

SCUOLA DI BIBLISTICA

Ricerche Bibliche

N. 60 – Quarto trimestre 2024

Direttore Yasmina Khazan. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: direzione.biblistica@gmail.com. Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

Indice ipertestuale

STUDI	
Claudio Ernesto Gherardi <i>Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto - Parte XIX</i>	2
Maria Rita Marcheggiani, <i>Sull'aldilà</i>	18
Gianni Montefameglio, <i>Il sorprendente passo di Gv 19:13</i>	46
ARTICOLI	
Rav Alfonso Arbib, <i>Chanukkà e le rivolte ebraiche</i>	49
SVAGO BIBLICO	
Vincenzo Zaccaria, <i>Cruciverba biblico</i>	51
OSSERVATORIO RELIGIOSO	
Liliana Biolcati, <i>Watchtower, una gabbia da cui è impossibile uscire indenni</i>	52
INSERTO	
Annalisa Dentesano, estratto da <i>La lingua della prima clementis</i>	54

Claudio Ernesto Gherardi

Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto - Parte XIX

Continuando l'esame del capitolo 9 di *Biblical Errancy* seguono altre critiche atte a dimostrare l'ingiustizia e la parzialità di Dio.

«Dio ha punito i bastardi in quanto illegittimi. Deut. 23:2 dice: "Il bastardo non entrerà nell'assemblea del SIGNORE; nessuno dei suoi discendenti, neppure alla decima generazione, entrerà nell'assemblea del SIGNORE". Anche il più rudimentale senso di giustizia impone che questo atto debba essere giudicato ingiusto. Non punisci i bambini per le azioni compiute dai loro genitori, specialmente per gli atti compiuti prima della nascita. Non dai la colpa ai bambini per come sono venuti al mondo. Nessuno deve dire nulla sullo stato civile dei genitori di lui o di lei e nessuno dovrebbe essere punito perché la relazione dei genitori è socialmente inaccettabile.»

Le traduzioni di questo versetto hanno reso il termine ebraico מְזֻזָּר, *mamsèr*, in vari modi tutti riconducibili all'uso biblico del termine che, per la verità, compare solo in un altro versetto biblico e in modo figurativo (Zc 9:6): 1) "bastardo nato da meretricio" (Ricciotti); "Niuno nato di pubblica meretrice" (Diodati); "Il bastardo, vale a dire colui che è nato da una donna di mala vita" (Martini); "figlio illegittimo" (*TNM*). La radice del termine significa alienare; pertanto potrebbe indicare un meticcio nato da un padre ebreo e una madre pagana o viceversa. È anche possibile che il termine indichi un figlio nato da una relazione incestuosa o con una prostituta.

Probabilmente la motivazione di una tale proibizione va ricercata nel settimo comandamento: "Non commettere adulterio" (Es 20:14). Tale comandamento proteggeva l'integrità del matrimonio e della famiglia. Proibire ai figli illegittimi di entrare a far parte dell'assemblea d'Israele era un modo efficace per scoraggiare l'adulterio. In base alla radice "alienare" di *mamsèr* venivano scoraggiate le unioni tra ebrei e pagani salvaguardando in tal modo l'integrità della nazione.

L'esclusione dei bastardi dalla comunità d'Israele andava oltre la decima generazione il che vuol dire per sempre (il numero 10 indica nella Bibbia pienezza, totalità). Ovviamente tale comando non riguarda più la chiesa (cfr. Rm 10:12; Col 3:11).

Alcuni commentatori hanno tentato di mitigare il peso di tale comandamento ipotizzando che il bastardo non poteva essere ammesso nell'assemblea degli anziani, o ricoprire una carica pubblica.

In ogni caso, non bisogna mai trasferire il nostro senso etico, derivato dalla predicazione di Yeshù, all'epoca veterotestamentaria dove Dio aveva spesso a che fare con uomini ben lungi dai canoni che in seguito verranno stabiliti nelle Scritture Greche. Comunque, l'oggettiva decadenza morale della civiltà occidentale dovrebbe indurre gli attenti scrutatori delle Sacre Scritture a meglio comprendere

quei passi biblici, ai nostri occhi a volte un po' ostici o troppo restrittivi delle libertà individuali, alla luce delle aberrazioni conseguenti l'attuale politica dell'inclusività in stile arcobaleno.



«La [seguinte] accusa è abbastanza eclatante in quanto abbiamo un chiaro esempio in cui Dio sostiene l'atto ripugnante del sacrificio umano per una ragione altrettanto ripugnante: sostenere la propria immagine e dimostrare di essere il capo. Ez. 20:26 nella *Revised Standard Version* dice: "Li ho contaminati con i loro stessi doni, nell'offrire tutti i loro primogeniti, per spaventarli e far sapere che io sono il Signore.". Un altro esempio si trova in Es. 22:29-30, che dice: "Non indugerai a offrirmi il tributo dell'abbondanza delle tue raccolte e di ciò che cola dai tuoi frantoi. Mi darai il primogenito dei tuoi figli". Sappiamo tutti cosa accadeva regolarmente a buoi e pecore nell'Antico Testamento. Thomas Paine ha fatto un commento intuitivo relativo a questo numero a pagina 295 del volume 9 in *The life and Works of Thomas Paine*: "Gli autori cristiani esclamano contro la pratica di offrire sacrifici umani, che, dicono, è fatta in alcuni paesi; e quegli autori fanno queste esclamazioni senza mai riflettere che la loro stessa dottrina di salvezza è fondata su un sacrificio umano. Sono salvati dal sangue di Cristo. La religione cristiana inizia con un sogno e termina con un omicidio".»

Iniziamo con il testo di Ez 20:26. Le traduzioni italiane, così come quelle inglesi, rendono il passo in modo univoco facendo comprendere che Dio non aveva mai comandato agli israeliti di offrire sacrifici umani.

- "I defiled them through their very gifts, in their offering up all their firstborn, in order that I might horrify them, so that they might know that I am the LORD" (*RSV*).
- "Li contaminai con i loro doni, quando facevano passare per il fuoco ogni primogenito, per ridurli alla desolazione affinché conoscessero che io sono il SIGNORE" (*VR*).
- "E li contaminai con i loro stessi doni, in quanto facevano passare per il fuoco ogni loro primogenito, per ridurli alla desolazione affinché riconoscessero che io sono l'Eterno" (*ND*).
- "E gli rendetti immondi nelle loro obblazioni, mentre pe' loro delitti offerivano i primogeniti, e conosceran, ch'io sono il Signore" (Martini).
- "Feci sì che si contaminassero nelle loro offerte facendo passare per il fuoco ogni loro primogenito, per atterrirli, perché riconoscessero che io sono il Signore" (*CEI*).
- "Lasciasti che si contaminassero con i loro sacrifici — quando bruciavano nel fuoco tutti i loro primogeniti — per ridurli alla desolazione, perché riconoscessero che io sono Geova" (*TNM*).

Vediamo il testo originale della prima parte del versetto secondo la traduzione letterale fatta da A. Vianello:

וַאֲטָמָא אוֹתָם בְּמַתְנוֹתָם בְּהַעֲבִיר כָּל-פֶּטֶר רֶחֶם
Vaatame otam bematnotam behaaviyr kol-peter rakham

E ho reso impuri essi con i doni loro nel far passare (nel fuoco) ogni aprente l'utero

Notiamo innanzitutto che la parola fuoco non c'è nel testo originale. Tuttavia la traduzione è supportata dal v. 31. Secondo alcuni commentatori l'espressione "passare per il fuoco i vostri figli" indicherebbe un rito di purificazione orientato a dedicare la prole al falso dio Moloc (2Re 23:10). Tuttavia le Scritture che seguono dimostrano che i pagani, come gli israeliti apostati, bruciavano letteralmente i bambini offerti alla divinità cananea (cfr. Dt 12:31; Sl 106:37,38). Tale aberrante usanza era espressamente vietata in Lv 20:1-5. Basta tale riferimento al levitico per scacciare ogni idea che Dio si compiace dei sacrifici umani (cfr. Ger 32:35). Far passare i bambini attraverso il fuoco continuò a essere un peccato comune anche negli ultimi giorni della monarchia (2Re 17:17; 21:6; Ez 23:36-39). Questi due ultimi testi collegati al nostro di Ez fanno inequivocabilmente comprendere che Dio non ha niente a che fare con tali orrende pratiche culturali: "Fecero passare per il fuoco i loro figli e le loro figlie, si applicarono alla divinazione e agli incantesimi, e si diedero a *fare ciò che è male agli occhi del Signore, provocandone lo sdegno. Perciò il Signore si adirò fortemente contro Israele, e lo allontanò dalla sua presenza*" (2Re 17:17; corsivo aggiunto); "Fece passare suo figlio per il fuoco, si diede alla magia e agli incantesimi, e nominò degli evocatori di spiriti e degli indovini; *si abbandonò completamente a fare ciò che è male agli occhi del Signore, provocando la sua ira*" (21:6; corsivo aggiunto).

Da questa tipologia di critiche traiamo una lezione importante: per comprendere la Bibbia è indispensabile saper fare collegamenti tra le Scritture che trattano lo stesso argomento. Non è privo di fondamento quindi il detto che la Scrittura si spiega con la Scrittura. Possiamo avvalerci di una buona concordanza delle parole bibliche o, ancor meglio, delle catene di Scritture a corredo di molte traduzioni. I critici irriducibili non fanno o non vogliono fare i collegamenti tra i vari passi biblici perché a loro interessa la critica ad ogni costo e non la verità oggettiva.

Perché Dio non impedì tali sacrifici? A motivo del libero arbitrio. Un popolo, compreso l'Israele naturale, poteva scegliere il dio da adorare e le modalità di tale culto. Le conseguenze sarebbero ricadute sul popolo stesso, come accadde effettivamente a Israele: "Per ridurli alla desolazione, perché riconoscessero che io sono Geova".

Passiamo ora a considerare Es 22:29,30: "Non indugerai a offrirmi il tributo dell'abbondanza delle tue raccolte e di ciò che cola dai tuoi frantoi. Mi darai il primogenito dei tuoi figli. Lo stesso farai del tuo grosso e del tuo minuto bestiame: il loro primo parto rimarrà sette giorni presso la madre; l'ottavo giorno me lo darai". Citando questo testo il nostro amico McKinsey ha preso una cantonata pazzesca. Preso dalla foga di trovare sacrifici umani nella Bibbia, per di più comandati da Dio stesso, non si è preoccupato di fare una minima ricerca nel testo sacro su cosa significasse l'espressione "mi darai il

primogenito dei tuoi figli”. Consultando il riferimento marginale a questo versetto nella *NR* notiamo il collegamento al capitolo 13, verso 2 sempre di Esodo: “Consacrami ogni primogenito tra i figli d'Israele, ogni primo parto, sia tra gli uomini, sia tra gli animali: esso appartiene a me”. Continuando la lettura di questo capitolo di Esodo troviamo un chiarimento importante: “Consacra al SIGNORE ogni primogenito e ogni primo parto del tuo bestiame. I maschi saranno del SIGNORE” (v. 12). La consacrazione a Dio dei primogeniti riguardava i maschi sia del genere umano che delle bestie. Cosa significava questa consacrazione? Lasciamo rispondere allo studio riportato nel sito di biblistica.it nella sezione Studi biblici > Yeshùà (Gesù) > I fratelli e le sorelle di Yeshùà:

«Qui si parla del riscatto del primogenito. Ogni primo maschio, sia degli uomini che degli animali, doveva essere consacrato a Dio. Nel caso degli animali, questi dovevano essere immolati; nel caso degli uomini – dato che Dio aborrisce i sacrifici umani (Lv 20:2-5) – i primogeniti dovevano essere riscattati con un’offerta al Tempio. È ciò che avvenne anche nel caso di Yeshùà: “Secondo la legge di Mosè, lo portarono a Gerusalemme per presentarlo a Geova, come è scritto nella legge di Geova: ‘Ogni maschio che apre il seno dev’essere chiamato santo a Geova’, e per offrire il sacrificio secondo ciò che è detto nella legge di Geova: ‘Un paio di tortore o due giovani piccioni’”. - Lc 2:22-24, TNM.»

Riguardo al sacrificio offerto da Yeshùà stesso leggiamo in Efesini: “E camminate nell'amore come anche Cristo ci ha amati e ha dato se stesso per noi *in offerta e sacrificio a Dio quale profumo di odore soave*” (5:2). Il tema del sacrificio di riscatto è prettamente teologico e non può essere contenuto negli ambiti di una logica tipicamente umana. Facciamo fatica a comprendere la necessità di questo sacrificio volontario offerto da Yeshùà. Egli stesso si fece offerta ubbidendo alla volontà di Dio (Sl 40:8) versando il suo sangue sulla croce. Yeshùà così rinunciò alla sua vita (che biblicamente risiede nel sangue) per santificare tutti coloro che credono in lui (Eb 10:10). Paolo illustrò il principio teologico del sacrificio offerto dal messia: “Perciò, come per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato... [...] Però, la grazia non è come la trasgressione. Perché se per la trasgressione di uno solo molti sono morti, a maggior ragione la grazia di Dio e il dono della grazia proveniente da un solo uomo, Gesù Cristo, sono stati riversati abbondantemente su molti [...] se per la trasgressione di uno solo la morte ha regnato a causa di quell'uno, tanto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo di quell'uno che è Gesù Cristo. Dunque, come con una sola trasgressione la condanna si è estesa a tutti gli uomini, così pure, con un solo atto di giustizia [la morte in croce], la giustificazione che dà la vita si è estesa a tutti gli uomini. Infatti, come per la disubbidienza di un solo uomo i molti sono stati resi peccatori, così anche per l'ubbidienza di uno solo i molti saranno costituiti giusti” (Rm 5:12-19). Il sacrificio del perfetto uomo Yeshùà ha controbilanciato il male recato dal perfetto uomo Adamo. Come Adamo

ha condannato tutti i suoi discendenti alla morte così Yeshùà ha riscattato tutto il genere umano donando la possibilità di conseguire la vera vita (vedi 1Cor 15:20-22).

Dai testi riportati risulta chiaro che non fu Dio a far sacrificare suo figlio, ma fu Yeshùà stesso che si offrì come offerta cruenta. Nessuno ha costretto Yeshùà a farlo: “Per questo mi ama il Padre; perché io depongo la mia vita per riprenderla poi. Nessuno me la toglie, ma io la depongo da me. Ho il potere di deporla e ho il potere di riprenderla” (Gv 10:17,18). Così facendo il Signore soddisfece tutti i requisiti della Legge (Eb 9:22). A differenza dei sacrifici animali, il sacrificio di Yeshùà fu compiuto una volta per tutte ed è stato seguito dalla sua risurrezione.



«Che ci crediate o no, in diversi casi, Dio ha effettivamente condonato, se non promosso, il cannibalismo. Ger. 19: 9 dice: "Farò loro mangiare la carne dei loro figli e la carne delle loro figlie e mangeranno la carne gli uni degli altri". Ez. 5:10 dice: "Perciò, in mezzo a te, dei padri mangeranno i loro figli, e dei figli mangeranno i loro padri; io eseguirò su di te dei giudizi". Si potrebbe anche citare Lev. 26:29, che dice: "Mangerete la carne dei vostri figli e delle vostre figlie". In effetti, Gesù stesso ha conferito una chiara aura di approvazione al cannibalismo quando in Giovanni 6: 53-54 ha detto: "Perciò Gesù disse loro: ‘In verità, in verità vi dico che se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avete vita in voi. 54 Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha vita eterna; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno’". Si potrebbe anche citare Deut. 28: 53-57 e Isa. 49:26 per ulteriori prove che il Dio biblico assomiglia a una delle figure più ripugnanti in un film del conte Dracula.»

Ger 19:9 nella *NR* del 2020 recita: “E farò mangiare loro la carne dei loro figli e la carne delle loro figlie, e mangeranno la carne gli uni degli altri, durante l’assedio e l’angoscia in cui li stringeranno i loro nemici e quelli che cercano la loro vita”. Il contesto mostra quale esito avrebbe avuto la ribellione del Regno di Giuda alla Legge di Dio: “Ecco, io faccio venire sopra questo luogo una calamità, che farà stordire gli orecchi di chi ne udrà parlare; poiché mi hanno abbandonato, hanno profanato questo luogo e vi hanno offerto profumi ad altri dèi, che né essi, né i loro padri, né i re di Giuda hanno conosciuto, e hanno riempito questo luogo di sangue di innocenti; hanno costruito degli alti luoghi a Baal, per bruciare nel fuoco i loro figli in olocausto a Baal; cosa che io non avevo comandato, della quale non avevo mai parlato, e che non mi era mai venuta in cuore. Perciò, ecco, i giorni vengono’, dice l’Eterno, ‘che questo luogo non sarà più chiamato Tofet, né la valle del figlio di Innom, ma la valle del Massacro.” (vv. 3-6). Gerusalemme, anziché prosperare sotto la protezione di Dio, avrebbe conosciuto la disperazione e il massacro dei suoi abitanti causati, come descritto nei versi citati, dalla condotta detestabile del popolo. Servendosi dei babilonesi Dio disciplinò severamente Giuda: “Io renderò vani i disegni di Giuda e di Gerusalemme in questo luogo, e farò in modo che costoro cadano

per la spada davanti ai loro nemici [...] Farò di questa città una desolazione, un oggetto di scherno; chiunque passerà presso di lei rimarrà stupito e si metterà a fischiare per tutte le sue piaghe. E farò mangiare loro la carne dei loro figli e la carne delle loro figlie [...]” (vv. 7,8).

In questo quadro storico, Dio usò la spada babilonese come suo strumento di correzione e disciplina. Le conseguenze dell’abbandono di Dio della nazione ebraica furono quelle che capitavano a tutte le città che in quei tempi venivano conquistate e saccheggiate: uccisione di buona parte degli abitanti e deportazione dei superstiti. Durante l’assedio gli abitanti di Gerusalemme avrebbero sofferto la fame con le conseguenze che abbiamo letto al verso nove. I figli morti di stenti sarebbero divenuti il mezzo di sostentamento dei genitori. Questo il profeta Geremia annunciò almeno un venticinquennio prima dell’assedio di Gerusalemme. Quindi, quando Dio dice che avrebbe fatto mangiare carne umana agli abitanti di Gerusalemme significa che avrebbe permesso agli eventi calamitosi di adempiersi senza un Suo intervento liberatorio. La decisione di alimentarsi dei cadaveri fu presa dai singoli, Dio lasciò che le cose andassero in quel modo per far comprendere la gravità della loro condotta e la conseguente disciplina. Pertanto qui non siamo in vista di un incitamento al cannibalismo da parte di Dio. L’apostasia della nazione ebraica avrebbe avuto delle drammatiche conseguenze: “Li ridurrò a cibarsi della carne dei loro propri figliuoli e delle proprie figliuole [...]” (Martini), o come appropriatamente traduce la *TILC* “L’assedio sarà così terribile che essi si mangeranno tra di loro e divoreranno perfino i propri figli”.

Stessa cosa dicasi per il testo di Ez 5:10. Mentre Geremia predicava in Gerusalemme, Ezechiele si trovava esule in Babilonia durante la prima deportazione del 605 a.E.V.. Ezechiele conferma la profezia di Geremia; le condizioni dell’assedio finale di Gerusalemme sarebbero state terribili: “Così parla il Signore, l’Eterno: Eccomi, vengo io da te! eseguirò in mezzo a te i miei giudizi, in presenza delle nazioni; farò a te quello che non ho mai fatto e che non farò mai più così, a causa di tutte le tue abominazioni. Perciò, in mezzo a te, dei padri mangeranno i loro figli e dei figli mangeranno i loro padri; io eseguirò su di te dei giudizi e disperderò a tutti i venti quello che rimarrà di te.” (Ez 5:8-10). Si adempì ciò che disse precedentemente il profeta Osea nei confronti del Regno Settentrionale d’Israele: “Poiché costoro seminano vento e raccoglieranno tempesta” (Os 8:7).

Il passo di Lv 26:29 – “Mangerete la carne dei vostri figli e mangerete la carne delle vostre figlie” – fa parte di quella sezione del libro (tutto il cap. 26) che tratta le benedizioni e le maledizioni che Dio avrebbe riversato sul suo popolo in base al loro operato. Ciò che avrebbe determinato il futuro della nazione ebraica dipendeva dalla lealtà al patto del Sinai e dal riporre completa fiducia nel Signore. Che quanto scritto circa le maledizioni si adempì effettivamente in almeno due drammatiche occasioni (nel – 587 e nel 70) non vuol dire che fu Dio a ordinare il cannibalismo, lo prevede ma non lo determinò.

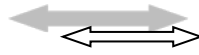
McKinsey tira in ballo lo stesso Yeshùà quando parlò del mangiare la sua carne e bere il suo sangue. Come vanno comprese quelle sconcertanti parole? A quanto pare anche coloro che ascoltarono Yeshùà fraintesero, come fa McKinsey, il senso del discorso: “Molti dei suoi discepoli, dopo aver udito, dissero: «Questo parlare è duro; chi può ascoltarlo?» Gesù, sapendo dentro di sé che i suoi discepoli mormoravano di ciò, disse loro: «Questo vi scandalizza?» ... Da allora molti dei suoi discepoli si tirarono indietro e non andavano più con lui". - Gv 6:60,61,66.

In realtà Yeshùà aveva fatto precedere il comando di cibarsi di lui da un'altra osservazione che fa da preambolo al nostro testo: “Gesù disse loro: «In verità, in verità vi dico che non Mosè vi ha dato il pane che viene dal cielo, ma il Padre mio vi dà il vero pane che viene dal cielo. Poiché il pane di Dio è quello che scende dal cielo, e dà vita al mondo». Essi quindi gli dissero: «Signore, dacci sempre di questo pane». Gesù disse loro: «Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà mai più sete. Ma io ve l'ho detto: 'Voi mi avete visto, eppure non credete!'... Perciò i Giudei mormoravano di lui perché aveva detto: «Io sono il pane che è disceso dal cielo». . . . In verità, in verità vi dico: chi crede in me ha vita eterna.” (Gv 6:32-36,41,47). Per quanto la chiesa Cattolica si sforzi di vedere in queste parole l'eucaristia il racconto giovanneo si focalizza su un solo dato: “Chi crede in me ha vita eterna”. Si tratta di esercitare fede in Yeshùà come mezzo provveduto da Dio per la salvezza del genere umano. Lo stesso Yeshùà fece capire che il suo discorso non andava preso alla lettera quando precisò: “Chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà mai più sete”. Andare verso Yeshùà, cioè orientare la propria esistenza in base al suo insegnamento, significa nutrirsi del vero pane antipatico prefigurato dalla manna (v. 58). A volte Yeshùà scandalizzava volutamente le persone maldisposte con discorsi apparentemente offensivi, ma che rivelavano la vera attitudine dell'ascoltatore (v. 64). Perfino alcuni che lo seguivano esclamarono scandalizzati: “Questo parlare è duro; chi può ascoltarlo?” e si allontanarono (vv. 60,66). Tuttavia il gruppo dei più intimi seguaci rimase accanto al loro maestro comprendendo l'applicazione metaforica di queste sconcertanti parole (vv. 67-69; cfr. Mt 13:10-15).

Se dopo 2000 anni c'è ancora chi si scandalizza nel leggere il cap. 6 di *Gv* chiudendo la mente alla più che ovvia applicazione allora le cose sono due: o chi legge deve ancora imparare l'ABC dell'esegesi di un qualsiasi testo antico, o è in cattiva fede.

Un commento a parte merita il testo citato dall'autore di Is 49:26 che recita: “Farò mangiare ai tuoi oppressori la propria carne, e s'inebrieranno con il proprio sangue, come con il mosto: ogni carne riconoscerà che io, l'Eterno, sono il tuo Salvatore, il tuo Redentore, il Potente di Giacobbe” (Riveduta 2020). L'intero capitolo 49 tratta del rapporto tra Dio e Israele: Israele è il servo del Signore (v. 3), per questo motivo sarà “la luce delle nazioni” e sperimenterà l'amorevole cura di Dio (vv. 14 e s.). In questo contesto Dio si rifà all'Esodo quando liberò il suo popolo dall'Egitto, la casa della schiavitù

(v. 25). In quell'occasione non solo Dio si fece conoscere da Israele, ma anche dagli egiziani che sperimentarono le devastanti piaghe. Il versetto 26 è un modo iconico e raccapricciante per indicare la totale disperazione dei nemici di Israele, sopraffatti dalla fame e dalla sete, in contrasto con la condizione di pace e prosperità promessa a Israele (vv. 9-11). Niente incitamento al cannibalismo quindi!



Riporto la seguente accusa per illustrare la demenzialità di certe critiche che fanno sinceramente dubitare della sanità mentale di chi le propone: «Dio ha promosso il gioco d'azzardo. Giosuè 14:2 dice: "L'eredità fu distribuita a sorte, come il SIGNORE aveva comandato per mezzo di Mosè". Num. 26:52 dice: "Il Signore parlò a Mosè dicendo ... la spartizione del paese sarà fatta a sorte: ; essi riceveranno la rispettiva proprietà secondo i nomi delle tribù paterne. La spartizione delle proprietà sarà fatta a sorte fra quelli che sono in maggior numero e quelli che sono in numero minore".»

L'enciclopedia libera Wikipedia da questa definizione di gioco d'azzardo: «Il gioco d'azzardo, secondo l'ordinamento penale italiano, è un tipo di gioco nel quale ricorre il fine di lucro e la vincita o perdita è completamente o quasi aleatoria. Esso consiste nello scommettere beni, perlopiù denaro, sull'esito di un evento futuro: per tradizione le quote si pagano in contanti.»

Il caso menzionato da McKinsey non rientra nel gioco d'azzardo perché mancano i requisiti per renderlo tale: fine di lucro, scommettere denaro o beni. Nella fattispecie si trattò della spartizione della terra promessa a occidente del Giordano. Le tribù d'Israele, esclusa Levi, dovevano spartirsi il territorio da occupare. Come fare? Un'opera di consultazione osserva:

«La terra doveva essere "assegnata a sorte". I rabbini hanno una tradizione secondo cui i nomi delle tribù venivano posti in una ciotola e i foglietti che descrivevano le varie sezioni della terra in un'altra. Questi venivano abbinati estraendo un foglietto da ogni ciotola. Sembra certo, tuttavia, che il sacerdote Eleazar usò l'Urim e il Thummim (cfr. Num 27:21; 34:17). Per Israele l'uso delle sorti lasciava la scelta completamente nelle mani di Dio (vedi commento su 7:14). Il vecchio ritornello "come il Signore aveva comandato tramite Mosè" viene ripetuto di nuovo per ribadire il concetto che l'obbedienza è la chiave della benedizione di Dio.»¹

Gli urim e i tummim compaiono per la prima volta in Es 28:30, dove si riferiscono a un mezzo fisico per determinare la volontà di Dio per la nazione tramite il sommo sacerdote (cfr. Lv 8:8; Nm 27:21; Dt 33:8; 1Sam 28:6; Esd 2:63; Ne 7:65). Erano tenuti in un sacchetto dietro il pettorale del sommo sacerdote (Es 28:30). Probabilmente erano un qualche tipo di oracolo atto a conoscere la volontà divina su una certa questione: “Disse Saul al Signore, Dio di Israele: «Perché non hai risposto oggi al tuo servo? Se è colpa in me o in Gionata mio figlio, o Signore, Dio di Israele, da'urim; se invece il

¹ *The Expositor's Bible Commentary*, The Zondervan Corporation.

peccato è nel tuo popolo Israele, da'tummim». Vennero designati Gionata e Saul e il popolo uscì libero.” (1Sam 14:41. Vedi anche 1Sam 28:6).

«**Poteva trattarsi di sorti.** Dai casi riportati nelle Scritture in cui Geova fu consultato mediante gli Urim e i Tummim sembra che la domanda fosse formulata in modo che si potesse rispondere con un “sì” o con un “no”, o per lo meno con una risposta molto breve e diretta. In un caso (1Sa 28:6) sono menzionati solo gli Urim, essendo evidentemente sottinteso che vi erano anche i Tummim.»²

«In cosa consistevano gli urim e tummim? La loro natura esatta non è conosciuta. Collocati nel pettorale del sommo sacerdote, sembra che fossero delle pietre che, gettate a mo' dei moderni dadi, davano il responso divino sotto forma di sì/no ad una domanda specifica o ponendo due scelte. Poteva forse trattarsi anche di una sola pietra con due facce diverse. I plurali urim e tummim non sono di quantità ma di intensità.»³



La seguente critica riguarda la presunta brutalità di Dio contro gli animali: «Giosuè 11:6 nell'RSV dice: "Il Signore disse a Giosuè, ... tu taglierai i garretti ai loro cavalli e darai fuoco ai loro carri". Secondo il Webster's Dictionary, un cavallo viene bloccato o paralizzato dal taglio dei tendini delle gambe, in particolare il grande tendine sopra e dietro il garretto. Parla di crudeltà verso gli animali! Per quanto incoerente, molti sostenitori dei diritti degli animali entrano nelle chiese e nelle sinagoghe per adorare un essere il cui comportamento è antitetico alla propria causa.»

Siamo in piena campagna di conquista della terra di Canaan. Giosuè si trova a fronteggiare una coalizione di re locali intenti a rendergli impossibile l'invasione del loro territorio. Quella che viene qui suggerita è una tipica strategia di guerra di quei tempi che, in quanto tale, non andava troppo per il sottile. Ai cavalli vengono tagliati i garretti delle zampe posteriori per renderli inadatti all'uso militare. Rendere inabili i cavalli e bruciare i carri (v. 9) mostrava disprezzo per le armi moderne di allora; la fiducia di Israele doveva essere riposta solo in Dio (cfr. Sl 20:7). La tradizione israelita iniziale è costantemente negativa nei confronti dell'uso di cavalli e carri (cfr. Dt 17:16; 2Sam 8:4; Is 31:1).

Siamo d'accordo che certe pratiche militari dei tempi biblici erano crudeli tanto che oggi inorridiamo leggendo come venivano conquistate le città nemiche votando uomini e animali allo sterminio. Nello studio precedente, il 18°, commentai che per i popoli dei tempi biblici era una normale procedura di guerra massacrare ogni essere vivente.

«Tuttavia c'è da domandarsi quanto c'entri Dio con questi orrori. I resoconti di queste guerre furono fatti dagli agiografi che raccontarono i fatti come

² *Perspicacia nello studio delle Scritture*, vol. 2, pag. 1171.

³ Rubrica *Domande e Risposte* n. 123 reperibile nel sito di biblistica.it.

accaddero attribuendo a Dio le azioni efferate degli uomini. Il legislatore o il profeta (Samuele, ad esempio) non possono avere interpretato la volontà divina secondo i costumi del tempo? Se Dio dà agli israeliti la terra palestinese, se l'unico modo di abitarla non era la via diplomatica bensì la conquista armata, non era segno che ciò si doveva attuare con i metodi in uso? [...] Quando leggiamo le Scritture Ebraiche dobbiamo sempre calarci nella mentalità del tempo perché molte cose lì scritte cozzano con il nostro modo di sentire, soprattutto dopo le parole di Yeshùà circa l'uso della spada.»⁴

Parlare di diritti degli animali in quei tempi è una grossa stupidaggine. Non si può usare la nostra sensibilità verso gli animali come metro per giudicare le azioni degli uomini di tremila anni fa. Tuttavia non è vero che la Scrittura taccia sul rispetto che si deve dare ad ogni essere vivente, animali compresi. Per esempio in Es 23:19 leggiamo: “Non devi cuocere un capretto nel latte di sua madre” (*TNM*). Sono state formulate varie ipotesi interpretative che vengono ben riassunte nell'enciclopedia biblica *Perspicacia nello studio delle Scritture*:

«È stato ipotizzato che ciò avesse qualche nesso con usanze pagane, idolatriche o magiche. Ma al presente non esistono prove valide a sostegno di questa tesi.»⁵

Un'altra ipotesi è che questa legge sottolinei la necessità di aderire al giusto e appropriato ordine delle cose. Dio ha provveduto il latte materno per nutrire i piccoli. Usare il latte per cuocere il capretto al fine di mangiarlo sarebbe a danno del piccolo e quindi l'opposto di ciò che Dio si era proposto nel provvedere il latte.

Una terza possibilità è che questo comando avesse lo scopo di incoraggiare la compassione. Ciò sarebbe in armonia con altri comandi che vietavano di sacrificare un animale se prima non era stato con la madre almeno per sette giorni (Le 22:27), di scannare un animale e il suo piccolo nello stesso giorno (Le 22:28) o di prendere dal nido la madre insieme alle uova, o ai suoi piccoli (De 22:6, 7).»⁶

Le ultime due tesi dimostrano da parte di Dio una grande sensibilità verso gli animali ed un'indicazione di come dovremmo trattarli.



⁴ *Ricerche Bibliche* n. 59, pagg. 6,7.

⁵ «Un'esegesi fantasiosa collega i quattro precetti di Esodo 23:18-19 alle tre feste: i due di Esodo 23:18 alla festa pasquale, quello riguardante le primizie in Esodo 23:19 alla festa della raccolta e quello riguardante i capretti alla festa dei tabernacoli. Per sostenere questa teoria si suggerisce che il comando faccia riferimento a una pratica superstiziosa consuetudinaria alla fine del raccolto: un capretto veniva quindi bollito nel latte di sua madre con riti magici e il latte veniva usato per cospargere piantagioni, campi e giardini, al fine di renderli più produttivi l'anno successivo. Ma Deuteronomio 14:21, che collega il precetto a un elenco di carni impure, è sufficiente a dimostrare che il capretto di cui si parla veniva bollito per essere mangiato. La migliore spiegazione del brano è quella di Bochart (*Hierozoic.* pt. 1, bk. 2, Exo. 52), secondo cui vi era una sorta di crudeltà nel fare del latte della madre, destinato al sostentamento del capretto, il mezzo della sua distruzione.», *Ellicott's Commentary*.

⁶ Vol. 2, pag. 96.

«Secondo Deut. 22:28-29, nella *New International Version* Dio richiede a una donna di sposare il suo stupratore e che non potrà mai divorziare. Dice: "Se un uomo incontra una vergine che non è promessa sposa e la violenta e vengono scoperti pagherà al padre di lei cinquanta sicli d'argento. Deve sposare la giovane donna, perché l'ha violata. Non potrà mai divorziare da lei finché vive."»

Prima di considerare i versetti in questione, il contesto che li precede tratta di casi di adulterio e fornicazione: 1) un uomo che ha relazione con una donna sposata consenziente, entrambi vengono lapidati; 2) una vergine fidanzata che viene posseduta da un uomo che non è il fidanzato, se consenziente entrambi subiscono la lapidazione, se si è opposta ma l'uomo ha prevalso solo il violentatore viene giustiziato (vv. 22-27).

Esaminiamo ora il caso in questione: un uomo giace con una donna libera. Il termine chiave di questi versetti è "violenta". In effetti la *NIV* usa il verbo *rapes*: violentare, stuprare. Delle traduzioni italiane, a quanto pare, solo la Ricciotti propone la versione della violenza: "la prende e le fa violenza".

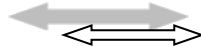
La parola ebraica *tàfas* indica afferrare qualcosa o qualcuno, catturare, tenere, tenere stretto, maneggiare. Viene usato per esempio nel descrivere l'atto di afferrare le vesti del giovane Giuseppe da parte della moglie di Potifar che voleva avere un rapporto con lui (Gn 39:12). In Nm 5:13 indica l'essere presa sul fatto mentre in Gse 8:8 descrive la presa di una città (cfr. Is 36:1). In 2Re 7:12 il termine indica catturare qualcuno e in Pr 30:28 prendere una lucertola. Pertanto seppur vero che il verbo *tàfas* trasmette l'idea di usare la forza per possedere qualcosa o qualcuno non sempre indica una violenza come nel caso della moglie di Potifar che afferrò, sì, per la veste Giuseppe, ma non usò alcuna violenza per portare a termine il suo proposito, oppure chi, in senso figurato, prende un fratello per nominarlo capo del popolo (Is 3:6) o afferrare una spada (Ez 30:21).

Perché nel nostro testo possiamo escludere la violenza carnale? Perché è contemplato il caso che vengano scoperti: "E sono trovati in flagrante" (*NVB*). Nel verbo *matzà*, trovare, c'è anche l'idea di essere scoperti⁷. Qui, a differenza della donna che posseduta con la forza si ribella e fa di tutto per impedire lo stupro (vv. 25-27), non si accenna alla reazione della donna che viene sorpresa o colta in flagrante con l'uomo nell'atto. Pertanto all'impeto iniziale dell'uomo, ovviamente condannabile, segue la partecipazione più o meno sentita della donna. La condanna per l'uomo che ha preso l'iniziativa era di doversi tenere a vita la donna posseduta.

La Legge cercò di regolamentare tutti i possibili casi di adulterio o di violenza carnale in un contesto fortemente maschilista. Nel caso in questione, per esempio, non viene contemplato il parere della donna che poteva anche non voler accettare di sposare l'uomo. Oggi diremo che Dio fece ciò che era possibile per impedire gli abusi di genere che erano regolamentati accuratamente nella Toràh. Certo

⁷ *Fonolexika Langenscheidt – Hebrew English, A complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old Testament.*

oggi possiamo criticare e guardare con sdegno certe pratiche legali di quei tempi, ma erano il meglio che si poteva fare (cfr. Mt 19:8). A fare da spartiacque e chiudere definitivamente con quella visione delle cose fu l'insegnamento di Yeshùa che indicò a chiare lettere quale doveva essere il modello di comportamento del suo seguace (Mt 5).



«Un'[altra] accusa ha a che fare con un'istruzione divina decisamente grossolana trovata in Ez 4:12, che dice nella *Nuova Versione Internazionale*: "Mangia il cibo come faresti con un pane d'orzo; cuocilo in presenza del popolo, usando escrementi umani come combustibile". Il cibo cucinato in questo modo non sembra affatto appetitoso. Ripugnante sarebbe un termine più appropriato.»

Lo sterco animale veniva usato comunemente come combustibile dalle popolazioni nomadi, ma a Ezechiele Dio comanda di usare addirittura escrementi umani. Perché? Leggendo il contesto del capitolo 4 vediamo che Dio comandò al profeta di mettere in atto una pantomima raffigurante l'assedio di Gerusalemme del 587 a.E.V. (vv. 1-3). Egli doveva giacere sul fianco sinistro davanti al disegno raffigurante la città: "E metti su questo lato l'iniquità della casa d'Israele; per il numero di giorni che starai sdraiato su quel lato, tu porterai la loro iniquità. Io ti conterò gli anni della loro iniquità in un numero pari a quello di quei giorni: trecentonovanta giorni" (vv. 4,5). Questa rappresentazione riguardava l'errore del Regno Settentrionale d'Israele. Segue quella riguardante il Regno meridionale di Giuda: "Quando avrai compiuto quei giorni, ti sdraierai di nuovo sul tuo lato destro, e porterai l'iniquità della casa di Giuda per quaranta giorni: ti impongo un giorno per ogni anno. Tu volgerai la tua faccia e il tuo braccio nudo verso l'assedio di Gerusalemme, e profetizzerai contro di lei." (vv. 6,7).

Per rappresentare gli stenti della popolazione di Gerusalemme stretta d'assedio, Dio comanda il profeta di mangiare cibo di scarso valore nutritivo: "Prendi anche del frumento, dell'orzo, delle fave, delle lenticchie, del miglio, del farro, mettili in un vaso, fattene del pane durante tutto il tempo che starai sdraiato sul tuo lato; ne mangerai per trecentonovanta giorni. Il cibo che mangerai sarà del peso di venti sicli per giorno; lo mangerai di giorno in giorno" (vv. 9,10). Non solo tale mistura era poco nutriente, ma anche cerimonialmente impura. Ad aggiungere il disgusto Ezechiele doveva cuocere le focacce d'orzo sopra escrementi umani (v. 12).

Non ci stupiamo quindi della reazione del profeta: "Ahimè, Signore, DIO, ecco, io non mi sono mai contaminato; dalla mia infanzia a ora, non ho mai mangiato carne di bestia morta da sé o sbranata, e non m'è mai entrata in bocca nessuna carne impura». Egli mi disse: «Guarda, io ti do dello sterco bovino, invece di escrementi d'uomo; sopra quello cuocerai il tuo pane!" (vv. 14,15).

Ora Dio spiega il motivo di tale disgustosa messa in scena: "Figlio d'uomo, io farò mancare del tutto il sostegno del pane a Gerusalemme; essi mangeranno con angoscia pane razionato; e berranno acqua

a misura, nel terrore, perché mancheranno di pane e d'acqua; saranno tutti avviliti e si consumeranno a causa della loro iniquità” (vv. 16,17). Le cattive condizioni alimentari e sanitarie creatisi con l’assedio di Gerusalemme avrebbero portato il popolo alla costernazione e fatto sperimentare tutta la disapprovazione di Dio.

Ci chiediamo il perché di questo complicato modo di procedere di Dio. Ezechiele era un profeta agli occhi degli esuli che già si trovavano in Babilonia in seguito alla prima deportazione (cfr. Dn 1:1-4). Pertanto tale pantomima era a beneficio degli esuli ebrei che avrebbero così compreso i motivi della dura disciplina che di lì a poco si sarebbe abbattuta sul Regno di Giuda. Questa rappresentazione “teatrale” avrebbe impresso indelebilmente nelle menti degli deportati quanto sia serio disattendere i comandamenti di Dio. A ciò aggiungiamo che spesso i profeti inscenavano rappresentazioni per trasmettere il pensiero di Dio. Il popolo ebraico, molto concreto e non amante delle astrazioni, avrebbe in tal modo compreso chiaramente la volontà di Yhvh.

Ciò che ripugnò McKinsey era proprio l’effetto che avrebbe dovuto fare al popolo ebraico per assimilare la dura lezione che Dio avrebbe impartito alla nazione. Comunque, se il nostro autore si fosse preso la briga di leggere il contesto del versetto citato forse, e dico forse, non avrebbe mosso una critica. Ma, così agiscono quelli che vogliono demolire a tutti i costi la Bibbia!



«[La seguente accusa] evidenzia un’ingiustizia associata a una delle storie bibliche più famose. Gen. 4:8-15 dice: "Caino insorse contro suo fratello Abele e lo uccise ... E il Signore disse: Che cosa hai fatto? ... Ora tu sarai maledetto, scacciato lontano dalla terra . Caino disse al Signore ... chiunque mi troverà mi ucciderà. Ma il SIGNORE gli disse: «Ebbene, chiunque ucciderà Caino, sarà punito sette volte più di lui»". Qui abbiamo un caso ben definito in cui Dio non solo ha giustificato un assassinio con una punizione quasi innocua, ma gli ha promesso protezione dai suoi nemici. Come si può accordare con "Non uccidere". [...] E ci lamentiamo di tribunali troppo indulgenti che rilasciano criminali condannati a causa di prigioni sovraffollate! Solo perché i Dieci Comandamenti furono dati a Mosè secoli dopo non scusa Caino. Quindi, di nuovo, forse i Dieci Comandamenti erano inoperanti prima del Monte Sinai e si applicava l’etica situazionale che i fondamentalisti deplorano?»

Partiamo dall’ultima osservazione: «Forse i Dieci Comandamenti erano inoperanti prima del Monte Sinai e si applicava l’etica situazionale». Che i dieci comandamenti esistessero nella forma che conosciamo prima che fossero dati a Mosè è sostenuto da diversi gruppi religiosi. Per esempio gli Avventisti del Settimo Giorno sostengono che il sabato, quarto dei dieci comandamenti, fosse vincolante per tutta l’umanità dato che venne istituito alla creazione: “Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso Dio si riposò da tutta l’opera che aveva creata e fatta” (Gn 2:3). Ora, una prima osservazione che viene spontanea è che qui l’enunciato non corrisponde a niente di simile a ciò

che troviamo nella Toràh. Dire che era un comandamento è solo un'interpretazione. Una seconda osservazione è che non troviamo alcuna menzione di un'osservanza sabatica prima di Es 16 quando Dio raccomandò gli israeliti di fare una raccolta doppia della manna il venerdì dato che “domani è un giorno solenne di riposo: un sabato sacro al SIGNORE; fate cuocere oggi quello che avete da cuocere, e fate bollire quello che avete da bollire; tutto quel che vi avanza, riponetelo e conservatelo fino a domani” (v. 23). È chiaro che gli israeliti, discendenti di Abraamo non conoscevano il sabato come giorno dedicato al Signore, tanto che vengono fornite specifiche disposizioni per non violarlo: “Mosè disse: «Mangiatelo oggi, perché oggi è il sabato sacro al SIGNORE; oggi non ne troverete nei campi. Raccoglietene durante sei giorni; ma il settimo giorno è il sabato; in quel giorno non ve ne sarà»” (vv. 25,26). Il popolo non era affatto abituato a riposarsi il sabato per santificare il settimo giorno tanto che, nonostante la spiegazione fornita da Mosè, alcuni cercarono ugualmente di raccogliere manna di sabato: “Il settimo giorno alcuni del popolo uscirono per raccoglierne, ma non ne trovarono. Allora il SIGNORE disse a Mosè: «Fino a quando rifiuterete di osservare i miei comandamenti e le mie leggi? Guardate che il SIGNORE vi ha dato il sabato [da quando? L'ha appena detto al v. 23]. Per questo, il sesto giorno egli vi dà del pane per due giorni. Perciò ognuno stia dov'è, nessuno esca dalla sua tenda il settimo giorno». Così il popolo si riposò il settimo giorno” (vv. 27-30)⁸. Da notare che il sabato fu dato solo a Israele e non a tutto il genere umano: “Il SIGNORE vi ha dato il sabato”⁹, a chi? A voi israeliti. Nel Deuteronomio è scritto: “Il SIGNORE, il nostro Dio, stabilì con noi un patto in Oreb. Il SIGNORE non stabilì questo patto con i nostri padri, ma con noi, che siamo qui oggi tutti quanti in vita [...] Egli disse: «Io sono il SIGNORE, il tuo Dio [seguono i comandamenti dati al Sinai]” (Dt 5:2 e ss.). Pertanto prima del Sinai non esistevano né i 10 comandamenti, né ovviamente il resto della Toràh.

Non è il caso di continuare in questa dimostrazione perché andremo fuori tema (basta leggere Rm 5:12-14). McKinsey quindi ha ragione: i 10 comandamenti non erano ancora stati dati come norme da osservare con le relative pene. Tuttavia leggiamo che di Abraamo vien detto: “Abraamo ubbidì alla mia voce e osservò quello che gli avevo ordinato: i miei comandamenti, i miei statuti e le mie leggi” (Gn 26:5). Questa frase, però, non può essere letta come se i 10 comandamenti fossero già stati dati ad Abraamo (Dt 5:2 e ss.). Sappiamo che Dio effettivamente comandò il patriarca di fare certe cose in diverse occasioni e lui ubbidì sempre a Dio (cfr. Gn 12:1; 22:1,2). Cosa regolava allora la vita di relazione con Dio e il prossimo? Paolo l'indica nella coscienza: “Infatti tutti coloro che hanno peccato senza legge periranno pure senza legge; e tutti coloro che hanno peccato avendo la legge

⁸ È impensabile che gli israeliti durante la schiavitù egiziana avrebbero osservato il sabato perché: 1) il comando non era ancora stato dato e 2) Gli egiziani non avrebbero permesso un giorno di riposo ai loro schiavi.

⁹ Corsivo aggiunto.

saranno giudicati in base a quella legge; perché non quelli che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che l'osservano saranno giustificati. Infatti quando degli stranieri, che non hanno legge, adempiono per natura le cose richieste dalla legge, essi, che non hanno legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge comanda è scritto nei loro cuori, perché la loro coscienza ne rende testimonianza e i loro pensieri si accusano o anche si scusano a vicenda. Tutto ciò si vedrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo, secondo il mio vangelo” (Rm 2:12-16). Il modo in cui le persone che non conoscono la Legge rispondono alla stimoli della propria coscienza – cioè “adempiono per natura le cose richieste dalla legge” – funge da base per il giudizio. Ciò valeva anche per Caino e i suoi contemporanei che sapevano bene che l’omicidio era un peccato gravissimo. Infatti il peccato esiste anche senza una legge scritta: “Poiché, fino alla legge, il peccato era nel mondo, ma il peccato non è imputato quando non c’è legge. Eppure [allà, ciononostante, nondimeno] la morte regnò, da Adamo fino a Mosè” (Rm 5:12. La Toràh diede la consapevolezza del peccato e ne regolamentò le pene.

Sbaglia McKinsey quando parla di «etica situazionale» dato che la coscienza dell’individuo, anche quello che non conosce la legge di Dio, è mossa dalla legge morale che Dio ha messo naturalmente in ogni essere umano¹⁰. Non si tratta di un’etica del momento, ma di un’etica basata sulla coscienza. Nel caso di caino si trattò di una punizione quasi innocua, come dice McKinsey, per un peccato così grave? Vediamo il testo biblico: “Ora tu sarai maledetto, scacciato lontano dalla terra che ha aperto la sua bocca per ricevere il sangue di tuo fratello dalla tua mano” (Gn 4:11). Questa condanna è un’ulteriore dimostrazione che i 10 comandamenti non erano stati dati perché altrimenti Caino doveva essere giustiziato (principio di anima per anima per l’omicidio volontario): “Non contaminerete il paese dove sarete, perché il sangue contamina il paese; non si potrà fare per il paese alcuna espiazione del sangue che vi sarà stato sparso, se non mediante il sangue di colui che l’avrà sparso” (Nm 35:33). La condanna divina includeva: “Quando coltiverai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti e tu sarai vagabondo e fuggiasco sulla terra” (v. 12). La maledizione divina era una cosa seria e qui Caino viene maledetto direttamente “tu sarai maledetto” a differenza di Adamo per il quale la maledizione era indiretta: “Il suolo sarà maledetto per causa tua” (Gn 3:17). Con il peccato, Caino inquinò la terra ed ora, quando arava il terreno, esso gli avrebbe resistito come un nemico, rifiutandosi di dargli i suoi prodotti ancor più della condanna di Adamo: “Ne mangerai il frutto con affanno, tutti i giorni della tua vita. Esso ti produrrà spine e rovi, e tu mangerai l'erba dei campi; mangerai il pane con il sudore del tuo volto” (Gn 3:17-19). Dio avrebbe potuto immediatamente giustiziare il reo, ma ha scelto di fare della terra la vendicatrice del sangue (cfr. Nm 35:19). Inoltre Caino non avrebbe trovato pace in

¹⁰ Anche i governi non timorati di Dio promulgano leggi simili ad alcuni dei comandamenti dati al Sinai (come l’omicidio e il furto) e ciò dimostra la veridicità di quanto leggiamo in Rm 2:12-16.

nessun angolo del pianeta: “Tu sarai vagabondo e fuggiasco sulla terra” (Gn 4:12). Come disse il biblista Barnes: «[Caino] doveva essere bandito in una parte meno produttiva della terra, allontanato dalla presenza di Dio e dalla società di suo padre e sua madre, e abbandonato a una vita di vagabondaggio e incertezza»¹¹. Pena troppo mite? Caino non era di questa opinione: “Il mio castigo è troppo grande perché io possa sopportarlo. Tu oggi mi scacci da questo suolo [eb. *adamàh*] e io sarò nascosto lontano dalla tua presenza, sarò vagabondo e fuggiasco per la terra, così chiunque mi troverà, mi ucciderà” (vv. 13,14). La parola ebraica per sopportare, *nasà*, ha molti altri significati tra cui perdonare. Pertanto è come se Caino dicesse: “Il mio peccato non può essere perdonato e il castigo è intollerabile”.

Naturalmente Caino non aveva alcuna idea di un Dio onnipresente e, lontano dall'*adamàh*, supponeva che sarebbe stato impossibile godere del favore e della protezione divina. Senza questo non c'era sicurezza per lui da nessuna parte, così che doveva vagare continuamente, e “chiunque mi troverà mi ucciderà”.

La protezione che Dio gli offrì (v. 15) aveva lo scopo di impedire faide sanguinose. Lo studioso Barnes riconobbe: «Questo passaggio ci svela un modo di trattare il primo assassino che a prima vista è piuttosto difficile da comprendere. Ma dobbiamo tenere presente che la sentenza di morte era già stata pronunciata sull'uomo, e quindi incombeva su Adamo e tutta la sua discendenza, Caino tra gli altri. Pronunciargli quindi la stessa sentenza per un nuovo delitto sarebbe stato debole e senza senso. [...] Dobbiamo anche tenere presente che Dio teneva ancora la spada della giustizia nelle sue immediate mani e non aveva delegato la sua autorità ad alcun tribunale umano. Nessun uomo era quindi investito del diritto dal cielo di chiedere conto a Caino del crimine da lui commesso. Abbattersi su di lui con la mano alta in un atto volontario di vendetta privata, sarebbe prendersi la legge nelle proprie mani, e quindi un delitto contro la maestà del cielo, che il Giudice di tutti non poteva lasciare impunito. È chiaro che nessun uomo ha il diritto intrinseco di infliggere la sanzione di una legge infranta al trasgressore. Questo diritto appartiene originariamente al Creatore e, in via derivata, solo a coloro ai quali ha affidato la dispensazione del governo civile secondo le leggi stabilite.»¹²



TORNA ALL'INDICE

¹¹ *Barnes' Notes on the Bible.*

¹² *Ibidem.*

Maria Rita Marcheggiani

Sull'aldilà

PREMESSA

Dove va l'essere umano quando muore? Quale dimensione o esperienza gli sono destinate dopo che ha esalato il suo ultimo respiro? Ammesso che ci sia una realtà altra rispetto a questa Terra, una vita nuova rispetto a quella attuale, che ne sappiamo, noi, di tutto ciò? Che ne sappiamo, noi, dell'aldilà?

Da che mondo è mondo o, meglio, da quando l'umana coscienza si pone in virtù di un'autocoscienza, gli individui si sono sempre interrogati sulla vita, sulla morte e, soprattutto, sulla vita oltre la morte. Lo hanno fatto scienziati, religiosi, filosofi e poeti, come pure la gente comune, il cui genio sta nella capacità di svolgere lavori manuali più che d'intelletto. Persino i bambini, ad una certa fase del loro sviluppo, non sono esenti dal porsi e dal porre domande in merito a tali questioni: anche loro, dunque, in maniera spontanea e naturale, aspirano a una conoscenza che, oltre a saziare la propria curiosità, possa placare quell'improvvisa angoscia legata alla scoperta che, così come tutto ha un inizio, tutto ha una fine.

Dal mio canto, potrei sembrare una voce fuori dal coro nell'affermare che no, non vorrei sapere dove andrò dopo la mia morte, semmai mi fosse destinato di andare da qualche parte. Mi basta prefigurarmi in un decesso senza sofferenza, né del corpo né in coscienza. Quanto verrà dopo, verrà. Eppure, ciò non toglie che, nel mio cuore, mi senta comunque in dovere di indagare, quantomeno per capire meglio, da credente quale sono, cosa dicono le Scritture in merito alla questione. I risultati di questo percorso di ricerca e di riflessione li affido, in forma sintetica, allo studio che segue, nella speranza che possano rivelarsi utili o, almeno, interessanti per tutti coloro che li leggeranno.

L'ALDILÀ NELLA RELIGIONE SUMERO – ACCADIANA E ASSIRO - BABILONESE

Il concetto di aldilà è rinvenibile già nelle culture più antiche, laddove la religione si è sentita chiamare in causa, più o meno direttamente, nel tentativo di contenere la paura dell'ignoto e lo sconforto legato a una vita piena di sofferenze. In molti casi, per giustificarne il fondamento di verità, è bastato sottolineare che, essendo l'essere umano una creatura fatta dalle divinità secondo un principio cosmico di simpatia, allora anche lui doveva, in qualche modo, contenere in sé una prospettiva di eternità.

In effetti, è proprio in questi termini che l'altro mondo viene descritto dalla religione sumero – accadiana e assiro – babilonese, come si evince chiaramente dai lavori condotti da Giustino Boson¹³, in riferimento ai contributi di Ebeling¹⁴ e Chiera¹⁵. In particolare, l'idea di una vita oltre la morte, secondo tutti questi studiosi, affonderebbe le proprie radici nella ferma credenza per cui ogni individuo sia stato *fabbricato* dagli dèi (identificati in An, Enlil, Enki e Ninharsag oppure in Marduk, se stiamo ai culti in vigore nell'antica città di Babele), secondo un'idea che germogliava già nell'essere primordiale (il *cuore savio* del dio Ea) e che lo voleva simile al divino. Questa somiglianza si riscontra, all'atto pratico, nell'esistenza dell'*edimmu*, l'"anima immortale", che sopravvive alla morte e che consente agli individui, *vestiti di un abito d'ali*, di accedere all'*ersit-la-tari*, la "terra da cui non si ritorna"¹⁶, nota anche come *kigallu*, il "luogo inferiore"¹⁷. Interessante notare che la dimensione esistenziale che si dispiega dopo il *finis vitae*, pur essendo sostanzialmente spirituale, ci appare dotata di caratteristiche così concrete da renderla simile a qualcosa di assolutamente reale. In effetti, la tradizione parla del cosiddetto regno dei morti come una vera e propria roccaforte, che si estende dalla superficie occidentale del deserto arbustivo della Mesopotamia verso il basso e che è racchiusa in sette mura di cinta doppie, ciascuna delle quali provvista di una porta rinforzata da una grande serratura e da pesanti catenacci. Se ciò non bastasse, si consideri pure che ciascuna porta è sorvegliata da un custode tale e quale a una guardia armata.

Purtroppo, alla descrizione relativa alle caratteristiche esterne di ciò che fa aldilà non corrisponde un'immagine altrettanto precisa delle sue caratteristiche interne. Tutto quello sappiamo in merito è quanto si evince dalla *Discesa di Inanna negli Inferi*, un poema epico di autore ignoto¹⁸. Nel testo, in particolare, è scritto che la dea Inanna vuole entrare <<nella casa delle tenebre, la dimora di Irkalla>>, <<dove chi penetra è privo di luce>> e <<dove polvere è nutrimento e melma è vitto>>. Queste parole non sono certo incoraggianti per chi le legge. Eppure, pare che la prospettiva del mantenimento di un principio di autocoscienza bastasse ai più per sentirsi confortati nel profondo e persino per

¹³ In *Storia delle religioni*, volume I, Tipografia Sociale Torinese, Torino, 1944

¹⁴ Vedi E. Ebeling, *Keilschrifttexte Aus Assur Religiösen Inhalts*, J. C. Hinrich, Lipsia, 1919 (consultabile online all'indirizzo: [https://archive.org/search?query=creator%3A"Ebeling%2C+Erich"](https://archive.org/search?query=creator%3A)); *Tod und leben nach den vorstellungen der Babylonier*, Walter de Gruyter & Co., Berlino, 1931 (consultabile online all'indirizzo: <https://archive.org/details/todundlebennachd0000ebel/page/n6/mode/1up>)

¹⁵ Vedi E. Chiera, *Sumerian religious texts*, casa editrice ignota, Upland PA, 1924 (consultabile online all'indirizzo: <https://archive.org/details/sumerianreligiou00chie/page/n4/mode/1up>)

¹⁶ Se stiamo a *Gilgamesh*, tavoletta XII, IV, vi sarebbe un'eccezione a questa regola: è il caso di Enkidu, un uomo selvaggio che, per volere di Ea, riuscì momentaneamente a tornare sulla Terra, <<come un fantasma>>, a beneficio del suo amico, Gilgamesh, appunto.

¹⁷ La denominazione dell'aldilà come *kigallu* si deve alla sua collocazione nelle profondità della Terra.

¹⁸ Vedi D. Wolkstein, S. N. Kramer, E. William-Forte, *Inanna, queen of heaven and earth: her stories and hymns from Sumer*, Harper & Row, Nes York, 1983

essere spronati a mantenere, durante il corso della propria vita, una condotta conforme alla volontà degli dei.

A proposito di questa seconda osservazione, è bene aprire una parentesi, sottolineando che nella teologia sumero – accadiana e assiro - babilonese compare un interessante riferimento al cosiddetto sistema di retribuzione divina¹⁹, che è soprattutto terrena²⁰ ma anche celeste²¹. Tutto partiva dal giudizio della divinità, mediato dalla cerimonia rituale di pesatura dell'*edimmu*, l'“anima immortale”, cosa che avveniva poco dopo la morte, quando il defunto si abbandonava al corso del fiume Hubur. Una volta giunta alle soglie dell'aldilà, in una sorta di finestra spazio – temporale simile ad un limbo, l'*edimmu* sarebbe stata sistemata su una particolare bilancia divina atta a rilevare il peso dei suoi *sertu*, i “peccati”²². Indipendentemente dall'esito dell'operazione, l'*edimmu* sarebbe finita comunque nel *kigallu* ma, a seconda del caso specifico, vi sarebbe entrata come anima eletta o anima non - eletta. All'anima eletta, in quanto buona, sarebbe stato concesso di continuare a esistere in eterno nella propria autocoscienza, peraltro beneficiando di tutti gli oggetti che erano stati precedentemente sepolti insieme al corpo; viceversa, all'anima non eletta, in quanto cattiva, non sarebbe spettato alcun tipo di rinforzo positivo ma, anzi, essa avrebbe subito la condanna di dormire per sempre, senza alcuna speranza di risveglio e senza alcuna possibilità di riposo effettivo.

L'ALDILÀ NELL'ANTICO EGITTO

Insieme alla religione sumero – accadiana e assiro – babilonese, anche quella egizia si colloca tra le prime che parlano espressamente di aldilà. Tuttavia, come sottolinea giustamente Aristide Calderini²³, considerato che la storia dell'Antico Egitto copre un periodo di quasi quattromila anni, è cosa ovvia che tutto l'insieme di credenze relativo alla vita oltre la morte abbia subito un'evoluzione significativa nel corso del tempo.

¹⁹ Con l'espressione sistema di retribuzione divina si è soliti intendere una particolare modalità di espressione del principio di giustizia superna che consiste nella dispensazione di un compenso o di una punizione da parte del dio a seconda che l'individuo rispetti o meno le sue volontà.

²⁰ L'idea della retribuzione terrena è quella per cui la giustizia divina agisce all'interno del questo mondo nel corso della vita umana. Questo tipo di retribuzione è, generalmente, individuale, nel senso che dipende dal singolo individuo. Tuttavia, in alcune culture, può essere anche collettiva, il che significa che riguarda un intero gruppo di individui, uniti tra loro dall'appartenenza a una realtà comune o dalla condivisione di alcune caratteristiche.

²¹ L'idea della retribuzione celeste è quella per cui la giustizia divina agisce in una dimensione esistenziale che va al di là di questo mondo e della vita umana. Questo tipo di retribuzione è, generalmente, individuale, nel senso che dipende dal singolo individuo. Tuttavia, in alcune religioni, può essere anche collettiva, il che significa che riguarda un intero gruppo di individui, uniti tra loro dall'appartenenza a una realtà comune o dalla condivisione di alcune caratteristiche.

²² È interessante notare che il termine *sertu* ha tre significati interconnessi: “peccato”, “ira divina” e “condanna”. Da questo ne scaturisce un'interessante interpretazione, secondo la quale il peccato agisce come una causa determinante per l'ira divina, che si fa presupposto, a sua volta, per l'esercizio di una determinata condanna (vedi Jensen, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, Reuther & Reichard, Berlino, 1900; consultabile online all'indirizzo: <https://archive.org/details/assyrischbabyl00jensgoog/page/n4/mode/1up>).

²³ In *Storia delle religioni*, volume I, Tipografia Sociale Torinese, Torino, 1944

A tal proposito, si noti che, in un primo tempo, gli egizi immaginavano che i defunti rimanessero sulla Terra, nella loro componente materiale congiunta a quella immateriale, facendo della propria tomba una sorta di residenza eterna²⁴. Successivamente, a partire dalla IV dinastia, ha preso sempre più piede l'idea della trasmigrazione e, in particolare, la convinzione per cui la componente spirituale²⁵ dell'essere umano potesse spostarsi dal luogo di sepoltura, percorrendo più o meno liberamente le vie del mondo, per poi ritornare presso il proprio corpo o presso un'altra dimora più piacevole e meno solitaria²⁶. Secondo il Calderini, è proprio da questo presupposto che ha preso forma l'idea di aldilà propriamente detto, che lo voleva come un regno dei morti vero e proprio, nonché quella di un mirabolante viaggio tra le tenebre che si rivelava assolutamente necessario per raggiungerlo. Inizialmente, una simile prospettiva è stata appannaggio di pochi eletti, a cominciare dal faraone; tuttavia, con il tempo, essa è diventata una consuetudine nota ed approvata per tutto il popolo²⁷.

A mio parere, il fatto di aprire le porte della dimensione ultraterrena a ogni individuo²⁸ ha avuto un duplice impatto sulle credenze degli egizi: in particolare, da un lato ha contribuito a definire sempre meglio il sistema di retribuzione divina, dall'altro ha influito significativamente sull'evoluzione dell'architettura dell'aldilà.

Partiamo dal sistema di retribuzione divina. A tal proposito, è bene sottolineare che, all'inizio, esso si esprimeva perlopiù in una serie di benefici e ricompense terrene, che venivano solitamente dispensate dalla divinità al faraone e dal faraone al popolo. Dal momento in cui si è cominciato a parlare di regno dei morti, però, ecco che ha preso sempre più piede la convinzione per cui, accanto a una retribuzione terrena, vi fosse anche una retribuzione celeste, che era determinata sempre e comunque per mano della divinità, la quale agiva in seguito ad una lunga procedura di giudizio caratterizzata, tra le tante cose, dalle confessioni negative²⁹ e della pesatura dell'anima³⁰. Ora, se si

²⁴ Questo giustificerebbe la ragione per cui gli egiziani prestassero particolare attenzione da un lato ai processi di conservazione dei corpi, dall'altro alla realizzazione di tombe il più possibile confortevoli per il defunto.

²⁵ La componente spirituale dell'essere umano, secondo la concezione degli egizi, non era unitaria bensì scissa, tanto da strutturarsi in diverse anime (*Ka, Ib, Ren, Ba, Shut, Akh*). Queste anime, che sovente vengono descritte nei testi sacri sottoforma di stati o condizioni, sono state oggetto di culti e rituali specifici, orientati a celebrarle, a preservarle da contaminazioni esterne e, in alcuni casi, ad assicurarne una più piena funzionalità.

²⁶ Tale principio giustificerebbe anche la ragione per cui, in alcuni casi, l'anima potesse abitare temporaneamente all'interno di un oggetto, come un talismano, un amuleto o una statua.

²⁷ Questo troverebbe conferma, secondo gli egittologi, nel fatto che la pratica della mummificazione, dapprima riservata al faraone e ai suoi affetti più cari, diventò una prassi diffusa anche tra coloro che appartenevano alla casta sacerdotale, per poi interessare i ricchi e persino alcuni individui appartenenti a ceti sociali più bassi.

²⁸ Con l'eccezione degli schiavi, i quali erano considerati cose più che esseri umani.

²⁹ Le confessioni negative sono una lunga e complessa dichiarazione di innocenza, condotta in forma di negazione, che il giudicando doveva recitare, nella sontuosa Sala Maaty, a cospetto di 42 giudici celesti.

³⁰ La pesatura dell'anima, che consisteva in un livello di giudizio successivo alle confessioni negative, è una cerimonia rituale che richiama, per molti aspetti, la pesatura dell'*edimmu*. Tuttavia, l'oggetto di valutazione, nel caso degli egizi,

considera che i testi sacri che fanno menzione delle confessioni negative e della pesatura dell'anima³¹ sono stati rinvenuti perlopiù in forma di iscrizioni all'interno delle camere funerarie più grandi e sontuose, potremmo credere che simili operazioni riguardassero solo il faraone o, al massimo, alcuni individui appartenenti ai ranghi più alti della società. Da ciò ne scaturirebbe, logicamente, che l'accesso al regno dei morti, pur dipendendo sostanzialmente dal sistema di retribuzione divina, risentirebbe inevitabilmente anche dello *status* del giudicando. Tuttavia, se prendiamo atto del fatto che i suddetti testi parlano sovente di “defunto” nel senso generico del termine e anche che, in più di un caso, le iscrizioni sono state rinvenute anche su comuni sarcofagi di legno, allora abbiamo motivo di pensare che sia la procedura di giudizio sia la prospettiva del regno dei morti fossero due questioni che interessavano, indistintamente, tutti gli esseri umani. In effetti, pare fosse proprio così, almeno dal 2000 a.C. in avanti; ciò nonostante, non per questo non vi erano delle differenze, quantomeno tra il faraone e il resto del popolo. Questo si ravvede, in particolare, con il passaggio da una concezione unitaria a una concezione tripartita del regno dei morti. Ecco, allora, che possiamo chiarire anche la questione dell'evoluzione dell'architettura dell'aldilà.

Come suggerisce Mario Tosi³², fin tanto che il regno dei morti è stato una prospettiva per pochi eletti, faraone *in primis*, non vi era alcuna esigenza né potestà di specificarne le caratteristiche. Bastava sapere che esso consisteva in una sorta di grande casa celeste, dimora delle divinità, a cui il faraone era destinato per suo stesso diritto di nascita³³. Questa convinzione era così solida che superava persino l'esito del giudizio divino: il faraone, infatti, non poteva che uscire sincero dalle confessioni negative e giusto dalla pesatura del cuore, in una parola *maa-kheru*³⁴. Dal momento in cui l'idea del regno dei morti ha cominciato a diffondersi su larga scala, però, precisarne la struttura si è rivelato non solo opportuno, ma anche necessario. Infatti, così come nessun individuo poteva eguagliare il faraone nel corso della vita, allora questo non poteva avvenire certo dopo la morte. Ciò significava, all'atto pratico, che se al faraone era concesso entrare nella grande casa celeste, ribattezzata con il nome di Duat³⁵, a tutti gli altri era permesso, al massimo, di accedere ai Campi dei Giunchi e i Campi

non erano tanto i peccati di per sé stessi, quanto il rapporto tra tutte le opere, buone e cattive, che un individuo aveva compiuto nel corso della vita.

³¹ Si faccia riferimento ai *Testi delle Piramidi* e, in particolare, alla lunga formula 125 contenuta nel *Libro dei Morti*.

³² Vedi: M. Tosi con A. Fornari, *Nella sede della Verità*, Franco Maria Ricci Editore, Milano 1987; M. Tosi e A. Bongiovanni, *Spiritualità nell'antico Egitto – I concetti di Akh, Ba e Ka*, Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rimini, 2002; M. Tosi, *Dizionario Enciclopedico delle divinità dell'Antico Egitto*, vol. I e II, Ananke, Torino, 2004 e 2005).

³³ A tal proposito, va ricordato che il faraone, in quanto figlio di Amon – Ra, era considerato egli stesso una divinità a tutti gli effetti. In questo modo, il suo destino era già prestabilito prima che morisse e prima ancora che nascesse.

³⁴ Letteralmente: “vero di voce”.

³⁵ La *Duat* trova le sue principali menzioni nel *Libro dei Morti*, nel *Libro delle Tombe* e nel *Libro dell'Amduat*, i quali contengono descrizioni particolarmente attente di quel viaggio tra le tenebre che si svolge dopo la morte. Per queste ragioni, il termine *Duat* finisce per essere impiegato non soltanto in riferimento a una specifica regione del regno dei morti, ma anche in relazione a un più ampio processo di ricerca e di evoluzione della condizione esistenziale individuale.

delle Offerte³⁶. Chiaramente, tanto i Campi dei Giunchi quanto i Campi delle Offerte erano da considerarsi come un compenso, riservato esclusivamente a coloro che, in seguito al giudizio divino, ne fossero risultati degni. I reprobri, al contrario, sarebbero stati divorati, sarebbero tornati in Terra ad una vita miserabile oppure si sarebbero incarnati in animali immondi.

L'ALDILÀ NELLA VISIONE GRECA

Quando la concezione di aldilà degli antichi egizi aveva ormai raggiunto la sua piena definizione, in un'altra regione del bacino mediterraneo, corrispondente alla zona orientale della penisola ellenica, iniziò a germogliare una nuova visione della vita oltre la morte: quella testimoniata dai famosi poemi epici dell'*Iliade* e dell'*Odissea*³⁷. Potremmo pensare che l'immagine di oltretomba contenuta in questi scritti sia riconducibile al pensiero del solo individuo che ne è autore, identificato dalla tradizione letteraria in Omero³⁸, il che ci autorizzerebbe a tralasciarne la menzione in questa sede; in realtà, però, tanto l'*Iliade* quanto l'*Odissea* si pongono come la sintesi coerente ed organizzata di tutta una serie di credenze proprie dei popoli locali, tramandate sotto forma di tradizione orale, ragion per cui è più che doveroso soffermarsi sulla questione.

Ora, a una prima lettura di entrambi i testi, un punto appare decisamente chiaro, almeno secondo Ehrman: <<la morte rappresenta la fine, senza alcun compromesso>>³⁹. Ce lo riferisce distintamente il più grande tra i guerrieri dell'esercito greco, Achille, quando si lamenta per ciò che ha visto sul campo di battaglia, affermando: <<Predare si possono i buoi e le pecore grasse, col denaro si comprano tripodi e cavalli di bionda criniera; ma non si può rapire né ricomprare la vita di un uomo, perché torni all'indietro, quando ha varcato la cerchia dei denti>>⁴⁰. Tuttavia, se è vero che chi è morto non può tornare alla vita, non per questo è detto che dopo la morte non ci sia, comunque, qualcosa.

³⁶ Dei Campi dei Giunchi e dei Campi delle offerte abbiamo prova in numerosi testi sacri, sebbene le descrizioni differiscano parzialmente tra l'uno e l'altro e a seconda delle versioni di uno stesso. In via molto generale, si può dire che i Campi dei Giunchi, collocati nel cielo orientale, consistevano in una grande distesa di acqua purificatrice che, a poco a poco, ha preso la forma di tanti ruscelli atti ad irrigare terreni capaci di dare ogni sorta di erbe e frutti. I Campi delle Offerte, collocati nel cielo occidentale, invece, somigliavano a una specie di "paese della cuccagna", dove ogni sorta di cibi e di vivande era posta a disposizione di coloro che riuscivano a trovarvi collocazione.

³⁷ L'*Iliade* e l'*Odissea*, la cui composizione è datata in un periodo composto tra i secoli VIII e VI a.C., costituiscono due poemi epici di particolare rilevanza nella letteratura greca e occidentale. Il primo è il racconto degli eventi accaduti negli ultimi cinquantuno giorni della guerra combattuta dai greci sotto le mura di Troia. Il secondo, invece, narra della decennale peregrinazione di un famoso eroe greco, Odisseo, nel suo tentativo di ritornare a casa, Itaca.

³⁸ Su Omero si è sviluppato un acceso dibattito, noto come questione omerica, finalizzato, tra le tante cose, ad accertare la paternità delle opere che gli sono state attribuite. Attualmente, vi sono ancora molti filologi e storici della lingua greca arcaica che disconoscono completamente la paternità omerica dell'*Iliade* e dell'*Odissea*.

³⁹ Vedi B. D. Ehrman, *Inferno e Paradiso. Storia dell'aldilà*, Carocci Editore, Roma, 2020

⁴⁰ Vedi *Iliade*, IX, 406-409

A tal proposito, più chiarezza, secondo me, viene fatta con il racconto delle avventure di Odisseo e, in particolare, quando la maga Circe invita quest'ultimo a recarsi nella <<casa di Ade>>, dalla <<tremenda Persefone>>, per incontrare la *psychè*, ossia l'“anima”, dell'indovino Tiresia, morto da diverso tempo. A tal proposito, viene sottolineato che Tiresia <<ha salda la mente>>, cosa che, a quanto pare, costituisce un'eccezione, visto che <<è il solo a cui Persefone ha concesso di conservare la memoria>>, mentre <<le altre sono solo ombre vaganti>>, vale a dire *eidoli*⁴¹. Se stiamo a queste parole, è piuttosto chiaro che quei popoli dell'attuale Grecia a cui Omero o chi per lui ha dato voce non credessero a una vera e propria vita oltre la morte, giacché una simile esistenza nell'aldilà non può essere considerata vita⁴²; ciò nonostante, essi credevano comunque a un regno dei morti da intendersi come un luogo ben definito dove si finiva dopo il trapasso. In effetti, l'Ade⁴³ di cui fa menzione Circe e che viene visitato eccezionalmente dal vivo Odisseo è un luogo reale, che si dispiega nelle profondità della terra dai confini del nostro mondo, avvolto nell'oscurità ed impregnato di tristezza, destinato, senza distinzione di sorta, a tutti i defunti, condannati a trascorrere l'eternità senza piacere né di gioia, privi (perché privati) dello stesso ricordo di sé⁴⁴.

Comunque sia, anche nel caso dell'antica Grecia, così come per l'Antico Egitto, le cose sono andate ad evolvere con il tempo. Dalla letteratura classica, infatti, sappiamo che il regno dei morti è stato successivamente suddiviso in tre regioni principali: il Tartaro, i Campi Elisi e i Prati di Asfodelo. Il Tartaro, un tempo dimora dei Ciclopi e dai Titani, era un pozzo buio e profondo⁴⁵ deputato a imprigionare in eterno le anime dei malvagi⁴⁶, le quali sarebbero state sottoposte a interrogatori e supplizi continui ma non, necessariamente, senza fine⁴⁷. Ad esso, si contrapponevano i Campi Elisi, un'immensa distesa di prati fioriti, capaci di offrire un'imperturbabile serenità⁴⁸ a coloro che avevano condotto una vita giusta e rigorosa⁴⁹. In virtù di queste caratteristiche, all'interno dei Campi Elisi è

⁴¹ Vedi *Odissea*, X, 488-495

⁴² A tal proposito, sono esplicative le parole di Rohde, il quale afferma: <<Laggiù, nel cupo regno dell'abisso, [le anime] vanno vagando, prive di coscienza od, al massimo dotate di una semi-coscienza crepuscolare, con voce fioca e stridula, deboli, insensibili (...) È inesatto parlare di una “vita immortale” di queste anime, come fanno certi dotti antichi e moderni. Esse vivono poco più dell'immagine di un vivo in uno specchio.>> (vedi E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci*, Laterza, Roma, 1982)

⁴³ Il nome Ade, con cui si identifica il regno dei morti nell'antica Grecia, riprende il nome della divinità che è posta al suo governo.

⁴⁴ Le caratteristiche menzionate sono tutte riscontrabili nei primi 86 versi del libro XI dell'*Odissea*.

⁴⁵ Questa concezione del Tartaro come pozzo buio (talmente buio da essere più denso della notte) e profondo (talmente profondo che un'incudine lanciata al suo interno avrebbe impiegato nove giorni e nove notti a raggiungere il fondo) ha un suo fondamento già in Esiodo.

⁴⁶ Tra queste anime, i miti greci ricordano quelle di Tantalo, Issione e Sisifo.

⁴⁷ La condanna al Tartaro poteva valere tanto a tempo indeterminato quanto a tempo determinato, così che, man mano che si espiavano le colpe mondane, le anime avrebbero potuto elevarsi.

⁴⁸ La prima menzione dei Campi Elisi come un luogo beato si ha in Omero, nel libro IV dell'*Odissea*, ai versetti 550-558.

⁴⁹ Questi individui sono, in genere, coloro che si sono spesi con successo per il bene comune, da Menelao ed Achille a Omero e Socrate.

stato idealmente collocato l'accesso alle Isole dei Beati, un luogo circoscritto riservato ai più pii e virtuosi tra tutti gli esseri umani⁵⁰. I Prati di Asfodelo, invece, valevano per tutti quelli che, in vita, non si erano distinti né nel bene né nel male, vale a dire la maggior parte degli esseri umani. In questo modo, essi erano immaginati come una vera e propria "zona grigia", fatta dello stesso grigio dei fiori da cui ne scaturisce il nome⁵¹. A segnare il confine tra le tre regioni vi erano numerosi corsi d'acqua, cinque dei quali ci sono noti come fiumi dell'Ade: lo Stige, o fiume dell'odio, l'Acheronte, o fiume del dolore, il Cocito, o fiume dei pianti, il Flagetonte, o fiume del fuoco, e il Lete, o fiume dell'oblio. Questa visione del regno dei morti, per quanto sia rimasta sostanzialmente stabile per i secoli successivi, ha subito comunque una revisione durante l'ellenismo. Alcuni dotti del IV secolo a.C., infatti, hanno guardato all'aldilà prestando attenzione più all'esperienza spirituale che poteva offrire che non alle sue caratteristiche geografiche o fisiche. Platone e Aristofane sono due di questi; anzi, Platone e Aristofane sono i precursori di questi, se pensiamo che hanno vissuto, rispettivamente dal 427 al 348 a.C. circa e dal 450 al 380 a.C. circa.

Cominciamo da Platone. Nelle sue opere, emerge una descrizione di aldilà che sfrutta appieno le immagini tramandate nei racconti mitologici dei tempi. Non a caso, il suo è un oltretomba che si dispiega da quattro aperture, due nel cielo e due nella terra, e che include prati e fiumi, oltre che tutta una serie di località specifiche tra cui il già citato Tartaro⁵². Ciò nonostante, più che l'oltretomba in sé, ciò che conta davvero per Platone è l'anima che accede a questo posto e che vive in esso. Quest'anima non è più un'ombra vaga né il ricordo di un'antica coscienza di sé, bensì «il nostro vero io non soggetto a corruzione»⁵³, destinato a sopravvivere al corpo⁵⁴ fino a «giungere alla presenza degli dei»⁵⁵, dove è chiamato a render conto della condotta tenuta in vita, all'interno della società⁵⁶, così da essere destinato a un'eternità felice o miserabile⁵⁷.

Passiamo ad Aristofane. Il suo regno dei morti si dispiega attraverso scenari numerosi e variegati, che vanno da «boschetti di mirto» a «molto fango e un fiume perenne di merda». Risulta difficile

⁵⁰ Sotto Esiodo, le Isole dei Beati, o Isole Fortunate, erano destinate agli eroi a cui era stata risparmiata la morte, ad esempio Agamennone. Per questa ragione, a poco a poco, esse si configurarono come un luogo semi – mitico, a cui si poteva accedere anche fisicamente sul piano dei vivi. In un secondo momento, però, esse vennero collocate nell'oltretomba.

⁵¹ Gli asfodeli sono, infatti, dei fiori grigiastri che i greci erano soliti porre sulle tombe. Per queste ragioni, essi sono ancora noti con l'appellativo "cibo dei morti".

⁵² A proposito della descrizione del regno dei morti in Platone, si guardino, in particolare, il mito di Er (narrato alla fine del libro X della *Repubblica*) e il *Fedone*.

⁵³ Vedi *Leggi*, XII, 959 a-b

⁵⁴ Vedi *Fedone*, 64c

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ Si noti che in Platone il sistema di retribuzione divina si basa sulla concezione delle leggi degli uomini come ipostasi della volontà degli dei.

⁵⁷ Nel *Fedone*, coerentemente con i contenuti del *Gorgia* e della *Repubblica*, Platone sottolinea chiaramente che l'anima virtuosa sarà premiata, mentre quella malvagia sarà punita.

pensare che egli credesse veramente nell'esistenza di queste cose; al contrario, è più probabile che le sue immagini avessero la funzione di rendere la natura dell'esperienza che un'anima avrebbe potuto fare dopo il *finis vitae*: da un lato, c'erano il dolore e nella sofferenza dove sarebbero stati immersi <<chi una volta ha offeso un ospite, chi si fotté un ragazzo e lo lasciò senza compenso, chi ha picchiato la madre, chi ha preso a pugni il padre, chi ha giurato il falso>>; dall'altro, c'erano la pace e la gioia in cui sarebbero andati coloro che avevano condotto <<una vita rispettosa degli stranieri e della gente comune>>⁵⁸.

L'ALDILÀ NELLA ROMA ANTICA

La credenza greca per cui l'Ade consistesse in tre regioni distinte e separate può essere riscontrata anche nella Roma antica e, più in generale, tra tutti i pagani dell'impero romano. Ce lo dimostra già Virgilio con l'*Eneide*⁵⁹ e, in un certo qual modo, ce lo dimostrano anche quegli epitaffi tombali che parlano di anime che vanno <<in compagnia dei beati>>, <<tra i campi con gli eroi>>, <<nella dimora immortale del cielo>> e così via⁶⁰.

Difficile capire fino a che punto l'aldilà fosse considerato come una realtà concreta e da che punto, invece, la sua descrizione fosse solo un artificio per riferirsi alla condizione *post - mortem*.

Fatto sta che, anche in questo caso, il cambiamento era alle porte ed è stato presto fatto: dall'inizio del I secolo d.C., la crisi del politeismo pagano e, con essa, il depotenziamento del valore tradizionale dei racconti mitologici, infatti, spinse le masse a una situazione di tale incertezza e frammentazione della propria identità culturale da sfociare in una sorta di nichilismo esistenziale. In questo scenario, che ha trovato una sua anticipazione nel *De rerum natura* di Lucrezio⁶¹, l'idea di oltretomba come dimensione fisica sembra perdere di importanza e la prospettiva dell'aldilà, a sua volta, pare regredire a quel livello in cui nulla vi è se non una vita stretta tra la nascita e la morte. A dimostrazione del fatto che una simile visione non fosse appannaggio dei soli dotti intellettuali ma fosse, al contrario, diffusa e condivisa tra il popolo, vi è un mutamento significativo nella composizione degli epitaffi, i quali lasciano sempre più spazio alle caratteristiche del defunto, a espressioni vaghe⁶² e a parole prive di speranza. A tal proposito, secondo me, una delle iscrizioni più esplicative in tal senso, per quanto

⁵⁸ Per approfondimenti, vedi *Rane*, 145-151; 448-459

⁵⁹ L'*Eneide*, opera di ispirazione omerica la cui composizione risale tra il 29 e il 19 a.C., costituisce un famoso poema epico della cultura latina che narra la leggendaria storia dell'eroe troiano Enea, progenitore del popolo romano.

⁶⁰ Vedi R. A. Lattimore, *Themes in greek and latin ephitaphs: Illinois studies in language and literature*, vol. XXVIII, Cambridge University Press, Cambridge, 2009

⁶¹ Il *De rerum natura* è un poema didascalico di genere scientifico-filosofico che tratta della realtà in virtù di un ordine naturale che trascende la volontà degli dei e il ruolo dell'uomo. Scopo dell'autore, Tito Lucrezio Caro, è quello di fornire agli uomini tutti gli strumenti utili per eliminare le paure legate alla vita e alla morte, ossia per raggiungere l'atarassia, da intendersi come assenza di turbamento che scaturisce dalla vittoria della razionalità sui sentimenti.

⁶² A tal proposito, si noti che è proprio a questo periodo che risale la locuzione latina *requiescat in pace*, utilizzata come epitaffio in maniera generica e generalizzata.

insolitamente lunga, è certamente la seguente: <<Viandante, non passare davanti alla mia tomba, ma fermati e ascolta, apprendi la verità e poi riparti. Nessuna barca porta all’Ade, nessun Caronte, nessun Eaco che tenga le chiavi, né alcun Cerbero. Tutti noi, una volta morti, siamo divenuti ossa e cenere: nient’altro. Ora riparti, viandante, e non pensare che io, sebbene sia morto, parli troppo>>⁶³.

L’ALDILÀ NELL’ANTICO ISRAELE

Secondo Ehrman: <<È opinione diffusa che le prospettive sull’aldilà nell’Israele antico fossero molto differenti da quelle dei popoli pagani limitrofi. D’altronde, gli Israeliti professavano un credo profondamente diverso, fondato sulla fede in un unico Dio creatore, che aveva eletto Israele come suo popolo.>>.

In realtà, se prendiamo come riferimento le Scritture Ebraiche, abbiamo motivo di ritenere che gli ebrei, almeno all’inizio, non la pensassero troppo diversamente da coloro che abitavano la zona orientale della penisola ellenica tra i secoli VIII e IX a.C.: tutti loro, infatti, sembrano sostenere all’unisono che dopo la morte ci sia solo la morte. A conferma di ciò, si pensi, giusto per fare un esempio, alle parole di 2Sam 14:14: <<Noi dobbiamo morire e siamo come acqua versata per terra, che non si può più raccogliere, e Dio non ridà la vita (...)>>. In questo passo, è chiaro, non c’è altra esistenza se non quella attuale e, pertanto, non c’è nessun altro mondo oltre le porte di questo mondo⁶⁴. Piuttosto, se proprio c’è qualcosa che segue al decesso, si tratta semplicemente della polvere della terra, quella stessa polvere con cui l’uomo fu plasmato durante la sua creazione, nient’altro⁶⁵.

Ora, il fatto che gli ebrei non credessero ad un regno dei morti vero e proprio apre la riflessione su due questioni fondamentali: la prima è che non esisteva un’anima separata dal corpo né una qualsivoglia componente spirituale eterna dell’individuo, la seconda è che non esisteva un sistema di retribuzione divina che contemplasse la retribuzione celeste.

Analizziamo la prima questione. Quando le nostre versioni italiane dell’Antico Testamento nominano l’“anima”, lo fanno in virtù delle parole “*psychè*” e “*anima*” che vengono impiegate, rispettivamente, nella traduzione dei LXX e nella Vulgata. In ciascuno di questi casi, i traduttori si sono sforzati di rendere un medesimo sostantivo ebraico, ossia *nefesh*. Tuttavia, il concetto di *nefesh* nella mentalità semitica non aveva nulla a che fare con l’idea di una componente spirituale dell’individuo, men che

⁶³ Vedi R. A. Lattimore, *Themes in greek and latin ephitaphs: Illinois studies in language and literature*, vol. XXVIII, Cambridge University Press, Cambridge, 2009

⁶⁴ Come giustamente evidenzia E. E. Urbach (in *The Sages: their concepts and beliefs*, Magnes Press, Gerusalemme, 1975), la dicotomia questo mondo/ altro mondo, in ebraico *olam ha ba/olam ha zeh*, non si riscontra nelle Scritture Ebraiche ma solo nella letteratura rabbinica.

⁶⁵ Un riferimento su tutti, in questo senso, è Gn 3:19.

meno con una presunta natura eterna della stessa⁶⁶; piuttosto, *nefesh* indicava quel “soffio della respirazione” che, permeando la materia inerte, ne garantiva la vitalizzazione⁶⁷. In virtù di tutto questo, non si può dire che l’essere umano abbia una *nefesh* separata dal corpo e, ovviamente, neanche che questa sua *nefesh* sopravviva ad esso; al contrario, tutto ciò che si può dire è che l’uomo sia una *nefesh* in quanto essere vivente⁶⁸.

Passiamo, adesso, alla seconda questione. Se è vero che per gli ebrei non esisteva un’anima separata dal corpo né una qualsivoglia componente spirituale eterna dell’individuo, è cosa piuttosto ovvia che ricompense e punizioni che scaturivano dall’esercizio della giustizia divina non potessero riguardare altro che il qui ed ora. In effetti, come sottolinea Ricciotti⁶⁹, negli scritti biblici più antichi non è attestata esplicitamente alcuna sanzione morale, di premio o di pena, riguardo all’anima nell’aldilà e ciò sarebbe dovuto proprio al fatto che non esistono alcuna anima né alcun aldilà.

A questo punto del discorso, qualcuno potrebbe obiettare affermando che, in realtà, nelle Scritture Ebraiche un oltretomba c’è, eccome: si tratterebbe dello *sheòl*. La parola ebraica *sheòl*, in effetti, sembra riferirsi ad un luogo vero e proprio⁷⁰, tanto più che viene generalmente tradotta con “*ades*” nella LXX, “*infernus*” nella Vulgata e “regno dei morti” nelle versioni italiane⁷¹. Ciò nonostante, secondo alcuni studiosi, sarebbe un errore pensare allo *sheòl* in questi termini; piuttosto, sarebbe meglio intenderlo come l’indicazione di una condizione: quella di coloro che non sono più vivi. Al massimo, se proprio lo si volesse connotare fisicamente, non lo si dovrebbe immaginare in maniera troppo diversa dal *qever*, il “sepolcro” e dal *gadysh*, la “tomba”⁷². Ora, a mio parere, il problema legato all’interpretazione della parola *sheòl* può essere facilmente risolto se si considera la Bibbia per quel che è, ossia una raccolta di libri diversi, scritti da persone diverse, in ambienti diversi e in tempi diversi. In questo modo, non tutta la Bibbia parla di *sheòl* e, quando lo fa, non è detto che lo faccia sempre alla stessa maniera. Una cosa, comunque, è certa e non cambia mai, indipendentemente dal fatto che la parola *sheòl* vada intesa come una condizione o come un luogo: esso costituisce per tutti la risoluzione di tutto.

⁶⁶ A tal proposito, si tenga presente che gli ebrei non si sono mai dimostrati particolarmente interessati all’idea dell’immortalità e se proprio di immortalità si parla, nelle Scritture, lo si fa soltanto in relazione a Dio (vedi 1Tm 6:16).

⁶⁷ Vedi Gn 2:7

⁶⁸ Questo concetto vale per l’uomo e pure per gli animali, che sono essi stessi *nefesh*, come si legge chiaramente in Gn 1:24.

⁶⁹ In *Storia delle religioni*, volume II, Tipografia Sociale Torinese, Torino, 1944

⁷⁰ Si guardi, in particolare, al libro di Giobbe.

⁷¹ In alcune versioni italiane, ad esempio la Diodati, a dire il vero, compare anche la traduzione “inferno”. Tuttavia, essa può essere fuorviante per il lettore a causa della caratterizzazione qualitativa di cui è carica. L’inferno, infatti, è tipicamente identificato come un luogo di punizione e disperazione che attende le anime di coloro che, nel corso della vita, si sono macchiati di colpe più o meno gravi, senza alcun pentimento.

⁷² A tal proposito, si guardi al già citato Ehrman, che sostiene: << (...) nella maggior parte dei passi della Bibbia in cui si utilizza il termine *sheòl*, questo pare essere un tecnicismo alternativo per il luogo in cui un individuo è sepolto, cioè la sua tomba o una fossa>>.

TRACCE DI VITA DOPO LA MORTE NELLA BIBBIA EBRAICA

Come si è visto poc' anzi, gli ebrei erano convinti che non ci fosse alcunché dopo la morte, tanto più che per loro non esisteva un'anima separata dal corpo, capace di vivere in eterno. Nonostante ciò, in alcuni punti delle Scritture Ebraiche vi sono delle indicazioni che sembrano comunque accennare alla possibilità che i morti possano, in un certo senso, continuare a vivere dopo aver lasciato questa vita. Si pensi, ad esempio, a quei passi biblici in cui il popolo d'Israele viene ammonito perché non cercasse di interagire con i defunti⁷³. Chiaramente, i defunti non potrebbero essere consultati se davvero non esistessero più ma, evidentemente, almeno per qualche israelita, non era così⁷⁴.

Potremmo ritenere, a questo punto, che il tentativo di mettersi in contatto con i defunti fosse una tendenza popolare dettata, magari, da una profonda ignoranza, oltre che da una inconsolabile disperazione. Tuttavia, questa spiegazione non basta a giustificare la cosa, poiché le Scritture Ebraiche riportano il caso di un'evocazione che avviene nella piena consapevolezza delle leggi divine che regolano il mondo: mi riferisco, in particolare, a quando Saul, per mezzo della maga di Endor, destò Samuele dal suo sonno affinché rivelasse l'esito della battaglia contro i filistei⁷⁵. Se consideriamo questo episodio abbiamo motivo di pensare che l'idea di un aldilà propriamente detto fosse una possibilità concreta⁷⁶, che avrebbe potuto riguardare, se non tutti, quantomeno alcuni ebrei⁷⁷.

DALLO *SHEÒL* ALLA RESURREZIONE

L'episodio dell'evocazione di Samuele è davvero importante, a mio parere, perché accende una luce sull'aldilà. Questa luce, che inizialmente è quella di una flebile speranza⁷⁸, si fa pian piano più forte, tanto da diventare una certezza: quella della resurrezione.

⁷³ Vedi Lv 19:31 e Dt 18:10-11.

⁷⁴ A tal proposito, il già citato Ricciuti afferma che, già nell'antico Israele e ancor più sul finire del periodo dei Giudici, le pratiche negromantiche fossero parecchio diffuse tra la popolazione.

⁷⁵ Vedi 1Sam 28:8-19

⁷⁶ Si noti che Saul è dotato di una forma ben precisa, che lo rende visibile agli occhi per quello che, con ogni probabilità, era stato il suo aspetto prima di morire. Non a caso, Samuele lo riconosce facilmente.

⁷⁷ A mio parere, non va sottovalutato il fatto l'«essere divino che sale dalla terra» (1Sam 28:13) non è un tizio qualsiasi, bensì Samuele, profeta di Dio e ultimo giudice d'Israele.

⁷⁸ La concezione di *sheòl* come risoluzione di tutto per tutti non esclude il fatto che gli antichi ebrei avessero sempre e comunque sperato nella possibilità di un destino diverso. Questo conflitto tra realtà e desiderio emerge bene in Giobbe, quando recita: «<lo so che il mio redentore è vivo che, ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà strappata via, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, i miei occhi lo contempleranno e non un altro. (...)>> (Gb 19:25-27, CEI 2008)

Parlare di resurrezione nell'ambito del credo ebraico potrebbe sembrare anacronistico; eppure, secondo molti teologi, se ne può trovare traccia già in diversi libri profetici, come Isaia⁷⁹ ed Ezechiele⁸⁰, i quali la nominano nel più ampio quadro della giustizia di Dio⁸¹.

Certamente, ne parla bene l'apocalittica, come si può constatare dal libro di Daniele, il quale annuncia in maniera lapidaria che, alla fine dei tempi, <<molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno; gli uni per la vita eterna, gli altri per la vergogna e per una eterna infamia.>> (Dn 12:2). Questo versetto è veramente interessante, a mio giudizio, per diverse ragioni. La prima è che non rompe con la tradizione passata, ma la integra. Daniele, infatti, non nega la concezione della morte come fine ma sostiene, semplicemente, che a questa fine corrisponda un nuovo inizio. Questo nuovo inizio, poi, non è un qualcosa di temporaneo, come la vita attuale che è a tempo determinato, ma una prospettiva che dura in eterno, senza che possa giungere in alcun modo a termine. Inoltre, esso non si perde nelle profondità dello *sheòl*, ma si realizza in un'esperienza concreta che ha, in tutto e per tutto, il sapore della salvezza⁸². In tutto ciò, però, bisogna riconoscere che verranno fatte delle differenziazioni tra gli individui, secondo la volontà di Dio⁸³. Questa volontà, per ovvie ragioni, non può essere scissa da quell'esercizio di giustizia di cui avevano già parlato Isaia ed Ezechiele; tuttavia, nel caso in oggetto, il tutto si spinge ben oltre la questione della retribuzione terrestre, fino a sancire definitivamente l'esistenza di una retribuzione celeste.

IL “CAMBIAMENTO DI ROTTA” DEGLI EBREI

Alla luce di quanto ho scritto finora, è chiaro che, con gli ebrei, siamo di fronte ad un aldilà in divenire, il cui profilo si è adattato alle circostanze. Ciò nonostante, il pensiero ebraico ha mantenuto comunque una sua coerenza, dall'inizio alla fine, e questo è ampiamente dimostrato dal dato biblico.

Se proprio c'è stato uno stravolgimento di questo scenario tutto sommato equilibrato, cosa che in effetti fu, esso non va cercato all'interno delle Scritture Ebraiche ma all'interno della Giudea, con la diffusione del modello greco e, in particolare, con l'apertura degli ebrei dotti al pensiero ellenistico⁸⁴.

⁷⁹ Si veda, in particolare, Is 26:19

⁸⁰ Si veda, in particolare, Ez 37:12

⁸¹ Il fatto che Isaia ed Ezechiele parlino di giustizia di Dio e il fatto che questo apra a un'attenta riflessione sul sistema di retribuzione divina è fuori discussione. Personalmente, però, discuto l'interpretazione che viene data al concetto di resurrezione da parte dei teologi sopra menzionati. Tutto parte da quello che, secondo me, è un problema di fondo, e cioè che troppo spesso si leggono le Scritture Ebraiche con il cosiddetto senno di poi, imbevuti della successiva teologia cristiana e, per questo, dimentichi del valore della contestualizzazione. Da ciò, ne scaturisce un pericoloso fraintendimento: in particolare, si finisce per sorvolare sul fatto che la resurrezione di cui parlavano Isaia ed Ezechiele non era tanto la previsione di un ritorno alla vita dopo la morte, quanto la certezza che il popolo d'Israele sarebbe stato redento dopo un periodo di distruzione.

⁸² Vedi Dn 12:1

⁸³ *Ibidem*

⁸⁴ Per approfondimenti in merito, rimando al mio studio *Sulla filosofia e, più in generale, sulla sapienza*, pubblicato su *Ricerche Bibliche*, n.58, secondo trimestre 2024

Nel momento in cui la greicità è riuscita a permeare l'antica mentalità semitica, corrompendone l'integrità originaria, infatti, ecco che anche la visione dell'aldilà da parte di Israele ha finito inevitabilmente per trasformarsi. A poco a poco, l'essere umano cessò di essere considerato come una *nefesh* per diventare la combinazione di un'anima e un corpo⁸⁵, cosa che aprì le porte ad uno *sheòl* che, oltre a diventare un regno dei morti a tutti gli effetti, si fece particolarmente simile all'Ade⁸⁶.

A testimoniare questo "cambiamento di rotta" da parte di Israele, ovviamente, non può esserci la voce diretta del popolo, ma c'è certamente la voce che si alza dalla traduzione greca della Bibbia Ebraica, dalla fiorente corrente letteraria dell'apocalittica giudaica e, naturalmente, dall'opera di Filone Alessandrino, responsabile di una reinterpretazione delle Scritture Ebraiche così profonda che ancora oggi condiziona la nostra concezione dell'antica mentalità semitica.

L'ALDILÀ CON L'AVVENTO DI YESHÚA

La nuova concezione dell'essere umano, la rinnovata visione dello *sheòl*, la speranza della resurrezione alla fine dei tempi e l'idea di una giustizia divina atta a contemplare la retribuzione celeste, per quanto rappresentassero indubbiamente un motivo di conforto per Israele, non costituivano certo delle idee semplici da assimilare appieno⁸⁷; eppure, con ogni probabilità, Yeshùà diede una buona spinta perché questo avvenisse.

A tal proposito, si noti, quanto è riportato dai vangeli, anzitutto, sulle parole di Yeshùà in merito all'essere umano. Se per certi versi emerge una concezione unitaria dell'individuo, tanto che la componente materiale e quella spirituale sembrano andare di pari passo, come a rievocare il concetto di *nefesh*⁸⁸, è vero anche che il fatto stesso di distinguere tra anima e corpo potrebbe bastare a giustificare l'effettività di una concezione diversa rispetto al passato. Tale concezione, peraltro, si farebbe ancora più evidente nel suo elemento di novità laddove si menziona la sola anima, magari all'interno di un discorso che sembra conferirle un valore quasi superiore rispetto al corpo⁸⁹.

Passiamo, ora, alla visione dello *shèol*. Yeshùà, nelle sue parole riportate dagli evangelisti, non usa mai questo termine. Al massimo, egli nomina la *Geènna*, cosa che, secondo alcuni, potrebbe rievocare

⁸⁵ Da questa necessità, scaturisce un uso "furbo" della parola *psychè* che, nella traduzione greca della Bibbia Ebraica, sostituisce nella forma e nel senso il termine *nefesh*.

⁸⁶ Il fatto che, nella traduzione greca della Bibbia Ebraica, il termine *sheòl* venga reso con *àdes*, a mio parere, non è casuale. Allo stesso modo, non è un caso neanche il fatto che, con il fiorire della letteratura apocalittica, abbia preso sempre più piede la concezione di un regno dei morti suddiviso in due sezioni diverse: l'una buia, piena di polvere e fiamme, e l'altra luminosa, con una sorgente d'acqua pura al suo interno.

⁸⁷ Non a caso, una buona parte degli ebrei, ad esempio i sadducei, finì per rifiutarle.

⁸⁸ Questo avviene, ad esempio in Mt 10:28, dove il binomio corpo e anima può essere inteso in virtù di un riferimento all'uomo nella sua totalità. Lo stesso discorso può essere fatto anche per altri passi, come Mt 22:37, Mc 12:30 e Lc 10:27.

⁸⁹ Si vedano, ad esempio, Mt 26:38, Mc 14:34, Lc 1:46 e Gv 12:27. Questi passi, secondo alcuni commentatori biblici, costituirebbero un richiamo all'idea platonica per cui l'anima è essenza della persona.

la tomba⁹⁰, l'oscurità del regno dei morti⁹¹ o anche la successiva idea di inferno⁹². Indipendentemente dal proprio personale sentire in merito, solo una cosa è davvero certa, e cioè che l'aldilà di Yeshùà trova la sua formalizzazione nella prospettiva del Regno dei Cieli⁹³, una dimensione a cui tutti gli individui possono accedere nel suo nome con la grazia di Dio Padre. Di questo Regno, i vangeli non riportano alcuna descrizione fisica. Si potrebbe pensare che certi dettagli siano esplicitati in Luca⁹⁴, ma non dobbiamo dimenticare che siamo di fronte al linguaggio allegorico della parabola⁹⁵. L'unica cosa che sappiamo è che esso è vicino⁹⁶, anzi, è già qui, dentro di noi⁹⁷. Ciò significa che, con ogni probabilità, ciò che più lo caratterizza è il tipo di esperienza che offre: la gloria celeste.

Per quanto riguarda la speranza della risurrezione, mi sembra quasi superfluo scriverlo: con Yeshùà, questo tema viene sviluppato in maniera assai più definita rispetto al passato, non solo e non tanto in virtù di certi suoi insegnamenti⁹⁸ e delle opere miracolose che ha compiuto⁹⁹, quanto e soprattutto perché la questione lo ha interessato direttamente. Con la sua resurrezione, Yeshùà dimostra che, dopo la morte, si torna davvero alla vita. La sua, infatti, non è un'esperienza spirituale, ma un'esperienza totale, poiché avviene in corpo ed anima¹⁰⁰, e totalizzante, poiché annulla la morte¹⁰¹. In virtù di ciò, il messaggio è chiaro: con la sua passione, morte e resurrezione, Yeshùà ci offre la salvezza dal peccato e la vita eterna.

⁹⁰ Questa visione, a mio parere, ha una sua logica se pensiamo che la *Geènna*, non diversamente dallo *sheòl*, può essere intesa come una "tomba" per gli uomini.

⁹¹ Questa visione, a mio parere, non può essere giustificata, poiché comporta di sorvolare su una questione ben nota agli ebrei: il fatto che la *Geènna* fosse un luogo della Terra, situato presso un dirupo a sud-ovest di Gerusalemme, dove erano state svolte numerose pratiche nefaste connesse al culto della divinità cananea Moloch (si veda, a tal proposito 1Re 23:10, in cui la <<valle del figlio di Hinnom>> è proprio la *Geènna*).

⁹² Questa visione, a mio parere, è affascinante, ma risente della rilettura *ex post* delle scritture.

⁹³ L'espressione Regno dei Cieli, nelle sue varianti di Regno, Regno di Dio e, talvolta, Regno del Padre compare numerose volte in tutte le Scritture Greche.

⁹⁴ Vedi Lc 16:19-26.

⁹⁵ La parabola è un racconto destinato alla gente semplice, ragion per cui fa leva su immagini note per stimolare la riflessione su questioni più complesse. Nel caso di Lc 16:19-26, quindi, il riferimento all'ade, con le sue fiamme e il suo corso d'acqua, potrebbe essere una semplice strategia funzionale all'apprendimento.

⁹⁶ Si vedano, ad esempio, Mt 10:7 e Mc 1:15.

⁹⁷ Si veda, ad esempio, Lc 17:20-21.

⁹⁸ Si veda, ad esempio, Mt 22:23-33.

⁹⁹ Nei vangeli sono menzionate ben tre risurrezioni: quella del figlio della vedova di Nain, quella della figlia di Iairo e quella di Lazzaro.

¹⁰⁰ Si ricordi, a tal proposito, che il sepolcro di Yeshùà viene trovato vuoto, cosa che si sottolinea in tutti e quattro i vangeli (Mt 28:1-8, Mc 16:1-8, Lc 24:1,12, Gv 20:1-19) e anche che Yeshùà si mostra come un uomo vivo ai suoi (Gv 20:14-16, Lc 24:28-43, Gv 20:27-29). Il fatto che non venga riconosciuto immediatamente può essere spiegato in virtù di un'umana reazione di incredulità (che non esclude certo la fede). Ciò non toglie, in ogni caso, che il corpo di Yeshùà appaia comunque trasformato, per certi aspetti (questo sarebbe dovuto al fatto che il suo corpo non è quello di un comune mortale, ma il corpo di gloria).

¹⁰¹ Vedi, ad esempio, Gv 11:25

Concludiamo con l'idea della giustizia divina. Con Yeshùà, l'aspettativa di una retribuzione terrestre è ampiamente ridimensionata; di contro, ciò che conta veramente è la retribuzione celeste¹⁰². È in virtù di questa retribuzione, che apre le porte del Regno dei Cieli, che l'uomo è chiamato a vivere, seguendo Yeshùà stesso¹⁰³, nella fede, nella verità, nella giustizia e nell'amore¹⁰⁴.

LA SECONDA VENUTA DI YESHÚA E LA “REVISIONE” DELL’ALDILÀ

Come si è visto finora, l'avvento di Yeshùà ha segnato una nuova concezione di aldilà, specificandone non tanto le caratteristiche fisiche quanto il valore esperienziale. Ciò nonostante, chi pensa che la questione sia ormai risolta commette un errore: infatti, perché il Regno Celeste, che pur era già presente, si realizzasse appieno, si doveva attendere che Yeshùà ascendesse al cielo¹⁰⁵ e ritornasse nuovamente sulla terra, con gli angeli, nella gloria di Dio.

Tutto questo ce lo dicono già Gv 14:1-4 e Lc 19:11-27, ma è spiegato meglio attraverso la parabola delle dieci mine¹⁰⁶ e le parabole del tesoro, della perla e della rete¹⁰⁷. In ogni caso, a mio parere, il passo più esplicativo di tutti è Mt 25:31-46, che recita: <<Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: <<Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi.>> Allora i giusti gli risponderanno: <<Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti?>> Rispondendo, il re dirà loro: <<In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me>>. Poi dirà a quelli alla sua sinistra: <<Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli. Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere; ero forestiero e non mi avete ospitato, nudo e non mi avete vestito, malato e in

¹⁰² Si rifletta, a tal proposito, su quello che Yeshùà dice a proposito dei ricchi (ad esempio, in Mc 10:15,23, 25, Mt 19:23-24 e Lc 18:24-25) e degli ultimi (ad esempio, Mt 5:1-12; 21:31 e Lc 6:20)

¹⁰³ Vedi Gv 14:6

¹⁰⁴ Vedi, ad esempio, Mt 6:33; 7:21; 13:43; 18:3.

¹⁰⁵ L'evento dell'ascensione al cielo di Yeshùà è raccontato negli scritti neotestamentari, sia in forma diretta (vedi Lc 24:51 e At 1:3-11) sia in forma indiretta (vedi Gv 20:17 e 1Tim 3:16).

¹⁰⁶ Vedi Lc 19:11-27

¹⁰⁷ Vedi Mt 13:44-52

carcere e non mi avete visitato.>> Anch'essi allora risponderanno: <<Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato o assetato o forestiero o nudo o malato o in carcere e non ti abbiamo assistito?>> Ma egli risponderà: <<In verità vi dico: ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, non l'avete fatto a me>>. E se ne andranno, questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna.>>. Questo passo del vangelo mattaico, evidentemente, arricchisce in modo significativo la visione dell'aldilà che si era affermata in relazione all'avvento di Yeshù: con la sua seconda venuta, che lo vede re e giudice, infatti, ci si ritrova di fronte a una realtà ultraterrena più nitida e palpabile, che si mostra chiaramente a tutti sulla base di un giudizio definitivo e irreversibile che avrebbe determinato, per ciascuno, il proprio premio o la propria punizione finale.

Chiaramente, è proprio su questi elementi, complice l'interpretazione delle visioni di Apocalisse, che ha fatto leva il cristianesimo, quello cattolico *in primis*, quando ha postulato le sue concezioni di giudizio particolare e giudizio universale¹⁰⁸, come pure quelle di Paradiso e di Inferno (tutte questioni che tratterò in seguito).

L'ALDILÀ DELLA NUOVA GERUSALEMME

Il libro dell'Apocalisse offre un quadro molto interessante a proposito della vita dopo la morte, che si inserisce nella prospettiva escatologica della fine dei tempi¹⁰⁹. Guardandomi bene dall'entrare nel merito di tutte le informazioni che potrebbero trarsi dalle numerosissime visioni riportate da Giovanni, mi concentrerò solo su ciò che è davvero fondamentale ai fini di questo studio: la Nuova Gerusalemme.

La Nuova Gerusalemme è la dimora ultima e definitiva degli uomini (Ap 20:3), tanto che si dispiega in <<un nuovo cielo e una nuova terra, poiché il primo cielo e la prima terra erano scomparsi>> (Ap 21:1). Il suo splendore è indescrivibile, sicché Giovanni può dire solo che è <<simile a quello di una pietra preziosissima, come una pietra di diaspro cristallino>> (v 11). Certamente, essa trasuda ricchezza: infatti, è colma di pietre e metalli preziosi di ogni genere (vv 18-21). Inoltre, si presenta come un luogo solido e sicuro, non solo perché sta su una <<grande ed alta montagna>> (v 10), ma anche perché gode di <<un grande ed alto muro>> (v 12) con ben dodici fondamenta (v 14). Immensa è la sua estensione e precisa la sua struttura (vv 15-17). In questo modo, essa si dimostra capace di contenere le genti provenienti da tutto il mondo, cosa che, in effetti, sembra davvero pronta a fare, se

¹⁰⁸ La visione della chiesa cattolica sul giudizio particolare e sul giudizio universale, da cui scaturisce quella di retribuzione particolare e retribuzione finale, passa per un sistema di giustizia divina particolarmente complesso e in continua evoluzione così che, alla fine, il dato biblico di partenza risulta a dir poco stravolto. Certamente, le più grandi difficoltà nel raggiungere una posizione ferma e definitiva in merito alla questione si registrano a proposito della definizione del giudizio particolare e della risoluzione del rapporto di quest'ultimo con il giudizio universale..

¹⁰⁹ A tal proposito, ci si concentri, in particolare sui capitoli 4-22 del libro.

pensiamo alla presenza di ben dodici porte cittadine che si aprono verso i quattro punti cardinali della terra (vv 12-13), alle <<le nazioni>> e <<i re>> (v 24). Al di là di tutto questo, però, vi è un'altra caratteristica da ricordare, forse quella più speciale: oltre quel muro, oltre quelle porte, non vi è un tempio, poiché <<il Signore, Dio onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio>> (v 22). Per questo, <<la città non ha bisogno di sole, né di luna che la illumino, perché la gloria di Dio la illumina, e l'Agnello è la sua lampada>> (v 23). La Nuova Gerusalemme, in una parola, è perfetta, e non ha nulla a che vedere né con <<Babilonia la grande, la madre delle prostitute e delle abominazioni della terra>> (Ap 17:5) né con la Gerusalemme terrestre.

Proprio per queste ragioni, la Gerusalemme Celeste non è accessibile a tutti, ma solo a coloro che, dopo il giudizio finale e universale, in virtù delle proprie opere (Ap 20:11-15), si dimostreranno degni di abitarvi. Tra questi, ci saranno certamente i martiri (Ap 6:9-11) e, insieme a loro, i 144.000 con il sigillo (Ap 14:1), segno di appartenenza a Dio e a Yeshùà¹¹⁰. Non ci saranno, invece, gli adoratori della <<bestia>>, inclusi quelli che hanno reso culto all'imperatore romano (Ap 14:11), e nemmeno <<i codardi, gli increduli, gli abominevoli, gli omicidi, i fornicatori, gli stregoni, gli idolatri e tutti i bugiardi>>¹¹¹ (Ap 21:8). Dice Apocalisse, a proposito di questi: <<la loro parte sarà nello stagno ardente di fuoco e di zolfo, che è la morte seconda>> (*ibidem*).

Su questo passaggio occorre aprire una parentesi. Infatti, va chiarito che lo <<stagno ardente di fuoco e di zolfo>> è un'immagine concreta che ha lo scopo di rendere un'idea precisa: quella della distruzione completa. Non ci troviamo di fronte alla fine del *finis vitae*, tanto più che la questione non si risolve nella polvere, nella tomba e nei vari significati attribuibili allo *sheòl*. Qui, si esclude definitivamente e irreversibilmente la possibilità di salvezza. Adesso, è davvero la fine¹¹².

L'ALDILÀ IN PAOLO DI TARSO E NELLA PRIMA CHIESA

Con l'evento della resurrezione, la chiesa di Yeshùà inizia a muovere i suoi passi come una realtà indipendente da Israele, dal suo Tempio e dal culto ebraico. All'inizio, essa era composta dai più intimi discepoli del Messia ma, con l'annuncio del vangelo, finì per accogliere anche i pagani. È così che nacquero i cristiani¹¹³, una collettività di individui unita dalla fede in Cristo.

¹¹⁰ Il sigillo distingue i seguaci di Dio e di Yeshùà da quelli della bestia, che portano il marchio di quest'ultima.

¹¹¹ L'elenco dei peccatori riportato in Apocalisse è coerente con quelli presenti in Rm 1:29-31, 1Cor 5:10;6:9, 2Cor 12:20-21 e Gal 5:19-21.

¹¹² Il discorso è assolutamente coerente con il già citato Mt 25:31-46,

¹¹³ L'epiteto cristiani, che nella Bibbia compare solo tre volte (At 11:26, 26:28; 1Pt 4:16), fu usato per la prima volta una decina d'anni dopo la morte di Yeshùà, ad Antiochia, da parte della gente del posto. Non si trattava di un titolo onorifico, quanto piuttosto di un nomignolo ingiurioso, affibbiato ai discepoli per distinguerli dal resto della comunità.

Ora, per quanto questa fede potesse essere forte e stabile, è logico pensare che non fosse sufficiente a placare tutti gli interrogativi relativi alla vita oltre la morte¹¹⁴. D'altronde, allora come oggi, si continua comunque a ragionare su cosa accadrà alla fine dei tempi e, soprattutto, su quando arriverà questo momento¹¹⁵. Paolo di Tarso, evidentemente, conosceva bene le preoccupazioni che affliggevano i suoi fratelli e le sue sorelle. Non a caso, nei suoi scritti, emerge una continua necessità di far chiarezza offrendo delle spiegazioni precise sul senso della missione di Cristo e sul futuro dell'umanità.

Ai fini del nostro studio, comunque, ritengo che vi siano due passi, in particolare, da considerare.

Il primo di questi è un intero capitolo della Prima Lettera ai Corinzi, il quindicesimo. Qui, Paolo va a risolvere i dubbi sulla resurrezione alla fine dei tempi, dai dubbi dei convertiti (i quali avevano creduto alla dicotomia corpo – anima riconoscendo solo a quest'ultima di poter esistere in eterno) ai dubbi dei cristiani (che non avevano ben chiaro il concetto di resurrezione, tanto che sovente la immaginavano come una rivivificazione del corpo), affermando una soluzione ben precisa: quella del corpo spirituale. È il corpo spirituale quello che <<risorge incorruttibile>> (1Cor 15:42), <<glorioso>> (v 43) e <<pieno di forza>> (v 44), non <<quello animale>> (v 46), che <<si semina corruttibile>> (v 42), <<ignobile>> (v 43) e <<debole>> (v 44). L'essere umano è entrambi questi corpi (v 49), ma solo nel corpo spirituale, non con <<la carne e il sangue>> (v 50), erediterà il Regno dei Cieli.

Tutto questo discorso viene ripreso e spiegato in altri termini in 2Cor 5:1-10, il secondo passo di riferimento. Tuttavia, in questo caso, compare un dettaglio da non sottovalutare: infatti, Paolo sa che <<quando sarà distrutta la nostra dimora terrena, che è come una tenda, riceveremo da Dio un'abitazione, una dimora non costruita da mani d'uomo, eterna, nei cieli>> ma, al contempo, si augura che gli uomini siano <<trovati vestiti, non nudi>>. La nudità a cui si fa riferimento non è ben specificata, ma è stata interpretata come una prova a favore del fatto che coloro che fossero morti prima della fine dei tempi avrebbero sperimentato una particolare condizione transitoria dell'esistenza la quale, pur svolgendosi al cospetto del Signore, li avrebbe visti privi del corpo fisico come pure del corpo spirituale. Se questa interpretazione fosse corretta, sarebbe proprio per evitare una simile esperienza che Paolo, in Fl 3:11 spera di <<giungere in qualche modo alla resurrezione dei morti>>. In ogni caso, una cosa è certa: per essere con Cristo non bisogna attendere la sua seconda venuta¹¹⁶.

¹¹⁴ Gli interrogativi esistenziali, in ogni caso, non escludono la fede. Porsi delle domande fa parte della natura umana; l'importante è cercare le risposte in seno a Dio.

¹¹⁵ Ovviamente, nessuno sapeva e nessuno sa quando arriverà la fine dei tempi. Neppure Yeshùà, quando era in vita, ne era a conoscenza. In ogni caso, se stiamo già solo a Mr 1:15, abbiamo motivo di pensare che questa fine fosse concepita come qualcosa di prossimo, anzi, di imminente.

¹¹⁶ Vedi anche Fl 1:23-24

L'INVENZIONE DEL PARADISO E DELL'INFERNO

La diffusione del cristianesimo, insieme a una fine dei tempi che non arrivava mai, potrebbero aver aperto la strada a una prospettiva di aldilà sempre più lontana da quella offerta da Yeshù. Tuttavia, almeno a mio parere, ciò che ha fatto davvero la differenza, fino a delineare la nostra immagine di paradiso e, soprattutto, di inferno, sono stati tre fattori più che altri: l'interpretazione delle Scritture da parte dei Padri della Chiesa (da cui il Catechismo della Chiesa Cattolica), l'esperienza dei mistici (antichi e moderni) e l'arte cristiana (specie quella medievale).

Partiamo dall'interpretazione delle Scritture da parte dei Padri della Chiesa e, in particolare, dal lavoro di Sant'Agostino, al secolo Agostino Aurelio, considerato il più grande teologo del cristianesimo antico¹¹⁷. Agostino, nella sua lunga opera *De civitate Dei*¹¹⁸, si sofferma ampiamente sulla questione della salvezza dell'uomo e, così facendo, ci lascia una concezione assai precisa del giudizio divino e di ciò che ne sarebbe scaturito. Egli dimostra di partire sempre dalle Scritture; tuttavia, troppo spesso, la sua personale interpretazione del dato biblico prevarica sul senso originario delle parole. Questo emerge specialmente nel momento in cui affronta la questione dell'inferno, che viene presentato come una dimensione fisica e concreta, capace di accogliere, al contempo, gli uomini dannati, gli angeli ribelli e i demòni. Ad esempio, si pensi che, dopo aver affermato che «<coloro che hanno fatto del bene andranno nella risurrezione della vita, coloro che hanno fatto del male nella risurrezione della condanna>>¹¹⁹, egli dedica un'attenzione quasi smodata alla definizione di tutta una serie di casi peccaminosi i quali prendono come criterio di riferimento, accanto alla fede in Cristo, i principi fondamentali della chiesa cattolica. Inoltre, si noti anche che, quando si sofferma sulla definizione delle pene, egli sottolinea che, pur risolvendosi tutto nel fuoco eterno, esistono livelli diversi di sofferenza a seconda della gravità del peccato commesso. Ora, per alcuni potrebbe risultare difficile credere che l'inferno agostiniano sia riuscito ad influenzare le credenze delle masse, tanto più se si parte dal presupposto per cui il *De civitate Dei* è il frutto di un pensiero dotto destinato ai dotti. Tuttavia, bisogna considerare che, con il tempo, questo scritto, insieme ad altre opere simili, si è reso accessibile ad un numero sempre maggiore di ecclesiastici. Certo, non è detto che tutti comprendessero (in effetti, sappiamo che molti monaci amanuensi si limitavano a ricopiare i manoscritti senza necessariamente prestare attenzione ai contenuti); tuttavia, chi comprese, certamente, accettò e divulgò a sua volta (d'altronde, come ho scritto prima, Agostino è considerato il più grande teologo del cristianesimo antico). In questo modo, la visione di Agostino si è diffusa

¹¹⁷ In questa sede, ho scelto di soffermarmi solo su Sant'Agostino in virtù dell'importanza che gli è stata conferita dalla Chiesa. In realtà, vi sarebbero molti altri contributi degni di menzione, ad esempio quelli di Cipriano (si veda, in particolare, *Ad Demetrianum*) e di Tertulliano (si vedano, in particolare, *Ad martyras* e *De resurrectione mortuorum*).

¹¹⁸ Consultabile all'indirizzo <https://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm>

¹¹⁹ Si noti il riferimento a Gv 5:29.

dall'alto al basso clero e, ispirando le omelie, ha raggiunto gli stessi fedeli. Non stupiamoci, quindi, se l'inferno, alla fine, è diventato una verità di fede, un dogma, come si legge dagli atti del Concilio di Basilea, Ferrara e Firenze¹²⁰.

Passiamo, adesso, all'esperienza dei mistici. Potrebbe sembrare strano inserirla in questo contesto, ma dobbiamo riflettere su un fatto: le visioni di coloro che affermano di essere entrati in contatto diretto con Dio o di essere temporaneamente entrati in una dimensione sovranaturale sono così lucide, intense e potenti da farsi facilmente leggenda, una leggenda che corre a passo rapido nei monasteri e nei conventi, fino a giungere all'orecchio attento del popolo credulone. Potrei provare tutto ciò portando un'infinità di esempi; tuttavia, vi sono alcune storie più di altre che, in virtù dell'effetto che hanno suscitato e che tuttora suscitano, meritano di essere menzionate in questa sede. La prima di queste, per quanto risalga alla seconda metà del cinquecento, ci viene raccontata direttamente da chi l'ha vissuta: sto parlando di Santa Teresa d'Avila. Con *Il castello interiore*¹²¹, infatti, questa suora e teologa carmelitana, che oggi ricordiamo anche come uno dei 35 Dottori della Chiesa, presenta una dettagliatissima visione dell'inferno, che si configura come una dimensione talmente tangibile da assumere il profilo di un vissuto personale. Si pensi già solo alla sua entrata, in merito alla quale ha scritto: <<L'entrata mi pareva come un vicolo assai lungo e stretto, come un forno molto basso, scuro e angusto; il suolo, una melma piena di sudiciume e di un odore pestilenziale in cui si muoveva una quantità di rettili schifosi. Nella parete di fondo vi era una cavità come di un armadietto incassato nel muro, dove mi sentii rinchiudere in un spazio assai ristretto. Ma tutto questo era uno spettacolo persino piacevole in confronto a quello che qui ebbi a soffrire [...]>>. Continua: << Quello che sto per dire, però, mi pare che non si possa neanche tentare di descriverlo né si possa intendere: sentivo nell'anima un fuoco di tale violenza che io non so come poterlo riferire; il corpo era tormentato da così intollerabili dolori che, pur avendone sofferti in questa vita di assai gravi [...], tutto è nulla in paragone di quello che ho sofferto lì allora, tanto più al pensiero che sarebbero stati tormenti senza fine e senza tregua [...]>>. E ancora: <<Stavo in un luogo pestilenziale, senza alcuna speranza di conforto, senza la possibilità di sedermi e stendere le membra, chiusa com'ero in quella specie di buco nel muro. Le stesse pareti, orribili a vedersi, mi gravavano addosso dandomi un senso di soffocamento. Non c'era luce, ma tenebre fittissime [...]>>. Prosegue: <<In seguito, però, ho avuto una visione di cose spaventose, tra cui il castigo di alcuni vizi. Al vederli, mi sembravano ben più terribili [...]. Sentir parlare dell'inferno è niente, com'è niente il fatto che abbia alcune volte meditato sui diversi tormenti che procura (anche se poche volte, perché la via del timore non è fatta per la mia anima) e con cui i demoni torturano i dannati e su altri ancora che ho letto nei libri; non è

¹²⁰ Vedi Joseph Gill, *Il Concilio di Firenze*, ed. Sansoni, Firenze, 1967

¹²¹ Vedi Teresa d'Avila, *Il castello interiore*, Edizioni Paoline, Roma, 2005

niente, ripeto, di fronte a questa pena, che è ben altra cosa. C'è la stessa differenza che passa tra un ritratto e la realtà; bruciarsi al nostro fuoco è ben poca cosa in confronto al tormento del fuoco infernale. Rimasi spaventata e lo sono tuttora mentre scrivo benché siano passati quasi sei anni tanto da sentirmi agghiacciare dal terrore qui stesso, dove sono [...].>>. Ora, in tutti questi brani che ho scelto di riportare, vi è un elemento originale rispetto al passato: i demoni di Teresa non sono torturati, ma torturatori. Questo fatto apre le porte a un inferno le cui pene sono riservate solo ed esclusivamente agli uomini che hanno commesso una qualche malvagità.

A distanza di secoli dall'esperienza di Teresa, un'altra mistica riporta la sua esperienza con l'aldilà: è suor **Maria Faustina Kowalska. Di questa religiosa polacca, canonizzata da papa Giovanni Paolo II e venerata in tutto il mondo come l'apostola della Divina Misericordia, ci restano un diario¹²² e delle lettere¹²³ che contengono, tra le tante cose, una visione dell'inferno che si fa quasi profezia. Possiamo leggere, ad esempio: <<Io, Suor Faustina, per ordine di Dio sono stata negli abissi dell'inferno, allo scopo di raccontarlo alle anime e testimoniare che l'inferno c'è. Ora non posso parlare di questo. Ho l'ordine da Dio di lasciarlo per iscritto. I demoni hanno dimostrato un grande odio contro di me, ma per ordine di Dio hanno dovuto ubbidirmi. Quello che ho scritto è una debole ombra delle cose che ho visto. Una cosa ho notato e cioè che la maggior parte delle anime che ci sono, sono anime che non credevano che ci fosse l'inferno. Quando ritornai in me, non riuscivo a riprendermi per lo spavento, al pensiero che delle anime là soffrono così tremendamente, per questo prego con maggior fervore per la conversione dei peccatori, ed invoco incessantemente la misericordia di Dio per loro. Gesù mio, preferirei agonizzare fino al termine del mondo, fra le peggiori sofferenze, piuttosto che offenderti con il minimo peccato>>. E ancora: <<Oggi, sotto la guida di un angelo, sono stata negli abissi dell'Inferno. È un luogo di grandi tormenti per tutta la sua estensione spaventosamente grande. Queste le varie pene che ho viste: la prima pena, quella che costituisce l'inferno, è la perdita di Dio; la seconda, i continui rimorsi della coscienza; la terza, la consapevolezza che quella sorte non cambierà mai; la quarta pena è il fuoco che penetra l'anima, ma non l'annienta; è una pena terribile: è un fuoco puramente spirituale, acceso dall'ira di Dio; la quinta pena è l'oscurità continua, un orribile soffocante fetore, e benché sia buio i demoni e le anime dannate si vedono fra di loro e vedono tutto il male degli altri ed il proprio; la sesta pena è la compagnia continua di satana; la settima pena è la tremenda disperazione, l'odio di Dio, le imprecazioni, le maledizioni, le bestemmie.>>. Inoltre: <<Queste sono pene che tutti i dannati soffrono insieme, ma questa non è la fine dei tormenti. Ci sono tormenti particolari per le varie anime che sono i tormenti dei sensi. Ogni**

¹²² Vedi Maria Faustyna Kowalska, *Diario di santa Maria Faustina Kowalska: la misericordia divina nella mia anima*, traduzione di Edoardo Ravaglia, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2010

¹²³ Vedi Maria Faustyna Kowalska, *Lettere di santa Faustina*, testo a cura di M. Beata Piekut, Libreria editrice vaticana/Congregazione delle Suore della Beata Vergine Maria della Misericordia, Roma, 2006

anima con quello che ha peccato viene tormentata in maniera tremenda ed indescrivibile. Ci sono delle orribili caverne, voragini di tormenti, dove ogni supplizio si differenzia dall'altro. Sarei morta alla vista di quelle orribili torture, se non mi avesse sostenuta l'onnipotenza di Dio. Il peccatore sappia che col senso col quale pecca verrà torturato per tutta l'eternità. Scrivo questo per ordine di Dio, affinché nessun'anima si giustifichi dicendo che l'inferno non c'è, oppure che nessuno c'è mai stato e nessuno sa come sia.>>. Faustina è chiara: l'inferno esiste, vi dimora lo stesso Satana e gli strazi sono molti e diversi, un po' come avviene nei gironi danteschi.

Concludo con una terza testimonianza: quella di suor Lucia di Fatima. Suor Lucia non è una santa, ma una delle destinatarie di quella rivelazione privata avvenuta a Fatima nel 1917¹²⁴. Nel suo libro di memorie¹²⁵ scrive, a proposito di una visione dell'inferno che le fu data direttamente dalla vergine Maria: <<Essa [Maria] ancora una volta aprì le Sue mani, come aveva fatto i due mesi precedenti. I raggi [di luce] apparvero per penetrare la terra e noi vedemmo come un vasto mare di fuoco e vedemmo i demòni e le anime [dei dannati] immersi in esso.>>. Prosegue: <<Vi erano poi come tizzoni ardenti trasparenti, tutti anneriti e bruciati, con forma umana. Essi fluttuavano in questo grande conflagrazione, ora lanciati in aria dalle fiamme e poi risucchiati di nuovo, insieme a grandi nuvole di fumo. Talvolta ricadevano su ogni lato come scintille su fuochi enormi, senza peso o equilibrio, fra grida e lamenti di dolore e disperazione, che ci terrorizzavano e ci facevano tremare di paura (deve essere stata questa visione a farmi piangere, come dice la gente che mi udì).>>. Quindi: <<I demoni si distinguevano [dalle anime dei dannati] per il loro aspetto terrificante e repellente simile a quello di animali orrendi e sconosciuti, neri e trasparenti come tizzoni ardenti. Questa visione è durata solamente un attimo, grazie alla nostra buona Madre Celeste, che nella sua prima apparizione aveva promesso di portarci in Paradiso. Senza questa promessa, credo che saremmo morti di terrore e spavento>>. Quest'ultimo passaggio è, forse, il più significativo: infatti, oltre a riportare l'aspetto dei demòni dell'inferno, esso nomina esplicitamente il paradiso, cosa che raramente è stata fatta negli scritti dei cattolici prima d'ora. In ogni caso, tanto l'inferno quanto il paradiso hanno trovato una descrizione più immediata nell'arte sacra, con particolare riferimento alle produzioni pittoriche medievali.

Passiamo, così, al terzo e ultimo fattore di questa analisi. Le raffigurazioni dell'inferno e del paradiso, con tutta la loro flora e tutta la loro fauna, con tutti i loro governatori e tutti i loro abitanti, traggono spunto da alcuni passi biblici così come sono stati reinterpretati dai Padri della Chiesa e dalla

¹²⁴ Lucia, infatti, era una dei tre bambini che affermavano di aver visto la Beata Vergine Maria.

¹²⁵ Disponibile online all'indirizzo

https://web.archive.org/web/20141006085250/http://www.pastorinhos.com/_wp/wp-content/uploads/MemoriasI_it.pdf

letteratura visionaria medievale¹²⁶. Tuttavia, non vanno sottovalutati i gusti dei committenti¹²⁷ né il genio dei maestri pittori, come Giotto, Signorelli e Michelangelo, solo per citare i nomi più noti. Certamente, le opere non si proponevano il solo fine del bello, tant'è che non si limitavano a decorare i palazzi e, soprattutto, gli edifici dedicati al culto: al contrario, in esse è chiaro il fermo intento di educare la popolazione ai principi della fede cattolica¹²⁸. È proprio in considerazione di questo obiettivo che furono realizzate tele e affreschi di una potenza sconvolgente, capaci di incoraggiare alla virtù ma anche di scoraggiare il peccato. D'altronde, per chi li ammirava sarebbe stato certamente preferibile ritrovarsi, un giorno, tra le nuvole, accanto agli angeli e ai santi, vicini a Dio in persona, che non tra le fiamme, sovrappopolate di entità mostruose e tutt'altro che pacifiche. In ogni caso, è interessante notare che, tra tutte le opere che sono giunte fino a noi, quelle che ritraggono l'inferno sono le più complesse e dettagliate, come se fosse d'uopo insistere sull'immensa varietà di pene che attendevano i peccatori¹²⁹. Certamente, il tipo di pene raffigurate subì pure un cambiamento nel corso dei tempo, e un cambiamento altrettanto evidente interessò anche l'immagine di colui che più di tutti divide gli uomini da Dio: il diavolo¹³⁰. Il diavolo, creatura multiforme per antonomasia, ha assunto più forme nei secoli e persino più forme contemporaneamente. In questo modo, non c'è un modello unico per le sue rappresentazioni, per quanto ricorra l'aspetto animalesco e la caratteristica della nudità.¹³¹ Da questo, ne scaturiscono una serie di attributi ricorrenti, tra i quali: grosse corna, grandi orecchie, bocca spalancata, lingua lunghissima, peli irsuti, fallo pronunciato, coda sottile, zoccoli scuri e artigli affilati. In genere, il diavolo è dipinto in tutta una serie di attività volte a procurare dolore agli uomini e alle donne che gli stanno vicino. Non a caso, egli è sovente munito di un forcone, di una frusta o di un bastone uncinato, tutti strumenti tipici dei carcerieri. Non mancano casi in cui il diavolo divorì gli uomini, li getti tra le fiamme o li butti giù da orrendi dirupi. Particolare significativo, per quanto sovente sottovalutato, è il suo colore. In un primo momento, il colore del diavolo era il

¹²⁶ Per approfondimenti, vedi A. Gamberini, *Inferni medievali. Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi*, Viella, 2021

¹²⁷ Molti dei quali si sono fatti ritrarre all'interno di tele e affreschi.

¹²⁸ L'arte sacra ha funzione decorativa e contemplativa, ma anche di memoria e, soprattutto, di catechesi. In merito a questo, bisogna tener presente che, dal medioevo fino alla prima metà del Novecento, l'istruzione non era un diritto, ma un privilegio, così che la maggior parte degli individui, se pur lo avesse voluto, si ritrovava non solo incapace di accedere ai libri, ma anche incapace di leggerli. Inoltre, fino al 1969, la messa veniva celebrata esclusivamente in latino, il che precludeva al popolo la comprensione di quanto veniva recitato.

¹²⁹ A proposito della varietà delle pene, bisogna riconoscere che essa scaturisce non solo dall'elaborazione del messaggio sulla fine dei tempi, ma anche dall'intenzione di esortare gli individui a rispettare determinate normative sociali e a conformarsi a precise idee politiche. Non a caso, tra il Trecento e il Quattrocento, gli artisti erano soliti inserire, tra i peccatori, una serie di personaggi noti per le loro idee sovversive.

¹³⁰ La parola diavolo deriva da *diaballo*, verbo greco che significa "separare", "porre barriera", "creare una frattura" e, in senso metaforico, "calunniare".

¹³¹ L'aspetto animalesco potrebbe essere un'eredità antica, che trae spunto dai satiri, dai fauni e da altre creature della mitologia; la nudità, invece, oltre ad essere un indicatore di peccato e di vergogna, potrebbe essere una critica a quella tendenza propria dell'arte greca di raffigurare dei ed eroi privi di vesti.

verde, così come verdi sono i draghi e i rettili, oppure il marrone, così come marrone è la terra. Successivamente, però, abbiamo anche diavoli neri come la tenebra e blu come i cadaveri. L'associazione con il rosso, il colore del fuoco ma anche dal lusso, della passione, della vanità e del peccato, dunque, compare solo successivamente¹³².

Comunque, a conclusione del discorso, mi sembra più che chiaro: l'inferno e il paradiso, se anche ci piacesse crederci, sono un'invenzione dell'uomo, non una creazione di Dio.

CREAZIONE (E SOPPRESSIONE) DEL PURGATORIO

Con l'invenzione dell'inferno e del paradiso, le possibilità di vita dopo la morte sono solo e soltanto due: salvezza per i giusti, dannazione per i malvagi. A dire il vero, però, vi è anche una terza opzione, che sta nel mezzo: sto parlando del purgatorio, quel luogo di purificazione dove passano coloro che, pur essendo morti in grazia di Dio, sono ancora macchiati dal peccato. Questo oltretomba a tempo determinato, come lo potremmo definire, non è una trovata del tutto recente, come sostiene Le Goff¹³³; infatti, l'idea di un posto utile per preparare i defunti alla vita eterna, ha iniziato a farsi strada già ai tempi di Tertulliano¹³⁴, per poi divenire una realtà vera e propria con Papa Gregorio Magno, che lo ha nominato esplicitamente al IV libro dei suoi *Dialogi*¹³⁵. *Ciò nonostante, Le Goff aveva pienamente ragione quando affermava: <<La nascita del Purgatorio modifica la giurisdizione esercitata sui morti, favorendo la pratica delle indulgenze. Secondo la dottrina tradizionale, gli uomini da vivi rispondevano al tribunale della Chiesa, una volta morti però erano giudicati solamente dal tribunale di Dio. Con il Purgatorio si crea una sorta di tribunale comune in cui intervengono sia Dio che la Chiesa. Le anime che vi transitano, infatti, continuano a dipendere da Dio, ma beneficiano anche dell'azione della Chiesa che distribuisce le indulgenze. Il Purgatorio, dunque, ha rinforzato il potere della struttura ecclesiastica, che così, oltre che dei vivi, è responsabile in parte anche dei morti.>>*¹³⁶.

¹³² L'immagine del diavolo associata al colore rosso fa sì che il rosso diventi, a poco a poco, il colore del male. Questa visione è arrivata fino ai giorni nostri, come dimostra, al di là dei fumetti (si pensi a *Hellboy*, "il diavolo rosso" di Mike Mignola), la novella di Giovanni Verga *Rosso Malpelo* (il quale <<si chiamava così perché aveva i capelli rossi; ed aveva i capelli rossi perché era un ragazzo malizioso e cattivo, che prometteva di riuscire un fior di birbone>>).

¹³³ Vedi J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino, 2010

¹³⁴ Per approfondimenti, consiglio di leggere *Atti di Perpetua e Felicità*, disponibile online all'indirizzo www.earlychristianwritings.com/text/tertullian24.htm

¹³⁵ Il passo in questione è il seguente: <<<<Passati 30 giorni dalla morte del monaco **Giusto** io provai, un sentimento di compassione verso il povero defunto confratello; io pensai con grande dolore alle sue pene nel Purgatorio e pensai a un modo di liberarlo da esse, lo chiamai quindi **Prezioso**, il priore nostro monastero, e pieno di dolore gli dissi: <<È da molto tempo ormai che il defunto confratello è tormentato nel Purgatorio; **noi dovremmo offrirgli un'opera di carità, per quanto possiamo per liberarlo dalle sue pene.>>>>**

¹³⁶ Leggi l'intervista a Le Goff di F. Gambero, *L'invenzione del Purgatorio*, in La Repubblica, 27 settembre 2005, disponibile online all'indirizzo www.annamaria75.altervista.org/Documenti/LeGoff-la-nascita-del-purgatorio.pdf

In ogni caso, il purgatorio ha ricevuto la sua forma definitiva, quella di verità di fede, in quei concili che intendevano promuovere l'unione con le chiese orientali, quello di Lione del 1274 e quello di Firenze del 1438, e nel concilio che fu indetto in occasione delle dispute con i movimenti riformatori, ossia il Concilio di Trento. È in questi contesti, dunque, che si è cominciato a parlare espressamente anche di pene purgatorie, una questione che, a quanto pare, fu molto cara a Caterina Fieschi Adorno, santa e mistica genovese, autrice de *Il trattato del purgatorio*¹³⁷. A proposito di questo scritto, va sottolineato che c'è un elemento, in particolare, che lo rende a dir poco singolare rispetto ad altri di contenuto simile: lo stato in cui versano le <<anime purganti>>, infatti, risulta essere una condizione gioconda, poiché affrontata nella consapevolezza che la sofferenza è giusta e funzionale al raggiungimento di Dio. In questo modo, la <<natura terribile del purgatorio>>, che pur viene ammessa e riconosciuta, diventa in qualche modo, accettabile e sostenibile.

Oggi, del purgatorio continuano a parlarci forti e chiari i punti 1023, 1030 e 1031 del Catechismo della Chiesa Cattolica¹³⁸, sebbene qualcuno abbia individuato in Papa Francesco¹³⁹ un'intenzione alla soppressione di questa realtà. Se ciò fosse vero, non ci resta che attendere nuove disposizioni dal Vaticano. Nel frattempo, chi lo desidera, può continuare a pagare la chiesa perché celebri messe speciali a suffragio dei propri cari defunti.

PECCATI E PECCATORI NEL GIUDIZIO DELLA CHIESA CATTOLICA: UN APPROFONDIMENTO

L'aver trattato di inferno, purgatorio e paradiso alla luce del cristianesimo cattolico comporta che io apra una parentesi in merito alla questione del giudizio. A tal proposito, ho già accennato, in una nota, che la chiesa ha tracciato un sistema di giustizia divina particolarmente complesso e in continua evoluzione, capace di stravolgere il dato biblico da cui afferma di partire. Ebbene, ci tengo a confermarlo e a offrire alcune precisazioni in merito.

Partiamo dal Catechismo della Chiesa Cattolica, punto 1021, che recita: <<La morte pone fine alla vita dell'uomo come un tempo aperto all'accoglienza o al rifiuto della grazia divina apparsa in Cristo. Il Nuovo Testamento parla del giudizio principalmente nella prospettiva dell'incontro finale con Cristo alla sua seconda venuta, ma afferma anche, a più riprese, l'immediata retribuzione che, dopo la morte, sarà data a ciascuno in rapporto alle sue opere e alla sua fede (...)>>. Da queste parole si

¹³⁷ Disponibile online all'indirizzo <https://www.veritatemincaritate.com/wp/wp-content/uploads/2018/11/S.-Caterina-da-Genova-IL-TRATTATO-DEL-PURGATORIO-e-Biografia.pdf>

¹³⁸ Disponibile online all'indirizzo https://www.vatican.va/archive/catechism_it/p123a12_it.htm

¹³⁹ Vedi *Udienza Generale del 25 ottobre 2017*, documento disponibile online all'indirizzo https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2017/documents/papa-francesco_20171025_udienza-generale.html

evince che la chiesa cattolica crede fermamente a un giudizio particolare che, venendo subito dopo il *finis vitae* individuale, precede il giudizio universale che si avrà solo con la *parusia*.

Ora, se il concetto di giudizio universale è unanimemente affermato, quello di giudizio particolare è ancora oggetto di discussione: non è certo, infatti, come quest'ultimo debba avvenire e cosa esso comporti per il giudicando.

Facciamo chiarezza, per quanto possibile, sul primo punto. Nonostante la diversità delle opinioni, è possibile definire tre posizioni teologiche principali. Secondo l'ipotesi tradizionale, che si sviluppa nel periodo arcaico e si mantiene sostanzialmente stabile nel medioevo, il giudizio è considerato come atto unilaterale di Dio subito dall'anima. Posizioni più recenti, invece, tendono a considerarlo come un auto – giudizio in condizione di onestà di coscienza, cosa che potrebbe cominciare già in procinto di morire oppure subito dopo la morte. La terza posizione, che prende piede solo nel XX secolo, infine, cerca di mitigare le correnti di pensiero precedenti proponendo una soluzione di comodo: il giudizio divino, infatti, diventa un auto – giudizio causato dall'attività di Dio nell'uomo.

Passiamo, ora, al secondo punto. Anche in questo caso si rilevano concezioni differenti, ma sono due quelle che prevalgono: la prima, vuole l'esistenza di un giudizio particolare che coincide con una retribuzione o pena definitiva¹⁴⁰; la seconda, invece, per quanto riconosca la definitività della pena, differenzia tra una retribuzione immediata, destinata ai soli martiri, i quali entrano subito nel Regno dei Cieli¹⁴¹, ed una retribuzione intermedia, destinata agli individui retti e pii, i quali restano in attesa di una retribuzione finale al cospetto di Dio¹⁴².

Chiaramente, con simili premesse, non ci si può attendere chiarezza nella relazione tra giudizio particolare e giudizio universale. Non a caso, tra tutti i contributi teologici, si possono distinguere almeno tre ipotesi. La prima è l'ipotesi tradizionale, per la quale tra i due giudizi vi è un periodo di attesa in cui le anime sono separate dal corpo. Tale durata non è propriamente temporale ma viene detta *aeviternitas*¹⁴³. La seconda è l'ipotesi radicale, per la quale i due giudizi coincidono. Questo sarebbe possibile in virtù del fatto che tutte le realtà escatologiche avvengono in una prospettiva che trascende il tempo degli uomini e che, pertanto, ne rende possibile la simultaneità. La terza è l'ipotesi mitigata, per la quale vi è distinzione tra i due giudizi, ma la natura di questa attesa è ignota.

Difficile, a questo punto, farsi un'idea sulla questione. Non mi resta, pertanto, che suggerire un ritorno al dato biblico.

¹⁴⁰ Questa prospettiva, entrando in contrasto con alcuni punti delle Scritture, ha fatto sì che la chiesa si preoccupasse di risolvere ogni dubbio sul nascere in occasione del Concilio di Lione I.

¹⁴¹ Ad avvalorare questo fatto viene chiamato in causa Ap 6:9-11.

¹⁴² Ad avvalorare questa prospettiva viene chiamato in causa 2Cor 5:1-10.

¹⁴³ Si definisce *aeviternitas* un periodo di tempo che ha un inizio ma una durata e una fine imprecisate.

VERSO L'ALDILÀ DI UN DIO CHE SALVA SEMPRE

In precedenza, ho fatto accenno al fatto che in Papa Francesco è stata individuata l'intenzione di sopprimere la realtà del purgatorio. A dirla tutta, quello che ha affermato il Papa più controverso dei nostri tempi in merito a questa regione dell'aldilà può essere esteso anche all'inferno. Infatti, nell'udienza generale tenuta in Piazza San Pietro il 25 ottobre 2017, tutto sembra risolversi nell'«abbraccio con Dio, Amore infinito», in cui «entriamo grazie a Gesù, che è morto in croce per noi». In questo modo, il paradiso, «meta della nostra speranza», diventa l'unica possibilità possibile e, in virtù di ciò, «la morte smette di farci paura».

Un simile discorso, a mio parere, per quanto possa sembrare rassicurante, è oltremodo pericoloso, non solo perché ci allontana dal messaggio contenuto nelle Scritture ma anche perché rischia di essere interpretato come una forma di legittimazione del peccato. Potremmo sentirci legittimati a mentire, a rubare e persino ad uccidere: in fondo, Yeshùà, con la sua morte in croce, ci redime dalle nostre colpe e Dio, nella sua infinità bontà, ci perdona sempre e comunque! Ma cosa fu detto alla donna che aveva commesso adulterio e che rischiava la lapidazione? Disse il Messia: «va e non peccare più»¹⁴⁴.

Al di là dell'inferno e del paradiso, al di là del purgatorio, al di là della promessa di vita eterna che ci è stata fatta (e che, certamente, sarà mantenuta), quindi, non dobbiamo dimenticare che ciascuno di noi ha un ruolo attivo per la propria salvezza, un ruolo che sta nel rifiutare il peccato, portando avanti quel percorso di luce che è nel Figlio che ci porta al Padre.

CONCLUSIONI

A chiusura di questo percorso, più che una sintesi di quanto ho già scritto, vorrei lasciare un invito: quello di porsi a servizio di Dio nel nome di Yeshùà, che è davvero via, verità e vita (Gv 14:6). Facciamo questo non solo e non tanto in virtù della promessa della vita eterna (che ci è stata fatta e che verrà mantenuta), quanto e piuttosto perché è solamente in questo modo che possiamo vivere appieno, senza paura alcuna, neppure di ciò che verrà dopo la nostra morte. Se la nostra volontà è centrata ed allineata con quella del Signore, noi possiamo essere liberi (perché liberati) da ogni catena, inclusa quella che ci lega alla speranza di un regno dei morti concreto tanto quanto quello dei vivi.

TORNA ALL'INDICE

¹⁴⁴ Gv 8:11

Gianni Montefameglio

Il sorprendente passo di Gv 19:13

Nel passo di Gv 19:13 si legge che Pilato “condusse fuori Gesù, e si mise a sedere [ἐκάθισεν (*ekàthisen*)] in tribunale” (NR). La forma ἐκάθισεν (*ekàthisen*) corrisponde all’attivo aoristo indicativo. Il tempo aoristo puntualizza l’inizio dell’azione e la resa “*si mise a sedere*” di NR e di molte altre versioni al posto di ‘*si sedette*’ è ottima. Si noti però come traduce la versione originale francese della Bibbia TOB (= *Traduction Oecuménique de la Bible*):

13: Dès qu’il entendit ces paroles, Pilate fit sortir Jésus et le fit asseoir sur l’estrade*, à la place qu’on appelle Lithostrotos* – en hébreu Gabbatha.

“Udite queste parole, Pilato fece uscire Gesù e lo fece sedere sul palco, nel luogo detto Lithostroto – in ebraico Gabbatha”.

Il traduttore interpreta qui l’aoristo indicativo attivo come un *hifil* (*hiqtìl*) ebraico, il quale ha valore *causativo*: non “*si mise a sedere*”, ma “*lo fece sedere*”. Il testo originale greco è questo:

Ὁ οὖν Πειλᾶτος ἀκούσας τῶν λόγων τούτων

O ùn Peilàtos akùsas tòn lògon tùton

Il allora Pilato **iniziante ad udire le parole quelle**

ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος

ègaghen ècso tòn Iesùn, kài ekàthisen epì bèmatos

d’un tratto fece condurre fuori lo Yeshù, perfino fece d’improvviso sedere su un seggio

εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον,

eis tòpon lègòmenon Lithòstroton,

sopra un luogo detto Litostroto,

Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθὰ

Ebraistì dè Gabbathà

in ebraico anche Gabbatà

NOTE

L’articolo davanti ad un nome proprio è tipico del greco. **Participio aoristo***. Il verbo ἀκούω (*akùo*), “**udire**”, è seguito in greco dal genitivo o dall’accusativo della cosa udita; qui si ha il genitivo. **Participio aoristo***; anche qui l’aoristo indicativo attivo ha valore *causativo* come un *hifil* (*hiqtìl*) ebraico; Pilato non condusse fuori Yeshù personalmente, ma lo fece condurre. La congiunzione καὶ (*kài*), “**e**”, non ha mai valore avversativo; può essere tradotta anche “**perfino**”; Giovanni la usa in questo senso in Ap 13:13, dicendo che la bestia “**compie grandi segni, facendo perfino [καὶ (*kài*)] scendere fuoco dal cielo**” (nuova *TNM*). **Indicativo aoristo***; va evidenziato che questo verbo (καθίζω, *kathìzo*) **significa prima di tutto “fare sedere”, e secondariamente “sedersi” e “sedere”**.

* Il tempo aoristo indica in greco l’azione colta nel suo manifestarsi; mancando in italiano un tempo corrispondente, per renderlo dovutamente occorre ricorrere ad un giro di parole.

Messo in buon italiano: “Pilato, iniziando ad udire quelle parole, tutt’a un tratto fece uscire fuori Yeshù e lo fece sedere su un seggio [...]”.

Questo passo giovanneo, se letto nelle due *TNM*, in cui è Pilato che “si mise a sedere”, presenterebbe semplicemente un dettaglio storico. Se però lo analizziamo meglio, troviamo innanzitutto che non ha paralleli con i tre sinottici. Giovanni coglie un particolare di grande importanza teologica. Il versetto successivo (v. 14) riporta che Pilato disse ai giudei: “Ecco il vostro re!”. Ora, si tenga presente che il termine λιθόστρωτον (*lithòstroton*) traduce nella *LXX* la parola ebraica מַרְכָּבָה (*merkàv*), “seggio”, come in *Cant* 3:10: “Ne ha fatto [della lettiga menzionata al v. 9] [...] il *sedile* [מַרְכָּבָה (*merkàv*), “seggio”; λιθόστρωτον (*lithòstroton*), *LXX*] di porpora” (*NR*). In *2Cron* 7:3 il *litoastroto* è il *pavimento* del Tempio: “Tutti i figli d'Israele videro scendere il fuoco e la gloria del Signore sulla casa [= tempio], e si chinarono con la faccia a terra, si prostrarono sul pavimento [רִצְפָּה (*rizfah*), “lastricato”; λιθόστρωτον (*lithòstroton*), *LXX*], e lodarono il Signore” (*NR*). Etimologicamente, λιθόστρωτον (*lithòstroton*) significa “pavimentato con pietre”: è composto da λίθος (*lithos*), “pietra”, e dal tema di στρώννυμι (*strònnymi*), “distendere/coprire”. In *Est* 1:6 è il pavimento della reggia del re persiano. In *Gv* 19:13 il termine è riferito sia ad un seggio che al pavimento del Tempio. In più Giovanni specifica che in ebraico è Γαββαθά (*Gabbathà*). L'ebraico è l'*ebraïs diàlektos* (ἐβραϊκὴ διάλεκτος), l'aramaico (cfr. *At* 21:40). *Gabbathà* (Γαββαθά) è quindi la traslitterazione in lettere greche del termine aramaico, che indica un “luogo elevato”.

Mettendo insieme tutti gli elementi abbiamo un *seggio*, il *pavimento del Tempio* e un *luogo elevato*. Nel contesto di *Gv* 19:13 Pilato non emette alcuna sentenza:

⁵ Gesù venne fuori, con la corona di spine e il mantello rosso ⁶ Pilato allora disse: «Prendetelo e mettetelo voi in croce. Per me, non ha fatto nulla di male». ¹² Pilato allora cercò in tutti i modi di mettere Gesù in libertà. ¹³ Pilato disse alla folla: «Ecco il vostro re!». ¹⁵ Ma quelli gridarono [...] Pilato disse: «Devo far morire in croce il vostro re?». ¹⁶ Allora Pilato lasciò Gesù nelle loro mani perché fosse crocifisso.

TILC

Lo si noti: Yeshùa esce addobbato come un re: i soldati avevano intrecciato una corona di rami spinosi, gliel'avevano messa sul capo a mo' di corona e gli avevano gettato sulle spalle un mantello rosso; deridendolo, gli avevano detto: «Ti saluto, re dei Giudei!», e intanto lo schiaffeggiavano (vv. 2 e 3). Pilato non lo condanna, anzi cerca di liberarlo. Poi, a sua insaputa, lo *intronizza*: “Lo fece sedere sul palco, nel luogo detto Lithostroto – in ebraico Gabbatha” (v. 13, *TOB*). Intanto, al Gabbatà del Tempio si sta predisponendo l'immolazione dell'agnello pasquale, che sarà offerto nella stessa ora in cui Yeshùa - il vero Agnello, che toglie i peccati del mondo (*Gv* 1:29) - sul “luogo elevato” della croce spirerà.

Fatto sedere da Pilato – anche se inconsapevolmente – sul seggio regale, colui che doveva essere giudicato, è in realtà il giudice dell'umanità. Giovanni, con grande maestria, fa risplendere la gloria del Messia pur nell'umiliazione della sua morte. E lo fa in modo paradossale, rendendo la sua gloria profondamente indelebile. L'intronizzazione messianica avviene nel momento in cui Yeshùa porta a

compimento la sua missione fondamentale. Giovanni, da sublime teologo, ci conduce al momento culminante, in cui le tenebre sembrano trionfare nell'ora nera dell'umanità, ma in cui in realtà il Cristo regna e trionfa. Ciò accade di fronte a Pilato e da Pilato attuato senza saperlo. Gli storici vi riscontrano un semplice evento. Chi crede vi legge ben altro.

TORNA ALL'INDICE



Disegno di Stefano Levi della Torre



*Il Popolo ebraico è come un giunco,
si piega a ogni vento ma ritorna sempre su...*

HANUKKÀ

di RAV ALFONSO ARBIB
Rabbino Capo di Milano

E LE RIVOLTE EBRAICHE

Chanukkà capita quest'anno in un momento estremamente difficile, a più di due mesi dal massacro perpetrato da Hamas il 7 ottobre, giorno di Sheminì Atzeret.

Quanto accaduto, e la reazione israeliana, hanno riportato in primo piano la questione della stessa esistenza dello Stato d'Israele e del movimento sionista, visto dai nemici di Israele come una versione ebraica del colonialismo europeo. In realtà come sappiamo il sionismo è ben altro: è il movimento che tenta di realizzare l'aspirazione millenaria del popolo ebraico a ritornare alla propria terra e vivere come nazione libera e indipendente.

Il movimento sionista è in realtà strettamente legato alla storia di Chanukkà. Molti suoi esponenti e alcuni intellettuali, come per esempio lo scrittore Haim Hasas, hanno visto nella rivolta dei Maccabei contro i Greci il modello di quello che Yaakov Tsur chiama *La rivolta ebraica* che portò alla nascita dello Stato d'Israele. Il rapporto tra Chanukkà e il movimento sionista non è soltanto nell'aspirazione all'indipendenza nazionale e alla difesa della propria identità culturale, ma anche l'idea stessa di reagire a un'oppressio-



ne ribellandosi. Quest'idea non è affatto scontata nella tradizione ebraica. In un midràsh il popolo ebraico viene paragonato a un giunco che si piega a ogni vento ma ritorna sempre su. Il giunco viene contrapposto al cedro, albero forte e maestoso che però può essere sradicato da un vento di tempesta particolarmente forte.

In questo midràsh è riassunta buona parte della storia ebraica. Nella loro storia gli ebrei hanno subito aggressioni e oppressioni in vari momenti e di vario tipo.

La reazione all'oppressione spesso è stata quella del giunco, piegarsi davanti alla tempesta per poter ritornare su.

Non bisogna guardare con sufficienza e senso di superiorità a questo tipo di reazione, in realtà si è

trattato di quello che oggi viene chiamata resilienza, la capacità cioè di vivere nonostante tutte le oppressioni, tutte le aggressioni, tutte le tempeste. Di vivere mantenendo la propria identità culturale e religiosa anche quando sembrava impossibile. Si pensi soltanto a cosa significasse rimanere ebrei nel Medioevo europeo dominato dal cristianesimo, si pensi alla capacità ebraica di mantenere in piedi scuole, sinagoghe, strutture di assistenza, nei momenti più terribili della propria storia.

Si è trattato di un esempio straordinario di resistenza culturale e spirituale, e di quella resistenza noi siamo figli.

A volte però gli ebrei hanno scelto di comportarsi da cedri, di ribellarsi all'oppressione anche con

le armi. Porto due esempi di questa ribellione: uno disarmato e uno armato.

Un esempio di ribellione disarmata l'abbiamo in un passo del Talmùd in cui si racconta di Rabbi Chaninà ben Teradion che viveva al tempo delle persecuzioni dell'imperatore Adriano; i Romani avevano vietato agli ebrei di studiare Torà. Alcuni ebrei avevano ubbidito al divieto romano, altri avevano continuato a studiare di nascosto, ma Chaninà ben Teradion sceglie una strada diversa: prende un Sèfer Torà in braccio, riunisce pubblicamente delle persone e insegna loro Torà. Non si tratta soltanto di osservare una mitzvà nonostante il divieto ma anche di un atto volutamente provocatorio, dell'affermazione del

diritto ebraico di mantenere la propria identità culturale e religiosa. I Romani inizialmente fingono di non vedere ma poi hanno una reazione estremamente violenta.

Chaninà ben Teradion, catturato mentre sta insegnando, viene avvolto nella pergamena del Sèfer Torà, gli viene applicata una spugna bagnata sul cuore e gli viene dato fuoco. Mentre sta morendo gli allievi chiedono a Chaninà che cosa vede in quel momento e lui risponde: *Vedo una pergamena che brucia e lettere che volano.*

Il suo messaggio è: i Romani possono bruciare lui e il suo corpo, ma non possono bruciare il contenuto della Torà, le lettere rimarranno in eterno anche quando i Romani spariranno.

A Chanukkà succede qualcosa di

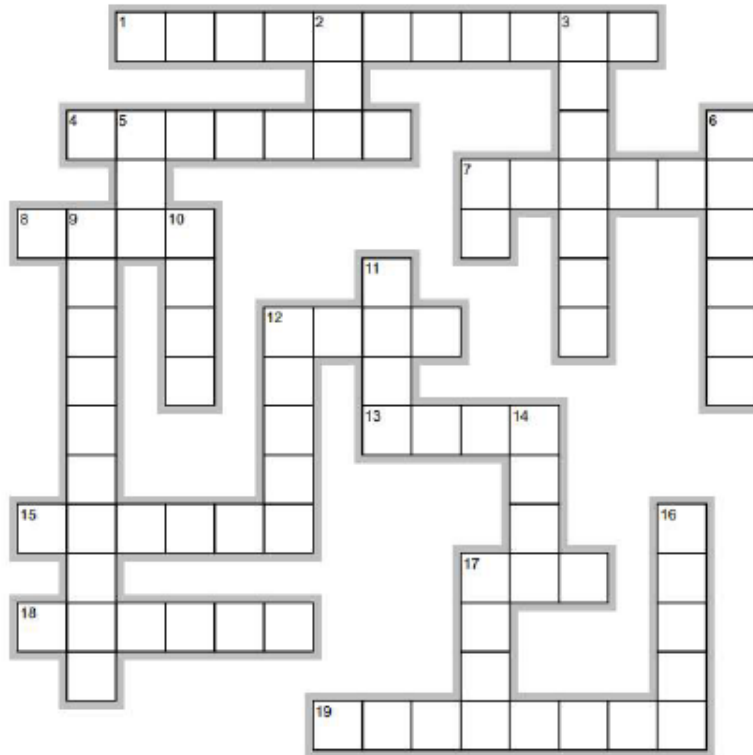
simile, ma questa volta è una rivolta armata; come è noto il regno ellenistico dei Seleucidi tenta di impedire l'osservanza delle mitzvòt e di annientare l'identità della cultura ebraica. A questo si ribella un gruppo di ebrei comandati dalla famiglia dei Chashmonaim combattendo contro forze soverchianti ma riuscendo miracolosamente a vincere. I Chashmonaim non sono disposti a piegarsi e rischiano il tutto per tutto pur di mantenere la propria identità e riconquistare la propria indipendenza nazionale.

Il sionismo si ispira in parte all'atteggiamento dei Chashmonaim. Questo comportamento così inusuale nella storia ebraica è per alcuni molto difficile da accettare. Gli ebrei sono accettati come vittime ma non quando reagiscono.

TORNA ALL'INDICE



Vincenzo Zaccaria
Cruciverba biblico



Orizzontali

1. Distrutta nel 587 AC 4. La terra 7. Elia ne preannunciò la morte 8. Misura di capacità
12. Capostipite dei Moabiti 13. Il primo mese dell'anno 15. I libri della Torah 17. Sorella di Rachele
18. Un patriarca 19. Segno, prodigio

Verticali

2. Fu generato da Adamo ed Eva 3. Figlio primogenito di Giuseppe 5. prima moglie di Lamec 6.
Esattore di imposte 7. Abbreviazione del libro di Abdia 9. L'ultimo libro 10. Statua e tempio furono
distrutti 11. Valle vicina a Gerusalemme 12. Scorre insieme al latte 14. Città levitica e città rifugio
16. Il libro con la sigla Ag 17. Scrisse gli Atti e un Vangelo

La soluzione è a pagina 54.

TORNA ALL'INDICE

Liliana Biolcati

Watchtower, una gabbia da cui è impossibile uscire indenni

Nello scorso numero di *Ricerche Bibliche*, il n. 59, ho pubblicato l'articolo che qui riprendo nel titolo. Dopo la pubblicazione la nostra redazione ha ricevuto in risposta molti commenti e molte segnalazioni da parte di Testimoni di Geova. Ciò che non mi ha stupito è che la maggiorparte di loro è tuttora affiliata alla religione con sede a Warwick, nello stato di New York, e non sa come uscirne in modo indenne. Di seguito riporto le segnalazioni più rilevanti, tacendo ovviamente i nomi dei mittenti.

Inizio con ciò che più mi ha colpito e addolorato. Riporto la parte della lettera (firmata) che lo spiega:

«Vi parlo di mio cugino Xxxx. Siamo cresciuti insieme in una famiglia di Testimoni di Geova (le nostre madri sono sorelle). Ad un'assemblea lui conobbe una ragazza Testimone venuta in vacanza con la sua famiglia nella nostra regione. I due alla fine si sposarono e lui si trasferì al nord dove lei abitava. Il matrimonio fu felice, almeno all'inizio. Circa un anno dopo andai a trovarli, e in quell'occasione mio cugino mi suggerì di trasferirmi io pure nella cittadina dove abitavano. Lì infatti si trovava lavoro e da me invece non si trovava. Così feci il grande passo: trovai lavoro e casa, e fui ben accolto nella loro congregazione, che ora era anche la mia. Mio cugino ed io siamo sempre stati molto amici e in confidenza, così – dopo un paio d'anni – mi confidò il profondo malessere interiore che stava vivendo. A questo punto devo precisare che sua madre, mia zia, è una bacchettona, mentre mia madre si era molto raffreddata nella fede, se così vogliamo chiamare la credenza nella religione dei Testimoni. Da parte sua, mio cugino, allontanandosi da casa aveva iniziato ad essere meno assillato ed essendo molto sveglio e intelligente aveva iniziato a fare ricerche in proprio. Da parte mia non mi ero fino ad allora posto domande, tuttavia le sue perplessità divennero anche le mie. La nuova situazione era dunque questa: sua suocera e sua moglie erano più bigotte di sua madre. Sua moglie arrivò al punto di segnalare agli anziani che lui faceva "letture strane". Lui e io, ci tengo a dirlo, non abbiamo mai palesato i nostri dubbi a nessuno, tantomeno alla moglie di lui; ne paravano solo tra noi. Quando lui iniziò a saltare alcune adunanze, la sua situazione peggiorò. Continuamente attenzionato dagli anziani, la moglie iniziò per ripicca a centellinarlo il "debito coniugale" e la suocera a guardarlo sempre più male. Dopo mesi di questa vita, un giorno, senza che io sospettassi cosa aveva in mente, si gettò sotto un treno che passava senza far sosta nella locale stazione. Né parlò anche la stampa e la TV locale. Per me fu un colpo durissimo. La cosa che mi fece più male fu udire nella Sala del Regno due cosiddetti fratelli parlare tra loro, uno dei quali disse alludendo a mio cugino: "Non ha seguito la via di Geova indicata dall'organizzazione"». Questo era troppo. Accettai il trasferimento in altra regione che la ditta per cui lavoravo mi aveva proposto come avanzamento e mi trasferii senza dir niente a nessuno e soprattutto non presentandomi alla congregazione che lì c'era. Col tempo mi sono sposato con "una ragazza del mondo", come direbbero loro. E sono ben contento di non far più parte del loro di mondo».

La precedente tragica esperienza l'ho messa in relazione a questo interessantissimo video che ci è stato segnalato: <https://www.youtube.com/watch?v=-QLkho0MmG0>.

Elenco di seguito altre segnalazioni, particolarmente eloquenti, che abbiamo ricevuto:

- <https://www.youtube.com/watch?v=OwFmGdyG37w> (ben documentato e obiettivo, oltre che intelligente)
- <https://www.youtube.com/watch?v=BGeNt0BV99U> (sulle dottrine fabbricate)
- <https://www.youtube.com/watch?v=NyvaQc6Q-JI> (storia della “disassociazione” nella Watchtower)
- <https://www.youtube.com/watch?v=PegREgyZYPU>
- <https://www.youtube.com/watch?v=JHLUqymkzFg>
- <https://www.youtube.com/watch?v=SlgRvYd3IMg>
- <https://www.youtube.com/watch?v=c40b3FQqRuA&list=PLq9rOb3UpAwdLcDpXA2UXjDGrjYkomD9i>
- https://www.youtube.com/watch?v=EIYDfRknLBw&list=PLZBAwLQ7eB8nbi_Tzs3YX0h9_0zs5Dptu&index=9
- <https://www.youtube.com/watch?v=E4uMHk8ZR9Q>
- <https://www.youtube.com/watch?v=dUQJn6Ehs0Q>
- <https://www.youtube.com/watch?v=paoV9BHbI4I>
- <https://www.youtube.com/watch?v=tcVLxaTuOvo>
- <https://www.youtube.com/watch?v=IUCNBTjyHeY>
- <https://www.youtube.com/watch?v=dWFKLoXiBMw&t=2s>
- <https://www.infodigeova.it/link-ad-altri-siti.html>
- <https://www.youtube.com/watch?v=OANyYuSmVys>
- <https://www.youtube.com/watch?v=YwuEILfK91w>
- <https://www.youtube.com/watch?v=sZSWQdgajww>
- <https://www.youtube.com/watch?v=ZcJnEODt20k>
- <https://www.youtube.com/watch?v=ivL3xOSCIRQ> (su IBSA, International Bible Students Association)
- <https://www.youtube.com/watch?v=2ZbUL2ymCag> (su Barbara Anderson, che visse molti anni alla sede centrale mondiale della Watchtower)
- <https://www.youtube.com/watch?v=uHv3aejpoec> (ancora su Barbara Anderson)
- https://www.youtube.com/watch?v=QRAZp_4PKdw
- <https://www.youtube.com/watch?v=HT8GG8WUIQM>
- <https://www.youtube.com/watch?v=nTzT3H7aGVs>
- <https://www.youtube.com/watch?v=uENQO7I7qGo>

Ci è stato infine segnalato il sito <https://lannunciatoredelregno.it/>, gestito da un'associazione scismatica che non intende avere più nulla a che fare con l'organizzazione religiosa statunitense dei Testimoni di Geova. A mio avviso, anche questo sito mostra come non sia facile staccarsi dalla Watchtower. Questa associazione scismatica, infatti, non riconosce il corpo dirigente della Watchtower, ma ne ha mantenuto l'impianto.

TORNA ALL'INDICE

Soluzione del cruciverba biblico a pagina 51



TORNA ALL'INDICE

Annalisa Dentesano

*La lingua della prima clementis:
analisi sintattica, lessicale, retorica
e confronto con la versione latina*

Pubblichiamo di seguito un estratto della tesi dottorale della dottoressa Annalisa Dentesano presentata alla Università degli Studi di Udine (corso di dottorato di ricerca in Scienze dell'antichità). Di grande interesse per i biblisti sono, tra gli altri, i seguenti punti:

- A. Sintassi dei casi (1. Genitivo di qualità ovvero "genitivo ebraico"; 2. Dativo di relazione)
- C. Sintassi dell'aggettivo:
- D. Sintassi dei pronomi: pronomi relativi
- F. Congiunzioni



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE
CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE DELL'ANTICHITÀ:
CURRICULUM FILOLOGICO–LETTERARIO
XXIV CICLO

Tesi di Dottorato di Ricerca

LA LINGUA DELLA *PRIMA CLEMENTIS*:
ANALISI SINTATTICA, LESSICALE, RETORICA
E CONFRONTO CON LA VERSIONE LATINA

Dottoranda di Ricerca: Dott.ssa Annalisa Dentesano

Relatore: Chiar.mo Prof. Guido Cifoletti

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Franco Maltomini

ANNO ACCADEMICO 2011/12

V. SINTASSI

A. Sintassi dei casi

1. Genitivo di qualità ovvero "genitivo ebraico"

Esempi di genitivo di qualità si trovano a 33.8 (ἔργον δικαιοσύνης "opera giusta"); 58.1 (τὸ ὁσιώτατον τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ ὄνομα "il Nome santissimo della Sua maestà"): la prima espressione, in particolare, ricorda VT. *Is.* 32.17 (τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης "le opere giuste") e BARN. 1.6 (ἔργων δικαιοσύνης); genitivi di qualità in dipendenza da ἔργον si trovano anche in VT. *Is.* 28.21 (πικρίας ἔργον "opera singolare") *Sir.* 10.6 (ἐν ἔργοις ὕβρεως "nei momenti d'ira") ecc.

Questa costruzione è ampiamente attestata nella letteratura cristiana (NT. *Lu.* 16.8, 9 ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας "le ricchezze [che sono occasione] d'iniquità" [cf. 16.11 ὁ ἄδικος μαμωνᾶς "le ricchezze inique"]; 18.6 *Apost.* 7.30 ἐν φλογὶ πυρός "nella fiamma infuocata" [sebbene l'espressione φλόξ πυρός sia attestata in PIND. *P.* 4.225 con il significato di "lingua di fuoco"; cf. *Thess.* 2.1.8 ἐν πυρὶ φλογός "nel fuoco della fiamma"]; 8.23 χολὴ πικρίας "collera amara" *Rom.* 1.26 πάθη ἀτιμίας "passioni turpi" *Cor.* 1.14.20 *Hebr.* 3.12 καρδία πονηρὰ ἀπιστίας "cuore malvagio e incredulo"; 5.13 ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης "incapace d'intendere la Parola giusta [scl. normativa]"; 12.15 ῥίζα πικρίας "radice amara" [VT. *Deut.* 29.17 AF] *Ela.* 1.25 ἀκροατῆς

ἐπιλησμονῆς "ascoltatore dimentico"; 2.4 κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν "giudici che giudicano in modo perverso"; 3.13 *EPe.* 1.1.14 τέκνα ὑπακοῆς "fanciulli obbedienti" *Apoc.* 13.1; 17.3 ὀνόματα βλασφημίας "nomi blasfemi" CLEM¹. *Ep*¹. 14.1 ἡ ἐκκλησία τῆς ζωῆς "la Chiesa vivente" BARN. 14.4 λαὸς κληρονομίας "popolo d'eredità" HERMAS 76.3 τά ... ἔργα τῆς ἀνομίας "le opere inique" [VT. *Is.* 59.6 BARN. 4.1 *ecc.*] *ecc.*), dove sono particolarmente frequenti i nessi con σῶμα (NT. *Rom.* 6.6 τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας "il corpo peccaminoso"; 7.24 ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου "dal corpo mortale" [σῶμα è invece accompagnato dall'aggettivo θνητός *ib.* a 6.12; 8.11] *Phil.* 3.21 *Col.* 1.22; 2.11 *ecc.*) ed ἡμέρα (NT. *Rom.* 2.5 *ecc.*).

Gli autori cristiani riprendono questo costrutto dai LXX, che generalmente lo utilizzano per tradurre in modo letterale il *nomen rectum* (equivalente del genitivo greco), che in ebraico è il mezzo usuale per designare qualità (VT. *Lev.* 1.9 ὀσμὴ εὐωδίας "profumo gradevole" *Ps.* 22[23].3 τρίβοι δικαιοσύνης "cammini giusti" *Is.* 63.14 ὄνομα δόξης "nome illustre" *ecc.*).

In greco classico questa costruzione è invece molto rara: se ne trovano esempi soprattutto nei poeti (PIND. *P.* 3.150 AESCHL. *Pr.* 900 SOPH. *Ai.* 159; 616; 888; 1003 *Ant.* 114 OT. 533 τόλμης πρόσωπον "personaggio coraggioso" *El.* 19; 757 EUR. *Ph.* 1491 στολίδα τρυφᾶς "veste morbida" *Or.* 225 *Bac.* 388 ὁ τᾶς ἡσυχίας βίος "la vita tranquilla"; 1218; un esempio in prosa si trova in PLAT. *Gorg.* 526d1 Ὀδυσσεὺς ὁ Ὀμήρου "l'Ulisse omerico" *ecc.*); anche in greco post-classico l'uso è sporadico (MARCEL¹. λόγους εἰρωνείας καὶ πανουργίας "parole ironiche e malvage" ICIG 4170 [Frigia 184^P] *ecc.*). Il greco,

che per designare le qualità dispone dell'aggettivo, non necessita infatti di un costrutto di questo tipo, al quale ricorre generalmente a scopo enfatico.⁵⁷

In greco classico la costruzione è inoltre utilizzata per misure spaziali (THUC. 3.68.3 καταγωγήιον διακοσίων ποδῶν "residenza di duecento piedi"; 7.2.4 ἑπτὰ ... ἢ ὀκτὼ σταδίων τεῖχος "muro di sette od otto stadi" PPETR. 2.41.1, 8, 12 [III^a] PCAIR.ZEN. 59054.4, 5, 9 [257^a]; 59665.1 [III^a] PPARIS 14.14 [127^a] 15.43 [120^a] ecc.), temporali (THUC. 1.48.1 τριῶν ἡμερῶν σιτία "viveri per tre giorni"; 2.29.3; 97.1 περίπλους ... τεσσάρων ἡμερῶν καὶ ἴσων νυκτῶν "peripli ... di quattro giorni e altrettante notti"; 4.85.4 πολλῶν ἡμερῶν ὁδόν "viaggio di molti giorni"; 7.43.2; 50.2 δύο ἡμερῶν καὶ νυκτὸς πλοῦν "navigazione di due giorni e una notte"; 8.29.1 μηνός ... τροφήν "cibo per un mese"; 104.4 ἡμισέος ἡμέρας πλοῦν "navigazione di mezza giornata" XEN. An. 1.1.10; 2.11, 12; 2.22.12 δύο ἢ τριῶν ἡμέρων ὁδόν "viaggio di due o tre giorni"; 6.3.16 μιᾶς ἡμέρας τὰ ἐπιτήδεια "il necessario per un solo giorno"; 7.3.12 δώδεκα ἡμερῶν ὁδόν "viaggio di dodici giorni"; 5.4 Cyr. 5.3.35 τὰπιτήδεια τριῶν ἡμερῶν "il necessario per tre giorni" [XEN.] Ath. 2.5 σῖτον ... πολλοῦ χρόνου "viveri ... per molto tempo" PPETR. 3.141.24 [III^a] ecc.), ponderali (PLILLE 21.8 [221^a] PTEBT. 117.39 [99^a] ecc.), di valore (LYS. 29.2; 30.20 Is. 2.35 DEMOSTH. 55.2, 25 PELEPH. 5.11 [284–83^a] PHIB. 110.43, 46 [> 270^a] PAMH. 43.8 [173^a] PTEBT. 14.20 [114^a] ecc.) e, assieme a ὥς, per esprimere l'età in anni di una persona (PCAIR.ZEN. 59003.5, 16 [259^a]; 59076.8 [257^a] ecc.).⁵⁸

⁵⁷ Cf. KG, vol. 2.1, p. 264: "während das Adjektiv nur die Eigenschaft eines Substantivs ausdrückt, der Genitiv vielmehr das Wesen desselben nachdrücklich bezeichnet".

⁵⁸ Schwyzer 1950–71, vol. 2, p. 122; KG, vol. 2.1, p. 264; Mayser 1970, vol. 2.2, pp. 134–136; vol. 2.3, p. 168; Hilhorst 1976, pp. 110–113; BD, pp. 237 s., § 165; Krüger 1997, pp. 184–187.

2. Dativo di relazione

Esempi di dativo di relazione si trovano a 34.7 (συναχθέντες τῇ συνειδήσει "riuniti nell'intimo"); 42.4 (dove si afferma che gli apostoli hanno esaminato le "primizie" [*scl.* i vescovi e di diaconi] τῷ πνεύματι "nel loro spirito").

Questo costrutto, che si può considerare un indebolimento del dativo strumentale, dal quale è talora particolarmente difficile da distinguere, conosce vasta diffusione in greco post-classico (LUC. 25.20 χωλοὶ ἀμφοτέροις "zoppi a entrambi i piedi" NT. *Mat.* 5.3 πτωχοὶ τῷ πνεύματι "poveri in spirito", 8 καθαροὶ τῇ καρδίᾳ "dal cuore puro", 22; 18.9 *Mar.* 9.47 *ecc.*). Se ne trovano comunque esempi già nella lingua omerica e classica, in dipendenza sia da verbi sia da aggettivi (IL. 3.168, 193 s. μείων μὲν κεφαλῇ Ἀγαμέμνονος Ἀτρειίδαο / εὐρύτερος δ' ὤμοισιν ἰδὲ στέρνοισιν "dalla testa più piccola dell'Atride Agamennone / ma dalle spalle e dal petto più larghi" OD. 18.234 βίη ... ὄγε φέρτερος ἦεν "lui [*scl.* Iro] fu il più forte" SOPH. OT. 25 HDT. 2.74 ὄφιες μεγάθει μικροί "serpenti di piccola taglia"; 6.44 πλήθει πολλάς "in grande numero" THUC. 1.9.1; 13.5; 25.4; 3.38.1; 45.1; 65.2; 5.43.2 ἀνὴρ ἡλικία ἔτι νέος "un uomo ancora giovane d'età"; 6.10.2; 20.4; 31.3; 8.104.4 XEN. *An.* 2.6.9 τῇ φωνῇ τραχύς "dalla voce rauca"; 3.1.42 *Hel.* 1.6.29 *Cyr.* 1.3.10; 2.2.20; 3.6 ἐγὼ οὔτε ποσὶν εἰμι ταχύς οὔτε χερσὶν ἰσχυρός "non sono veloce nei piedi né forte nelle mani"; 4.1.8 *Mem.* 2.1.31; 7.7 ἰσχύειν τοῖς σώμασιν "godere di vigore fisico"; 3.12.8 κράτιστος τῷ σώματι "fortissimo nel corpo"; 4.1.4 ἐρωμενεστάτους ταῖς ψυχαῖς "fortissimi negli animi"; 6.14 ISOCR. 1.20. AESCHN. 1.24 *ecc.*); esso ricorre frequentemente in dipendenza da participi, soprattutto per indicare caratteristiche fisiche (PCAIR.ZEN. 59254.4 [252^a] τῷ σωματίῳ ἐτύγχανον ἀσθενῶς διακείμενος "mi capitò di trovarmi debole nel corpicino" *ecc.*). In greco classico esso è però utilizzato soprattutto

per esprimere, esplicitamente o implicitamente, un'antitesi (XEN. *Mem.* 2.1.31 τοῖς σώμασιν ἀδύνατοι / ταῖς ψυχαῖς ἀνόητοι "deboli nei corpi / vani nelle menti" ISOCR. 1.26 *ecc.*).⁵⁹

Sebbene all'epoca di Clemente il dativo di relazione sia dunque ormai d'uso comune, è possibile che l'autore sia incentivato nel suo utilizzo dall'ablativo di limitazione latino (cf. HERMAS 1.2; 2.3; 18.5; 22.6; 25.1; 38.10; 62.5; 63.5; 78.2; 80.1; 83.1; 86.5, 7; 94.2): il dativo greco e l'ablativo latino condividono infatti numerose caratteristiche, poiché entrambi assorbono gli usi dello strumentale e del locativo.⁶⁰ Per i bilingui doveva quindi essere naturale stabilire tra questi due casi una (talora indebita) promiscuità d'utilizzo: basti pensare alla presenza, anche in testi letterari, di dativi costruiti con notevole libertà sintattica, per influsso dell'ablativo assoluto latino (EUR. *Her.* 191 THUC. 4.5 IOS. *AI.* 14.237 LUC. 51.17; 83.22 *ecc.*).⁶¹

La sostituzione dell'accusativo di relazione con il dativo è infatti un fenomeno aberrante rispetto alle tendenze generali d'evoluzione della lingua greca, poiché nella *koiné* il declino del dativo è ormai avanzato,⁶² mentre aumenta l'uso delle preposizioni: già in Polibio, per esempio, è attestato l'uso di μετά + gen. in senso strumentale (quest'accezione è talora appena accennata, talora più evidente: 1.49.9; 2.52.8 μετά τῶν ὀπλῶν κωλύειν "impedire con le armi"; 3.42.5; 4.74.3; 8.7.3; 12.12; 14.9),⁶³ tipico del greco bizantino e attestato nei papiri anche in greco tardo (PBGU 3.909 [351^p] *ecc.*).⁶⁴

⁵⁹ Humbert 1945, p. 291, § 489, *remarque*; Schwyzer 1950–71, vol. 2, pp. 86; 168; KG, vol. 2.1, pp. 149 s.; p. 285, § 96, num. 5; p. 317, § 410, nota 19; p. 440, § 425, num. 12; Hilhorst 1976, p. 123; BD, pp. 266 s., § 197, num. 1; Krüger 1997, p. 329, § 48.15.15.

⁶⁰ Cf. Dubuisson 1985, pp. 237 s.; Rizzi 1985; Tzamali 1999.

⁶¹ Cf. Mugler 1936; Bartelink 1952, p. 66; Mohrmann, *Études*, vol. 3, p. 76; Giet 1963, p. 284; García Domingo 1979, p. 160; BD, p. 267, § 197, nota 1; *contra* Hilhorst 1976, p. 123.

⁶² Cf. Humbert 1930.

⁶³ Cf. Adams 2003, p. 508.

⁶⁴ Cf. de Foucault 1972, p. 119.

Interessante da confrontare con l'uso italiano contemporaneo è poi l'utilizzo di ἐν per introdurre il complemento di limitazione a 38.2 (ἀγνὸς ἐν τῇ σαρκί "puro nella carne"; cf. NT. *Lu.* 1.7 προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν "avanzati negli anni", 18 προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς "avanzata negli anni"; 2.36),⁶⁵ per il quale si può anche ipotizzare un influsso del *b*^e ebraico.

B. Preposizioni: ἐνώπιον + gen.

Questo termine ricorre a 7.3; 21.1; 27.6; 60.2; 61.2: esso è utilizzato come preposizione impropria, con il significato di *davanti a*, mai in senso propriamente spaziale (cf. NT. *Apoc.* 1.4; 4.5 *ecc.*) ma sempre in senso metaforico.

Si tratta di un semitismo ripreso dai LXX, dove diverse preposizioni improprie (ἀπέναντι, ἔμπροσθεν, ἔναντι, ἐναντίον, ἐνώπιον, κατέναντι e altre meno frequenti), tutte costruite con il genitivo, sono utilizzate con il significato di *davanti*, per tradurre, senza una precisa corrispondenza con essi, vari termini semitici (*lipnê*,⁶⁶ *neged*⁶⁷ *ecc.*): nella *Prima Clementis* con uso analogo (ma con frequenza minore di ἐ.) sono attestati i termini ἀπέναντι (8.4), ἔμπροσθεν (41.2), ἔναντι (39.4), ἐναντίον (16.3, 7). Come osserva Anthony Hilhorst, "ce sont des sémitismes par leur fréquence: on les trouve comme prépositions en grec profane, mais notablement moins que dans la Septante" (p. es., ἐ. è attestato come preposizione in P^HIB. 30.24 [300–271^a]

⁶⁵ Cf. BD, p. 267, § 198, num. 3.

⁶⁶ Cf. Gesenius 1951, pp. 816–819, s.v. *pānāh*; Zorell 1989, p. 400, s.v. *lipnê*.

⁶⁷ Cf. Gesenius 1951, p. 617, s.v. *neged*; Zorell 1989, pp. 495 s., s.v. *neged*: "ante aliquem, coram eo, eo praesente, vidente"; HALOT, pp. 666 s., s.v. *neged*.

PCAIR.ZEN. 73.14 [257^a] PLOND. 35.6 [161^a] PGRENF. 1.38.11 [II-I^a] POXY. 658.9
ISYLL³. 843.7 ecc.).⁶⁸

C. Sintassi dell'aggettivo: perifrasi delle forme di paragone mediante il grado positivo

A 51.3 si trova un aggettivo al grado positivo in luogo del comparativo; il secondo termine di paragone è introdotto dal semplice ἢ (καλόν ... ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων ἢ σκληρῶναι τὴν καρδίαν αὐτοῦ "è meglio ... per una persona confessare le sue colpe che indurire il suo cuore").

Questa costruzione, ripresa nel NT. (*Mar.* 9.45; senza aggettivo: *Mar.* 3.4 = *Lu.* 6.9 *Lu.* 15.7; 17.2 *Cor.* 14.19 ecc.) dai LXX (*Gen.* 38.26; 49.12 *Mac.* 2.14.42 ecc.), risente del modello semitico: nel NT. (*Lu.* 13.2 ἀμαρτωλοὶ παρὰ πάντας "più peccatori di tutti [gli altri]", 4 ὀφειλέται παρὰ πάντας "più colpevoli di tutti" *Hebr.* 2.7 [VT. *Ps.* 8.6] ecc.) e nei LXX (*Ex.* 18.11 *Num.* 12.3 ecc.) il secondo termine di paragone è talora introdotto da παρὰ. Non mancano paralleli in greco classico (*Il.* 1.117; 11.319 Τρωσὶν δὴ βόλεται δοῦναι κράτος ἢέπερ ἡμῖν "[Zeus] preferisce infondere forza ai Troiani che a noi"; 17.33; 23.594 *Od.* 3.232; 11.489; 12.350 s.; 16.106; 17.81, 404 *EUR. Andr.* 351 *HDT.* 3.40; 9.26 *LYS.* 10.12 *XEN. Ag.* 4.5 *DEMOSTH.* 2.22 ecc.).

Nella Bibbia greca, su influsso del modello semitico, il grado positivo è inoltre attestato in luogo del superlativo (VT. *Ex.* 26.33 NT. *Mat.* 5.19; 22.36

⁶⁸ Cf. Waldis 1922, *pass.*; Tabachovitz 1956, pp. 21 s.; 52 s.; Bauer – Arndt – Gingrich 1958, p. 270, *s.v.*; Mayser 1970, vol. 2.2, p. 531; Sollamo 1975; Hilhorst 1976, p. 106; BD, p. 286, § 214, num. 5; Arzt–Grabner – Kritzer – Papatomas – Winter 2006, pp. 110 s.

ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; "qual è il più grande comandamento della Legge?" *Lu.* 9.48 *Hebr.* 9.3 *ecc.*), come avviene talora nella poesia classica (AESCHL. *Pers.* 681 SOPH. *OT.* 465 OC. 1238 *ecc.*).⁶⁹

D. Sintassi dei pronomi: pronomi relativi

1. *Constructio ad sensum* con il relativo

A 23.3 si trova un avverbio di luogo al posto di un complemento di luogo (ἡ γραφὴ αὕτη, ὅπου [= ἐν ἧ] λέγει "questa Scrittura, dove si dice").

Il fenomeno è classificabile nei casi di *constructio ad sensum* con il relativo, di cui nel NT. sono presenti diversi casi: talora si ha per esempio un relativo plurale che si riferisce a un singolare (*Lu.* 6.17 s. *Apost.* 15.36 *Rom.* 6.21 *Phil.* 2.15 *EPe.* 2.3.1 *ecc.*) o viceversa (*Apost.* 24.11 *Phil.* 3.20 *ecc.*), talora la divergenza tra pronome relativo e antecedente riguarda il genere (*Mar.* 3.28 *Io.* 6.9 *Apost.* 15.17 [VT. *Am.* 9.12] *Gal.* 4.19 *Col.* 2.19 *Apoc.* 13.14 *ecc.*).⁷⁰

⁶⁹ KG, vol. 2.1, pp. 21; 339; cf. *ib.*, vol. 2.2, p. 303: "an vielen Stellen wird jedoch das ἧ fälschlich für ein komparatives gehalten, da es nichts anderes als ein disjunktives ist" (HDT. 6.52 THUC. 6.21 NT. *Mar.* 3.4 = *Lu.* 6.9 *ecc.*).

⁷⁰ BD, p. 378, § 296.

2. Collocazione pleonastica del pronome personale dopo un pronome relativo

Un'aggiunta supplementare di αὐτός a un relativo (precisamente a un nesso relativo) si trova a 21.9 (οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ "e il Suo soffio").

Questa trascuratezza, frequente nel NT. (*Mat.* 10.11; 18.20 D *Mar.* 1.7 = *Lu.* 3.16 = *Io.* 1.27 *Mar.* 7.25 *Io.* 1.33; 18.9 *Apost.* 15.17 [VT. *Am.* 9.12] *Apoc.* 3.8; 7.2, 9; 13.8, 12; 20.8 *ecc.*; analogamente *Apoc.* 12.6, 14 ὅπου ... ἐκεῖ "dove" *Mar.* 9.3 οἷα ... οὕτως "quali"; 13.19 οἷα οὐ γέγονεν τοιαύτη "quale non è mai stata" *Apoc.* 16.18 οἶος ... τηλικούτος "quale" [cf. VT. *Gen.* 41.19 βόες ... οἷας οὐκ εἶδον τοιαύτας "vacche ... come non ne avevo mai viste"]; 17.9 ὅπου ... ἐπ' αὐτῶν "dove" *ecc.*), è favorita dall'uso semitico, spesso riprodotto dai LXX, che traducono la particella relativa⁷¹ *šer*⁷² con il pronome relativo, senza omettere il successivo pronome dimostrativo (οὗ ... ἐκεῖ "dove": *Gen.* 20.13 *Reg.* 1.9.10 *ecc.*; ὅθεν ... ἐκεῖθεν "da dove": *Gen.* 10.14 *ecc.*); l'uso non è però estraneo al greco classico (*HDT.* 4.44 *HYP.* 3.3 *ecc.*) e tardo (*POXY.* 1.117.15 [lettera II/III^P] *PAMH.* 2.77.26 [139^P] *ecc.*).

Un caso affine è quello del pronome personale pleonastico dopo un participio dal significato analogo a quello di una proposizione relativa (NT. *Mat.* 4.16; 5.40; 9.28 *Ela.* 4.17 *Apoc.* 2.7, 17 τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ "al vincitore darò" *HERMAS* 17.3; 37.5 τῶν ... φοβουμένων αὐτὸν καὶ φυλασσόντων τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἐκείνων ἡ ζωὴ ἐστὶ παρὰ τῷ θεῷ "la vita a Dio è ... di coloro che Lo temono e custodiscono i Suoi comandamenti" *PTEBT.* 1.26.11 [114^a] *ecc.*).

Un caso diverso, ineccepibile anche in greco classico (*IL.* 1.78; 10.243 ss.; 12.300 *OD.* 1.70; 8.576; 9.20 *SOPH.* *Ai.* 458 *ARISTOPH.* *Av.* 1712 *HDT.* 3.34 *THUC.* 2.74 *XEN.* *An.* 4.7.2 *Cyr.* 3.1.38 *DEMOSTH.* 9.47 *PLAT.* *Phil.* 12b7–9 *Rp.* 505e11 s.

⁷¹ Cf. Helbing 1907, p. IV ("ursprünglich Demonstrativum").

⁷² Cf. Gesenius 1951, pp. 81–84, s.v. *šer*; HALOT, p. 98, s.v. *šer*.

ecc.) e in latino (CIC. *de orat.* 2.74.299 ecc.), è invece quello della frase logicamente parallela alla proposizione relativa introdotta da καί o da altre congiunzioni e contenente un pronome personale (NT. *Lu.* 13.4 *Io.* 13.26 *Cor.* 1.8.6 ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν "dal quale tutto proviene e noi viviamo per Lui" *EPe.* 2.2.3 *Apoc.* 17.2).⁷³

E. Sintassi del verbo

a. Uso dei modi

1. Il congiuntivo: proposizioni secondarie

A 38.2 si trova una proposizione relativa qualitativa–consecutiva, che esprime cioè una conseguenza risultante da una qualità ("tale che..."); il verbo è al congiuntivo aoristo (ἔδωκε δι' οὗ ἀναπληρωθῆ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα "gli diede qualcuno con cui compensare la sua indigenza").

Queste proposizioni sono rare nel NT., dove hanno solitamente il verbo, come in questo caso, al congiuntivo aoristo (*Hebr.* 8.3 ecc.; cf. *ISOCR.* 4.44 ecc.) o all'indicativo futuro (*Phil.* 2.20 οὐδένα ἔχω ὅστις μεριμνήσει "non ho nessuno che partecipi"): notevole è la costruzione di *Lu.* 7.4 ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο "è degno che tu gli faccia questo", dove il relativo è un

⁷³ Helbing 1907, p. IV; KG, vol. 2.2, pp. 432–434; BD, pp. 380 s., § 297.

latinismo (*dignus qui* + cong.) in luogo di ἵνα (cf. *Io.* 1.27 ἄξιός ἵνα λύσω "degno di sciogliere" ecc.) o dell'infinito (cf. *Apost.* 13.25 ἄξιός λῦσαι "degno di sciogliere" ecc.).⁷⁴

2. L'infinito: accusativo con l'infinito con identità di soggetto

L'autore dell'epistola utilizza spesso proposizioni infinitive al posto dell'infinito semplice, cioè in casi d'identità del soggetto dell'infinitiva con quello della reggente (10.1; 11.2; 39.1 ἑαυτοὺς βουλόμενοι ἐπαίρεσθαι "volendo esaltarsi"; 46.7; 62.3 ἠδευμεν γράφειν ἡμᾶς "sappiamo di scrivere").

Per spiegare la frequenza d'utilizzo della costruzione in questo testo (cf. *HERMAS*: 22.8; 29.7; 43.16; 49.4; 63.5; 68.5; 79.5; 83.3; 87.2 ecc.) è opportuno ipotizzare un'influenza del latino.⁷⁵ Il fatto che il costrutto possa essere considerato un'evoluzione interna del greco (cf. le attestazioni in greco classico e tardo: *PLAT. Rp.* 400b4 *POL.* 3.82.2 *ARR. EpictD.* 1.9.2 διὰ τί ... λέγεις Ἀθηναῖον εἶναι σεαυτόν; "perché ... dici di essere ateniese?" *PELEPH.* 13.3 [223^a]; 23.16 [223^a] *PGISS.* 1.39.10 [130^a ca.] *PTEBT.* 1.43.12 [118^a]; 34.3 [> 100^a]; 52.10 [> 114^a] ecc.) permette però di giustificare il suo impiego anche in casi in cui la lingua latina non avrebbe fatto ricorso a esso, come – limitatamente ai casi attestati in questo testo – dopo ὥστε (11.2; 46.7) e dopo la preposizione ἐν (10.1): anche in *HERMAS* questa costruzione è attestata dopo ὥστε (22.8; 83.3; 85.5; 89.2), πρίν (93.3) e dopo le preposizioni διά (96.3), εἰς (83.8; 110.3), μετά (5.3; 29.7; 61.5; 68.5, 9; 72.1; 79.5; 93.3).

Particolarmente interessanti sono le attestazioni del costrutto a 39.1; 62.3: la prima costituisce infatti una delle sue poche ricorrenze senza

⁷⁴ BD, p. 457, § 380, num. 1.

⁷⁵ Questa costruzione è infatti fedelmente imitata nelle iscrizioni greche tradotte dal latino (Viereck 1888, p. 68, num. 12).

predicato nominale (altrove solo in NT. *Phil.* 3.13 ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογιζομαι κατειληφέναι "non credo d'averlo raggiunto" *Hebr.* 10.34 γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοὺς κρείσσονα ὑπαρξιν "sapendo d'essere in possesso di beni migliori"); la seconda è una delle sue rare attestazioni con un pronome non riflessivo (cf. NT. *Apost.* 25.21 HERMAS 49.4 ecc.).⁷⁶

L'infinito sostantivato introdotto da ἐν τῷ di 10.1 può invece essere considerato una determinazione avverbiale del predicato (πιστὸς εὐρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι "fu trovato fedele nella sua obbedienza"; cf. NT. *Mar.* 6.48 βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν "affaticati dal remare" *Lu.* 1.21 ἐθαύμαζον ἐν τῷ... "si meravigliarono che..." *Apost.* 3.26; 4.30 *Hebr.* 2.8; 3.12; 8.13 *PSB* 629 [97–6^a] ecc.).⁷⁷

3. Il participio

I. Il participio paronomastico

A 12.5 si trova un participio congiunto della stessa radice del verbo reggente (γινώσκουσα γινώσκω ἐγὼ ὅτι κύριος ὁ θεὸς παραδίδωσιν ὑμῖν τὴν γῆν ταύτην "so bene che il Signore Iddio vi affida questa terra").

Questo costrutto s'ispira alla lingua dei LXX, che abitualmente traducono così l'infinito assoluto ebraico, rafforzando l'idea espressa dal verbo:⁷⁸ poiché una traduzione letterale sarebbe stata incomprensibile in greco (nei LXX se ne trova un solo esempio: *Ios.* 17.13 ἐξολεθρεῦσαι ... αὐτοὺς οὐκ ἐξωλέθρευσαν), i traduttori cercano infatti un compromesso,

⁷⁶ Cf. Moulton 1911, p. 337; Mayser 1970, vol. 2.1, pp. 335 s.; BD, pp. 493 s., § 407; Hilhorst 1976, pp. 124 s. (lo studioso è però contrario a considerare questa costruzione un latinismo).

⁷⁷ Mayser 1970, vol. 2.1, p. 329; BD, pp. 490 s., § 405, num. 2.

⁷⁸ Cf. Solá-Solé 1961, pp. 96–104; 201–204; Goldenberg 1971, pp. 63–73.

traducendo l'infinito con una parola imparentata etimologicamente con il verbo principale, come un participio congiunto (*Ier.* 45.3 *ecc.*) o un nome al dativo (*Ier.* 41.2 *ecc.*).

Nel NT. il costrutto è attestato solo in citazioni dai LXX (*Mat.* 13.14 [VT. *Is.* 6.9] *Apost.* 7.34 [VT. *Ex.* 3.7] *Hebr.* 6.14 [VT. *Gen.* 22.17] *ecc.*), mentre nella *Prima Clementis*, come in CLEM¹. *Hom.* 16.13, l'utilizzo della costruzione è autonomo.

Il costrutto è attestato anche in greco classico, sia con il participio presente (EUR. *Ph.* 1216 ARISTOPH. *Ach.* 177 HDT. 4.23; 6.30, 34 XEN. *An.* 2.5.7 *Cyr.* 8.4.9 PLAT. *HipMa.* 292a4 PTEBT. 2.421.12 [III^P] *ecc.*) sia con il participio aoristo (HDT. 6.89 XEN. *Cyr.* 5.1.1 PLAT. *Leg.* 803b8 *ecc.*).⁷⁹

II. Il genitivo assoluto

A 60.4 si trova un genitivo assoluto con riferimento a una parola precedente (δὸς ὁμόνοϊαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν τε καὶ πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν γῆν, καθὼς ἔδωκας τοῖς πατράσιν ἡμῶν, ἐπικαλουμένων σε αὐτῶν ὁσίως ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ "concedi la concordia e la pace a noi e a tutti gli abitanti della terra, come l'hai concessa ai nostri padri, quando ti hanno invocato santamente nella fede e nella verità"): quest'uso è attestato anche nel NT. (*Apoc.* 1.15 ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπτρωμένης "simili a rame ardente, come [è] quando è arroventato in una fornace" *ecc.*; cf. HERMAS 9.5 ὡσεὶ φόρη μοι προσῆλθεν μόνου μου ὄντος "mi assalì come un brivido, poiché ero solo"; 83.8), dove il genitivo assoluto gode di una libertà maggiore che nella lingua classica, nei LXX (*Ex.* 5.20 *ecc.*) e in alcuni papiri (POXY. 528.11 ss. [II^P]; 1483.9–12 [II–III^P] PPETRIE 3.37.7 [III^P] *ecc.*).⁸⁰

⁷⁹ Cf. Schwyzer 1950–71, vol. 2, p. 388; KG, vol. 2.2, pp. 99 s.; Hilhorst 1976, pp. 151 s.; BD, pp. 511 s., § 422.

⁸⁰ Olsson 1935, p. 111; Mayser 1970, vol. 2.3, pp. 67 ss.; BD, pp. 512–514, § 423, num. 4.

b. Uso dei tempi: l'indicativo del futuro per espressioni volitive nelle proposizioni principali

A 60.2 si trova un indicativo futuro con funzione d'imperativo (μὴ λογίση πᾶσαν ἁμαρτίαν δούλων σου καὶ παιδισκῶν "non terrai conto di alcun peccato dei tuoi servi e delle tue serve"): quest'utilizzo è tipico di testi tardi (Ehrenberg – Jones 320.44 [editto di Germanico, 19^F]; cf. *ib.* 301.92 [terza lettera di Ottaviano a Rhosos, 30^a] ποιήσοντος *ecc.*). Nel NT. esso è però attestato solo sporadicamente (*Mat.* 20.26 οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν ... ἔσται ὑμῶν διάκονος "tra voi non sarà così ... sarà vostro servo", 27 ἔσται ὑμῶν δοῦλος "sarà vostro schiavo" = *Mar.* 10.44 ἔσται πάντων δοῦλος "sarà schiavo di tutti" *Mat.* 21.3 ἐρεῖτε "direte"; 23.11 ὁ ... μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος "il più forte di voi sarà vostro servo" *Lu.* 17.4 ἀφήσεις "perdonerai"); al contrario, in NT. *Mat.* 10.13 si ha un imperativo dove ci si aspetterebbe un futuro (ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν ... ἐπιστραφήτω "scenda la vostra pace su di essa ... ritorni"; cf. *Lu.* 10.6 *ecc.*).

L'indicativo futuro è invece impiegato frequentemente, in luogo dell'imperativo o del congiuntivo, per comandi e divieti categorici, nel linguaggio giuridico del VT.; il NT. riprende quest'uso (*Mat.* 5.43 [VT. *Lev.* 19.18 ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου "amerai il tuo prossimo"] *ecc.*; cf. DIDACHE 11.7 BARN. 19.2 HERMAS 46.1 *ecc.*).

Quest'utilizzo non corrisponde del tutto a quello del greco classico, dove l'indicativo futuro è impiegato in luogo dell'imperativo come forma di comando cortese, per manifestare cioè la certezza che colui cui la richiesta è affidata la porterà a compimento (*SOPH. Ant.* 726 *Ph.* 982 *EUR. Med.* 1320

ARISTOPH. *Ec.* 746 XEN. *An.* 1.3.5 PLAT. *Prot.* 338a7, c1 *ecc.*); l'uso non è attestato in Omero.⁸¹

c. Altre peculiarità

1. Θέλω con funzione di ausiliare

A 40.3 si legge: ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὤρισεν τῇ ὑπερτάτῳ αὐτοῦ βουλήσει. Dal punto di vista grammaticale, la frase ammette due traduzioni: "Egli stesso, con la Sua sovrana volontà, determinò dove e da chi vuole che [le offerte e le liturgie] siano compiute" oppure "Egli stesso, con la Sua sovrana volontà, determinò dove e per mezzo di chi compirà [le offerte e le liturgie]". Queste interpretazioni sono caratterizzate da tre divergenze:

1. nel primo caso al verbo θέλει è attribuita funzione lessicale, nel secondo grammaticale (di ausiliare per esprimere il futuro);⁸² la proposizione introdotta da questo verbo è interpretata nel primo caso come l'espressione di un desiderio, nel secondo come la descrizione di un'azione futura;
2. il verbo ἐπιτελεῖσθαι è interpretato nel primo caso come un passivo, nel secondo come un medio;
3. l'espressione διὰ τίνων è interpretata nel primo caso come un complemento d'agente, nel secondo come un complemento di mezzo.

⁸¹ KG, vol. 2.1, pp. 174; 176; BD, pp. 437 s., § 362; Voelz 1984, p. 961.

⁸² Cf. Mayser, vol. 2.1, p. 226.

Con la premessa che "it is in the nature of the phenomenon that there is gradual shading from one meaning into another, and it is hard to know in a particular instance whether the meaning really has shifted from the lexical area into the grammatical",⁸³ sembra opportuno propendere per la seconda interpretazione del passo: sebbene l'autore non utilizzi in altri luoghi dell'opera il verbo θέλω come ausiliare per esprimere il futuro né il verbo ἐπιτελεῖσθαι alla diatesi media (cf. POL. 15.22.1 *ecc.*),⁸⁴ bisogna infatti rilevare come nel primo caso l'espressione τῆ ὑπερτάτῳ αὐτοῦ βουλήσει esprimerebbe un concetto ridondante rispetto al significato attribuito al verbo θέλω; l'autore si avvale inoltre solo occasionalmente del costrutto διά + gen. per il complemento d'agente (41.2; 55.3; 58.1, 2), espresso invece di regola con ὑπό + gen.

La scelta di avvalersi di questa costruzione è probabilmente dovuta al fatto che, malgrado questo "affievolimento" semantico, il verbo θέλω dovette mantenere una sfumatura che conferiva a questo costrutto un'accezione diversa da quelle delle altre modalità di espressione del futuro: come osserva John A.L. Lee, "it is difficult if not impossible for us at this distance to appreciate such a nuance; even to define the usual senses of θέλω is notoriously difficult";⁸⁵ è comunque evidente come in questo caso il verbo θέλω rivesta una funzione raffinatamente "prolettica" rispetto all'espressione τῆ ὑπερτάτῳ αὐτοῦ βουλήσει.

Se quest'interpretazione del passo fosse corretta, l'utilizzo del verbo θέλω come ausiliare per esprimere il futuro sarebbe un'altra delle peculiarità sintattiche che la *Prima Clementis* condivide con il *Pastore d'Erma*, dove quest'uso è attestato a 9.9 (9.8 λέγει μοι· Κάθισον ὧδε. Λέγω αὐτῇ· Κυρία,

⁸³ Lee 2010, p. 19.

⁸⁴ Cf. Montanari 1995, p. 824, *s.v.* ἐπιτελέω.

⁸⁵ Lee 2010, p. 19.

ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι. Ὁ σοι λέγω, φησίν, κάθισον. 9. Θέλοντος οὖν μου καθίσαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη οὐκ εἶασέν με, ἀλλ' ἐννεύει μοι τῇ χειρὶ, ἵνα εἰς τὰ ἀριστερὰ μέρη καθίσω "9.8 mi dice: «Siedi qui». Le dico: «Signora, lascia che si siedano prima i presbiteri». «Fa' ciò che ti dico,» risponde «siediti». 9. Mentre dunque stavo per sedermi alla sua destra, non me lo permise, ma mi accenna con la mano di sedermi a sinistra");⁸⁶ 10.3 (ταῦτα εἶπασα ἤθελεν ἀπελθεῖν· πεσὼν δὲ αὐτῆς πρὸς τοὺς πόδας ἠρώτησα αὐτὴν κατὰ τοῦ κυρίου, ἵνα μοι ἐπιδείξῃ ὃ ἐπηγγείλατο ὄραμα "dopo aver detto ciò, stava per andarsene: dopo essermi prostrato ai suoi piedi, le chiesi per il Signore di mostrarmi la visione che aveva promesso"); 11.1 (δείξασά μοι ταῦτα ἤθελεν ἀποτρέχειν "dopo avermi mostrato ciò, stava per andarsene"). Esempi di questo costrutto si trovano anche nei LXX (Ex. 2.14 Tob. 3.10 S; 6.15 S ecc.) e nel NT. (Mat. 26.15 Mar. 6.48 Io. 1.43 Apost. 14.13; 19.33 ecc.).

Da questo costrutto, attestato, nella forma θέλω + infinito (come nel passo citato della *Prima Clementis*), anche nei LXX (Ex. 2.14⁸⁷ Tob. 3.10 S; 6.15 S ecc.) e nel NT. (Mat. 26.15 Mar. 6.48 Io. 1.43 Apost. 14.13; 19.33 ecc.), è derivata, in neogreco, la forma d'espressione del futuro con θα + congiuntivo.⁸⁸ Lo sviluppo ha dei paralleli in molte lingue, tra le quali l'inglese, dove il futuro è espresso con un ausiliare che in origine aveva il significato di *volere, desiderare*

⁸⁶ John A.L. Lee osserva che in un caso come questo "we seem to catch θέλω at the point of transition. Is it 'wishing to' or 'being about to'? Either is possible. But the two clearer examples of 'be about to' in the same author ... tip the balance in favour of the latter" (p. 20).

⁸⁷ Cf. Evans 2001, p. 229.

⁸⁸ Cf. *ib.*, p. 15: "the detailed history of the development in the Byzantine period ... is more complicated than one might have expected, and debate continues on the details"; p. 16: "by the Byzantine period the periphrasis with θέλω had clearly prevailed over the other, earlier contenders as the means of expressing the future. The other main contenders, at the end of the Koine period, were: the old monolectic form; the present with future sense; μέλλω + infinitive; ἔχω + infinitive; the aorist subjunctive"; p. 21: "a shift from infinitive to ἵνα + subjunctive in this expression appears not to have been a feature of the Koine period at all"; cf. *ib.*, bibliografia alla nota 2 (pp. 15 s.); Pappas 2001.

"or to put it in terms of grammaticalization, the lexical item 'wish/want' has evolved along the cline of grammaticality to a grammatical function, namely, to express futurity".⁸⁹

2. Γίνομαι εἰς

Quest'espressione è attestata a 11.2 (οἱ δίψυχοι καὶ οἱ διστάζοντες περὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως εἰς κρίμα καὶ εἰς σημείωσιν πάσαις ταῖς γενεαῖς γίνονται "coloro che hanno l'animo doppio e coloro che dubitano della potenza di Dio diverranno giudizio e segno per tutte le generazioni").

Essa risente dello stile dei LXX, che di solito traducono l'ebraico *hâyâh* ^{l^e90} in modo letterale, con γίνομαι εἰς "divenire" o εἶναι εἰς "essere": il verbo si trova generalmente all'aoristo nel primo caso, al futuro nel secondo (*Gen.* 2.7 καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν "e l'uomo divenne persona vivente" *Iez.* 17.23 καὶ ἔσται εἰς κέδρον μεγάλην "e diverrà un cedro vigoroso" *ecc.*); i traduttori, infatti, utilizzano sempre quest'ultimo verbo in passi riguardanti il futuro, poiché in questi casi la differenza tra "essere" e "divenire" è trascurabile.

In greco classico queste espressioni non sono invece d'uso corrente: la preposizione εἰς accompagna talora il verbo γίνεσθαι (PLAT. *Leg.* 961d9 *s. ecc.*), probabilmente per influsso del suo utilizzo per indicare una destinazione (HDT. 3.135.3 *ecc.*), ma mai εἰμί, perché il significato di questo verbo, che indica la sussistenza di uno stato, era considerato incompatibile con quello di εἰς.⁹¹

⁸⁹ Lee 2010, p. 15; cf. Hopper – Traugott 1993, pp. 6 s.; Hock – Joseph 1996, p. 404.

⁹⁰ Cf. Jenni – Westermann 1978–82, coll. 475–483, *s.v. hjh* (G. Gerleman); Zorell 1989, p. 189, *s.v. hâyâh*; HALOT, pp. 243 s., *s.v. hâyâh*.

⁹¹ Cf. Beyer 1962, pp. 31; 64; Mayser 1970, vol. 2.2, pp. 362–366; Hilhorst 1976, pp. 74 s.

F. Congiunzioni

a. Congiunzioni coordinanti

1. Καί "pleonastico"

A 65.1 la congiunzione *καί* è utilizzata in modo "pleonastico" in unione con la preposizione *σύν* (*σύν καὶ Φορτουνάτῳ* "con Fortunato"): l'espressione *σύν καί* è attestata anche in CLEM. *Str.* 6.15 *al.*; significato analogo ha il *μετὰ καί* di NT. *Phil.* 4.3 (*μετὰ καὶ Κλήμεντος* "con Clemente"). Possono essere considerati "pleonastici" anche i *καί* che si trovano prima di un secondo aggettivo dopo *πολύς* (NT. *Lu.* 3.18 *Apost.* 25.7 *πολλά καὶ βαρῆα αἰτιώματα* "molte gravi accuse" *ecc.*) e dopo numerali (BARN. 11.22 [VT. *Ier.* 2.13 *δύο καὶ πονηρά* "due iniquità"] *ecc.*).⁹²

2. Τε enumerativo

A 20.3 l'espressione *ἥλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροί* "il sole e la luna e i cori degli astri" costituisce apparentemente un'enumerazione i cui primi due membri sono collegati da un *τε καί*, mentre il terzo è giustapposto per mezzo di un ulteriore *τε*, come avviene talora nel NT., anche con altre

⁹² Cf. Mayser 1970, vol. 2.1, pp. 60 s.; Jaubert 1971, p. 203, nota 6; BD, p. 534, § 442, num. 7.

combinazioni di τε e καί (τε ... τε ... καί: NT. *Hebr.* 6.2 *ecc.*; τε ... καί ... καί [τε connettivo, non correlativo]: NT. *Apost.* 6.12; 13.1 *Cor.* 1.1.30 *ecc.*; καί ... καί ... τε: NT. *Apost.* 11.26; 20.11 *Rom.* 2.18 s. *ecc.*).

Probabilmente, però, il καί è qui utilizzato per coordinare tra loro i membri dell'endiadi ἥλιος ... καὶ σελήνη, mentre i due τε hanno funzione enumerativa, cioè sono usati per distinguere le voci elencate, analogamente a quanto avviene talora in greco classico (AESCHL. *Pr.* 476–499 SOPH. *Tr.* 1089–1102 EUR. *HF.* 359–435 *ecc.*).⁹³

b. Congiunzioni subordinanti: ἵνα

Nell'epistola si riscontra l'estensione d'utilizzo della congiunzione ἵνα che caratterizza la *koiné*: anche in questo testo, infatti, il costrutto ἵνα + cong. è utilizzato non solo per introdurre proposizioni finali (28.1; 40.3; 43.6; 55.6; 58.1; 63.4) ma anche in un caso in cui greco classico avrebbe usato una proposizione infinitiva (50.2 δεώμεθα ... καὶ αἰτώμεθα ἀπὸ τοῦ ἐλέους αὐτοῦ, ἵνα ἐν ἀγάπῃ εὐρεθῶμεν δίχα προσκλίσεως ἀνθρωπίνης, ἄμωμοι "preghiamo ... e chiediamo alla Sua misericordia di essere trovati nella carità, privi di ogni parzialità umana, irreprensibili"); la diffusione di quest'utilizzo, attestato anche nel NT. (*Mar.* 6.25; 11.28 «... τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς;» "«... chi ti ha dato questo potere di agire così?»" *Io.* 11.50; 15.12 *Cor.* 1.1.10 παρακαλῶ ... ὑμᾶς ... ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες "vi esorto ... a parlare tutti allo stesso modo"), è alla base della completa sostituzione dell'infinito con il costrutto να + cong. che caratterizza il neogreco.

⁹³ BD, pp. 540 s., § 445, num. 4; Garbrah 1993.

A 55.1 lo stesso costrutto è inoltre utilizzato con funzione d'imperativo (ἵνα δὲ καὶ ὑποδείγματα ἔθνῶν ἐνέγκωμεν "ma consideriamo anche esempi di pagani"),⁹⁴ come avviene talora nel NT. (*Cor.* 1.7.29; 2.8.7 ἵνα ... περισσεύητε "primeggiate" *Tim.* 1.1.3 ecc.).⁹⁵

Una connotazione di questo tipo si avverte anche a 5.1 (ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς "ma, per lasciare gli esempi antichi, veniamo agli atleti vicinissimi a noi"): qui la proposizione introdotta da ἵνα + cong. si configura sintatticamente come una finale, ma, analogamente a quanto avviene a 55.1, il costrutto è utilizzato all'inizio di frase, in corrispondenza di una svolta argomentativa. Anche l'utilizzo di να + cong. come imperativo di seconda e terza persona diventa normale in neogreco.

G. Struttura del periodo: l'anacoluto

A 11.1 si trova un participio (al nominativo) senza un diretto collegamento con il verbo finito (Λὼτ ἐσώθη ἐκ Σοδόμων, τῆς περιχώρου ... κριθείσης ... πρόδηλον ποιήσας ὁ δεσπότης... "Lot fu salvato da Sodoma, mentre la regione era giudicata ... così il Signore manifestò che..."): questo costrutto è attestato già in greco classico (IL. 8.307; 23.546 SOPH. *Ant.* 321; 404 OC. 1503 HDT. 1.82 THUC. 1.25, 111; 3.36.2; 4.16 XEN. *Symp.* 4.53 ecc.), ma nel

⁹⁴ Un'interpretazione di questo tipo è alla base della traduzione di Kirsopp Lake (1912–13: "let us also bring forward examples from the heathen") e della versione latina (*adhuc autem et exempla gentium adferamus*).

⁹⁵ Cf. Cadoux 1941; Meecham 1942; Bauer – Arndt – Gingrich 1958, pp. 377 s., s.v. ἵνα; Mandilaras 1973, pp. 259–264, §§ 578–589; BD, p. 464, § 387, num. 3; Voelz 1984, p. 945.

NT. esso è usato con particolare frequenza e con notevole libertà (*Apost.* 15.22 s. *Eph.* 3.17 *Phil.* 1.30 *EPe.* 2.3.3 ecc.).⁹⁶

H. Disposizione delle parole: figure: raddoppiamento distributivo

A 7.5 si ha un esempio di raddoppiamento distributivo (ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ "di generazione in generazione"): si tratta di un procedimento, inusuale in greco classico ma normale nelle lingue semitiche, utilizzato per indicare che un'affermazione è valida per ogni parte di un tutto.

Gli autori cristiani riprendono questa costruzione dai LXX, che la utilizzano per tradurre letteralmente l'originale semitico:⁹⁷ in particolare, esempi di raddoppiamento distributivo con καί (come nel passo citato della *Prima Clementis*) si trovano in *Ps.* 48[49].12 NT. *Lu.* 1.50 *Cor.* 2.4.16 ecc.

Sebbene il greco, per rendere l'idea distributiva, si avvalga solitamente delle preposizioni ἀνά e κατά (*XEN. An.* 1.8.9; 4.6.4 ecc.), il raddoppiamento distributivo s'introduce indipendentemente dall'influenza semitica nella lingua greca, dov'è utilizzato per conferire allo stile un particolare valore espressivo e affettivo: il costrutto è infatti raro nella prosa letteraria (*AESCHL. Pers.* 981 *SOPH. fr.* 201 *Pearson* ecc.), mentre è frequente in testi documentari (*POXY.* 1.121.17–19 [III^P] ecc.).

⁹⁶ KG, vol. 2.2, p. 109; BD, pp. 570 s., § 469, num. 2.

⁹⁷ Le attestazioni del costrutto nei LXX, nel NT. e negli apocrifi sono raccolte in Hilhorst 1976, p. 115.

Esempi di contaminazione tra l'uso distributivo delle preposizioni ἀνά e κατά e il raddoppiamento sono attestati in *POxy.* 6.886.19 s. [III^P] *PLOND.* 5.1732.7 [VI^P] *ecc.*⁹⁸

⁹⁸ Dietrich 1970, p. 188; Hilhorst 1976, pp. 113–116; BD, pp. 603 s., § 493, num. 2.

VI. ANALISI RETORICA

1. Dinamiche e strategie argomentative e persuasive

L'autore, che interviene probabilmente anche su richiesta dei Corinti che si trovano a Roma, non rimprovera i ribelli in modo particolarmente aspro, ma li richiama alla pratica delle virtù cristiane; Clemente non fa nemmeno pesare la sua autorità, ma si rivolge ai destinatari della lettera in modo dimesso e informale, quasi con il tono del *sermo humilis*;⁹⁹ ciononostante, egli elabora un testo di notevole spessore letterario.

Le principali dinamiche e strategie argomentative e persuasive dell'opera sono le seguenti:

1. ampiezza dell'argomentazione, di gran lunga maggiore rispetto a quella delle lettere del NT.; questo elemento dovette suscitare particolare meraviglia e incutere rispetto;
2. riferimenti a temi topici e luoghi comuni (p. es. par. 37: la necessità di mescolanza di grandi e piccoli doveva essere argomento di proverbi popolari [cf. SOPH. *Ai.* 158–161 PLAT. *Leg.* 902d9–e2 *ecc.*])¹⁰⁰ e riprese puntuali da autori profani (p. es. al par. 25 Clemente riporta il mito della fenice, uno tra i più diffusi nell'antichità [cf. HDT. 2.73 IOS. *Ap.* 1.28 *ecc.*], in una forma molto vicina a quella di MELA 3.8 (83 s.) [40/41^P] e di PLIN. 10.2 [70^P]);¹⁰¹
3. allusioni generiche alla situazione creatasi a Corinto, per mostrare "le conseguenze di una colpa i cui contorni vengono dilatati nella misura in cui non vengono definiti"; infatti "l'indeterminatezza dei

⁹⁹ Cf. Prinziavalli – Simonetti 2010, p. 80: "la lettera è omogenea per ispirazione e stile, segno di elaborazione unitaria da parte di uno scrivente che mostra di possedere una forte personalità, tanto misurata quanto dominatrice, o, se si vuole, dominatrice proprio in quanto misurata, capace di esprimersi con pacata determinazione e serena autorevolezza".

¹⁰⁰ Jaubert 1971, p. 162, note 1 s.; Prinziavalli – Simonetti 2010, p. 502, nota 239.

¹⁰¹ Jaubert 1971, pp. 142 s., nota 5; Prinziavalli – Simonetti 2010, p. 488, nota 169.

particolari, combinata con la valutazione generale severamente negativa riguardo quelli che vengono considerati ribelli, è funzionale all'effetto di ravvedimento ... e serve a predisporre una buona accoglienza per le modalità della richiesta di pacificazione";¹⁰² la contrapposizione tra comunità e ribelli ha inoltre lo scopo di "suscitare nella collettività di Corinto la volontà di superare l'acquiescenza che aveva portato al prevalere dei ribelli, ripristinando la coesione, e nei ribelli il desiderio di sottomettersi alla comunità";¹⁰³

4. carattere persuasivo, non impositivo dell'appello ai Corinzi; ai destinatari della lettera, che mantengono la libertà di scelta sul comportamento da tenere, sono rivolti dei semplici inviti, come conferma la prevalenza numerica dei congiuntivi esortativi (quasi 70) sui soli nove imperativi alla seconda persona plurale (45.1; 47.1, 5; 50.1; 57.1 *bis*, 2; 58.2; 65.1);¹⁰⁴
5. urgenza con la quale i Corinzi sono invitati a porre fine al conflitto; questa necessità, evidente soprattutto nella triplice esortazione a risolvere rapidamente la crisi a 65.1, emerge anche dalla frequenza con cui l'autore, nelle esortazioni, si avvale di espressioni come ἐν τάχει (48.1; 63.4; 65.1), τάχιον (65.1), θᾶτον (65.1).

¹⁰² Prinzivalli 2009, pp. 30 s.

¹⁰³ *Ib.*, p. 30

¹⁰⁴ Cf. *ib.*: "l'intento di persuadere informa ogni passaggio, imponendo la conclusione che Roma non ha nessuna autorità particolare, nessun primato riconosciuto in quel momento storico, non dà affatto per scontato che il suo intervento sarà accolto, e non ha sanzioni da minacciare, tranne il giudizio di Dio. Ma proprio in forza dell'ineluttabilità di quest'ultimo referente, nel momento in cui interviene, si sente investita da Dio di un messaggio che considera ineludibile e addita una soluzione secca".

2. Articolazione del testo

Come una vera lettera-omelia, la *Prima Clementis* è retoricamente articolata in modo analitico ma coeso:¹⁰⁵ dopo la formula d'indirizzo, Clemente esordisce esponendo sinteticamente lo stato della Chiesa di Corinto; egli contrappone la tracotanza che ha provocato la rivolta alla buona condotta che aveva sempre caratterizzato la comunità (parr. 1-3). L'autore consiglia poi i Corinti sulle tappe della redenzione: egli sottolinea l'urgenza della confessione dei peccati e del pentimento (μετάνοια) ed elenca le virtù da praticare (obbedienza, fede, umiltà, pace, concordia, ἀγάπη...) e i vizi da evitare (gelosia, orgoglio...); Clemente arricchisce l'esposizione con digressioni contenenti esempi ripresi dal VT. e dalla contemporaneità e con inviti a riflettere su alcune caratteristiche del mondo naturale, come l'armonia del cosmo, e su alcune simbologie, come quella della fenice (parr. 4-36). L'autore espone poi alcune norme di disciplina comunitaria, come quella della subordinazione reciproca, fondamentale in ambito militare ma importante anche per la coordinazione delle membra all'interno del corpo umano (parr. 37-59.1). Segue la famosa "grande preghiera", ispirata alla liturgia romana e contenente invocazioni per i governanti (parr. 59.2-61). In una sorta di *peroratio*, Clemente riassume infine il contenuto dell'epistola e afferma di aver inviato a Corinto, in qualità di messaggeri di pace, uomini fedeli e saggi, dalla condotta irreprensibile: egli si augura che costoro tornino presto a Roma per confermare la restaurazione della pace e della concordia

¹⁰⁵ Cf. RAC, vol. 3, coll. 188-197: 192, s.v. *Clemens Romanus I* (A. Stuiber): "es erübrigt sich die Annahme, daß der C.-Brief aus älteren Predigtstücken zusammengesetzt sein könnte ... der Predigtcharakter erklärt sich aus dem Genus der *νουθέτησις*, die als Mahnrede immer wieder in der Gemeindeversammlung verlesen werden kann. Für die ursprüngliche Einheit spricht vor allem die gute Disposition des Briefes, der trotz mancher Abweichungen immer wieder rasch zu seinem Thema zurückfindet, das am Leitfaden atl. Paradigmenreihen, gelegentlich um andere Beispiele vermehrt, abgehandelt wird".

nella comunità di Corinto (parr. 62–65.1); l'opera si conclude con una benedizione (65.2).

La parte retoricamente più interessante e solenne dell'epistola è la cosiddetta "grande preghiera" (parr. 59–61),¹⁰⁶ nella quale le invocazioni per lo Stato, per i suoi capi e per la comunità civile (par. 61), allineate all'ideologia politica imperiale, testimoniano un senso sociale particolarmente vivo:¹⁰⁷ il dettato di questa sezione, organico e compatto come quello delle altre, è caratterizzato da un'andatura originale e personale, al contempo innovativa e rispettosa della tradizione. Questa cura stilistica valorizza efficacemente il significato ideologico del passo: la "grande preghiera", come afferma Luigi Alfonsi, "è un inno a Dio in funzione dell'uomo nei suoi bisogni spirituali e nella sua realtà concreta, anche di cittadino".¹⁰⁸

All'interno della "grande preghiera", degna di nota è l'espressione διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ "per mezzo dell'amato Suo Figlio Gesù Cristo nostro Signore, con il quale ci ha chiamati dalle tenebre alla luce, dall'ignoranza alla conoscenza della gloria del Suo Nome" (59.2), che si ritrova in *PMONTS.ROCA. 154b10–13 [IV^P]*, recentemente pubblicato da Michael Zheltov, dove παιδὸς αὐτοῦ è sostituito da σου παιδός.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Cf. Alfonsi 1947; *id.* 1985; Légasse 1987.

¹⁰⁷ Cf. Wendland 1972, p. 324, nota 81: "l'usanza di pregare, durante il servizio religioso, per l'imperatore e per il governo è attestata già in tempi antichi presso le comunità cristiane" (cf. 60.4; NT. *Tim.* 2.1 s. *POLYC. Ep.* 12.3 *ecc.*); la stessa consuetudine è attestata nel culto isiacco (cf. *APUL. Met.* 11.17 *ecc.*).

¹⁰⁸ Alfonsi 1985, p. 226; cf. Bowe 1997, p. 255: "the long concluding prayer ... lends a final, solemn authoritative note to the contents of the entire letter".

¹⁰⁹ Cf. Zheltov 2008.

3. Figure retoriche

L'elaborazione retorica è comunque notevole in tutte le parti dell'opera:¹¹⁰ quanto alle figure di suono, vi sono numerose allitterazioni (p. es. saluto iniziale: ἐν θελήματι θεοῦ;¹¹¹ 1.3 νέοις ... νοεῖν; 2.6 πᾶσα στάσις καὶ πᾶν σχίσμα; 3.4 μηδέ ... πορεύεσθαι μηδὲ πολιτεύεσθαι; 4.12 πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ θεοῦ;¹¹² 5.4 πλείονας ... πόνους, 7 δικαιοσύνην διδάξας; 6.1 πολὺ πλῆθος [cf. TAC. *Ann.* 15.44.4 *multitudo ingens*];¹¹³ *ib.* Δαναΐδες καὶ Δίρakai, 2 γέρας γενναῖον; 9.4 κόσμῳ ἐκήρυξεν; 11.1 διὰ ... εὐσέβειαν ... ἐσώθη ἐκ Σοδόμων; 13.1 μάλιστα μεμνημένοι; 19.2 κτίστην τοῦ ... κόσμου; 20.10 κατὰ τὸν ... καιρόν,¹¹⁴ 11 ὁ ... δημιουργὸς καὶ δεσπότης;¹¹⁵ 25.3 σηπομένης ... τῆς σαρκὸς σκώληξ; 30.1 μυσεράν ... μοχείαν; 32.1 τῶν ... δεδομένων δωρεῶν, 2 τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ; 36.2 τῆς ... γνώσεως ... γεύσασθαι; 43.1 ὁ μακάριος ... Μωϋσῆς; 60.1 ὁ σοφός ... καὶ συνετός, 2 πορεύεσθαι καὶ ποιεῖν; 61.1 δεδομένην δόξαν)¹¹⁶ e assonanze (p. es. 5.7 ὄλον τὸν κόσμον;¹¹⁷ 12.5 ὁ ... φόβος καὶ ὁ τρόμος [cf. VT. *Is.* 19.16 NT. *Cor.* 1.2.3; 2.7.15 *Phil.* 2.12]).

¹¹⁰ In part., sulla struttura dei parr. 40–44, cf. Cattaneo 2010, pp. 361–374; sulle caratteristiche retoriche del par. 49, cf. Lona 1995.

¹¹¹ Cf. 42.2 ἐκ θελήματος θεοῦ; 49.6 ἐν θελήματι θεοῦ; 56.1 τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, 2 τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ; cf. anche le forme "pronominali", prive di allitterazione (20.4 κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ; 21.4 ἀπὸ τοῦ θελήματος αὐτοῦ; 32.3 διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ, 4 διὰ θελήματος αὐτοῦ; 33.8 τῷ θελήματι αὐτοῦ; 34.5 τῷ θελήματι αὐτοῦ; 36.6 τῷ θελήματι αὐτοῦ; 40.3 τῷ θελήματι αὐτοῦ; 61.1 τῷ θελήματί σου); a 14.2 si trova invece l'espressione, semanticamente contrapposta alle precedenti, τοῖς θελήμασιν τῶν ἀνθρώπων.

¹¹² Cf. 51.3 πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ θεοῦ, 5 διὰ τοῦ θεράποντος τοῦ θεοῦ.

¹¹³ Jaubert 1971, p. 109, nota 8; cf. 34.5 τὸ πᾶν πλῆθος.

¹¹⁴ Cf. 24.2 κατὰ καιρόν; 40.1 κατὰ καιρούς; nei versetti successivi di quest'ultimo paragrafo si trovano le espressioni (dal significato analogo ma prive di allitterazione) ὥρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις (v. 2) e τοῖς προστεταγμένοις καιροῖς (v. 4); sull'insistenza nei parr. 40 s. sui tempi fissati e prescritti da Dio, cf. Jaubert 1971, pp. 48; 166, nota 3.

¹¹⁵ Cf. 33.2.

¹¹⁶ Cf. 61.2 δίδως ... δόξαν.

¹¹⁷ Cf. 59.2 ἐν ὄλῳ τῷ κόσμῳ.

Abbondano anche gli omoteleuti (p. es. 2.8 τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα [cf. VT. *Gen.* 26.5 *Reg.* 1.30.25 *Iez.* 20.11 *Mal.* 3.24];¹¹⁸ 3.4 ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη; 5.2 μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι; 19.1 τῶν τοσούτων ... καὶ τοιούτων;¹¹⁹ 20.9 ἐαρινοὶ καὶ θερινοὶ καὶ μετοπωρινοὶ καὶ χειμερινοί; 35.5 τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα; 37.4 σύγκρασις ... χρῆσις; 60.1 ἐλεῆμον καὶ οἰκτίρμον), soprattutto di verbi (p. es. 1.2 οὐκ ἐδοκίμασεν ... οὐκ ἐθαύμασεν ... οὐκ ἐκήρυξεν ... οὐκ ἐμακάρισεν; 3.4 μηδέ ... πορεύεσθαι μηδὲ πολιτεύεσθαι; 5.1 ἔλθωμεν ... λάβωμεν, 2 ἐδιώχθησαν καὶ ... ἤθλησαν; 6.3 ἀπηλλοτριώσεν ... καὶ ἠλλοίωσεν, 4 κατέστρεψεν καὶ ... ἐξερίζωσεν; 7.2 ἀπολίπωμεν ... καὶ ἔλθωμεν, 3 καὶ ἴδωμεν, 4 ἀτενίσωμεν ... καὶ γνῶμεν, 5 διέλθωμεν ... καὶ καταμάθωμεν; 9.1 ὑπακούσωμεν ... καὶ ... προσπέσωμεν καὶ ἐπιστρέψωμεν, 2 ἀτενίσωμεν, 3 λάβωμεν; *ib.* μετετέθη ... εὐρέθη; 13.1 ταπεινοφρονήσωμεν ... καὶ ποιήσωμεν, 3 στηρίζωμεν; 21.7 ἐνδειξάσθησαν ... ἀποδειξάτωσαν ... ποιησάτωσαν ... παρεχέτωσαν, 8 μεταλαμβάνέτωσαν· μαθέτωσαν; 24.1 κατανοήσωμεν, 2 ἴδωμεν, 4 λάβωμεν, 5 ἐξῆλθεν ... καὶ ἔβαλεν; *ib.* αὔξει καὶ ἐκφέρει; 28.1 φοβηθῶμεν ... ἀπολίπωμεν ... σκεπασθῶμεν; 31.1 κολληθῶμεν ... ἴδωμεν ... ἀνατυλίξωμεν, 4 ἐξεχώρησεν ... καὶ ἐπορεύθη ... καὶ ἐδούλευσεν, καὶ ἐδόθη; 32.3 ἐδοξάσθησαν καὶ ἐμεγαλύνθησαν; 33.1 ποιήσωμεν ... ἀργήσωμεν ... ἐγκαταλίπωμεν ... σπεύσωμεν, 6 ἐπήνεσεν ... καὶ ἠλόγησεν καὶ εἶπεν; 38.1 σωζέσθω ... καὶ ὑποτασέσθω; 45.4 ἐδιώχθησαν ... ἐφυλακίσθησαν ... ἐλιθάσθησαν ... ἀπεκτάνθησαν, 8 ἐκληρονόμησαν, ἐπήρθησαν; 47.5 διέστρεψαν καὶ ... ἐμείωσαν; 48.1 ἐξάρωμεν ... καὶ προσπέσωμεν ... καὶ κλαύσωμεν; 50.2 δεώμεθα ... καὶ αἰτώμεθα; 51.1 παρεπέσαμεν καὶ ἐποιήσαμεν; 57.1 ὑποτάγητε ... καὶ

¹¹⁸ Cf. Jaubert 1971, p. 103, nota 4; Cattaneo 2003, p. 98, nota 36; cf. 58.2 τὰ ... δικαιώματα καὶ προστάγματα.

¹¹⁹ Cf. 63.1 τοιούτοις καὶ τοσούτοις.

παιδεύθητε; 59.2 ἐσόμεθα ... καὶ αἰτησόμεθα, 3 ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας; 60.3 εἰς τὸ σκεπτασθῆναι ... καὶ ῥυσθῆναι ... καὶ ῥῦσαι) e participi (p. es. 2.1 μηδὲν ἀλαζονευόμενοι, ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες; 12.7 τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν; 20.4 κυφοροῦσα ... μὴ διχοστατοῦσα μηδὲ ἀλλοιοῦσα; 28.1 βλεπομένων καὶ ἀκουομένων; 42.3 λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες ... καὶ πιστωθέντες; 48.4 οἱ εἰσελθόντες καὶ κατευθύνοντες ... ἐπιτελοῦντες; 57.1 ποιήσαντες ... κάμψαντες; 59.3 τὸν ταπεινοῦντα ... τὸν διαλύοντα ... τὸν ποιοῦντα ... καὶ ... ταπεινοῦντα' τὸν πλουτίζοντα καὶ πτωχίζοντα, τὸν ἀποκτείνοντα καὶ ζῆν ποιοῦντα). Notevole è inoltre la scelta di sostantivi onomatopeici nell'espressione ἀπὸ παντὸς ψιθυρισμοῦ καὶ καταλαλιᾶς (30.3).¹²⁰

Quanto alle figure dell'ordine, numerosi sono i parallelismi (p. es. 2.6 πᾶσα στάσις καὶ πᾶν σχίσμα; 3.3 οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους; 4.9 μέχρι θανάτου διωχθῆναι καὶ μέχρι δουλείας εἰσελθεῖν; 6.4 πόλεις μεγάλας κατέστρεψεν καὶ ἔθνη μέγала ἐξερίζωσεν; 7.3 τί καλὸν καὶ τί τερπνὸν καὶ τί προσδεκτόν; 10.2 ἐκ τῆς γῆς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῆς συγγενείας αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ; *ib.* γῆν ὀλίγην καὶ συγγένειαν ἀσθενῆ καὶ οἶκον μικρόν; 20.5 ἀβύσσων τε ἀνεξιχνίαστα καὶ νερτέρων ἀνεκδιήγητα κρίματα; 27.1 τῷ πιστῷ ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις καὶ τῷ δικαίῳ ἐν τοῖς κρίμασιν; 35.2 ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἀγιασμῷ; 45.4 ἐδιώχθησαν δίκαιοι, ἀλλ' ὑπὸ ἀνόμων' ἐφυλακίσθησαν, ἀλλ' ὑπὸ ἀνοσίων; 46.6 ἓνα θεόν ... καὶ ἓνα Χριστόν καὶ ἐν πνεῦμα ... καὶ μία κλῆσις; 49.2 s. τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τίς

¹²⁰ Cf. 35.5 ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλιάς.

δύναται ἐξηγήσασθαι; τὸ μεγαλεῖον τῆς καλλονῆς αὐτοῦ τίς ἀρκετὸς ἐξειπεῖν;; 59.2 ἀπὸ σκότους εἰς φῶς [cf. VT. Is. 42.16 NT. *Apost.* 26.18], ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν [cf. CAP. 8.11.2], 3 τὸν ταπεινοῦντα ὕβριν ὑπερηφάνων, τὸν διαλύοντα λογισμοὺς ἐθνῶν; *ib.* τὸν τῶν κινδυνευόντων βοηθόν, τὸν τῶν ἀπελπισμένων σωτήρα) e i chiasmi (p. es. 13.3 ταύτη τῇ ἐντολῇ καὶ τοῖς παραγγέλμασιν τούτοις; 24.3 ἡμέρα καὶ νύξ ἀνάστασιν ἡμῖν δηλοῦσιν· κοιμᾶται ἡ νύξ, ἀνίσταται ἡ ἡμέρα· ἡ ἡμέρα ἄπεισιν, νύξ ἐπέρχεται; 37.4 οἱ μεγάλοι δίχα τῶν μικρῶν οὐ δύνανται εἶναι, οὔτε οἱ μικροὶ δίχα τῶν μεγάλων; *ib.* σύγκρασις τίς ἐστὶν ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν τούτοις χρῆσις, 5 ἡ κεφαλὴ δίχα τῶν ποδῶν οὐδέν ἐστιν, οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες δίχα τῆς κεφαλῆς; 38.2 ὁ ἰσχυρὸς τημελείτω τὸν ἀσθενῆ, ὁ δὲ ἀσθενὴς ἐντρεπέτω τὸν ἰσχυρόν; 53.5 ὦ μεγάλης ἀγάπης, ὦ τελειότητος ἀνυπερβλήτου; 59.3 τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψους καὶ τοὺς ὑψηλοὺς ταπεινοῦντα), spesso contenenti antitesi (p. es. 3.3 οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους; 59.2 ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν, 3 τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψους καὶ τοὺς ὑψηλοὺς ταπεινοῦντα· τὸν πλουτίζοντα καὶ πτωχίζοντα, τὸν ἀποκτείνοντα καὶ ζῆν ποιοῦντα ... τὸν τῶν κινδυνευόντων βοηθόν, τὸν τῶν ἀπελπισμένων σωτήρα).

Innumerevoli sono le endiadi (p. es. 1.1 διὰ τάς ... συμφορὰς καὶ περιπτώσεις; *ib.* ἀλλοτρίας καὶ ξένης; *ib.* μιαρᾶς καὶ ἀνοσίου; *ib.* προπετῆ καὶ αὐθάδη, 2 πανάρετον καὶ βεβαίαν; *ib.* τελείαν καὶ ἀσφαλῆ, 3 μέτρια καὶ σεμνά; 2.2 βαθεῖα καὶ λιπαρά, 4 μετ' ἐλέους καὶ συνειδήσεως, 8 παναρέτω καὶ σεβασμίῳ; *ib.* τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα; 3.4 ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη; *ib.* ἄδικον καὶ ἀσεβῆ; 5.2 μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι; 6.1 αἰκίαις καὶ βασάνοις, 2 δεινὰ καὶ ἀνόσια; 7.2 κενὰς καὶ ματαίας; *ib.*

εὐκλεῆ καὶ σεμνόν; 9.1 μεγαλοπρεπεῖ καὶ ἐξνδόξω; *ib.* τοῦ ἐλέους καὶ τῆς χρηστότητος; 10.7 διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν;¹²¹ 11.1 εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμόν; 12.5 ὁ ... φόβος καὶ ὁ τρόμος; 13.1 ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν; 14.1 δίκαιον ... καὶ ὄσιον; *ib.* ἐν ἀλαζονείᾳ καὶ ἀκαταστασίᾳ, 2 εἰς ἔριν καὶ στάσεις,¹²² 3 κατὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν καὶ γλυκύτητα; 17.5 διὰ τῶν μαστίγων καὶ τῶν αἰκισμάτων; 19.2 εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστην; *ib.* μεγαλοπρεπέσι καὶ ὑπερβαλλούσαις; *ib.* ταῖς ... δωρεαῖς ... εὐεργεσίαις τε; 20.10 πρὸς ἀπόλαυσιν καὶ ὑγείαν; *ib.* ἐν ὁμοιοῖα καὶ εἰρήνῃ;¹²³ 21.1 τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα, 9 ἐννοιῶν καὶ ἐνθυμήσεων; 23.1 ἠπίως τε καὶ προσηνῶς, 2 ὑπερβαλλούσαις καὶ ἐνδόξοις, 5 ταχὺ καὶ ἐξαίφνης; 26.1 μέγα καὶ θαυμαστόν; 29.1 ἀγνὰς καὶ ἀμιάντους; *ib.* ἐπιεικῆ καὶ εὐσπλαγχνον; 30.1 μιαρὰς τε καὶ ἀνάγνους, 3 ἀπὸ παντὸς ψιθυρισμοῦ καὶ καταλαλιᾶς; 31.2 δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν; 32.3 ἐδοξάσθησαν καὶ ἐμεγαλύνθησαν; 33.1 μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας, 4 ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις; 34.1 ὁ νωθρὸς καὶ παρειμένος, 7 μεγάλων καὶ ἐνδόξων; 35.1 μακάρια καὶ θαυμαστά, 3 ὁ δημιουργὸς καὶ πατήρ, 5 τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα; 36.2 ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην; *ib.* ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη; 40.2 εἰκῆ ἢ ἀτάκτως; *ib.* καιροῖς καὶ ὥραις, 4 εὐπρόσδεκτοῖ τε καὶ μακάριοι; 44.4 ἀμέμπτως καὶ ὀσίως; 45.1 φιλόνεικοι ... καὶ ζηλωταί, 4 μιαρὸν καὶ ἄδικον, 7 μεγαλοπρεπῆ καὶ ἐνδοξον; *ib.* ὀσίᾳ καὶ ἀμώμῳ, 8 δόξαν καὶ τιμὴν; 46.4 τοῖς ἀθώοις καὶ δικαίοις; 48.4 ἐν ὀσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ; 50.1 μέγα καὶ θαυμαστόν; 51.2 καλῶς καὶ δικαίως, 5 τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα;

¹²¹ Quest'endiadi è ripresa all'inizio del versetto successivo (11.1) nella forma διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν.

¹²² Cf. 54.2 στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα.

¹²³ Quest'endiadi è ripetuta al versetto successivo con disposizione chiastica dei membri (ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμοιοῖα). I due sostantivi sono inoltre abbinati più volte nella chiusura epistolare: 60.4 ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην; 61.1, dove i due sostantivi sono accostati in posizione centrale nell'enumerazione per asindeto ὑγείαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, εὐστάθειαν; 63.2 περὶ εἰρήνης καὶ ὁμοιοῖας; 65.1 τὴν ... εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν; cf. RAC, vol. 16, coll. 176–289: 178, s.v. *Homonoia* (*Eintracht*) (K. Thraede).

53.2 ἐν νηστεία καὶ ταπεινώσει;¹²⁴ 56.1 ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη; *ib.* ἔγκαρπος καὶ τελεία; 57.2 ἀλαζόνα καὶ ὑπερήφανον; *ib.* μικροὺς καὶ ἔλλογίμους; 59.1 παραπτώσει καὶ κινδύνῳ, 2 τὴν δέησιν καὶ ἰκεσίαν, 4 βοηθόν ... καὶ ἀντιλήτορα; 60.1 ἐν ἰσχύϊ καὶ μεγαλοπρεπείᾳ; *ib.* ἐλεῆμον καὶ οἰκτίρμον, 4 παντοκράτορι καὶ παναρέτῳ; *ib.* τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις; 61.1 μεγαλοπρεποῦς καὶ ἀνεκδιηγήτου; *ib.* τὴν ... δόξαν καὶ τιμὴν, 2 κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον; *ib.* ἐν εἰρήνῃ καὶ πραΰτητι; 62.1 εὐσεβῶς καὶ δικαίως, 2 ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰρήνῃ; 63.3 πιστοὺς καὶ σώφρονας; 64 μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον; 65.1 εὐκταίαν καὶ ἐπιποθήτην).

Abbondano anche le enumerazioni, con accumulazione di complementi, aggettivi epitetici o proposizioni, che conferiscono al dettato un andamento ridondante e ritmato: i loro membri sono coordinati talora per polisindeto (p. es. 1.1 σεμνὸν καὶ περιβόητον καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀξιαγάπητον, 3 ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἀγνῇ; 2.5 εἰλικρινεῖς καὶ ἀκέραιοι ... καὶ ἀμνησικάκοι; 5.7 διδάξας ... καὶ ... ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας; 7.3 τί καλὸν καὶ τί τερπνὸν καὶ τί προσδεκτόν; 9.1 ὑπακούσωμεν ... καὶ ... προσπέσωμεν καὶ ἐπιστρέψωμεν; 10.2 ἐκ τῆς γῆς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῆς συγγενείας αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ; *ib.* γῆν ὀλίγην καὶ συγγένειαν ἀσθενῆ καὶ οἶκον μικρόν; 13.1 πᾶσαν ἀλαζονείαν καὶ τυφὸς καὶ ἀφροσύνην καὶ ὀργάς; 19.2 πολλῶν ... καὶ μεγάλων καὶ ἐνδόξων; 20.4 ἀνθρώποις τε καὶ θηρσὶν καὶ πᾶσιν τοῖς οὐσὶν ἐπ' αὐτῆς ζώοις, 9 ἔαρινοὶ καὶ θερινοὶ καὶ μετοπωρινοὶ καὶ χειμερινοί; 21.5 ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις καὶ ἐπαιρομένοις καὶ ἐγκαυχωμένοις; 25.2 ἐκ λιβάνου καὶ σμύρνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρομάτων; 30.8 θράσος καὶ αὐθάδεια καὶ τόλμα; *ib.* ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ πραΰτης; 31.4 ἐξεχώρησεν ... καὶ ἐπορεύθη ... καὶ ἐδούλευσεν, καὶ ἐδόθη; 32.2 βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι, 3 δι'

¹²⁴ Cf. 55.6 διὰ ... τῆς νηστείας καὶ τῆς ταπεινώσεως.

αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας, 4 σοφίας ἢ συνέσεως ἢ
 εὐσεβείας ἢ ἔργων; 33.6 ἐπήνεσεν ... καὶ ἠυλόγησεν καὶ εἶπεν; 37.3
 ἔπαρχοι οὐδὲ χιλίαρχοι οὐδὲ ἑκατόνταρχοι οὐδὲ πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ
 καθεξῆς; 39.1 ἄφρονες καὶ ἀσύνητοι καὶ μωροὶ καὶ ἀπαίδευτοι; 41.2
 ἐνδελεχισμοῦ ἢ εὐχῶν ἢ περὶ ἁμαρτίας καὶ πλημμελείας; 42.3 λαβόντες
 καὶ πληροφορηθέντες ... καὶ πιστωθέντες; 43.2 ἔδησεν καὶ ἐσφράγισεν ...
 καὶ ἀπέθετο, 5 συνεκάλεσεν ... καὶ ἐπεδείξατο ... καὶ ἠνοίξεν ... καὶ
 προεἶλεν; 46.5 ἔρις καὶ θυμοὶ καὶ διχοστασίαι καὶ σχίσματα πόλεμός τε, 6
 ἓνα θεόν ... καὶ ἓνα Χριστόν καὶ ἓν πνεῦμα ... καὶ μία κλήσις, 7 διέλκομεν
 καὶ διασπῶμεν ... καὶ στασιάζομεν ... καὶ ... ἐρχόμεθα; 48.1 ἐξάρωμεν ...
 καὶ προσπέσωμεν ... καὶ κλαύσωμεν; 54.2 στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα;
 60.1 τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ τὰς ἀδικίας καὶ τὰ παραπτώματα καὶ
 πλημμελίας, 3 σκεπτασθῆναι ... καὶ ῥυσθῆναι ... καὶ ῥῦσαι; 62.2 περὶ ...
 πίστεως καὶ μετανοίας καὶ γνησίας ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ
 σωφροσύνης καὶ ὑπομονῆς; *ib.* ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ καὶ
 μακροθυμίᾳ; *ib.* τὸν πατέρα καὶ θεὸν καὶ κτίστην, 3 πιστοῖς καὶ
 ἐλλογιμωτάτοις καὶ ἐγκεκυφόσιν; 63.4 καὶ γέγονεν καὶ ἔστιν; 64 ὁ ... θεὸς
 καὶ δεσπότης ... καὶ κύριος), *talora per asindeto* (p. es. 5.6 δεσμὰ φορέσας,
 φυγαδευθεῖς, λιθασθεῖς, κῆρυξ γενόμενος; 35.2 ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ,
 λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει,
 ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῶ; 37.2 πῶς εὐτάκτως, πῶς εἰκτικῶς, πῶς
 ὑποτεταγμένως; 38.3 ἐκ ποίας ὕλης ἐγενήθημεν, ποῖοι καὶ τίνες
 εἰσήλαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἐκ ποίου τάφου καὶ σκότους ... εἰσήγαγεν;
 46.9 πολλοὺς διέστρεψεν, πολλοὺς εἰς ἀθυμίαν ἔβαλεν, πολλοὺς εἰς
 δισταγμόν, τοὺς πάντας ἡμᾶς εἰς λύπην; 48.5 ἦτω τις πιστός, ἦτω δυνατὸς
 γινῶσιν ἐξειπεῖν, ἦτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων, ἦτω ἀγνὸς ἐν ἔργοις; 54.1
 τίς ... ἐν ὑμῖν γενναῖος, τίς εὐσπλαγχνος, τίς πεπληροφορημένος

ἀγάπης;; 59.3 ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας: *klimax* ascendente). Le successioni di richieste indirette rendono lo stile particolarmente vivace (54.1 *ecc.*), coinvolgendo il lettore nell'esposizione; nell'opera si trovano inoltre cataloghi di vizi (30.1; 35.5: cf. NT. *Rom.* 1.28–32) e virtù (parr. 62; 64).¹²⁵

Frequenti sono poi le anafore (p. es. 5.1–3 λάβωμεν: 2 volte; 7.3 τί: 3 volte; 24.2–25.1 ἴδωμεν: 2 volte; 32.2 ἐξ αὐτοῦ: 3 volte; 36.2 διὰ τούτου: 5 volte; 37.2 πῶς: 3 volte; 46.5–7 ἵνατί: 2 volte, 9 πολλούς: 3 volte; 48.5 ἦτω: 4 volte; 54.1 τίς: 3 volte; 60.1–61.2 σύ: 5 volte). Notevoli sono soprattutto ai parr. 4–6 quella del termine ζῆλος, al par. 49 quella della parola ἀγάπη: nel primo dei due casi il sostantivo ζῆλος è talora abbinato, a formare delle endiadi, a sostantivi dal significato analogo; esso è declinato al par. 4 alla terza declinazione (v. 7 ζῆλος καὶ φθόνος; v. 8 διὰ ζῆλος; v. 9. ζῆλος; v. 10 ζῆλος; v. 11. διὰ ζῆλος; v. 12 ζῆλος; v. 13 διὰ ζῆλος), al par. 5 alla seconda (v. 2 διὰ ζῆλον καὶ φθόνον; v. 4 διὰ ζῆλον ἄδικον; v. 5 διὰ ζῆλον καὶ ἔριν; cf. NT. *Phil.* 3.6),¹²⁶ al par. 6 nuovamente alla terza (v. 1 διὰ ζῆλος; v. 2 διὰ ζῆλος; v. 3 ζῆλος; v. 4 ζῆλος καὶ ἔρις).¹²⁷

Quanto alle figure di significato, notevoli sono alcune rielaborazioni d'immagini tipiche della predicazione popolare, in particolare della diatriba cinico–stoica:¹²⁸ parlando della lotta per la virtù, per esempio, l'autore effettua allusioni al mondo atletico sia per mezzo di scelte lessicali (p. es. 2.4 ἀγών "combattimento"; 6.2; 7.1 ἐν ... τῷ αὐτῷ ἐσμὲν σκάμματι, καὶ ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἀγὼν ἐπίκειται "siamo nella stessa arena e ci attende lo stesso combattimento"; 35.4 ἀγωνισώμεθα "lottiamo") sia nell'ambito di metafore, come al par. 5, dove gli apostoli sono paragonati ad atleti che, dopo aver

¹²⁵ Cf. Hawthorne – Martin – Reid 1999, pp. 544 s., s.v. *Ermeneutica* (G.R. Osborne).

¹²⁶ Montanari 1995, p. 917, s.v. ζῆλος.

¹²⁷ Cf. Jaubert 1971, pp. 104 s., nota 3.

¹²⁸ Cf. Kertelge 1990; Macky 1990.

superato numerose prove (πόννοι: v. 4), hanno ricevuto un premio per la loro perseveranza.¹²⁹

Anche la lingua militare fornisce all'autore immagini particolarmente efficaci: a 21.4, per esempio, il verbo λειποτακτέω, che nel lessico militare ha il significato di *abbandonare il proprio posto*,¹³⁰ è utilizzato per caratterizzare una mancanza morale, con il significato di *venire meno al proprio dovere* (δίκαιον ... ἐστὶν μὴ λειποτακτεῖν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θελήματος αὐτοῦ "è giusto che non abbandoniamo il nostro posto contro la Sua volontà").¹³¹ A 37.2–3, proponendo forse per la prima volta la metafora della *militia Christi*, Clemente paragona invece il ruolo che i fedeli rivestono all'interno della Chiesa a quello che i soldati ricoprono nell'esercito: in entrambi i casi le caratteristiche fondamentali sono l'ordine e l'obbedienza.¹³²

Significativo è poi l'utilizzo della metafora che paragona il corpo umano alla Chiesa (37.5): il raffronto tra corpo umano e società è molto diffuso nella letteratura antica, soprattutto stoica, dov'è impiegato con molteplici funzioni (PLAT. *Rp.* 464b1–3 MAX¹. 15.4 s. PHIL². *Spec.* 3.131 *ecc.*; cf. SEN. *Clem.* 1.4.1; 2.2.1 *Ep.* 92.30; 95.51 s. *ecc.*), e nei primi scritti cristiani (NT. *Rom.* 12.4–8 *Cor.*

¹²⁹ Cf. RAC, vol. 3, coll. 188–197: 195 s., s.v. *Clemens Romanus I* (A. Stüiber): "der Lebensgang der Apostel Petrus u. Paulus wird unter dem Einfluß der Diatribe im Bild des für Gerechtigkeit u. Tugend kämpfenden philosophischen Athleten beschrieben, dessen mythisches Vorbild Herakles ist; wie diese Philosophen wirken die Apostel als Herolde über die ganze Welt hin durch Beispiel u. Zeugnis vor den Mächtigen; durch Kampfleiden, Verfolgung u. Tod erlangen sie himmlischen Ruhm als Siegespreis ... Sicher sind die kräftigen Farben dieser Darstellung hellenistisch; für die Beschreibung des paulinischen Lebensweges sind aber nicht nur hellenistische allgemeine Topoi, sondern die bestimmten Angaben von 2 Cor. 11, 23ff verwertet. Die Athletenbildersprache ... ist zudem bereits vom Spätjudentum (4 Macc.) übernommen u. wenigstens verblaßt auch im NT angewandt"; sul motivo agonistico nella letteratura cristiana, cf. Sanders 1943, pp. 1–34; Ziegler 1958, pp. 24–37; Garrison 1993; Papathomas 1997; Metzner 2000; Leemans 2004; Poplutz 2004; Esler 2005; Rosa 2007; Seesengood 2007.

¹³⁰ Cf. Montanari 1995, p. 1264, s.v. λειποτακτέω.

¹³¹ Bartelink 1952, p. 128, s.v. λειποτακτέω; Jaubert 1971, p. 138, nota 1.

¹³² Cf. Jaubert 1964; *ead.* 1971, pp. 78–80; Luongo 1976–77.

1.12.12–26 *Eph.* 1.22–23; 2.16; 3.6; 4.4, 11–16, 25; 5.23, 30 *Col.* 1.15–20; 2.19 *ecc.*).¹³³

4. Considerazioni conclusive

Alla luce di quest'analisi, sembra indiscutibile la dimestichezza dell'autore con la retorica¹³⁴ e soprattutto con il genere omiletico:¹³⁵ in quest'attenzione per la parola come veicolo d'espressione e di persuasione sono visibili i prodromi del rinnovato interesse per la sofistica che caratterizza la cultura pagana e cristiana del II sec.; quanto alla letteratura cristiana, il massimo esponente di questa tendenza è Giustino, definito paradossalmente il primo "sofista cristiano".¹³⁶ Come Giustino, anche Clemente, per mezzo di una rielaborazione semantica del lessico pagano, ne reinterpreta in profondità le categorie culturali: il desiderio di condurre alla πίστις "fede" con un discorso stilisticamente rifinito costituisce infatti quasi una sfida alla perplessità espressa dai sofisti sulla possibilità di giungere a essa rispetto al più modesto obiettivo dell'ἀσφάλεια "sicurezza" (cf. *DCHR.* 2.65 *ecc.*).¹³⁷

¹³³ Cf. MacVay 2000; Prinzivalli – Simonetti 2010, p. 502, nota 241.

¹³⁴ Sulla cura retorica che caratterizza questa lettera e altre epistole contemporanee, come quelle di Ignazio, cf. Brent 1999, in part. pp. 140–163; *id.* 2006, in part. pp. 250 ss.; Eduard Norden definisce lo stile dell'opera "a volte altamente retorico", ma segnala l'assenza di correlazioni μέν ... δέ (1898, p. 510, nota 96).

¹³⁵ Cf. *RAC*, vol. 3, coll. 188–197: 195, *s.v.* *Clemens Romanus I* (A. Stüber): "C. besitzt rhetorische Bildung u. verwendet maßvoll die Mittel der zeitgenössischen Kunstprosa (rhetorische Fragen, Antithesen, Anaphoren, Klangwirkungen, rhythmische Klauseln, schmückende Adjektive, poetische Formulierungen)".

¹³⁶ Cf. Barnard 1967, pp. 37 s.; Kinneavy 1987; Horner 2001, p. 77; Miranda 2008.

¹³⁷ Cf. Kinneavy 1987; Miranda 2008.

VII. LESSICO

Premessa: criteri di selezione dei lemmi esaminati

Nell'analisi lessicale sono privilegiati i lemmi che testimoniano l'adattamento del lessico filosofico (δημιουργέω, δημιουργία, δημιουργός; σκότος, σκοτόω ecc.), soprattutto stoico (ἀόρητος; διακοσμέω; διοίκησις; ἐμπεριέχων; καθῆκον; μετανοέω, μετάνοια; παλιγγενεσία; συνέχω ecc.), al pensiero cristiano:¹³⁸ in questo procedimento e nella rielaborazione in chiave cristiana di alcuni concetti centrali nella civiltà greca (ἀπαίδευτος, παιδεία, παιδεύω ecc.) l'autore si distingue infatti per disinvoltura e originalità.

Particolare spazio è dedicato anche a parole ed espressioni che dovevano essere tipiche della comunità cristiana di Roma (ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθενής; διψυχέω, δίψυχος; σκῆπτρον; ταπεινός, ταπεινοφρονέω, ταπεινοφροσύνη, ταπεινόφρων, ταπεινόω, ταπείνωσις), come emerge anche da un'analisi dei loro utilizzi in altri scritti d'ambito italico, soprattutto nel *Pastore* d'Erma.

Osservazioni significative risultano inoltre dal confronto delle accezioni che alcuni termini assumono nell'opera con gli utilizzi degli stessi nei LXX, nel NT. e nelle altre opere del giudaismo ellenistico e della letteratura cristiana antica (ἀπαρχή; βραβεῖον ecc.).

¹³⁸ Cf. Martín 1994, pp. 64–67: 67: "ya no se piensa la novedad cristiana con un modelo apocalíptico que implique una transformación destructiva de las formas sociales precedentes, sino que se piensa la novedad del hecho cristiano como una inserción de una forma social, la Iglesia, en la forma social e histórica del imperio. El lenguaje estoico non es la causa de estas novedades, sino el instrumento para expresarlas. El lenguaje estoico, por otra parte, no proviene necesariamente de lecturas filosóficas específicas, sino que puede explicarse más fácilmente por la opción dentro del campo cristiano por una teología política semejante a la que habían tomado los judíos helenizados, especialmente alejandrinos"; PrinziValli – Simonetti 2010, pp. 115–117.

Un raffronto dell'utilizzo di molti vocaboli nell'epistola (e, in generale, nel greco cristiano) con quello tipico del greco classico permette invece di evidenziare significativi sviluppi semantici (ταπεινός, ταπεινοφρονέω, ταπεινοφροσύνη, ταπεινόφρων, ταπεινώ, ταπείνωσις ecc.) e variazioni nella loro frequenza d'impiego (βραβεῖον ecc.).

Sono anche analizzati alcuni *hapax* (αὐτεπαινετός; δωδεκάσκηπτρον) e le prime attestazioni del verbo μωμοσκοπέω in assoluto e dei termini λαϊκός e πανάγιος nella letteratura cristiana; sono inoltre commentati gli utilizzi di alcune parole assenti dagli altri testi dei Padri Apostolici (ἀποκαθίστημι; ὑπόδειγμα).

Sono altresì esaminati alcuni degli epiteti riferiti a Dio, che esprimono concetti fondamentali nell'opera, "interamente dominata dall'onnipotente presenza di Dio, dal suo volere imperativo e benevolo e dal suo dominio totale sull'uomo e sul mondo" (δεσπότης; δημιουργός ecc.).¹³⁹

ἀόργητος

L'aggettivo è attestato a 19.3: esso ha il significato di *privo di collera* ed è riferito a Dio (νοήσωμεν πῶς ἀόργητος ὑπάρχει πρὸς πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ "riflettiamo su quanto sia privo di collera nei confronti di tutta la Sua creazione").

Il termine è tipico del lessico stoico, dove assume il significato di *non passionale* e designa una qualità fondamentale del saggio (ARR. *EpictD.* 3.20.9 MAUR. 1.1 ecc.),¹⁴⁰ che è anche attributo degli dèi (cf. SEN. *Dial.* 4.27.1 ecc.; per

¹³⁹ Prinzivalli–Simonetti 2010, p. 137.

¹⁴⁰ Sul controllo dell'ira come prova di disciplina interiore nell'imperatore stoico Marco Aurelio, cf. Hadot 1992, pp. 99–119.

le argomentazioni stoiche sull'ira, cf. *SVF* 1.211; 2.878; 3.395 *Cic. Tusc.* 4 *SEN. Dial.* 3–5 *ecc.*).¹⁴¹

Clemente si avvale di questa parola per esprimere l'idea dell'impassibilità di Dio, esplicita nella Bibbia (*VT. Gen.* 8.21 *Mac.* 2.6.14 *Ps.* 7.2; 85[86].15; 102[103].9 *Ier.* 26.3 *ecc.*), sebbene il termine sia assente dalla Sacra Scrittura:¹⁴² significativo in proposito è il fatto che Filone si senta obbligato a spiegare che la "collera divina" che fa parte dell'eredità biblica è solo un'immagine pedagogica (*Deus* 52 τινὲς τῶν εἰρημένων ἀκούσαντες ὑπολαμβάνουσι θυμοῖς καὶ ὀργαῖς χρῆσθαι τὸ ὄν. Ἔστι δ' οὐδενὶ ληπτὸν πάθει τὸ παράπαν ... λέγεται δὲ οὐδὲν ἦττον παρὰ τῷ νομοθέτῃ μέχρι τινὸς εἰσαγωγῆς τὰ τοιαῦτα "alcuni, sentendo queste parole [*scl.* *VT. Gen.* 6.7], suppongono che l'Esistente provi animosità e collera. Egli però non è suscettibile di alcuna passione ... Ciononostante, il Legislatore si avvale di queste espressioni con finalità esplicativa");¹⁴³ l'idea dell'impassibilità divina è infatti comune nel giudaismo ellenistico (*ARISTE*¹. 254 *PHIL*². *Deus* 52 *Leg.* 1.142; 2.100; 3.129, 132, 134 *ecc.*) e si ritrova in *POLYC. Ep.* 12.2 *IUSTIN. EpDiogn.* 8.8 *IGN. Phil.* 1.2 (τὸ ἀόργητον αὐτοῦ "la Sua libertà dalle passioni") *ecc.*¹⁴⁴

Nella Bibbia l'ira umana, prevalentemente giudicata in modo negativo (*NT. Mat.* 5.22-23 *Cor.* 1.13.5 *Col.* 3.8 *Tim.* 1.2.8 *ecc.*), è invece menzionata più raramente di quella divina: nel NT. essa è attribuita soprattutto al diavolo e ai suoi aiutanti (*Apoc.* 12.12, 17 *ecc.*) e l'iracondo è presentato come un usurpatore dei diritti di Dio (*Rom.* 12.19 *ecc.*); tale sentimento è ammesso solo in difesa dei diritti altrui, soprattutto della sovranità e della santità di Dio

¹⁴¹ Cf. Marin 2005.

¹⁴² Hall 1968, p. 686.

¹⁴³ Cf. MacGregor 1960–61; Sáenz Galache 1974, pp. 123–127.

¹⁴⁴ Bornkamm 1935; Schrenk 1944; Tasker 1951; Hanson 1957; Gregor 1960–61; Bornkamm 1969; Jaubert 1971, p. 133, nota 5; Schwager 1983; Prinzivalli – Simonetti 2010, p. 481, nota 133.

¹⁴⁵ Cf. Black 1988.

(VT. *Ex.* 16.20; 32.19, 22 *Lev.* 10.16 *Num.* 31.14 *Reg.* 1.11.6; 2.12.5; 3.18.40; 4.13.19 *Neem.* 5.6 *Iob* 32.2 s., 5 *Ier.* 6.11 NT. *Mar.* 3.5 *Io.* 11.33, 38 *Apost.* 17.16 *ecc.*).¹⁴⁶

ἀπαίδευτος, παιδεία, παιδεύω

L'aggettivo è attestato a 39.1; il sostantivo a 21.6, 8; 56.2, 16; 62.3; il verbo a 21.6; 56.16; 57.1; 59.3. Clemente dimostra una notevole familiarità con il concetto di *παιδεία*, che applica disinvoltamente a diversi aspetti della vita e del pensiero dei Cristiani: il sostantivo, che si riferisce alla formazione di tutta la comunità e in particolare dei bambini (21.8), ricorre nelle espressioni *παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ* "educiamo al timore di Dio" (21.6; cf. POLYC. *Ep.* 4.2 *παιδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ*); *τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας* "l'educazione in Cristo" (21.8); *παιδείαν, ἐφ' ἣ οὐδείς ὀφείλει ἀγανακτεῖν* "il rimprovero per il quale nessuno deve indispettirsi" (56.2); *διὰ τῆς ὁσίας παιδείας αὐτοῦ* "con il Suo santo rimprovero" (56.16); *τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ* "dell'insegnamento di Dio" (62.3); il verbo nelle espressioni *τοῖς παιδευομένοις ὑπὸ τοῦ δεσπότης* "per quelli che sono corretti dal Signore" (56.16); *πατήρ παιδεύει* "il Padre corregge" (*ib.*); *παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν* "correggetevi con il ravvedimento" (57.1); *ἡμᾶς ἐπαίδευσας* "ci hai educati" (59.3).

Gli utilizzi che Clemente fa di questi termini rielaborano l'adattamento del concetto di *παιδεία* al pensiero cristiano attestato nel NT. (*Eph.* 6.4 *οἱ πατέρες ... ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου* "voi padri ... allevateli [*scl.* i vostri figli] nella disciplina e nell'ammonizione del Signore" *Tim.* 2.3.16 *παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ* "l'educazione alla giustizia" *ecc.*) ed

¹⁴⁶ Bauer 1969, pp. 706–717: 706 s., *s.v. Ira* (A. Stöger); Léon–Dufour 1975, pp. 175 s., *s.v. Collera*; Schmidt 1981, pp. 157–161: 158, *s.v. Ira*.

esplicitato in *Apoc.* 3.19 (ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω "riprendo e castigo quelli che amo"; cf. VT. *Sir.* 20.19 ss.; 22.3; 27.11–13 *ecc.*).

Il ruolo centrale che Clemente attribuisce a quest'idea risente inoltre dell'importanza che essa riveste nella civiltà greca (cf. ISOCR. 4.5 *ecc.*; cf. anche GELL. 13.17 *ecc.*), soprattutto nell'ambito delle riflessioni sull'educabilità dell'uomo che si sviluppano in seguito all'indebolimento dell'ideale aristocratico. Sebbene nell'antichità l'educazione rimanga sempre un privilegio dei benestanti (cf. POXY. 2.265.24 ISYLL³. 578.61 [II^a] *ecc.*), nel mondo omerico prevalgono infatti i principi della nobiltà e dell'origine (cf. IL. 6.208, 211; 9.443 PIND. N. 3.40 ss. *ecc.*) e l'ἀρετή è presentata come dono degli dèi (IL. 20.242 *ecc.*), mentre con l'insegnamento dei Sofisti si diffonde l'idea che, almeno entro certi limiti, l'educazione possa essere appresa (cf. SOPH. *Ai.* 595 *Tr.* 451 OC. 562; 919 *Ph.* 1361 EUR. *Suppl.* 913–917 IA. 558–562 *ecc.*).¹⁴⁷

Questa familiarità con il concetto di παιδεία accomuna il dettato della *Prima Clementis* a quello del *Pastore* d'Erma (dove il sostantivo ricorre a 7.1; 17.10; 63.6; il verbo a 7.1; 17.10): quanto agli altri testi dei Padri Apostolici, sebbene Ignazio riconosca un ruolo importante all'insegnamento di Cristo (*Eph.* 3.1 *ecc.*; cf. CLEM. *Paed.* 1.49.4 *Str.* 7.21.4 *ecc.*), il tema della παιδεία ricorre solo in POLYC. *Ep.* 4.2, probabilmente per influsso di VT. *Prov.* 15.33.¹⁴⁸

ἀπαρχή

Il sostantivo, che ha il significato di *primizia*, ricorre a 24.1; 29.3; 42.4: quest'ultima attestazione è particolarmente interessante, poiché vi si afferma che gli apostoli hanno istituito le "primizie" nei paesi che hanno percorso; il termine si riferisce qui sia alla priorità cronologica nella fede da parte di

¹⁴⁷ GLNT, vol. 9, coll. 105–190: 107–186, s.v. παιδεύω (G. Bertram); Jaeger 1966, pp. 30–33; Stockmeier 1974; Felici 1987; *id.* 1988; Lugaresi 2004, p. 817; Haas 2007; Prinziavalli – Simonetti 2010, p. 485, nota 154; p. 504, nota 251.

¹⁴⁸ Henne 1992, pp. 63 s.

queste persone rispetto agli altri credenti sia alla loro superiorità qualitativa rispetto al resto della comunità.¹⁴⁹

Clemente afferma inoltre che l'istituzione delle primizie delle nuove contrade come vescovi e diaconi è stata preceduta da un esame di queste persone τῷ πνεύματι (42.4 "per mezzo dello Spirito" o, se si considera quest'espressione un dativo di relazione, "nel loro spirito";¹⁵⁰ cf. NT. *Tim.* 1.3.10, dove si parla di una prova per la scelta dei diaconi; sulle qualità richieste a un presbitero, cf. NT. *Ti.* 1.5–8; su quelle richieste in un vescovo, cf. NT. *Tim.* 1.3.2–7; cf. anche NT. *Elo.* 1.4.1, dove si richiede d'esaminare gli spiriti).¹⁵¹

Un indizio del fatto che l'espressione τῷ πνεύματι vada qui probabilmente intesa come dativo di relazione deriva da una lettura di tipo sacramentalista del passo: se cioè le forze del πνεῦμα sono intese come ἀπαρχή della salvezza futura e se si tiene presente l'importanza del sacramento dell'Eucaristia in quanto istituzione di salvezza (cf. DIDACHE 10.3, dove si ringrazia il Figlio di Dio per aver donato alla comunità, nell'Eucaristia, πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ τροφήν αἰώνιον "cibo e bevanda spirituali e di vita eterna"), il ministro dell'azione cultuale e del sacramento diviene depositario di una qualità che lo separa dal resto della comunità, cioè dai laici. L'Eucaristia ha infatti valore di "sacrificio spirituale",¹⁵² come prefigura la terminologia cultuale di IGN. *Eph.* 20.2, dove tale Sacramento è definito φάρμακον ἀθανασίας "medicina d'immortalità",¹⁵³ e di DIDACHE 14.3,¹⁵⁴ dove esso è chiamato θυσία

¹⁴⁹ Cf. Cattaneo 2010b, pp. 365 s.

¹⁵⁰ Jaubert 1971, pp. 84 s.

¹⁵¹ Cf. Albertz 1952–53; Jaubert 1971, p. 169, note 7 s.

¹⁵² Sull'Eucaristia in Clemente di Roma, cf. Blond 1964.

¹⁵³ Sull'Eucaristia in Ignazio d'Antiochia, cf. Johanny 1964.

¹⁵⁴ Cf. Cattaneo 2010b, p. 366, nota 33.

"sacrificio";¹⁵⁵ proprio nel paragrafo precedente (13.3–7) la *Didaché* aveva inoltre prescritto l'offerta di primizie ai profeti o, in loro assenza, ai poveri.¹⁵⁶

Clemente aggiunge che gli apostoli hanno stabilito la regola¹⁵⁷ che, dopo la scomparsa delle "primizie", altri uomini, anch'essi caratterizzati dalla priorità cronologica nella fede rispetto agli altri credenti ed esaminati allo stesso modo,¹⁵⁸ succederanno loro nella carica (44.2): per la prima volta in un testo cristiano si trova qui un principio per una successione temporale, che viene fatto risalire agli apostoli,¹⁵⁹ in questo modo, l'ordinamento che regola il culto diviene anche garanzia della sua efficacia.¹⁶⁰

L'immagine delle primizie designa inoltre nel Giudaismo e nel Cristianesimo una porzione che si preleva su frutti o altri prodotti per offrirla a Dio. Essa è talora applicata ai primi convertiti (NT. *Ela.* 1.18 *Apoc.* 14.4 *ecc.*): Paolo, per esempio, chiama Epeneto ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας "primizia dell'Asia" (NT. *Rom.* 16.5) e la famiglia di Stefana ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας "primizia dell'Acaia" (NT. *Cor.* 1.16.15). Nel NT. essa è inoltre riferita a Cristo risorto (*Cor.* 1.15.20, 23), al dono dello Spirito ai credenti (*Rom.* 8.23) e alle vergini (*Apoc.* 14.4).¹⁶¹

TORNA ALL'INDICE

¹⁵⁵ Sull'Eucaristia nella *Didaché*, cf. Rordorf 1964.

¹⁵⁶ Cf. de Watteville 1964; Bultmann 1985, pp. 156; 437; del Verme 1991.

¹⁵⁷ Cf. Bauer – Arndt – Gingrich 1958, p. 296, *s.v.* ἐπινομή; Jaubert 1971, p. 172, nota 2.

¹⁵⁸ Cf. Prinzivalli 2009, p. 39.

¹⁵⁹ Cf. Moutsoulas 1964; Prinzivalli 2009, p. 85.

¹⁶⁰ Cf. Bultmann 1985, p. 437.

¹⁶¹ Cf. Hertling 1939; GLNT, vol. 1, coll. 1288–1293: 1291, *s.v.* (G. Delling); Jaubert 1971, p. 84; Léon-Dufour 1975, p. 438, *s.v.* *Primizie*; Aune 2003; Biguzzi 2009; Prinzivalli – Simonetti 2010, p. 509, nota 273.

¹⁶² Cf. Daniélou 1958, pp. 524–527; Amstutz 1968, pp. 125–127.