologna 2023, 452-461.

Sui segretari delle lettere del NT abbiamo notizia di Terzo, l'estensore della Lettera ai Romani (Rm 16,22) e di Silvano per 1 Pietro (1Pt 5,12).<sup>40</sup> La notizia dovrebbe valere per tutte le lettere del NT.<sup>41</sup> Se nel poscritto della Lettera ai Galati, Paolo s'introduce con un autografo («Vedete con quali grandi lettere vi scrivo, di mia mano»),<sup>42</sup> vuol dire che le parti precedenti della lettera sono state scritte da un segretario, di cui però ignoriamo l'identità. Certo, i primi epistolografi del movimento protocristiano non potevano permettersi i segretari di Cicerone e di Plinio il Giovane, ma comunque erano aiutati da alcuni segretari di mestiere.

Fra i collaboratori epistolari, scarsa attenzione è stata conferita al corriere epistolare o a chi assumeva la responsabilità di portare una lettera a destinazione. Senza un corriere di fiducia, Cicerone preferiva non inviare alcuna lettera: «Quanti corrieri riescono a portare una lettera di un certo peso senza alleggerirla, leggendola da cima a fondo?» (Att. 1,13,1).<sup>43</sup> Per facilitare le trasmissioni delle lettere sotto il principato, Cesare Augusto aveva perfezionato il *cursus publicus*: «Per essere avvisato più rapidamente e per conoscere più direttamente che cosa avvenisse in ogni provincia, in un primo tempo dispose come staffette dei giovani a breve distanza l'uno dall'altro, lungo le vie militari; in seguito, dispose dei veicoli. Questo secondo metodo venne riscontrato più comodo perché coloro che portano le lettere direttamente, da una determinata località, possono anche venire interrogati direttamente, se il caso lo richiede».<sup>44</sup>

Gli autori delle lettere per le comunità protocristiane non provenivano dalle classi superiori dell'impero (senatori e cavalieri) per affidare

<sup>40</sup> Su Silvano come segretario di 1 Pietro cf. M. MAZZEO, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda* (LB NT 18), Paoline, Cinisello Balsamo 2002, 186, da cui però è presentato come coautore della lettera.

<sup>41</sup> Cf. a riguardo E.R. RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2.42), Mohr Siebeck, Tübingen 1991; ID., *Paul and the First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, IVP Academic, Downers Grove (IL) 2004.

<sup>42</sup> Sulle sottoscrizioni epistolari delle lettere paoline cf. S. REECE, *Paul's Large Letters. Paul's Autographic Subscription in the Light of Ancient Epistolary Conventions* (LNTS 561), T&T Clark, London-New York 2017.

<sup>43</sup> B.-J. SCHRÖDER, «Couriers and Conventions in Cicero's Epistolary Network», in P. CECCARELLI, *Ancient Greek Letter Writing. A Cultural History (600-150 BC)*, Oxford University Press, Oxford 2013, 81-100.

<sup>44</sup> SVETONIO, *Aug.* 49,9. Sul *cursus publicus* sotto il principato, cf. A. KOLB, «Transport and Communication in the Roman State. The *cursus publicus*», in C. ADAMS – R. LAURENCE (edd.), *Travel and Geography in the Roman Empire*, Routledge, London-New York 2001, 95-104; SARRI, *Material Aspects of Letters Writing*, 12-14.

le loro lettere ai tabellari di mestiere. Comunque, stando al poscritto di 1Cor 16,10, Timoteo è il latore di 1 Corinzi: «Quando verrà Timoteo, fate che non si trovi in soggezione presso di voi [...] congedatelo in pace affinché torni da me; infatti, l'aspetto con i fratelli». Latore della lettera della riconciliazione o forse meglio paracletica (2Cor 1,1-9,15) è Tito, elogiato con «il fratello» scelto dalle assemblee della Macedonia (2Cor 8,16-18). Senza un corriere di fiducia era difficile far recapitare una lettera integra a destinazione.

Oltre a svolgere mansioni di latore, Timoteo e Tito si assumono la responsabilità di spiegare i contenuti delle lettere di Paolo in assemblea: «Per questo vi mando (ἔπεμψα) Timoteo, che è mio fratello amato e fedele nel Signore: egli vi richiamerà alla memoria le mie vie in Cristo Gesù, come insegno dappertutto in ogni chiesa» (1Cor 4,17). Tichico è mandato a Colosse e a Efeso per informare i destinatari su ciò che riguarda Paolo e non è comunicato per via epistolare (Col 4,7; Ef 6,21). Forse, Tichico è mandato con Onesimo (Col 4,9) a Colosse per conferire maggiore autorevolezza alla lettera proto-epigrafica. La funzione di Febe per la Lettera ai Romani è unica. La diaconessa della chiesa domestica di Cencre è stata «protettrice» (προστάτις) di molti credenti e di Paolo ed è raccomandata affinché sia ben accolta presso le chiese domestiche di Roma (Rm 16,1s). Forse si tratta di un caso più unico che raro, se i corrieri epistolari erano in gran parte maschi che garantissero l'esito positivo delle lettere. La posizione sociale di Febe deve aver favorito la sua funzione di latrice e forse di lettrice per la Lettera ai Romani. Insomma, sui corrieri epistolari sarebbero opportuni ulteriori approfondimenti.

Una volta giunte a destinazione, le lettere del NT sono comunicate per essere ascoltate in assemblea. Sin da 1 Tessalonesi, Paolo raccomanda che la lettera sia letta a tutte le sorelle e i fratelli radunati in assemblea (1Ts 5,27). Ai colossesi e ai laodicesi è chiesto di scambiarsi le lettere indirizzate alle relative comunità (Col 4,16).<sup>45</sup> Il diffuso analfabetismo, soprattutto per i livelli sociali delle comunità protocristiane, imponeva la lettura assembleare delle lettere ricevute.<sup>46</sup> Sulla conformazione delle assemblee in cui erano comunicate le lettere del NT ci sono pervenuti pochi dati condivisi. Mentre si è concordi sul contesto domestico, non trova molto consenso chi ricostruisce le prime assem-

<sup>45</sup> B.W. LONGENECKER – S.C. RYAN, «Presenting the Pauline Voice: An Appreciation of the Letter to the Laodiceans», *NTS* 62(2016), 136-148.

<sup>46</sup> Così opportunamente P.F. ESLER, *Conflitto e identità della lettera ai Romani. Il conflitto sociale dell'epistola di Paolo*, Paideia, Brescia 2008 (or. ingl. 2003) 33-34.

blee scegliendo come modelli le ville pompeiane.<sup>47</sup> Poiché la maggioranza dei credenti proveniva da commercianti, artigiani, schiavi, liberti e poveri, con gradi diversi di povertà, il contesto domestico per le assemblee non era nobiliare. Di credenti provenienti dalle classi superiori non si accenna nelle lettere del NT. Di nuovo la menzione di Febe come protettrice di Paolo e di molti credenti di Corinto implica un livello sociale tra protettorato e clientela.

Pertanto, le lettere del NT sono testi che rinviano a più di quanto è scritto su papiro. In questione è il testo dettato, scritto nella comunità di partenza; letto e ascoltato in quella di arrivo da chi è in grado di spiegarne i contenuti. In definitiva, le lettere del NT sono testi e paratesti che nascono dall'oralità e sfociano nella lettura assembleare.

## Amore fraterno e *parresia* epistolare

Tra il II secolo a.C. e il III secolo d.C. lo Pseudo-Demetrio compose i *Typoi Epistolikoi* in cui elenca ventuno tipi di lettere. Non a caso il primo posto è occupato dalla lettera φιλικός o amicale, secondo il seguente modello: «Anche se sono stato separato da te per tanto tempo, soffro soltanto fisicamente. Infatti, non posso dimenticare te, né il modo impeccabile con cui siamo cresciuti dalla fanciullezza» (*Typoi Epistolikoi* 10-12).

Il terzo denominatore comune delle lettere del NT riguarda le relazioni fraterne fra quanti si riconoscono ἀδελφοί. Le assemblee domestiche si compongono di sorelle e fratelli, accomunati dalla stessa fede.<sup>48</sup> Si tratta di uno dei primi e principali caratteri identitari del movimento protocristiano.<sup>49</sup> La fraternità trasversale nelle prime assemblee è stata approfondita da diversi contributi sulla sociologia del NT.<sup>50</sup> A riguardo sono rilevanti gli accenni alla φιλαδελφία nel NT. Anzitutto

<sup>47</sup> Cf. in particolare D.L. BALCH, *Roman Domestic Art and Early House Churches* (WUNT 1.228), Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

<sup>48</sup> B.C. JOHANSON, *To All the Brethren: A Text-linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians* (Coniectanea Biblica NTS 16), Almqvist & Wiksell, Stockholm 1987; R. AASGAARD, «My Beloved Brothers and Sisters!». *Christian Siblingship in Paul* (JSNT Sup 265), T&T Clark, London-New York 2004.

<sup>49</sup> P. TREBILCO, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

<sup>50</sup> Cf. in particolare, W.A. MEEKS, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale, New Haven (CT) 1983; G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, G. Mohn, Gütersloh 2000, con gli sviluppi successivi.

il termine si riscontra soltanto nelle lettere.<sup>51</sup> Nelle rare frequenze del sostantivo per la LXX, φιλαδελφία ricorre soltanto in 4 *Maccabei*, vale a dire in uno scritto del I secolo d.C. e, per diversi commentatori, d'influenza farisea (4*Mac* 13,23.26; 14,1). Flavio Giuseppe accenna alla φιλαδελφία, a proposito di Giuseppe e dell'amore fraterno che lo lega ai fratelli in Egitto (A.J. 2,161), di Mosè e del fratello Aronne (A.J. 4,26), e del matrimonio tra Giuseppe e la figlia del fratello da cui nasce Ircano (A.J. 12,189). Filone parla dell'amore fraterno a proposito dei Dioscuri, considerati come la massima espressione della φιλαδελφία nel mondo antico.<sup>52</sup> A sua volta Plutarco ha composto il *De fraterno amore* in cui denuncia quanto sia diventato raro l'amore fraterno, al suo tempo, come invece era l'odio tra fratelli presso gli antichi (*Frat. amor.* 478C). Le lettere del NT sono accomunate dall'amore fraterno, esteso alle sorelle e ai fratelli che condividono la stessa fede domestica.<sup>53</sup> L'amore fraterno è così radicato fra i tessalonicesi, che la sua origine è attribuita a Dio, da cui hanno imparato ad amarsi a vicenda. Alcuni studiosi hanno pensato a Romani come lettera di amicizia;<sup>54</sup> altri hanno attribuito al *De amicitia* alcuni paragrafi delle lettere paoline.<sup>55</sup> In realtà, si tratta di un truismo poiché tutte le lettere del NT sono attraversate dall'amore fraterno fra quanti condividono non soltanto la stessa parentela, ma anche la fede.

Nel contesto dell'amore fraterno sorge e si sviluppa il motivo della parresia.<sup>56</sup> Senza ripercorrere la storia della parresia nel mondo antico,<sup>57</sup> per il I-II secolo sono chiarificanti il Περὶ παρρησίας di Filodemo

<sup>51</sup> 1Ts 4,9; Rm 12,10; 1Pt 1,22; 2Pt 1,7(2x); Eb 13,1. Cf. inoltre l'aggettivo φιλάδελφοι in 1Pt 3,8, *hapax legomenon* del NT. Anche le raccomandazioni finali di Eb 13,1-17 iniziano con la breve esortazione all'amore fraterno.

<sup>52</sup> FILONE, *Legat.* 87.

<sup>53</sup> Cf. il raro uso dell'aggettivo οἰκεῖος in Gal 6,10; Ef 2,19 e 1Tm 5,8.

<sup>54</sup> M. WOLTER, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1), Neukirchener Verlag, Göttingen 2014, I, 60-61.

<sup>55</sup> Così H.D. BETZ, *Galatians* (Hermeneia), Fortress, Philadelphia (PA) 1979, 221 seguito, fra gli altri, da M. BACHMANN, *Sünden oder Übertreter* (WUNT 59), Mohr Siebeck, Tübingen 1992, 129s.

<sup>56</sup> Sulla parresia nel NT, cf. H. Schlier, παρρησία, παρρησιάζομαι, *GLNT IX*, 877-932 e i contributi raccolti in J.T. FITZGERALD – D. OBBINK – G.H. HOLLAND (edd.), *Philodemus and the New Testament World* (NT.Sup 111), Brill, Leiden 2004.

<sup>57</sup> Cf. A.W. SAXONHOUSE, *Free speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2015; ID., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2018; G. SCARPAT, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* (SB 130), Paideia, Brescia 2001; I. SLUITER – R.M. ROSEN (edd.), *Free Speech in Classical Antiquity* (Mnemosyne

di Gadara, il *Quis rerum divinarum heres sit* di Filone Alessandrino e il *Quomodo adulator ab amico internoscatur* di Plutarco. Nel breve trattato, pervenuto in frammenti da Ercolano, Filodemo parla della *parresia* in contesto amicale: «Se noi dimostriamo logicamente che molte cose belle risultano dall'amicizia, non vi è niente di così importante se non l'aver qualcuno a cui si dirà tutto ciò che è nel proprio cuore e che ascolterà quando si parla. Infatti, la nostra natura desidera fortemente rivelare a qualcuno ciò che essa pensa». <sup>58</sup>

Mentre in epoca classica, la *parresia* era espressione di eguaglianza o isegoria civile e forense, <sup>59</sup> con Filodemo subentra l'ambito filosofico, a causa dell'epicureismo in cui era stato formato. La *parresia* in contesto amicale torna con Filone: «*Parresia e amicizia sono strettamente legate (παρρησία δὲ φιλίας συγγενές)*: del resto, con chi mai si potrebbe parlare liberamente (*παρρησιάζαιτο*), se non con il proprio amico? [...] Infatti, la sfrontatezza è propria dei presuntuosi, la confidenza dell'amico». <sup>60</sup> Sulla relazione tra amicizia e *parresia* insiste Plutarco: «In maniera analoga, inevitabilmente, l'adulatore, quando si barda di tutti i requisiti distintivi da amico, lascia da parte la sola *parresia* – quasi fosse una parte eletta dell'equipaggiamento dell'amicizia, *grave, grande, solida*». <sup>61</sup> Per Plutarco, soltanto la *parresia* permette di distinguere l'adulatore dall'amico. Originale è il modo con cui Filone approfondisce la *parresia* nel rapporto con il Signore, quando pone sulla bocca di Abramo una splendida preghiera: «Ma Tu, per me, o Padrone, sei la patria, la famiglia, la casa paterna; Tu sei il mio onore, la mia *parresia*, la mia grande, gloriosa, insaziabile ricchezza». <sup>62</sup> In tal caso, la *parresia* non può essere resa soltanto con “diritto di parola”,

254), Brill, Leiden 2004; D. KONSTAN, «The two faces of Parrhēsia: Free speech and Self-Expression in Ancient Greece», *Antichthon* 46(2012), 1-13.

<sup>58</sup> Filodemo di Gadara, Περὶ παρρησίας, fr. 28. Per l'edizione critica, cf. A. OLIVIERI, *Philodemi, PERI PARRHSIAS Libellus* (BSGR 1589), Teubner, Leipzig 1914; D. KONSTAN – D. CLAY – C.E. GLAD – J.C. THOM – J. WARE (edd.), *Philodemus, on Frank Criticism. Introduction, translation, and notes* (SBL GR 13), Scholars Press, Atlanta (GA) 1998. In italiano cf. S. GHISU, *Filodemo di Gadara. Sulla Franchezza. Introduzione, traduzione e note*, Il Prato, Saonara 2015.

<sup>59</sup> ISOCRATE, *Ad Nic.* 3: «Si ha *parresia* quando agli amici è concesso apertamente rimproverarsi e ai nemici rinfacciarsi reciprocamente gli errori». Aristotele, *Et. Nic.* 9,1165a,29: «Ai compagni e ai fratelli si devono *parresia* e mettere tutto in comune».

<sup>60</sup> FILONE DI ALESSANDRIA, *Her.* 21.

<sup>61</sup> PLUTARCO, *Adul. amic.* 59B. Qui Plutarco cita *Il.* 16,14.

<sup>62</sup> FILONE DI ALESSANDRIA, *Her.* 27.

né con “franchezza”. Si tratta piuttosto della fiducia e della confidenza di Abramo con Dio.

Un versante poco approfondito è la funzione retorica della *parresia* esplicita e implicita o per circonlocuzione e metafora. Fra i trattatisti di retorica antica, Rutilio Lupo preferisce non rendere il termine greco con *licentia*, ma traslitterarlo per non svilirne la ricchezza: «Parresia. È quasi il contrario della precedente figura (la *concessio*). Infatti, in questa bisogna trattare duramente col giudice e riprenderne i difetti o l'errore con audacia e in sua presenza. Ma bisogna usarne con diligenza e di rado e fingere che si parli per necessità e contro voglia in modo da sembrare spinti non tanto da fiducia quanto da dolore e da suscitare non la fiducia, ma l'odio dei giudici».<sup>63</sup>

Poiché la *parresia* riguarda soprattutto il diritto di parola, nel contesto epistolare conferisce alla lettera una preponderante oralità. In due occasioni Paolo ricorre alla *parresia* in contesto epistolare.<sup>64</sup> A Filemone chiede Onesimo come collaboratore per la missione: «Per questo, pur avendo molta *parresia* in Cristo di ordinarti quanto è opportuno, ti esorto piuttosto a causa dell'amore, così come sono, Paolo, anziano e ora anche prigioniero di Cristo Gesù» (Fm 8s).<sup>65</sup> La *parresia* implicita ed esplicita subentra quando confessa che la sua bocca si è aperta e il suo cuore si è spalancato con i corinzi (2Cor 6,11) e si comporta con molta *parresia* (2Cor 7,4).<sup>66</sup> In entrambe le occasioni, la *parresia* è strettamente relazionata alla presenza in assenza e all'oralità.

Pertanto, amore fraterno e *parresia* appartengono allo stesso contesto epistolare: senz'amore fraterno non c'è *parresia*; e senza *parresia* è inconcepibile qualsiasi forma di amore fraterno. L'amore fraterno e la *parresia* conferiscono alle lettere del NT un contesto familiare e orale di partenza e di arrivo.

<sup>63</sup> RUTILIO LUPO, *Schemata dianoeas et lexeos* 2,18 in G. BARABINO (ed.), *P. Rutilii Lupi. Schemata dianoeas et lexeos*, Istituto Filologia Classica e Medievale, Genova 1967, 205.

<sup>64</sup> Per il NT cf. *παρρησία* in Fm 8; 2Cor 3,12; 7,4; Fil 1,20; Col 2,15; Ef 3,12; 6,19; 1Tm 3,13. Cf. inoltre Mc 8,32; Gv 7,4.13.26; 10,24; 11,14.54; 16,25.29; 18,20; At 2,29; 4,13.29.31; 28,31; Eb 3,6; 4,16; 10,19.35; 1Gv 2,28; 3,21; 4,17; 5,14. Cf. anche l'uso di *παρρησιάζομαι* in At 9,27.28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26.

<sup>65</sup> Per approfondimenti cf. A. PITTA, «Epistolary Rhetoric in Paul's Letters: The Letter to Philemon as a test case», *Bib* 103(2022), 114-130.

<sup>66</sup> Cf. a riguardo M. D'AMORE, «Parresia amicale in 2Cor 6,11-7,4?», *Bib* 103(2022), 427-450.

## Conclusione

«*Amicorum conloquia absentium*». A Cicerone sono bastate tre parole per enucleare i motivi principali di una lettera: la presenza in assenza, la filofronesi o l'amore fraterno e l'oralità sino alla parresia fra i diversi interlocutori.<sup>67</sup> A nostro parere, epistolografia e retorica del NT non sono in conflitto, né fidanzati mai convolati a nozze,<sup>68</sup> bensì nascono dall'oralità e sfociano nell'oralità assembleare. In definitiva, sono le situazioni epistolari a determinare le strategie retoriche, non il contrario. Quel che differenzia la retorica della lettera non è l'oralità dell'una e la scrittura dell'altra, bensì la *dispositio* retorica che è diversa, in alcune parti, dal canovaccio di una lettera. Quanto più la retorica è a servizio della situazione epistolare, tanto più è utile per i contenuti delle lettere. Si deve alla retorica epistolare se i prescritti di Gal 1,1-5 e Rm 1,1-8 sono i più sviluppati dell'epistolografia antica. Se la formula epistolare del ringraziamento post-protocollo occupa lo spazio di un versetto nelle lettere papiracee, mentre funge anche da esordio retorico per le lettere del NT, dipende nuovamente dalla retorica epistolare.

Abbiamo iniziato con la metafora del segretario epistolare in 2Cor 3,3. Chiudiamo con il segretario simbolico che scrive, sotto dettatura, le sette lettere in Ap 2,1-3,22.<sup>69</sup> Mittente ideale delle sette lettere per le relative chiese, convocate in assemblea, è il Risorto, il principe dei re della terra (Ap 1,5). Giovanni funge da segretario a cui è ordinato di scrivere, sotto dettatura, le lettere per le assemblee che si radunano nei distretti forensi principali (Efeso, Pergamo, Smirne, Sardi e Laodicea) e dipendenti (Tiatira e Filadelfia) della provincia dell'Asia, con capitale Efeso. Ritengo che gli angeli coinvolti non siano gli episcopi delle chiese, di cui non si fa menzione in tutta l'Apocalisse, bensì i corrieri epistolari che svolgono l'importante funzione di consegna-

<sup>67</sup> Così dal classico di H. KOSKENNIEMI, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (AASF Serie B 102/2), Finnish Academy, Helsinki 1956.

<sup>68</sup> Così, fra gli altri, J.T. REED, «The Epistle», in S.E. PORTER (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, 192: «In sum, the rhetorical and epistolary genres may have been betrothed, but they were never wed».

<sup>69</sup> Per approfondimenti, cf. A. PITTA, «Angels as Letter Couriers in Rev 1,4-3,22? The Symbolism of Royal Letters», *Bib* 102(2021), 106-125.

re le lettere nel modo più sicuro possibile.<sup>70</sup> Ogni lettera inizia con *Τάδε λέγει* (Ap 2,1b e par.), la formula che ricorre per alcuni editti e i decreti regali inviati per lettera: «Queste cose dice Ciro, re dei persiani...» (2Cr 36,23).<sup>71</sup> Le sette lettere sono comunicate, a voce, dallo Spirito che rende presente il Risorto in ogni assemblea. Ai destinatari è chiesto di ascoltare ciò che lo Spirito comunica alle chiese a nome del Risorto.

ANTONIO PITTA  
*Pontificia Università Lateranense – Roma*

### Parole chiave

Epistolografia NT – Presenza in assenza – Assemblea epistolare – Oralità – Amore fraterno.

### Keywords

NT Epistolography – Presence in absence – Epistolary assembly – Orality – Brotherly love.

### Sommario

Il contributo focalizza l'attenzione sui modelli epistolari più appropriati per le lettere del NT (papiroce, regali, giudaiche). I motivi della presenza in assenza, dell'amore fraterno e il contesto assembleare accomunano le lettere del NT. Anche se sono inviate da singoli a comunità, le lettere del NT nascono in assemblea e, una volta giunte a destinazione, sono lette in assemblea. All'oralità di partenza corrisponde quella di arrivo. Alcune funzioni nella comunicazione per via epistolare richiedono di essere approfondite, soprattutto quelle del latore/latrice e del lettore/lettrice.

### Summary

The contribution focuses on the most appropriate epistolary patterns for NT letters (papyri, regal, and Jewish letters). The motives of the presence in absence, of brotherly love, and the context of assembly unify NT letters. Even if they are

---

<sup>70</sup> Su ἄγγελος come corriere cf. 2Re 10,8; 1Mac 1,44; TUCIDIDE, *Hist.* 7,8,2; PLUTARCO, *Dion* 26,5,3.

<sup>71</sup> Cf. inoltre le lettere riportate in 2Re 18,19: «Così dice il grande re, il re d'Assiria»; FLAVIO GIUSEPPE, *A.J.* 11,26 per la lettera di Cambise a Rathimo e ai colleghi residenti in Samaria e in Fenicia.

sent by individuals to communities, NT letters are born in assembly and, once at destination, they are read in assembly. Orality is, at the same time, the starting point, and the end for NT letters. Some functions involved by NT letters need to be deepened, especially the courier and the reader of the letters.

## La ricerca recente sul libro di Samuele: temi e linee di sviluppo

Fare il punto della ricerca scientifica sul libro di Samuele si rivela un'impresa titanica a causa della quantità dei contributi pubblicati in forma di monografie, opere collettive, atti di convegni e articoli.<sup>1</sup> Per consentire una più agevole fruizione di questo contributo, la trattazione sarà divisa in ambiti che corrispondono alle diverse linee di ricerca: la strutturazione letteraria del libro; il posto di Samuele nella «storia deuteronomistica»; il bilanciamento di *story* e *history*; le testimonianze testuali; l'approccio narrativo e lo studio dei personaggi.<sup>2</sup> Nella trattazione di ogni ambito si prenderà avvio (qualora esista) da un contributo che, in anni precedenti, ha offerto una panoramica degli studi nel rispettivo ambito di ricerca.

### La struttura letteraria del libro di Samuele

La struttura letteraria del libro di Samuele è oggetto di attenzione inesausta da parte della critica.<sup>3</sup> La creazione di un'opera letteraria narrativa, infatti, è un processo di selezione dei temi e degli eventi da esporre e di ordinamento di questi secondo una logica non necessariamente cronologica, ma dettata dall'effetto comunicativo che il narratore vuole ottenere. Questo processo risulta evidente confrontando il racconto biblico con le numerose ri-narrazioni antiche e moderne: il

---

<sup>1</sup> La posizione dell'autore del presente contributo è considerare Samuele come un unico libro. Di conseguenza, quando qui parlerà la voce dell'autore la denominazione sarà alla forma singolare (libro di Samuele, o soltanto Samuele). Diversamente, riferendo l'opinione di altri autori, sarà utilizzata la denominazione proposta dall'autore stesso.

<sup>2</sup> Per i nomi dei personaggi e dei luoghi del racconto biblico qui si segue l'onomatica CEI 2008.

<sup>3</sup> S. BAR-ÉFRAT, «Some Observation on the Analysis of Structure in Biblical Narrative», *VT* 30(1980), 154-173: «Since structure is an indispensable aspect of narrative it goes without saying that its investigation will provide us with a fuller and richer understanding of the narratives» (172).

riordino e la selezione dei materiali secondo una logica narrativa nuova produce effetti molto diversi dall'originale, facendo emergere alcuni passaggi o aspetti del racconto e silenziandone altri.<sup>4</sup>

«In beginning a story», afferma David G. Firth, «a narrator must decide where to begin. This is a complex process because events seldom have a neat beginnings and endings, but are made up of different events woven into a larger experience».<sup>5</sup> Definire i limiti e la struttura letteraria di un racconto, dunque, è già un'operazione interpretativa. Nel tempo sono state proposte strutturazioni differenti del libro di Samuele, frutto di approcci interpretativi diversi, i cui punti controversi possono riassumersi in: individuazione dell'estensione del progetto narrativo (un libro, due libri; inizio e fine del racconto) e presenza di blocchi narrativi indipendenti.

Per le proposte circa la struttura letteraria avanzate dagli inizi del Novecento fino al 2013, si può utilmente consultare il contributo di Michael Avioz.<sup>6</sup>

### *Un libro, due libri*

Sebbene il titolo del contributo (*Books of Samuel*) riconosca in Samuele «due» libri, M. Avioz osserva che, se in superficie 1Sam 31 sem-

<sup>4</sup> Si veda, per esempio, la rilettura che Vittorio Alfieri fa degli eventi biblici nella tragedia *Saul* (1784), contestualizzata nell'imminenza della battaglia al Gelboe (1Sam 31), oppure il «riordino» degli eventi nel romanzo *The King David Report* di Stefan Heym (1972). Sulla rilettura proposta da Heym, in particolare riguardo alla questione dell'autore principale del libro di Samuele, cf. W. DIETRICH, *Historiographie und Erzählkunst in den Samuelbüchern. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments III* (BWANT 221), Kohlhammer, Stuttgart 2019, 149-181. Cf. anche C. BALZARETTI, *1-2 Samuele. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 8), Paoline, Milano 2020, 15: «Le creazioni dell'arte, della musica e della letteratura costituiscono un commento esegetico e una interpretazione ideologica della narrazione biblica». Interamente dedicato alle riletture del testo biblico in diverse forme artistiche è il volume di J.C. EXUM (ed.), *Beyond the Biblical Horizon. The Bible and the Arts*, Brill, Leiden-Boston (MA)-Köln 1999.

<sup>5</sup> D.G. FIRTH, *1&2 Samuel* (ApOTC 8), InterVarsity Press, Downers Grove (IL) 2009, 53. Questa posizione è ribadita ed esposta in dettaglio in ID., *1 & 2 Samuel. An Introduction and Study Guide. A Kingdom Comes* (T&T Clark Study Guides to the Old Testament 9), Bloomsbury T&T Clark, London 2017, 20.

<sup>6</sup> M. AVIOZ, «The Literary Structure of the Books of Samuel: Setting the Stage for a Coherent Reading», *CBR* 16(2017), 8-33, in particolare 18-25. Purtroppo Avioz non distingue le proposte che prendono in considerazione solo una parte del testo (1Sam 16-1Re 2) da quelle che propongono la strutturazione di tutto il racconto (1-2 Samuele, oppure 1Sam 1-1Re 2).

bra proporre un finale adeguato della storia di Saul (iniziata in 1Sam 9) e 2Sam 1 inizia laddove il primo libro si chiude (gli eventi successivi alla morte di Saul), prendendo un altro punto di riferimento, per esempio il personaggio di Davide, i due libri presentano un ampio margine di sovrapposizione. La «storia di Davide», infatti, ha inizio già in 1Sam 16 e il breve tempo alla corte di Saul, come il più lungo periodo del contrasto tra i due, non è irrilevante nella costruzione della figura regale di Davide.<sup>7</sup> Cosicché 1 e 2 Samuele non possono essere considerati, in senso stretto, due unità narrative separate.<sup>8</sup> A queste osservazioni di Avioz si può aggiungere che il «progetto divino» annunciato da Samuele in 1Sam 15,28 («Oggi il Signore ha strappato da te il regno d'Israele e l'ha dato a un altro migliore di te») non è compiuto con la morte di Saul al Gelboe (1Sam 31) e con le insegne regali portate a Davide (2Sam 1,10b). Davide sostituirà pienamente Saul sul trono solo dopo la seconda unzione regale (2Sam 5,1-3, cui segue il sommario prolettico del regno [vv. 4-5]). Nonostante le due unzioni regali (2Sam 2,4 e 2Sam 5,1-3), inoltre, Davide dovrà fronteggiare per tutto il racconto di 2 Samuele l'ombra lunga della casa saulide, dei suoi eredi e dei suoi sostenitori.

Nelle pubblicazioni più recenti, si osserva la tendenza a considerare i due libri di Samuele in modo unitario, anche quando si conser-

<sup>7</sup> AVIOZ, «Literary Structure», 11s. Già nel 1983 Ralph W. Klein affermava che se pure la cesura tra 1Sam 31 e 2Sam 1 ha senso (la morte di Saul) tuttavia «the present division seems to split in two the story of David's rise to power» (R.W. KLEIN, *1 Samuel* [WBC 10], Word Books, Waco [TX] 1983, XXV). B. GREEN, in *How are the Mighty Fallen? A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel* (JSOTS 365), Academic Press, Sheffield 2003, individua un unico arco narrativo da 1Sam 27 a 2Sam 1, intitolato: «The Death of King Saul and the Architectonics of his Characterization». Così anche J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, 2: The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)* (SSN 23), 4 voll., Van Gorcum, Assen 1986.

<sup>8</sup> S. FROLOV, «Succession Narrative: A "Document" or a Phantom?», *JBL* 121(2002), 81-104: «Saul's death spells the end of his reign, but not of David's career [...]; this makes 2 Samuel a logical and indispensable sequel to 1 Samuel» (96). Così anche D. JOBLING, «What if Anything is 1 Samuel?», in G.N. KNOPPERS – J.G. MCCONVILLE (edd.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Sources for Biblical and Theological Study 8), Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2000, 601-614; D.G. FIRTH, «The Accession Narrative (1 Samuel 27-2 Samuel 1)», *TynBul* 58(2007), 61-81, in particolare 81. Dall'esame di questo arco narrativo come unità narrativa discreta, *climax* del racconto su Saul e nello stesso tempo preparazione al racconto del regno di Davide, l'autore trae la convinzione che sia necessaria una lettura maggiormente integrata di 1 e 2 Samuele. Questa posizione è ribadita nel commentario del 2009 e riaffermata con maggior incisività in FIRTH, *1 & 2 Samuel. An Introduction*, 18-28.

va la nomenclatura plurale. Il commentario di A. Graeme Auld (2011) propone una lettura continua del racconto, evidenziando tuttavia alcune cesure narrative rilevanti (per esempio 1Sam 8), organizzata in otto parti. I due libri sono stati pensati come un unico progetto narrativo, ovvero, secondo Auld, la «storia di Davide», prospettiva evidenziata con chiarezza dai titoli attribuiti alle otto parti.<sup>9</sup> Così il racconto di 1 Samuele è proposto come un'ampia premessa al regno di Davide narrato in 2 Samuele.<sup>10</sup> L'articolazione proposta da Massimo Gargiulo distingue con chiarezza il racconto dei due libri, pur senza porre una cesura drastica: la morte di Saul è l'avvio necessario delle vicende di 2 Samuele. Di seguito, infatti, l'autore evidenzia importanti elementi di unità, ovvero la «solida intelaiatura cronologica all'interno della quale l'autore cala le vicende» (p. 14) e l'uso mirato di analessi, elementi di connessione che sono «la spia del fatto che agisce una volontà compositiva unitaria, un'ideologia che permea i libri nel loro complesso» (p. 15).<sup>11</sup> Moshe Garsiel definisce Samuele una «coherent unit», esito di due fasi compositive diverse, seguite da altre due recensionali.<sup>12</sup> David T. Tsumura, nell'introduzione al suo commentario a 2 Samuele, che segue a molti anni di distanza il primo commentario, include la struttura letteraria di 2 Samuele all'interno della struttura in sei parti di 1-2 Samuele come quinta e sesta parte.<sup>13</sup> Di seguito l'autore esplicita il tema che si sviluppa lungo entrambi i libri: «The message of the literary

<sup>9</sup> A.G. AULD, *I & II Samuel. A Commentary* (OTL), Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2011, 3s; 9-14.

<sup>10</sup> AULD, *I & II Samuel*, 9-10. Al contrario G. KEYS, *The Wages of Sin. A Reappraisal of the «Succession Narrative»* (JSOTS 221), Academic Press, Sheffield 1996, 94: «There are two blocks that have been brought together by a redactor at some point. It would seem then that 2 Samuel has been added to the previous material». Questo è evidente, secondo l'autrice, dal fatto che 2 Samuele mostra una certa dipendenza da 1 Samuele e non viceversa.

<sup>11</sup> M. GARGIULO, *Samuele. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 8), San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, 10-18. Cf. la struttura proposta da W. DIETRICH, *Samuel. Teilband 1. 1Sam 1-12* (Biblischer Kommentar. Altes Testament VIII/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Neukirchen Vluyn 2010, 4s.

<sup>12</sup> M. GARSIEL, *The Book of Samuel. Studies in History, Historiography, Theology and Poetics Combined. Part One: The Story and History of David and His Kingdom* (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts), 2 voll., Rubin Mass Publishers, Jerusalem 2018, 4; 39-42.

<sup>13</sup> D.T. TSUMURA, *The First Book of Samuel* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2007; ID., *The Second Book of Samuel* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2019. La struttura letteraria complessiva in sei parti è presentata alla p. 14. La struttura di 2 Samuele è presentata, in modo molto dettagliato, alle pp. 20-23. L'aver compreso sotto il titolo «Story of Absalom's Revolt» anche il ritorno di Davide a Gerusalemme

structure of 1-2 Samuel is how Yahweh, the Lord of history, through the human institution of monarchy guides his covenant people providentially». <sup>14</sup> Claudio Balzaretti, dopo un esame delle proposte di struttura, estese a comprendere entrambi i libri, e i loro criteri ordinatori, propone una struttura in sei unità. Il criterio che guida la divisione è limpidamente espresso dalla domanda «Quando fermarsi nella lettura e iniziare a riflettere e commentare il testo?». Le unità, dunque, sono delimitate soprattutto in base al contenuto (i criteri sono i personaggi, il luogo, l'argomento). <sup>15</sup> Il commentario di Marvin A. Sweeney, infine, si propone con il titolo classico «1-2 Samuel» ma, nel suo svolgimento, si riferisce al libro come «Book of Samuel» o semplicemente «Samuel» proponendone una struttura letteraria in cinque parti. <sup>16</sup>

Nella direzione di una lettura unitaria di Samuele sono interessanti altri recenti contributi, che fanno leva sugli elementi strutturali del racconto. Rachele Gilmour <sup>17</sup> osserva come il racconto dell'inizio della monarchia in Israele sia racchiuso tra due sezioni narrative estranee alla linea principale del racconto, ovvero il racconto della nascita di Samuele (1Sam 1,1-2,10) e la sezione 2Sam 21-24 che, alla fine del racconto, spezza lo sviluppo cronologico della narrazione. Mentre in pas-

---

e, soprattutto, la rivolta di Seba (2Sam 19-20) evidenzia efficacemente le connessioni di quest'ultimo episodio con la ribellione di Assalonne.

<sup>14</sup> Tsumura, *The Second Book*, 15. Cf. il titolo principale del recente commentario di J.W.H. van Wijk-Bos, *The Road to Kingship. 1-2 Samuel (A People and a Land 2)*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2020. L'autrice struttura il complesso dei due libri in cinque «cicli» (*cycles*) sul criterio del personaggio protagonista. Questo criterio spiega perché il primo «ciclo» si estenda fino a 1Sam 12 (il congedo di Samuele dalla vita pubblica). Anche se Samuele continua a essere presente nel racconto fino a 1Sam 16,1-13, il protagonista ora è Saul.

<sup>15</sup> Balzaretti, *1-2 Samuele*, 30-32. Questa organizzazione del materiale narrativo risulta condivisibile nel suo complesso, anche se discutibile in alcune delle divisioni proposte. Per esempio, l'unità III. *Il rapporto tra i due consacrati*, proprio in forza del titolo proposto (un titolo simile, «Story of Saul and David», è proposto per l'arco narrativo 1Sam 16,1-31,13 da Tsumura, *The First Book*, 412), avrebbe potuto estendersi a comprendere il racconto della morte di Saul e gli eventi ad essa collegati (1Sam 31,1-2Sam 1,27) come conclusione appropriata di questo «rapporto». Diversamente l'unità V. *Un regno instabile* include sia l'acquisizione effettiva del potere regale che era stato di Saul, sia le vicende interne del regno, dalla crisi del potere di Davide alla ricomposizione dei conflitti.

<sup>16</sup> M.A. Sweeney, *1-2 Samuel* (NCBC), Cambridge University Press, Cambridge 2023, 6s. Se l'articolazione delle prime quattro parti non desta sorpresa, la quinta parte comprende 2Sam 10-24 sotto il titolo «David's failure as king» senza distinguere tra l'andamento strettamente cronologico degli eventi narrati ai cc. 10-20 e quello episodico degli ultimi capitoli.

<sup>17</sup> R. Gilmour, *Representing the Past. A Literary Analysis of Narrative Historiography in the Book of Samuel* (VTS 143), Brill, Leiden-Boston (MA) 2011, 99-116.

sato la critica si è soffermata sull'aspetto diacronico, ovvero sull'origine di queste unità testuali, l'autrice ne evidenzia la funzione narrativa, ovvero introdurre e riassumere i temi principali del libro.<sup>18</sup> Il contributo di Bernard Gosse (2022)<sup>19</sup> evidenzia l'inclusione di 1-2 Samuele tra la preghiera di Anna (1Sam 2,1-10) e il canto di Davide (2Sam 22), due testi che presentano vocabolario e temi comuni. In particolare, l'autore evidenzia nei due testi la prospettiva messianica (1Sam 2,10b e 2Sam 22,51) e la menzione (unica in tutto Samuele) dello *š'e'ôl*.

### *L'inizio del racconto*

Una questione aperta, riguardo alla struttura, è l'inizio del racconto del libro di Samuele, se esso deve essere considerato il racconto dell'istituzione della regalità in Israele. La richiesta di un re da parte degli anziani/del popolo di Israele viene narrata in 1Sam 8, mentre il personaggio di Saul fa la sua prima apparizione al capitolo successivo. Il punto di avvio del racconto, dunque, dovrebbe collocarsi in 1Sam 8 oppure in 1Sam 9.<sup>20</sup> I primi sette capitoli, infatti, raccontano le vicende legate ai personaggi di Eli (chiamato «giudice» solo in 1Sam 4,18 al momento della sua morte, mentre nel racconto precedente svolge la funzione di sacerdote nel santuario di Silo [1Sam 1,8; 2,11.28]) e di Sa-

<sup>18</sup> FIRTH, *1 & 2 Samuel. An Introduction*, 27: «It is, therefore, appropriate to read Samuel as a literary whole, a work intentionally bounded by its opening and conclusion, which are not simply accidental divisions within a larger work».

<sup>19</sup> B. GOSSE, «L'inclusion de 1-2 S entre la réaffirmation messianique de 1 S 2,1-10 et celle de 2 S 22 parallèle du Ps 18 réaffirmation messianique au constat d'échec du Ps 89», *RivB* 80(2022), 201-215; ID., «Le Ps 18 Réaffirmation Messianique dans le Cadre du Psautier en Relation à 1-2 Samuel et Divers Passages Bibliques», *OTE* 33(2020), 582-595. Un confronto tra i temi e il vocabolario di questi due testi poetici è proposto dal contributo di E. EYNIKEL, «Das Lied der Hanna (1 Sam 2,1-11) und das Lied Davids (2 Sam 22). Ein Vergleich», in A.G. AULD – E. EYNIKEL (edd.), *For and Against David. Story and History in the Books of Samuel* (BETL 232), Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2010, 57-72. Cf. anche J.P. FOKKELMAN, «Desire Divine: Poems–Pillars–Pivots», in K. BODNER – B.J.M. JOHNSON (edd.), *Characters and Characterization in the Book of Samuel* (LBHOTS 669), T&T Clark, London 2020, 14-24. L'autore indica nei tre testi poetici che si trovano all'inizio, al centro e alla fine di Samuele (che, tuttavia, l'autore considera esteso a comprendere 1Re 1-2) elementi strutturanti che danno coesione al libro.

<sup>20</sup> Cf. l'argomentazione di R. MÜLLER, «1 Samuel 1 as the Opening Chapter of the Deuteronomistic History?», in C. EDENBURG – J. PAKKALA (edd.), *Is Samuel Among the Deuteronomists? Current Views on the Place of Samuel in a Deuteronomistic History* (Ancient Israel and Its Literature 16), SBL, Atlanta (GA) 2013, 207-223, in particolare 211-216.

muele, che, introdotto nel racconto come un «apprendista sacerdote» (1Sam 1,24–3,1), viene trasformato in «profeta» (3,19–21) e poi nell'ultimo «giudice» di Israele (7,15–17).<sup>21</sup> Anche volendo considerare la storia di Samuele un'unità narrativa distinta nel racconto complessivo, si osserva, tuttavia, una certa sovrapposizione: dalla richiesta di un re (1Sam 8) fino alla proclamazione di Saul (1Sam 11) Samuele non abbandona il suo ruolo di leader, da cui si congeda solo con 1Sam 12, dopo aver dettato le condizioni del corretto esercizio della regalità (1Sam 12,13–15.24s). Con l'inizio del regno di Saul (1Sam 13,1) Samuele ricopre un ruolo diverso, una sorta di collegamento tra il re/il popolo e il Dio di Israele (12,23), ruolo che conserva fino al rigetto di Saul (1Sam 15) e all'unzione di Davide (1Sam 16,1–13), per poi scomparire dal racconto fino alla notizia della sua morte (1Sam 25,1a).

Se è piuttosto evidente che i primi sette capitoli di 1 Samuele costruiscono lo sfondo narrativo dell'istituzione della monarchia in Israele e la transizione ideale con il libro dei Giudici, il punto della riflessione critica è lo *status* di 1Sam 8.<sup>22</sup> Serge Frolov include nel primo arco narrativo anche questo capitolo, osservando che, nonostante la campagna militare contro i filistei (1Sam 7) rappresenti l'ultima «impresa» di un giudice in Israele (sebbene già di natura diversa rispetto a quelle di Giudici), al capitolo successivo Samuele resta sempre il personaggio protagonista. Pur introducendo senza alcuna preparazione narrativa un tema nuovo (la richiesta del re), il racconto del c. 8 inizia senza evidenziare questa novità con un marcatore sintattico di forte discontinuità.<sup>23</sup> Diversamente, David T. Tsumura propone di considerare 1Sam 8 un'unità indipendente, una transizione tra la storia di Samuele (1Sam 1–7) e la storia di Saul (1Sam 9–15) sia dal punto di vista letterario (la transizione tra due cicli narrativi, con due protagonisti diversi) sia dal punto di vista storico (il cambiamento di istituto politico

<sup>21</sup> I punti di somiglianza tra il racconto della nascita di Sansone (Gdc 13) e quello della nascita di Samuele sono stati evidenziati da numerosi commentatori. Cf., per esempio, Y. AMIT, *The Book of Judges. The Art of Editing* (BIInS 38), Brill, Leiden 1999, 22. Sui diversi ruoli del personaggio di Samuele nel racconto cf. D. DE PANFILIS, «Not Only a Prophet. The Numerous Faces of Samuel», *StBiSl* 12(2020), 125–157.

<sup>22</sup> Una prospettiva interpretativa nuova è argomentata da J.H. WALTON, «A King Like The Nations. 1 Samuel 8 in Its Cultural Context», *Bib* 96(2015), 179–200. La domanda di avvio è: cosa deve rimpiazzare il re richiesto in 1Sam 8? La proposta dell'autore è che il re deve prendere il posto dell'arca dell'alleanza che, in 1Sam 4, ha fallito il suo ruolo, ovvero rendere presente Dio che guida alla vittoria in battaglia.

<sup>23</sup> S. FROLOV, *The Turn of the Cycle. 1 Samuel 1–8 in Synchronic and Diachronic Perspectives* (BZAW 342), De Gruyter, Berlin-New York 2004, 37–52.

in Israele). Di conseguenza, 1Sam 7,13-17 rappresenta, a sua volta, la transizione tra la conclusione dell'arco narrativo di 1Sam 1-7 e l'inizio del nuovo arco narrativo: la connessione tra i due è il riferimento alla vecchiaia di Samuele, un'informazione di sfondo in 7,13b che diventa di primo piano in 8,1a.<sup>24</sup>

Il contributo di Andrew Tobolowsky<sup>25</sup> ripropone la questione in termini nuovi, soffermandosi non sull'inizio di 1Sam 8 ma sulla fine di 1Sam 7 che – egli sostiene – presenta una stranezza evidente. Gli estremi della sezione conclusiva del c. 7 (vv. 13 e 15) affermano con grande chiarezza che i filistei non costituiscono più una minaccia per Israele per tutta la vita di Samuele e che Samuele stesso ricopre il ruolo di giudice fino alla fine dei suoi giorni. Ma, all'inizio di 1Sam 12, Samuele convoca il popolo per un giudizio complessivo sul suo operato, cui fa seguito il discorso di congedo dalla vita pubblica. Al c. 13, poi, i filistei sono i temibili avversari di Saul. Tobolowsky, dunque, considera 1Sam 1-7 come un arco narrativo indipendente centrato sul giudice Samuele. Di questo arco narrativo 7,13-17 costituisce un'appropriata conclusione. Anche i commentatori che considerano 1Sam 1-7 un racconto originariamente indipendente, tuttavia, non mancano di considerarne la funzione nel complesso narrativo di 1 Samuele, ovvero rendere Samuele l'autorevole mediatore della transizione istituzionale, garantendo al contempo la continuità identitaria di Israele nella immutata necessità del timore del Signore (1Sam 12,14).<sup>26</sup>

<sup>24</sup> TSUMURA, *The First Book*, 238-240; 242-244. GILMOUR, *Representing the Past*, individua due archi narrativi sovrapposti: l'«Accession of King Saul», racconto delimitato tra 1Sam 9 e 11 (p. 63), e la «Institution of Monarchy», ampliata a includere i cc. 8 e 12 (p. 168).

<sup>25</sup> A. TOBOLOWSKY, «The “Samuel the Judge” Narrative in 1Sam 1-7», *ZAW* 129(2017), 376-389. Anche SWEENEY, *1-2 Samuel*, 6, propone la cesura tra il racconto di Samuele, il giudice, e Saul, il primo re, alla fine di 1Sam 7.

<sup>26</sup> Sulla riconfigurazione della relazione Dio-popolo a includere la novità dell'istituzione della regalità cf. U. BECKER, «Wie “deuteronomistisch” ist die Samuel-Rede in 1 Sam 12?», in U. BECKER – H. BEZZEL (edd.), *Rereading the relecture? The Question of (Post)chronistic Influence in the Latest Redactions of the Books of Samuel* (FAT II.66), Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 131-145, in particolare 137. L'autrice argomenta la funzione di 1Sam 12,13b-15 nell'ambito del discorso di Samuele e la connessione con Dt 17,14-20. Cf. anche D. DE PANFILIS, «How to Downsize a Hero: The Mosaic Portrait of the First King of Israel», in D. VERDE – B. ROSSI (edd.), *Cultural Hegemony in Second Temple Judaism. Texts, Ideologies, and Struggles for Power* (BETL 337), Peeters, Leuven 2024, 83-98, in particolare 90s.

## La fine del racconto

### Un confine incerto

All'altro estremo del racconto è ancora aperto il dibattito circa la sua conclusione: 2Sam 20 (la fine della ribellione di Seba a Davide re), 2Sam 24 (la risoluzione della ribellione a Dio, il censimento ordinato da re Davide e la costruzione dell'altare) oppure 1Re 2 (la morte di re Davide)? Avioz osserva che 2Sam 20 difficilmente può essere considerato un'appropriata conclusione sia del racconto di 2 Samuele, sia del complesso di 1-2 Samuele.<sup>27</sup> Un buon numero di studiosi ha proposto di estendere il racconto fino a includere i primi due capitoli di 1 Re, sulla scorta di LXX<sup>L</sup>.<sup>28</sup> Due commentari classici, quello di Jan P. Fokkelman e quello di Robert Alter, includono esplicitamente 1Re 1-2 nel commento. Proprio perché si tratta di commentari, questa scelta rappresenta una precisa posizione interpretativa.<sup>29</sup> La stessa posizione soggiace al commentario di Craig E. Morrison a 2 Samuele che definisce un arco narrativo esteso da 1Sam 16 (l'unzione di Davide) a 1Re 2 (la morte di Davide), diviso in sei atti (*acts*). Trattandosi, tuttavia, di un commentario a 2 Samuele, dal volume rimane escluso il commento al primo e all'ultimo atto.<sup>30</sup> Diversamente, non stupisce che i volumi di David M. Gunn, Jacques Vermeulen, Steven L. McKenzie e John Van

<sup>27</sup> AVIOZ, «Literary Structure», 25.

<sup>28</sup> Cf. la divisione proposta da Flavio Giuseppe che conclude il libro VI delle *Antiquitates Judaicae* con la morte di Saul al Gelboe e gli eventi immediatamente successivi. Parimenti il libro VII si chiude con le ultime parole di Davide al figlio e la sua morte (1Re 2,1-11). Sull'argomento cf. l'acuta riflessione di BALZARETTI, *1-2 Samuele*, 29: «La divisione tradizionale, proprio perché lascia fuori la morte di Davide, risulta essere più autentica». In nota 36 l'autore spiega questa affermazione «secondo il principio *lectio difficilior potior*. La recensione luciana sembra una correzione per strutturare una storia divisa in "Regni" e così creare un parallelismo con il primo libro che finisce con la morte di Saul [...]».

<sup>29</sup> J.P. FOKKELMANN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, 1: King David (II Sam. 9-20 & 1 Kings 1-2)* (SSN 20), Van Gorcum, Assen 1981, 345: «It is in 1 Kings 1 and 2 that we find the last act of the "history" of David»; R. ALTER, *The David Story. A Translation with Commentary on 1 and 2 Samuel*, W.W. Norton, New York 1999; S.J. DEVRIES, *1 Kings* (WBC 12), Word Books, Waco (TX) 1985, XIX: «The break between 2 Sam and 1 Kgs is arbitrary. [...] 1 Kgs 1-2 is definitely the original conclusion to the document broken off at 2 Sam 20». Cf. anche A.A. ANDERSON, *2 Samuel* (WBC 11), Word Books, Dallas (TX) 1989, XXVIII.

<sup>30</sup> C.E. MORRISON, *2 Samuel* (Berit Olam), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2013, 17-19.

Seters estendano il loro commento fino a 1Re 2 a causa dell'impostazione «biografica» di questi lavori.<sup>31</sup>

Una diversa posizione interpretativa fa di 1Re 1–2 non la fine del racconto del regno di Davide ma l'ambientazione (e la legittimazione) dell'inizio del regno di Salomone.<sup>32</sup> Mentre, infatti, Natan e Betsabea instillano in Davide il ricordo del giuramento che Salomone avrebbe regnato «dopo» di lui (1Re 1,13.17), Davide consente che Salomone sia acclamato «re» già «prima» della sua morte e già sieda sul suo trono (1Re 1,34; cf. 1,46.50.53). I due archi narrativi (2Sam 9–20 e 1Re 1–2) mostrano, nell'opinione di diversi commentatori, tratti stilistici e intenzioni apologetiche profondamente diversi. Questa posizione è riaffermata da Henry Wansbrough e Joel S. Baden.<sup>33</sup> Una ricostruzione più articolata è proposta da Moshe Garsiel nel suo contributo in due volumi.<sup>34</sup> 1Re 1–3 (*sic*) è una sezione narrativa che ha, nel tempo, cambiato funzione. Questi capitoli costituivano la conclusione dell'opera del primo autore del libro di Samuele (la storia di Davide dall'ingresso alla corte di Saul [1Sam 17] alla morte). Il secondo autore, che ha

<sup>31</sup> D.M. GUNN, *The Story of King David. Genre and Interpretation* (JSOTS 6), JSOT, Sheffield 1978. Coerentemente con il titolo, la storia del «re» Davide inizia con l'arco narrativo 2Sam 2–4. J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2* (BETL 154), Peeters, Leuven 2000. S.L. MCKENZIE, *King David. A Biography*, Oxford University Press, Oxford 2000. McKenzie inizia la sua indagine da 1Sam 16, l'ingresso di Davide nel racconto, osservando la natura teologica (e dunque interpretativa) del racconto dell'unzione rispetto alle origini di Davide (p. 49). J. VAN SETERS, *The Biblical Saga of King David*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2009. Dovendo decidere dove fissare l'inizio della storia di Davide, l'autore osserva che le possibilità sono ben tre: 1Sam 16,1–13, l'unzione di Davide; 16,14–23, l'ingresso a corte come musico-terapeuta; 1Sam 17, l'ingresso a corte come militare. Riconoscendo 1Sam 16,1–13 parte integrante dell'unità narrativa precedente (1Sam 15) e 1Sam 17 un'aggiunta, Van Seters fissa l'inizio della storia di Davide in 1Sam 16,14–23 (pp. 121–162).

<sup>32</sup> S. MOWINKEL, «Israelite Historiography», *ASTI* 2(1963), 6–26; J.W. FLANAGAN, «Court History or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9–20 and 1 Kings 1–2», *JBL* 91(1972), 172–181; J.T. WALSH, *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2001, 16–17.

<sup>33</sup> H. WANSBROUGH, «The Finale of the Davidic Succession Narrative?», in C. MCCARTY – J.F. HEALEY (edd.), *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart* (JSOTS 375), T&T Clark, London 2004, 35–56; J.S. BADEN, *The Historical David. The Real Life of An Invented Hero*, HarperOne, New York 2014, 253: la storia degli ultimi giorni di Davide appartiene all'«apologia» di Salomone; l'«apologia» di Davide termina con la risoluzione delle ribellioni al suo potere (2Sam 20).

<sup>34</sup> GARSIEL, *The Book of Samuel. Part One*, 42; ID., *The Book of Samuel. Studies in History, Historiography, Theology and Poetics Combined. Part Two. An Introduction to Four National Leaders and Their Dynasties* (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts), 2 voll., Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2024.

riplasmato il racconto originario, ha omesso questa sezione, ponendo a conclusione del suo racconto 2Sam 21–24. Il racconto degli ultimi giorni di Davide e quello della successione di Salomone al trono sono stati poi ripresi dall'autore del libro dei Re, che ne ha fatto l'introduzione al regno di Salomone.

Come si osserva, la questione della fine del racconto di Samuele (così come quella del suo inizio) è strettamente legata alla percezione del tema che soggiace all'intera narrazione: se questa è intesa come la «biografia» di Davide, ha senso estendere il racconto fino alla morte del personaggio protagonista; se, viceversa, il tema principale del racconto è individuato nel costituirsi della monarchia in Israele e, soprattutto, nel suo trovare un'espressione diversa dalle monarchie coeve, allora la chiusura ideale è 2Sam 21–24 nel suo complesso. 1Re 1–2, infatti, non aggiunge nulla alla compiutezza del profilo regale espresso da Davide.<sup>35</sup> Collegati alla questione circa la conclusione del racconto di Samuele sono l'ipotesi «racconto della successione» e lo *status* narrativo di 2Sam 21–24.

### L'ipotesi «racconto della successione»

L'ipotesi «racconto della successione» ha origine dal lavoro di Leonard Rost.<sup>36</sup> Rost individua nel complesso di 2Sam 10–20 e 1Re 1–2 (con l'esclusione di 2Sam 21–24) una narrazione originariamente indipendente, accolta in un contesto narrativo più ampio con poche variazioni. Secondo l'autore il tema sviluppato in questo documento narrativo è la risposta alla domanda «Chi siederà sul trono di Davide?». Questo arco narrativo, infatti, vede screditarsi l'uno dopo l'altro i figli maggiori (Amnon, Assalonne e, infine, Adonia). Lo scopo del raccon-

<sup>35</sup> A. CAQUOT – P. DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (CAT 6), Labor et Fides, Genève 1994. 7. Gli autori considerano la conseguenza di una «logique biographique» sia la divisione tra i due libri collocata in corrispondenza della morte di Saul, sia l'estensione del racconto fino a 1Re 2. TSUMURA, *The Second Book*, 15, sottolinea che «the Books of Samuel are not a biography of particular person, not even of King David himself». Al contrario AULD, *I & II Samuel*, 1, apre l'introduzione al suo commentario con il sottotitolo «The book of David».

<sup>36</sup> L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 42), Kohlhammer, Stuttgart 1926. Cf. A. DE PURY – T. RÖMER (edd.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000. Questa pubblicazione riunisce i contributi presentati al convegno del 1997.

to originario, dunque, è quello di rafforzare la legittimità dell'accesso al trono di Salomone, il figlio minore.<sup>37</sup>

Il recente contributo di Andrew Knapp<sup>38</sup> traccia un accurato e aggiornato *status quaestionis* sull'argomento. Se la teoria di Rost ha dominato fino al XX secolo, pur con alcuni distinguo, nel XXI secolo non c'è consenso su alcun aspetto di questa.<sup>39</sup> Il contributo di Knapp, dunque, prende in esame cinque aspetti controversi: i confini della narrazione, l'unità interna, la datazione, l'intenzione e il tema del racconto. Su ognuno di questi l'autore presenta le posizioni degli studiosi raggruppati secondo il loro aderire o il progressivo discostarsi dalla teoria di Rost, che, in ogni caso, rimane il punto di confronto per ogni nuova proposta. Mentre le opinioni si moltiplicano riguardo all'inizio del racconto (già Rost osservava, infatti, che una delle poche variazioni subite dal racconto originale è la perdita dell'inizio, non più necessario al momento dell'inclusione nel contesto di 2 Samuele), si osserva un generale consenso riguardo alla conclusione: la morte di Davide e l'ascesa al trono di Salomone (1Re 1–2).<sup>40</sup> Gli «Essentialists» ritengono 1Re 1–2 l'unico vero «racconto della successione» (opinione già sostenuta nel 1984 e ancora nel 1990 da McCarter). Il tema della successione al trono, infatti, viene posto in modo esplicito solo in 1Re 1,20.27, quando la vecchiezza fragile di Davide e le azioni di Adonia rendono

<sup>37</sup> Interessante la critica piuttosto radicale di D.G. Firth all'ipotesi «racconto della successione»: cf. FIRTH, *1 & 2 Samuel. An Introduction*, 19: «Even if the Succession Narrative was a source for Samuel, it is still legitimate to ask whether or not the purposes of that source have been subsumed into the concerns of the finished text».

<sup>38</sup> A. KNAPP, «The Succession Narrative in Twenty-first-century Research», *CBR* 19(2021), 211-234. Per un'accurata trattazione dell'inizio e dei primi sviluppi dell'ipotesi «racconto della successione», cf. P.K. McCARTER, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary* (AB 9), Doubleday, Garden City (NY) 1984, 9-16.

<sup>39</sup> Cf. il dibattito sul *Journal for the Study of Old Testament* tra J. BLENKINSOPP («Another Contribution to the Succession Narrative Debate [2 Samuel 1 ;20–11 Kings 2–1]», *JSOT* 38[2013], 35-58) e J.VAN SETERS («A Revival of the Succession Narrative and the Case against It», *JSOT* 39[2014], 3-14).

<sup>40</sup> Un'eccezione è costituita dalla posizione degli studiosi che Knapp definisce «Grand Narrative Advocates», che rinunciano a definire i limiti del «racconto della successione», una narrazione ormai completamente disciolta in un contesto narrativo più ampio. Un'altra, ma diversa, eccezione è il contributo di S.L. SANDERS, «Absalom's Audience (2 Samuel 15–19)», *JBL* 138(2019), 513-536. L'approccio di Sanders per stabilire i limiti del «racconto della successione» tra 2Sam 11 e 20 è la rivalutazione della dimensione storica della ribellione di Assalonne. Questo racconto si struttura su un motivo noto nella letteratura del Vicino Oriente antico, la ribellione contro un sovrano ingiusto. Il «racconto della successione» si configura, dunque, non tanto come successione al trono di Davide, quanto come sovversione ad esso. Ciò giustifica l'esclusione di 1Re 1–2.

il tema di attualità. Le premesse dell'ascesa al trono di Salomone, tuttavia, sono state poste molto prima, in 1Sam 13–18, che mette fuori gioco prima Amnon assassinato e poi Assalonne ribelle e sconfitto, o, ancor prima, nei cc. 10–12, la campagna ammonita che fa da sfondo all'*affaire*-Betsabea e le conseguenze di questo, in gran parte negative, ma con l'unico raggio di speranza rappresentato dalla nascita di Salomone, l'«amato da YHWH» (2Sam 12,24s). C'è, dunque, ragione anche nella posizione di quelli che Knapp chiama «Traditionalists» come in quella dei «Truncaters», che propongono un numero di capitoli di 2 Samuele inferiore rispetto alla posizione dei primi.<sup>41</sup> Riguardo all'unità interna, le opinioni si dividono tra un racconto integrato ma non autosufficiente, integrato e autosufficiente, né integrato né autosufficiente, ovvero tutte le combinazioni possibili. Anche riguardo alla datazione del racconto le proposte coprono tutto l'arco temporale dal X al IV secolo, con una certa prevalenza per le datazioni tra la metà dell'VIII secolo e la metà del V. Infine, sia la natura apologetica del testo sia l'intenzione di questa (ovvero a sostegno di quale parte) rimangono oggetto di dibattito. Knapp osserva che tanto Davide quanto Salomone sono esaltati e criticati (osservazione che suggerisce la natura composita del racconto stesso) e un racconto apologetico che lasci il dubbio su chi ne sia il beneficiario è una ben patetica propaganda!<sup>42</sup> Emergono, dunque, altre proposte: una storiografia senza particolari inclinazioni ideologiche; una narrativa letteraria che mette in risalto l'ambiguità dei personaggi; una riflessione politico-teologica. Su quest'ultima proposta, poi, gli studiosi si dividono tra quanti leggono il racconto come l'esplicitazione del perdurante favore divino per la dinastia di Davide, nonostante le cadute; o, al negativo, come la premessa remota del disastro della distruzione di Gerusalemme e dell'esilio.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Meno chiare le ragioni degli «Expanders», che fanno partire il «racconto della successione» da 2Sam 1 o 2. Cf. l'osservazione di BALZARETTI, *1-2 Samuele*, 659: «Le diverse estensioni della “storia della successione” implicano un cambiamento nel tema della storia». Se si accoglie l'estensione 2Sam 9–20 + 1Re 1–2 sembra preferibile la denominazione più ampia di «Court History».

<sup>42</sup> KNAPP, «The Succession Narrative», 226. Gli «Essentialists», tra i quali l'autore si colloca, hanno meno difficoltà a definire uniformemente pro-Salomone questo racconto. Cf. ID., *Royal Apologetic in the Ancient Near East* (WAWs 4), Atlanta (GA) 2015, 45: Knapp offre una definizione di «apologetica» come «propaganda produced as defense against attacks upon a person's character or conduct». L'apologetica, dunque, è più un'intenzione che un genere letterario.

<sup>43</sup> Già il titolo del volume di KEYS, *The Wages of Sin*, esprime la chiave di lettura proposta: 2Sam 10–20 è una «biografia teologica» in cui il narratore esplicita la dina-

Una posizione del tutto originale sulla questione del genere letterario, del tema e delle implicazioni ideologiche, è sostenuta da Virginia Miller.<sup>44</sup> L'autrice definisce il «racconto della successione» uno scritto satirico. La satira come genere letterario va intesa soprattutto in termini di tono e scopo, mentre la forma letteraria può essere la più diversa, condizionata anche dal contesto sociale e culturale. Ancora, Miller previene l'obiezione che la definizione «satira» sia anacronistica per il testo biblico, affermando che la satira, come attitudine, è tipica del pensiero umano, che mette a confronto la realtà con l'apparenza, e la sua caratteristica essenziale è l'ironia verbale, e questa pervade diffusamente il «racconto della successione», oltre che mostrarsi in modo più puntuale (per esempio, in 2Sam 11,1).<sup>45</sup> La satira, poi, si appunta su un oggetto preciso, e questo è spesso il re Davide (ma anche Assalonne, Amnon, Salomone). Infine, dato che «the primary purpose of satire is reform, it can be argued that the author of the SN sought reform in the monarchy of Israel».<sup>46</sup>

#### Lo *status* narrativo di 2Sam 21–24

Un tratto che accomuna le diverse proposte sull'estensione del «racconto della successione» (eccetto la proposta minimalista e quella massimalista) è la cesura posta alla fine di 2Sam 20 per riprendere il racconto in 1Re 1.<sup>47</sup> Per affrontare la questione dello *status* narrativo di 2Sam 21–24 è utile ripartire dall'osservazione, già citata, di Avioz sull'inadeguatezza di 2Sam 20 a costituire un'appropriata conclusione narrativa e, di conseguenza, la necessità di trovare oltre questo capitolo

---

mica peccato-punizione che travolge la casa di Davide secondo la prospettiva della teoria della retribuzione. Sulla linea teologica, ma al positivo (la monarchia davidica gode del favore divino nonostante il peccato), si posiziona il contributo di S.L. MCKENZIE, «The So-Called Succession Narrative in the Deuteronomistic History», in A. DE PURY – T. RÖMER – J.-D. MACCHI (edd.), *Israel Constructs Its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (JSOTS 306), Academic Press, Sheffield 2000, 123-135.

<sup>44</sup> V. MILLER, *A King and a Fool? The Succession Narrative as a Satire* (Biblical Interpretation Series 179), Brill, Leiden-Boston (MA) 2019. Anche Miller resta in equilibrio tra la dimensione storica, letteraria e teologica.

<sup>45</sup> M. PERRY – M. STERNBERG, «The King Through Ironic Eyes. Biblical Narrative and the Literary Reading Process», *Poetics Today* 7(1986), 275-322. Il paragrafo «The Ironic Exposition» commenta l'esposizione geografica e temporale di 2Sam 11,1, evidenziandone l'aspetto ironico.

<sup>46</sup> MILLER, *A King and a Fool?*, 8; cf. anche 265.

<sup>47</sup> La critica che SWEENEY, *1-2 Samuel*, 11s, porta all'impianto di Rost è proprio il raffronto tra 1Sam 20 e 1Re 1 di 2Sam 21–24.

(2Sam 21–24 oppure 1Re 1–2) la conclusione del racconto di Samuele.<sup>48</sup> Il c. 20 è occupato, in gran parte (vv. 1-22), dal racconto dell'inesco e della risoluzione della ribellione al regno di Davide, inclusa, dal punto di vista narrativo, tra il corno suonato da Seba e l'allontanamento degli israeliti da Davide (vv. 1-2a) e il corno suonato da Ioab e il ritorno degli israeliti alle loro case (v. 22b). Al nome di Ioab si aggancia, a concludere il capitolo, la lista degli ufficiali di corte di Davide (vv. 23-25). Questa lista svolge una funzione di inclusione con la lista di 2Sam 8,15-18, posta tra il consolidamento militare dei confini e il primo atto politico del regno di Davide, ovvero la chiamata a corte di Merib-Baal a dare attuazione al giuramento sollecitato da Gionata circa l'impegno a proteggere la sua discendenza (1Sam 20,14-16). La lista degli ufficiali di corte si presenta, dunque, come l'adeguata conclusione di un arco narrativo maggiore. Tra 2Sam 20 e 1Re 1 c'è non solo un vuoto temporale rilevante (Davide nel pieno della maturità; Davide prossimo alla morte), ma soprattutto uno spostamento di centratura tematica dalla regalità di Davide alla successione di Salomone al trono. Prescindendo dall'impostazione biografica, che considera la morte del protagonista la conclusione più appropriata di un racconto, si può osservare che il racconto della regalità di Davide non trova neppure con 2Sam 20,26 una conclusione soddisfacente: se il lettore ha chiaro che la regalità di Davide si è definitivamente imposta su ogni tentativo di usurpazione (Assalonne) o secessione (Seba), egli aspetta ora una conclusione del racconto dal punto di vista del discorso ideologico-teologico sulla regalità, che il libro di Samuele sta sviluppando fin dal suo inizio.

Se le due posizioni a favore e contro la definizione di 2Sam 21–24 come «appendice» sono rimaste nel tempo in sostanziale equilibrio,<sup>49</sup> negli ultimi anni si va imponendo, con alcune eccezioni,<sup>50</sup> la prospettiva che considera questi capitoli parte integrante del racconto di Samuele. Si può osservare come questa valutazione sia indipendente dall'adesione o meno all'ipotesi «racconto della successione». Due autori che sostengono questa ipotesi, R. Alter e S.L. McKenzie, hanno opinioni differenti riguardo ai cc. 21–24. Alter considera 2Sam 21–24 una mi-

<sup>48</sup> AVIOZ, «Literary Structure», 25.

<sup>49</sup> Cf. il dibattito tra Anthony F. Campbell (A.F. CAMPBELL, «2 Samuel 21–24: The Enigma Factor», 347-358) e A. Graeme Auld (A.G. AULD, «A Factored Response to an Enigma», 359-366) sullo *status* di 2Sam 21–24, in AULD – EYNIKEL (edd.), *For and Against David*, che evidenzia le due posizioni interpretative estreme.

<sup>50</sup> Cf. DIETRICH, *Samuel*; GARSIEL, *The Book of Samuel. Part One*; ID., *The Book of Samuel. Part Two*.

scellanea di elementi narrativi e poetici che, mostrando però una coerenza interna, sia strutturale sia tematica, e collegamenti significativi al racconto che precede, possono essere definiti più una «coda narrativa» (*a coda to the story*) che un'appendice.<sup>51</sup> Diversamente, McKenzie considera questi capitoli un materiale narrativo miscelaneo connesso con il personaggio di Davide.<sup>52</sup> A partire dall'accurata strutturazione chiastica di questi capitoli finali, Herbert H. Klement<sup>53</sup> trae lo spunto per osservare come il libro di Samuele sia strutturato, nel suo complesso, su un progetto unitario, ma costruito a partire da una serie di unità narrative più piccole e ben evidenziate dalla loro struttura, di frequente chiastica: «The chiasmic arrangement of the text which is evident in 2 Samuel 21–24 becomes a key to the understanding of the principles of construction which underlie the book as a whole».<sup>54</sup> L'autore si concentra poi sui fitti richiami tra questi testi e il resto del racconto di Samuele: 2Sam 21–24, dunque, non è una miscelanea di materiali disparati in appendice, ma la conclusione intenzionale del racconto che riassume i temi narrativi principali e rende esplicito il messaggio teologico. David G. Firth,<sup>55</sup> invece, pone in maggiore evidenza l'aspetto strutturante. Egli considera 2Sam 21–24 un materiale narrativo non estraneo al racconto di Samuele, ma certo collegato in modo debole al filo narrativo principale. La funzione di questi capitoli (così come Gdc 17–21) è soprattutto quella di marcare la chiusura del libro di Samuele, distinguendolo come un racconto discreto, se pur profondamente integrato nel macro-contesto narrativo (Giosuè–2 Re) di cui fa parte.<sup>56</sup> A. Graeme Auld si concentra sui due poemi al centro di questa sezione, poemi che sviluppano una compiuta ideologia regale, che l'auto-

<sup>51</sup> ALTER, *The David Story*, 329.

<sup>52</sup> MCKENZIE, *King David*, 176.

<sup>53</sup> H.H. KLEMENT, *2 Samuel 21–24. Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion* (European University Studies Series XXIII, Theology 682), Peter Lang, Frankfurt am Main 2000.

<sup>54</sup> H.H. KLEMENT, «Structure, Context and Meaning in the Samuel Conclusion (2 Sa. 21–24)», *TynBul* 47(1996), 367-370, qui 369.

<sup>55</sup> FIRTH, *1 & 2 Samuel*; ID., *1 & 2 Samuel. An Introduction*.

<sup>56</sup> Nel contributo del 2017, FIRTH (*1 & 2 Samuel. An Introduction*, 20-28) raffina la sua posizione interpretativa osservando un'analogia tra il racconto della nascita di Samuele (1Sam 1,1–2,10) e il complesso di 2Sam 21–24. Come il primo racconto disorienta il lettore che attende il racconto dell'istituzione della monarchia in Israele, così gli ultimi capitoli di 2 Samuele disorientano il lettore riguardo alla solidità del regno di Davide che 2Sam 20 dava per sicura.

re definisce «David's Legacy».<sup>57</sup> Craig E. Morrison, invece, individua come elemento di coesione il racconto di alcuni significativi eventi legati al consolidamento del potere di Davide in Gerusalemme. L'assenza di uno stringente ordine cronologico non è un ostacolo poiché questo racconto non è mera cronaca, ma «a portrait of a king and his reign». Questi capitoli, dunque, hanno la funzione di completare (*to complete*) il ritratto regale di Davide prima della sua morte.<sup>58</sup> Il contributo di Grace Ko riprende e sviluppa la linea interpretativa di Klement.<sup>59</sup> L'autrice definisce i cc. 21–24 una «summary section» in cui ognuno degli elementi risponde alle questioni sollevate e sviluppate dall'intero libro. 2Sam 21–24, dunque, chiude il racconto con una riflessione teologica: in risposta al favore divino verso la regalità, il re ideale deve assumersi precise responsabilità, essere giusto, tenersi lontano dal peccato, camminare nella legge del Signore: «These guidelines for the future kings are to ensure the continuation of divine covenantal blessings upon his dynasty and his country».<sup>60</sup>

### *L'ipotesi «storia dell'ascesa di Davide»*

L'arco narrativo 1Sam 16–2Sam 5 è tradizionalmente denominato «storia dell'ascesa di Davide» (L. Rost) e considerato un racconto discreto, sebbene in stretta relazione con quanto precede e segue. Rispetto agli altri archi narrativi percepiti come originariamente indipendenti (il «racconto della successione» o la «storia dell'arca»), questo appare più eterogeneo, composto da elementi narrativi diversi cuciti insieme dall'opera redazionale. L'elemento di coesione è dato dalla centratura sul personaggio di Davide che, a partire dall'ingresso alla corte di Saul (1Sam 16,14-23 o 1Sam 17), inizia a dominare la scena anche quando non è presente nel racconto. Davide, infatti, è assente da ampia parte di 1Sam 19–20 e anche i capitoli successivi (1Sam 22–23) sono occupati solo parzialmente dalle azioni di Davide, mentre 1Sam 28 e 31 narrano gli ultimi giorni di vita di Saul. Tuttavia questi racconti non pre-

<sup>57</sup> AULD, *I & II Samuel*, 565, riunisce sotto il titolo «Concluding Perspectives» il complesso dei cc. 21–24; VAN WIJK-BOS, *The Road to Kingship*, fa di 2Sam 21–24 l'ultimo e conclusivo ciclo (*cycle*) del libro di Samuele sotto il titolo, invero un po' miscelaneo, di «Hazards, Heroes, and Poetry».

<sup>58</sup> MORRISON, *2 Samuel*, 275s.

<sup>59</sup> G. KO, «2 Samuel 21–24: A Theological Reflection on Israel's Kingship», *OTE* 31(2018), 114-134.

<sup>60</sup> KO, «2 Samuel 21–24», 133.

scindono mai dal riferimento a Davide: ogni azione avviene in favore di Davide (cc. 19–20), o in reazione a lui (cc. 22–23), o in relazione a lui (c. 28). L'attenzione su questo arco narrativo è stata accesa soprattutto da P. Kyle McCarter<sup>61</sup> che, dandone per acquisita la natura composita, concentra l'attenzione sullo scopo, ovvero legittimare la successione di Davide al trono di Saul e contrastare i sospetti dei sostenitori della casa saulide (2Sam 16,5-14 e 2Sam 20,1s). La «storia dell'ascesa di Davide», dunque, è l'apologia di un regnante il cui accesso al potere desta il sospetto di usurpazione. A sostegno della posizione di McCarter si può osservare come il narratore di Samuele presti molta attenzione a differenziare il comportamento di Davide da quello tipico dell'usurpatore: Davide è leale a Saul e non reagisce agli attacchi nei suoi confronti (1Sam 18,10s); Davide non vuole la morte di Saul anche quando sarebbe facile ottenerla (1Sam 24 e 26) e non intende perseguire la via della violenza contro la famiglia del re usurpato per consolidare il proprio potere (1Sam 20,14-17; 24,18-23; 2Sam 4 e 9). Certamente una tale insistenza sull'innocenza delle intenzioni di Davide può, per contrasto, sollevare un sospetto, ma è necessario restare all'immagine di Davide che il racconto biblico propone.<sup>62</sup> Anche il servizio mercenario presso i filistei (1Sam 27–29) non è passato sotto silenzio, ma raccontato apertamente al fine di offrirne l'interpretazione più vantaggiosa per Davide. La «storia dell'ascesa» è inclusa, secondo McCarter, tra due affermazioni teologiche: è volontà di Dio che Davide sostituisca Saul sul trono (1Sam 16,1-13); il Signore di Israele è con Davide (2Sam 5,10).

<sup>61</sup> P.K. McCARTER, *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary* (AB 8), Doubleday, Garden City (NY) 1980, 27-30. Cf. anche Id., «The Apology of David», *JBL* 99(1980), 489-504. M.B. DICK, «The “History of David’s Rise to Power” and the Neo-Babylonian Succession Apologies», in B.F. BATTO – K.L. ROBERTS (edd.), *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2004, 3-19, ripropone l'interpretazione della «storia dell'ascesa» come apologia che ottiene il suo scopo screditando Saul, che ha perso l'approvazione divina, ed esaltando Davide, il nuovo eletto dalla divinità, fino a esonerarlo dall'accusa di aver parte nella morte di Saul (2Sam 1).

<sup>62</sup> MCKENZIE, *King David*, 86: «It is clear from the biblical story that David had both the capability and the desire to lead a revolt». Che Davide abbia la capacità e anche la possibilità di usurpare il trono di Saul è un dato mai nascosto dal testo biblico. Tuttavia il narratore sottolinea costantemente che Davide non ha la volontà di agire contro Saul. Su altri aspetti del comportamento di Davide che generano il sospetto di doppiezza, cf. M. AMOR, «Weeping as a Persuasive Tool. David’s Tears and the Death of Absalom», in S. HILDEBRANDT – K. PETERS – E.N. ORTLUND (edd.), *From Words to Meaning. Studies on Old Testament Language and Theology for David J. Reimer*, Phoenix Press, Sheffield 2021, 52-62.

Le pubblicazioni più recenti mettono in discussione sia i confini del racconto sia la sua intenzione. La proposta di John Randall Short<sup>63</sup> si concentra sull'intenzione. L'autore sostiene che la «storia dell'ascesa di Davide» (individuata in 1Sam 16–2Sam 5) e le apologie regali del mondo hittita hanno meno in comune di quanto lasci pensare il confronto proposto da McCarter fra il racconto biblico e l'«apologia di Hattušili». La critica mossa a McCarter è che, nel confronto, ha evidenziato soprattutto gli elementi comuni. Lo scopo di Short, al contrario, è enfatizzare le differenze. In particolare, l'autore sottolinea che l'«apologia di Hattušili» afferma che l'ascesa al trono segue allo scontro aperto con il predecessore mentre tutta la «storia dell'ascesa di Davide» si impegna a negare finanche l'intenzione ostile nei confronti di Saul.<sup>64</sup> Va osservato, tuttavia, che la definizione *coup d'état*, su cui si fonda l'argomentazione di Short, non si attaglia completamente neppure all'azione di Hattušili: egli, infatti, reagisce al protrarsi dell'ostilità nei suoi confronti, contrastando il re con la forza e con l'aiuto della dea Ištar.<sup>65</sup> L'interpretazione in chiave apologetica, secondo Short, è frutto di una prospettiva eminentemente storica, che rischia di confondere i fatti storici con la rappresentazione letteraria dei fatti stessi. La «storia dell'ascesa di Davide» va letta, invece, come una parabola teologica che riflette soprattutto sull'identità del Dio di Israele e sull'identità di Israele come figlio scelto e amato. Si può osservare, però, che anche questa lettura non è priva di rischi poiché l'approccio rigidamente sincronico al racconto ne mette in ombra la stratificazione, impedendo di riconoscere nel racconto complessivo materiali diversi per provenienza e orientamento ideologico.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> J.R. SHORT, *The Surprising Election and Confirmation of King David* (Harvard Theological Studies 63), Harvard Divinity School, Cambridge (MA) 2010.

<sup>64</sup> SHORT, *The Surprising Election*, 84-88.

<sup>65</sup> Ben diversa è la dinamica dei racconti di congiura-usurpazione presenti nel testo biblico. Cf., per esempio, 2Sam 15,7-12; 1Re 15,27-29; 16,8-12; 2Re 11; 12,21s; 14,19-21. DICK, «The "History of David's Rise to Power"», 4, bene osserva che, se di usurpazione da parte di Davide può parlarsi, questa è nei confronti non di Saul, ma dei saulidi ancora in vita dopo la morte di Saul.

<sup>66</sup> Un approccio teologico a questo arco narrativo è proposto anche da B. SCHÖNING, *Geschwisterlichkeit lernen. Eine neue theologische Einschätzung der Aufstiegserzählung Davids* (BWANT 223), Kohlhammer, Stuttgart 2019. L'autore rilegge alcuni passaggi della «storia dell'ascesa di Davide» (1Sam 16,1-18,4; 2Sam 2,1-5,5) evidenziando il ruolo che in essi gioca il tema della fraternità.

Il volume di Sung-Hee Yoon<sup>67</sup> affronta, invece, i confini e la natura del racconto. Per quel che riguarda la prima questione, l'autrice ritiene che la diversità delle proposte circa l'inizio (1Sam 15,1; 16,1; 16,14) e la fine (2Sam 5,10; 7,29; 8,15-18) siano l'esito sia delle metodologie di indagine applicate sia delle pre-comprensioni circa il genere letterario del racconto e il suo scopo. La proposta, dunque, consiste nel lasciare interagire metodologie diverse, l'approccio storico-critico e quello letterario. Riguardo alla natura del racconto, Yoon identifica il genere letterario di questo arco narrativo nella novella storica, il tema unificante nella guida divina dei destini individuali e lo scopo nell'intrattenimento istruttivo. Nell'opinione dell'autrice la «storia dell'ascesa di Davide», in una forma più breve, è un racconto indipendente databile al regno di Ezechia. Lo scopo dell'opera originaria è convincere le popolazioni del nord, che hanno perso l'indipendenza, ad aderire alla linea politica di Ezechia e ribellarsi al dominio assiro. Il racconto ha, poi, subito due distinte redazioni (tardo-esilica e post-esilica) che ne hanno progressivamente modificata l'intenzione. Sebbene Yoon rigetti l'interpretazione in chiave apologetica del racconto, si può osservare che la finalità proposta per il racconto originario non è troppo diversa da quella proposta da McCarter.

Il volume curato da Hannes Bezzel e Reinhard G. Kratz<sup>68</sup> raccoglie i contributi offerti al simposio «David in the Desert» (2018). Se, da una parte, gli studi storici sul Levante dell'età del Ferro I hanno profondamente mutato il quadro di riferimento in cui collocare il «regno» del Davide «storico», dall'altra anche la rappresentazione letteraria di questa storia secondo l'ipotesi della «storia dell'ascesa» è stata messa in discussione. I contributi, a partire da prospettive diverse (storico-critica, redazionale, letteraria, storica, archeologica), offrono nuove ipotesi riguardo alla storia compositiva di 1Sam 16–2Sam 5, allo sfondo storico che dal racconto emerge, alla funzione di questo arco narrativo nel complesso del libro di Samuele.

---

<sup>67</sup> S.-H. YOON, *The Question of the Beginning and the Ending of the So-Called History of David's Rise. A Methodological Reflection and Its Implication* (BZAW 462), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2014.

<sup>68</sup> H. BEZZEL – R.G. KRATZ (edd.), *David in the Desert. Tradition and Redaction in the «History of David's Rise»* (BZAW 514), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2021. Cf., in particolare, i contributi: W. DIETRICH, «Der Mann, mit dem Gott war. Kompositions- und quellenkritische Überlegungen zur Darstellung des Aufstiegs Davids in den Samuelbüchern», 127-143; A.G. AULD, «David and His Alter Ego in the Desert», 145-157; H. BEZZEL, «Saul and David – Stages of Their Literary Relationship», 159-180.

## Samuele e la «storia deuteronomistica»

Nel corso del Novecento la ricerca sui libri storici/profeti anteriori è stata dominata dall'ipotesi «storia deuteronomistica» (Noth).<sup>69</sup> Secondo questa ipotesi i libri da Deuteronomio a 2Re costituiscono un'opera complessiva. Non si tratta di una semplice raccolta di materiali tradizionali diversi ma, soprattutto, della loro organizzazione secondo un'intenzione e uno scopo precisi e di interventi redazionali, più o meno estesi, per fare di opere distinte un grande e complessivo lavoro storiografico che presenta e insieme costruisce la memoria storica di Israele.<sup>70</sup>

Il volume curato da Christa Schäfer-Lichtenberger<sup>71</sup> raccoglie i contributi offerti al seminario «The Books of Samuel and the Deuteronomists» nell'ambito del congresso IOSOT tenutosi a Ljubljana nel 2007. Il contributo introduttivo di Walter Dietrich propone una panoramica delle aree di ricerca sui libri di Samuele (testo, letteratura, storia, storia della ricezione). Il resto del volume appaia i contributi sulla base dell'approccio proposto, a costruire una sorta di dialogo tra gli autori. Di interesse il «dialogo» tra Mats Eskhult e Frank H. Polak. Il primo riflette sull'assunto di Noth circa la riconoscibilità dello stile del Deuteronomista caratterizzato dalla semplicità al limite dell'ineleganza. L'autore conclude che lo stile di 2 Samuele è perfettamente compa-

<sup>69</sup> M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 18), Max Niemeyer, Tübingen 1943.

<sup>70</sup> G.N. KNOPPERS – J.G. MCCONVILLE (edd.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Sources for Biblical and Theological Study 8), Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2000. Questo volume raccoglie in ristampa i contributi che hanno scandito il dibattito sulla «storia deuteronomistica», proponendosi come un utile riepilogo dei temi dibattuti e degli sviluppi della ricerca fino agli ultimi decenni del Novecento. La sezione dedicata a Samuele-Re include sia contributi di impostazione storico-critica, nelle sue diverse declinazioni, sia contributi di approccio letterario e narrativo. Nel 2000 è stato ripubblicato in inglese il volume A. DE PURY – T. RÖMER – J.-D. MACCHI (edd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Labor et Fides, Genève 1996. Di grande utilità per una panoramica sull'argomento T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical, and Literary Introduction*, T&T Clark, London 2007, 13-43. L'edizione italiana di questo volume: *Dal Deuteronomio ai libri dei Re. Introduzione storica, letteraria e sociologica* (Strumenti 36), Claudiana, Torino 2007.

<sup>71</sup> C. SCHÄFER-LICHTENBERGER (ed.), *Die Samuelbücher und die Deuteronomisten* (BWANT 188), Kohlhammer, Stuttgart 2010. I contributi citati nel presente articolo: W. DIETRICH, «Tendenzen neuerer Forschung an den Samuelbüchern», 9-17; M. ESKHULT, «2 Samuel and the Deuteronomist. A Discussion of Verbal Syntax», 18-31; F.H. POLAK, «The Book of Samuel and the Deuteronomist. A Syntactic-Stylistic Analysis», 34-73.

tibile con lo stile tipico della «storia deuteronomistica» (Giosuè–2 Re). Il contributo di Polak delinea, in apertura, due stili della prosa narrativa biblica, uno elaborato, caratterizzato da frasi lunghe e costruzioni ipotattiche, e un altro che si distingue per la scelta opposta, ovvero l'uso di frasi brevi e costruzioni paratattiche. Lo stile elaborato è caratteristico dei testi correlati al Deuteronomio e di quelli del VII/VI secolo (per esempio, Giosuè e 1-2 Re). Il libro di Samuele, al contrario, predilige lo stile più semplice. A questa prima comparazione l'autore aggiunge la comparazione dei temi, dato che il tema può influire sulla scelta dello stile. Il risultato della seconda comparazione conferma la prima: lo stile di Samuele, anche nell'espressione degli stessi temi, non ha nulla in comune con quello del *corpus* deuteronomistico.

Il volume curato da Cynthia Edenburg e Juha Pakkala<sup>72</sup> propone nel titolo una domanda provocatoria: «Samuele è tra [i libri] deuteronomistici?». Questa domanda apre la discussione sul rapporto tra il libro e il contesto narrativo più ampio di cui fa parte, ovvero – come recita il sottotitolo del volume – «il posto di Samuele in una storia deuteronomistica». Samuele, infatti, mostra un uso limitato di linguaggio e ideologia deuteronomista, mentre la storia redazionale del libro appare oggi più complessa e protratta nel tempo di quella che si riteneva in precedenza. Si evince, dunque, che le questioni in gioco nel volume sono due: da una parte, una più precisa definizione di cosa si intenda con «deuteronomismo»<sup>73</sup> e sulla sua collocazione temporale (ivi compresa la questione se si possa parlare di una sola e monolitica corrente di opinione); dall'altra, se e in quale misura il libro di Samuele abbia parte in questa (ivi compresa la questione della relazione di Samuele con gli altri libri tra Deuteronomio e 2 Re).<sup>74</sup> I contributi del volume deli-

<sup>72</sup> EDENBURG – PAKKALA (edd.), *Is Samuel Among the Deuteronomists?*. Il volume raccoglie i contributi offerti nella sezione «Storia deuteronomistica» del convegno SBL del 2011. Da osservare che in questo volume viene utilizzata esclusivamente la denominazione singolare «Book of Samuel», mentre nel volume edito da C. Schäfer-Lichtenberger ogni autore adotta, secondo la propria preferenza, la denominazione plurale o singolare.

<sup>73</sup> Cf., per esempio, la definizione offerta da K.L. NOLL, «Is the Scroll of Samuel Deuteronomistic?», in EDENBURG–PAKKALA (edd.), *Is Samuel Among the Deuteronomists?*, 119-148, in particolare 119-121: «A text is a Deuteronomistic text if, and only if, it contains words or phrases that can be demonstrated to be dependent upon the book of Deuteronomy and the text also expresses the ideology of Deuteronomy». Tuttavia, afferma di seguito l'autore, un testo può contenere espressioni che derivano dal Deuteronomio e non essere affatto «deuteronomista».

<sup>74</sup> J. HUTZLI, «The Literary Relationship between I–II Samuel and I–II Kings: Considerations Concerning the Formation of the Two Books», *ZAW* 122(2010), 505-

neano un quadro interpretativo sfaccettato: quelli di R.D. Nelson, W. Dietrich e J. Vermaylen validano l'ipotesi «storia deuteronomistica», di cui Samuele è parte integrante, mentre i contributi di A.G. Auld, P. Davies, K.L. Noll, A. Knauf e J. Hutzli assumono una posizione critica, considerando gli elementi «deuteronomistici» di Samuele aggiunte al libro.<sup>75</sup> La stessa molteplicità di posizioni si trova anche nell'ultimo gruppo di contributi che esaminano un singolo passaggio narrativo (R. Müller esamina 1Sam 1;<sup>76</sup> C. Nihan 1Sam 8–12; J.M. Hutton 1Sam 8 e 10,17-27; H. Bezzel i racconti della morte di Saul) come *test-case* per individuare la presenza (o assenza) di tratti deuteronomistici. Dal punto di vista metodologico vanno osservate la molteplicità degli approcci applicati nei diversi contributi e la loro efficace combinazione anche nell'ambito dello stesso contributo.

Su un aspetto diverso, ma complementare, orienta l'attenzione il volume edito da Diana Edelman, ovvero perché i libri da Deuteronomio a 2 Re sono divenuti testi autoritativi in età persiano-ellenistica. Lo scopo del volume, come evidenzia il sottotitolo (*A Conversation*) è avviare un confronto tra studiosi di impostazione differente sul tema dell'autorità attribuita a ciascuno dei libri e, secondariamente, al loro

---

519. L'autore osserva tra 1-2 Samuele e 1-2 Re una differenza di genere letterario prevalente, di impostazione teologica e di valutazione della figura di Davide. Queste idee sono riprese e sviluppate in ID., «The Distinctness of the Samuel Narrative Tradition», in EDENBURG – PAKKALA (edd.), *Is Samuel Among the Deuteronomists?*, 171-205, dove l'autore ipotizza una «storia deuteronomistica» originaria senza Samuele. Di parere opposto B. ADAMCZEWSKI, *Samuel–Kings. A Hypertextual Commentary* (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 28), Peter Lang, Berlin 2021. L'autore ritiene che il complesso di Samuele–Re debba essere considerato un'unica opera letteraria, rilavorazione ipertestuale (*hypertextual reworking*) dell'intero Deuteronomio.

<sup>75</sup> Delle relazioni tra i libri di Samuele e 1-2 Cronache si occupa il volume curato da U. BECKER – H. BEZZEL (edd.), *Rereading the relecture? The Question of (Post)chronistic Influence in the Latest Redactions of the Books of Samuel* (FAT II.66), Mohr Siebeck, Tübingen 2014, che raccoglie i contributi offerti al convegno del 2012. Il convegno propone un nuovo punto di vista sulla relazione tra questi libri, ovvero la ricerca nei libri di Samuele di tracce di una revisione influenzata dalle posizioni ideologiche del Cronista più che del Deuteronomista. Di particolare interesse il già menzionato contributo di BECKER, «Wie “deuteronomistisch” ist die Samuel-Rede in I Sam 12?», 131-145.

<sup>76</sup> MÜLLER, «1 Samuel 1 as the Opening Chapter», in EDENBURG – PAKKALA (edd.), *Is Samuel Among the Deuteronomists?*, 207-223. All'articolo di Müller risponde in modo critico il contributo di H. BEZZEL, «Noch einmal: שׁוֹמֵר אֶת הַבְּרִית, 1Samuel 1 und der Anfang des Deuteronomistischen Geschichtswerks», in I. KOCH – T. RÖMER – O. SERGI (edd.), *Writing, Rewriting, and Overwriting in the Books of Deuteronomy and the Former Prophets. Essays in Honour of Cynthia Edenburg* (BETL 304), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2019, 195-210.

complesso, sia se questo è inteso come una raccolta di testi ad opera della scuola deuteronomistica sia come la tradizionale «storia deuteronomistica». Due contributi a firma di Thomas M. Bolin e Klaus-Peter Adam si occupano del libro di Samuele.<sup>77</sup>

I quattro volumi della serie *Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments* raccolgono, in forma di contributi indipendenti, il corposo materiale che Walter Dietrich ha prodotto, dal 2002 al 2023, a margine della stesura del monumentale commentario *Samuel* in cinque volumi.<sup>78</sup> Il titolo complessivo non rispecchia sempre in pieno il contenuto dei volumi, che appaiono piuttosto eterogenei. Il secondo volume, per esempio, porta il titolo *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk*, ma questo è l'argomento solo del primo contributo, mentre gli altri si occupano delle nuove direzioni di ricerca, di alcuni temi, dei personaggi, della storia della ricezione.<sup>79</sup> Per quanto riguarda la storia deuteronomistica e i libri di Samuele in essa, sono da segnalare la prima parte del secondo volume (2012) e, soprattutto, la seconda parte del terzo volume (2019) dove l'autore espone con ampiezza e chiarezza la sua ipotesi delle tre redazioni «deuteronomistiche» dei libri di Samuele secondo lo «Schichtenmodell» (modello degli strati).<sup>80</sup>

<sup>77</sup> D.V. EDELMAN (ed.), *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books. A Conversation* (SBL. Ancient Near East Monographs 6), SBL, Atlanta (GA) 2014. Cf. T.M. BOLIN, «1-2 Samuel and Jewish Paideia in the Persian and Hellenistic Periods», 133-158; K.-P. ADAM, «What Made the Books of Samuel Authoritative in the Discourses of the Persian Period? Reflections on the Legal Discourse in 2 Samuel 14», 159-186.

<sup>78</sup> W. DIETRICH, *Samuel* (Biblischer Kommentar. Altes Testament VIII/1-5), 5 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen–Neukirchen–Vluyn 2010; 2015; 2019; 2021; 2023.

<sup>79</sup> W. DIETRICH, *Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments I* (BWANT 16), Kohlhammer, Stuttgart 2002; ID., *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments II* (BWANT 201), Kohlhammer, Stuttgart 2012; ID., *Historiographie und Erzählkunst in den Samuelbüchern. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments III* (BWANT 221), Kohlhammer, Stuttgart 2019; ID., *Hauptfiguren und Kernthemen der Samuelbücher. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments IV* (BWANT 243), Kohlhammer, Stuttgart 2023. Il terzo volume, come il secondo, si presenta eterogeneo nel contenuto; il primo e il quarto volume, invece, sono più omogenei.

<sup>80</sup> W. DIETRICH, «Die Eigenart deuteronomistischer Geschichtsschreibung», in ID., *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 13-47; ID., «Deuteronomistische Redaktionen in den Samuelbüchern», in ID., *Historiographie und Erzählkunst*, 31-49.

## Samuele tra *story* e *history*

Il dibattito riguardo alla «storicità» degli eventi narrati nei «libri storici» è sempre vivo e vivace. Riguardo alla «storia deuteronomistica» Hans M. Barstad afferma: «What we have here is a kind of history telling which does not pass down the past, but which actually creates the past. [...] we have in the Hebrew Bible an early example of “national” history writing»; in esso, pur non mancando il dato storico, prevale l'intenzionalità dello scritto, la «verità narrativa».<sup>81</sup>

Il volume curato da A.G. Auld ed E. Eynikel<sup>82</sup> raccoglie i contributi offerti in due diversi convegni del 2006. Il contributo introduttivo a firma di Erik Eynikel passa in rassegna le diverse opinioni sul tema della storicità della Bibbia in generale. Di particolare interesse il contributo di Shimon Bar-Efrat, che esamina la progressiva idealizzazione della figura storica di Davide nel racconto biblico e nella letteratura extrabiblica. L'autore indaga sia i metodi utilizzati per questa trasformazione, sia lo scopo di questa. Il contributo di Rachele Gilmour sviluppa il concetto di «storiografia narrativa» proposto da Barstad nella direzione della storiografia come «interpretazione ideologica» del passato. La capacità della narrativa di «riportare in vita» i personaggi del passato offre uno strumento prezioso alla proposta ideologica. Infatti, «whereas modern historiography usually conveys causation, meaning and evaluation [of events] through explicit means, the historiography of Samuel uses an array of literary devices to convey these features».<sup>83</sup> Questi *literary devices* servono ad esplicitare, inoltre, il significato che gli eventi passati hanno per il presente. Questo è lo specifico di Samuele in quanto «storiografia». Di seguito l'autrice argomenta con atten-

<sup>81</sup> H.M. BARSTAD, *History and the Hebrew Bible. Studies in Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Historiography* (FAT 61), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 17. Cf. l'intero paragrafo «Narrative Truth» (pp. 15-23). Resta sempre illuminante l'opinione di ALTER, *The David Story*, XVII-XVIII.

<sup>82</sup> A.G. AULD – E. EYNIKEL (edd.), *For and Against David. Story and History in the Books of Samuel* (BETL 232), Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2010. Il titolo e il sottotitolo del volume ripropongono i titoli dei due convegni. Cf. E. EYNIKEL, «Introduction», 1-13, in particolare 1-7. Sul tema cf. anche il contributo di L.L. GRABBE, «Writing Israel's History at the End of the Twentieth Century», in A. LEMAIRE – M. SÆBØ (edd.), *Congress Volume Oslo 1998* (VTS 80), Brill, Leiden 2000, 203-218, in particolare 212s. Cf. S. BAR-EFRAT, «From History to Story: The Development of the Figure of David in Biblical and Post-Biblical Literature», 47-56, in particolare 49: l'autore assume che Davide sia realmente vissuto, ma «the real David has generated a literary one [...]». The literary David is the only one we know».

<sup>83</sup> GILMOUR, *Representing the Past*, 2.

zione la definizione di storiografia come «rappresentazione» (che si potrebbe forse meglio definire «ri-presentazione») del passato a fronte dell'idea diffusa di una storiografia come oggettivazione del passato. Gilmour conclude che «Historiography is not the only description that can be applied to the Book of Samuel [...] many scholars also describe its propagandistic, theological, legendary and literary character. These descriptions are not mutually exclusive and the focus on historiography [...] does not imply that this description should even be considered primary».<sup>84</sup>

Lo spazio tra *story* (opera letteraria) e *history* (fonte storica su Israele) è esplorato ancora nei contributi offerti al convegno tenutosi nel 2014 a Louvain e pubblicati nel volume a cura di W. Dietrich, C. Edenburg e P. Hugo.<sup>85</sup> Un aspetto interessante del volume (e del congresso di cui è l'esito) è l'alternarsi di studiosi di fama consolidata e ricercatori più giovani, di contributi di ampio respiro e altri focalizzati su un tema di dettaglio.

Una linea di ricerca molto feconda è la lettura in chiave di riflessione politica del libro di Samuele. Il contributo di M. Halbertal e S. Holmes propone in apertura la chiave interpretativa:

[...] alongside his genius as a storyteller, this anonymous author was also an uncannily astute observer of politics and the complexities of power. What makes his book not only a literary masterpiece but also a profound work of political thought is the way in which the beautifully crafted narratives cut to the core of human politics, bringing into relief deep structural themes that transcend the particular events and fates of the book's main protagonists and that remain resonant wherever and whenever political power is at stake.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> GILMOUR, *Representing the Past*, 33. Cf. anche ID., «(Hi)story Telling in the Books of Samuel», in D.N. FEWELL (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, Oxford University Press, New York 2016, 192-203.

<sup>85</sup> W. DIETRICH – C. EDENBURG – P. HUGO (edd.), *The Books of Samuel. Stories, History, Reception History – Journées bibliques de Louvain (2014)* (BETL 284), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2016. Sull'argomento cf. anche i contributi W. DIETRICH, «Biblische Geschichtsschreibung und literarisches Kunstwerk: die Samuelbücher» e «König David – Fakten und Fiktionen», in ID., *Historiographie und Erzählkunst*, 182-188; 203-214. Il tratto pregevole del contributo di BADEN, *The Historical David*, è il focus sull'interazione tra fatti e invenzione nella costruzione della storia di Davide. Cf. anche M. LEONARD-FLECKMAN, *The House of David. Between Political Formation and Literary Revision*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2016, sull'istituzione della monarchia in Israele tra letteratura e realtà storica.

<sup>86</sup> M. HALBERTAL – S. HOLMES, *The Beginning of Politics. Power in the Biblical Book of Samuel*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2017, 1.

Secondo gli autori, il dibattito accademico sull'orientamento pro o anti-Davide del racconto di Samuele non coglie il punto del libro: non si tratta di prendere posizione per l'una o l'altra parte di volta in volta in conflitto (Saul o Davide; Davide o i saulidi; Davide o Assalonne), ma di proporre una riflessione sul potere e sul suo esercizio.<sup>87</sup>

Il volume curato da Sara Kipfer e Jeremy M. Hutton<sup>88</sup> raccoglie tredici contributi legati dal tema della rappresentazione della monarchia nel libro di Samuele. Nel contributo introduttivo i curatori ne offrono la chiave di lettura: «The Book of Samuel has long been viewed as a “Geschichtsbuch” of sorts, reflecting the emergence of monarchy in Israel and Judah. But alongside this use, the Book of Samuel has also been understood as a treatise on political theory», perché narra la novità e le problematiche, per Israele, dell'istituzione della monarchia e le dinamiche del suo durare nel tempo (la successione al trono e se questa debba avvenire di necessità in linea dinastica e secondo la primogenitura).<sup>89</sup> Ma, osservano gli autori, il libro di Samuele, pur riflettendo sull'istituto monarchico, si avvicina alla forma astratta di un trattato solo in alcune occasioni (per esempio, il ritratto in negativo di 1Sam 8,11-17, che tuttavia mostra la tirannide nelle sue espressioni concrete). Per l'intero suo sviluppo, il libro di Samuele si presenta come una collezione di testi narrativi che tratteggiano fasi diverse dell'istituzione e del consolidamento del potere monarchico e lo scontro con altre forme di potere (per esempio il ruolo del profeta). Il libro, infine, offrendo punti di vista diversi, si propone piuttosto come uno strumento di riflessione sull'istituto monarchico stesso e, più ampiamente, sul potere politico e la possibilità di mettere in questione i modi in cui viene

---

<sup>87</sup> Tra le pubblicazioni più recenti: J. RÜCKL, *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings* (OBO 281), Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 2016. L'autore esamina 1Sam 7 e 1Cr 17 dal punto di vista del contesto storico che li ha prodotti: sia che si tratti del periodo esilico, sia del periodo post-esilico, questi testi sulla promessa dinastica a Davide riflettono e promuovono gli interessi dell'attuale classe politica. Cf. F. SCHÜCKING-JUNGBLUT, *Macht und Weisheit. Untersuchungen zur politischen Anthropologie in den Erzählungen vom Absalomaufland* (FRLANT 280), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020, legge l'arco narrativo della rivolta di Assalonne (2Sam 15-18) come una teoria politica in forma narrativa. Il racconto mette in scena un modello di successione al trono comune nel mondo antico, quello della ribellione e dell'usurpazione violenta, ma respinge questo modello dal punto di vista ideologico, narrandone il fallimento.

<sup>88</sup> S. KIPFER – J.M. HUTTON (edd.), *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy* (BWANT 228), Kohlhammer, Stuttgart 2021.

<sup>89</sup> S. KIPFER – J.M. HUTTON, «The Book of Samuel and Its Response to Monarchy – An Introduction», in ID. (edd.), *The Book of Samuel*, 11-21, qui 11.

espresso.<sup>90</sup> In questo sta la «response», annunciata dal titolo del volume, del libro di Samuele alla monarchia.

Un'altra linea interpretativa si pone al confine tra la lettura politica e quella etica. Jonathan Y. Rowe<sup>91</sup> afferma che, dal punto di vista del lettore antico, la scelta di Mical (1Sam 19,11-17), tra due diversi ma egualmente rilevanti legami familiari (la famiglia – sottolinea l'autore – è uno dei più significativi beni morali nel mondo biblico) ed anche politici (Saul è il re, Davide l'uomo di potere emergente) è problematica. Se la lealtà che ci si aspetta debba prevalere è quella alla famiglia d'origine, approvando (si potrebbe meglio dire non disapprovando) la scelta di Mical l'autore biblico afferma il valore etico della lealtà accordata alla dinastia davidica.<sup>92</sup> Il titolo del volume di April D. Westbrook<sup>93</sup> fa riferimento a 1Sam 8,13, il versetto che, nella pericope 8,11-17, esplicita il diritto del re sulle figlie del popolo. L'autrice individua un *pattern* preciso che soggiace alle «woman stories» in relazione a una precisa fase del regno di Davide: ognuna di queste storie è una valutazione dal punto di vista etico della monarchia.

---

<sup>90</sup> Su questo argomento cf. anche J. BLENKINSOPP, *David Remembered. Kingship and National Identity in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2013; N. LEVI DELAPP, *The Reformed David(s) and the Question of Resistance to Tyranny. Reading the Bible in the 16th and 17th Centuries* (LHBOTS 601; Scriptural Traces 3), T&T Clark, London-New Delhi 2014.

<sup>91</sup> J.Y. ROWE, *Michal's Moral Dilemma. A Literary, Anthropological and Ethical Interpretation* (LHBOT 533), T&T Clark, New York-London 2011. Da osservare l'attenzione che l'autore dedica ai presupposti metodologici della sua lettura (quattro capitoli su sei). Cf. M. NEWKIRK, *Just Deceivers. An Exploration of the Motif of Deception in the Books of Samuel*, Pickwick Publications, Eugene (OR) 2015. Il paragrafo su 1Sam 19,11-17 è parte del capitolo «Deception Intended to Prevent Death or Harm in the Books of Samuel», un titolo che è già una chiave di lettura. Sul tema dell'inganno cf. V.H. MATTHEWS, «The Art of Lying in Kings David's Court», *BTB* 47(2017), 80-86.

<sup>92</sup> N. GRÜTTER, «A Case of Extispicy, or: A Scandal in 1 Sam 19:11-17», *RivB* 128(2021), 27-60. L'autrice sottolinea che considerare la lealtà familiare una questione apolitica è un approccio anacronistico. Infatti, Saul non accusa la figlia di aver mentito, ma di aver messo in salvo un «nemico».

<sup>93</sup> A.D. WESTBROOK, «*And He Will Take Your Daughters...*». *Woman Story and the Ethical Evaluation of Monarchy in the David Narrative* (LHBOTS 610), T&T Clark, London-New York 2015. Alla nota 3 del c. 1 (p. 3) l'autrice chiarisce che il termine «woman story» è usato per riferirsi a quelle storie in cui i personaggi femminili hanno una funzione particolare rispetto allo sviluppo del *plot*, non necessariamente il ruolo di protagonista. La comparazione tra 1-2 Samuele e 1-2 Cronache rende chiaro che «the woman stories, as a whole, are intentionally included in the Books of Samuel for a purpose unique to this telling of David's story. That purpose is centered in an ethical evaluation of the monarchy designed to make one consider the nature and consequences of kings and their use of power» (p. 4).

Questa prospettiva di lettura è adottata ancora nel recente contributo di Eryl W. Davies.<sup>94</sup> La problematizzazione etica dei racconti esaminati è affrontata dalla prospettiva dell'ambiguità delle intenzioni e, di conseguenza, delle azioni dei personaggi. Gli episodi presi in considerazione sono quelli che mettono in scena il conflitto tra valori etici, in particolare all'interno delle relazioni familiari. Poiché il narratore raramente svela pensieri e sentimenti dei personaggi, il lettore deve leggere queste intenzioni tra le righe ed elaborare in autonomia la sua valutazione.

## Le testimonianze testuali

Philippe Hugo<sup>95</sup> introduce il suo contributo ricordando come la molteplicità e la complessità dei testimoni testuali rendano i libri di Samuele un *case study* di particolare interesse non solo per l'esercizio della critica testuale, ma anche per valutare quanto profondamente sia mutato nel tempo l'approccio a questa disciplina sia nella pratica sia nelle finalità. Gli obiettivi della critica testuale, dunque, non sono più soltanto la raccolta e la valutazione delle varianti testuali e il contributo di queste alla ricostruzione di un testo «originale» di natura sempre ipotetica. Alle domande classiche si affiancano altre domande di carattere squisitamente letterario: le diverse tradizioni testuali testimoniano anche fasi di sviluppo o edizioni diverse del testo? Le divergenze tra i testimoni testuali (eccetto gli errori attribuibili con evidenza alla trasmissione manoscritta) sono interventi deliberati sul testo per modificarne l'interpretazione? È possibile riconoscere specificità ideologiche e teologiche di ogni tradizione testuale? È possibile tracciare una storia delle relazioni tra i testimoni testuali (una cronologia relativa, una datazione assoluta)? Diventa, di conseguenza, di particolare importanza definire i criteri per distinguere tra variante testuale e variante letteraria. Se il criterio proposto da Eugene Ulrich<sup>96</sup> è soprat-

<sup>94</sup> E.W. DAVIES, *Narrative Ethics in the Hebrew Bible. Moral Dilemmas in the Story of King David* (LHBOTS 715), T&T Clark, New York-London 2021.

<sup>95</sup> P. HUGO, «Text History of the Books of Samuel. An Assessment of the Recent Research», in P. HUGO – A. SCHENKER (edd.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History* (VTS 132), Brill, Leiden-Boston (MA) 2010, 1-13.

<sup>96</sup> E. ULRICH, «A Qualitative Assessment of the Textual Profile Of 4QSam<sup>a</sup>», in A.T. HILHORST – E. PUECH – E.J.C. TIGCHELAAR (edd.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (SJSJ

tutto quantitativo (l'esame di tutte le varianti offre indicazioni su un modello intenzionale di intervento univoco sul testo), l'autore riformula i criteri proposti da Adrian Shenker<sup>97</sup> di tipo, invece, qualitativo: la variante letteraria deve modificare il senso del testo, ovvero deve possedere un'intenzione ideologica. L'esame delle varianti, dunque, sarà teso a identificare nei testimoni testuali i differenti stadi della crescita letteraria del testo biblico. Le varianti di un testimone testuale poi, prese nel loro insieme, riveleranno la logica che le governa tutte e, dunque, le caratteristiche del singolo testimone. Hugo, di seguito, individua tre ambiti di ricerca, ambiti distinguibili ma strettamente correlati tra loro: le novità introdotte dalla scoperta dei rotoli di Qumran; gli studi sui testimoni manoscritti greci; la storia della formazione del testo. Per ognuno dei tre ambiti l'autore indica le pubblicazioni che hanno segnato un punto di svolta negli studi e quelle più recenti (fino al 2010).

Lo studio delle tradizioni testuali di Samuele offre negli ultimi decenni un panorama piuttosto ricco di pubblicazioni. Nell'ambito della tradizione testuale in greco, Jong-Hoon Kim<sup>98</sup> prende come punto di partenza del suo studio il racconto della ribellione di Assalonne (2Sam 15–19). Dall'esame di questo arco narrativo l'autore amplia lo sguardo alle tradizioni testuali in ebraico e in greco del complesso di Samuele-Re, traendone la conclusione che le numerose varianti si spiegano meglio come l'esito di una tradizione testuale ebraica multiforme e flessibile, ben lontana dal concetto tradizionale di *Urtext*. Le diverse forme testuali, infatti, intrecciano tra loro una relazione fatta di scambi continui, causati da processi di copiatura, corruzione e correzione.<sup>99</sup> Lo stesso approccio, ovvero partire dall'esame di un caso particolare per offrire poi un contributo di più ampio respiro, è utilizzato anche in al-

---

122), Brill, Leiden-Boston (MA) 2007, 147-161. Cf. la critica alla proposta di Ulrich di L. PESSOA DA SILVA PINTO, *Different Literary Editions in 2 Samuel 10–12. A Comparative Study of the Hebrew and Greek Textual Traditions* (Textos y estudios «Cardenal Cisneros» 81), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2019, 46-47.

<sup>97</sup> A. SCHENKER, «Der Ursprung des massoretischen Textes im Licht der literarischen Varianten im Bibeltext», *Textus* 23(2007-2008), 51-67.

<sup>98</sup> J.-H. KIM, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königsbücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1-19,9* (BZAW 391), De Gruyter, Berlin-New York 2009.

<sup>99</sup> Sulle caratteristiche della tecnica di traduzione della LXX cf. R. WIRTH, *Die Septuaginta der Samuelbücher. Untersucht unter Einbeziehung ihrer Rezensionen* (De Septuaginta investigationes 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016.

tri due contributi.<sup>100</sup> Tuukka Kauhanen<sup>101</sup> prende avvio dall'esame del testo proto-luciano di 1 Samuele, una tradizione recente, ma che mostra affinità con forme testuali più antiche di quella attestata dal Codice Vaticano (LXX<sup>B</sup>). A valle del suo esame l'autore ritiene che la presenza di lezioni proto-luciane in 1 Samuele sia sovrastimata, e giunge a mettere in discussione l'ipotesi stessa di una recensione proto-luciana. Sul testo di 2Sam 10–12 si centra, invece, il volume di Leonardo Pessoa da Silva Pinto,<sup>102</sup> che già nel titolo propone la chiave interpretativa: le tradizioni testuali in greco e in ebraico sono studiate comparativamente al fine di verificare se sia possibile parlare di due differenti «edizioni letterarie» dello stesso racconto. A tal fine l'autore si avvale non solo delle risorse metodologiche proprie della critica testuale, ma anche di quelle dell'analisi narrativa, per evidenziare le caratteristiche che fanno di ogni tradizione un testo letterario con pieno diritto.

Sul confronto tra il TM e le testimonianze qumraniche vanno segnalate due pubblicazioni.<sup>103</sup> Ariel Feldman (2015) propone esplicitamente la relazione tra il TM e il testo qumranico di Samuele-Re come una «riscrittura», che, tramandando il testo biblico, anche ne indirizza l'interpretazione.<sup>104</sup> L'autore, infatti, colloca i testi qumranici nell'ambito più ampio della letteratura del Secondo Tempio e discute anche le riscritture che del testo di Samuele-Re si trovano in Cronache, Pseu-

<sup>100</sup> Nell'ambito degli studi sulle tradizioni testuali, cf. E. PERTILÄ, *Sahidic 1 Samuel. A Daughter Version of the Septuagint 1 Reigns* (De Septuaginta Investigationes 8), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017; J. HARJUMAKI, «The Armenian 1 Samuel», in W. KRAUS – M.N. VAN DER MEER – M. MEISER (edd.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Munich, 2013*, SBL Press, Atlanta (GA) 2016, 179-188.

<sup>101</sup> T. KAUHANEN, *The Proto-Lucianic Problem in 1 Samuel* (De Septuaginta Investigationes 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012.

<sup>102</sup> PESSOA DA SILVA PINTO, *Different Literary Editions*, in particolare 41-50. ID., «The Beginning of the Καίτε Section of 2 Samuel», *Bib* 100(2019), 14-33. Sulla stessa pericope il contributo di I. KALIMI, «Reexamining 2 Samuel 10–12. Redaction History versus Compositional Unit», *CBQ* 78(2016), 24-46. L'autore si esprime a favore di una composizione unificata di cui 2Sam 11,1–12,24 è parte integrante dell'intenzione autoriale. L'unità compositiva è confermata dalla coerenza del messaggio teologico.

<sup>103</sup> Sulle testimonianze qumraniche del testo di Samuele sono da segnalare un buon numero di contributi di Andrea Ravasco pubblicati tra il 2008 e il 2014. Oltre ad alcuni articoli su versetti particolari, si segnalano due contributi di respiro più generale: A. RAVASCO, «Reflections on the Textual Transmission of the Books of Samuel», *Revue de Qumran* 23(2008), 405-413; «Readings in the First Book of Samuel: Considerations in the Light of 4QSam<sup>a</sup>», *Henoch* 34(2012), 56-74.

<sup>104</sup> A. FELDMAN, *The Dead Sea Scrolls Rewriting Samuel and Kings. Texts and Commentary* (BZAW 469), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2015; cf. in particolare 1-2.

do-Filone, Flavio Giuseppe ed Eupolemo.<sup>105</sup> Jason K. Driesbach<sup>106</sup> offre un serrato confronto tra le lezioni di 4QSam<sup>a</sup> e quelle dei principali testimoni testuali di Samuele (il TM e le diverse attestazioni della LXX). Lo scopo del volume, tuttavia, non è la mera classificazione delle varianti, ma giungere a una più approfondita valutazione di queste e del loro valore per gli studi critico-testuali. L'autore conclude che, sebbene alcune varianti testuali riflettano uno sviluppo letterario, il testo di 4QSam<sup>a</sup> nel suo insieme non rappresenta un'edizione letteraria del libro di Samuele.

Un vivace ambito di studi è, infine, l'indagine sulla tradizione testuale in siriano e in aramaico. In apertura della sua tesi dottorale Mirko Pozzobon<sup>107</sup> afferma: «Le versioni sono [...] testimoni di come il testo della Bibbia è stato ricevuto e trasmesso nelle varie comunità linguistiche e nei più svariati contesti geografici» (p. 1). Di seguito l'autore esamina le caratteristiche della Peshitta di 2 Samuele, definita, nel suo complesso, «una traduzione fedele all'ebraico da cui prende le mosse» (p. 517) e tuttavia *reader oriented*, ovvero tendente a una maggiore scorrevolezza del racconto e ad una espressione più chiara. Laddove il siriano si discosta dall'ebraico, Pozzobon raggruppa le varianti in categorie differenti. Lo studio, tuttavia, non si esaurisce nell'esame e nella categorizzazione delle varianti, ma è teso a valutare gli effetti che queste, in particolare le letture interpretative, hanno sulla «ri-proposizione» del racconto in un'altra lingua e in un altro ambiente. La recente tesi dottorale di Mattia Seu<sup>108</sup> prende avvio dall'esame della resa in aramaico di testi scelti, rilevando le differenze, anche minime, nella presentazione dei personaggi, maggiori o minori (Abigail, la donna di Tekoa, Samuele, Saul, Ionadab, Davide), del Targum Jonathan di 1-2 Samuele. Lo scopo è quello di valutare se queste differenze siano

<sup>105</sup> Su questo argomento cf. i contributi di A. ROFÉ, «Midrashic Traits In 4Q51 (so-called 4QSam<sup>a</sup>)» e A.G. AULD, «Imag[in]ing Editions of Samuel. The Chronicler's Contribution», in HUGO – SCHENKER (edd.), *Archaeology of the Books of Samuel*, 75-89 e 119-131.

<sup>106</sup> J.K. DRIESBACH, *4QSamuel<sup>a</sup> and the Text of Samuel* (VTS 171), Brill, Leiden-Boston (MA) 2016.

<sup>107</sup> M. POZZOBON, *La Peshitta del secondo libro di Samuele* (Analecta biblica dissertationes 214), G&B Press, Roma 2016. Al 2001 data, invece, la pubblicazione del volume sulla versione in siriano di 1 Samuele di C.E. MORRISON, *The Character of the Syriac Version of The First Book of Samuel* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 11), Brill, Leiden 2001.

<sup>108</sup> M. SEU, *Il Targum Jonathan di 1 e 2 Samuele. La natura della sua traduzione e la sua teologia* (Analecta biblica dissertationes 239), G&B Press, Roma 2023.

ascrivibili a una scelta intenzionale per ottenere un preciso effetto sul lettore/ascoltatore. In appendice al volume una traduzione in italiano del Targum Jonathan a 1-2 Samuele (pp. 319-436).

Il panorama dei contributi recenti evidenzia una spiccata tendenza a far interagire l'indagine critico-testuale e l'approccio letterario, ricercando la ragione delle varianti testuali rilevanti in una precisa intenzione autoriale. Da tempo lo spessore autoriale delle traduzioni antiche è un filone di indagine molto fecondo. John A. Beck, dopo aver evidenziato la dimensione letteraria dei racconti biblici, non semplice resoconto di fatti ma narrazione artistica con un'intenzione, un messaggio, si chiede: «But what happens to that art and its message when it is translated into another language?».<sup>109</sup> Questa domanda guida l'indagine sulla tecnica di traduzione della LXX. Sulla rilevanza per l'esegesi degli studi sul testo della tradizione greca è da segnalare anche il recente volume curato da Leonardo Pessoa Da Silva Pinto e Daniela Scialabba, *New Avenues in Biblical Exegesis in Light of the Septuagint*.<sup>110</sup> Il volume raccoglie contributi di studiosi di generazioni diverse, che applicano metodologie di indagine diverse, con lo scopo comune di evidenziare sia gli aspetti linguistici e critico-testuali del testo greco, sia le ricadute letterarie e teologiche.

## L'approccio narrativo al libro di Samuele

La seconda metà del secolo scorso ha segnato un punto di svolta: l'introduzione anche nell'ambito degli studi biblici dell'analisi narrativa, infatti, ha ottenuto di porre in grande risalto la qualità letteraria del racconto biblico, e non più solo il suo contenuto storico e teologico. Il racconto biblico, dunque, viene rivalutato tanto nella sua dimensione estetica quanto nella dimensione comunicativa: «I racconti biblici rispondono [...] a domande sull'identità e sull'esistenza. Essi vogliono trasmettere alle generazioni future i tesori più preziosi del passato, quelli da cui dipende l'esistenza di un popolo».<sup>111</sup>

<sup>109</sup> J.A. BECK, *Translators as Storytellers. A Study in Septuagint Translation Technique* (Studies in Biblical Literature 25), Peter Lang, New York 2000, 1; cf. anche la ricca bibliografia alle pp. 204-212.

<sup>110</sup> L. PESSOA DA SILVA PINTO – D. SCIALABBA (edd.), *New Avenues in Biblical Exegesis in Light of the Septuagint* (The Septuagint in Its Ancient Context 1), Brepols, Turnhout 2022.

<sup>111</sup> J.L. SKA, «I nostri padri ci hanno raccontato». *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2012, 9s; W. DIETRICH, «Bibli-

Il contributo di David G. Firth<sup>112</sup> sottolinea il ruolo del libro di Samuele nello sviluppo dell'approccio narrativo al testo biblico ed anche il movimento contrario, ovvero come lo sviluppo dell'approccio narrativo abbia modificato il modo di interpretare Samuele, tradizionale palestra dell'approccio storico-critico, nelle sue varie declinazioni. Esemplificativo di questo cambiamento di approccio è il volume di Lyle M. Eslinger.<sup>113</sup> L'autore, infatti, prende in esame con il metodo del *close reading* un racconto, 1Sam 8–12, considerato tradizionalmente l'esito della fusione di fonti diverse, da studiare, dunque, privilegiando una prospettiva diacronica.

Firth ricorda i contributi pionieristici di Jan P. Fokkelman, David M. Gunn e Charles Conroy. In questi lavori, tuttavia, prevale l'interesse per l'interpretazione del testo, mentre la riflessione metodologica è opera soprattutto di Robert Alter (*The Art of Biblical Narrative*, 1981). Il lavoro di Alter segna un nuovo punto di svolta perché, ormai consolidata la percezione dell'importanza di comprendere i racconti biblici come opera letteraria, si impone la necessità di sviluppare un metodo per la pratica dell'analisi narrativa in ambito biblico. I racconti del libro di Samuele diventano, così, un terreno privilegiato per osservare il funzionamento del racconto biblico: «Samuel's narrative quality has particularly shaped our understanding of the OT's narrative poetics».<sup>114</sup> Si possono ricordare, a titolo esemplificativo, i contributi di Shimon Bar-Efrat (*Narrative Art in the Bible*, 1989) e Meir Sternberg (*The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, 1985), contributi che frequentemente traggono le loro esemplificazioni dal libro di Samuele.

Con il finire del Novecento e i primi anni del nuovo secolo, le pubblicazioni iniziano a dedicare uno spazio sempre più ampio alla riflessione metodologica sull'approccio interpretativo utilizzato e sui suoi presupposti teorici (per esempio il riferimento a Bachtin nell'approc-

---

sche Geschichtsschreibung und literarisches Kunstwerk: die Samuelbücher», in ID., *Historiographie und Erzählkunst*, 182-188. L'autore mette in risalto l'intreccio tra storia e arte narrativa nel racconto di Samuele. Porre l'alternativa tra storia e letteratura è, dunque, un errore: i libri di Samuele offrono informazioni storiche affidabili ma anche la verità che sta dietro i fatti narrati (p. 187). Cf. il paragrafo sul «non-fiction storytelling» in A. PERRISSINOTTO, *Raccontare. Strategie e tecniche di storytelling*, Laterza, Bari-Roma 2020, 43s.

<sup>112</sup> D.G. FIRTH, «Some Reflections on Current Narrative Research on the Book of Samuel», *Southeastern Theological Review* 10(2019), 3-31.

<sup>113</sup> L.S. ESLINGER, *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 8–12* (BiLiSe 10), Almond Press, Sheffield 1985.

<sup>114</sup> FIRTH, «Some Reflections», 8.

cio di Barbara Green,<sup>115</sup> cosicché non si può più parlare di analisi narrativa (al singolare) ma di approcci narrativi.

Un altro tratto distintivo è l'oscillare tra un approccio esclusivo al testo finale<sup>116</sup> e la considerazione, insieme, dello sviluppo del testo.<sup>117</sup>

Esemplificativo è il volume di Cristiano D'Angelo, diviso con chiarezza in due parti, corrispondenti alle due parti del sottotitolo, che hanno un diverso obiettivo dichiarato e applicano, ognuna, la metodologia adeguata all'obiettivo.<sup>118</sup> Se è vero che il metodo storico-critico e l'analisi narrativa pongono domande diverse al testo, ottenendone di conseguenza risposte diverse, è altrettanto vero che queste domande (e le risposte) non viaggiano su binari paralleli. L'autore mostra nei fatti che l'interazione positiva tra metodi diversi è non solo auspicabile, ma anche praticabile.

L'approccio narrativo a Samuele, un libro problematico dal punto di vista testuale, ha contribuito anche a una rivalutazione delle finalità della critica testuale. Il contributo di Benjamin J.M. Johnson (2015)<sup>119</sup> è esemplificativo di questa tendenza nel suo affrontare da una prospettiva nuova la differenza tra il testo ebraico e il testo greco (LXX<sup>B</sup>) di 1Sam 16–18.<sup>120</sup> Questo racconto è stato lungamente oggetto di studio

<sup>115</sup> GREEN, *How are the Mighty Fallen?*

<sup>116</sup> Cf. G.J.R. KENT, *Say It Again, Sam. A Literary and Filmic Study of Narrative Repetition in 1 Samuel 28*, Lutterworth Press, Cambridge 2012; A. WÉNIN, *Le roi, le prophète et la femme. Regards sur les premiers rois d'Israël*, Bayard, Montrouge 2015; BODNER – JOHNSON (edd.), *Characters and Characterization*; D. SCAIOLA,  *Davide: un re, un credente, un uomo* (Bibbia per te 40), Edizioni Messaggero, Padova 2021.

<sup>117</sup> Cf. FROLOV, *The Turn of the Cycle*; YOON, *The Question of the Beginning*; D. DE PANFILIS, *Il racconto doppio nel Libro di Samuele* (Analecta biblica dissertationes 235), G&B Press, Roma 2022. Cf. W. DIETRICH (ed.), *David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (OBO 206), Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 2004. Il volume mostra e dimostra che l'approccio sincronico e quello diacronico, entrambi affetti da limiti se pur diversi, non si escludono a vicenda, piuttosto si completano e si arricchiscono, e che di rado sono utilizzati in modo mutuamente esclusivo (cf. W. DIETRICH, «Synchronie und Diachronie in der Exegese der Samuelbücher – eine Einführung», 1-14). In questo volume i saggi di lettura con approccio sincronico e diacronico sono preceduti da un gruppo di contributi di riflessione metodologica.

<sup>118</sup> C. D'ANGELO,  *Davide e Mical. Studio sulla redazione e la teologia di 1-2 Samuele* (Studi e Ricerche. Sezione Biblica), Cittadella Editrice, Assisi 2019.

<sup>119</sup> B.J.M. JOHNSON, *Reading David and Goliath in Greek and Hebrew. A Literary Approach* (FAT II.82), Mohr Siebeck, Tübingen 2015; ID., «Reconsidering 4QSam<sup>a</sup> and the Textual Support for the Long and Short Versions of the David and Goliath Story», *VT* 62(2012), 534-549.

<sup>120</sup> La delimitazione tradizionale, orientata dall'approccio di critica testuale, lega strettamente 1Sam 17 e 18, capitoli in cui si concentra il maggior numero di differen-

nell'ambito dell'approccio storico-critico (l'individuazione di fonti diverse) e della critica testuale (la priorità dell'una o dell'altra tradizione testuale). La prospettiva interpretativa di Johnson è, invece, esplicitamente letteraria.<sup>121</sup> Si osserva bene, dunque, la distanza di questo approccio rispetto a quello proposto dallo studio, ormai classico, di Barthélemy, Goodings, Lust e Tov<sup>122</sup> dove, tuttavia, già era evidente quanto il racconto dello scontro nella valle di Elah e degli eventi ad esso successivi fosse un *case study* particolare, al confine tra la critica testuale e quella letteraria, ovvero, nella felice sintesi di Johnson, «un problema letterario con complicazioni testuali». Questa sintesi svela con chiarezza l'approccio letterario come quello privilegiato, sebbene le questioni testuali non siano dimenticate. Infatti, continua l'autore, se la versione greca non esistesse, quella ebraica avrebbe suggerito soltanto l'ipotesi di un racconto composito. La LXX<sup>B</sup>, invece, costituisce l'evidenza di una versione letteraria differente della stessa storia. La questione della priorità dell'una o dell'altra versione del racconto, così centrale per la critica testuale classica, non viene neppure presa in considerazione.<sup>123</sup>

I contributi più recenti sul libro di Samuele adottano sempre più spesso una pluralità di approcci al testo: l'analisi narrativa, nelle sue diverse declinazioni, viene affiancata oltre che all'approccio storico-cri-

---

za tra il testo ebraico e quello greco. JOHNSON, *Reading David and Goliath*, 22, motiva l'inclusione di 1Sam 16 con lo stretto legame, dal punto di vista letterario della storia narrata, di questo capitolo ai due seguenti.

<sup>121</sup> Sull'approccio narrativo alla LXX si segnala l'entusiastico contributo di BECK, *Translators as Storytellers*. Una posizione critica: T.A.W. VAN DER LOUW, «A Narratological Approach to the Septuagint?», *ZAW* 125(2013), 551-565. Una posizione che esprime cautela nell'applicazione degli approcci narrativi, ma anche intravede vantaggi interpretativi, purché si tenga in considerazione lo sviluppo diacronico del testo: L. PESSOA DA SILVA PINTO, «Narratological Approaches to the LXX of the Books of Samuel», in PESSOA DA SILVA PINTO – SCIALABBA (edd.), *New Avenues in Biblical Exegesis*, 183-197.

<sup>122</sup> D. BARTHÉLEMY – D.W. GOODING – J. LUST – E. TOV, *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture* (OBO 73), Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1986. Il recente contributo di S. CHAVEL – J. DEGRADO, «Text-and Source-Criticism of 1 Samuel 17–18: A Complete Account», *VT* 70(2020), 553-580, ripropone la questione classica del confronto tra le due tradizioni testuali.

<sup>123</sup> Interessante la recensione di C. LEMARDELÉ in *JSCS* 50(2017), 201-203. L'autore osserva come Johnson non offra una nuova ipotesi circa il problema della versione LXX più breve e dei *plus* del testo TM. E tuttavia è d'accordo con le conclusioni (l'esistenza di versioni multiple della stessa storia) e sul fatto che mettere a confronto queste versioni sia utile. Di conseguenza, Lemardelé ritiene che «literary criticism must reinforce textual criticism in order to see how a story has evolved in a scribal culture» (p. 203).

tico e critico-testuale anche a quello linguistico, filologico, teologico, storiografico e alla storia della ricezione del testo.

Il contributo di Béatrice Oiry<sup>124</sup> affronta la lettura del racconto (e del discorso diretto in esso), dei poemi e degli oracoli, tre generi letterari differenti ma compresenti e ben articolati nel tessuto complessivo dei libri di Samuele da una prospettiva originale: il tempo e la sua costruzione narrativa. Sulla base teorica offerta dal pensiero di P. Ricoeur, l'autrice esamina con accuratezza il lessico che esprime il tempo raccontato, in particolare il vocabolo *זמן*, utilizzato come un «marcatore» nel racconto. Lo scarto tra il tempo narrato e il tempo del racconto è «le temps qui compte», quello che merita di essere raccontato. Emergono così, nell'ambito di un racconto che copre circa un secolo, settantatré «giornate particolari» che scandiscono il progetto storiografico dei libri di Samuele. Il volume di Daniela De Panfilis,<sup>125</sup> invece, esplora l'espedito letterario del «racconto doppio». Il fenomeno del racconto «doppiamente raccontato» (così M. Sternberg) non è estraneo alla narrativa biblica, tanto che lo si può considerare un espedito letterario consolidato, parte del patrimonio comunicativo condiviso dal narratore e dal lettore. Il numero elevato di istanze e la varietà delle realizzazioni formali consentono di osservarne l'uso peculiare e finalizzato a marcare, nello sviluppo narrativo del libro di Samuele, i passaggi di maggior impegno sia dal punto di vista dei fatti narrati sia da quello della riflessione sui fatti stessi.

## I personaggi del libro di Samuele

Accanto alla strutturazione della trama e al rapporto tra narratore e lettore che si stabilisce attraverso il racconto, l'analisi narrativa dedica grande attenzione ai personaggi. Nel racconto biblico, come è stato da lungo tempo osservato, il rapporto personaggi-trama è sbilanciato verso la seconda componente: i personaggi sono al servizio dello sviluppo della trama e poco spazio è dedicato dal narratore alla descrizione

<sup>124</sup> B. OIRY, *Le temps qui compte. Construction et qualification du temps de l'histoire dans le récit des livres de Samuel (1 S 1-1 R 2)* (BETL 318), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2021; EAD., «Le poétique del tempo. Generi letterari e temporalità nella storiografia biblica. L'esempio di 1-2 Samuele», *Teologia* 43(2018), 381-410. Sullo stesso tema: D.G. FIRTH, «Chronology in the Books of Samuel. A Narrative Approach», in DIETRICH – EDENBURG – HUGO (edd.), *The Books of Samuel*, 335-344, che applica a 2Sam 20 la teoria sul tempo nella narrazione di G. Genette.

<sup>125</sup> DE PANFILIS, *Il racconto doppio*.

dell'aspetto esteriore e della dimensione psicologica del personaggio.<sup>126</sup> Tuttavia pochi tratti sono già sufficienti a suggerirne l'indole e, di conseguenza, la funzione nel racconto. Se di un personaggio viene osservata, per esempio, la bellezza d'aspetto, questa non è una fuggevole nota ma una caratteristica rilevante per il racconto.<sup>127</sup> Così mentre la bellezza virile di Saul è sottolineata insieme all'altezza eccezionale (1Sam 9,2), caratteristiche di accreditamento per le funzioni del ruolo regale (il governo e la leadership militare), la delicata bellezza del giovane Davide (1Sam 16,12s) crea sconcerto tra gli uomini (1Sam 17,33.42), che non hanno la profondità di giudizio di Dio (1Sam 16,6s). L'avvenenza di Adonia (1Re 1,6) è osservata dal narratore tra l'eccessiva indulgenza paterna nei suoi confronti e la notizia della nascita successiva a quella di Assalonne, altro figlio bello e ribelle (2Sam 14,25). Similmente, sul fronte femminile, la bellezza di Betsabea è rilevata dal narratore quasi incidentalmente tra lo sguardo di Davide che si posa su di lei e la decisione di informarsi sulla sua identità (2Sam 11,2s). È, infatti, la bellezza della donna che fa crollare ogni freno del re, incurante delle conseguenze della sua decisione. Così la bellezza verginale di Tamar (2Sam 13,1) accende il desiderio di Amnon, che causa tragiche conseguenze. Anche l'attributo della saggezza è accostato al nome di personaggi profondamente diversi (la donna di Tekoa [2Sam 14,2]; Ionadab [2Sam 13,3]; Davide [2Sam 14,20]; la donna di Abel [2Sam 20,16]; Salomone [1Re 2,9]), ma accomunati da quella che, con espressione moderna, si può definire attitudine al *problem solving*.<sup>128</sup> Il nome, infine, ha spesso un ruolo nella costruzione del personaggio: il personaggio di Nabal, come afferma Abigail è «come il suo nome: il suo nome è Nabal (stolto) infatti c'è stoltezza (נָבָלָה) in lui» (1Sam 25,25).

<sup>126</sup> SKA, «*I nostri padri ci hanno raccontato*», 131.

<sup>127</sup> M. AVIOZ, «The Motif of Beauty in the Books of Samuel and Kings», *VT* 59(2009), 341-359. Sviluppa il tema della bellezza dei personaggi maschili nella Bibbia il contributo di S. MACWILLIAM, «Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible», *Biblical Interpretation* 17(2009), 265-287. L'autore mette in discussione l'interpretazione tradizionale della bellezza maschile come segno di potere, prestigio e favore divino, e della bellezza femminile come vulnerabilità al desiderio maschile.

<sup>128</sup> Da segnalare due articoli di David J. Zucker su quattro donne «sage» nel racconto di Samuele (Abigail, la donna di En-Dor, la donna di Tekoa e la donna di Abel). Di tutte queste donne è messa in risalto la capacità di confrontarsi con il potere. D.J. ZUCKER, «Four Women in Samuel Confront Power – Part 1: Contemporary Views», *BTB* 51(2021), 15-23; ID., «Four Women in Samuel Confront Power – Part 2: Views from the Targum, the Rabbis, and the Church Fathers», *BTB* 51(2021), 68-77.

### *Approcci recenti ai personaggi*

Una pubblicazione chiave per l'approccio ai personaggi del libro di Samuele e al modo in cui sono presentati nel racconto è quella curata da Keith Bodner e Benjamin J.M. Johnson.<sup>129</sup> Di particolare interesse è il contributo introduttivo, a firma di Johnson, dal titolo assai indicativo: *Character as Interpretive Crux in the Book of Samuel*. L'autore osserva come i personaggi del libro di Samuele resistano a una facile classificazione, mostrando un alto grado di complessità.<sup>130</sup> Ad aggravare la complessità, il giudizio del lettore su un personaggio si forma sovente sulle valutazioni di altri personaggi o del narratore stesso.<sup>131</sup> Tuttavia i personaggi sono essenziali per l'interpretazione del libro di Samuele e, dunque, rappresentano una *crux* che è necessario affrontare. L'interpretazione dei personaggi, infatti, si intreccia strettamente alla corretta interpretazione del tema e della trama del racconto, una questione, anch'essa, che resiste a una risposta semplicemente diacronica. La proposta di Johnson è che la complessità del testo vada ben oltre la sua storia compositiva: la complessità dei personaggi, e delle loro relazioni, determina anche la complessità del racconto.

Non è possibile qui dare conto delle numerosissime pubblicazioni sui singoli personaggi del libro di Samuele, tutti oggetto di una pubblicazione monografica o di contributi più brevi sulle riviste più qualificate e in opere collettive.<sup>132</sup> Si possono segnalare alcune pubblicazioni che si distinguono per la proposta interpretativa. Un filone di studi è quello dell'esegesi intrabiblica. Per quanto riguarda l'accostamen-

<sup>129</sup> BODNER – JOHNSON (edd.), *Characters and Characterization*. Dopo il contributo introduttivo e uno dedicato ai tre testi poetici che scandiscono il libro, quattordici saggi si occupano ognuno di un personaggio (Dio, Anna, Eli, Samuele, Saul, Davide, Gionata, Mical, Abigail, Ioab, Is-Baal, i personaggi non israeliti, Assalonne, Natan).

<sup>130</sup> B.J.M. JOHNSON, «Character as Interpretive Crux in the Book of Samuel», in BODNER – JOHNSON (edd.), *Characters and Characterization*, 1-13, qui 4. L'autore, pur dichiarando di adottare come oggetto di indagine la forma finale del testo, non esclude che la complessità dei personaggi del libro di Samuele sia anche l'esito della storia redazionale del libro.

<sup>131</sup> JOHNSON, «Character as Interpretive Crux», 5-8, prende come esempio la caratterizzazione diretta che il narratore offre di Nabal come stolto e Abigail come donna saggia. Il racconto, poi, problematizzerà per il lettore queste caratterizzazioni, invitandolo a domandarsi in che cosa consistano la follia di Nabal e l'assennatezza di Abigail.

<sup>132</sup> Sui personaggi secondari, singoli e collettivi, di 2 Samuele, cf. W. DIETRICH (ed.), *Seitenblicke. Literarische und Historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch* (OBO 249), Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 2011. Il volume raccoglie i contributi offerti in due diversi convegni (Berna 2009 e Helsinki 2010).

to interpretativo con i racconti patriarcali è da segnalare il contributo di K. Bodner ed E. White,<sup>133</sup> che esplora la rete di allusioni tra la fuga del patriarca Giacobbe dalla casa di Labano (Gen 31) e 1Sam 19,11-17. In entrambi i racconti ci sono due sorelle, mogli dello stesso uomo, un marito in fuga, un suocero ingannatore e un'oscura vicenda di idoli nascosti. La ripresa tematica ha precise finalità letterarie, teologiche e interpretative. Il volume di Joseph Sykora,<sup>134</sup> invece, sviluppa in modo originale il tema classico dell'elezione. Non si tratta qui di differenziare israeliti e non-israeliti, ma di comprendere il ruolo nel racconto biblico di quei personaggi penalizzati (*unfavored*) dalla scelta divina. L'autore accosta i personaggi di Giuda e Saul. I due episodi presi in esame (Gen 38 e 1Sam 13,7b-15a) sono considerati, in modo piuttosto condiviso, inserimenti secondari nel loro contesto narrativo, cosicché Sykora propone due letture differenti: una con e una senza questi episodi. Un parallelo tra i racconti di Giacobbe ed Esaù in Genesi e lo scontro tra Davide ed Assalonne (2Sam 15-19) è argomentato da Matthew T.B.H. Warnez.<sup>135</sup> Il punto di partenza di questo contributo è la città di Macanaim dove Davide, in fuga da Assalonne, trova rifugio e sostegno (2Sam 17,24-29). La stessa località è menzionata nel ciclo di Giacobbe. Warnez osserva che, se è storicamente improbabile che Davide abbia posto la sua base militare a Macanaim, questo nome deve evocare i temi del racconto di Genesi (la teofania, la fine dell'«esilio» di Giacobbe, la fine del conflitto con Esaù) e, dunque, sostenere l'interpretazione degli eventi di 2Sam 18 come un importante punto di svolta nella vita narrata di Davide. Il contatto tra la storia patriarcale e quella di Samuele completa la caratterizzazione di Davide re che il libro sta sviluppando. Sempre sulla linea dell'esegesi intrabiblica sono da segnalare i volumi di Jacob L. Wright, che mette in relazione il per-

<sup>133</sup> K. BODNER – E. WHITE, «Some Advantages of Recycling. The Jacob Cycle in a Later Environment», *Biblical Interpretation* 22(2014), 20-33; cf. J.E. HARVEY, *Retelling the Torah. The Deuteronomistic Historian's Use of the Tetrateuchal Narratives* (JSOTS 403), T&T Clark, New York 2004, in particolare il c. 3: «Dtr's Torah-Consciousness», 54-65. Sui richiami tra le vicende matrimoniali di Giacobbe e di Davide e sullo scopo interpretativo di questi, cf. D. RUDMAN, «The Patriarchal Narratives in the Books of Samuel», *VT* 54(2004), 239-249; D. DE PANFILIS, «Davide genero di Saul (1 Sam 18,17-19 e 1 Sam 18,22-27)», in ID., *Il racconto doppio*, 253-268.

<sup>134</sup> J. SYKORA, *The Unfavored. Judah and Saul in the Narratives of Genesis and 1 Samuel* (Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 25), Eisenbrauns, University Park (PA) 2018.

<sup>135</sup> M.T.B.H. WARNEZ, «The Agony at Mahanaim: Jacob-Esau Parallels in the David-Absalom Conflict», *CBQ* 83(2021), 571-587.

sonaggio di Davide con quello di Caleb, e di Paola Mollo, che mette a confronto i racconti della nascita di Sansone e di Samuele. Il contributo di David J. Zucker compara Ester e Abigail (1Sam 25), nella caratterizzazione del personaggio e nello sviluppo della trama del racconto, mentre quello di Fernando Milán propone la comparazione tra Dn 2 e 1Sam 17. In entrambi i racconti, infatti, è evidenziata l'assoluta fiducia del protagonista nel Dio di Israele, che salva il suo servo dal pericolo nel confronto con un avversario molto più forte.<sup>136</sup>

Un altro promettente indirizzo di ricerca è quello interessato alla storia della ricezione dei personaggi biblici, tanto quelli principali quanto quelli secondari. Il volume di Hannes Bezzel<sup>137</sup> si occupa di Saul come personaggio letterario e del suo sviluppo in 1 Samuele. L'autore individua uno strato primitivo di racconti favorevoli a Saul che cambiano orientamento quando la storia di Saul diventa lo sfondo dell'ascesa di Davide al trono. Il personaggio di Saul, dunque, emerge come una figura complessa soprattutto a causa di una serie di riscritture che imprimono al personaggio sfumature diverse. Bezzel esamina, infine, le riletture intrabibliche (1Cr 10; Sir 46,20) e le prime riletture extrabibliche (Pseudo-Filone, Flavio Giuseppe). Sulla stessa linea il contributo di Sara Kipfer<sup>138</sup> che ha per oggetto il personaggio di Davide (1Sam 16–2Re 2). Il filo conduttore è il tema dello stato di minaccia che pervade la biografia del re in ogni sua fase. Questo tema è stato costantemente ripreso nella ricezione del personaggio di Davide nell'arte figurativa fino all'età moderna, tanto in ambito cattolico, quanto in ambito protestante, in spazi sia sacri che civili. Il volume *1 Samuel 28: la nécromancienne d'En-Dor*<sup>139</sup> raccoglie i contributi offer-

<sup>136</sup> J.L. WRIGHT, *David, King of Israel, and Caleb in Biblical Memory*, Cambridge University Press, New York 2014 (l'autore suggerisce che il racconto della figura esemplare di Caleb sia costruito in competizione con quella di Davide); P. MOLLO, *An Intratextual Analysis of the Mirroring Birth Stories of Samson and Samuel. Explaining the Narrative Logic of Literary Montage*, Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 2015; D.J. ZUCKER, «Reading Esther as Abigail Redux», *BTB* 53(2022), 131-135; F. MILÁN, «Stones That Strike Down Giants. Daniel and David in a New Light», *Bib* 103(2022), 186-212.

<sup>137</sup> H. BEZZEL, *Saul. Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption* (FAT 97), Mohr Siebeck, Tübingen 2015.

<sup>138</sup> S. KIPFER, *Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1Sam 16, 1Kön 2* (Studies of the Bible and Its Reception 3), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2015.

<sup>139</sup> A. MATTHIEU – G. DAHAN – A. NOBLESSE-ROCHER, *1 Samuel 28: la nécromancienne d'En-Dor* (Études d'histoire de l'exégèse 16), Cerf, Paris 2021. Da segnalare anche la pubblicazione del simposio «The Encounter between Saul and the Medium of Endor», in *Hebrew Studies* 52(2021), 95-205. Anche in questo caso si tratta di contri-

ti alle «Journées d'exégèse biblique» tenutesi a Parigi nel 2016. L'esegesi del racconto di 1Sam 28,8-14 ne evidenzia gli aspetti comunicativi alla luce della linguistica cognitiva. A questo seguono altri contributi che esplorano, sul tema della necromanzia, l'esegesi targumica e midrashica, la letteratura rabbinica classica e medievale, l'interpretazione patristica, l'esegesi cristiana medievale e, infine, l'interpretazione cattolica e protestante del XVI secolo. Sulla stessa linea il volume curato da W. Dietrich, esito anch'esso di un convegno di studi tenutosi a Berna nel 2019, sulla ricezione del personaggio di Samuele intrabiblica, nel primo ebraismo, nel cristianesimo antico, fino al tempo moderno.<sup>140</sup>

### *Davide*

Tra i personaggi del libro di Samuele oggetto di maggiore attenzione da parte degli studiosi c'è senz'altro Davide, che si distingue, anche tra i personaggi principali del libro, per la sua complessa e sfaccettata caratterizzazione che sembra voler coniugare gli estremi. Illuminante, per introdurre la questione della valutazione di Davide negli studi recenti, la sintesi equilibrata di David A. Bosworth:

The tendency to consider the Books of Samuel as didactic literature, propaganda, ideology, or apology has had unfortunate consequences for the reputation of King David. David has long been a controversial figure, and the interpretive tradition has generally been admiring. Modern scholarship, however, has taken a critical turn. [...] David has been presented as a bloodthirsty tyrant or terrorist. [...] Both traditional and critical reconstructions of David have suffered from a selective reading of the text and have offered portraits of David that lack nuance and imagination.<sup>141</sup>

---

buti multidisciplinari che spaziano da questioni inerenti alla comprensione del testo biblico alla sua ricezione in ambiti diversi. Da segnalare, infine, il contributo di M. MICHAEL, «The Prophet, the Witch and the Ghost: Understanding the Parody of Saul as a "Prophet" and the Purpose of Endor in the Deuteronomistic History», *JSOT* 38(2014), 315-346.

<sup>140</sup> W. DIETRICH (ed.), *Samuelmusik. Die Rezeption des biblischen Samuel in Geschichte, Musik und Bildender Kunst* (Studies of the Bible and Its Reception 19), De Gruyter, Berlin 2021. Sulla ricezione delle storie bibliche su Saul e Davide, cf. H. LENEMAN, *Love, Lust, and Lunacy. The Stories of Saul and David in Music* (The Bible in the Modern World 29), Phoenix Press, Sheffield 2010.

<sup>141</sup> D.A. BOSWORTH, «Evaluating King David. Old Problems and Recent Scholarship», *CBQ* 68(2006), 191-210, qui 191. Bosworth offre anche una valutazione delle principali pubblicazioni del XX sec. (Halpern, McKenzie, Steussy, Desrousseaux-Vermeulen, Lemche).

Le pubblicazioni più recenti mettono in risalto proprio la compresenza di aspetti positivi e negativi. Barbara Green<sup>142</sup> osserva come già i libri biblici offrano dello stesso personaggio ritratti diversi: per il Cronista, Davide è un esemplare devoto; alcuni Salmi, invece, svelano una ricca interiorità; 1-2 Samuele offre un ritratto più articolato che non tace anche gli aspetti negativi; il NT propone una figura già idealizzata.<sup>143</sup> L'autrice ripercorre il racconto da 1Sam 8 a 1Re 2 seguendo lo sviluppo esistenziale di Davide da giovane ingenuo e fiducioso a uomo consapevole di sé stesso, capace di manipolare gli altri e abusare del favore divino, secondo un doppio binario, letterario (narratologia) e filosofico (ermeneutica). Il volume di Donatella Scaiola<sup>144</sup> si inserisce in questo ricco ambito di studi. In apertura l'autrice ricorda le parole del card. Carlo Maria Martini: «Davide ha vissuto tutto ciò che trova posto nella vita di un uomo». E poiché nella vita di un uomo trovano posto sia il bene che il male, così i libri di Samuele tratteggiano il personaggio di Davide tra luci e ombre. La risposta alla domanda «Chi è Davide?», cercata senza facili semplificazioni, fa da filo conduttore a questo volume che sceglie un approccio sincronico (narrativo e teologico) alla storia biblica (1Sam 16,1-2Re 2,11), facendo emergere il profilo di Davide soprattutto dalle interazioni con gli altri personaggi del racconto. L'autrice sottolinea infine la dimensione profetica, ovvero interpretativa degli eventi storici, nonché la dimensione sapienziale che invita il lettore a specchiarsi negli eventi narrati.

Anche se non di recente pubblicazione sono da ricordare, nel panorama delle pubblicazioni in lingua italiana, i due volumi di Bruna Costacurta. Il primo volume è dedicato all'ascesa di Davide al trono. Pur seguendo il filo del racconto biblico, l'autrice introduce il commento di alcuni Salmi, che la tradizione ha legato a particolari episodi della vita di Davide, a fare da contrappunto, con la loro voce in prima persona, al racconto degli eventi. Il secondo volume segue il racconto da 2Sam 2 a 2Sam 12, l'arco narrativo della regalità di Davide dagli inizi al suo consolidamento.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> B. GREEN, *David's Capacity for Compassion. A Literary-hermeneutical Study of 1-2 Samuel* (LHBOT 641), T&T Clark, London-New Delhi 2017.

<sup>143</sup> Sulle riletture intrabibliche del personaggio di Davide, cf. A.L. JOSEPH, «Who Is like David? Was David like David? Good Kings in the Book of Kings», *CBQ* 77(2015), 20-41.

<sup>144</sup> SCAIOLA, *Davide*.

<sup>145</sup> B. COSTACURTA, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono* (Studi biblici 42), EDB, Bologna 2002; ID., *Lo scettro e la spada. Davide diventa re (2Sam 2-12)* (Studi biblici 53), EDB, Bologna 2006.

Da ricordare, infine, il contributo di David Shepherd che affronta la complessità del personaggio di Davide da una prospettiva originale, il «sangue innocente» e la «colpa di sangue».<sup>146</sup> Questo tema si dipana con insistenza lungo tutta la vita narrata di Davide. L'ermeneutica del sospetto ha indotto alcuni commentatori ad attribuire a Davide la morte di personaggi a lui scomodi, sulla scorta dell'accusa di Simei (2Sam 16,5-8) cui Davide non replica. È certamente possibile – afferma l'autore – che il racconto biblico abbia omesso il coinvolgimento diretto di Davide, ma questa considerazione è oltre le possibilità di verifica. Piuttosto è utile comprendere come il tema dello spargimento di sangue innocente (e il problema che questo rappresenta per la leadership) getti luce sulle diverse fasi della storia narrata.

Nelle pubblicazioni recenti si moltiplicano le prospettive di indagine sul personaggio di Davide: letteraria-narrativa (Krauss-Küchler; Wénin), storica (Leonard-Fleckman), teologica (Schöning). Altre pubblicazioni invece si occupano del personaggio così come emerge da alcuni particolari episodi: il duello Davide-Golia di 1Sam 17 (Rodan), le relazioni con la famiglia di Saul (Baziomo) e, in seguito, con i sostenitori della casa saulide (Simpson), il rapporto padre-figlio con Assalonne (2Sam 13-18) (Bodner), ma soprattutto la seduzione di Betsabea e gli eventi che ne seguono (2Sam 11-12) (Bodi; Käser; D'Angelo).<sup>147</sup>

Particolarmente ampio, inoltre, il numero di studi sulla storia della ricezione del personaggio di Davide in ambito biblico ed extrabiblico (musica, arti figurative, esegesi giudaica, Padri della Chiesa). In que-

<sup>146</sup> D. SHEPHERD, *King David. Innocent Blood, and Bloodguilt*, Oxford University Press, Oxford 2023.

<sup>147</sup> Cf. H. KRAUSS – M. KÜCHLER, *David, der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive* (Erzählungen der Bibel 5), Paulusverlag-Kohlhammer, Freiburg-Stuttgart 2011; WÉNIN, *Le roi, le prophète et la femme*; LEONARD-FLECKMAN, *The House of David*; SCHÖNING, *Geschwisterlichkeit lernen*; S. RODAN, *Aegean Mercenaries in Light of the Bible. Clash of Cultures in the Story of David and Goliath*, Archaeopress, Oxford 2015; R. BAZIOMO, *La famille de Saül dans le conflit Saül versus David. Étude de la construction narrative des personnages de Jonathan, Méraï et Mikal* (FAT II.78), Mohr Siebeck, Tübingen 2015; T.F. SIMPSON, *Not «Who is on the Lord's Side?» but «Whose Side Is the Lord On?»*. *Contesting Claims and Divine Inscrutability in 2 Samuel 16:5-14*, Peter Lang, New York 2014; K. BODNER, *The Rebellion of Absalom*, Routledge, London-New York 2014; D. BODI, *The Demise of the Warlord. A New Look at the David Story* (Hebrew Bible Monographs 26), Phoenix Press, Sheffield 2010; A. KÄSER, *Literaturwissenschaftliche Interpretation und historische Exegese. Die Erzählung von David und Batscha als Fallbeispiel* (BWANT 211), Kohlhammer, Stuttgart 2016; D'ANGELO,  *Davide e Mical*.

sto ambito è da segnalare il volume curato da Tod Linafelt, Claudia Camp e Timothy K. Beal<sup>148</sup> che raccoglie i contributi offerti in onore di David M. Gunn, autore di scritti pionieristici sul libro di Samuele e su Davide in particolare. La prima parte del volume si occupa di Davide così come emerge dal testo di Samuele nel suo relazionarsi agli altri personaggi; la seconda e la terza parte ampliano lo sguardo al «riuso» della figura di Davide in altri libri biblici e all'importanza che progressivamente acquisisce come icona culturale che fa da punto di riferimento per l'identità di un popolo e la sua riflessione teologica; le ultime parti del volume sono dedicate alla ricezione e alle riletture moderne del personaggio di Davide. Nei diversi contributi il volume propone un'ampia panoramica di metodi interpretativi.

Il volume edito da Ida Fröhlich raccoglie sotto l'espressivo titolo *David in Cultural Memory* i contributi offerti al convegno con il medesimo titolo tenutosi nel 2013 a Budapest.<sup>149</sup> I dieci contributi sviluppano il tema comune del ruolo che la memoria di Davide svolge in contesti diversi. Così il contributo di K. Berge propone i Salmi come il principale «luogo della memoria» di Davide, mentre B. Becking esplora il ruolo che la memoria di Davide svolge nel libro di Geremia. Il titolo del contributo di J. Jarick è molto suggestivo: *Sette cose che il Cronista vuole che tu ricordi riguardo al re Davide*. L'autore osserva, infatti, che, se ha già letto la «vita» di Davide narrata in Samuele-Re, il lettore ha subito chiara l'impressione che il Cronista «was seeking [...] to reshape certain aspects of the cultural memory of that legendary figure».<sup>150</sup> Uscendo dall'ambito biblico, il contributo di D. Hamidović si occupa dell'attesa messianica e del suo legame con le memorie di Davide nei testi qumranici, mentre il contributo di G.G. Xeravits esamina gli episodi della vita di Davide raffigurati nella sinagoga di Dura Europos (245 d.C. circa).

<sup>148</sup> T. LINAFELT – C.V. CAMP – T.K. BEAL (edd.), *The Fate of King David. The Past and Present of a Biblical Icon* (LHBOTS 500), T&T Clark, New York-London 2010. Altre pubblicazioni si concentrano su un aspetto particolare della ricezione del personaggio di Davide: cf. LENEMAN, *Love, Lust, and Lunacy*; BLENKINSOPP, *David Remembered*; N.O. EKE – A. STROTMANN (edd.) *Davidfigur und Opfermotiv. Jüdisch-christliche Transformationen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2019.

<sup>149</sup> I. FRÖHLICH (ed.), *David in Cultural Memory* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 93), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2019.

<sup>150</sup> J. JARICK, «Seven Things that the Chronicler Wants You to Remember about King David», in FRÖHLICH (ed.), *David in Cultural Memory*, 115-130, qui 115.

## Davide e Gionata

Accanto al personaggio di Davide, occupano uno spazio considerevole nella ricerca recente il personaggio di Gionata e l'amicizia tra questi e Davide, una sottotrama di scarsa consistenza per numero di episodi (1Sam 18,1.3s; 19,1-7; 20,1-21,1; 23,16-18; 2Sam 1,17-27), ma di grande impatto nel macro-racconto. Gionata, infatti, è l'erede di Saul per diritto di nascita, ma anche per capacità personali, sia di leadership sia diplomatiche (1Sam 14 e 19,1-7).<sup>151</sup>

Il racconto di questa relazione entra *ex abrupto* nel libro di Samuele. Quando si presenta con la testa di Golia tra le mani (1Sam 17,57), Davide suscita un doppia favorevole impressione: il re Saul comprende il valore del giovane guerriero e lo trattiene a corte, favorendone l'ascesa nei ranghi militari (18,2.5); Gionata, l'erede e campione di Israele, «si lega» (קשר *nifal*) a Davide e lo «ama» (אהב; 18,1b) e questa disposizione favorevole si concretizza in gesti (18,4: il dono degli abiti e delle armi) interpretati come alleanza.<sup>152</sup> La distanza del lettore dal mondo linguistico, sociale e culturale del racconto amplifica l'oggettiva ambiguità delle espressioni utilizzate: il verbo קשר alla forma passiva/riflessiva («essere legato») indica l'aspetto affettivo di un legame, soprattutto se accompagnato dal sostantivo נִפְּשׁ, ma è altrettanto attestato il significato traslato («essere in lega, cospirare») ed è in questo senso, una cospirazione ai suoi danni (22,8), che Saul interpreta il legame tra suo figlio e Davide; anche il verbo אהב ha un valore affettivo ma, nel contesto dell'alleanza, assume una sfumatura politica. I due piani relazionali, quello affettivo e quello politico, sono inestricabilmente intrecciati in questa storia, cosicché il primo evidenzia l'aspetto di libera scelta (soprattutto per quel che riguarda Gionata, il partner in posizione di forza nella relazione) che soggiace al secondo.<sup>153</sup>

<sup>151</sup> D. ABERNETHY, «The Heir of Saul: Jonathan's Life and Death in Theological Perspective», in BODNER – JOHNSON (edd.), *Characters and Characterization*, 139-156.

<sup>152</sup> ABERNETHY, «The Heir of Saul», 148s, osserva che la relazione descritta in 18,1b.3-4 «reflects a solid commitment». Ma, stando al racconto, Gionata e Davide si incontrano ora per la prima volta. Il significato di questa scena, dunque, va cercato altrove: «Jonathan's actions in 1 Sam. 18:1-4 show the kind of relationship he seeks with David. [...] Rather than clarify the precise nature of Jonathan's inner feelings about David, the narrative focuses on the effects of his relationship with David, particularly how he protects David from Saul and facilitates David's rise». L'acutezza di questa osservazione emerge dall'esame di tutte le altre (poche) interazioni tra Gionata e Davide (1Sam 19,1-7; 1Sam 20; 23,16-18).

<sup>153</sup> La prevalente sfumatura politica del verbo אהב nella relazione Davide-Gionata è sottolineata da M. ZEHNDER, «Observation on the Relationship between David and

Il racconto del commosso addio tra Davide e Gionata (20,41–21,1) contrasta con il distacco, veloce e senza parole, dalla moglie Mical (1Sam 19,11s). Questa disparità è riproposta nel lamento funebre (2Sam 1,25s), dove di Gionata, chiamato «fratello mio» molto caro (verbo נָעַם), si dice che «straordinario [era] il tuo amore (אַהֲבָתְךָ) per me più che amore di donna» (v. 26). Questa espressione così intensa ha provocato un'interpretazione in senso omosessuale/omoerotico della relazione Davide-Gionata,<sup>154</sup> interpretazione che ha avuto un'eco anche nella ricezione di questo racconto nel contesto letterario, basti ricordare qui il romanzo *The Secret Chord* di Geraldine Brooks (2015).<sup>155</sup>

Nei contributi recenti questa opinione è stata ridimensionata. Gary Stansell<sup>156</sup> afferma che, se l'amicizia è un'esperienza universale, l'espressione di questa è culturalmente e socialmente connotata. Nella cultura ebraica il legame privilegiato è quello familiare. Di conseguenza il legame dell'amicizia viene accostato, con l'uso figurato del vocabolario, a quello familiare (l'autore parla di *pseudo* o *fictive kinship*). Le interpretazioni moderne dell'amicizia tra Davide e Gionata

---

Jonathan and the Debate on Homosexuality», *WThJ* 69(2007), 127-174; E.E. FLEMING, «Political Favoritism in Saul's Court: נָעַם, חַפְצֵךְ, and the Relationship between David and Jonathan», *JBL* 135(2016), 19-34. Da evidenziare il dibattito sul *Journal for the Study of Old Testament*: la proposta di Y. PELEG («Love at First Sight? David, Jonathan, and the Biblical Politics of Gender», *JSOT* 30[2005], 171-189) della «femminilizzazione» del personaggio di Gionata allo scopo di giustificare l'impossibilità della successione al trono, ovvero un particolare uso «politico» del linguaggio erotico, e la risposta di J. ROWE («Is Jonathan Really David's "Wife"? A Response to Yaron Peleg», *JSOT* 34[2009], 183-193). Una posizione del tutto differente sulla relazione Davide-Gionata è espressa nel contributo di O. KEREN, «David and Jonathan: A Case of Unconditional Love?», *JSOT* 37(2012), 3-23. Cf. anche il recente contributo di R.G. HAKVOORT, «A New Perspective on Jonathan – His Covenant with David and His Ultimate Choice», *JSOT* 48(2024), 384-395.

<sup>154</sup> Lo stesso verbo אָהַב è utilizzato in 1Sam 16,21 per descrivere l'attaccamento di Davide a Saul e in 18,22 la benevolenza dei cortigiani nei confronti di Davide, due ricorrenze che mescolano ad evidenza il livello politico (apprezzamento della capacità di leadership) e quello affettivo (apprezzamento della persona), ma che sono aliene da risvolti omoerotici. È verosimile, dunque, l'osservazione di ZEHNDER, «Observation», 140: «The comparison between the two kinds of אָהַב [...] does not have to be understood in the literal or even erotic sense; rather, one has to reckon with poetic hyperbole or ornamentation». Per uno *status quaestionis* circa l'interpretazione omoerotica dell'amicizia tra Davide e Gionata, cf. FLEMING, «Political Favoritism», 20s, nota 2.

<sup>155</sup> Il contributo di J.E. HARDING, *The Love of David and Jonathan. Ideology, Text, Reception*, Routledge, London-New York 2013, esplora la storia della ricezione del racconto biblico e il confronto con i racconti di amicizie maschili nella letteratura classica.

<sup>156</sup> G. STANSELL, «David and His Friends: Social-Scientific Perspectives on the David-Jonathan Friendship», *BTB* 41(2011), 115-131.

nella direzione di un legame omosessuale/omoerotico, dunque, sono anacronistiche, frutto di un contesto socioculturale differente da quello che ha prodotto il racconto. Nella direzione di un'interpretazione omosociale della relazione tra Davide e Gionata si collocano i contributi di Anthony Heacock e Jonathan Y. Rowe.<sup>157</sup>

Il contributo di Lena-Sofia Tiemeyer ha come *focus* il personaggio di Gionata. Sebbene il racconto biblico lasci intuire una personalità profonda e sfaccettata, Gionata, tuttavia, rimane un personaggio sfuggente, soprattutto a causa della storia redazionale dei racconti in cui è presente, ma soprattutto a causa dell'assenza di una «storia di Gionata», che mina alle fondamenta la possibilità di un ritratto coerente del personaggio. L'autrice, così, si serve delle riletture della letteratura moderna (romanzi e composizioni poetiche pubblicati tra il 1946 e il 2016) per mettere in luce aspetti del personaggio che, pur presenti nel testo biblico, rimangono «dormienti» (*dormant*) (p. 20).<sup>158</sup> La relazione amicale con Davide costituisce un aspetto preponderante nella costruzione del personaggio, cosicché ad essa è dedicato l'intero c. 2 (pp. 36-63).

### *Le mogli di Davide*

L'interesse per le mogli di Davide (2Sam 2,2; 3,2-5), almeno quelle tra loro che hanno un'esistenza narrativa, ovvero Mical, Abigail e Betsabea, è sempre vivo. Si può ricordare qui il pionieristico contributo di Adele Berlin.<sup>159</sup> Negli anni si è accumulato un numero considerevo-

<sup>157</sup> A. HEACOCK, *Jonathan Loved David. Manly Love in the Bible and the Hermeneutics of Sex* (The Bible in the Modern World 22), Phoenix Press, Sheffield 2011; J.Y. ROWE, *Sons or Lovers. An Interpretation of David and Jonathan's Friendship* (LHBOTS 575), T&T Clark, New York 2012.

<sup>158</sup> L.-S. TIEMEYER, *In Search of Jonathan. Jonathan Between the Bible and Modern Fiction*, Oxford University Press, Oxford 2023, 40: «Modern authors often (willfully) create anachronistic characters who behave in ways that their ancient counterparts never would. In part, this is necessary insofar as modern readers must be able to relate to the characters in a fruitful manner. Yet, despite their clear anachronisms, these readings are nonetheless valuable, as they reveal modern attempts to fill in the narrative gaps and to create coherent characters».

<sup>159</sup> A. BERLIN, «Characterization in Biblical Narrative. David's Wives», *JSOT* 7(1982), 69-85. Il *focus* del contributo è quello di esplorare la caratterizzazione (a tutto tondo o piatta) di Mical, Abigail, Betsabea e Abisag come forma indiretta di caratterizzazione del personaggio di Davide. Se questo è lo scopo, il titolo del contributo è fuorviante poiché Abisag, a differenza delle altre, non è «moglie» né «concubina», se non nel senso etimologico del termine (1Re 1,2.4).

le di contributi sulle principali riviste accademiche. Per quanto riguarda, invece, le pubblicazioni monografiche è da segnalare l'opera complessiva di Daniel Bodi, che legge le relazioni di Davide sullo sfondo delle consuetudini matrimoniali testimoniate dalla letteratura del Vicino Oriente antico. L'autore sottolinea la novità del suo approccio, che combina una meticolosa lettura (storico-critica e narrativa) del racconto biblico con un'analisi comparativa di *corpora* letterari vicini a quello biblico sul piano linguistico, geografico, culturale e cronologico.<sup>160</sup> Il primo volume<sup>161</sup> si occupa di 1Sam 18,17-30 (la proposta di Merab in moglie e il matrimonio con Mical). L'autore osserva che gli esegeti storico-critici considerano questa offerta in matrimonio di due figlie allo stesso uomo un'amplificazione del racconto, in accordo con lo stile dei racconti popolari. Questa impressione, nell'opinione di Bodi, è rinforzata dai richiami al combattimento tra Davide e Golia: un *topos* del racconto popolare, infatti, è l'offerta di una figlia del re in moglie all'eroe vincitore. Le lettere degli archivi reali di Mari, invece, testimoniano di due figlie di Zimri-Lim date in moglie allo stesso uomo. Questa pratica inusuale sottolinea il particolare favore accordato dal re al suo vassallo, ma anche l'intento di assicurarsi i suoi servizi militari e la certezza della sua fedeltà. Il secondo volume<sup>162</sup> prende in esame 2Sam 11-12. La novità dell'approccio di Bodi emerge nel c. 4, dove propone di comprendere l'ideologia sottesa al racconto biblico in relazione al *topos* letterario della vita dei «signori della guerra» amorrei, testimoniato dai racconti provenienti da Mari e dalla Mesopotamia. Alla luce di questo sfondo si evince che vivere nel lusso, mangiare, bere e ozare in compagnia delle donne è considerato disonorevole per un «signore della guerra» e lesivo della sua reputazione. Il racconto di 2Sam 11, di conseguenza, non è solo un affare domestico, ma una presentazione ironica di Davide. Il terzo volume<sup>163</sup> raccoglie sette contributi che ap-

<sup>160</sup> Il recente contributo (2019) di D. BODI, «King David and His Wives in Light of Amorite Matrimonial Practices», in FRÖHLICH (ed.), *David in Cultural Memory*, 35-65, ripercorre in sintesi le argomentazioni dei tre volumi. Da rilevare una curiosa discrepanza tra l'inizio dell'*abstract* («The Hebrew Bible provides lengthy, circumstantial description of the way David acquired four of his wives: Michal, Abigail, Bathsheba and Abishag [...]») e il suo sviluppo che consta di tre paragrafi, escludendo Abisag (p. 35). Allo stesso modo nell'introduzione che segue si parla di «three wives» (p. 36).

<sup>161</sup> D. BODI (con B. DONNET-GUEZ), *The Michal Affair. From Zimri-Lim to the Rabbis*, Phoenix Press, Sheffield 2005.

<sup>162</sup> BODI, *The Demise of the Warlord*.

<sup>163</sup> D. BODI, *Abigail, Wife of David, and Other Ancient Oriental Women* (Hebrew Bible Monographs 60), Phoenix Press, Sheffield 2013.

plicano prospettive interpretative diverse alla lettura di 1Sam 25. Questo volume, se pure interessante, manca di coesione e di una sintesi finale che raccolga in uno sguardo d'insieme i singoli contributi. Se il lettore, come annuncia il retro di copertina, attende «il primo libro dedicato al personaggio biblico di Abigail», resta soddisfatto solo in parte.

A distanza di molti anni si aggiunge a questa serie una monografia su Abisag.<sup>164</sup> L'intero sviluppo argomentativo offre ragione del sottotitolo, ovvero l'interpretazione del ruolo di Abisag come «amministratrice della famiglia» di Davide re. L'autore appunta la sua attenzione sull'aggettivo סִכְנָיָהּ che qualifica la donna in 1Re 1,2.4. Un'accurata comparazione con il vocabolario del Vicino Oriente antico relativo ai ruoli di corte mostra la rilevanza di questo ruolo ricoperto da donne per la «casa delle regine». Bodi non fa cenno all'altro ruolo di Abisag citato in 1Re 1,4b («giaccia sul suo petto e scaldi il re»), che è invece oggetto del contributo di E. Hodossy-Takacs.<sup>165</sup> L'autore sottolinea che anche questo è un ruolo di servizio (interessante l'accostamento a 2Re 4,34). Tuttavia l'espressione di 1Re 1,4b lascia spazio alla confusione, cosicché la richiesta di Adonia implica una pretesa al trono attraverso la «concubina» del padre (1Re 2,12-22).<sup>166</sup> Nel mondo antico, infatti, l'esercizio del potere ha a che fare con l'esercizio della sessualità (cf. Salomone e le sue molte donne). 1Re 1,1-4, così, non è solo il racconto degli ultimi giorni di vita di Davide, ma una finestra sul cambiamento in atto nell'ideologia regale di Israele. Generalmente la successione al trono avviene dopo la morte del re, ma Davide è ancora vivo quando il potere passa a Salomone. L'autore, dunque, legge questo racconto come un intrigo di corte che spopessa Davide del trono: il suo tempo di re di un piccolo stato è terminato; ora è il tempo di un re di altro tipo.

Il contributo di David J. Zucker e Moshe Reiss<sup>167</sup> legge le vicende matrimoniali di Davide in relazione alle fasi della sua vita narrata. Mical, Abigail e Betsabea si distinguono dalle altre mogli perché non sono solo mogli, ma figure cruciali per stabilire, consolidare e mantenere il potere regale di Davide.

<sup>164</sup> D. BODI, *Abishag. Administrator of King David's Household* (Hebrew Bible Monographs 93), Phoenix Press, Sheffield 2021.

<sup>165</sup> E. HODOSSY-TAKACS, «Let Her Lie in your Bosom». The Topos of the Elderly King in 1Kings 1», in FRÖHLICH (ed.), *David in Cultural Memory*, 105-114.

<sup>166</sup> Si possono ricordare anche 2Sam 3,6-11 e 16,20-23.

<sup>167</sup> D.J. ZUCKER – M. REISS, «David's Wives: Love, Power, and Lust», *BTB* 46(2016), 70-78.

Dedicate al personaggio di Betsabea sono le due pubblicazioni di Sara M. Koenig.<sup>168</sup> La prima, adottando una metodologia narrativa, si concentra sulla caratterizzazione del personaggio. Il titolo cita 2Sam 11,3, la risposta alla richiesta di Davide circa l'identità della donna che ha visto dalla sua terrazza, nella forma della domanda retorica che chiede quello che in realtà afferma. L'autrice, invece, la utilizza come una vera domanda per chiedersi e chiedere al suo lettore quale tra i numerosi ritratti proposti dalla tradizione e dall'esegesi (ritratti che spaziano dalla vittima indifesa alla seduttrice consapevole, alla complice di un omicidio) sia la verità di questa donna. La seconda pubblicazione sviluppa la prima. Se nella prima un solo capitolo si occupava delle interpretazioni giudaiche del personaggio (Flavio Giuseppe, la letteratura rabbinica), questa seconda pubblicazione è dedicata per la gran parte alle *afterlives* del personaggio nella letteratura patristica e medievale, nel pensiero della Riforma e in quello dell'Illuminismo e nelle diverse espressioni artistiche contemporanee (musica, letteratura, film).

## Conclusioni

Questo contributo si è mosso su due binari paralleli: da una parte ha inteso offrire una panoramica delle questioni ancora (e sempre!) aperte circa la struttura letteraria del libro di Samuele, le linee interpretative, le diverse tradizioni testuali, i temi di dettaglio, quali i personaggi protagonisti e secondari; dall'altra ha cercato di far emergere le attuali metodologie interpretative, spesso utilizzate in associazione tra loro. Rispetto a un prevalente approccio storico-critico e teologico, sono emersi in questi ultimi anni altri approcci legati alla rivalutazione del racconto di Samuele come pregevole opera di letteratura. Questa rivalutazione, iniziata con l'applicazione dell'analisi narrativa al testo biblico, si è via via diversificata in molteplici prospettive, la più rilevante delle quali appare essere l'attenzione crescente, e sempre più spesso presente nelle pubblicazioni, alla ricezione del racconto intero e dei singoli episodi nel pensiero politico ed etico, nella letteratura, nell'ar-

---

<sup>168</sup> S.M. KOENIG, *Isn't this Bathsheba? A Study in Characterization* (Princeton Theological Monograph Series 177), Pickwick Publications, Eugene (OR) 2011; ID., *Bathsheba Survives. Studies on Personalities of the Old Testament*, University of South Carolina Press, Columbia (SC)-Baltimore (MD) 2018.

te, nella musica e nei diversi strumenti di comunicazione oggi disponibili, tra i quali il cinema e la *graphic novel*.<sup>169</sup>

DANIELA DE PANFILIS  
*Università Pontificia Salesiana*  
*depanfilis@unisal.it*

### Parole chiave

Struttura letteraria – Storia deuteronomistica – Tradizioni testuali – Approcci interpretativi – Personaggi

### Keywords

Literary Structure – Deuteronomistic History – Textual Traditions – Interpretative Approaches – Characters

### Sommario

La ricerca recente sul libro di Samuele si muove tra diversi ambiti. La questione dell'unità narrativa e tematica del libro e la struttura letteraria complessiva sono oggetto di nuove proposte, così come l'estensione e la funzione di unità narrative, originariamente indipendenti, ma ora integrali al racconto. Connesso a quest'area di ricerca è lo studio della relazione tra il libro di Samuele e il più ampio contesto letterario in cui si trova inserito (profeti anteriori/libri storici) nonché il bilanciamento tra fatti storici e finzione narrativa. Le tradizioni testuali in cui il testo è giunto fino a noi sono oggetto di studio non solo per ricostruirne la complessa storia testuale, ma anche come testimonianze di interpretazioni antiche del testo. Negli ultimi decenni si sono moltiplicati gli approcci interpretativi. Spicca, in particolare, l'attenzione alla storia della ricezione del racconto e dei suoi personaggi.

### Summary

Recent research on the Book of Samuel spans between different research areas. The question of the narrative and thematic unity of the book and the overall literary structure are the subject of new proposals, as well as the identification of the boundaries and function of narrative units, originally independent, but now integral to the story. Connected to this area of research is the inquiry about the

---

<sup>169</sup> Se sono ben note le pregevoli illustrazioni della Bibbia Maciejowski (1250 circa), un codice composto di 46 fogli di sole miniature, è altrettanto degna di considerazione la proposta editoriale della Kingstone Bible (2016).

relationship between the Book of Samuel and its broader literary context (Former Prophets/Historical Books) and also the question of the balance between historical facts and narrative fiction. The textual traditions in which the text has come down to us are the object of study not only to reconstruct its complex textual history, but also as evidence of ancient interpretations of the text. In recent years, interpretative approaches have multiplied. In particular, the reception history of the book and its characters draws attention of biblical scholarship.



DONATELLA SCAIOLA, *Sansone. Un giudice improbabile* (Personaggi minori della Bibbia 2), Ancora, Milano 2024, pp. 115, € 14,00, ISBN 978-88-514-2826.

L'autrice, docente ordinaria nella Facoltà di Missiologia della Pontificia università urbaniana nonché professoressa invitata presso il Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II in Roma, è nota per le sue pubblicazioni su temi del Primo Testamento, tra cui alcuni cammei di personaggi (cf., per esempio, *Gezabele. La regina che sfidò Elia*, Ancora, Milano 2022; *Davide: un re, un credente, un uomo*, EMP, Padova 2021; *La donna perfetta. Interpretazioni di un poema biblico*, EDB, Bologna 2014). In questo agile libro propone una lettura della figura biblica di Sansone, eroe improbabile perché eccentrico. L'A., nei limiti delle scelte della collana, privilegia un'analisi squisitamente narrativa del ciclo a lui consacrato (Gdc 13–16). L'esito avvincente è l'emersione di un eroe anti-epico dai tratti inaspettatamente moderni, nelle cui imprese Dio agisce «sottobanco».

Il libro si apre con un'*Introduzione* (pp. 5-6) in cui l'A. delinea in generale il suo percorso esegetico-teologico. Il primo capitolo (*Una storia singolare*, pp. 7-26) lo approfondisce per poi presentare la visione negativa del libro dei Giudici sulla storia dell'Israele premonarchico che degenera in decadenza. La pazienza di YHWH diminuisce e ogni giudice risulta inferiore al precedente. I protagonisti vengono suddivisi in leader maggiori e minori in base all'estensione dei racconti, in quelli fedeli alla missione affidata (per esempio, Otniel, Eud, Samgar, Debora) e nei pochi infedeli (per esempio, Gedeone e il nostro Sansone) (pp. 9-10). Contrariamente al titolo della collana, Sansone è una figura maggiore, picaresca più che eroica, trasgressiva ma riscattata dal suo ultimo *coup de théâtre* di fedeltà suicida divenuta proverbiale. Egli si distingue dai precedenti giudici per vari fattori: la sua lunga biografia (quattro capitoli), la sua azione non come leader di una tribù o esercito, bensì solitaria, sempre contro i filistei, spinta da vendette personali e non dal bene del popolo. Si caratterizza perché non trae lezione dai ripetuti errori, in particolare per la sua attrazione per donne filistei, che con Dalila lo porteranno alla morte, e per le violazioni delle norme del nazireato (per esempio, il contatto con cadaveri). Non ha handicap fisici (come Eud mancino), ma spicca per la sua formidabile forza proverbiale. L'A. passa poi a una rassegna delle varie interpretazioni del personaggio (pp. 14-20). Una proposta è quella di ravvisare dietro Sansone un mito solare (*Šimšôn* in ebraico è un diminutivo di *šemeš*, «sole»), ma l'A. non la ritiene soddisfacente. Un'altra analogia è con le storie delle fatiche di Ercole: per il numero (dodici), per l'uccisione di un leone a mani nude, per il tradimento subito da una donna e per una morte scelta volontariamente. Altri optano invece per il modello del *wild man*, ingenuo, sel-

vaggio e possente come Gilgamesh, che uccide a mani nude, si serve di animali devastatori, non taglia la chioma. Un uomo che oltrepassa e abbatte i segni della civilizzazione umana, una sorta di Enkidu redivivo. Tesi più recenti individuano in Sansone un eroe liminale tra natura e cultura, eroismo e follia, tra filistei e Israele, ma anche come uomo, perché instabile e immaturo, senza figli, proclive a perdersi nelle sue pulsioni erotiche e per la sua mancanza di controllo che lo porta ad azioni sproporzionate e trasgressive. Altri, leggendo il ciclo di Sansone come *climax* del libro, ravvisano in lui il simbolo di Israele, popolo eletto tra altri popoli (p. 18), un *borderline* specchio di un'autodistruzione annunciata. Come Sansone, Israele può biasimare solo sé stesso per lo spreco dell'immenso potenziale che proveniva dal suo straordinario rapporto con Dio.

Diverse sono le proposte avanzate a proposito delle principali strutture del ciclo. La prima è un trittico (13; 14–15; 16), secondo le diverse articolazioni suggerite da J.-P. Sonnet, Y. Amit e S. Bakon. Altri prediligono un dittico (13–15; 16), che evidenzia l'analogia positiva con David e il contrasto con Saul (J. Cheril Exum, lasciando da parte il c. 13, ravvisa una simmetria tematica tra i cc. 14–15 e il c. 16). In un paragrafo l'A. vaglia le varie ipotesi sul *focus* teologico della «saga» di Sansone. Per J. Cheril Exum, s'impenna sulla preghiera, intesa come dipendenza da Dio signore della vita e della morte e correlativamente come risposta di Dio alla supplica. Secondo J. Crenshaw, il messaggio sarebbe quello della concorrenza tra due fedeltà (*competing loyalties*), quella filiale e quella erotica, paventando l'insidia di relazioni con donne straniere. Altri, come J. Blenkinsopp, ritengono che il fulcro della storia sia la violazione, completa o parziale, del voto di nazireato. Per altri (A. Wénin e J.-P. Sonnet), il filo rosso è l'ironia che dimostra come Dio agisca in maniera spiazzante anche attraverso dei falliti. L'A. giudiziosamente avverte come tali ipotesi non si escludano, ma possono competersi.

Il cap. 2 *La nascita di Sansone (Gdc 13)* nota come il racconto in tre scene si focalizzi sui genitori di Sansone, ma soprattutto sul messaggero divino che è il protagonista (pp. 27-42). La scena-tipo della nascita spesso introduce un eroe (cf. Samuele), ma in questo caso produce un tragico anti-eroe. Affiora in una serie di anomalie l'ironia del narratore (p. 28). L'A. apre una finestra storico-etnologica sui filistei (pp. 29-30), si sofferma sull'annuncio di nascita di Sansone, confrontato con altri racconti di nascita (Gen 16; 18; 1Sam 1), per poi spiegare la condizione di nazireo (Nm 6,1-21), che costituisce una cornice tematica del ciclo. Sansone si discosta dalle regole per tre motivi: la sua non è una scelta volontaria, ma imposta da Dio; la madre deve obbedire a regole alimentari e sorprende il non previsto divieto di mangiare cibi impuri. Sansone infrangerà più volte queste regole. Sul piano narrativo emerge l'ignoranza dei personaggi, indizio di un Dio che lavora dietro le quinte, come pure l'importanza del ruolo della madre anonima di Sansone: è lei a dare il nome al figlio. Il capitolo desta tensione, suspense e curiosità – i tre universali narrativi (cf. R. Baroni, *La tension narrative*, Seuil, Paris 2007) – nell'attesa degli eventi che seguiranno.

Il cap. 3 *Il matrimonio di Sansone e le sue conseguenze (Gdc 14,1–15,20)* si sofferma sull'universo femminile che innerva il dramma di Sansone, sovrumano eppure terribilmente umano (pp. 42-61). Tranne la madre, tutte le altre donne che l'eroe danita incontra sono causa di inganno e tradimento. Ma proprio

nelle vicende in cui Sansone sembra gettare al vento il suo carisma si intercetta l'intervento nascosto di Dio. L'A. elenca varie ipotesi sull'impalcatura della sezione. Sansone risulta un emotivo, obnubilato da slanci irruenti e volubili che lo portano a contraddire valori tradizionali. Il capitolo poi si sofferma sul principio della doppia causalità (pp. 47-50) per cogliere il paradosso secondo cui la provvidenza decreta che Sansone scelga una moglie filistea per un determinato scopo, traviato però dalla sua inclinazione a ribellarsi a Dio. La fine di Sansone palesa che, nonostante sé stesso, egli resta uno strumento di Dio.

Il cap. 4 *Amore e morte* (Gdc 16) è ben analizzato come ripresa della liminalità di Sansone; com'è tipico dell'arte narrativa biblica, alquanto parsimoniosa nei dettagli, tutte le sue caratteristiche sono funzionali alla trama (pp. 62-81). Gdc 16 viene articolato in tre scene (vv. 1-3; 4-20; 21-31). Il brano non menziona mai Dio e il suo Spirito; la vicenda rasenta per vari dettagli l'inverosimile (pp. 64-65). Affiorano patenti l'ironia del narratore, la conferma di un Sansone selvaggio e guascone, soprattutto la centralità della fatale relazione con Dalila, che alcuni autori considerano una *short-story* autonoma. L'A. coglie la somiglianza tra 14,16-18 e 16,13-19 e si sofferma sul personaggio di Dalila con interessanti correzioni filologiche rispetto alla traduzione CEI («violentare» al posto di «domare» in 16,5) e sull'etimologia del suo nome (pp. 68-69). Interessante è il ventaglio delle varie etimologie per il nome Dalila: «notte», come antagonista del sole, o in riferimento alla cecità; quella proposta dai midrashim: «indebolire» (verbo *dll*); oppure «civettuola» (cf. l'arabo *dalla*: p. 68, nota 87). Il rapporto tra Sansone e Dalila non è chiaro: per la prima volta si afferma il suo innamoramento. Per il suo tradimento Dalila viene pagata in modo esorbitante. La fine di Sansone suona drammaticamente ironica; dinanzi al quarto ricatto di Dalila che costituisce il *climax* dell'episodio, spazientito rivela il segreto della sua forza. Qui c'è un rimando all'assassinio di Sisara compiuto da Giaele (Gdc 4,21), ma con un'arma diversa (dal vino drogato al taglio dei capelli). Sansone, privato della sua capigliatura, simbolo della sua forza e suo tallone d'Achille, e poi della sua vista, viene violentato (*'nb*) prima da Dalila e poi umiliato dai filistei, in un contrappasso: lui che aveva devastato i loro campi è condannato a macinare il grano per loro (15,5 e 16,24). Alla fine si riscatta quasi epicamente. Al riguardo l'A. riassume le varie interpretazioni sulla morte di Sansone, che oscillano tra una nobile fine eroica che minimizza gli errori passati e un suicidio vergognoso, un gesto abbastanza raro nella Bibbia. Nella letteratura le ultime parole di un eroe sono sempre significative e riassumono una vita che conferma come Dio si serva di «falliti» (W. Vogels). Secondo alcuni la sua supplica d'aiuto è un riconoscimento della sovranità di Dio sulla sua vita; per altri è totalmente autocentrata. L'A. legge il verbo abitualmente tradotto «vendicare» (*nqm*) nel senso di un ristabilire la giustizia in modo proporzionato al sopruso subito (p. 79). La nota finale di 16,31 suona ancora ambigua: può indicare la sua riconciliazione con la famiglia e il reinserimento nel suo alveo dopo tanto vagabondare; la mancanza di figli evidenzia la sterilità della sua frequentazione di donne; il suo ultimo gesto contrasta con un ventennio in cui non aveva affatto liberato come giudice il suo popolo.

Il cap. 5 *La storia della ricezione biblica* (pp. 82-105) è una galleria selezionata di svariati esempi di rilettura della storia di Sansone tratti dal mondo della pittura, della musica, della letteratura e del cinema. Le vicende leggendarie del personaggio hanno generato una ridda di interpretazioni conflittuali in chiave positiva e negativa: la sua forza erculea ha supportato l'orgoglio etnico dei maestri ebrei, i cristiani lo hanno riletto in chiave tipologica, ma è prevalso un giudizio negativo sulla sua passionalità debordante, violenta e autoreferenziale. L'A. preferisce partire dal XVII secolo, ma non vanno dimenticate l'haggadah ebraica, l'arte paleocristiana o la porta orientale del battistero di Firenze di L. Ghiberti. Rinviando il lettore ai singoli autori citati, che l'A. ha corredato di precisi rimandi a Wikipedia. Qui ci limitiamo a elencare i soggetti preferiti spesso mischiati a elementi mitologici: la sua vittoria sui filistei (cf. i dipinti di Guido Reni), il taglio dei capelli, l'accecamento (Rembrandt van Rijn e Lovis Corinth), il ruolo di Dalila come *femme fatale* straniera, pericolosa per la sua seduzione e inganno (Pieter Paul Rubens e in particolare Gustave Moreau, che la presenta come prostituta). Nel cinema resta miliare il film *Samson and Delilah*, di C.B. DeMille (1949) che offre una versione mutata: Sansone concupiva Semarad, sorella di Dalila; l'iniziativa del tradimento è di Dalila che vuole vendicare la morte della sorella; inoltre viene affiancata da Miriam, una ragazza angelicata. Il regista però redime una Dalila pentita, che muore con Sansone convertita al suo Dio. Il film rispecchia la visione americana della donna negli anni '50, che mal tollerava l'emancipazione ed elogiava la passività sociale femminile. In letteratura va citato il poema *Samson Agonistes* di J. Milton (1671), che trasfonde nella sua rilettura le proprie vicende familiari. Sebbene sia patente la cattiva reputazione di Dalila come donna doppia, sensuale, perniciosamente ammaliante, Milton le accorda una patina di rispettabilità, nega la sua avarizia, sottolinea il suo empito nel contrastare e controllare il marito, in contrasto con l'ideale rinascimentale che concedeva solo al marito l'autorità. A. De Vigny nel suo *La Colère de Samson* (1839) si concentra sul *pathos* che maschera il combattimento tra un principio solare maschile e uno lunare femminile, ravvisando in Dalila una bisessualità esiziale e mostrando come Sansone derivi la sua forza non da Dio, ma dal suo amore per la filisteia. Il suo indebolimento è dovuto non al taglio dei capelli, ma alla scoperta che l'amore di Dalila è falso. Più recente è il racconto di David Grossman *Il miele del leone. Il mito di Sansone* (2005), che sviluppa la liminarietà di Sansone, condannato a un viaggio dell'anima solitario che non ha mai trovato né casa né requie. Nella storia della musica si citano due opere magistrali: l'oratorio *Samson* di G.F. Händel (1741), che riabilita Dalila e dissipa i tratti equivoci di Sansone; poi il *Samson et Dalila* di C. Saint-Saëns (1877), che rilegge nella storia un tema comune della sua epoca: un uomo spirituale di Dio sedotto dal fascino di una letale seduttrice. Oltre a introdurre personaggi di fantasia (come Abimelech, l'avversario filisteo), Sansone viene riscattato come un uomo che si pente dei suoi errori dopo un passato umanamente tormentato, tra sensualità e misticismo, una lettura che si riallaccia alla Lettera agli Ebrei (Eb 11,32-34) e alla letteratura cristiana antica. In sintesi, la storia della ricezione dimostra l'estrema libertà di rilettura e messa in scena di un personaggio che resta affascinante, non di rado travalicando il testo biblico.

Una *Conclusion* (pp. 106-108) compendia la congerie di interpretazioni del ciclo di Sansone e questo suffraga l'abilità del narratore, anche se non tutte le interpretazioni sono convincenti. Lungi da derive femministe, l'A. propone la sua ritenendo più convincente considerare Sansone come una figura che simboleggia tutto Israele, date le molte facce dell'eroe biblico; comunque non considera esclusiva la sua chiave di lettura. Una nutrita *Bibliografia* (pp. 109-115) chiude questa preziosa monografia. Ci sia permesso di suggerire due studi interessanti: P. ABADIE, *Insoliti eroi. Teologia e storia nel libro dei Giudici* (EDB, Bologna 2013); un articolo, tra altri, di C. LEMARDELÉ, «Samson et les biblistes : entre exégèse, théologie et folklore», *ASIDWAL* 7(2012), 71-85 e alcune pagine suggestive di E. DE LUCA, *L'ora prima* (Qiqajon, Magnano 1997). Pur nella sua concisione dovuta al taglio della collana, questo libretto si raccomanda per l'esposizione limpida, essenziale, non priva di guizzi originali, che si aggiunge alla galleria di altri personaggi che l'A. sta offrendo ai lettori italiani. Ci ricorda l'elogio che Elias Canetti – a sua volta magistrale raddomante di figure storiche e fantastiche – tesseva di un suo professore: «In storia, invece di date ci dava personaggi».

Antonio Nepi  
Piazza Verdi, 4  
63900 Fermo (FM)  
antonnep@tin.it

DIONISIO CANDIDO, *Synopsis of the Book of Esther. Masoretic Text, Old Greek, Alpha Text, Old Latin, Vulgate, Jewish Antiquities* (CBET 102.1), Peeters, Leuven 2023, pp. 213, € 125,00, ISBN 978-9-042-94934-8.

Candido's synopsis is a useful tool for those who study the book of Esther, especially for scholars engaged in textual criticism. However, increasingly exegetes of the book of Esther are interested in versions other than the Masoretic Text and this synopsis would be useful for such readers too. It presents six versions of the book: the Masoretic Text, the two major Greek translations (the «Old Greek» and the «Alpha Text»), the two major Latin translations (the Old Latin and the Vulgate), as well as Josephus' retelling of the story in *Jewish Antiquities*. The Old Greek is also frequently referred to as LXX or ο'. The Alpha Text is sometimes (misleadingly) known as the Lucianic text. The label «Old Greek» carries with it the implication that other Greek translations are dependent on this text, an assumption that Candido appears to hold, as he suggests that the «presumed dependence» of the five versions is that the Vulgate depends on MT, and that AT, OL, and Josephus all depend on «OG» (p. 2). Not all who have studied these texts share that view. For the purposes of this review, I have used «Old Greek» and «Alpha Text», because that is what Candido uses.

This synopsis is an update of Candido's older synopsis that contained only chapters A and 1 of the same versions except Josephus (D. CANDIDO, *I te-*

*sti del libro di Ester. Il caso dell'introitus TM 1,1-22-LXX A1-17; 1,1-22-Ta A1-18; 1,1-21* [Analecta biblica], Pontificio Istituto Biblico, Rome 2005). Candido is not the first to attempt a synopsis of the versions of Esther. He notes synopses by Anton Scholz (*Commentar über das Buch «Esther» mit seinen «Zusätzen» und über «Susanna»*, Leo Woerl, Würzburg-Wien 1892) and Karen H. Jobes (*The Alpha-Text of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* [SBLDS 153], Scholars Pr, Atlanta [GA] 1996), but his differs in which versions he chooses to include (p. 1). He does not mention (though it seems pertinent) that Jean-Claude Haelewyck's edition of the Old Latin also presents a synopsis of many of the same versions: the Old Greek, the Alpha Text, the Old Latin (in four recensions, not just the oldest), and the Vulgate (J.-C. HAELEWYCK, *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 7/3: Hester*, Herder, Freiburg 2003-2009). Therefore, the main new contributions of Candido's synopsis are the inclusion of MT, the inclusion of Josephus, and a format that is much easier to read than Haelewyck's.

Candido has chosen to include versions only from the Hebrew, Greek, and Latin traditions on the grounds that they are «the three most ancient and long-lasting textual traditions of the Old Testament» (p. 1). Although no one would disagree with the importance of translations in these three languages, one wonders about the exclusion of others. Some translations, like the Coptic and Ethiopic, are presumably left out because they are «daughter» translations of the Old Greek and also relatively late. The Slavonic, Georgian, Armenian, and Arabic translations are presumably excluded because they are late. However, it is unclear why Candido's criteria for inclusion would not extend to the Peshitta: the Peshitta of Esther has considerable antiquity, and the Syriac tradition of the Bible is certainly as long-lasting the Greek and the Latin. While Peshitta Esther often matches MT, the same is true of the Vulgate.

The synopsis reproduces the text of major critical editions: the BHQ edition for MT (ed. M. SÆBØ, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2004); the Göttingen edition for OG and AT (ed. R. HANHART, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>2</sup>1983); the «Vatican» or «Benedictine» Vulgate (Tipografia poliglotta vaticana, Rome 1950); text «R» of the Beuron *Vetus Latina* (HAELEWYCK, *Vetus latina*); and NIESE's edition of Josephus (Weidmann, Berlin 1892). Most of these choices will be uncontroversial. However, the choice of the Benedictine Vulgate over the Stuttgart Vulgate (edd. R. WEBER – R. GRYSON, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>5</sup>2007) may stand out as unusual to some readers, since the latter is commonly cited. Although the Benedictine Vulgate (with its fuller apparatus) is frequently referenced by the Stuttgart edition, there are, nonetheless, differences.

For example, in 4:16, the Benedictine edition reads *et non bibatis tribus diebus ac tribus noctibus*. The Stuttgart Vulgate, on the other hand, reads *et non bibatis tribus diebus ac noctibus*. Although Candido claims to use the Benedictine edition, his text (surprisingly) agrees with the Stuttgart edition instead.

In reproducing the text of these editions rather than his own text, my impression is that Candido intends to avoid imposing his own text-critical decisions on the synopsis. This impression is reinforced by the fact that the synopsis is presented without any commentary. This is a useful goal insofar as it makes

the synopsis beneficial to scholars whose assumptions about these texts may differ from Candido's own. However, in my examination of the synopsis, I have found that even the act of aligning the five texts is not always objective. Yet, the lack of commentary means that it is sometimes difficult to understand Candido's choices.

The synopsis is organised according to MT, with Candido aligning the Greek and Latin to MT as much as possible at the level of the Hebrew lemma (often corresponding to more than one word in the Greek or Latin) (pp. 2–3). This is another difference from Haelewyck, who does not present MT at all. Those familiar with the texts of Esther will understand that this is not an easy task, due to the extent of variation. However, Candido does admirably. His choice to align by lemma allows him to handle a lot of the periphrastic nature of some of the translations. For example, in 4:4, MT וְלִהְיוֹת (infinitive construct) is parallel to OG καὶ ἀφελέσθαι (infinitive) and AT περιέλεσθε (imperative) and Vulgate *ut ablato* (purpose clause and ablative absolute). Each refers to the removal of Mordecai's clothes, even though the sentence structure is quite different. However, the equivalent verb in VL (*auferes*) is not aligned. Perhaps this is due to the greater extent of paraphrasing in VL, but it gives the incorrect impression that VL contains no equivalent material to the other versions at this point.

However, it is difficult to accommodate more complex variants at the level of lemma. Thus at 6:1, MT reads בְּלֵילָהּ הָהוּא נִדְדָה שָׁנַת הַמָּלְךְ. OG reads ὁ δὲ κύριος ἀπέστησεν τὸν ὕπνον ἀπὸ τοῦ βασιλέως. AT reads ὁ δὲ δυνατὸς ἀπέστησε τὸν ὕπνον ἀπὸ τοῦ βασιλέως. VL reads *Iudaeorum autem Deus et universae creaturae Dominus percussit regem vigilantia*. The Vulgate reads *noctem illam rex duxit in-somnem*. The main obstacle is that MT and Vulgate say something very different to OG, AT, and VL. Candido nevertheless attempts to align these texts (p. 126). Some choices are straightforward: הַמָּלְךְ is aligned with βασιλεῦς and *rex*. Some are debatable, such as whether κύριος in OG should be parallel to *Deus* or *Dominus* in VL. Candido opts for the former, whereas the latter seems a more natural fit to me. However, others are quite surprising: נִדְדָה «[sleep] fled» is aligned with ἀπέστησε(v) «[God] removed». While both texts can be construed as referring, in the broadest of terms, to the same event (the king's sleeplessness), it does not seem to me that what we find in the Greek and Latin are *necessarily* the same «lemma» as the Hebrew. This is a case where some commentary from Candido might have been useful.

Another difficult case is AT 7:14–21. This section corresponds, in very broad terms, to chapter 8 in the other versions. Candido presents AT 7:14 prior to chapter 8 in the other versions; he aligns AT 7:15 (καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ πάντα τὰ τοῦ Ἀμαν) with OG 8:1 (ἐδωρήσατο Εσθηρ ὅσα ὑπῆρχεν Ἀμαν τῷ διαβόλῳ) so that ἐχαρίσατο|ἐδωρήσατο, αὐτῷ|Εσθηρ, πάντα τὰ|ὅσα ὑπῆρχεν, and τοῦ Ἀμαν||Ἀμαν. Notably, Mordecai in AT (αὐτῷ) is aligned with Esther in OG (Εσθηρ). The rest of the section (AT 7:16–21) he presents unaligned after the end of what is chapter 8 for the rest of the versions. The result is that Candido presents an entirely blank column for AT where the other versions have chapter 8 (pp. 154–161).

This case is difficult because AT presents a series of events that is different to what we find in other versions, insofar as the role of Esther is usurped by Mordecai. Nonetheless, as we have seen in the above examples, Candido does not mind aligning texts that contain different versions of events (e.g., in 6:1, «the Lord removed sleep» [OG] is presented as parallel to «sleep fled» [MT]; in 8:1 [= AT 7:15], the king giving Haman's property to Mordecai [AT] is presented as parallel to the king giving it to Esther [OG]). Although AT's series of events is different to the other versions in this section, they do bear comparison: Mordecai's request to revoke the letters sent by Haman (AT 7:16: Ὅπως ἀνέλῃς τὴν ἐπιστολὴν τοῦ Ἀμαν) is parallel to Esther's request to revoke them in the other versions (e.g., OG 8:5: ἀποστραφῆναι τὰ γράμματα τὰ ἀπεσταλμένα ὑπὸ Ἀμαν). Yes, Mordecai has been substituted for Esther, but the same is true in 8:1. If the texts can be aligned at 8:1 (AT 7:15), it is unclear why they cannot be aligned at 8:5 (AT 7:16): ἀποστραφῆναι|ἀνέλῃς; τὰ γράμματα τὰ ἀπεσταλμένα|τὴν ἐπιστολὴν; ὑπὸ Ἀμαν||τοῦ Ἀμαν. Similarly, some of the material in AT 7:21 could be seen as parallel to OG 8:7.

Another area of difficulty is the rearrangement of verses. Candido discusses 3 well-known cases of this (p. 4): AT 3:7, 10; VL 4:3/3:15; and the positioning of the long additional chapters (which Jerome moved to the end, but stand in their logical position in the other versions). In these three cases, Candido rearranges material (marking it with dotted sigma, italics, or obelus), in order to make the parallel text clearer. However, he does not address some of the other notable cases, like the rearrangement of verses in VL C:22-30 where he treats everything following *tu scis* as a VL plus, «C:30», that is not paralleled with anything in the other versions. This is a departure from Haelewyck's edition which numbers these verses as C:27, 24, 30, 22, 23, making their relation to the parallel Greek material clearer. For example, VL C:24 (C:30 in Candido) reads *et converte cor eius in odium oppugnantis nos*, which is clearly parallel to AT C:24 καὶ μετὰστρεψον τὴν καρδίαν αὐτοῦ εἰς μῖσος τοῦ πολεμοῦντος ἡμᾶς and OG C:24 καὶ μετὰθες τὴν καρδίαν αὐτοῦ εἰς μῖσος τοῦ πολεμοῦντος ἡμᾶς. However, this parallel is not at all apparent in the synopsis. This is another case where some commentary from Candido might have been helpful.

The reproductions of the text are not free from error. Some errors are immediately obvious and thereby inconsequential. For example, in AT A:3, κραυγὴ is misprinted as καυγὴ. In AT 1:6, the accent on λιθόστρωτον is incorrectly printed as λιθοστρώτον (which is impossible). This kind of error does little to vitiate the usefulness of the synopsis. However, some errors are more significant. Thus, for example, in A:3, Candido omits ἦν from AT, making it appear more similar to OG, the sort of error that makes us more sympathetic to the scribes of the past. In A:14, Candido prints ἐξήτασεν in AT, in place of ἦτασεν, once more making it appear more similar to OG. In AT 1:7, Candido prints the phrase καὶ ἀργυρᾶ and aligns it to the same phrase in OG 1:7. However, there is no such phrase in AT, with the result that Candido suggests an alignment between these two texts that does not truly exist. Similarly, in 1:6, Candido prints ἐπὶ στυλοῖς for both AT and OG, but AT in fact reads καὶ στυλοῖς. The second half of AT 5:12 is missing (καὶ ἐταράσσετο ὁ βασιλεὺς καὶ πᾶσα ἡ θεραπεία αὐτοῦ, καὶ παρεκάλουν

αὐτήν), though the corresponding text in OG D:16 is present. Occasionally in the text of OL, Candido conflates the R and I text types. For example, while the text presented is mostly of the R type (generally thought to be the oldest form of OL), in 1:17 Candido prints *quod contemnerent viros suos* which is the I type (cf. R: *quod contemnat virum suum regina*). Similarly, in C:16 Candido prints *accepisti Israhel ex omnibus gentibus et patres nostros ex omni progenie in Hierusalem*. However, this is only found in the I text and not in R. In C:5-6, Candido prints *tu scis domine quoniam mihi placet*, whereas Haelewyck's edition has *tu scis Domine non quoniam mihi placet* (HAELEWYCK, *Vetus Latina*, 260). In fact, Haelewyck's text also appears to be in error, when the relevant text-witnesses are consulted: manuscript 151 in fact reads *tu scis Domine quoniam non mihi placet*; and 130 reads *tu scis domine, quoniam non mihi placet*. While the errors do not ruin the usefulness of the synopsis for textual criticism, any scholar using the synopsis must be mindful of their presence.

Nevertheless, the synopsis is genuinely useful and arranges the material in a way that generally makes similarities and differences between these six texts quickly apparent. The inclusion of Josephus is particularly useful and helps to differentiate sections where Josephus' text is similar to the major translations from sections where Josephus is distinct – whether he is paraphrasing, composing new material, or reliant on unknown sources. Although the synopsis is primarily useful for scholars engaged in textual criticism, it is also potentially useful for those who are engaged in the exegesis of the book of Esther or who study the history of its interpretation.

Jonathan Thambyrajah  
*BBI – The Australian Institute of Theological Education*  
*Sydney College of Divinity*  
*jonathan.thambyrajah@bbi.catholic.edu.au*

TAKAMITSU MURAOKA, *Wisdom of Ben Sira* (Orbis Biblicus et Orientalis 302), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2023, pp. IX+807, € 135,00, ISBN 978-90-429-4914-0.

L'ultima opera di Takamitsu Muraoka, professore emerito presso l'Università di Leiden ed esperto riconosciuto nell'area della sintassi ebraica e nella Bibbia greca dei LXX, potrebbe essere classificata come un commentario filologico alla versione greca del libro deuterocanonico di Ben Sira. Fa parte della prestigiosa collana *Orbis Biblicus et Orientalis* (OBO) edita da Peeters, casa editrice che ha già pubblicato numerosi contributi dell'autore. T. Muraoka dedica questo cospicuo volume, più di 800 pagine, al prof. dott. Masao Sekine (1912-2000), noto veterotestamentarista giapponese che lo introdusse allo studio delle lingue bibliche nella Università Kyoiku a Tokio (adesso Università Tsukuba) all'ini-

zio degli anni Sessanta del secolo scorso e lo mise in contatto, per la prima volta, con la sapienza di Ben Sira. In parole dell'autore: «My first engagement with this book [Ben Sira] goes back to the 70s of the last century when I took part in the publication of the Apocrypha and Pseudepigrapha of the Bible in the form of a briefly annotated Japanese translation, accepting a request by Prof. M. Sekine» (p. XI).

Nella prefazione, Muraoka ci tiene a sottolineare il carattere prettamente linguistico della sua opera e, quasi volendo giustificare la sua scelta, puntualizza: «Since my expertise lies in linguistics, my observations in the present publication are focused there, and only rarely make some unprofessional remarks on issues touching on the contemporary Judaism, for instance» (p. XI). È importante tenere presente questo, per non incorrere nell'errore di considerarlo un commentario biblico all'uso, come per esempio, quello appena pubblicato da V. Morla Asensio in due tomi: *Eclesiástico. Un sabio en la trinchera* (ABE. Comentarios teológicos y literarios del Antiguo Testamento), Verbo Divino, Estella 2024. Mi riferisco al fatto che l'autore spagnolo suddivide le oltre 1600 pagine della sua monumentale opera in una sostanziosa introduzione (di circa 70 pagine) cui segue il commentario dei diversi brani del libro, secondo la struttura da lui proposta. L'opera di T. Muraoka, invece, essendo di natura filologica, segue un'altra strada, che ha dei vantaggi e, ovviamente, anche degli svantaggi. A continuazione farò alcune annotazioni critiche in merito.

L'«introduzione» consiste, in realtà, in una serie di osservazioni varie che l'autore concentra in poco più di una pagina. Ciò che mi ha immediatamente sorpreso è scoprire che l'obiettivo principale dell'analisi testuale da lui condotta è quello di risalire al testo ebraico originale. Oltre a essere una missione impossibile, non credo sia veramente utile. Infatti, la tendenza attuale negli studi su Ben Sira non è orientata alla ricostruzione del testo originale; predilige invece lo studio approfondito di ogni tradizione testuale (greca, latina, siriana, ecc.), perfino di ogni singolo manoscritto ebraico (A, B, B<sup>ms</sup>, C, D, E, F, Q, Mas) così come ci sono stati tramandati, astenendosi dal fare ricostruzioni ipotetiche. A mio parere, bisogna studiare ogni forma testuale e non mescolarle *ad libitum*, ossia offrendo un testo che non è mai esistito. In altre parole, bisogna tener conto del principio di coerenza di ogni singola tradizione.

La seconda annotazione, seguendo l'ordine di presentazione dell'introduzione proposta da Muraoka, afferisce all'intento di traslitterare il testo siriano con l'alfabeto ebraico, il che può disorientare il lettore che logicamente si aspetta di vedere il testo in caratteri siriani. Sempre in riferimento alla versione siriana, sorprende che l'autore non abbia utilizzato, e nemmeno citato, l'edizione diplomatica bilingue spagnola-inglese della Peshitta di Ben Sira secondo il codice Ambrosiano curata da N. Calduch-Benages, J. Ferrer e J. Liesen (*La sabiduría del escriba. Edición diplomática de la Peshitta del libro de Ben Sira según el códice Ambrosiano con traducción española e inglesa. Wisdom of the Scribe. Diplomatic Edition of the Peshitta of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus, with Translations in Spanish and English* [Biblioteca Midrásica 26], Verbo Divino, Estella 2015), uno strumento tuttora molto apprezzato dagli studiosi.

Inoltre, segnalo una svista riguardante le sigle utilizzate per l'edizione della Academy of the Hebrew Language (BHS, 2x a p. XI), che in realtà corrispondono a quella della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Le sigle in questione dovrebbero essere BSH ed essere incluse nella lista di termini tecnici e altri (a p. XIII). Nel commentario invece le sigle sono corrette. Per quanto riguarda l'edizione di P.C. Beentjes, sarebbe stato più appropriato utilizzare la seconda edizione del 2006 che corregge i numerosi (anche se non tutti) errori della prima edizione del 1997 così come R. EGGER-WENZEL, *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with a Synopsis of the Hebrew Manuscripts* (CBET 101), Peeters, Leuven, 2022 (cf. anche il recente F.-M. REY – E.D. REYMOND, *A Critical Edition of the Hebrew Manuscripts of Ben Sira. With Translations and Philological Notes* [JSJSup 217], Brill, Leiden-Boston, 2024); infine, riguardo alla versione latina sarebbe stato meglio avvalersi dell'edizione della *Vetus Latina* iniziata da W. Thiele, continuata da A. Forte e tuttora in corso di pubblicazione: *Sirach (Ecclesiasticus)* (*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* 11/2), Herder, Freiburg im Breisgau, 1987-). Tornando sulle abbreviazioni, avrei evitato l'uso delle lettere gotiche in riferimento alla versione greca, ebraica, latina, siriana e siroesaplare, perché non sono facili da distinguere. Strana, e non ben riuscita secondo me, è la decisione di indicare le aggiunte del GrII con il segno ¶ all'inizio e alla fine del testo a modo di parentesi o virgolette.

Per quanto riguarda il commentario vero e proprio (pp. 1-797), Muraoka segue puntualmente l'ordine del libro: cioè, dopo il Prologo, commenta i 51 capitoli, uno dopo l'altro, versetto dopo versetto. Da notare che l'autore prende in considerazione non soltanto il prologo riportato nei codici unciali greci (B, S, A, C, V) e nelle recensioni Origeniana e Luciana, ma anche quello, molto più breve, che si trova unicamente nel ms. 248, testimone privilegiato del GrII o forma lunga del testo greco. Questa forma testuale è stata studiata in maniera molto approfondita da S. Bussino (*The Greek Additions in the Book of Ben Sira* [AnBib 203], GBPress, Roma 2013), un'opera che stranamente T. Muraoka sembra non aver consultato. Ogni capitolo inizia direttamente con il primo versetto: al testo greco secondo l'edizione di J. Ziegler (*Sapientia Iesu filii Sira* [Septuaginta. *Vetus Testamentum Graecum* XII/2], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965) segue la traduzione in inglese. Quando il testo esiste in ebraico, viene riportato con le indicazioni del/dei manoscritto/i in cui esso si trova, ma non si offre alcuna traduzione dello stesso, probabilmente per risparmiare inevitabili ripetizioni. Di ogni versetto l'autore commenta soltanto quei vocaboli che, secondo lui, meritano una spiegazione, tralasciando il resto (per esempio, in Sir 1,5 tace su  $\pi\eta\eta\eta\ \sigma\phi\acute{\alpha}\varsigma$ , un'espressione particolare perché non appartiene al vocabolario di Ben Sira, e lo stesso fa in Sir 2,1 riguardo al termine chiave  $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\sigma\acute{\iota}\varsigma$ ). Le annotazioni filologiche sono molto precise e di carattere tecnico (cf., per esempio, le considerazioni sintattiche riguardanti l'aggiunta di Sir 24,18 a p. 370, o la discussione sul difficile testo ebraico di Sir 51,28, a p. 795), come conviene a questo tipo di opere. In esse si riflette la vasta conoscenza linguistica dell'autore che spesso entra in un dialogo critico con gli studiosi.

In conclusione, Takamitsu Muraoka ci offre uno strumento filologico prezioso in linea con le sue ultime pubblicazioni. Le osservazioni critiche che ho

sopra esposto non intaccano assolutamente il valore indiscutibile di questo volume destinato in particolare agli studiosi e agli studenti del libro di Ben Sira. Essa diventerà senz'altro un'opera di consultazione indispensabile per gli addetti ai lavori.

Nuria Calduch-Benages  
Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma  
ncalduch@unigre.it

ANTONIO PITTA – FRANCESCO FILANNINO, *L'officina del Nuovo Testamento. Retorica e stilistica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2024, pp. 446, € 45,00, ISBN 978-88-922-4530-3.

L'ouvrage d'Antonio Pitta et Francesco Filannino a l'intention de donner aux lecteurs du Nouveau Testament des outils conceptuels leur permettant de caractériser de manière rhétorique et stylistique (conformément aux définitions antiques grecques et romaines) les passages qu'ils lisent. Pour ce faire, l'ouvrage propose cent cinq rubriques, en ordre alphabétique, de «Adinato» (n° 1) à «Zeugma, sillessi» (n° 105). Pour chaque rubrique est donnée une définition, puis une liste de passages du Nouveau Testament correspondant à cette définition (en traduction italienne, avec entre parenthèses les mots grecs importants si nécessaire), enfin un commentaire sur la fonction du procédé en question. Par exemple, pour l'«Adinato» (ἀδύνατον), la définition indique qu'il s'agit d'une hyperbole se référant à quelque chose d'impossible; trente-quatre passages sont cités, en commençant par 1Co 4,15 «Auriez-vous des milliers de pédagogues...»; enfin, la fonction du procédé est analysée comme un moyen de souligner une vérité en passant par le paradoxe ou par l'absurde.

Les procédés recensés sont de divers sortes. Ils comprennent des figures d'élocution (par ex. l'anaphore), des figures de pensée (le serment), des tropes (la métaphore), des sortes d'arguments (l'ἀδύνατον, comme on vient de le voir, ou encore l'argument d'autorité), des genres rhétoriques (genres délibératif, épideictique, judiciaire), des formes de communication (épistolographie), des faits de langue (aoriste épistolaire) et toutes sortes de phénomènes littéraires (allégorie, diatribe, éloge de soi-même, ironie, symbole...). Le sous-titre de l'ouvrage, *Retorica e stilistica*, s'entend dans ce sens large. Les auteurs n'ont pas voulu se laisser enfermer dans un cadre unique, ce qui se serait produit s'ils avaient pris pour guide, par exemple, un traité grec sur les figures (tel que ceux qu'on trouve dans le tome III des *Rhetores Graeci* de Spengel), afin de chercher pour chacune des figures citées les emplois néotestamentaires correspondants; ou s'ils avaient pris les livres I et II de la *Rhétorique* d'Aristote et cherché les arguments correspondants. L'approche suivie ici est différente: dans l'immense matériel fourni par la

rhétorique antique, qui recense des centaines de figures, des centaines d'arguments, et par la littérature antique, qui comporte des centaines de phénomènes, Antonio Pitta et Francesco Filannino ont fait leur choix, en sélectionnant et en panachant librement, pour mettre en valeur cent cinq concepts qui leur ont paru particulièrement significatifs. Cette approche personnelle est en partie nouvelle par rapport aux travaux des prédécesseurs (qui sont cités p. 6). Nouvelle est aussi la réflexion proposée sur la fonction de chaque procédé. L'ouvrage comporte, comme il se doit, un index des passages du Nouveau Testament, une liste des sources rhétoriques citées, avec une bibliographie des éditions de référence, pour les utilisateurs de cet ouvrage qui souhaiteraient se reporter aux textes.

Naturellement, certains cas méritent discussion. On se demande parfois, face à tel passage du Nouveau Testament, s'il faut y reconnaître une figure rhétorique ou s'il s'agit d'un usage «normal» de la langue. En 1Th 4,5 (p. 18), la répétition des lettres  $\pi$ ,  $\alpha$  et  $\theta$  dans l'expression  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\acute{\alpha}\theta\eta\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\theta\nu\eta$  mérite-t-elle d'être qualifiée d'allitération et de  $\pi\alpha\rho\omicron\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$  au sens d'Aristote? En Lc 19,29 (p. 49), le mont des Oliviers ( $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\rho}\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\omega\acute{\nu}$ ) est-il une antonomase ou un simple toponyme? L'usage du verbe «crier» ( $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ ,  $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ ) (pp. 257s) suffit-il à constituer une onomatopée? On se heurte là à un problème classique de la théorie des figures, qui consiste à essayer de séparer, autant que possible, les emplois expressifs, comportant une volonté ou un effet stylistique, des emplois naturels et sans signification particulière, comme en français «il lit au lit» ou «le bras du fauteuil».

Un autre problème, voisin du précédent, tient à la nécessité de distinguer entre les actions en elles-mêmes et l'usage rhétorique de ces actions. Il paraît difficile de rattacher un passage au genre judiciaire simplement parce qu'il y est relaté un jugement (p. 196) ou de se référer à la concession et au serment en tant que figures, au sens de Quintilien et d'Hermogène, à propos de tous les passages où il est question de concéder et de jurer (pp. 112-114; 201-203). Mais ajoutons immédiatement que ces problèmes de frontière sont des cas limites et qu'ailleurs il y a bel et bien figures, tropes et effets stylistiques.

Par-delà les détails, on saluera l'énorme travail accompli par les auteurs sur un sujet riche, passionnant et insuffisamment connu. *L'officina del Nuovo Testamento* permet au lecteur, en somme, de mesurer la dimension rhétorique et littéraire du Nouveau Testament. L'introduction propose des réflexions brèves, mais profondes, à ce sujet, en soulignant que la rhétorique n'est pas seulement un art de la parole, mais un art de la persuasion, que le texte écrit repose sur une oralité antérieure, enfin que, dans le Nouveau Testament, la rhétorique est dépourvue d'artifice et liée au contenu (pp. 5-7).

Ce volume stimulant pose des questions qui excèdent le propos de l'ouvrage, et que donc Antonio Pitta et Francesco Filannino n'avaient pas à approfondir ici, mais qui sont suscitées par l'ampleur même de leur enquête – trois questions en particulier. La *question historique* consiste à se demander, face à l'immensité du continent constitué par la rhétorique antique (comme il a été dit plus haut), quels sont les textes et les auteurs les plus pertinents pour interpréter le Nouveau Testament. Antonio Pitta et Francesco Filannino utilisent une base de comparaison très large, grecque et latine, qui va de Platon et Aristote à Hermogène et Dio-

gène Laërce, en passant par Démétrios, la *Rhétorique à Herennius*, Quintilien et beaucoup d'autres. Dans ce tout indifférencié, quelles sont les sources les plus opératoires? Peut-être celles qui sont les plus proches de la culture des auteurs du Nouveau Testament, c'est-à-dire les sources grecques, d'époque hellénistique ou impériale, et qui ne sont pas trop spécialisées, car les auteurs n'étaient pas des experts en rhétorique et en philosophie. Une référence particulièrement utile à cet égard est certainement offerte par les «exercices préparatoires» de rhétorique (προγυμνάσματα), qui constituaient une éducation moyenne, largement répandue, correspondant au niveau secondaire et au début du niveau supérieur de l'enseignement actuel. Ælius Théon, auteur d'un manuel d'*Exercices préparatoires* sous le Haut-Empire, est cité à juste titre p. 116, à propos de la comparaison. Il vaudrait la peine de se référer à lui également, entre autres, à propos de l'analepse (ici p. 33, voir le chapitre de Théon sur le récit) et à propos de la chrie (p. 92).

La *question des auteurs* est très simple à formuler, bien qu'il soit difficile d'y répondre: est-ce que l'enquête effectuée permet de tracer des différences entre les auteurs des livres constituant le Nouveau Testament et de les caractériser en fonction de leurs choix rhétoriques et stylistiques?

Vient enfin la *question d'une ou plusieurs rhétoriques*. Par deux fois, Antonio Pitta et Francesco Filannino sortent du domaine gréco-latin, en se référant aux règles *qal wahomer* pour désigner l'argument *a fortiori* (p. 64) et *gezerah shawah* pour le principe d'analogie (p. 198). Faut-il s'arrêter là? Y a-t-il, dans la rhétorique et la stylistique du Nouveau Testament, d'autres phénomènes qui peuvent, ou doivent, être rapportés non à la tradition gréco-romaine, mais à la tradition juive, dans ses différentes composantes? La réponse à cette dernière question, qui a souvent été posée, comme on sait, serait la matière d'un autre ouvrage.

Laurent Pernot  
*Université de Strasbourg et Institut de France*  
*laurent.pernot@aibl.fr*

AUGUSTO BARBI, *Insegnaci a pregare (Lc 11,1). La funzione edificante e storico-salvifica della preghiera nell'opera lucana*, Cittadella, Assisi 2023, pp. 326, € 22,90, ISBN 978-8-830-81882-8.

Come ricordato da D. Marguerat nella prefazione, «Luca è stato chiamato “l'evangelista della preghiera”. E non a caso. Nessun evangelista, nessun teologo del Nuovo Testamento accorda alla preghiera un posto così grande come lui nella sua doppia opera: Luca-Atti» (p. 7). Non stupisce pertanto che dal lavoro di W. Ott del 1965 in avanti gli studi sulla preghiera in Luca-Atti si siano moltiplicati (la nota 3 a p. 12 rimanda ad alcuni utili *status quaestionis*), quasi quanto quelli sul binomio povertà-ricchezza. Ci si potrebbe allora chiedere: serviva un altro approfondimento su questo tema di cui già tanto si è detto?

La domanda se l'era posta nel 2011 uno degli autori più citati in questo volume: G.O. HOLMÅS, *Prayer and Vindication in Luke-Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative* (LNT 433), T&T Clark, London-New York 2011. La risposta che si dava Holmås era affermativa: sì, vale la pena. Perché la ricerca moderna ha proposto molta analisi, ma manca di un percorso di sintesi. Prendiamo come esempio un altro studio più volte citato in questo volume: N. FÖRSTER, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas* (Biblical Tools and Studies 4), Peeters, Leuven-Paris-Dudley (MA) 2007. Förster nota come negli ultimi anni si sia andata aprendo una nuova prospettiva metodologica, che consiste nel considerare i testi evangelici sulla preghiera alla luce dei paralleli giudaici e pagani; questo interesse incontra la consapevolezza che il lettore originario di Luca era immerso nell'atmosfera del giudaismo ellenistico e quindi imbevuto delle categorie culturali e religiose di quel mondo. Nel suo lavoro, Förster ha un intento di tipo redazionale: approfondire i testi lucani sulla preghiera, concentrandosi su quelli relativi alla preghiera comunitaria e cercando di evidenziare come Luca riela-bori ed esponga il materiale che ha a disposizione in modo da inserirlo in questo contesto religioso-culturale. Il lavoro è poderoso (anche se a Holmås non piace proprio...), ma molto settoriale; manca una sintesi, una visione d'insieme. È quanto riconosce anche Augusto Barbi, all'inizio del volume che qui presentiamo, edito da Cittadella per la Facoltà teologica del Triveneto: «Questo insieme di studi, talora molto diversi, non ha portato a conclusioni condivise, quanto meno per quello che concerne la funzione che la preghiera assume nell'insieme di Luca-Atti. Un buon consenso si è creato, in termini molto generali, sul fatto che l'importanza data alla preghiera nell'opera lucana rifletta un intento parenetico e sia in qualche misura correlata alla guida divina della storia della salvezza. Al di là, però, di questa generica convergenza, resta la difficoltà di precisare esattamente come e perché la preghiera è così importante nella prospettiva lucana» (pp. 12-13). L'obiettivo del lavoro di Barbi è dunque chiaro: offrire una visione d'insieme. Più precisamente: «prendere in considerazione i riferimenti alla preghiera, non tanto per cercarne una qualche sistematizzazione in base a categorie o modelli ricorrenti, ma per collocarli all'interno dei momenti della storia lucana e per comprenderli nel loro contesto narrativo» (p. 27). Dopo aver delimitato il campo della ricerca, la proposta di Barbi segue l'ordine del racconto di Luca-Atti, a grandi tappe, dall'inizio del Vangelo alla fine degli Atti.

Il lavoro è molto metodico e preciso; inizia pertanto chiarendo il campo della ricerca (*Capitolo primo: uno sguardo introduttivo*): occorre scegliere quali testi prendere e quali lasciare; la preghiera, infatti, «intesa come atto di comunicazione con Dio o con il Signore» (p. 14), si esprime in una molteplicità di possibilità. Va anzitutto fatta una mappatura delle aree semantiche: termini che esprimono l'idea di preghiera in generale; termini dell'area domanda/invocazione; lode-ringraziamento; affidamento a Dio; culto e religiosità; comunicazione (come i verbi «gridare», «dire», «urlare», ecc., che in sé non indicano una preghiera, ma possono farlo in determinati contesti). La scelta non è scontata: nel suo volume, per esempio, Holmås esclude i riferimenti a lode e rendimento di grazie e considera solo occasionalmente testi che hanno a che fare con culto, pietà e religiosità;

Barbi invece li include. In secondo luogo, è importante considerare il campo sintagmatico, cioè non solo i verbi che dicono preghiera, ma anche gli altri elementi che si connettono ad essi: soggetti; destinatario; luogo, tempo, modalità; scopo; circostanze; risposta di Dio.

Fatte queste premesse, si inizia con il Vangelo dell'infanzia, Lc 1-2 (*Capitolo secondo: la preghiera di Israele e il compimento della salvezza*). Qui la preghiera fa da cornice, crea il clima di testi teologicamente molto densi, in cui si svela il progetto di Dio, che porta a compimento le attese del suo popolo. «Nei momenti di preghiera dei racconti dell'infanzia si condensa e viene anticipata la prospettiva storico-salvifica che si svilupperà nell'opera lucana [...]. Sul crinale tra attesa e compimento, il dialogo con Dio, nella preghiera d'Israele, diventa il luogo in cui il disegno divino si svela [...]. Nella preghiera degli inizi, pertanto, Dio sembra legittimare già, nella sua continuità e discontinuità, tutta la storia di salvezza» (pp. 47-48).

Il *Capitolo terzo*, intitolato *Gesù, l'orante per eccellenza*, prende in considerazione tutto il resto del Vangelo secondo Luca dalla prospettiva di Gesù: egli «diventa l'orante per eccellenza ed è presentato come il maestro e modello di preghiera per i discepoli. Ad eccezione della conclusione, dove sono i discepoli a "lodare Dio" (Lc 24,53), il solo personaggio che prega è Gesù» (p. 49). Questa tappa dell'analisi può essere interessante anche per riflettere sul metodo seguito da Barbi: dopo aver passato in rassegna tutti gli episodi – e sono molti – in cui si racconta di Gesù che prega, si chiede anzitutto quali siano i motivi ricorrenti. In questo caso, «colpisce il fatto che tutte le fasi fondamentali dell'evento di Gesù siano segnate da prolungati momenti di preghiera o da preghiere direttamente espresse». Non solo: «la preghiera di Gesù non si limita a scandire le fasi fondamentali del suo evento. Seppur saldamente radicata nel tempo di Gesù, essa è, in alcuni momenti, proletticamente orientata verso il tempo della missione ecclesiale» (pp. 94-95). Il riferimento è alla preghiera prima della scelta dei Dodici (Lc 6,12), come alla supplica perché non venga meno la fede di Pietro (Lc 22,32). Infine la domanda più importante, dal punto di vista della narrazione (come già detto, è la scelta metodologica di fondo): «Quale funzione può avere questo ripetuto e costante pregare di Gesù? Certamente esso configura Gesù come l'orante per eccellenza che si costituisce in tal modo quale modello di preghiera per i discepoli [...]. Ma, al di là della sua funzione esemplare, il ripetuto pregare di Gesù, nei momenti decisivi della sua vicenda come pure nella prospettiva della futura missione ecclesiale, sembra evidenziare una costante significativa. Il dialogo con Dio diventa il luogo in cui a Gesù si disvela progressivamente il disegno salvifico del Padre ed egli si dispone – talora faticosamente – a riconoscerlo e ad accoglierlo per attuarlo con fedeltà. In tal modo, la preghiera si presenta come l'esperienza in cui la storia di salvezza trova la conferma e l'autenticazione divina» (pp. 95-96). Ecco: questa è la tesi principale del lavoro di Barbi.

Al Vangelo è dedicato un altro capitolo (*Capitolo quarto: Gesù modello e maestro di preghiera*). Qui vengono presi in considerazione gli insegnamenti sulla preghiera. Il tema del disegno divino di salvezza ritorna nel fatto che le esortazioni di Gesù sono un'istruzione per il tempo della Chiesa, anticipando di fatto situazioni che poi ritorneranno negli Atti. Passiamo così al secondo volume

«a Teofilo», con un breve capitolo (*Capitolo quinto: da Gesù alla Chiesa*), che fa semplicemente da raccordo. Anzitutto At 1–7 (*Capitolo sesto: la Chiesa a Gerusalemme*): «Se si considera che la preghiera della comunità segna gli eventi salienti della sua origine e della sua missione, allora diventa abbastanza evidente come è nel dialogo con Dio, realizzato nella preghiera, che si manifesta la legittimazione divina sulla nascita, sulla vita e sull'espansione della Chiesa» (p. 177). In At 8–12 (*Capitolo settimo: verso i pagani*), «gli accenni alla preghiera di questa importante sezione vengono di fatto a segnare tornanti decisivi nell'espansione dell'escatologico popolo di Dio verso l'universalità» (p. 217). La sezione di At 13–19 (*Capitolo ottavo: la missione paolina*) ha meno testi riferiti alla preghiera; tuttavia, «i pochi accenni alla preghiera in questa sezione della missione paolina sembrano essere strategicamente collocati a segnalare come proprio dall'apertura orante abbia origine l'iniziativa divina che guida e legittima l'espansione del cristianesimo verso la sua destinazione universale e gli assicura la sua stabilità nel difficile futuro del tempo subapostolico» (p. 239). L'ultima tappa è At 20–28 (*Capitolo nono: il congedo e la passione di Paolo*): «Da una parte, la preghiera di Paolo, dei presbiteri e delle chiese si conforma con fatica – particolarmente di fronte al congedo dell'apostolo – alla preghiera di abbandono alla volontà divina espressa da Gesù di fronte alla propria morte. Dall'altra – specialmente nella fase processuale e nella tempesta/salvataggio sul mare – la preghiera di Paolo, figura simbolica, rimarca la continuità con l'attesa di salvezza d'Israele e lo evidenzia come mediatore dell'offerta universale di salvezza che caratterizza il cristiano» (p. 280).

Giunti a questo punto del libro di Barbi, tanto le tappe quanto l'idea centrale sono chiare. L'A. le riprende comunque, in un ultimo capitolo di sintesi, intitolato *La funzione della preghiera nell'opera lucana*. È questo il fulcro del lavoro, la domanda che dice la sua originalità nel panorama degli studi sulla preghiera in Luca-Atti. Da un lato, la dimensione edificante: «Che il motivo della preghiera abbia, nell'opera lucana, la funzione di formare il lettore ci sembra che emerga chiaramente sia dal carattere esemplare della preghiera di Gesù sia dal suo insegnamento sulla preghiera» (p. 300); la preghiera della Chiesa infatti si modella su quella di Gesù e l'insegnamento di Gesù si proietta verso il tempo della Chiesa. Dall'altro lato, la legittimazione divina dell'identità ecclesiale: nel contesto dell'opera di Luca, intesa a «indicare alla comunità dei suoi lettori *che cosa essa è, di dove viene e cosa l'ha costruita*, così che possa dirsi di fronte agli altri (giudei e pagani)», si nota come «sia proprio mediante la preghiera che il Dio d'Israele pone il sigillo della sua legittimazione sul processo che ha portato il movimento cristiano dalle sue radici in Israele alla sua apertura alle nazioni e al suo inserimento nel mondo greco-romano» (pp. 303-304).

Alla fine di questa presentazione, è chiara la visione d'insieme offerta da Barbi ai suoi lettori, o meglio ai lettori di Luca-Atti. La scrittura è scorrevole e rende piacevole la lettura; si vede che è un'opera della maturità, ben fondata sui molti studi fatti in precedenza. Nell'insieme, in particolare nella parte relativa al Vangelo, si avvicina molto al lavoro già citato di Holmås; anche se le conclusioni sono di fatto le stesse, ne supera tuttavia alcuni limiti, specialmente nella parte relativa agli Atti (come il riferimento alla preghiera comunitaria); inoltre, cosa non da poco, si presenta con uno stile meno pungente e più inclusivo nei confronti

dei molti autori con cui si confronta. Rimane una domanda: se è vero che tutti i momenti cruciali per la comunità sono scanditi dalla preghiera e che questo indica l'approvazione divina, che ne è di At 15,1-35, uno dei passaggi più importanti di tutta la trama narrativa degli Atti? Forse Dio non condivide le scelte prese nell'assemblea di Gerusalemme, dal momento che non ci sono riferimenti espliciti alla preghiera? Il legame tra preghiera e altre forme di «accompagnamento» divino (quali lo Spirito, che infatti viene riconosciuto presente in At 15) è accennato in qualche occasione; potrebbe essere uno spunto per un approfondimento ulteriore.

Carlo Broccardo  
*Facoltà teologica del Triveneto*  
*Via del Seminario, 7*  
*35122 Padova*  
*broccardocarlo@gmail.com*

ALESSANDRA CASNEDA, *Giovanni 20. Uno studio narrativo* (Analecta Biblica 241), Edizioni GBPress, Roma 2023, pp. 425, € 38,00, ISBN 979-12-5986-021-7.

Nell'introduzione al presente volume, che riporta integralmente una tesi dottorale difesa nel gennaio del 2023 al Pontificio istituto biblico, Alessandra Casneda pone la questione di fondo della sua ricerca: che rapporto c'è in Gv 20 tra il vedere e il credere? Infatti, concludendosi con alcuni versetti che dichiarano lo scopo dell'autore (vv. 30-31), Gv 20 opera il ritorno al mondo del lettore e si interroga esplicitamente sulle condizioni di possibilità della fede in Gesù Cristo una volta che questi è tornato al Padre e quindi non è più visibile. Questa è dunque la domanda centrale di qualsiasi lettore del tempo post-pasquale: si potrà credere come hanno creduto quelli che hanno visto Gesù di persona? Se, infatti, da una parte i personaggi sembrano giungere alla fede tramite i segni che il Risorto offre, dall'altra Gesù glorificato proclama beati quanti crederanno pur non avendo visto. Sembra quindi che il c. 20 sia dedicato a stabilire, anche a beneficio del lettore, in che senso il vedere e il credere nel Gesù risorto siano tra loro collegati. Una questione strettamente correlata a questo tema è se il c. 20, costituito di diversi episodi al suo interno, contenga un'evoluzione narrativa coerente oppure se gli episodi siano semplicemente accostati l'uno all'altro, senza particolari connessioni. A riguardo del rapporto tra vedere e credere l'autrice chiarisce che lo studio deve tenere conto della distinzione tra due livelli, extra e intradiegetico. Dal punto di vista extradiegetico (cf. 19,35; 20,30s; 21,24) si può subito chiarire il fatto che per il narratore il vedere dei testimoni è necessario al credere del lettore e non di ostacolo ad esso. Dal punto di vista intradiegetico emerge però la difficoltà di comprendere in che senso i segni compiuti da Gesù sono funzionali al riconoscimento dei personaggi e, quindi, del lettore.

Nel primo capitolo Casneda sottolinea l'importanza dello studio della costruzione dei personaggi, in relazione all'intreccio, di situazione o di rivelazione, e in relazione all'istanza del lettore implicito. A questo proposito si dichiara debitrice della concezione del lettore modello di U. Eco, secondo cui il testo costruisce il suo lettore, attraverso una precisa strategia narrativa. Nel caso del quarto vangelo esso si offre come libro dei segni che intende suscitare la fede del lettore. Ciò tuttavia non significa che il lettore modello debba essere credente: la collaborazione che il racconto richiede conduce infatti il lettore in prossimità di una decisione che fuoriesce dai confini del racconto stesso. Un ulteriore aspetto di metodo da evidenziare con forza è che le incoerenze letterarie del c. 20, in particolare le lacune, spiegate dagli esegeti di impianto storico-critico tramite ipotesi redazionali, possono essere interpretate anche a partire dagli effetti pragmatici dell'assenza di informazione, in termini di suspense e curiosità. Per quanto riguarda le connessioni del c. 20 con il c. 19 e il c. 21 per il tema del vedere e del credere, l'autrice sottolinea da un lato che la nota del narratore in 19,35 ha una funzione extradiegetica e, quindi, non afferma nulla a riguardo del processo credente del locutore intradiegetico; dall'altro che in Gv 21 il lessico del credere scompare. Quindi la relazione tra vedere e credere è messa a tema esclusivamente dalla sequenza narrativa del c. 20. L'articolazione del racconto del c. 20 deve tener conto particolarmente del criterio relativo alla comparsa/scomparsa dei personaggi che decide la progressione narrativa. In tale modo l'autrice identifica almeno quattro programmi narrativi, conclusi dal finale extradiegetico di 20,30s: 20,1-10; 20,11-18; 20,19-23; 20,24-29. L'esegesi di questi programmi narrativi costituisce il contenuto dei quattro capitoli seguenti. L'ultimo capitolo, il sesto, sarà dedicato al finale extradiegetico di 20,30s.

Nel secondo capitolo, dedicato a Gv 20,1-10, Casneda si sofferma sul valore perlocutorio della dichiarazione di Maria, con i verbi al plurale per indicare la presenza di alcuni che hanno rubato il corpo di Gesù. Ella stessa si identifica con un gruppo, parlando alla prima persona plurale («non sappiamo...»). Non a caso ella produce subito il movimento dei due discepoli, Pietro e il discepolo che Gesù amava. Viene quindi affrontata la *crux interpretum* dell'affermazione del narratore a proposito del discepolo che Gesù amava: «e vide e credette». Sulla scorta di Byrne, l'autrice sostiene che il discepolo che Gesù amava riconosce nel segno del sudario un elemento che rimanda alla risurrezione di Gesù secondo il proprio potere, a differenza di Lazzaro, che mantiene il sudario sul proprio capo (11,44s e 10,17s). Il segno quindi è ciò che permette al discepolo che Gesù amava di iniziare a credere nella risurrezione di Gesù, ancora senza potersi servire delle Scritture (20,9). Né lui né Pietro hanno infatti ancora compreso le Scritture di Israele, le quali possono essere interpretate solo alla luce degli eventi pasquali. Questo inciso del narratore ha un valore extradiegetico – ossia riguarda il lettore e il suo processo di riconoscimento e non i personaggi – e intende la Scrittura come una serie di passi che attestano la risurrezione di Cristo, ma che possono essere compresi solo alla luce degli eventi pasquali, non viceversa. Ulteriori importanti osservazioni dell'autrice meritano di essere menzionate: il discepolo che Gesù amava non compie alcun annuncio dopo il suo riconoscimento di fede (20,8) perché l'annuncio pasquale è riservato al Risorto. Il primo riconoscimen-

to del discepolo che Gesù amava non ha quindi ancora i caratteri di una testimonianza che invece offrirà nel suo secondo riconoscimento (21,7) e che porterà a compimento la sua evoluzione discepolare. Egli, infatti, nella prima scena «si arresta alla visione che comprende e crede», mentre nella seconda «arriva a testimoniare in un contesto comunitario ciò che ha visto e compreso» (p. 110). Il suo silenzio nel c. 20 è funzionale a una testimonianza scritta piuttosto che orale, mediata dal suo libro e rivolta ai futuri credenti, che ha già avuto un'efficacia nella prima cerchia discepolare, come testimonia il c. 21. Inoltre Casneda compie una disamina dei passi in cui compare il discepolo che Gesù amava nel quarto vangelo (13,23-25; 19,25-27; 20,1-10) e mostra come la costruzione del personaggio, che presenta un solo tratto, ossia l'essere amato da Gesù, è orientata a renderlo partecipe dell'amicizia di Gesù, secondo le parole di Gesù stesso in 15,13-15 in cui l'amicizia è descritta come un far conoscere le intenzioni dell'amico e, insieme, come un donare la vita ai propri amici. Il discepolo che Gesù amava è quindi capace di penetrare le sue intenzioni, in una relazione alla pari, ma è pure destinatario del dono della sua vita, al punto da riconoscerlo presente anche solo alla luce di un segno di cui agli altri sfugge la portata. L'*anagnorisis* del discepolo è dunque resa possibile dall'amore del maestro, che lo mette in condizioni di passare dal segno al suo significato. Quindi, secondo Casneda, ciò che mette in grado il discepolo di effettuare il riconoscimento, passando dal segno alla fede, è la risurrezione stessa di Gesù come manifestazione di un amore che giunge fino al dono della vita (p. 94). Quest'analisi della costruzione del personaggio, condotta con rigore, manca forse di un elemento: il ruolo della memoria del personaggio, rispetto alle parole di Gesù e alle sue azioni, fino alla sua morte in croce. In che modo l'esperienza di questo discepolo costituisce un valore aggiunto, rispetto a Pietro, per rendere possibile la sua *anagnorisis* al sepolcro vuoto? Che poi l'*anagnorisis* del discepolo che Gesù amava costituisca un appello alla fede del lettore, anche Casneda lo riconosce (cf. 19,35). Tuttavia con equilibrio afferma pure che la lettura non produce di per sé la fede, ma mostra l'affidabilità del discepolo e ne evidenzia le condizioni per l'atto di fede: la disponibilità e l'accoglienza alla rivelazione del Risorto, che per il lettore significa dare credito al segno scritto del libro (pp. 147s).

Nel terzo capitolo, l'analisi di Gv 20,11-18 parte dalla domanda sulla funzione narrativa dei vv. 11-13, in cui viene descritta l'angelofania che sembra preparare Maria al riconoscimento imminente del Risorto. Gli studiosi, in genere, non riescono a spiegare in che senso Maria o anche il lettore vengano effettivamente preparati da questa scena. Attraverso lo studio dell'intreccio di situazione l'autrice mostra che le due scene di dialogo con gli angeli e con il Risorto (vv. 11b-15) costituiscono la storia della ricerca del corpo di Gesù e la portano alla massima tensione, rendendo evidente la difficoltà cognitiva di Maria: ella cresce nella visione ma non comprende. È la parola dei suoi interlocutori che le consente di entrare, senza che lei ne sia ancora consapevole, in relazione con il Risorto. Il riconoscimento avverrà poi tramite il nome proprio di Maria pronunciato da Gesù, segno di un'*anagnorisis* contraddistinta da un carattere relazionale e personale (cf. 10,3s): tale *anagnorisis* è accompagnata da un secondo voltarsi di Maria (στραφείσα), insieme fisico e cognitivo (pp. 185s), che si realizza in forza dell'a-

scolto e non della visione. L'*anagnorisis* non è però il punto d'arrivo della narrazione che, invece, attraverso l'autorevole intervento e invio da parte del Risorto (vv. 17s) fa evolvere Maria verso la testimonianza della risurrezione agli altri discepoli. Le sue azioni sono significative, perché manifestano l'evolversi della sua condizione interiore, dall'ignoranza alla consapevolezza del mostrarsi a lei del Risorto. Ella progressivamente diviene anche capace di un amore nei confronti di Gesù che si manifesta come un ascolto della sua parola (vv. 17s, cf. 14,15-26; cf. pp. 227s). Attraverso di lei anche il lettore viene condotto a lasciarsi coinvolgere dalla parola custodita dal testimone, per arrivare a credere che Gesù è vivo (cf. p. 243). A questo proposito l'autrice dedica un considerevole sforzo alla ricognizione delle allusioni al Cantico dei Cantici presenti in Gv 20,11-18, inquadrando nel più ampio contesto dell'intero macroracconto. Appurata la probabile intenzionalità di queste allusioni, per la ricorrenza semantica e le analogie narrative, la funzione narrativa di questa *synkrisis* tra Maria di Magdala e la sposa del Cantico viene situata nell'evidenziare la possibilità che Gesù risorto, nella sua identità di Signore e Dio, può essere finalmente trovato. Forse qualche accenno avrebbe meritato la complessa questione se tale *synkrisis* debba essere definita anche una vera e propria tipologia sponsale oppure no. Casneda chiude subito l'argomentazione affermando che non vi è tipologia perché è assente il linguaggio esplicito dell'amore.

Nel quarto capitolo, dedicato a Gv 20,19-23, Casneda compie un'ampia rilettura retrospettiva della costruzione del personaggio dei discepoli, in tutto il macroracconto, caratterizzata da tre tappe: la prima è costituita dal ministero pubblico di Gesù in cui i discepoli sono spettatori e destinatari (1,19-12,50); la seconda è costituita dall'istruzione privata di Gesù con il rito della lavanda e l'ascolto della sua parola, che anticipa ciò che avverrà e richiede di essere custodita dai discepoli per portare più frutto nell'amore reciproco all'interno della comunità (13,1-17,26); la terza è caratterizzata dalla passione, morte e risurrezione di Gesù (18,1-21,23), in cui i discepoli incontrano il Risorto e vengono da lui inviati. Casneda a questo punto afferma con chiarezza che il messaggio di Maria di Magdala, anche se può rimettere in movimento i discepoli domandando fiducia, in realtà non può avere la forza di vincere la loro paura e per questo non viene riferito esplicitamente. Sarà solo lo Spirito a dare loro quella pace che contraddistingue la loro testimonianza (14,27 e 15,26s). Difatti il saluto di pace che Gesù compie presentandosi in mezzo ai suoi discepoli («pace a voi») costituisce l'inizio di un processo che comporta il superamento della paura e l'esperienza della vita divina che vince la morte. Essi anzitutto lo riconoscono (*anagnorisis*) per mezzo dei segni che egli mostra della sua crocifissione e della trafittura del costato: attraverso di essi i discepoli entrano in relazione con il Figlio di Dio, Signore, Risorto dai morti, superando lo scacco dovuto alla loro defezione e alla morte di Gesù in croce. Ricevendo il dono dello Spirito, soffiato su di loro dal Risorto, si compie per loro quella consegna della vita divina già realizzata da Gesù sulla croce. Essi ricevono anche il dono di perdonare i peccati, perché la comunicazione del Figlio diviene per ciò stesso possibilità di vittoria sulla forza del peccato operante nel mondo (pp. 301-303). Il parallelismo che si crea per la ripetizione del saluto di pace è spiegabile tramite l'intreccio: il primo saluto è ordinato al ri-

conoscimento dei discepoli ed è necessario sottolineare la loro reazione di gioia (vv. 19b-20), mentre il secondo saluto introduce il dono dello Spirito e l'invio dei discepoli, che entreranno in azione oltre i confini del racconto. Ed è appunto per questo che l'attenzione del narratore non si sofferma qui sulla loro reazione.

Nel quinto capitolo, dedicato a Gv 20,24-29, Casneda istruisce la questione dell'apposizione Δίδυμος data a Tommaso. Essa potrebbe essere una traduzione dell'ebraico *te'ōm* (gemello), termine che può essere grecizzato come Θωμάς. Tuttavia, il fatto che l'autore non la presenti come tale (cf. invece 1,38.42) serve a suscitare la curiosità del lettore sull'importanza di ciò che si rivelerà. Egli è anche uno dei Dodici e non è stato presente alla venuta del Risorto. Quest'ultimo aspetto rafforza l'ambiguità della situazione e l'interesse del lettore. L'annuncio dei discepoli a Tommaso, nella forma di una testimonianza resa possibile dall'apparizione di Gesù e dal dono dello Spirito, provoca la reazione di Tommaso che pone una triplice condizione, ricalcando la forma dell'incontro del Risorto con i suoi discepoli (20,20). Se infatti i discepoli hanno visto il Signore, Tommaso vuole vedere e mettere il dito e la mano. Se i discepoli hanno visto Gesù mostrare mani e fianco, Tommaso vuole vedere e mettere il dito sul segno dei chiodi. Egli accetta la testimonianza degli altri discepoli, ma vuole una verifica concreta. La questione che emerge al v. 25 è come credere senza poter vedere il Risorto. Tommaso è descritto come caratterizzato dal misconoscimento dell'opera rivelativa di Gesù, perché pone delle condizioni ad essa, ma è anche desideroso di pervenire alla verità e, quindi, ironicamente coinvolto nell'attesa di una partecipazione al compimento della promessa del maestro. La risposta di Gesù al v. 27 è in grado di sbloccare l'impasse in cui si trova il discepolo, raggiungendolo in quella situazione di incredulità in cui si è chiuso, perché possa diventare credente. Ciò che è importante è che le azioni fisiche proposte da Gesù sono accompagnate dall'invito a smettere di essere incredulo per diventare credente. Così il toccare e vedere sono reinterpretati alla luce dell'atto credente, che è un riconoscimento della qualità divina del Signore risorto, come colui che ha depresso la propria vita per amore, per poi riprenderla. Con il macarismo del v. 28 la questione del rapporto tra vedere-credere passa a livello extradiegetico e interpella il lettore. Esso può far riferimento implicitamente anche al discepolo amato, l'unico che ha creduto pur senza aver visto. Proprio nel suo nome di Δίδυμος (gemello), conclude Casneda, Tommaso porta con sé la fatica e insieme la beatitudine del credere sia della prima comunità che della seconda comunità discepolare, ossia quella che crederà per la parola dei testimoni.

L'ultimo nodo, il problema del credere senza vedere, sarà sciolto definitivamente dalla prima chiusura del quarto vangelo (Gv 20,30s), a cui Casneda dedica il sesto capitolo del suo lavoro. Solo alla luce di questi due versetti infatti si comprende come vi sia un'equivalenza sostanziale, ai fini del credere, tra i segni compiuti da Gesù e quelli scritti. Solo la testimonianza del libro, come ponte tra le generazioni, e della comunità che lo trasmette, rende possibile l'apertura alla fede. Casneda conclude affermando di aver mostrato come il c. 20 del quarto vangelo risponda a un programma narrativo unificato di episodi relativamente autonomi, in cui viene messo a tema il ruolo del vedere nella nascita della fede pasquale. Mai la mera visione è sufficiente a condurre alla fede, ma la presen-

za di un segno e la capacità di decodificarlo, nell'apertura alla rivelazione che il Risorto offre liberamente, segnano il processo conoscitivo che conduce alla fede. In tal modo le prime esperienze pasquali risultano valide anche per chi, come noi lettori, non può più accedere alla visione di Gesù ma ha a disposizione i segni scritti e tutte le indicazioni per comprendere come tali segni possano essere riconosciuti e interpretati.

Il lavoro di Casneda, condotto con rigore metodologico, ha il merito di aver mostrato gli elementi di unità narrativa del c. 20 del quarto vangelo. Grazie ad esso, ora non è più sostenibile affermare che questo capitolo sia costituito da un insieme di episodi semplicemente giustapposti. Inoltre il lavoro ha il merito di costituire un modello per la narratologia, con particolare riferimento allo studio delle strategie narrative per la costruzione dei personaggi, nella loro relazione con lo sviluppo dell'intreccio. La distinzione analitica tra le diverse voci, tra cui anche quella intertestuale, consente di sciogliere in modo convincente molte questioni esegetiche e può offrire, tra l'altro, una via sicura per approfondire il ruolo e la funzione delle Scritture anticotestamentarie nel quarto vangelo. Manca infatti a questo lavoro, per motivi di spazio, uno studio dettagliato di tutte le *synkrisis* offerte dalle allusioni all'AT e la discussione delle potenziali tipologie. Ci auguriamo quindi che Casneda possa proseguire su questa linea nello studio del quarto vangelo.

Davide Arcangeli  
c/o Collegiata di San Michele Arcangelo  
p.za S. Balacchi, 7  
47822 Santarcangelo di Romagna (RN)  
dadarca@gmail.com

MALTE CRAMER, *Paulus und die Schriften Israels. Methodologie – Analysen – Kontextualisierung* (BWANT 239), Kohlhammer, Stuttgart 2023, pp. 387, € 99,00, ISBN 978-3-17-042585-9.

Questa monografia di Cramer si inserisce nell'ambito di una ricerca, ancora in divenire, dedita all'approfondimento dei diversi aspetti dell'approccio di Paolo alla Scrittura.

La corposa sezione introduttiva, al primo capitolo, offre un'ampia panoramica degli ultimi 150 anni di studi in merito alla questione, mostrando lo sviluppo che ha caratterizzato gli esiti e le prospettive della ricerca, ed evidenziando la mancanza di trasparenza metodologica emersa dai molteplici contributi sull'argomento.

L'orizzonte analitico di questi anni di ricerca ha consentito di individuare due orientamenti: l'analisi delle forme e delle procedure ermeneutiche, la verifica dell'influsso della Scrittura sul contenuto dell'annuncio del vangelo.

Gli obiettivi dichiarati di questo studio di Cramer sono quelli di proporre *in primis*, nel c. II, una metodologia trasparente capace di analizzare le diverse procedure applicate da Paolo nell'uso della Scrittura, con particolare attenzione al fenomeno dell'intertestualità, considerato sotto l'aspetto letterario e quello più squisitamente funzionale. In merito a questo approfondimento l'attenzione di Cramer si focalizza sulle procedure applicate nell'elaborazione dei testi di riferimento dell'Antico Testamento, individuando gli elementi e le diverse prospettive che caratterizzano il fenomeno dell'intertestualità (segnali formali; tipologie di riferimento al testo biblico; indagine sulle fonti delle citazioni; rapporto tra i diversi riferimenti all'interno del testo paolino e il loro contesto originario, infine la funzione che questi riferimenti svolgono nel testo). Un secondo aspetto della sua analisi preliminare è l'approfondimento della valutazione del contesto socio-culturale e biografico.

I diversi passaggi di questo approccio analitico avviano una serie di questioni attraverso le quali Cramer, nel c. III, si addentra nello studio di Rm 4 e Gal 3,6-14, come testi esemplificativi, ricercando la logica con cui sono scelti e collegati tra loro i riferimenti scritturistici, specificandone la funzione e individuandone le implicazioni teologiche. In tale sezione del suo studio l'autore applica la metodologia analitica individuata nel c. II e osserva che nei testi considerati l'argomentazione progredisce attraverso l'intreccio di riferimenti ai testi della Scrittura caratterizzati da differenti segnali di intertestualità, per esempio onomastici e sintattici, indicativi di diversi livelli intertestuali (citazione, parafrasi, allusione o eco). Questi segnali (*Markierungen*) servono all'Apostolo come strumento retorico per indirizzare la comprensione del testo. Cramer rileva tre funzioni fondamentali che i riferimenti scritturistici, diretti, ma anche indiretti, svolgono nei passi analizzati: una funzione argomentativa, una funzione introduttiva agli elementi centrali dell'argomentazione e una funzione strutturale, che regola l'organizzazione della riflessione sia per l'intero capitolo che per le singole sezioni.

Sulla funzione argomentativa di questi riferimenti, non solo è significativa la qualità dei segnali che li introducono e l'esplicita relazione con il testo di partenza, ma lo è anche la frequenza con cui vengono evocati e la posizione che occupano nel testo (per esempio all'inizio o alla fine dell'argomentazione), nei punti chiave della riflessione. Cramer osserva che generalmente Paolo non si discosta dal significato letterale del testo a cui fa riferimento, ma eventuali modifiche da lui volute sono tanto più significative, quanto più è evidente il fenomeno dell'intertestualità, e rappresentano accentuazioni strumentali alla trasmissione del messaggio, anche se rimane difficile verificare l'effettiva variazione dal testo originario. Lo studioso afferma che, nell'intenzione di evocare la Scrittura, meno il testo riportato è conforme alla tradizione manoscritta della LXX, più i segnali che caratterizzano il fenomeno dell'intertestualità sono chiari. Mentre in quei riferimenti che presentano modifiche minori rispetto a un ipotetico pre-testo, questi segnali sono meno evidenti. Questo procedimento manifesta la chiara intenzione di Paolo di attribuire carattere vincolante alla sua rilettura della Scrittura. Lo sviluppo argomentativo, poi, sia in Rm 4 che in Gal 3,6-14, emerge soprattutto dalla relazione che i richiami ai testi scritturistici hanno all'interno della lettera (Cramer definisce questa relazione come *intratestuale*), relazione deter-

minata da corrispondenze lessicali e tematiche, attraverso associazioni di parole chiave, la maggior parte visibili e comprensibili solo in virtù della considerazione dei contesti originari. La funzione di questi riferimenti è variabile: possono rappresentare una prova di autorità, per legittimare e dimostrare una tesi, o una premessa da cui derivarla e dedurla, ma possono anche contribuire allo sviluppo retorico di un principio già stabilito, o alla definizione sia del quadro teologico in cui è inserita l'argomentazione sia del contesto narrativo al quale i riferimenti scritturistici appartengono.

Un altro obiettivo della ricerca, seppur secondario, è la collocazione delle procedure dell'uso paolino della Scrittura nel panorama della ricezione della Scrittura nell'ebraismo antico, ricezione non ancora definita da metodi chiari, e nell'ebraismo rabbinico, la cui ermeneutica è invece disciplinata da regole codificate (*middot* e *midrashim*) e da un canone già in parte stabilito nel I secolo d.C. (cf. il c. IV).

Attraverso un approccio comparativo, Cramer orienta l'interesse della ricerca all'analisi e al confronto dei modelli e dei metodi formali di interpretazione della Scrittura, più che alla valutazione dei contesti storici, e a conclusione del suo studio offre una sintesi dei caratteri fenomenologici dell'approccio scritturistico di Paolo rilevati nell'analisi esemplificativa di Rm 4 e Gal 3,6-14, soprattutto nel confronto con la ricezione giudaica della Scrittura. L'Apostolo mostra di inserirsi nella prassi esegetica del giudaismo inteso in senso ampio, per diversi motivi: la considerazione di testi scritturistici già ampiamente recepiti; l'utilizzo di analoghi segnali di intertestualità; le diverse tipologie, dirette e indirette, di riferimenti intertestuali; la libertà di movimento nell'uso della Scrittura, rimanendo sempre nei confini di convenzioni condivise, anche quando il testo è intenzionalmente modificato; la considerazione, nella maggior parte dei casi, del contesto dei riferimenti scritturistici, ma anche la proposta di una loro rilettura indipendente o estranea al contesto letterario originario, dovuta a una focalizzazione su singoli passaggi testuali (modalità ultraletteralista); un'interpretazione narrativa della Scrittura, in cui, per esempio, la storia di Abramo viene riletta come espediente retorico; l'interpretazione escatologico-attualizzante e quella compositiva, che collega tra loro i diversi riferimenti scritturistici; l'allegoria e la tipologia come strumenti ermeneutici, infine i metodi di argomentazione conformi alle regole di Hillel o al *midrash*, che caratterizzano la successiva letteratura rabbinica. Questi sono tutti aspetti coerenti con un generico approccio scritturistico dell'esegesi giudaica, nella quale Paolo si inserisce a pieno titolo.

Nell'epilogo della sua ricerca (c. V), Cramer riflette sulle prospettive ermeneutiche che sorgono dall'analisi da lui proposta, cioè come questa possa essere di supporto e di riferimento nell'ermeneutica biblica. Emergono diversi orientamenti. L'approccio paolino al testo sacro ci dice prima di tutto che la parola di Dio è udibile non solo attraverso la materialità della Scrittura, ma anche nella sua ricezione da parte dell'Apostolo. Ciò mostra la vitalità e l'attualità della Scrittura che continua a parlare anche nel presente, attraverso l'esperienza e la comprensione del credente. Questo aspetto legittima l'ermeneutica biblica dell'Apostolo e caratterizza la Scrittura stessa come dialogo con Dio, non soltanto nella sua forma canonica, ma anche nel suo utilizzo da parte del credente. L'approc-

cio di Paolo ci dice pure che l'esperienza di fede è il primo criterio che illumina l'ermeneutica della Scrittura, è il ponte che permette al credente di raggiungere in modo genuino il testo sacro. L'esperienza di Cristo e la lettura delle Scritture sono quindi in una relazione circolare. Questa circolarità palesa la necessità di considerare l'Antico Testamento come la premessa necessaria per la conoscenza di Cristo. Infine, l'approccio metodologicamente differenziato che caratterizza l'uso paolino delle Scritture può essere di ispirazione in un percorso ermeneutico che trascenda un interesse orientato alla sola comprensione storica dei testi, in modo coerente alla pluralità di significati dei testi biblici. Alla stregua della ricezione della Scrittura da parte di Paolo, l'ermeneutica contemporanea dovrebbe tenere conto dell'imprescindibilità della varietà dei metodi esegetici per una corretta interpretazione dei testi.

La ricerca di Cramer coglie l'indubbia esigenza, nello stato attuale della ricerca, di esaminare il fenomeno dell'intertestualità negli scritti paolini attraverso un'indagine analitica approfondita, che rimane però appannaggio di specialisti. Apprezzabile è l'intenzione dello studioso di imprimere alla sua ricerca un'impronta dialogica, finalizzata a valutare i punti di forza e di debolezza dei diversi approcci analitici, integrati in modo produttivo nella discussione come cornice nella quale si inserisce e si definisce l'analisi da lui proposta. Tuttavia la ricerca risulta a volte appesantita da ripetizioni concettuali e da un linguaggio forse troppo ricercato. Infine, a mio parere, se da un lato l'autore è molto preciso nell'individuare il tipo di riferimento che rispecchia uno specifico approccio paolino alla Scrittura, dall'altro a questa accuratezza non corrisponde, sicuramente per esigenze di spazio, altrettanta attenzione nel puntualizzare come i diversi tipi di riferimento, in quanto tali, influiscono sullo sviluppo argomentativo. Complessivamente, comunque, la ricerca di Cramer rimane un valido, efficace e stimolante strumento di supporto per gli studiosi della letteratura paolina.

Fabrizio Jermini  
*Pontificia Università Gregoriana*  
*Piazza della Pilotta, 4*  
*00187 Roma*  
*fdv.fabrizio@gmail.com*

## **L'International Conference «Early Christianity in Rome. Textual, Historical, and Archaeological Traditions» (Pontificio Istituto Biblico – Roma 18-20 aprile 2024)**

Dal 18 al 20 aprile 2024 si è tenuto presso il Pontificio istituto biblico di Roma il convegno internazionale sul tema «Early Christianity in Rome. Textual, Historical, and Archaeological Traditions».

Nell'intervento di apertura, il rettore PETER DUBOVSKÝ ha sottolineato la novità per la storia dell'Istituto biblico di una conferenza dall'approccio interdisciplinare e focalizzata anche su un arco temporale in parte posteriore al Nuovo Testamento. Il focus di tali ricerche sulla città di Roma, dove ha sede l'Istituto, rende particolarmente felice la realizzazione di questo convegno che, sebbene sia nato come «rush project», getta le sue radici nella Conferenza di Tarragona del 2011 e nella lunga storia di incontri e pubblicazioni che ne sono seguiti.

Con la prima relazione, dal titolo «Rome in the New Testament: An Overview», JENS SCHRÖTER ha proposto una panoramica sulle citazioni di Roma nel Nuovo Testamento, dalla quale è emersa l'importanza «pre-storica» della città per la Chiesa nascente. Partendo dalla Lettera ai Romani e dagli Atti degli apostoli, il professore dell'Università di Berlino ha mostrato, attraverso il confronto con i dati pervenuti da Svetonio, come già prima dell'arrivo di Paolo fosse presente nella città una Chiesa: fondata intorno al 40 d.C. e ancora assimilata, nel decreto di Claudio, alla comunità giudaica; caratterizzata da divisioni interne legate a norme alimentari; riunita in case come quella di Aquila e Priscilla; frequentata da personaggi ritenuti di spicco e in qualche modo noti anche a Paolo; perseguitata in seguito da Nerone. Roma, comunque, fino al martirio di Pietro e Paolo non svolgerà un ruolo preminente nella cristianità, presentandosi piuttosto come sede dell'imperatore e obiettivo dell'evangelizzazione. Altri passi testimoniano un'attenzione a Roma in ambito neotestamentario, tra cui 2Tm 1,17; 1Pt 5,13 e il libro dell'Apocalisse, i quali, oltre a identificare questa città con la Babilonia biblica, fondano la tradizione, supportata da numerosi Padri e autori cristiani antichi, sulla permanenza nell'Urbe di Pietro e Marco e sul martirio in essa di Pietro e Paolo. In definitiva proprio la connessione con la memoria dei due apostoli rappresenta l'elemento rispetto al quale sono maggiormente concordi le testimonianze antiche, conferendo quella preminenza ai suoi leader a cui sembra far eco anche il saluto finale della Lettera agli Ebrei, indirizzata forse proprio a comunità romane da un'altra comunità della penisola italiana.

JUAN MANUEL GRANADOS, con l'intervento dal titolo «The Weak and the Strong in the Christian Communities of Rome», ha mostrato in primo luogo le

difficoltà di identificazione del «debole» e del «forte» nelle comunità cristiane di Roma, che emergono dall'impiego dei classici approcci socio-storico ed esegetico-teologico al testo paolino di Rm 14,1–15,13, per procedere poi all'analisi retorica del brano, accostamento privilegiato dal relatore. Dopo aver elencato le contrastanti ipotesi formulate attraverso la lettura socio-storica del testo, il professore del Pontificio istituto biblico si è soffermato più approfonditamente sulle interpretazioni di «debole» e di «forte» avanzate da Reasoner e Lampe, in grado almeno di evidenziare la complessa interazione di fattori culturali, religiosi e sociali che modellarono le dinamiche del primo cristianesimo a Roma. Passando alle ipotesi fondate su una lettura teologica, ci si è concentrati, invece, su quelle di Pitta e Barclay, che hanno individuato dietro alle nozioni di «debole» e «forte» una categoria etica, piuttosto che etnica, legata forse alle differenti «misure» di fede presenti in una comunità chiamata comunque all'unità. Anche l'analisi retorica ha dimostrato come, attraverso uno schema alternato di esortazioni e motivazioni, discorsi dissuasivi e persuasivi, l'ammonimento di Paolo abbia un carattere eminentemente inclusivo. La fede più forte e quella più debole vengono rappresentate come diversi gradi di consapevolezza della fraternità, con l'intento di costruire un «noi» comune nel rispetto reciproco. Sebbene sia difficile ricostruire il contesto storico della comunità romana esclusivamente da queste annotazioni, possiamo quanto meno dedurre un'urgenza nel messaggio di Paolo e nella risposta dei suoi destinatari: l'Apostolo, infatti, sente la necessità di confrontarsi con la comunità di Roma su questa tematica, sebbene debba farlo con tatto e con argomentazioni ragionate, non essendone il fondatore.

JOSEPH VERHEYDEN ha proposto, poi, un approfondimento sulla Prima lettera di Clemente, dal titolo «The First Epistle of Clement in Its Roman Context», in cui ha analizzato in modo critico la ricerca sull'autore e sulla datazione della lettera tradizionalmente attribuita a papa Clemente I, oltre che sulle affermazioni di autorità/primato che spesso si dice contenga. Il professore di Leuven ha mostrato i numerosi problemi che si incontrano nel tentativo di giungere a risultati consolidati su ciascuno di questi argomenti, sostenendo, tuttavia, l'inutilità di un approccio completamente scettico in merito. La proposta avanzata è, dunque, quella di ricercare un terreno comune e di lavorare con livelli di plausibilità, confrontando tutte le varie opzioni. L'approccio prudente e scientifico del relatore ha invitato a prendere le distanze da qualsiasi presupposto ideologico su ciò che si pensa fosse possibile o impossibile a cavallo tra il I e il II sec. in una metropoli come Roma, in termini di organizzazione delle numerose piccole comunità cristiane che dovevano essere attive, e a vagliare con accuratezza le affermazioni di autorità individuate all'interno della lettera, evitando ogni forma di retroproiezione che muova da successive posizioni dottrinali.

EMANUELE CASTELLI, con l'intervento «The Shepherd of Hermas in Its Roman Context», si è occupato del *Pastore di Erma*, uno scritto di importanza cruciale per la ricostruzione della storia del cristianesimo a Roma verso la metà del II sec. Castelli ha discusso in primo luogo i problemi relativi all'esordio dell'opera, rilevando che la tradizione manoscritta non è affatto unitaria sull'inizio del testo, ma ci mette di fronte a due *incipit* ben diversi. Ha poi mostrato che l'*incipit* autentico è quello ricostruibile grazie al P. Bodmer 38 e alla c.d. *Vulgata*,

un'antica (II sec.) versione latina del *Pastore*. Dopo aver trattato questo aspetto, Castelli ha infine analizzato le prime tre *Visioni* del *Pastore* e ne ha ricavato alcuni elementi per ricostruire il rapporto, largamente conflittuale, di Erma con i presbiteri della Chiesa di Roma.

ARMAND PUIG I TÀRRECH, con «Relationships Between New Testament Writings and the Roman Empire», ha aperto gli interventi del secondo giorno, analizzando *in primis* i profili amministrativi essenziali dell'impero romano, quella in cui è nato e si è diffuso il movimento cristiano, per esaminare poi le diverse opinioni sullo stesso impero, che emergono dai principali libri del Nuovo Testamento, scritti tutti in un contesto greco-romano. Il primo elemento a essere esaminato è stato l'aspetto religioso dell'autorità imperiale, il cui «culto» ha oscillato variamente nei primi due secoli, tendendo in genere a svilupparsi come garanzia di unità e di pace. In generale, però, nel Nuovo Testamento l'impero non viene né sovrastimato né sottovalutato: sulla bocca di Gesù esso appare semplicemente subordinato a Dio; nelle lettere di Paolo si conferma il sostanziale rispetto verso l'impero, a cui i cristiani sono invitati a essere leali, considerando ogni autorità politica come ministro di Dio e traducendo di fatto la posizione di Gesù stesso, che nei vangeli non si oppone mai all'autorità civile; nella Prima lettera di Pietro si continua a vedere nell'impero una realtà umana a cui essere sottomes-si; in Luca-Atti, invece, si tende a sottolineare la completa integrazione dei cristiani nell'impero. Nell'economia del racconto, Roma appare addirittura come il punto di convergenza del vangelo, entrando a far parte della *geographia salutis* lucana, come anche del suo *lexicon salutis*, dato l'impiego di parole ampiamente diffuse nella propaganda imperiale (come εἰρήνη, σωτήρ, εὐαγγέλιον), alla luce delle quali è costruito un continuo confronto tra la figura di Augusto e quella di Gesù. Solo nell'Apocalisse di Giovanni l'impero è rappresentato come un avversario. I simboli che emergono dal libro, infatti, si riferiscono tanto a passi specifici della sacra Scrittura, quanto alla realtà sociale e politica dei cristiani della seconda metà del I sec.: agnello-bestia, donna-prostituta e cielo-terra sono solo alcuni dei binomi con cui si contrappone la vita in Dio e quella sotto il dominio di Domiziano. Risulta, dunque, evidente come nel rapporto tra gli scritti del Nuovo Testamento e l'impero romano bisogna sempre evitare le generalizzazioni ed entrare nella visione particolare di ogni autore.

PAOLO COSTA ha spostato l'attenzione sull'ambito giuridico. Nella sua relazione dal titolo «The Application of the *Lex Iulia de collegiis* in the Roman Context. Some Remarks for the New Testament Exegesis» ha esaminato la legge che si suppone reprimesse le associazioni nel contesto romano e la sua rilevanza per le prime comunità cristiane. Basandosi sugli scritti di Svetonio e sul racconto dei tumulti di Efeso e Tessalonica in Atti, infatti, molti studiosi hanno ritenuto che la *lex Iulia de collegiis* prevedesse uno stretto controllo sulle associazioni, imponendo l'obbligo dell'autorizzazione esplicita (imperiale o senatoria) alla loro costituzione. Su tale base si è spesso sovra-interpretato il ruolo di questa normativa come fondamento della repressione delle prime comunità cristiane. Con abbondanti prove e una solida argomentazione, tuttavia, Costa ha dimostrato come le evidenze sulla *lex Iulia de collegiis* siano deboli, carenti di dettagli e basate su fonti (per esempio, Filone e Plinio) che riferiscono di interventi restrittivi in oc-

casione di disordini pubblici in cui sono coinvolte associazioni, non di interventi che sanzionino la mancata ottemperanza alla supposta autorizzazione. Sembra, inoltre, che le autorità romane fossero maggiormente concentrate sul mantenimento dell'ordine pubblico che sul controllo delle associazioni in sé. Il vero riferimento giuridico per leggere le fonti che trattano di disordini causati dalle associazioni dovrebbe essere, dunque, la *lex Iulia de vi*, che sanzionava crimini di violenza e disordine pubblico, e non la *lex Iulia de collegiis*, che, se esistita, potrebbe aver avuto un carattere molto meno restrittivo di quanto finora si sia creduto. Mancano perciò evidenze sufficienti ad affermare un rigido sistema di controllo sulle associazioni nel primo impero romano.

EDMONDO F. LUPIERI, nell'intervento dal titolo «“I will tell you the Mystery of the Woman” (Rev 17:7)», ha proposto una riflessione sull'Apocalisse di Giovanni incentrata sull'omonimo capitolo del libro «*Who is Sitting on Which Beast?*», di cui è co-curatore. In esso ha tentato di collocare l'immagine della Donna-Città-Prostituta-Babilonia nel suo contesto apocalittico e biblico. Secondo Lupieri, tanto la relazione con la bestia su cui è seduta, quanto la sua profonda connessione nella struttura letteraria del libro con la «seconda bestia» (quella che viene dalla terra) e i suoi attributi regali, sacerdotali e profetici, sono da interpretare come simboli usati da Giovanni per insegnare al fedele chi sia questa figura. Nella visione del mondo apocalittico, Babilonia (come Sodoma e l'Egitto) rappresenta l'unica città in cui il Signore è stato crocifisso. La sua «prostituzione» è un modo tradizionale per descrivere la corruzione idolatrica di Israele, che verrà distrutta dai suoi stessi amanti, mostrando così non solo che essa ha gli stessi nemici dell'Agnello, ma anche che proprio in questo modo la volontà di Dio si compirà. La femminilità della prostituta potrebbe poi sottolineare la degenerazione delle autorità regali e sacerdotali giudaiche, che hanno corrotto la propria funzione sacra nella storia di salvezza tracciata da Dio, al punto da crocifiggere il Salvatore. Il riferimento a Babilonia-Gerusalemme, dunque, come quello a Gezabele o agli angeli caduti, potrebbe costituire un ammonimento profetico per quei seguaci di Gesù che hanno tradito il loro *status*. Un risultato non secondario di questo studio, qualora ne fossero confermate le argomentazioni, sarebbe che c'è solo una donna nell'Apocalisse, la quale appare sotto diversi aspetti, segnando i differenti punti della sua traiettoria nella storia generale della salvezza.

TOBIAS NICKLAS ha offerto una relazione intitolata «“Christians” and “Jews” in First and Second Century Rome. Fragmentary Evidence», in dialogo con il volume di Peter Lampe *Christians at Rome in the First Two Centuries*. La domanda di partenza dell'intervento è se esistano modelli di lettura della relazione tra giudei e cristiani alternativi a quelli del *Parting of the Ways*. Nelle fonti antiche, ma non solo, appare evidente come i seguaci romani di Cristo possano essere descritti come *Iudaei*. Ciò vale anche per le testimonianze più antiche riguardanti l'Editto di Claudio, cioè Svetonio e gli Atti degli apostoli. Esse sembrano confermare un conflitto interno tra gli ebrei che credevano in Cristo e coloro che lo rifiutavano. La Lettera ai Romani, invece, non può essere letta come una chiara testimonianza di una separazione dei «cristiani» dalla «sinagoga». Presuppone piuttosto che a Roma debbano esserci state diverse ἐκκλησίαι di seguaci di Cristo, i cui rapporti tra loro, ma anche con le sinagoghe ebraiche, tuttavia, non

possiamo più determinare in dettaglio. Paolo, poi, si presenta in Rm 9,1-5 come modello di confessore ebreo di Cristo, che coltiva un rapporto differenziato di vicinanza e distanza con i suoi «fratelli e sorelle» giudei, sul quale riflette anche teologicamente. Non è chiaro, però, fino a che punto questo possa costituire un modello adatto per comprendere come i cristiani romani di origine ebraica intendessero il loro rapporto con il giudaismo. Riguardo al Vangelo secondo Marco, se esso è rivolto a destinatari romani, questi costituirebbero un gruppo di seguaci di Cristo provenienti dalle nazioni, per il quale alcuni aspetti della tradizione ebraica – come la dimensione etica della Torah o gli scritti di Israele – sono rimasti importanti, mentre rispetto ad altri – come il significato delle leggi rituali – si coglie la distanza dal giudaismo palestinese. La testimonianza di Tacito, infine, attesta essenzialmente che il *vulgus* romano potrebbe aver coltivato un'idea profondamente pregiudiziale nei confronti di un gruppo noto come *Chrestiani*, che rese relativamente facile per le autorità romane intraprendere azioni violente contro di loro, a conferma della storicità della persecuzione neroniana dei cristiani. In conclusione, il professore di Regensburg prende le distanze da ogni ricostruzione univoca del I sec. della nostra era, basata sulle poche ed estremamente frammentarie fonti a nostra disposizione.

LUCREZIA SPERA ha aperto, quindi, una finestra sull'archeologia con l'intervento «I luoghi del culto di Pietro e Paolo a Roma nei primi secoli del cristianesimo: dalle fonti scritte alle testimonianze monumentali». La mancanza di qualsiasi rivendicazione da parte di altre città e la continuità costruttiva riscontrata delle sepolture di apostoli costituiscono una prima conferma circa l'ubicazione delle basiliche vaticane e ostiense, a cui accostare l'importante testimonianza di Gaio nella *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Impari risulta essere, tuttavia, la conoscenza archeologica dei siti, poiché, a causa dell'eccessiva vicinanza della basilica di San Paolo al Tevere, questa ha sempre presentato fenomeni di subsidenza tali da renderne estremamente complicate le ispezioni. Gli scavi vaticani del 1939-1950, invece, misero in risalto una necropoli ampia e adattata alle alture, con tombe private risalenti per lo più all'inizio del II sec. d.C. Alcuni campi della necropoli (come quello indicato con la lettera P) sono sprofondatai a causa della fragilità del pavimento argilloso, ma i rapporti di successione tra le strutture murarie hanno portato all'identificazione del mausoleo O, di età adrianea, e del famoso muro rosso corrispondente all'edicola nota come «Trofeo di Gaio». Il muro dei graffiti era legato al campo P, fungendo da atrio al campo. In esso ci sono varie tombe, di età diversa: quella di Pietro era completamente appartata e coperta da mausolei, che testimoniano la preservazione della memoria da parte della comunità cristiana, che dopo circa ottant'anni ha sentito la necessità di distinguere il luogo dell'apostolo, segnandolo sulla pietra. Le sepolture di Pietro e Paolo vanno, poi, collegate alla triclea (antica stazione di sosta, probabilmente con funzione di edicola) di San Sebastiano, in cui, a partire da Valeriano, gruppi di fedeli invocavano Pietro e Paolo con invocazioni simili a quelle attestate epigraficamente in Vaticano. Malgrado l'alto numero di cristiani, la città conosce comunque un cristianesimo impalpabile e invisibile, fino ai primi interventi di monumentalizzazione per il culto testimoniati, per esempio, dalle catacombe di Callisto. *Ire ad limina apostolorum* diviene sinonimo di *ire ad Romam*, tanto

che nella *Tabula Peutingeriana* la città di Roma è rappresentata come San Pietro. Con il tempo le basiliche di San Pietro e di San Paolo si configurano come veri e propri complessi, formati da strutture abitative e di culto, che con le loro mura segnarono la nascita di *civitates*. Il numero dei siti afferenti alla memoria di Pietro e di Paolo aumenta con i secoli, arricchendosi di luoghi legati agli apocrifi e segnalati con *edicolae*, fino ad arrivare, nell'Alto Medioevo, a una vera e propria geografia del culto, che si radicava nella tradizione mai smentita di Pietro e Paolo come «cittadini romani a motivo del martirio e della sepoltura».

Il *focus* sulle due «colonne» della Chiesa di Roma è poi continuato con la relazione di ANTONIO PITTA, dal titolo «Four “prophecies from the event” (*vaticinia ex eventu*) on Paul, Peter, and Rome». Presentando un contributo, corredato da estesissima bibliografia, il biblista ha analizzato quattro «profezie dopo l'evento», utili per esplorare la presenza di Paolo a Roma e l'apparizione del Signore risorto a Pietro. La prima (2Tm 4,6-8) riguarda Paolo e la sua attesa del martirio a Roma. La seconda (At 23,11) presenta la rivelazione di Gesù a Paolo della necessità della sua testimonianza a Roma. La terza (Gv 21,18s) prevede la morte di Pietro per crocifissione. La quarta (2Pt 1,12-15) descrive la premonizione di Pietro sulla propria morte, mentre nel prosieguo della lettera si accenna all'affidabilità delle lettere di Paolo (2Pt 3,14-16). Tali profezie svolgono, poi, altre funzioni, tra cui: la mimesi di Paolo per chi, come lui, ricercasse la manifestazione del Signore; la testimonianza fino ai confini ideali della terra compresa Roma; l'eziologia sulla morte di Pietro e la sua memoria nelle prime comunità cristiane, dopo la sua dipartita. Queste profezie sottolineano l'importanza e la venerazione per Paolo e Pietro nelle comunità cristiane dopo la distruzione del Tempio. Inoltre, Pitta suggerisce che la presenza di Paolo a Roma sia storicamente accertata, mentre le informazioni sulla morte di Pietro siano state probabilmente elaborate in seguito.

L'intervento di PETER GEMEINHARDT ha avuto come tema «Encounters of Christian Faith and Philosophy in Second and Third Century Rome». Il professore della Georg-August-Universität di Göttingen è partito dall'analisi dell'iconografia antica di Gesù Cristo come filosofo, per poi passare ad alcuni testi emblematici dell'incontro tra fede cristiana e filosofia nel II-III sec., tra cui: il testo apologetico di Minucio Felice *Octavius*, in cui il retore propone i cristiani come veri filosofi; la *Seconda apologia* di Giustino, in cui Crescente è accusato di non essere un vero «amante della sapienza» (ossia un vero filosofo). Da essi si evince come il cristianesimo sia stato interpretato come una «scuola», evidenziando la centralità dell'educazione nella guida delle comunità, come possiamo intuire anche dalle opere *Adversus haereses* di Ireneo di Lione, *Adversus Marcionem* di Tertulliano e da molte altre, in cui si narrano i contenziosi tra portatori della dottrina apostolica ed eretici, che deviano da tale tradizione. Ciononostante, proprio Giustino scrive nella *Prima apologia* che la fede cristiana è accessibile anche a quanti non abbiano formazione letteraria, ma abbiano almeno la saggezza di capire che gli insegnamenti ricevuti vengono direttamente da Dio. Nel III sec. si nota, poi, attraverso la critica al monarchianismo, che chiamò sovente in causa la filosofia, quello che potrebbe essere definito come il più antico tentativo di ortodossia romana. A titolo di esempio si cita la Scuola di Teodoto a Roma, la cui lo-

calizzazione è ancora incerta, ma che, sulla base delle dichiarazioni di Eusebio di Cesarea, si concentrava più sulla conoscenza della geometria (Euclide, Aristotele, Teofrasto e Galeno) che su quella della sacra Scrittura. Allo stesso modo lo Pseudo-Ippolito definisce Noeto di Smirne un discepolo non di Cristo, ma di Eracito. Il cristianesimo ha quindi vissuto fasi alterne nei secc. II-III nei confronti della filosofia, assorbendo il modello delle scuole e facendo dell'insegnamento una componente rilevante della propria missione, ma affermando allo stesso tempo una priorità della teologia nascente, come dimostrano – ancora una volta – le più antiche rappresentazioni catacombali di Cristo, nelle vesti del vero filosofo.

WINRICH LÖHR si è incaricato, invece, di fornire un approfondimento dal titolo «Gnostic Teachers in Second and Third Century Rome». Attraverso una lettura commentata di alcuni passi di Ireneo di Lione (*Adversus haereses*) e Tertulliano (*De praescriptione haereticorum; Adversus Valentinianos*), il professore di Heidelberg ha presentato alcune informazioni utili alla ricostruzione delle scuole gnostiche operanti a Roma nei secc. II-III: quella di Cerdone e Marcione; quella di Valentino e dei suoi discepoli; quella dei Carpocraziani (Marcellina). Ireneo afferma anzitutto che non esistono tra gli gnostici organizzazioni ecclesiastiche, né un credo stabilito in forma definitiva, esprimendo l'estrema frammentarietà di dottrine, che trovano la loro ragione d'essere unicamente nell'iniziatore (Valentino, Marcione, ecc.). Dopo aver riportato, in estrema sintesi, la storia di questi gruppi ereticali, operanti a Roma sotto il pontificato di Igino e Aniceto e da considerarsi tutti discendenti di Simon Mago, il vescovo di Lione sottolinea poi come le loro dottrine, essendo cronologicamente posteriori rispetto al pieno sviluppo della Chiesa, debbano ritenersi più distanti dall'insegnamento di Cristo e dall'autentica fede. Tertulliano, invece, collega gli gnostici alle scuole filosofiche (molto presenti a Roma), considerando Marcione allievo degli stoici e Valentino seguace dei platonici. Essi, tuttavia, sarebbero stati membri a pieno diritto della comunità cristiana, i quali, dopo aver aderito alla dottrina della Chiesa di Roma, se ne distaccarono a causa della loro vana curiosità. Alcuni di loro ambirono addirittura a ricoprire l'episcopato, ma, essendone privati, divennero padri di una linea di successione diversa da quella apostolica.

Nell'ultimo giorno di convegno, CHARLOTTE KIRSCH-KLINGELHÖFFER ha offerto un intervento intitolato «Justin Martyr's Apology and Tatian's *Oratio ad Graecos* in Their Roman Context». Dopo aver presentato alcuni estratti degli *Atti del martirio* di Giustino, che costituiscono la più forte testimonianza letteraria del suo soggiorno a Roma, presso le Terme di Martino, figlio di Timotino, la studiosa ha concentrato la sua ricerca sulle altre informazioni topografiche della città di Roma contenute nelle opere del martire. Nella *Prima apologia*, per esempio, Giustino cita due volte l'esistenza in città di una statua di Simon Mago: nella prima afferma che la statua si trovava «nel Tevere, tra i due ponti» e che l'iscrizione recitava: «a Simone, il Dio santo»; nella seconda se ne chiede l'abbattimento, specificando che questo onore a Simone, al pari di quelli alle altre divinità romane, sarebbe derivato dall'aver stupito il Senato e il popolo sotto l'impero di Claudio. Anche Taziano nell'*Oratio ad Graecos* parla del grande numero di statue presenti a Roma legate a qualsiasi culto proveniente dall'impero, per quanto discutibile. Una possibile evidenza materiale del dato riportato da Giustino po-

trebbe venire da un'iscrizione ritrovata sul Quirinale e conservata al Museo nazionale di Napoli. Si passa, infine, ad analizzare alcune informazioni sociali sulla città di Roma contenute nelle opere di Giustino e Taziano. Nelle *Apologie* vengono citate, per esempio, alcune scuole opposte al cristianesimo (come quella di Marcione) e alcune ingiuste accuse rivolte ai cristiani (come quella di ateismo da parte di Crescente e di perversità sessuale e cannibalismo), mentre nell'*Oratio* si conferma l'opposizione di Crescente a Giustino e Taziano. La coerenza di questi dati acquisisce ancor più importanza dal fatto che Taziano, secondo quanto ci riferisce Ireneo, si sarebbe successivamente distaccato dall'insegnamento di Giustino, formulando una propria dottrina, equiparata dal vescovo di Lione a quelle gnostiche.

EMANUELA PRINZIVALLI, con «Ippolito, Gaio e gli Alogi nella Roma del secondo e terzo secolo», ha esaminato le dispute sulla paternità e l'interpretazione del Vangelo secondo Giovanni e dell'Apocalisse all'interno della Chiesa primitiva di Roma. In particolare, ha concentrato l'attenzione sulle figure di Ippolito, difensore dell'autenticità dei testi giovannei; Gaio, critico in merito all'autenticità degli stessi testi; gli Alogi, un gruppo che rifiutava completamente i testi giovannei. Roma, nel II sec., ha attratto maestri provenienti da ogni parte dell'impero. Vittore, Zefirino e Callisto, personaggi di spicco tra il II e III sec., sono descritti con tinte diverse dall'*Elenchos* o *Refutatio omnium haeresium* (il cui autore viene dimostrato non poter essere Ippolito). Ne deriva la frammentarietà dei cristiani di Roma in questo periodo e il violento dibattito esistente in seno a tale comunità. Gli anni tra il 180 e il 222, infatti, furono cruciali non solo per le polemiche con gli gnostici e i marcioniti, ma anche per le tesi sulla divinità di Gesù, che inizia a essere concepita in senso metaforico. Sono gli anni dell'eresia montanista, a cui viene sovente sovrapposta la questione quartodecimana, anche a causa del condiviso sostegno al Vangelo secondo Giovanni e all'Apocalisse. Inizia, quindi, una questione sulla canonicità di tali testi, sulla quale dove intervenire anche Ireneo di Lione, che difende lo Spirito presente nel quarto vangelo. A Roma, quindi, si discuteva probabilmente sugli scritti giovannei, come dimostra l'epigrafe sulla cosiddetta statua di Ippolito, e Vittore giocherà un ruolo di prim'ordine nel cercare di unificare la Chiesa romana, sia dottrinalmente che liturgicamente. Circa la contesa tra Gaio e gli Alogi, la presentazione ha esaminato principalmente la questione della cronologia del miracolo di Cana, secondo Gaio non conciliabile con il periodo delle tentazioni. A tali interpretazioni, tuttavia, parteciparono anche personaggi non considerati eretici, come Origene, testimoniando l'ampiezza della discussione e il costante tentativo di riconciliare le discrepanze tra i vangeli, che Taziano incarna nel *Diatessaron*. In sintesi, l'intervento della professoressa della Sapienza ha offerto uno sguardo approfondito sui primi dibattiti in merito alla formazione del canone biblico e alle complessità dell'interpretazione dei testi sacri nella Chiesa primitiva, evidenziando le difficoltà degli storici nel ricostruire un quadro preciso di questi eventi a causa della scarsità di fonti certe.

La relazione «From House Churches to Church Houses. Christian Real Estate in Rome in the Second and Third Centuries» di MARTIN WALLRAF ha apporato, poi, un importante chiarimento sulla reale esistenza a Roma delle cosiddette

te *domus ecclesiae*. L'intervento è iniziato confutando la presunta testimonianza del presbitero *Ticius*, che affermava l'esistenza di chiese sorte su precedenti case e che si è dimostrata essere, invece, un semplice calco della più nota testimonianza di Gaio. Sono le catacombe il più antico luogo di culto della comunità cristiana finora ritrovato a Roma, mentre le fonti letterarie discordano enormemente tra loro, lasciando supporre talvolta che i cristiani si riunissero in edifici non adibiti primariamente al culto (per esempio, Giustino) o affermando talaltra l'esistenza di templi veri e propri (Lattanzio). Alla classica ipotesi delle *domus ecclesiae*, intese come case private costantemente utilizzate dalla comunità primitiva per le sue riunioni, sarebbe allora da sostituire la possibilità che tali edifici avessero primariamente una destinazione ecclesiastica e che venissero, poi, utilizzati anche con finalità abitativa o che, più probabilmente, cessassero di essere semplici case una volta che vi si iniziasse a riunire una comunità (come sembra confermare il caso di Dura Europos). Molte testimonianze scritte sembrano avvalorare quest'ultima ipotesi, portando a immaginare i più antichi *tituli* romani in questo modo (per esempio, Santa Pudenziana, San Martino ai Monti, San Clemente, ecc.).

Infine, l'intervento di NORBERT ZIMMERMANN dal titolo «Christian Catacombs in Rome» ha completato l'apporto archeologico a questo convegno. In esso il professore del Deutsches Archäologisches Institut ha presentato le catacombe romane secondo due aspetti fondamentali: *in primis* come luogo di sepoltura e, più specificamente, come *coemeteria* per i poveri, dove il vescovo, come la *caritas* voleva, poteva offrire gratuitamente un luogo per la sepoltura, il che costituiva una novità assoluta nel mondo antico. In secondo luogo, le catacombe diventano luogo di pellegrinaggio alle tombe dei martiri delle persecuzioni, soprattutto a partire da Damaso I, il quale ricerca tutte le tombe martiriali per costruire piccoli santuari per la venerazione. Il modello di Damaso ha un tale successo che i suoi santuari vengono tutti presto ingranditi, per divenire piccole basiliche o vere chiese semi-sotterranee, che inglobavano spesso le tombe nell'altare, per potervi celebrare l'eucaristia direttamente al di sopra, come a San Pietro. In quest'ottica, le catacombe riflettono da un lato il carattere sociale delle prime comunità cristiane a Roma, dall'altro l'importanza religiosa acquisita da Roma come città con il più grande numero di martiri e di reliquie, che costituirà il suo carattere distintivo per tutto il Medioevo.

La multidisciplinarietà degli interventi e lo spessore accademico dei relatori hanno determinato la piena riuscita del convegno. Ad essa però hanno contribuito anche le domande proposte dagli uditori, che in una cronaca non possono trovare lo spazio adeguato. Sono esse, tuttavia, lo stimolo immancabile per i futuri sviluppi nello studio di tale argomento e la ragione ultima di eventi come questo.

Gabriele Tomarelli  
via delle Montagne Rocciose, 14  
00144 Roma  
gabriele.tomarelli@gmail.com



# GIANPAOLO ANDERLINI LA LINGUA DEL SANTUARIO

Introduzione all'ebraico biblico in  
ventidue lezioni



MANUALI

**VOL.1  
GRAMMATICA**  
pp. 608, € 55,00

**VOL.2  
LESSICO FREQUENZIALE  
DI BASE E SUSSIDI  
DIDATTICI**  
pp. 124, € 15,00

Il percorso propone strumenti didattici utili per lo studio dell'ebraico biblico. Il volume 1 dedica otto lezioni all'analisi sintattica e alla linguistica testuale, per fare emergere le strutture specifiche di questa lingua semitica.

Il volume 2 offre un lessico di ottocento parole attestate con frequenza nella Bibbia ebraica, i paradigmi dei nomi irregolari e delle classi di declinazione dei nomi, le tavole di coniugazione dei verbi irregolari e cinque schede relative ad alcuni campi lessicali fondamentali, per familiarizzare con la lingua.



Società Editoriale IL PORTICO Spa  
Via Scipione dal Ferro 4, 40138 Bologna, tel. 051 3941205  
commerciale@ilporticoeditoriale.it

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)