



## SOMMARIC

L. Sist - <i>I sogni del faraone (Genesi 41: 1-36): abbondanza e carestia in Egitto tra realtà e τόπος letterario</i>	1
S. Zincone - <i>“Allora tutto Israele sarà salvato”: osservazioni sull'esegesi cristiana antica di Rom. 11, 26 segg</i>	15
F. Cocchini - <i>La dichiarazione Nostra Aetate</i>	27
A. Gebbia - <i>Il teatro Yiddish in America</i>	39
M. Passalacqua - <i>Un umanista del XX secolo: Paul Oskar Kristeller</i>	49
A. Camplani - <i>Mosè, Elia e Abramo nel Vangelo di Marcione</i>	55

## XI

## QUADERNI DI VICINO ORIENTE

XI - 2017

## QUADERNI DI VICINO ORIENTE

### LA PERCEZIONE DELL'EBRAISMO IN ALTRE CULTURE E NELLE ARTI (IV - 2015)

QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

---

QUADERNI  
DI VICINO ORIENTE

XI - 2017

ATTI DEL CONVEGNO  
“LA PERCEZIONE DELL’EBRAISMO  
IN ALTRE CULTURE E NELLE ARTI”

(IV - 2015)

22-23 ottobre 2015, Odeion - Facoltà di Lettere  
Sapienza Università di Roma

a cura di Alessandro Catastini

ROMA 2017

# QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

---

*Direttore Scientifico:* Lorenzo Nigro

*Redazione:* Daria Montanari, Fabiola Zielli

ISSN 1127-6037  
e-ISSN 2532-5175

# QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

---

## SOMMARIO

L. Sist - <i>I sogni del faraone (Genesi 41: 1-36): abbondanza e carestia in Egitto tra realtà e τόπος letterario</i>	1
S. Zincone - <i>“Allora tutto Israele sarà salvato”: osservazioni sull’esegesi cristiana antica di Rom. 11, 26 segg</i>	15
F. Cocchini - <i>La dichiarazione Nostra Aetate</i>	27
A. Gebbia - <i>Il teatro Yiddish in America</i>	39
M. Passalacqua - <i>Un umanista del XX secolo: Paul Oskar Kristeller</i>	49
A. Camplani - <i>Mosè, Elia e Abramo nel Vangelo di Marcione</i>	55



[Quaderni di Vicino Oriente XI (2017), pp. 1-14]

I SOGNI DEL FARAONE (GENESI 41: 1-36):  
ABBONDANZA E CARESTIA IN EGITTO TRA REALTÁ E τόπος LETTERARIO

Loredana Sist - Sapienza Università di Roma

*The paper based on the well-known passage of the Bible (Genesis 41: 1-36) in which Joseph interprets Pharaoh's dreams, analyzes the Egyptian literary topos of the famine. It examines every single element of the story trying to highlight the various topics the biblical author has dealt with. Ancient Egyptian religious and literary traditions seem to play an important role and they could have been primary sources of inspiration.*

Keywords: pharaoh; dream; famine; Joseph; seven

Questo mio intervento prende spunto da un passo molto noto della Bibbia che tratta dei due sogni del faraone descritti in Genesi 41: 1-36:

«Or avvenne che, trascorsi due anni, anche il faraone ebbe un sogno. Ed ecco, egli stava presso il fiume. Ed ecco che dal fiume salivano sette vacche, belle di aspetto e grasse di carne e si mettevano a pascolare nella giuncaia. Ed ecco ancora altre sette vacche salivano dal fiume dopo di loro, brutte di aspetto e magre di carne e si fermavano accanto alle vacche sulla riva del fiume. E le vacche brutte di aspetto e magre di carne divorarono le sette vacche belle di aspetto e grasse. Allora il faraone si svegliò. Poi si addormentò e sognò di nuovo. Ed ecco che sette spighe venivano su da un unico stelo, grosse e belle. Ed ecco ancora, sette spighe sottili e arse dal vento orientale germogliavano dopo quelle. Poi le spighe sottili divorarono le sette spighe grosse e piene. Il faraone si destò, ed ecco, era un sogno»<sup>1</sup>.

I due sogni hanno a che vedere con un fiume, con vacche grasse e magre e con spighe grosse e secche. Il faraone, non capendo chiaramente il significato dei due sogni, ne è turbato e cerca invano qualcuno che sia in grado di interpretarli. Alla fine viene introdotto al suo cospetto Giuseppe che, non solo è in grado di dare una interpretazione ragionevole dei sogni del sovrano - le 14 vacche e le 14 spighe rappresentano 7 anni di abbondanza seguiti da 7 anni di carestia - ma, come vedremo, vi aggiungerà anche l'indicazione del giusto rimedio. Da questo episodio inizia la sua carriera alla corte del faraone.

Andiamo per ordine e vediamo di esaminare ogni singolo elemento della storia cercando di evidenziare i vari argomenti che l'Autore biblico della storia di Giuseppe ha trattato, ispirandosi verosimilmente anche alle antiche tradizioni religiose e letterarie egiziane.

### 1. I due sogni

L'episodio si fonda sul sogno del faraone. Il tema del sogno regale di carattere profetico rientra a pieno titolo nella tradizione letteraria egiziana che presenta numerosi esempi. Alla loro analisi è dedicato l'approfondito studio di Shupak, a cui rimando<sup>2</sup>. Con riferimento proprio a questo passo della Genesi, egli evidenzia la successione dei due sogni che appaiono del tutto uguali e contrari: dapprima è descritto quello di carattere positivo, poi

<sup>1</sup> Traduzione da Società Biblica di Ravenna (ed.) 1982, 119.

<sup>2</sup> Shupak 2006.

quello di carattere negativo. Come sottolinea lo studioso la sequenza risponde a una impostazione frequente non solo in Egitto, ma anche nella letteratura del Vicino Oriente: nelle enumerazioni il bene precede sempre il male. Shupak inquadra i sogni alla luce della copiosa documentazione egiziana e demotica a suo tempo evidenziata da Sauneron<sup>3</sup> e Volten<sup>4</sup>, focalizzando poi l'attenzione sul fronte ebraico, ovvero sull'obiettivo finale della storia che è volto a enfatizzare il ruolo del messaggero del vero dio rispetto agli interpreti egiziani, sacerdoti di divinità pagane.

## 2. *Il fiume*

Il fiume citato nei sogni non può essere altro che il Nilo, visto che i fatti narrati sono ambientati in Egitto. Come è noto esso ebbe per millenni una importanza fondamentale per l'economia del paese e il fenomeno dell'inondazione annuale era ampiamente conosciuto anche fuori dell'Egitto come testimonia Diodoro Siculo (Libro I, 36 7-12):

«La crescita del Nilo è un fenomeno che appare abbastanza straordinario a quelli che lo hanno visto, ma piuttosto incredibile a quelli che ne hanno solo sentito parlare. Mentre tutti gli altri fiumi iniziano a scemare al cadere del solstizio d'estate e diventano costantemente sempre più bassi durante il periodo estivo, questo solo (il Nilo) inizia a crescere in quel periodo e aumenta così tanto di volume, giorno dopo giorno, che alla fine inonda praticamente tutto l'Egitto».

La sua inondazione si presentava dunque puntualmente ogni anno<sup>5</sup> e la sua portata, più o meno abbondante, era in grado di determinare la prosperità o la povertà del paese poiché la fertilità del terreno nel bacino del fiume dipendeva dalla quantità di sedimenti ricchi di sostanze nutritive depositati appunto dalle inondazioni<sup>6</sup>. Per un paese come l'Egitto che si reggeva su una economia prevalentemente agricola e di allevamento, tale avvenimento era di vitale importanza<sup>7</sup>. L'amministrazione dello stato iniziò già in epoca protodinastica ad interessarsi al fenomeno rilevando con cura il livello delle inondazioni e adottando sistemi di canalizzazione in grado di controllare, almeno in parte, gli effetti delle esondazioni e a sfruttarle per l'irrigazione di terre "alte", ovvero troppo lontane per poter essere raggiunte spontaneamente dalle acque. Non solo ma, specialmente nel Delta originariamente paludoso, il controllo idrogeologico del territorio fu fondamentale per il recupero di larghe estensioni coltivabili<sup>8</sup>. Operazioni così articolate e complesse erano organizzate per lo più dallo stato, che disponeva di pianificazione e risorse adeguate, ma ad esse contribuirono verosimilmente anche istituzioni private, secondo le più recenti analisi della questione<sup>9</sup>.

Impedire che il popolo soffrisse la fame era una delle prerogative della regalità<sup>10</sup> e il faraone, dunque, era impegnato in prima persona nell'evitare che si verificassero delle

---

<sup>3</sup> Sauneron 1959, 52.

<sup>4</sup> Volten 1942, 66-78.

<sup>5</sup> Attualmente, a causa della costruzione delle due dighe di Aswan, la prima alla fine del 1800 e l'altra negli anni 60-70 del secolo scorso, il fenomeno non si verifica più.

<sup>6</sup> Quack 2012.

<sup>7</sup> Moreno García 2014a, 39-42.

<sup>8</sup> Said 1993.

<sup>9</sup> Moreno García 2014b, 232-234.

<sup>10</sup> Grimal 1986, 234-237.

carestie. A tal fine egli promuoveva la misurazione delle piene del Nilo<sup>11</sup> a cui, per altro, era legato anche da un legame ideologico in quanto personificazione del dio vivente Horo, figlio del dio morto Osiride. Nella mitologia egizia quest'ultima divinità era strettamente connessa al fenomeno dell'inondazione: erano infatti gli umori emessi dal corpo del dio morto a provocare l'esondazione del fiume. Ucciso e fatto a pezzi dal fratello Seth, Osiride era sepolto in una caverna sotterranea nell'isola di Biga a sud-ovest di File, all'altezza della I cateratta del Nilo, ovvero al confine naturale posto all'estremità meridionale del paese. L'isola era inaccessibile e frequentabile solo dalla dea Iside, sorella e sposa del dio. Esiste una raffigurazione tarda di questa caverna misteriosa da cui gli Egizi pensavano iniziasse l'inondazione: si trova in un rilievo nei pressi della porta di Adriano nel tempio isiaco di File accanto al celebre decreto dell'Abaton. In esso è raffigurata l'immagine inginocchiata del Nilo che versa l'acqua da cui prende inizio l'inondazione.

### 3. *La carestia*

Il Nilo, antropomorfizzato e venerato come dio Hapi, dispensatore di abbondanza e nutrimento - caratteri che si manifestano figurativamente con l'accentuazione della pinguedine e con la presenza di seni femminili<sup>12</sup> - è il destinatario di un inno famoso. Il testo, redatto nel Medio Regno e pervenutoci grazie a diverse copie risalenti al Nuovo Regno<sup>13</sup>, ne celebra caratteri e doni. Il lungo inno si apre con la seguente espressione: «Salute a te, o Nilo, che emergi dalla terra, che arrivi per far vivere l'Egitto!». Più avanti il fiume è definito «Portatore di cibo, ricco di alimenti, creatore di ogni cosa buona» e ancora «Che riempie i magazzini, che fa larghi i granai, che dà molto al povero». E alla fine: «Uomini e bestiami sono vivificati con i tuoi prodotti dei campi. Prospero è il tuo venire, prospero è il tuo venire, o Nilo!».

Le piene del Nilo, dunque, costituivano per l'Egitto una fonte primaria di ricchezza, essendo in grado di determinare la floridezza o l'impoverimento del paese ed erano ricordate come eventi straordinari, segno di benevolenza delle divinità, anche nel caso di inondazioni di livello eccezionale, sicuramente devastanti come quelle citate nelle stele di Sobekhotep VIII da Karnak e di Taharqo da Kawa.

La stele frammentaria di Sobekhotep VIII, datata al suo IV anno di regno<sup>14</sup>, è stata trovata nel III pilone di Karnak tra il materiale di reimpiego (fig. 1). Sul verso è inciso un testo che ricorda una grande piena che arrivò a inondare il tempio nel quarto anno di regno del faraone<sup>15</sup>.

«<sup>1</sup> Possa vivere il figlio di Ra Sobekhotep, l'amato della grande inondazione, dotato di vita per sempre. <sup>2</sup> Anno 4, mese quarto di Shemu, i cinque giorni epagomini, sotto la maestà di questo dio, che possa vivere per sempre. <sup>3</sup> Sua Maestà è andato nella sala di questo

<sup>11</sup> Già sulla Pietra di Palermo per ogni sovrano è indicato il livello raggiunto dall'inondazione in ogni anno di regno: cfr. Sist 2008, 24.

<sup>12</sup> La pinguedine maschile in ambito privato era segno distintivo di agiatezza e importanza sociale: lo testimoniano le statue di alti funzionari presenti in tutte le epoche della storia dell'arte egiziana.

<sup>13</sup> Quattro papiri (p. ChesterBeatty V, p. Sallier II, p. Anastasi VII, p. Torino), due tavolette di scribi e un notevole numero di ostraca.

<sup>14</sup> Per la problematica datazione di questo sovrano cfr. Ryholt 1997 che lo attribuisce alla XVI dinastia.

<sup>15</sup> Per il testo cfr. Habachi 1974, 207-214; Baines 1974, 39-54. Traduzioni in Helck 1983, 470; Parkinson 2002, 140-141.

tempio per vedere la grande inondazione. <sup>4</sup>Sua Maestà è giunto nella sala di questo tempio che era piena di acqua. Quindi Sua Maestà <sup>5</sup>l'ha guadata insieme agli operai (?). Fu detto da parte di Sua Maestà il re<sup>6</sup>...che fece grande il nome del re, vita, forza e salute. E' arrivato<sup>7</sup>...la grande inondazione giunta fino al re, vita forza, salute. <sup>8</sup>...si ascolti ciò che è stato comandato (?)<sup>16</sup>.

Situazione analoga si riscontra in un passo del testo fatto incidere da Taharqo su una stele (Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek, ÆIN 1712) eretta nel tempio di Kawa, località kushita tra la III e la IV cataratta<sup>17</sup>:



«Sua Maestà <sup>6</sup>chiese l'inondazione da suo padre Amonra, signore delle Due Terre, affinché non ci fosse carestia nel suo tempo. Guarda, ogni cosa che proviene dalla bocca di Sua Maestà, suo padre Amon lo fa accadere subito. Quando arrivò il tempo dell'inondazione<sup>7</sup> del Nilo, esso straripò grandemente ogni giorno e lo fece per molti giorni. L'inondazione era di un cubito per giorno; penetrò tra le colline della terra meridionale e coprì i cumuli della terra settentrionale. La terra era come il Nun, un inerte,<sup>8</sup> e la terra non era visibile dalla riva. Straripò di 21 cubiti e due pollici e mezzo sulla banchina di Tebe. Sua Maestà si fece portare gli annali degli antenati per vedere se una (simile) inondazione fosse accaduta ai loro tempi. Nulla di simile fu trovato là».<sup>18</sup>

Il fenomeno inverso, ovvero una inondazione di basso livello, era invece disastroso per la insufficiente concimazione e irrigazione dei terreni con conseguente scarsità di raccolto ed era, quindi, causa di carestia. Tali avvenimenti non dovevano essere infrequenti in Egitto e qualche notizia può essere desunta dai testi<sup>19</sup>. Le raffigurazioni sono invece rare: esempi sono visibili nel complesso piramidale di Sahura ad Abusir<sup>20</sup>, sulle pareti della rampa d'accesso alla piramide di Unas a Saqqara e una figura è riscontrabile in una scena contenuta nella tomba di Ukhhotep a Meir<sup>21</sup>. Secondo Franke e Coulon<sup>22</sup>, tali immagini rappresenterebbero personaggi non propriamente egiziani, plasticamente raffigurati come denutriti e, quindi, bisognosi di aiuto, in contrapposizione con la ricchezza e l'abbondanza dell'Egitto e dei suoi abitanti. Queste raffigurazioni, contenute per lo più in contesti regali, risponderebbero inoltre all'esigenza di sottolineare l'azione salvifica del re nello scongiurare la carestia.

<sup>16</sup> Su *sdm wd.t* cfr. Vernus 2013, 278, nota 82.

<sup>17</sup> Laming Macadam 1949, tav. 10.

<sup>18</sup> Per la traduzione si veda Gozzoli 2009, 237.

<sup>19</sup> Vandier, 1936.

<sup>20</sup> Hawass - Verner 1996, fig. 2a, tav. 55b.

<sup>21</sup> Coulon 2008, figg. 2-3.

<sup>22</sup> Franke 2006, 11; Coulon 2008, 2-3.

I danni causati dalla carestia potevano essere contenuti facendo ricorso a una oculata conservazione delle scorte alimentari. Tale compito spettava soprattutto al sovrano che ne fece uno dei motivi salienti della regalità. Il “nutrire la Terra” e “il dare da mangiare all’affamato” erano espressioni ricorrenti nei testi regali e nelle biografie degli alti funzionari dello stato che provvedevano all’immagazzinamento del surplus alimentare. L’accumulo era indispensabile per poter far fronte alle emergenze e, in caso di necessità, veniva redistribuito. Tale politica economica era indubbiamente indice di buongoverno e infatti, nei momenti in cui lo stato appariva fortemente radicato sull’intero territorio, i danni prodotti da gravi carestie potevano essere limitati. A tal riguardo la documentazione testuale di carattere regale non ci è di molto aiuto, poiché nessun sovrano avrebbe mai ammesso di non essere stato in grado di nutrire il suo popolo. Anzi, come si è visto, anche in presenza di inondazioni di eccezionale livello, sicuramente disastrose per l’agricoltura, il sovrano volgeva a suo favore la situazione, interpretando il fenomeno come un “eccesso” di benevolenza divina.

Sicuramente nei momenti in cui il potere faraonico era, invece, più debole, come ad esempio durante i cosiddetti Periodi Intermedi, la politica dell’accumulo e della redistribuzione poteva risultare insufficiente o, talvolta, addirittura assente e le carestie si facevano pesantemente sentire. Il caos che ne derivava, con inevitabili sovvertimenti sociali e migrazioni, è ampiamente descritto nelle lamentazioni e nelle profezie del I Periodo Intermedio e del Medio Regno<sup>23</sup>. Comunque, al di là del reale verificarsi di carestie più o meno catastrofiche, il motivo della carestia divenne ben presto un τόπος letterario volto a enfatizzare il ruolo politico e teologico del re. In assenza della sua azione regolatrice e dispensatrice di cibo si verificavano terribili calamità a cui facevano seguito situazioni caotiche e ingestibili.

Il motivo del buon sovrano che si preoccupa del benessere del suo popolo, paragonabile a quello del buon padre che provvede ai suoi figli, in un’ottica di carattere prevalentemente patriarcale, fu ripreso e copiato dai nomarchi, soprattutto durante il I Periodo Intermedio. Tale fenomeno si verificò per una sorta di emulazione in piccolo, ben descritta da Moreno García in un suo noto studio<sup>24</sup> in cui il motivo della carestia nelle autobiografie dell’Antico e del Medio Regno è stato completamente rivisto.

Esemplare in tal senso ci appare l’autobiografia di Ankhtifi incisa nella sua tomba alla Mo’alla, 44 km a sud di Luxor. Signore del III nome dell’Alto Egitto sotto la X dinastia, egli ricorda su uno dei pilastri dell’ipogeo<sup>25</sup> la sua capacità di controllare e intervenire sul territorio proprio in occasione di una carestia; e non manca di sottolineare la sua straordinaria previdenza grazie alla quale gli abitanti della sua area sono sopravvissuti alla calamità funesta, invece, per altre parti dell’Egitto<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> A esempio nelle Lamentazioni di Ipuur e nella Profezia di Neferti. Sull’interpretazione della profezia di Neferti come “memoria codificata” cfr. Assmann 2003, 109-111. Per una recente analisi della documentazione relativa soprattutto al I Periodo Intermedio si veda Contardi 2015, 11-43.

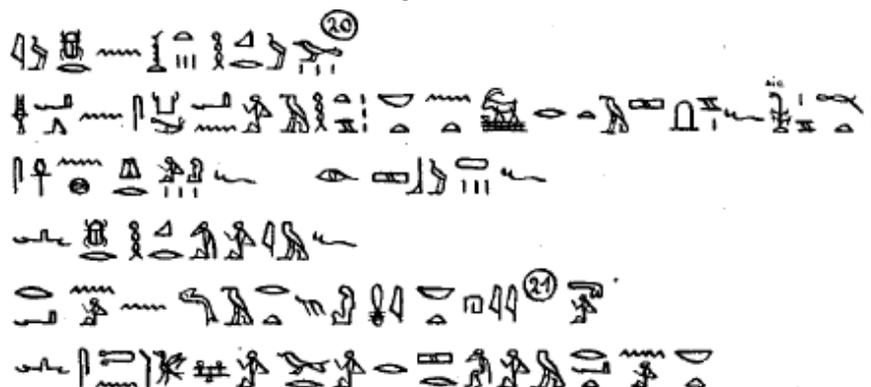
<sup>24</sup> Moreno García 1997.

<sup>25</sup> Iscrizione n. 10, Vandier 1950, 220-222.

<sup>26</sup> Anche questo è un τόπος. Si veda Moreno García 1997, 68: “Il s’agit donc du topos courant depuis l’Ancien Empire du fonctionnaire qui accomplit des exploits inconnus dans le passé et inégalables par ses contemporaines, actes qui justifient son prestige et légitiment sa position de chef local.”

«Tutto l'Alto Egitto moriva di fame e si era giunti sino al mangiare i propri figli. Ho rifiutato che in questo nomo si morisse di fame. Ho concesso un prestito di grano all'Alto Egitto e ho dato al Nord grano dell'Alto Egitto. E io non so che una cosa simile sia stata fatta da nomarchi che mi hanno preceduto»<sup>27</sup>.

Analoga situazione è descritta nella più tarda autobiografia di Amenemhat, detto Ameni, principe del nomo dell'Orice sotto Sesosti I (XII dinastia), autobiografia iscritta nella sua tomba a Beni Hasan in Medio Egitto (da Urk. VII, 16, 8-13):



«Quando vennero gli anni della carestia io ho arato tutti i campi del nomo dell'Orice, dal suo confine meridionale a quello settentrionale, mantenendo viva la sua popolazione e procurando il loro cibo cosicché non vi era alcuna fame là. Ho dato sia alla vedova, sia a colei che aveva marito; non ho favorito il grande rispetto al piccolo in tutto ciò che ho dato».

In questo testo il nomarca ormai non è solo un funzionario capace, che agisce per sua iniziativa personale, ma si presenta anche e soprattutto come un esecutore eccellente degli ordini del re<sup>28</sup>.

#### 4. Le vacche e le spighe

I sogni ruotano intorno a due soggetti: le vacche e le spighe. Essi hanno una caratteristica che li accomuna ovvero l'essere entrambi fonti primarie di sussistenza nell'ambito della economia rurale dell'antico Egitto. Come è noto la produzione principale e le entrate della società egiziana nel suo complesso, così come dei singoli individui, erano prevalentemente di tipo agricolo e di allevamento<sup>29</sup>; in quanto tali, come già si è detto, dipendevano anno per anno dal regime delle piene del Nilo. Scene di agricoltura e di bovinicoltura sono del resto molto frequenti nella decorazione figurativa di carattere funerario che aveva come scopo il riproporre nell'aldilà episodi di normale vita quotidiana (fig. 2).

<sup>27</sup> Trad. da Grimal 1990, 188.

<sup>28</sup> Moreno García 1997, 84.

<sup>29</sup> Sist 1987.

I protagonisti dei due sogni sono presentati rispettando una sequenza precisa. Dapprima compaiono le vacche e successivamente le spighe. L'ordine scelto dall'autore del testo riflette la tassonomia egiziana che, nelle elencazioni, nomina in genere per primo il mondo animale e poi quello vegetale. Questa logica si ritrova non solo negli *onomastica* e nelle liste di epoca tarda<sup>30</sup>, ma anche in contesti di carattere religioso. Gli esempi sono numerosi e tra essi si possono ricordare gli inni dedicati a divinità creatrici come Amon e Aton. Quest'ultimo, nel grande inno iscritto sulle pareti del corridoio d'accesso alla tomba di Ay ad Amarna (col. 8), è definito come colui che ha creato a suo piacimento «gli uomini, il bestiame e ogni animale selvatico e tutto ciò che è sulla terra e cammina sui suoi piedi, e tutto ciò che è in cielo e vola con le sue ali».

Sequenze simili si possono riscontrare anche in testi di carattere cosmogonico come quello riportato sulla stele di Shabaqo (British Museum 498, col. 45): «...poiché insegnano che uno (il cuore) è in ogni corpo e l'altro (la lingua) è in ogni bocca di tutti gli dei, di tutti gli uomini, di tutti gli animali, di tutti i rettili, di tutto ciò che vive...».

La disposizione e la selezione delle parole forniscono una implicita indicazione delle categorie entro cui gli Egizi suddividevano il creato, disponendole secondo un ordine di importanza decrescente, dalla più alla meno importante.

##### 5. Il numero sette

Colpisce nel racconto biblico l'impiego del numero sette: sette sono le vacche grasse, sette quelle magre, sette sono le spighe rigogliose, sette quelle secche. Tale numero è stato spesso messo in relazione con i sette anni di carestia menzionati nella celebre iscrizione rupestre dell'isola di Sehel, a sud di Elefantina (fig. 3)<sup>31</sup>.

Il testo che si presenta come un decreto emesso dal faraone Djoser della III dinastia in favore del tempio di Khnum a Elefantina, è contraddistinto da alcune particolarità ortografiche che lo datano sicuramente all'epoca tolemaica<sup>32</sup>. Ne furono probabilmente autori i sacerdoti del tempio stesso. L'uso di retrodatare testi attribuendoli all'antichità più remota, era piuttosto frequente in Egitto e serviva ad avvalorare il contenuto dello scritto, inquadrandolo in una tradizione affermata. In questo caso la retrodatazione era volta a rivendicare le entrate provenienti dalla Dodekaschoinos, territorio che si estende oltre la I cataratta, perché la loro assegnazione al tempio risaliva addirittura a Djoser che aveva disposto in tal senso. Il nome di questo faraone viene spesso per aumentare la fondatezza della rivendicazione, poiché questo sovrano godeva di grande prestigio in epoca tarda e il suo nome ricorre, infatti, frequentemente nei testi demotici.

L'iscrizione inizia ricordando una terribile carestia della durata di sette anni, dovuta alla mancanza di inondazioni:

«Io ero in lutto sul mio trono. Quelli del palazzo erano addolorati e il mio cuore era in grande afflizione perché Hapi non era riuscito a venire in tempo in un periodo di sette anni. Il grano era scarso e i semi erano rinsecchiti. Scarso era ogni tipo di cibo».

Il τόπος dei "sette anni di carestia" riportato nell'iscrizione di Sehel è stato accostato in

<sup>30</sup> Rosati 2005.

<sup>31</sup> Per il I testo geroglifico cfr. Barguet 1953; Gasse - Rondot 2007, 562-567; per una traduzione recente cfr. Peust 2004, 208-217.

<sup>32</sup> La datazione precisa è controversa. Si vedano da ultimi Gabolde 2004, 107-110; Grenier 2004, 81-88.

particolare a quello che compare in un papiro demotico (p. Vienna D6319) proveniente dal Fayyum e datato al II secolo d.C. Grazie ai numerosi studi che Quack ha dedicato all'argomento<sup>33</sup>, il testo, conservatosi in uno stato assai frammentario nel papiro vindobonense, è correntemente interpretato come una copia tarda di un vero e proprio testo normativo di carattere templare, soprannominato ormai "Libro del Tempio"<sup>34</sup>. Si ritiene che esso fosse diffuso in ambito templare e che fosse usato sia per la progettazione di un tempio ideale, sia per la regolazione di doveri e mansioni del clero e del personale di servizio.

In questo testo viene riportato un avvenimento che sarebbe stato all'origine del trattato stesso e che sarebbe accaduto all'epoca del faraone Neferkasokar della II dinastia<sup>35</sup>. Nel corso del suo regno si sarebbe verificata una grave carestia della durata di 7 anni che avrebbe provocato la caduta in rovina dei templi e ad essa il re avrebbe posto rimedio con un apposito decreto, procedendo alla ricostruzione. Questo episodio ricorre anche in p. Berlin 23071 vs.<sup>36</sup>, per altro cronologicamente precedente rispetto al p. Vienna D 6319<sup>37</sup>, avvalorando così l'ipotesi che in età greco romana circolasse in ambito templare un Libro di antica tradizione a cui molti scribi si sarebbero ispirati. Ad esso avrebbero potuto attingere sia i redattori di numerosi manoscritti, sia gli estensori della stele della carestia e forse anche gli autori biblici<sup>38</sup>.

Comunque, al di là delle notazioni sull'origine di questo τόπος, dobbiamo chiederci perché gli anni di carestia siano proprio sette. Non si può certo negare a priori che sotto il regno di Neferkasokar (I metà del III millennio a.C.) si sia effettivamente verificata una terribile carestia di quella durata – il livello delle inondazioni nel corso della II dinastia, annotato sulla Pietra di Palermo, è piuttosto scarso – ma bisognerebbe allora ipotizzare che questo avvenimento sia stato così traumatico da essere tramandato nella memoria collettiva per migliaia di anni, tanto da ricomparire nella documentazione di Epoca Tarda (tolemaica e romana). Proviamo invece a chiederci quale fosse il significato del numero 7 - in egiziano *sft* - nella tradizione magico-religiosa dell'antico Egitto.

Un articolo di Goyon del 1987 risponde, a mio avviso, a questo interrogativo. Esso si sofferma proprio sull'interpretazione del numero sette che risulta essere il numero magico per eccellenza con una forte connotazione vivificante, attestato anche in altre culture antiche<sup>39</sup> e per il quale i testi egiziani forniscono una amplissima documentazione. Il numero sette appare infatti impiegato in contesti assai diversi tra loro: da quello religioso (7 Hathor, 7 Khnum, 7 Ba di Ra, 7 Maat, 7 + 7 parti del corpo di Osiride, 7 guardiani delle 7

<sup>33</sup> Quack 2012, 342-352.

<sup>34</sup> Per l'aspetto storico di questo Libro con l'individuazione di altri documenti cfr. Quack 1990.

<sup>35</sup> Quack 1997; Quack 2013a.

<sup>36</sup> Burkard 1990.

<sup>37</sup> Quack 1990, 272, nota 15.

<sup>38</sup> Cfr. Quack 2013b: «Die inzwischen neu entdeckten weiteren ägyptischen Bezeugungen des Motivs sollt en plausibel machen, dass es sich bei der Hungersnotstele um die lokale Adaption landesweit zur kulierender wichtiger normativer Texte handelt. Damit muss die Frage neu gestellt werden, und es kann nur noch um das Verhältnis des biblischen Textes zu eben diesen normativen ägyptischen Kompositionen, insbesondere dem Buch vom Tempel gehen. Hier ist eine motivische Beeinflussung prinzipiell nicht unwahrscheinlich, ohne dass die Frage derzeit als endgültig geklärt gelten kann».

<sup>39</sup> Carestie della medesima durata sono per altro note nella tradizione mesopotamica, ad esempio nell'epopea di Gilgamesh.

Porte dell'aldilà nel Libro dei Morti, 7 propositi di Methyer ecc.) a quello magico-rituale (7 facce di Bes nel p. Magico di Brooklyn, 7 urei nei Testi delle Piramidi, 7 scorpioni di Iside, 7 falchi di Thot, 7 frecce di Sekhmet, 7 aperture della testa nel rituale dell'Apertura della Bocca, 7 olii sacri nel rituale dell'Apertura della Bocca, 7 nodi nei formulari magici, ecc.). Gli esempi in tal senso si moltiplicano se si prendono in esame anche i multipli di 7<sup>40</sup>. Il numero 7 ricorre anche in ambito scientifico. Oltre alle 7 stelle decanali della Duat che attengono all'astronomia egizia, già ricordate da Goyon, il 7 compare anche nel celebre gioco matematico n. 79 del papiro matematico Rhind (British Museum EA 10057-10058) risalente alla fine del II Periodo Intermedio, articolato sulla somma di una progressione geometrica di ragione 7<sup>41</sup>:

<i>Problema</i>	<i>Soluzione</i>
In una proprietà ci sono 7 case	Case 7
In ogni casa ci sono 7 gatti	Gatti 49
Ogni gatto acchiappa 7 topi	Topi 343
Ogni topo mangia 7 spighe	Spighe 2401
Ogni spiga dà 7 misure di grano	Heqat 16807
	Totale 19607

Ma perché proprio 7? Una possibile risposta sta nel fatto che il 7 rappresenta la somma di raddoppi (1+2+4), utile per la soluzione, ma non è l'unico numero con questa caratteristica<sup>42</sup>. E' probabile, dunque, che nella scelta abbia influito anche la particolare valenza che il 7 aveva nella tradizione magico-religiosa egiziana<sup>43</sup>.

L'aspetto vivificante del numero 7 è sottolineato da Goyon che si sofferma ad analizzare la grafia tarda di *sḫ*. Accanto alla grafia tradizionale del numero, ideograficamente segnato con sette tratti verticali ||||| ne compare una insolita che utilizza il segno  raffigurante la testa umana, caratterizzata, come è noto, da sette aperture fondamentali per la sopravvivenza.

Per questo stesso motivo  può valere anche per  $\frac{\text{ḫ}}{\text{ḫ}}$  "vivere" da cui deriva che  $sḫ = ḫ$ .

Il numero 7 appare dunque strettamente legato al concetto stesso di vita e per questo ampiamente utilizzato.

## 6. Conclusioni

Ritornando al passo della Genesi esaminato si può, infine, notare che il faraone appare molto turbato dal sogno: pur non comprendendolo, intuisce che esso lo riguarda

<sup>40</sup> Goyon 1987, 61-63.

<sup>41</sup> Un problema analogo, sempre basato sulla somma di una progressione geometrica di  $r=7$ , fu proposto nel 1202 da Leonardo Fibonacci, *Liber Abaci* XII, 9: "Septem vetule vadunt Romam quarum quelibet habet burdones 7, et in quolibet burdone sunt saculi 7 et in quolibet saculo panes 7 et in quilibet panis habet cultellos 7 et quilibet cultellus habet vaginas 7. Queritur summa omnium predictorum".

<sup>42</sup> La possiedono, ad esempio, anche il 3 (1+2) e il 15 (1+2+4+8) che avrebbero potuto essere utilizzati nel problema senza dover ricorrere a calcoli troppo complessi.

<sup>43</sup> Gillings 1972.

direttamente. Come abbiamo visto, il sovrano è infatti responsabile del benessere dell'Egitto. Se tale benessere viene a mancare il re non può più garantire al paese l'applicazione della *maat*, ovvero della giustizia e dell'ordine. Le lamentazioni, genere letterario che fiorisce durante i periodi di indebolimento del potere regale o di mancanza di una forte figura centrale di riferimento, trattano proprio del sovvertimento dell'ordine sociale e del decadimento comportamentale dei singoli.

Giuseppe, dopo aver fornito al faraone la corretta chiave di lettura dei due sogni, aggiunge anche un suggerimento su come l'Egitto possa sopravvivere ai terribili anni di carestia che l'attendono:

«Procuri il faraone di stabilire dei sovrintendenti nel paese per riscuotere la quinta parte della terra d'Egitto durante i sette anni di abbondanza. E radunino essi tutte le vettovaglie di queste buone annate che stanno per venire e ammassino il frumento sotto l'autorità del faraone come vettovaglie della città e le custodiscano. Tali vettovaglie resteranno in deposito per la terra nei sette anni di carestia che verranno nella terra d'Egitto; così il paese non sarà distrutto dalla carestia».

Il consiglio di Giuseppe ricalca esattamente la strategia economica basata sulla raccolta, la conservazione e il razionamento delle risorse da parte del potere, che è stata sopra evidenziata, ad esempio nell'iscrizione di Amenemhat, principe del nome dell'Orice.

I motivi che sono stati fino a qui illustrati rientrano tutti nella tradizione letteraria egiziana ed è assai probabile che essi abbiano potuto in qualche modo influenzare la narrazione della storia di Giuseppe.

#### BIBLIOGRAFIA

- ASSMANN, J.  
2003 *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Cambridge 2003.
- BAINES, J.  
1974 *The Inundation Stela of Sebekhotpe VIII* (Acta Orientalia 36), Budapest 1974.
- BARGUET, P.  
1953 *La Stèle de famine* (BdE 24), Le Caire 1953.
- CONTARDI, F.  
2015 Disasters Connected with the Rhythm of the Nile in the Textual Sources: G. CAPRIOTTI VITTOZZI (ed.), *Egyptian Curses 2. A Research on Ancient Catastrophes*, Rome 2015, pp. 11-43.
- COULON, L.  
2008 Famine: E. FROOD - W. WENDRICH (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2008. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mnq>
- FRANKE, D.  
2006 Arme und Geringe im Alten Reich Altägyptens: "Ich gab Speise dem Hungernden, Kleider dem Nackten": *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 133 (2006), pp. 104-120.
- GABOLDE, M.  
2004 Notule sur la stèle de la Famine à Séhel: A. GASSE - V. RONDOT (eds.), *Séhel entre Égypte et Nubie. Inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique. Actes du colloque international (31 mai - 1er juin 2002)* (Orientalia Monspeliensia 14), Leyden 2004, pp. 107-110.

- GASSE, A. - RONDOT, V.  
2007 *Les Inscriptions de Séhel* (Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 126), Le Caire 2007.
- GILLINGS, R.J.  
1972 *Mathematics in the Times of the Pharaohs*, Cambridge 1972.
- GOYON, J.-C.  
1987 Nombre et univers: réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique: A. ROCCATI - A. SILIOTTI (eds.), *Magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Milano 1987, pp. 57-76.
- GOZZOLI, R.B.  
2009 Kawa V and Taharqo's ByAwt: Some Aspects of Nubian Royal Ideology: *Journal of Egyptian Archaeology* 95 (2009), pp. 235-248.
- GRENIER, J.-C.  
2004 Autour de la stèle de la Famine, de sa datation réelle et de sa date fictive: A. GASSE - V. RONDOT (eds.), *Séhel entre Égypte et Nubie. Inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique. Actes du colloque international (31 mai - 1er juin 2002)* (Orientalia Monspeliensia 14), Leiden 2004, pp. 81-88.
- GRIMAL, N.  
1986 *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIXe dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris 1986.  
1990 *Storia dell'Antico Egitto*, Bari 1990.
- HABACHI, L.  
1974 A High Inundation in the Temple of Amenre at Karnak in the Thirteenth Dynasty: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 1 (1974), pp. 207-214, 296.
- HAWASS, Z. - VERNER, M.  
1996 Newly discovered Blocks from the Causeway of Sahure (Archaeological Report): *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 52 (1996), pp. 177-186.
- HELCK, W.  
1983 *Historisch-Biographische Texte der 2. Zwischenzeit und Neue Texte der 18. Dynastie*, Wiesbaden 1983.
- LAMING MACADAM, M.F.  
1949 *The Temples of Kawa, I: The Inscriptions*, London 1949.
- MORENO GARCÍA, J.C.  
1997 Idéologie politique, culture palatine et mutation historique à la Première Période Intermédiaire: Une réinterprétation du motif de la famine: *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire* (Aegyptiaca Leodiensia 4), Liège 1997, pp. 1-92.  
2014a L'organisation sociale de l'agriculture pharaonique. Quelques cas d'étude: *Annales Histoire Sciences sociales* 1 (2014); pp. 39-74.  
2014b Recent Developments in the Social and Economic History of Ancient Egypt: *Journal of Ancient Near Eastern History* 1(2) (2014); pp. 231-261.
- PARKINSON, R.B.  
2002 *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: a dark Side to Perfection*, London - New York 2002.
- PEUST, C.

- 2004 Hungersnotstele: B. JANOWSKI - G. WILHELM (eds.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 1. Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben*, Gütersloh 2004, pp. 208-217.
- RYHOLT, K.  
1997 *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c.1800-1550 B.C.*, Museum Tusulanum Press 1997.
- ROSATI, G.  
2005 Scienza: A. ROCCATI (ed.), *Egittologia*, Roma 2005, pp. 139-155.
- QUACK, J.F.  
1997 Ein ägyptisches Handbuch des Tempels und seine griechische Übersetzung: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 119 (1997), pp. 297-300.  
2012 Danaergeschenk des Nil? Zuviel und zuwenig Wasser im Alten Ägypten: A. BERLEJUNG (ed.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung* (Forschungen zum Alten Testament 81), Tübingen 2012, pp. 333-381.  
2013a Vom Dekret des Neferkasokar zum Dialog des Imhotep. Ägyptische Textquellen zum idealen Tempel: *Sokar* 27 (2013), 65-81.  
2013b Hungersnotstele: *WiBilex* 2013.
- SAID, R.  
1993 *The River Nile: Geology, Hydrology and Utilisation*, Oxford 1993.
- SAUNERON, S.  
1959 Les songes et leur interpretation dans l'Égypte Ancienne: S. SAUNERON et alii (eds.), *Les songes et leur interprétation*, Paris 1959, p. 52.
- SETHE K.  
1935 *Historisch-biographische Urkunden des Mittleren Reiches*. Abteilung VII, Heft 1: (Urk VII), Leipzig 1935.
- SHUPAK, N.  
2006 A fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in the Light of Egyptian Dreams: *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 30 (2006); pp. 103-138.
- SIST, L.  
1987 La produzione alimentare: A.M. DONADONI ROVERI (ed.), *Civiltà degli Egizi. La vita quotidiana*, Milano 1987, pp. 46-75.  
2008 The Importance of History in Ancient Egypt: F. TIRADRITTI (ed.), *Pharaonic Renaissance. Archaism and Sense of History in Ancient Egypt*, Budapest 2008, pp. 21-31.
- SOCIETÀ BIBLICA DI RAVENNA  
1982 *La Bibbia Concordata*, I, Milano 1982.
- VANDIER, J.  
1936 *La famine dans l'Égypte ancienne*, Le Caire 1936.  
1950 *Mo'alla: la tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhetep*, Le Caire 1950
- VERNUS, P.  
2013 The Royal Command (wD-nsw): A basic Deed of Executive Power: J.C. MORENO GARCÍA (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden - Boston 2013, pp. 259-340.
- VOLTEN, A.  
1942 *Demotische Traumdeutung*, Kopenhagen 1942.

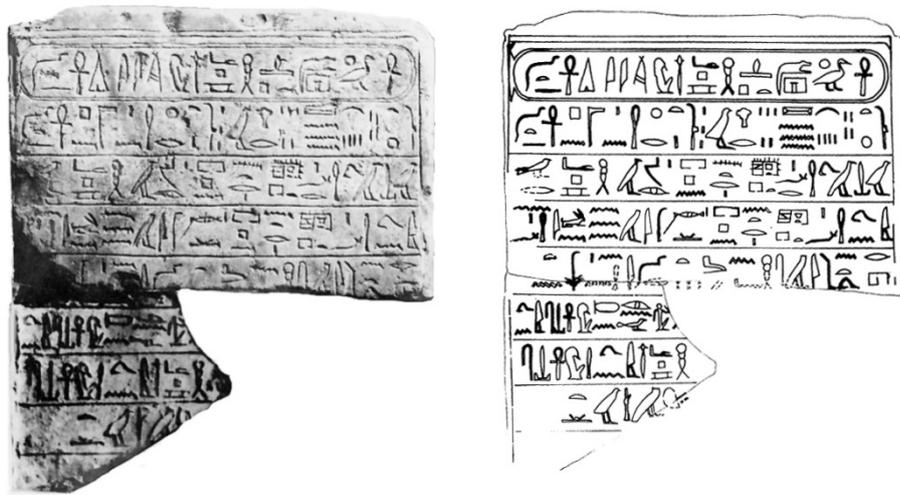


Fig. 1 - Stele di Sobekhotep VIII da Karnak, lato B (Habachi 1974, fig. 3, tav. II).

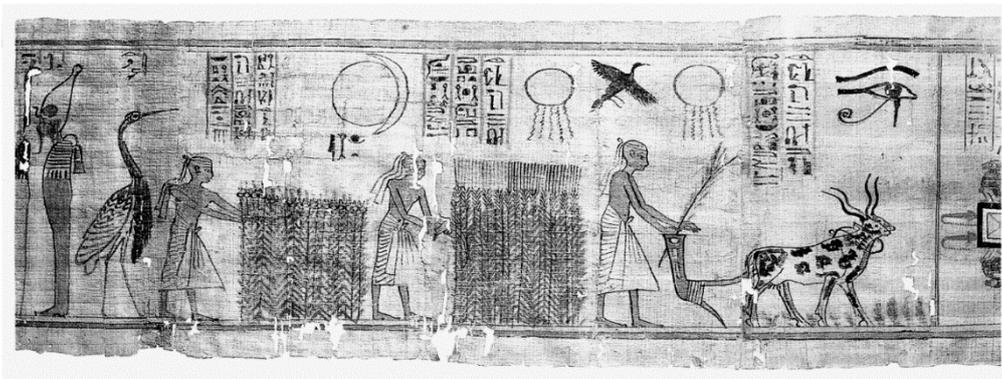


Fig. 2 - Scena dal Libro dei Morti di Nebhetep (XX dinastia), Museo Egizio di Torino inv. Cat. 1768 (Sist 1987, fig. 51).



Fig. 3 - La cosiddetta "Stele della carestia" sull'isola di Sehel (cortesia di Franco Lovera).

“ALLORA TUTTO ISRAELE SARÀ SALVATO”:  
OSSERVAZIONI SULL’ESEGESI CRISTIANA ANTICA DI ROM. 11, 26 SEGG.

Sergio Zincone - Sapienza Università di Roma

*This paper focuses on the ancient Christian exegesis of Rom. 11, 26 ff., where Paul examines the subject of the final salvation of the Jews. In particular, the Commentaries of Origen (according to the Latin translation of Rufin), Ambrosiaster, John Chrysostom and Theodoret are considered. These authors do not adopt the same attitude with regard to Israel’s salvation; however, they seem to agree that the fundamental requirement for salvation is the faith in Jesus Christ.*

Keywords: Paul; Romans; salvation; Israel; Patristics

1. IL CONTESTO DI ROM. 11

Nel cap. 11 dell’epistola ai Romani Paolo, continuando e portando a termine il discorso relativo alla situazione di Israele e alla prospettiva della sua salvezza, introduce la metafora dell’olivo selvatico e di quello buono, che simboleggiano rispettivamente i pagani e il popolo di Israele, per delineare il piano provvidenziale divino per cui i pagani, dall’olivo selvatico che erano, sono stati innestati su un olivo buono in virtù della fede (vv. 20; 24), mentre alcuni rami dell’olivo buono (=Israele) sono stati tagliati per mancanza di fede in modo che fosse innestato l’olivo selvatico, rappresentato dai pagani (vv. 17; 20; 24). L’Apostolo si preoccupa però che a motivo di tale situazione i pagani non si insuperbiscano nei confronti dei Giudei, perché se Dio non ha risparmiato quelli che erano rami naturali, vale a dire Israele, tanto meno risparmierà i pagani se non saranno fedeli alla bontà di Dio (vv. 21-22). Tutto quindi viene visto alla luce della grazia e della bontà divina, e d’altra parte coloro che erano stati tagliati via, potranno essere innestati di nuovo sull’olivo buono se non persevereranno nell’incredulità (vv. 23-24). A questo punto Paolo dischiude il mistero relativo al fatto che l’ostinazione di una parte di Israele (egli infatti non vuole generalizzare) è in atto, secondo appunto il piano provvidenziale divino, finché non saranno entrate tutte le genti e allora tutto Israele sarà salvato (vv. 25-26). L’Apostolo dà forza alla propria argomentazione citando *Is. 59, 20-21* e *27, 9*: «Da Sion uscirà il liberatore, egli toglierà l’empietà da Giacobbe. Sarà questa la mia alleanza con loro quando distruggerò i loro peccati» (vv. 26-27). D’altra parte Paolo sottolinea vigorosamente che «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (v. 29) e conclude questo discorso con l’affermazione che «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per essere misericordioso verso tutti» (v. 32). Paolo, ebreo anche lui, mostra indubbiamente di avere a cuore la salvezza di Israele se in precedenza, v. 9,3, era arrivato al punto di augurarsi di essere anatema, separato da Cristo, a vantaggio dei suoi fratelli, suoi consanguinei secondo la carne.

Gli autori cristiani antichi, a volte impegnati in una polemica spesso molto aspra nei confronti dei Giudei, non potevano non confrontarsi con questi testi paolini e porsi il problema del rapporto del popolo giudaico con il destino di salvezza che Dio non preclude a nessuno come l’Apostolo mostra chiaramente. In questa sede mi soffermerò su alcuni autori cristiani dei primi secoli che nei loro commenti a *Rom.* hanno affrontato tale questione in modo articolato e con varietà di toni e di suggestioni. In particolare prenderò in considerazione Origene, l’Ambrosiaster, Crisostomo, Teodoreto; di Agostino abbiamo un

commento parziale a *Rom.*, in cui manca l'analisi specifica della sezione dell'epistola paolina oggetto di questo studio. Episodicamente farò riferimento anche ad altri commenti a *Rom.*, di cui abbiamo frammenti più o meno ampi<sup>1</sup>.

## 2. IL MISTERO IN *ROM.* 11,25

Nell'affrontare il mistero di cui parla Paolo in *Rom.* 11, 25, Origene, il cui commento all'epistola ai Romani è stato tramandato nella versione latina di Rufino, oltre che in alcuni frammenti greci<sup>2</sup>, ha cura innanzitutto di mettere in guardia i credenti di provenienza pagana dalla superbia nei confronti di quelli fra i Giudei che sono rami spezzati, divelti dall'olivo buono, come se ciò fosse avvenuto non per la bontà e l'ineffabile disposizione della sapienza di Dio, ma per i propri meriti. Insultare coloro che sono caduti non è un'azione che avviene per mezzo della sapienza divina, ma per effetto di una sapienza umana riprovevole che ignora il mistero di Dio<sup>3</sup>. Qui dunque l'Alessandrino si preoccupa di far risaltare in primo luogo il disegno imperscrutabile del piano salvifico divino, la cui iniziativa prescinde dai meriti umani. Caratteristico di Origene è fare riferimento al concetto di angeli delle nazioni, di matrice giudaica, per sviluppare il discorso sul mistero, messo in relazione con il fatto che, nella ripartizione dei figli di Adamo, essendo state distribuite tutte le altre nazioni secondo il numero degli angeli, Israele fu costituito porzione propria di Dio<sup>4</sup> e gli furono concesse le promesse dei beni, le alleanze e il dono della legge<sup>5</sup>.

In questo contesto gli angeli delle nazioni sono valutati alquanto negativamente perché, a proposito della cecità di alcuni di Israele, non di tutti, e questo viene specificamente sottolineato, l'Alessandrino rileva che Dio, in vista dell'ingresso delle genti nella sua eredità, permette tale cecità, senza dubbio causata dall'invidia di quegli angeli che avevano ottenuto in sorte il dominio delle altre nazioni<sup>6</sup>. Questa cecità, originata dall'indurimento del cuore, è legata al compimento della pienezza delle genti, e qui continua ad essere sviluppato da Origene il discorso sugli angeli. Essi infatti, sempre nel quadro del disegno provvidenziale divino, irretendo il popolo di Dio mediante la seduzione del peccato, hanno lasciato alle nazioni lo spazio per entrare nell'eredità divina, in quanto Dio aveva stabilito che, finché tali angeli trattenessero il popolo di Dio nella condizione di cecità, fosse restituito il numero delle nazioni al posto di quelli di Israele che gli angeli avevano sottratto alla porzione di Dio. Una volta completata la pienezza delle genti, Israele, cominciando a scuotere via da sé la cecità del cuore e a scorgere Cristo vera luce, sarebbe stato stimolato a ricercare la salvezza che aveva perduto, e qui l'Alessandrino si rifà alle testimonianze

<sup>1</sup> Un discorso generale sull'esegesi cristiana antica di *Rom.* 9-11 si trova in Gorday 1983. Vorrei dedicare questo contributo al mio nipotino Mattia, in occasione della sua prima Comunione.

<sup>2</sup> Per questi frammenti cfr. l'edizione di Ramsbotham 1912-1913; occorre tener presente che in questi frammenti manca l'esegesi di *Rom.* 11. Riguardo al commento origeniano a *Rom.* 11, 25 ss. mi sono avvalso della traduzione molto accurata di Cocchini 1986, 79 ss.

<sup>3</sup> Origene, *Commento alla lettera ai Romani* libro. VIII, 11; Hammond Bammel 1998, 699.

<sup>4</sup> Cfr. *Deut.* 32, 8-9, citato secondo il testo dei LXX. Sulla teoria relativa agli angeli delle nazioni vd. Monaci Castagno 2000, 14.

<sup>5</sup> Cfr. *Rom.* 9, 4.

<sup>6</sup> Hammond Bammel 1998, 700.

profetiche citando *Os.* 2, 7 e quindi *Ger.* 31, 37<sup>7</sup>. Occorre notare che Origene già in precedenza, nell’ambito del commento a *Rom.* 11, 11-12, aveva introdotto il discorso sugli angeli delle nazioni, sempre sulla base del suddetto passo del Deuteronomio, e aveva rilevato che quegli angeli, ai quali era stata assegnata la porzione delle nazioni, poiché corrompevano tutti gli appartenenti alla porzione del Signore, li fecero inciampare. Allora fu necessario che, essendo stata respinta questa porzione del Signore, diventasse l’altra la porzione del Signore sopra la terra, con riferimento quindi ai pagani, e fosse chiamata porzione del Signore al posto di quella che aveva inciampato. L’Alessandrino ne trae la conclusione suggestiva che non più la sola nazione degli Ebrei, ma tutto il mondo è diventato porzione del Signore. Dunque ciò che a quanti inciamparono fu diminuito e tolto, venne adoperato a ricchezza dei gentili che sono diventati, mediante la fede, porzione del Signore e sua eredità<sup>8</sup>.

Se per Origene il mistero di cui parla Paolo (*Rom.* 11, 25) è in relazione con la costituzione di Israele come porzione propria di Dio, Crisostomo, introducendo il suddetto versetto, osserva in via preliminare che “mistero” è ciò che è sconosciuto, ineffabile, che contiene un grande prodigio, qualcosa di molto straordinario, e mette in collegamento tale mistero con il fatto che l’incredulità di Israele non è totale, ma parziale, e a questo proposito si rifà al precedente passo di *Rom.* 11, 2: «Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin dal principio», e anche al v. 11, in cui si dice: «Forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no»<sup>9</sup>. Anche Teodoreto rileva che “mistero” è ciò che è ignoto a tutti<sup>10</sup>, ma aggiunge che è noto solo a coloro che confidano, sottolineando quindi il contesto di fede<sup>11</sup>. A differenza di Crisostomo, il vescovo di Cirro mette in rapporto questo mistero non con *Rom.* 11, 2, 11, ma con la seconda parte di *Rom.* 11, 25 e la prima parte di 11, 26: «l’ostinazione di una parte di Israele è in atto fino a quando non saranno entrate tutte le genti, e allora tutto Israele sarà salvato», mettendo in evidenza che non tutti furono increduli, in quanto molti di essi hanno creduto<sup>12</sup>. Teodoreto specifica che i Giudei crederanno quando verrà Elia che offrirà loro l’insegnamento della fede, e a questo riguardo cita *Mt.* 17, 11: «Verrà Elia e ristabilirà ogni cosa»<sup>13</sup>.

### 3. LA PIENEZZA DELLE GENTI E LA SALVEZZA DI ISRAELE

Molto articolata è l’esegesi dei nostri autori relativamente a *Rom.* 11, 25-26, dove si parla dell’ingresso della pienezza delle genti e della futura salvezza di tutto Israele. Origene comincia con il chiedersi quale sia tutto questo Israele che dovrà essere salvato o quale sarà questa pienezza delle genti. La prima considerazione rimane, si potrebbe dire, nell’ambito della fede e della speranza: lo sa solo Dio e il suo Unigenito e quanti si trovano ad essere suoi amici, secondo *Gv.* 15, 15: «Non vi chiamo più servi, ma amici, perché vi ho fatto

<sup>7</sup> Hammond Bammel 1998, 700-701.

<sup>8</sup> Hammond Bammel 1998, 684-685.

<sup>9</sup> *In Rom. hom.* 19, 6; PG 60, col. 591.

<sup>10</sup> Si veda in questo senso anche Pelagio, *In Rom.* 11, 25 (Souter1926, 91): «*Arcanum quod hominibus ignotum est, qua re saluatae sint gentes, quia occasionem eis salutis etiam caecitas praestabit Istrahel*».

<sup>11</sup> Teodoreto, *Comm. Rom. cap.* XI, 25; PG 82, col. 180 B.

<sup>12</sup> *Ibid.*, C.

<sup>13</sup> *Ibid.* Il riferimento a Elia, del resto menzionato in *Rom.* 11, 2 nel contesto dell’acceso al resto di Israele, v. 5, c’è anche in un frammento del commento di Diodoro di Tarso a *Rom.* 11, 25-26: Staab 1933, 104.

conoscere tutto ciò che ho udito dal Padre»<sup>14</sup>. Segue comunque una riflessione dettata dalla propria intelligenza: come Israele, finché rimane secondo la carne e non secondo lo Spirito, non può arrivare alla salvezza, così neppure le genti si possono salvare se non quelle che rientrano nella pienezza, qualunque sia questa pienezza che viene chiamata tale dall'Apostolo. Qui sembrerebbe che Israele sia considerato nella sua totalità, mentre la pienezza riguarderebbe le genti che si salvano. Ma, dopo essersi appellato ancora al mistero di Dio, Origene ritorna sul fatto che la cecità concerne non tutto Israele, ma una parte e a questo proposito cita il resto di Israele (*Rom.* 11, 5), che è stato salvato e di cui aveva profetizzato Isaia 1, 9. Questo resto dunque è riunito nella beatitudine con la pienezza delle genti, mentre tutti gli altri di Israele che sono stati accecati, sono riuniti a quelle genti che non sono potute giungere alla pienezza<sup>15</sup>. Il discorso sul resto di Israele ritorna a proposito di *Rom.* 11, 28: «Quanto al Vangelo, essi sono nemici, per vostro vantaggio, ma quanto alla scelta di Dio, essi sono amati a causa dei padri». Origene comincia con il ribadire quella distinzione cui aveva fatto riferimento in precedenza, vale a dire che è chiamato nemico di Dio quell'Israele che gridava «Crocifiggilo!» (*Gv.* 19, 15) e al tempo di Paolo proibiva agli apostoli di annunciare Cristo<sup>16</sup>. Invece sono carissimi a Dio a motivo dei padri per quanto riguarda quel resto di cui si dice che si deve salvare, in cui da Israele è conseguita l'elezione dei credenti; seguendo la fede dei padri, credono in colui che ha resuscitato Cristo Gesù dai morti<sup>17</sup>. Ad ogni modo anche quelli che del popolo di Israele non crederanno, non saranno lasciati nella loro incredulità per sempre, ma, dopo che si sarà compiuto il piano relativo alla pienezza delle genti, anch'essi otterranno misericordia<sup>18</sup>. Così Origene con questa apertura universalistica mostra di alludere a *Rom.* 11, 26. Occorre notare che l'Alessandrino anticipa il riferimento a *Rom.* 11, 25-26, oltre che in altri passi, a proposito del commento a *Rom.* 11, 11: «Forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no», dove si parla di inciampo, ma non di una caduta definitiva, per mettere in evidenza che Israele è sì inciampato, ma non è caduto con una caduta come quella di cui si parla in passi quali *Lc.* 10, 18 («Vedevo Satana cadere dal cielo come folgore») e *Is.* 14, 12 («In che modo è caduto dal cielo Lucifero che sorgeva al mattino?»). Questo discorso offre ad Origene lo spunto per sottolineare che vi sarà il ritorno di Israele almeno alla fine del mondo, quando sarà subentrata la pienezza delle nazioni e tutto Israele sarà salvato<sup>19</sup>. Il concetto di mistero di Dio ritorna ancora a proposito della fase escatologica, quando l'Alessandrino evoca purificazioni dolorose, perché il fuoco della geenna purifichi colui che, giudeo o gentile, né la dottrina apostolica né la parola evangelica hanno purificato. Ma questo è racchiuso appunto nel mistero di Dio<sup>20</sup> come Origene, adombrando la teoria dell'apocastasi<sup>21</sup>, sottolinea, al termine del commento a *Rom.* 11, 25-27, prospettando uno

<sup>14</sup> Hammond Bammel 1998, 702.

<sup>15</sup> Hammond Bammel 1998, 702-703.

<sup>16</sup> Cfr. *Atti* 4, 17-18.

<sup>17</sup> Cfr. *Rom.* 8, 11; Hammond Bammel 1998, 705.

<sup>18</sup> Hammond Bammel 1998, 706.

<sup>19</sup> Hammond Bammel 1998, 683.

<sup>20</sup> Hammond Bammel 1998, 704.

<sup>21</sup> Per questo riferimento all'apocastasi, cfr. Cocchini 2014, 338 n. 30: «...quell'Israele attualmente incredulo, ma divenuto credente *in novissimis diebus*: espressione di cui approfondirà il significato nel contesto del commento a *Rom.* 11, 25-26, alludendo alla sua dottrina sull'apocastasi».

scenario illuminato dalla volontà salvifica divina: «Veramente per quanto tempo o per quanti secoli si richieda il supplizio ai peccatori appunto in questa purificazione che si applica mediante la pena del fuoco, lo può sapere solo colui a cui “il Padre ha rimesso ogni giudizio” (Gv. 5, 22), il quale a tal punto ama la sua creatura da essersi svuotato per lei della forma di Dio e aver assunto la forma di servo, umiliando sé stesso fino alla morte (Filipp. 2, 7-8), volendo che “tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità” (1 Tim. 2, 4)»<sup>22</sup>.

Quanto al resto di Israele, occorre notare che questo concetto si ritrova in un frammento del commento di Apollinare a Rom. 11, 25-26, dove si osserva che, dopo l'ingresso di tutte le genti che sono state conosciute in precedenza, con allusione alla prescienza, mentre fino ad allora Israele era rimasto nell'insensibilità, il resto di tale popolo, che realmente è Israele, sarà salvato<sup>23</sup>. Apollinare sembra dunque far rientrare nella salvezza da una parte quelle genti che sono oggetto della prescienza divina, dall'altra quel resto che veramente è Israele.

L'Ambrosiaster, commentando Rom. 11, 25-26, non si pone il problema di che cosa si debba intendere con le espressioni «pienezza delle genti» e «tutto Israele sarà salvato»; anche lui distingue che si parla di cecità, per un certo tempo, di quei Giudei, zelanti seguaci della legge, che non si accorsero che era venuto il dono promesso da Dio, che veniva predicato da Cristo. Il nostro autore specifica che tale accecamento era in relazione al fatto che essi credevano che la legge delle opere non dovesse mai cessare, per cui erano ardentemente legati all'osservanza del sabato<sup>24</sup>. Una volta però accolta la massa delle genti, sarà tolto il velo dagli occhi della mente di questi Giudei, in modo che possano credere; qui l'Ambrosiaster pone l'accento sul fatto che ad essi sarà restituito, dopo l'accecamento e l'indurimento del cuore, il libero arbitrio della volontà, già messo in evidenza anche da Origene, e poi saranno salvati<sup>25</sup>. Significativo è anche che il nostro autore rilevi che l'incredulità di questi Giudei non derivava da malignità, ma da errore<sup>26</sup>. La distinzione

<sup>22</sup> «Uerum haec ipsa purgatio quae per poenam ignis adhibetur quantis temporibus quantisque saeculis de peccatoribus exigat cruciatus solus scire potest ille cui Pater omne iudicium tradidit, qui ita diligit creaturam suam ut pro ipsa euacuauerit semet ipsum de Dei forma et serui formam susceperit humilians semet ipsum usque ad mortem, uolens omnes homines saluos fieri et in agnitionem ueritatis uenire»: Hammond Bammel 1998, 703-704; Cocchini 1986, 83-84. Origene spera dunque in una salvezza per tutti; una purificazione sarà possibile nell'aldilà per quelli che non avranno fatto parte né della pienezza delle genti, né dell'Israele salvato: cfr. Commento origeniano in SCh 543, pp. 572-573 n. 2; p. 574 n. 2. Analogamente cfr. Fédou 2007, 24-25, che mette in luce come Origene interpreti Rom. 11, 26 nel senso di una salvezza di Israele almeno alla fine dei tempi; se l'espressione «tutto Israele sarà salvato» sembra indicare non la totalità di Israele, ma quelli che, alla fine dei tempi, accederanno alla salvezza mediante la fede, similmente la pienezza delle genti pare designare quelli che effettivamente verranno alla salvezza. Per Fédou comunque ciò non significa che Origene non abbia la speranza della salvezza per gli altri, sia che appartengano ad Israele o alle genti, ma che una tale salvezza sarà resa possibile da purificazioni nell'aldilà secondo una durata che non è possibile immaginare, come si è visto nel brano citato in questa nota.

<sup>23</sup> Staab 1933, 75.

<sup>24</sup> Ad Romanos 11, 25-26, 1; CSEL 81/1, rec. γ, 381, 383. Sull'esistenza di tre recensioni del Commento a Rom. (α, β, γ), tutte curate dall'Ambrosiaster, cfr. Pollastri 1977, 48. Si veda la traduzione di tale Commento in Pollastri 1984.

<sup>25</sup> Da notare che la rec. α non ha il riferimento al libero arbitrio.

<sup>26</sup> Ad Romanos 11, 25-26, 2; 383. Su questa distinzione fra *malivolentia* e *error*, cfr. Dulaey 2007, 38.

nell'ambito dei Giudei è confermata dall'Ambrosiaster quando, facendo riferimento a *Is.* 59, 20 e 27, 9, citati in *Rom.* 11, 26-27, osserva che con quella grazia con cui furono liberati i Giudei credenti, possono essere salvati anche questi, vale a dire quelli che erano increduli<sup>27</sup>. Il nostro autore, commentando *Rom.* 11, 27, si preoccupa di sottolineare che il Signore Gesù non condanna subito coloro che non credono, ma aspetta, sapendo che questa attesa può giovare a riconoscere Dio<sup>28</sup>. L'Ambrosiaster, anche se non dà particolare rilievo all'espressione «tutto Israele sarà salvato», mostra comunque di ritenere certamente possibile la salvezza dei Giudei che attualmente sono increduli anche perché, come si è visto, tale loro condizione è originata non da mal animo, ma da errore.

In ambito antiocheno Diodoro di Tarso, in un frammento del commento a *Rom.* 11, 25-26, introduce un criterio, per così dire, limitativo in quanto ritiene che l'espressione «tutto Israele sarà salvato» non indichi tutti in massa, ma o quelli che, in riferimento a *Mt.* 17, 10-11, saranno presi da Elia, oppure coloro che, sparsi ovunque nel mondo intero, si accosteranno alla fede, come diciamo che si salvano tutto il mondo e tutte le genti per il fatto che quelli che abbracciano la fede, provengono da ogni parte e da tutte le genti<sup>29</sup>. Si tratterebbe insomma di una sorta di sineddoche, vale a dire il tutto per la parte. Come si è visto in precedenza, il richiamo ad Elia si trova anche in Teodoreto che, più in generale, sostiene che i Giudei crederanno quando verrà Elia.

Per quanto riguarda Giovanni Crisostomo, occorre rilevare innanzitutto che egli, nel commento specifico a *Rom.* 11, 26, non cita esplicitamente la parte relativa al fatto che tutto Israele sarà salvato, ma, quasi proletticamente, anticipa questo riferimento a proposito di *Rom.* 11, 11: «Forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no»<sup>30</sup>. Per l'Antiocheno qui Paolo presenta una forma di consolazione che consiste nel fatto che quando sarà entrata la pienezza delle genti (v. 25), allora tutto Israele sarà salvato (v. 26), al tempo della seconda parusia di Cristo e della fine del mondo<sup>31</sup>. Crisostomo sottolinea che Paolo però non lo dice subito, ma consola dicendo: «A causa della loro caduta la salvezza è giunta alle genti» (v. 11). È significativo che per il nostro autore l'Apostolo mostra che la caduta dei Giudei non è irrimediabile e che non saranno ripudiati per sempre<sup>32</sup>. In questo contesto Giovanni considera Israele nella sua totalità, facendo intravedere di tener presente la futura salvezza di tutto Israele come riportato appunto nel v. 26. Crisostomo insiste sul fatto che Paolo conforta i Giudei in modo che abbiano fiducia nella loro salvezza, ma al tempo stesso mette in evidenza più volte che la condizione richiesta è che essi cambino<sup>33</sup>. Come i beni non sono immutabili per i pagani se sono negligenti, così non lo sono i mali per i Giudei se appunto cambiano. Facendo riferimento a *Rom.* 11, 24, Crisostomo pone l'accento sul fatto che i Giudei saranno piantati non su una radice estranea, come i pagani, ma su quella propria, se vogliono ritornare<sup>34</sup>, quasi con allusione alla parabola del figlio

<sup>27</sup> *Ad Romanos* 11, 25-26, 3; 383.

<sup>28</sup> *Ad Romanos* 11, 25-26, 3; 383.

<sup>29</sup> Staab 1933, 104.

<sup>30</sup> Abbiamo visto che già Origene aveva anticipato, nel commento al v. 11, il riferimento ai vv. 25-26.

<sup>31</sup> *In Rom. hom.* 19, 2; PG 60, col. 585; anche Origene aveva parlato della fine del mondo come del tempo in cui ci sarebbe stato il ritorno di Israele.

<sup>32</sup> *Ibid.*, col. 586.

<sup>33</sup> μετάθειντο: *ibid.* 3, col. 587; μεταβάλλονται: *ibid.* 5, col. 590.

<sup>34</sup> *Ibid.* 6, col. 591.

prodigo<sup>35</sup>. Tutto questo discorso offre a Giovanni l'occasione di rilevare, in chiave antimanichea, che il bene e il male non appartengono alla natura, ma dipendono dal giudizio, dal discernimento dell'animo e dalla libera scelta<sup>36</sup>.

L'insistenza sulla volontà personale per accedere alla salvezza è ribadita da Crisostomo nel momento in cui introduce *Rom.* 11, 25: Paolo qui prepara grandi speranze per i Giudei se vogliono, facendo intravedere quindi la futura salvezza di tutto Israele, menzionata nel successivo v. 26. Se, come si è già visto, Giovanni non cita esplicitamente questa parte del v. 26, che ad ogni modo era stata anticipata in precedenza, di fatto però fa riferimento ad essa osservando che Paolo adduce la testimonianza del profeta Isaia (59, 20-21; 27, 9: *Rom.* 11, 26-27), vale a dire che i Giudei crederanno e saranno salvati. Molto sottilmente Crisostomo fa notare che l'Apostolo non aveva addotto testimonianze profetiche dell'accecamento (di una parte di Israele, v. 25), perché questo era evidente a tutti<sup>37</sup>.

Possiamo forse cercare di capire perché Crisostomo non cita esplicitamente l'espressione «allora tutto Israele sarà salvato» nel momento in cui commenta il v. 26; non credo che vi si possa scorgere una punta di antigioudaismo perché comunque tale espressione è citata prima a proposito del v. 11. Egli preferisce fare uso dell'accorgimento retorico della prolessi nell'ambito di quella strategia comunicativa di Paolo che mostra di individuare a proposito del suddetto v. 11: qui infatti l'Apostolo vuole consolare, anticipando in qualche modo quello che dirà nei successivi vv. 25-26, che cioè quando entrerà la pienezza delle genti, allora tutto Israele sarà salvato. Paolo però non vuole dire subito questo, ma intanto, per preparare il terreno alle sue successive argomentazioni, intende confortare dicendo: «a causa della loro caduta, la salvezza è giunta alle genti» (v. 11), indicando che la caduta dei Giudei non è definitiva. Le grandi speranze che Crisostomo individua nel v. 25 si riferiscono quindi, con il conforto della suddetta testimonianza di Isaia, al fatto che i Giudei si accosteranno alla fede e saranno salvati, perfettamente in linea con l'espressione «tutto Israele sarà salvato» del v. 26, citata qui non letteralmente, perché l'aveva fatto prima, ma sostanzialmente<sup>38</sup>.

Per Giovanni le parole di *Is.* 59, 21; 27, 9: «Sarà questa la mia alleanza con loro quando distruggerò i loro peccati», si realizzano non mediante la circoncisione, i sacrifici o le altre prescrizioni della legge, ma per mezzo della remissione dei peccati<sup>39</sup>. Questa remissione avviene tramite il battesimo e si verificherà senz'altro secondo quanto promesso da Dio, ed è per questo che, secondo Crisostomo, Paolo ha aggiunto: «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili»<sup>40</sup>. A questo punto è interessante notare che l'Antiocheno,

<sup>35</sup> Cfr. *Lc.* 15, 20.

<sup>36</sup> Si vedano i termini γνῶμη, προαίρεσις che mettono in evidenza il libero arbitrio: *In Rom. hom.* 19, 6; col. 591.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Mi pare che in modo un po' riduttivo Broc-Schmezer 2007, 86, rilevi che Crisostomo ammette che tutto Israele sarà salvato, ma «du bout des lèvres», e concluda addirittura, p. 100, che si può lamentare il fatto che egli sia rimasto sordo alle riflessioni paoline sulla salvezza dei Giudei. A mio parere si dovrebbe sempre tenere presente l'impianto retorico delle argomentazioni crisostomiane come ho cercato di dimostrare a proposito dell'esegesi di Giovanni di *Rom.* 11, 25-26. Un discorso simile vale anche per Cocchini 2006, 83 n. 16, dove comunque l'A. fa riferimento, sia pure rapidamente, al suddetto passo di Crisostomo, *In Rom. hom.* 19, 2; coll. 585-586, su cui mi sono soffermato precedentemente.

<sup>39</sup> *In Rom. hom.* 19, 6; col. 592.

<sup>40</sup> *Ibid.*: cfr. *Rom.* 11, 29.

potremmo dire con la tecnica dell'ὑστερον πρότερον, antepone *Rom.* 11, 29 a *Rom.* 11, 28, che cita successivamente: «Quanto al Vangelo, essi sono nemici per vostro vantaggio, ma quanto alla scelta di Dio, essi sono amati a causa dei padri». Giovanni dà questa motivazione dell'inversione tra i vv. 28 e 29: «Non li consola soltanto così, ma anche per mezzo di ciò che era accaduto; pone come precedente (il v. 28) quello che è accaduto conseguentemente (ἐξ ἀκολουθίας)», e qui è citato appunto il v. 28<sup>41</sup>. Vale a dire, pare di capire, mediante questo procedimento di inversione il fatto che i doni e la chiamata di Dio siano irrevocabili, costituisce, secondo il nostro autore, la preconditione per intendere quanto è detto nel v. 28 che ne è logica conseguenza<sup>42</sup>. Crisostomo insiste ancora sulla fede a proposito delle suddette parole: «quanto alla scelta di Dio, essi sono amati a causa dei padri»; ai Giudei nulla giova la virtù dei padri se non credono<sup>43</sup>. Significativo è poi il rapporto fra pagani e Giudei che Giovanni intravede in *Rom.* 11, 30-32: «Come voi un tempo siete stati disobbedienti a Dio e ora avete ottenuto misericordia a motivo della loro disobbedienza, così anch'essi ora sono diventati disobbedienti a motivo della misericordia da voi ricevuta, perché anch'essi ottengano misericordia. Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per essere misericordioso verso tutti». Crisostomo vede questa successione nella chiamata di Dio e nel suo piano provvidenziale di salvezza: prima sono stati chiamati i pagani, ma poiché non hanno voluto, con allusione a *Rom.* 1, 18 ss., sono stati eletti i Giudei e quindi poiché i Giudei non vollero credere, di nuovo sono state introdotte le genti, ma i Giudei non periranno per sempre<sup>44</sup>. Si noti ancora come Giovanni ponga l'accento sulla volontà e quindi sulla riaffermazione del libero arbitrio.

Anche Teodoreto, come Crisostomo, collega la citazione di *Is.* 59, 20-21 e 27, 9, riportata in *Rom.* 11, 26-27, con la remissione dei peccati procurata dal battesimo. Il vescovo di Cirro non dà particolare rilievo all'espressione del v. 26 «allora tutto Israele sarà salvato»; egli si distingue per il fatto che fa rientrare nel concetto di Israele tutti i credenti, sia che provengano dai Giudei, che hanno la comunanza di stirpe con Israele, sia dai pagani secondo la comunanza di fede<sup>45</sup>, che costituisce dunque l'elemento decisivo e caratterizzante. Teodoreto non mette dunque in evidenza la specificità della salvezza finale di Israele, ma la inserisce piuttosto in un contesto più ampio che include anche i pagani, quindi tutti coloro che, a prescindere dal dato etnico, hanno come tratto distintivo comune la fede. A proposito specificamente di *Rom.* 11, 32, anche il vescovo di Cirro in qualche modo riprende il discorso sulla chiamata di Dio che abbiamo visto in Crisostomo, ma in modo meno articolato. Rifacendosi implicitamente anche lui a *Rom.* 1, 18 ss., Teodoreto mette in rilievo come i pagani avessero ricevuto il discernimento naturale e avessero conosciuto la creazione che insegna a conoscere Dio, senza però trarne beneficio; i Giudei che, oltre alla natura e alla creazione, avevano ricevuto la legge e i profeti che insegnavano ciò che si deve fare, nonostante questo furono soggetti ai maggiori castighi, ma tuttavia sia i pagani sia i Giudei furono da Dio stimati degni della salvezza, purché volessero credere<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> *In Rom. hom.* 19, 6; col. 592.

<sup>42</sup> Come osserva Schlier 1982, 554, il v. 29 motiva il v. 28.

<sup>43</sup> *In Rom. hom.* 19, 7; col. 592.

<sup>44</sup> *Ibid.* Sulla traduzione e interpretazione in particolare di *Rom.* 11, 31 cfr. Penna 2007, 332, 386.

<sup>45</sup> PG 82, 180 D.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 181 CD.

Da rilevare che anche Teodoreto, come Crisostomo, insiste sulla volontà nel cammino che conduce ad accogliere la fede.

Infine in un frammento del commento di Cirillo Alessandrino a *Rom.* 11, 25-26, si pone il problema di quanti si chiedevano come fosse entrata (εἰσβέβηκε) la pienezza delle genti se molti fra di esse sono morti nell'incredulità, e si obiettava anche che neppure tutto Israele sarebbe stato salvato, se è vero che i Giudei, sulla base di *Gv.* 5, 43: «...voi non mi ricevete; se un altro venisse nel proprio nome, lo ricevereste», e *2 Tess.* 2, 10-11, accoglieranno il figlio dell'iniquità<sup>47</sup>, trascurando l'amore verso Cristo. Cirillo però mette in evidenza che Dio offre a tutti generosamente la grazia per mezzo della fede e non esclude nessuno, per cui se alcuni volontariamente sono caduti, e qui viene dato rilievo al libero arbitrio, non per questo la parola della Scrittura è falsa. Cirillo può quindi affermare che per quanto riguarda la mitezza e la bontà di Dio che ha chiamato, è entrata la pienezza delle genti e tutto Israele è stato salvato, attualizzando in qualche modo questi eventi come se si fossero già realizzati<sup>48</sup>. D'altra parte il vescovo di Alessandria, con riferimento alla citazione di *Is.* 59, 20 in *Rom.* 11, 26, afferma che Israele sarà salvato al momento opportuno (κατὰ καιρούς), chiamato da ultimo dopo la vocazione delle genti<sup>49</sup>.

#### 4. IRREVOCABILITÀ DEI DONI E DELLA CHIAMATA DI DIO: IL DESTINO DI ISRAELE

Occorre poi rilevare che, riguardo a *Rom.* 11, 29 sui doni e la chiamata di Dio che sono irrevocabili, con particolare riferimento al t. “irrevocabili”<sup>50</sup>, l'Ambrosiaster, ripreso da Pelagio<sup>51</sup>, offre un'interpretazione singolare, mettendo l'espressione *sine paenitentia* in rapporto non con Dio, ma con l'uomo, nel senso che la grazia di Dio nel battesimo non richiede opere di penitenza, ma solo la professione di fede fatta con il cuore; tali manifestazioni penitenziali non sono richieste tra gli elementi iniziali della fede, perché il dono di Dio perdona gratuitamente i peccati nel battesimo<sup>52</sup>. Questa posizione dell'Ambrosiaster mostrerebbe che la penitenza fosse il presupposto per la remissione dei peccati commessi dopo il battesimo<sup>53</sup>.

Complessivamente gli autori che sono stati considerati, non mostrano una posizione univoca riguardo alla salvezza finale di Israele nel commento a *Rom.* 11, 26 ss. Questo può dipendere dalle situazioni particolari in cui ciascuno di essi di trova ad operare, da esigenze di carattere dottrinale-pastorale, a volte da un latente antigioudaismo che, come si è detto, è comune nella letteratura cristiana antica con espressioni più o meno accentuate in base a specifiche contingenze storiche. Origene, se da un lato sembra oscillare tra una posizione che prende in considerazione la totalità di Israele e una sottolineatura del resto di Israele, collegato alla pienezza delle genti che si salvano, dall'altro non esclude dalla salvezza i Giudei attualmente increduli così come le genti che giungeranno alla pienezza. L'Ambrosiaster in ultima analisi ritiene possibile la salvezza dei Giudei, anche perché la

<sup>47</sup> Cfr. *2 Tess.* 2, 3.

<sup>48</sup> Pusey 1965, 242-243.

<sup>49</sup> Pusey 1965, 243. Boulnois 2007, 124, rileva che Cirillo lascia aperta la possibilità che negli ultimi tempi abbia termine l'indurimento di Israele. Cfr. Boulnois 2007, 122-123.

<sup>50</sup> Gr. ἀμεταμέλητα, lat. *sine paenitentia*.

<sup>51</sup> *In Romanos* 11, 29; Souter 1926, 92.

<sup>52</sup> *Ad Romanos* 11, 29; CSEL 81/1, rec. γ, pp. 385. 387.

<sup>53</sup> Cfr. Pollastri 1984, 257 n. 25.

loro incredulità deriva da errore e non da malignità, mentre Apollinare mette in rilievo la salvezza di quel resto che è realmente Israele. In ambito antiocheno Diodoro pone chiaramente una limitazione, in quanto parla della salvezza non di Israele in massa, ma di quelli che saranno presi da Elia o di coloro che ovunque nel mondo si accosteranno alla fede; questo atteggiamento tradisce una certa difficoltà, per i motivi cui si è accennato, di fronte all'espressione paolina «tutto Israele sarà salvato». La medesima difficoltà si può riscontrare in Teodoreto che, stemperando il valore della predetta affermazione dell'Apostolo, intende «tutto Israele» nel senso di tutti i credenti di provenienza sia giudaica, sia pagana. Diversa appare la posizione di Crisostomo che, pur non citando esplicitamente l'espressione paolina nel lemma specifico di *Rom. 11, 26*, l'anticipa con un procedimento retorico che si inserisce nella strategia comunicativa di Paolo che Giovanni individua in *Rom. 11, 11* nel senso della non definitività dell'incredulità giudaica e nella prospettiva della salvezza finale di Israele nel suo complesso in linea quindi con *Rom. 11, 26*. Occorre notare il rilievo dato da Crisostomo alla remissione dei peccati per mezzo del battesimo, il che sarà ripreso da Teodoreto, e alla necessità di cambiamento da parte dei Giudei con l'affermazione, già presente in Origene, del libero arbitrio. Caratteristica di Crisostomo è poi l'inversione tra i vv. 28 e 29 di *Rom. 11* in quanto, a suo avviso, il v. 29 è la condizione per intendere il precedente v. 28. In questa prospettiva potremmo concludere con Schlier<sup>54</sup>, che la salvezza dell'intero Israele è l'atto ultimo, escatologico della storia e si inquadra nel mistero di Dio, tanto messo in evidenza da Origene, come abbiamo rilevato fin dall'inizio di questo percorso.

#### BIBLIOGRAFIA

BOULNOIS, M.-O.

2007 L'élection d'Israël et la grâce offerte à tous selon Cyrille d'Alexandrie: *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté. Israël et nations. Le mystère du Christ, Colloque du 3 Février 2007, Centre Sèvres- Facultés jésuites de Paris* (2007), pp. 101-124.

BROC-SCHMEZER, C.

2007 Le jaillissement de la miséricorde. Formulations chrysostomiennes des rapports entre grâce et libre arbitre autour de Rm 9-11: *L'exégèse patristique* (2007), pp. 83-100.

COCCHINI, F.

1986 *Origene. Commento alla Lettera ai Romani*, vol. II, Libri VII-X, Genova 1986.

2006 *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006.

2014 *Origene. Commento alla Lettera ai Romani/1*, Libri I-IV (Opere di Origene XIV/1), Roma 2014.

DULAEY, M.

2007 Rm 9-11: le mystère du plan divin selon l'Ambrosiaster: *L'exégèse patristique* (2007), pp. 29-46.

---

<sup>54</sup> Schlier 1982, 549.

- FEDOU, M.  
2007 Le drame d'Israël et des nations: un mystère caché. Lecture de Rm 9-11 par Origène: *L'exégèse patristique* (2007), pp. 13-28.
- GORDAY, P.  
1983 *Principles of patristic exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, New York 1983.
- HAMMOND BÄMMEL, C.P.  
1998 *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Bücher 7-10, Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 34*, Freiburg/Breisgau 1998.
- MONACI CASTAGNO, A.  
2000 s.v. Angelo delle nazioni: A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 13-15.
- PENNA, R.  
2007 *Lettera ai Romani, II. Rm 6-11. Versione e commento*, Bologna 2007.
- POLLASTRI, A.  
1977 *Ambrosiaster. Commento alla Lettera ai Romani. Aspetti cristologici*, L'Aquila 1977.  
1984 *Ambrosiaster. Commento alla Lettera ai Romani, traduzione, introduzione e note* (Collana di testi patristici 43), Roma 1984.
- PUSEY, P.H.E.  
1965 *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium accedunt fragmenta varia*, vol. III, Bruxelles 1965.
- RAMSBOTHAM, A.  
1912 The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans: *Journal of Theological Studies* 13 (1912), pp. 209-224, 357-368;  
1912 The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans: *Journal of Theological Studies* 14 (1913), pp. 10-22.
- SCHLIER, H.  
1982 *La lettera ai Romani*, Brescia 1982.
- SOUTER, A.  
1926 *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St Paul, Texts and Studies IX/2*, Cambridge 1926.
- STAAB, K.  
1933 *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Münster i W. 1933.



## LA DICHIARAZIONE *NOSTRA AETATE*

Francesca Cocchini - Sapienza Università di Roma

*The article examines the complex process that has led to the Declaration Nostra Aetate § 4. (Vatican II, 28/10/1965) on the relationship between Jews and Christians, which has marked one of the turning points in history, that can be defined as “epochal”, and points out some significant stages of its receptions.*

Keywords: Declaration *Nostra Aetate*; Vatican II; relationship between Jews and Christians; Jewish religion; Christian religion

Cinquant'anni fa, esattamente il 28 ottobre 1965, il Concilio Ecumenico Vaticano II nel IV e ultimo periodo dei suoi lavori emanò un nuovo documento: la Dichiarazione *Nostra aetate* sui rapporti della Chiesa cattolica con le religioni non cristiane, suddivisa in quattro paragrafi l'ultimo dei quali - su cui si incentrerà il presente studio - tratta del rapporto della chiesa con l'ebraismo. Vi si legge infatti:

«Scrutando il mistero della Chiesa, il sacro Concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo. La Chiesa di Cristo infatti riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Essa confessa che tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede (cfr. *Gal* 3, 7), sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza ecclesiale è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'Antica Alleanza, e che essa stessa si nutre dalla radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i gentili (cfr. *Rm* 11, 17-24). La Chiesa crede, infatti, che Cristo, nostra pace, ha riconciliato gli Ebrei e i gentili per mezzo della sua croce e dei due ha fatto una sola cosa in se stesso (cfr. *Ef* 2, 14-16). Inoltre la Chiesa ha sempre davanti agli occhi le parole dell'apostolo Paolo riguardo agli uomini della sua stirpe: “ai quali appartiene l'adozione a figli e la gloria e i patti di alleanza e la legge e il culto e le promesse, ai quali appartengono i Padri e dai quali è nato Cristo secondo la carne” (*Rm* 9, 4-5), figlio di Maria vergine. Essa ricorda anche che dal popolo ebraico sono nati gli apostoli, fondamenta e colonne della Chiesa, e così quei moltissimi primi discepoli che hanno annunciato al mondo il Vangelo di Cristo. Come attesta la sacra Scrittura, Gerusalemme non ha conosciuto il tempo in cui è stata visitata (cfr. *Lc* 19, 44); gli Ebrei in gran parte non hanno accettato il Vangelo, ed anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione (cfr. *Rm* 11, 28). Tuttavia secondo l'Apostolo, gli Ebrei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui vocazione sono senza pentimento (cfr. *Rm* 11, 28-29). Con i profeti e con lo stesso Apostolo, la Chiesa attende il giorno, che solo Dio conosce, in cui tutti i popoli acclameranno il Signore con una sola voce e “lo serviranno sotto uno stesso giogo” (*Sof* 3, 9) (cfr. *Is* 66, 23; *Sal* 64, 4; *Rm* 11, 11-32). Essendo perciò tanto grande il patrimonio spirituale comune a cristiani e ad ebrei, questo sacro Concilio vuole promuovere e raccomandare tra loro la mutua conoscenza e stima, che si ottengono soprattutto con gli studi biblici e teologici e con un

fraterno dialogo. E se autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo (cfr. Gv 19, 6), tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione, non può essere imputato né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, né agli Ebrei del nostro tempo. E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli Ebrei tuttavia non devono essere presentati come rigettati da Dio, né come maledetti, quasi che ciò scaturisse dalla Sacra Scrittura. Curino pertanto tutti che nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio non si insegni alcunché che non sia conforme alla verità del Vangelo e dello Spirito di Cristo. La Chiesa inoltre, che eseca tutte le persecuzioni contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con gli Ebrei, e spinta non da motivi politici, ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli Ebrei in ogni tempo e da chiunque. In realtà il Cristo, come la Chiesa ha sempre sostenuto e sostiene, in virtù del suo immenso amore, si è volontariamente sottomesso alla sua passione e morte a causa dei peccati di tutti gli uomini e affinché tutti gli uomini conseguano la salvezza. Il dovere della Chiesa, nella sua predicazione, è dunque di annunciare la croce di Cristo come segno dell'amore universale di Dio e come fonte di ogni grazia»<sup>1</sup>.

Dalla votazione finale risulta che dei 2312 vescovi presenti, 2221 lo approvarono, 88 lo rifiutarono, 3 furono i voti nulli.

L'iter che portò a questa approvazione, un vero e proprio successo visto che risulta quasi unanime, fu oltremodo difficile e complesso: elaborato dal Segretariato per l'unione dei cristiani dopo che il suo Presidente, il cardinale Bea, il 18 settembre 1960 aveva ricevuto da papa Giovanni XXIII l'incarico di prepararlo, lo schema "sugli ebrei" - *De Iudaeis* - nel giugno del 1962 fu rapidamente messo da parte dalla Commissione centrale preparatoria e in tal modo di fatto tolto dall'agenda dei lavori conciliari che sarebbero iniziati, in quello stesso anno, l'11 ottobre<sup>2</sup>. Venne poi, per dir così, riesumato nel novembre del 1963, non più però come schema di un documento dedicato unicamente a trattare della questione del rapporto chiesa-ebraismo, bensì come schema di un testo che si sarebbe dovuto inserire - come quarto capitolo - in un diverso documento, quello intitolato *de oecumenismo catholico*, documento che sarebbe stato approvato un anno dopo, il 21 novembre 1964 come Decreto dal titolo *Unitatis redintegratio*.

Al momento di approvarne la nuova collocazione, l'assemblea conciliare omise di discuterne, adducendo come motivo la mancanza di tempo. Il Segretariato decise allora, dietro alcuni suggerimenti, di inserirlo in un diverso documento, più ampio, che trattasse anche del rapporto della chiesa con le religioni non cristiane. Lo schema dovette quindi essere rielaborato e venne presentato per la discussione l'anno dopo, il 25 settembre del 1964 con il titolo *de Iudaeis et non christianis*: approvato in linea di massima, provocò comunque fortissime opposizioni da parte soprattutto dei Patriarchi orientali, sollecitati dai cristiani dei paesi arabi preoccupati che l'approvazione potesse fornire un appiglio per far sì che la Santa sede, fino ad allora rimasta neutrale, giungesse a riconoscere lo Stato d'Israele, costituito nel 1948<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dichiarazione *Nostra aetate* n.4, in *Il concilio Vaticano II* 2012, 894-905.

<sup>2</sup> Studi approfonditi e al tempo stesso sintetici sul concilio sono quelli di Alberigo 2005 e Chenu 2012.

<sup>3</sup> Sarà però solo nel 1993 - ossia 45 anni dopo la sua costituzione - che si firmerà l'Accordo tra i due Stati, e un anno dopo, il 13 marzo del 1994 si stabiliranno tra di essi complete relazioni diplomatiche.

A seguito dei contrasti a cui ho accennato, così acuti da far temere addirittura che si arrivasse a uno scisma, il Segretariato dovette procedere a una ulteriore revisione del testo per poter giungere finalmente, il 28 ottobre dell'anno successivo, il 1965, all'approvazione di quello che si presentava ora come il paragrafo 4 della Dichiarazione *Nostra aetate*.

Per ben due volte dunque, nel corso della sua prolungata e tormentata vicenda, la proposta di inserire nel *corpus* dei 16 documenti conciliari la riflessione della chiesa cattolica sugli ebrei e l'ebraismo si scontrò con esplicite resistenze. Nella prima discussione, quella del novembre del 1963, di fatto, dei soli cinque oratori che chiesero la parola quattro si dimostrarono ostili al testo, adducendo motivazioni politiche (così il patriarca siriano Tappouni, il quale in nome dei quattro patriarchi del Medio Oriente dichiarò che *de Judaeis* «è totalmente inopportuno e deve essere totalmente eliminato dall'agenda») oppure rifiutandolo in base a motivazioni pastorali (così il cardinale di Palermo, Ruffini).

Il cardinale Bea, che ne era il relatore, ne aveva presentato la genesi e il contenuto con queste parole:

«Venerabile Padri Conciliari, lo schema "su gli ebrei" che ora sta per essere esaminato si cominciò a prepararlo oltre due anni or sono e fu terminato, quanto alla sostanza, nel maggio dell'anno scorso. Quest'anno infine con l'approvazione della Commissione di coordinazione del concilio, fu inserito nello schema *de oecumenismo*. Il Segretariato, cui è affidato il mandato di promuovere l'unità dei cristiani, prese a trattare la questione degli ebrei non di propria iniziativa, ma per esplicito mandato del sommo pontefice Giovanni XXIII, di felice memoria. Lo schema così preparato doveva essere discusso nelle sessioni della Commissione centrale nel giugno del 1962, ma la discussione non ha avuto luogo non a motivo delle idee o delle dottrine espresse nello schema ma solo a causa di alcune infelici circostanze politiche di quei giorni<sup>4</sup>. Il decreto è molto breve, ma la materia in esso trattata non è molto facile. Entriamo subito nel cuore dell'argomento e diciamo di che cosa si tratta, o piuttosto, siccome la cosa potrebbe essere male intesa, diciamo innanzitutto di che cosa non si tratta. Non si tratta di alcuna questione nazionale o politica e, in particolare, non si tratta del riconoscimento dello stato di Israele da parte della santa Sede né di alcuna preparazione ad esso. Nessuno di questi problemi è trattato nello schema, né è in alcun modo toccato o insinuato. Si tratta di una questione puramente religiosa. Il decreto intende infatti ricordare solennemente tutto ciò che la chiesa, per arcano disegno della divina provvidenza, ha ricevuto per mano del popolo eletto d'Israele»<sup>5</sup>.

Già da queste prime espressioni si evince che il documento necessitava, agli occhi del suo relatore, di un forte appoggio per poter essere accolto: la menzione dell'esplicita volontà di papa Roncalli, ben sottolineata in apertura, viene infatti ribadita altre volte nel corso dell'esposizione: particolarmente incisiva è la menzione finale. Così si esprimeva il cardinal Bea:

---

<sup>4</sup> Si veda quanto spiega il card. Willebrands 1982, 242: «Nelle 'circostanze' in questione si trattava dell'annuncio fatto da un'organizzazione ebraica che in connessione con il Concilio avrebbe inviato a Roma, quale suo rappresentante speciale, una persona che prima aveva lavorato nel Ministero degli Esteri di Israele. L'annuncio sollevò una tempesta di proteste degli stati arabi, per cui si credette meglio togliere lo schema dal programma».

<sup>5</sup> Riprendo il testo dal volume curato da Sestieri - Cereti 1983, 45-50.

«Nel mese di dicembre dello scorso anno esposi per iscritto tutta questa questione *de Iudaeis* al sommo pontefice Giovanni XXIII di v. m. Appena pochi giorni dopo il sommo pontefice mi fece sapere la sua piena approvazione. È così quindi che lo stesso sommo pontefice di v. m. scrisse circa cinque mesi prima della sua morte».

E' evidente che il reiterato richiamo alla volontà del pontefice, doveva servire a far rientrare quelle ostilità che, come ho accennato, riguardo al progetto di dedicare un documento o una porzione di documento a «tutta questa questione» – come la definisce Bea - provenivano dai patriarchi orientali.

Ma in realtà, per quanto il cardinal Bea lo avesse escluso, all'interno dell'assise conciliare l'opposizione a un decreto sugli ebrei non era motivata solo da ragioni politiche. Vi erano anche motivazioni di ordine religioso, potremo dire dottrinale o teologico, che venivano addotte da parte di molti padri conciliari per contestarne la validità. Segnalo due questioni in particolare: la prima concerneva la menzione della fedeltà di Dio nel mantenere l'alleanza con Israele, fedeltà che nello schema era dichiarata con una frase lapidaria: *non esse secundum veritatem et Scripturas considerare Iudaeos tamquam stirpem execratam atque populum reiectum*<sup>6</sup>, una affermazione che Bea, nel presentare lo schema dove era riportata, confermava sulla base di numerosi passi tratti dalla lettera di Paolo ai Romani – *Rm* 3, 2; 9, 4-5; 9, 6-8; 11, 1; 11, 25; 11, 30 – Bea asseriva infatti che «Dio non revoca l'elezione fatta una volta e non respinge il popolo d'Israele»; la seconda questione concerneva la colpevolezza degli ebrei nei confronti della condanna a morte di Gesù, colpevolezza che nello schema veniva negata con ampie argomentazioni: si diceva infatti che «sarebbe un'ingiuria chiamare il popolo ebraico popolo deicida», espressione che Bea, nel menzionarla nella sua relazione, così commentava: «Non neghiamo la colpa dei capi del popolo in Gerusalemme – qualunque essa possa essere – ma neghiamo del tutto che essa si possa imputare al popolo come tale».

Come ho detto, nonostante l'accurata presentazione dello schema fatta dal cardinal Bea, esso non venne quasi per niente discusso in quella prima presentazione avvenuta nel novembre del 1963; l'Assemblea conciliare decise soltanto di trattarne la materia non più nel decreto sull'ecumenismo ma inserendola in un altro documento che trattasse però anche di altre religioni non cristiane (induismo, buddismo e islamismo).

Fu così che, l'anno dopo, il 25 settembre 1964, Bea presentò la nuova stesura dello schema, sottolineando questa volta in maniera assai forte come il tema di cui si trattava non potesse più essere eliminato. Così infatti iniziò la sua esposizione:

«Eminentissimi ed eccellentissimi Padri, dovendo parlare dello schema della dichiarazione *de Iudaeis et non Christianis* comincerò dal fatto che questa Dichiarazione è certamente tra quegli argomenti per i quali la pubblica opinione ha mostrato maggiore interesse. Non c'è altro schema del quale si sia tanto scritto sui giornali e in quelli maggiormente diffusi. Qualunque siano i motivi di questo interesse e i giudizi che si possono dare sul suo valore, il solo fatto di questo interesse mostra ben chiaro che proprio su questo punto ognuno tiene gli occhi fissi sulla chiesa e molti, dall'approvazione o non approvazione di questa Dichiarazione, giudicheranno bene o male del concilio. Questo fatto della pubblica opinione manifesta abbondantemente che è del tutto impossibile ciò che

---

<sup>6</sup> Cfr. Velati 2011, 491.

alcuni Padri hanno chiesto, ossia che tale questione venisse tolta dal programma degli argomenti da trattarsi»<sup>7</sup>.

Se Bea, richiamando questa volta non più l'autorità di papa Giovanni XXIII ma il non meno rilevante sentire espresso dalla pubblica opinione, riuscì a dimostrare l'assoluta necessità per il Concilio di trattare la "questione" *de Iudaeis*, ottenendo così che ormai la strada per il suo inserimento in un documento conciliare potesse dirsi appianata, non altrettanto riuscì a far accettare che vi comparisse la negazione della colpevolezza di deicidio da parte del popolo ebraico, negazione che era stata fortemente richiesta nel 1947 dagli estensori – ebrei e cristiani - di quell'*Appello indirizzato alle chiese*, contenente i così detti *Dieci punti di Seelisberg*, che Jules Isaac, storico francese ebreo la cui famiglia era stata sterminata nella persecuzione nazista, aveva presentato a Giovanni XXIII nell'udienza del 13 giugno 1960, vero punto di partenza di tutta la vicenda che stiamo considerando. In quella udienza infatti, il papa, alle parole di Isaac che esprimevano la sua speranza di veder rimosso e mutato quello che definiva «l'insegnamento del disprezzo» rivolto dai cristiani nei confronti del popolo ebreo, aveva risposto: «Lei ha diritto a più di una speranza». Dei dieci punti di Seelisberg cito, tra quelli più direttamente connessi alla questione della colpevolezza degli ebrei, il n. 7 e il n. 9. Nel n. 7 si chiedeva di «Evitare di presentare la Passione di Gesù in modo tale che, quanto vi è di odioso per la sua condanna a morte, ricada su tutti gli ebrei e soltanto su di loro... occorre anche ricordare a tutti i genitori e agli educatori cristiani la grave responsabilità che si assumono, se presentano in modo semplicistico il Vangelo e in particolare il racconto della Passione. Così facendo, infatti, rischiano, che lo vogliano o no, di immettere avversione verso gli ebrei nella coscienza e nel subcosciente dei loro figli o ascoltatori. Psicologicamente parlando, nelle anime semplici, pervase da un amore ardente e da una viva compassione per il Salvatore crocifisso, l'orrore che esse avvertono, com'è naturale, per i persecutori di Gesù, si tramuterà facilmente in odio generalizzato verso gli ebrei di tutti i tempi, compresi quelli del giorno d'oggi». E nel n. 9 si chiedeva di «Evitare di dare credito all'empia opinione secondo la quale il popolo ebraico è condannato, maledetto e riservato a un destino di sofferenze»<sup>8</sup>.

Il Segretariato aveva pienamente recepito le richieste contenute nell'*Appello* e, in particolare, nei 10 punti, e aveva pertanto approvato all'unanimità l'inserimento nello schema presentato da Bea della frase «Tutti abbiano cura affinché tanto nell'istruzione catechistica e nella predicazione, quanto nei quotidiani colloqui, il popolo ebraico non venga presentato come un popolo maledetto o reo di deicidio», ma tale frase, come spiega lo stesso Bea nel prosieguo della sua relazione, era stata emendata. Così infatti spiega:

«Il testo fu trasmesso in questa forma alla Commissione Coordinatrice, ma l'eminentissimo Presidente [cardinale Ciriaci] di questa Commissione con lettera datata 16 aprile comunicò che non si doveva fare alcuna menzione del "deicidio"... Dopo diverse consultazioni lo stesso eminentissimo presidente della Commissione Coordinatrice mi comunicò il testo che avete fra le mani, in cui è omessa la parola "deicidio", ma sono aggiunte le parole che ora si trovano alla fine di questo paragrafo: Si abbia cura, inoltre, di

<sup>7</sup> Cfr. Sestieri - Cereti 1983, 65-72.

<sup>8</sup> Cfr. Sestieri - Cereti 1983, 3.

non addebitare agli ebrei del nostro tempo i fatti che sono stati commessi nella passione di Cristo».

Non è difficile rilevare da queste espressioni il disappunto di Bea riguardo all'avvenuta omissione.

Su questo "punto centrale" dello schema – così egli lo definisce - il cardinale si soffermò ancora a lungo nel corso della sua relazione, adducendo argomentazioni scritturistiche, storiche e perfino di ordine statistico, per dimostrare la veridicità di quanto vi si affermava e, pertanto, la validità del suo inserimento nel testo, nonostante, ripeto, l'omissione del termine "deicidio". Così infatti si rivolse ancora all'Assemblea conciliare:

«Dal punto di vista statistico consta che al tempo apostolico la diaspora ebraica nell'Impero Romano contava circa 4 milioni e mezzo di Ebrei. E questi sono forse imputabili di quei fatti che i membri del Sinedrio hanno compiuto in quel tragico venerdì? E se anche, dato e non concesso, quei fatti si potessero addebitare a tutto il popolo di quei tempi, come tale, con che diritto si possono rimproverare all'odierno popolo ebraico?».

E quindi, in duplice ripresa, esplicitando ulteriormente quello che era il suo personale convincimento sulla questione in gioco, così si appellava al giudizio assembleare:

«Non si può rimproverare di questa colpa, che esso non ha, il popolo ebraico come tale, né dei tempi di Cristo né, tanto meno, quello odierno. Chiedo dunque che questo problema, e le diverse parti di esso, venga tenuto presente nel giudizio che si dovrà dare... Come vedete, si tratta di cosa di grande importanza, ma nello stesso tempo molto difficile».

Nonostante l'insistenza del relatore, la decisione presa dai padri conciliari fu quella di omettere il termine "deicidio", termine che non comparirà neppure nel testo definitivo, quello che diventerà il paragrafo 4 della Dichiarazione *Nostra aetate*, come Bea spiegherà al momento di presentarlo, tornando a ribadire l'importanza del concetto e cercando di farlo ritenere, sia pure espresso in termini diversi, comunque presente nel testo, frutto di minuziosa rielaborazione che il Segretariato aveva dovuto compiere per far sì che potesse essere approvato anche dalle minoranze più contrarie. Così infatti Bea spiega:

«Dal paragone di questo testo con quello da voi approvato l'anno scorso appare anche questo, che il Segretariato propone che dal testo sia tolta l'espressione "reo di deicidio". Perché? È noto che le difficoltà e le controversie difatti provenivano soprattutto dall'uso di questa espressione, quasi che lo schema fosse in contraddizione con il vangelo. D'altra parte a chiunque legge il testo or ora letto e spiegato, è chiaro che il pensiero, che nel testo anteriore volevamo esprimere con questa parola, si trova esattamente e completamente espresso nel nuovo testo ora proposto alla votazione»<sup>9</sup>.

Come era da aspettarsi, non ugualmente convinti della ininfluenza dell'omissione del termine "deicidio" dal documento finale, furono i giudizi che ne diedero molte delle personalità più rappresentative del mondo ebraico. Cito quella del rabbino capo di Parigi, il Dr. Kaplan, nell'aprile del 1966:

«Gli ebrei non debbono essere presentati come deicidi. Ci hanno detto che non è la parola che conta, ma l'idea, e che questa è espressa nel testo. Ma se la parola non conta, se l'idea in ogni modo c'è, perché non aver messo questa parola e, soprattutto, perché averla tolta? Di che cosa si trattava nella dichiarazione conciliare? Di rettificare con un grande atto

---

<sup>9</sup> Cfr. Sestieri - Cereti 1983, 81 nota 6.

di riparazione e di buona volontà, le accuse ingiuste lanciate durante i secoli contro gli ebrei. Non conveniva allora menzionare queste accuse nei termini stessi in cui erano state fatte?»<sup>10</sup>.

Del resto, anche il filosofo cattolico Jaques Maritain – che era stato anch'egli tra gli estensori, con il già menzionato Jules Isaac, dei “Dieci punti di Seeelisburg” – espresse a Paolo VI il suo disappunto per l'omissione, considerandola «un grave passo indietro rispetto alla prima versione»<sup>11</sup>.

Per poter meglio comprendere il peso delle resistenze dimostrate da tanta parte dei padri conciliari di fronte alle affermazioni contenute nei due schemi successivamente presentati – il fatto che Dio non avesse ripudiato il suo popolo, che questo non poteva quindi essere considerato come riprovato e maledetto da Dio, né essere accusato di deicidio né ritenuto collettivamente responsabile della morte di Cristo<sup>12</sup> –, dobbiamo tornare agli inizi della storia della chiesa, una storia – come è noto – tutta attraversata dalle tragiche conseguenze di quello “scisma fraterno” (così lo definisce l'esegeta Rossi de Gasperis) che si verificò nel primo secolo della nostra era e che lacerò Israele in due parti: Ebrei e cristiani, il “popolo di Dio” e la chiesa.

Se per quasi tutto quel primo secolo la polemica tra le due parti rimase interna al giudaismo in quanto gli scritti che la testimoniano riflettono una situazione che ancora deve intendersi come espressione della vivacità e pluralità di pensiero che lo caratterizzavano in quell'epoca, nel corso del II secolo invece la polemica si estende, si approfondisce e si radicalizza, giacché ormai si va rapidamente delineando la specificità del cristianesimo rispetto alla sua matrice giudaica, e i credenti in Cristo quindi passano dall'essere considerati esponenti di una corrente del giudaismo al costituirsi come fedeli di una religione autonoma<sup>13</sup>. All'inizio, ma in fondo principalmente, la polemica si esprime in ambito esegetico, incentrata cioè sulle Sacre Scritture: una volta riconosciuto il canone del Nuovo Testamento, per i cristiani le Scritture sacre giudaiche diventano l'Antico Testamento, che viene pertanto letto e interpretato come prefigurativo, profetico di Cristo e delle realtà della chiesa: i Giudei lo hanno “perso”: a loro è rimasta la “lettera che uccide”, ci si dimentica quasi di quanto Paolo scrisse ai Romani in *Rm* 9-11: «A loro appartiene l'adozione a figli, la gloria, il culto, le alleanze, la legislazione, le promesse... da loro è Cristo... forse hanno inciampato per cadere? Non sia mai!... l'indurimento avvenne per una parte di Israele, finché entri la pienezza delle genti e allora tutto Israele sarà salvato.... Infatti i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento», una sezione della fondamentale lettera paolina che rimane quasi insabbiata lungo tutti i successivi secoli cristiani. Nasce presto la cosiddetta “teologia della sostituzione” – la terminologia è moderna – secondo cui è la chiesa ad essere riconosciuta come *Verus Israel*, espressione assente nel Nuovo Testamento e che negli autori più antichi è utilizzata quasi sempre in riferimento alla realtà escatologica, ma che ben presto diventa invece indicativa di un passaggio di “verità” da Israele alla chiesa: appunto una sostituzione. Testimonia in modo assai pregnante il costituirsi di tale convinzione teologica un passo tratto dal prologo con cui Eusebio,

<sup>10</sup> Cfr. Sestieri - Cereti 1983, 356.

<sup>11</sup> Chenaux 1994, 87.

<sup>12</sup> Si veda Bea 1965, 209-229.

<sup>13</sup> Cfr. Pesce 1994.

vescovo di Cesarea, introduce la sua *Storia Ecclesiastica*, fondamentale opera che apre la nuova stagione della chiesa dopo l'avvento di Costantino. Siamo nelle prime decadi del IV secolo e così scrive Eusebio:

«Ciò che mi sono assunto di tramandare per iscritto rispecchia le successioni dei santi apostoli... rispecchia inoltre le sciagure abbattutesi sulla nazione giudaica subito dopo l'attentato contro il Salvatore».

Abbiamo qui esplicitato il senso che i cristiani avrebbero continuato a dare lungo i secoli alle sciagure capitate al popolo ebraico – o su di esso fatte capitare –, prima fra tutte la distruzione del Tempio verificatasi sotto Tito nel 70: si tratta di una punizione divina motivata dalla condanna a morte di Gesù operata dai Giudei, condanna a morte che è considerata “deicidio”, visto che Gesù era Dio, ed è attribuita anche agli ebrei delle epoche successive perché perdurano nella incredulità in Cristo.

Due le conseguenze di tale concezione, una politica e una religiosa: Israele ha perso il diritto al suo Tempio – e, di conseguenza, a tanta parte del suo culto –, ha perso Gerusalemme, l'intera sua terra, deve rimanere per sempre schiavo in terra straniera; Israele non è più il popolo di Dio, è stato da Lui rifiutato, tutte le promesse che nelle sacre Scritture sono rivolte a Patriarchi e Profeti sono passate alla chiesa, che ormai sostituisce Israele nella relazione di alleanza con Dio. In proposito non è certo irrilevante constatare come del passo di *Rm* 11, 25-26 – «finché entri la pienezza delle genti e allora tutto Israele sarà salvato» – Eusebio citerà sempre solamente la prima parte, omettendo quindi il riferimento alla salvezza di Israele.

Come si può ben comprendere, non vi è dubbio che fu anche questa concezione ideologica e teologica a pesare, e non poco, nel dibattito conciliare che si ebbe intorno alle diverse formulazioni della dichiarazione *de Iudaeis* via via presentate, fino ad arrivare all'ultima stesura: il paragrafo 4 della dichiarazione *Nostra aetate*, un paragrafo di appena 15 frasi in latino ma che, dopo diciannove secoli, ha ripreso a considerare le questioni esposte da Paolo in *Rm* 9-11 richiamandovisi ben 7 volte, e, nonostante alcuni limiti, ha segnato una svolta dichiarata irreversibile nella storia del rapporto fra chiesa ed ebraismo. Come disse il P. Thomas Stransky, dell'èquipe del Segretariato che lo aveva redatto, in queste poche frasi «l'impossibile è divenuto possibile e il possibile è divenuto realtà. I 2221 padri conciliari hanno impegnato con il loro voto la chiesa cattolica romana a compiere un atto irrevocabile, un *heshbon hanefesh*, un esame di coscienza. Con questo atto di onestà si preannuncia un cambiamento nelle relazioni tra cattolici ed ebrei dopo 1900 anni di storia».

Certamente, di fronte a quelle che ne erano state le aspettative, il testo definitivamente approvato presentava – come ho detto – alcuni limiti, prima di tutto proprio il fatto del suo inserimento non più, come previsto all'inizio, nel decreto sull'ecumenismo ma in una Dichiarazione dedicata alle religioni non cristiane, cosa che non rendeva esplicito quel legame unico fra chiesa e Israele che pure vi si trovava affermato precisamente in apertura e in maniera radicale. Il paragrafo 4 infatti inizia con l'espressione:

«Scrutando il mistero della chiesa, il sacro concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Per il testo rinvio a *Il concilio Vaticano II* 2012, 894-905.

Altri limiti furono subito riscontrati a motivo di altre omissioni, oltre quella del termine “deicidio” su cui ho già detto. Si tratta di omissioni avvertite come assai gravi in particolare dagli esponenti del mondo ebraico, come quella concernente la menzione dello Stato di Israele e soprattutto quella relativa alla Shoah, l’evento che maggiormente aveva influito sulle coscienze al punto da richiedere che il Concilio si esprimesse in proposito – è quanto ho accennato ricordando l’incontro tra Julees Isaac e Giovanni XXIII – , che cioè capovolgesse quella che per secoli era stata la comprensione della chiesa nei confronti dell’ebraismo.

E in effetti un capovolgimento nella comprensione dell’ebraismo da parte della chiesa la Dichiarazione *Nostra aetate* l’ha certamente provocato, consentendo soprattutto il succedersi di ulteriori passi avanti in tale comprensione. La validità di un documento, infatti, è data non solo dal documento in sé ma anche, o meglio soprattutto, dalla sua recezione, ossia da come quel determinato documento viene accolto, compreso e interpretato, perché è la “post-storia” quella che genera la tradizione. Si espresse bene a riguardo il successore del cardinale Bea alla presidenza del Segretariato per l’unione dei cristiani, il cardinale Willebrands (1968-1989): «Noi la [*dichiarazione Nae*] la leggiamo alla luce degli *Orientamenti e suggerimenti* in vista della sua applicazione..., dei commentari e dei riferimenti ad essa fatti dai Papi e dai diversi episcopati nel corso degli anni... ma non si tratta soltanto di testi. La vita stessa, ossia i progressi del dialogo con l’ebraismo, auspicato dal Concilio, situa i documenti scritti nel contesto della realtà vissuta. Non è in alcun modo possibile fare astrazione di tale contesto»<sup>15</sup>. Ora, riguardo alla *Nostra aetate* possediamo due successivi autorevoli interventi, due documenti ufficiali della chiesa cattolica, che appunto ne approfondiscono e ne interpretano le affermazioni e, in certi casi, ne correggono possibili equivoche letture e soprattutto ne esplicitano le implicazioni. Questi due documenti sono:

- gli *Orientamenti e suggerimenti per l’applicazione della dichiarazione conciliare Nostra aetate n.4*, documento emanato il 1/12/1974 dalla Commissione per le relazioni religiose della chiesa cattolica con l’ebraismo, istituita il 22/10/1974 da Paolo VI.
- I *Sussidi per una corretta presentazione degli ebrei e dell’ebraismo nella predicazione e nella catechesi della chiesa cattolica*, emanati il 24/6/1985 dalla medesima Commissione<sup>16</sup>.

Per meglio evidenziare i passi avanti realizzati con questi due documenti, ne offro una lettura sinottica, limitatamente ad alcuni punti salienti, specialmente quelli che la *Nae* aveva ommesso di trattare.

Riguardo alle persecuzioni contro gli ebrei si dichiara:

*Nae*:

«La Chiesa deplora gli odii, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell’antisemitismo dirette contro gli ebrei in ogni tempo e da chiunque...(nessuna menzione della Shoah)».

*Orientamenti*:

<sup>15</sup> “Allocuzione” nel quindicesimo anniversario della *Nostra aetate* in Sestieri - Cereti 1983, 324-330.

<sup>16</sup> Cfr. Neudecker 1987, 1300-1334.

«I legami spirituali e le relazioni storiche che ricollegano la chiesa all'ebraismo condannano, come avversi allo spirito stesso del cristianesimo, tutte le forme di antisemitismo e di discriminazione».

*Sussidi:*

«La catechesi dovrà aiutare a comprendere il significato che ha per gli ebrei il loro sterminio negli anni 1939-1945 e le sue conseguenze».

Riguardo alla storia degli ebrei dopo il 70, quella storia che per secoli era stata dimenticata lasciando che Israele per la chiesa rimanesse una realtà "arcaica" – quando non "vecchia" – quella appunto descritta nell'AT, come pure riguardo allo Stato d'Israele, i documenti che stiamo considerando evidenziano un notevole progresso.

*Nae* non fa alcuna menzione della tradizione religiosa ebraica post-biblica né dello Stato d'Israele.

*Orientamenti:*

«La storia dell'ebraismo non si è conclusa con la distruzione di Gerusalemme. Questa storia ha continuato a svolgersi sviluppando una tradizione religiosa la cui portata, pur assumendo – crediamo noi – un significato profondamente diverso dopo il Cristo, resta tuttavia ricca di valori religiosi» (manca un qualunque accenno allo Stato d'Israele).

*Sussidi:*

«La storia d'Israele non si conclude nel 70. Essa continuerà, in particolare, nella vasta diaspora che permetterà a Israele di portare in tutto il mondo la testimonianza, spesso eroica della sua fedeltà all'unico Dio e di 'esaltarlo di fronte a tutti i viventi' (Tobia 13.4), conservando sempre nel cuore delle sue speranze il ricordo della terra degli avi. I cristiani sono invitati a comprendere questo vincolo religioso che affonda le sue radici nella tradizione biblica, pur non dovendo far propria un'interpretazione religiosa particolare di tale relazione. Per quanto si riferisce all'esistenza dello stato di Israele e alle sue scelte politiche, esse vanno viste in un'ottica che non è di per sé religiosa, ma che si richiama ai principi comuni del diritto internazionale. Il permanere di Israele (laddove tanti antichi popoli sono scomparsi senza lasciare traccia) è un fatto storico e segno da interpretare nel piano di Dio. Occorre in ogni modo abbandonare la concezione tradizionale del popolo punito, conservato come argomento vivente per l'apologetica cristiana. Esso resta il popolo prescelto, l'olivo buono sul quale sono stati innestati i rami dell'olivo selvatico che sono i gentili (cfr. *Rm* 11,17-24). Si ricorderà quanto sia stato negativo il bilancio dei rapporti tra ebrei e cristiani durante due millenni. Si rileverà come questo permanere di Israele si accompagni ad una ininterrotta creatività spirituale, nel periodo rabbinico, nel medio evo e nel tempo moderno, a partire da un patrimonio che ci fu a lungo comune, tanto che la fede e la vita religiosa del popolo ebraico così come sono professate e vissute ancora oggi (possono) aiutare a comprendere meglio alcuni aspetti della vita della Chiesa».

Si evidenzia infine un tema di estrema rilevanza teologica: l'attesa dell'evento escatologico, tema che manifesta in che cosa consiste essenzialmente il «patrimonio spirituale comune ai cristiani e agli ebrei». A riguardo i tre documenti così si esprimono:

*Nae:*

«Con i profeti e con lo stesso apostolo Paolo la chiesa attende il giorno, che solo Dio conosce, in cui tutti i popoli acclameranno il Signore con una sola voce e lo serviranno appoggiandosi spalla a spalla (*Sof* 3,9)».

*Orientamenti:*

«Ma, se ebrei e cristiani seguono la loro vocazione seguendo strade diverse, la storia dimostra che il loro percorso si incrocia continuamente. I loro intenti non riguardano forse i tempi messianici?».

*Sussidi:*

«Quando il popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza considera l'avvenire, esso tende - anche se a partire da due punti di vista diversi - verso fini analoghi: la venuta o il ritorno del Messia. E ci si renderà conto più chiaramente che la persona del Messia, sulla quale il popolo di Dio è diviso, costituisce per questo popolo anche un punto di convergenza. Si può dire pertanto che ebrei e cristiani si incontrano in una esperienza simile, fondata sulla stessa promessa fatta ad Abramo».

Dati i limiti del presente studio non mi è possibile esporre altri aspetti ugualmente importanti – si pensi a tutto il complesso problema posto dall'esegesi biblica, ossia dal modo di leggere le Scritture sacre giudaiche da parte ebraica e da parte cristiana - ma ritengo che già con quanto fin qui considerato sia possibile avere una comprensione sufficientemente chiara di come dalla Dichiarazione *Nostra aetate* §4 sia scaturita una nuova epoca per il rapporto tra religione ebraica e religione cristiana e come essa abbia davvero segnato una di quelle svolte della storia che possono definirsi "epocali". A riguardo papa Francesco si è così espresso: «[Nostra aetate] rappresenta il sì definitivo alle radici ebraiche del cristianesimo e il no irrevocabile all'antisemitismo... Nella ricerca di un giusto atteggiamento verso Dio, i cristiani si rivolgono a Cristo quale fonte di vita nuova, gli ebrei all'insegnamento della Torah»<sup>17</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERIGO, G.  
2005 *Breve storia del concilio Vaticano II*, Bologna 2005.
- BASTIA, P.P.  
2017 *Da Perfidi Judaei a Carissimi a Dio. Le origini della dichiarazione conciliare sugli ebrei*, 2 voll., ed. Zikkaron, Reggio Emilia 2017.
- BEA, A.  
1965 Il popolo ebraico nel piano divino della Salvezza: *Civiltà Cattolica* IV (1965), pp. 209-229.
- CHENAUX, PH.  
1994 *Paul VI et Maritain. Les rapports du "montinianisme" et du "maritanisme"*, Brescia - Roma 1994.
- 2012 *Il Concilio Vaticano II*, Roma 2012.
- Dichiarazione Nostra aetate* n.4, in *Il concilio Vaticano II*, ed. del cinquantesimo, Bologna 2012, pp. 894-905.
- NEUDECKER, R.  
1987 Chiesa cattolica e popolo ebraico: R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio & prospettive venticinque anni dopo 1962/1987*, 2, Assisi 1987, pp. 1300-1334.

<sup>17</sup> Discorso tenuto il 30 giugno 2015 in occasione del convegno celebrativo per il 50° della Dichiarazione, tenutosi a Roma, cfr. Morselli 2015, 441.

- PESCE, M.  
1994 *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano*, Bologna 1994.
- SESTIERI, L. - CERETI, G.  
1983 *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Casale Monferrato 1983.
- TRIANNI, P.  
2016 *Nostra Aetate. Alle radici del dialogo interreligioso* (Lateran University Press), Città del Vaticano 2016.
- WILLEBRANDS, J.  
1982 Card. Bea: il Concilio e l'ecumenismo: *Il Regno doc. 7* (1982), p. 242.

## IL TEATRO YIDDISH IN AMERICA

Alessandro Gebbia - Sapienza Università di Roma

*Beside literature, Yiddish drama is the most outstanding part of Yiddish culture. Yiddish drama begins in Germany in 1711 with the publication of Mekirat Yosef (Sale of Joseph) by Baerman Limburg. A farce, Der Falsche Kaschtan by Saphir, follows in 1820 but only during the 1830s a first development of Yiddish Theatre is registered in Warsaw. The real Yiddish theatre, however, begins with Goldfaden who, about 1875, first established a permanent Yiddish theatre venue in Iasi, near Bucharest, Romania. After the Russian pogroms and the beginning of the so-called "Third Diaspora", the Yiddish theatre migrates to USA as well. Since then Yiddish theatre increased its activities reaching soon a prominent position in the New York showbiz. This essay is intended to provide an overview of such unique experience, from its very beginning to contemporary productions.*

Keywords: history of theatre; Yiddish drama; Yiddish theatre; Jewish culture; New York

Il teatro yiddish<sup>1</sup> rappresenta uno degli aspetti più significativi della cultura ebraica, dapprima nel mondo ashkenazita, successivamente, dopo la Terza Diaspora, avvenuta tra la fine dell'Ottocento e gli Anni Venti del secolo appena trascorso, nelle grandi comunità del Nord America (Stati Uniti e Canada). Le sue origini, come nel dramma antico greco, sono ovviamente religiose e, altrettanto ovviamente, datano indietro al periodo in cui gli ebrei vivevano in Palestina. Le fonti ci dicono che, ad esempio, i Salmi in gloria dell'Altissimo erano cantati piuttosto che recitati e che, in occasione della festività di *Sukkot* (la Festa delle Capanne) danze tradizionali accompagnavano i festeggiamenti. Altrettanto importanti erano, durante Purim, le drammatizzazioni del *Libro di Ester*, dove si narrava del salvataggio miracoloso degli ebrei persiani, condannati a morte dal feroce Haman, che nel corso dei secoli dell'era volgare, daranno origine a quei *Purimshpiel*, spesso satirici e, per questo, messi in scena nei cortili delle sinagoghe, in quanto considerati profani. Essi prevedevano l'uso di maschere e di altri oggetti teatrali, al pari di canti e danze, che coinvolgevano l'intera congregazione. Ben presto tali rappresentazioni (che in qualche modo costituiscono il background e il modello delle moralità medioevali) allargano il campo ad altri episodi narrati nella Scrittura: dal sacrificio di Isacco a Giuseppe venduto dai fratelli e diventano un vero prototeatro con una maschera – quella di Mordechai – che diviene una delle prime tipizzazioni del clown. Tra il 1708 e il 1720 vennero pubblicati almeno otto *Purimshpiel* ma molti sono andati perduti (alcuni bruciati negli *autos da fé*) tranne quello, *Mekirat Yosef* (La vendita di Giuseppe) di Baermann di Limburg che troviamo in *Jüdische Merckwürdigkeiten (Peculiarities of the Jews)*<sup>2</sup>, una raccolta curata, nel 1714, da Johann Jakob Schudt.

Accanto e in conseguenza di ciò, si sviluppa una forma di danza in maschera che, di solito, seguiva i matrimoni. Tra le più famose di cui ci è dato di conoscere, la *Danza della Morte* che possiamo datare al XIV secolo e che si presenta come un *pageant* (e qui vediamo il formarsi di un'interazione con le forme e i generi del teatro europeo) in cui vengono rappresentati i diversi aspetti di quella società mercantile e borghese che gli ebrei sefarditi

<sup>1</sup> Sulla storia del teatro yiddish, di qua e di là dell'Oceano, si veda Sandrow 1977.

<sup>2</sup> Schudt 1714-1718.

avevano contribuito a formare in Spagna e che si era diffusa in tutta Europa. Questa presenza e questa interazione porta, ad esempio, al formarsi tra gli ebrei italiani (a Roma, Mantova e Ferrara) di scuole di danza che produssero maestri e talenti che andarono a costituire le prime compagnie di ballo professionistiche che si esibirono nelle corti europee, costituendo un modello che verrà ripreso nella Germania del Diciottesimo Secolo.

Un altro elemento fondativo (e che ritroviamo nel primo teatro yiddish) è costituito dalla ricchissima tradizione di dialoghi propri di quel genere di poesia ebraica conosciuta come *Tahkemoni*, che si può far risalire a Yehuda al-Harizi nel XII secolo, che includeva dialoghi tra credenti e atei, marito e moglie, giorno e notte, terra e mare, saggezza e follia, avarizia e generosità.

Infine, ma l'argomento meriterebbe una trattazione a parte, la musica (intesa anch'essa come elemento di teatralità e di teatralizzazione) è da sempre un elemento centrale nella Torah e, di conseguenza, nella liturgia ebraica. Una tradizione quella musicale che da sempre accompagna l'esperienza ebraica e che in Spagna aveva, nel corso dei secoli che precedono l'Editto di espulsione nel 1492, prodotto un corpo straordinario di melodie e canzoni, in cui sonorità tipicamente medio-orientali si mescolano alle note e ai ritmi del flamenco. Quando, nella diaspora attraverso i Balcani in direzione dell'Europa centrale, questo patrimonio viene a contatto con quello delle popolazioni balcaniche, in particolare con quelle di origine rom, esso si mescola e si fonde acquisendo anche nuovi strumenti quali il violino e la fisarmonica. Ciò costituisce la base di quella che, nei secoli successivi e grazie all'azione delle *kapelye*, piccole orchestre itineranti che si esibivano durante i matrimoni, diventerà la musica *klezmer*. Una delle componenti che, assieme ai *Minnesänger*, sorta di trovadori anch'essi legati ai riti matrimoniali e spesso *chazanim* (cantori) nelle sinagoghe, nel Diciannovesimo Secolo, darà vita, soprattutto con Benjamin Wolf Ehrenkrantz (1826–1883), conosciuto come Velvel Zbarjer, ai *Brodersänger*<sup>3</sup> e a quelli che Bercovici descrive come «mini-melodramas in song».<sup>4</sup>

Ed è proprio dall'incontro tra la musica e la poesia e/o la narrazione in versi - lo stesso Goldfaden era un poeta e molte delle sue poesie erano state trasformate in canzoni - avvenuto nel concerto all'aperto tenuto da alcuni *Brodersänger* e Israel Grodner a Odessa nel 1873, in cui alle canzoni si alternano dialoghi tratti dai primi lavori drammaturgici di Goldfaden, che a Iasi, Romania, nasce il primo, vero, teatro yiddish, per la storia del quale si rimanda ai due bei volumi *L'esilio del teatro. Goldfaden e il moderno teatro yiddish*<sup>5</sup> di Paola Bertolone e, sempre di quest'ultima insieme a Laura Quercioli Mincer, *Café Savoy. Teatro yiddish in Europa*<sup>6</sup>.

Il primo dramma in yiddish è, dunque, il già ricordato *Mekirat Yosef* di Baermann di Limburg pubblicato a Francoforte nel 1711 e più volte messo in scena<sup>7</sup>. Una farsa, *Der Falsche Kaschtan* di Saphir, appare nel 1820 ma soltanto negli anni trenta dell'Ottocento a Varsavia e dintorni inizia a svilupparsi un teatro in yiddish. Inizialmente a livello

<sup>3</sup> Il nome deriva dalla città ucraina di Brody, a circa 90 chilometri da Leopoli, una delle tappe principali negli itinerari degli ebrei del tempo.

<sup>4</sup> Bercovici 1998, 28.

<sup>5</sup> Bertolone 1993.

<sup>6</sup> Mincer 2006. Si può vedere anche Mincer 2000, 145-154.

<sup>7</sup> Si veda nota 2.

amatoriale, questo teatro dà presto vita a una compagnia professionistica che mette in scena, per un pubblico misto di ebrei e non, un dramma, *Moses*, scritto da A. Schertspierer di Vienna, con «well-drawn characters and good dramatic situations and language». <sup>8</sup> La stessa compagnia, riportano le cronache del tempo, che godeva della protezione di alti ufficiali russi, rifiuta di interpretare un dramma su Ester scritto in ebraico nella convinzione che questa lingua, ormai esclusivamente religiosa, sarebbe stata incomprensibile ai più. Più o meno nello stesso periodo, risulta che una troupe di attori yiddish, formatasi tra le file di compagnie italiane o inglesi, viaggiasse e mettesse in scena spettacoli in Galizia. Nel 1854, due allievi della scuola rabbinica di Zhitomyr, misero in scena una tragedia a Berdichev. Nel 1862, siamo ormai nel periodo dell'*haskalah* (Illuminismo ebraico), l'ucraino Abraham Goldfaden, considerato il fondatore del primo teatro yiddish professionistico, anche lui allievo di quel collegio rabbinico, recitò nel ruolo di una donna in *Serkele* di Solomon Ettinger. Nel 1869, ma la data non è certa, Goldfaden scrisse e pubblicò un dialogo teatrale *Tsvey Shkheynes* (I due vicini) <sup>9</sup> e, sempre in questo periodo Hersh Leib Sigheter ridà linfa ai *Purimspiels* <sup>10</sup>. Da quel momento, dopo la breve esperienza di un teatro in Odessa dove vennero rappresentati i drammi *Esther* e *Athalia*, si ha tutta una fioritura di una drammaturgia in yiddish, molta della quale solo pubblicata e mai messa in scena <sup>11</sup>, perché le classi più abbienti si erano integrate nel tessuto sociale della Germania e della Polonia e avevano imparato ad apprezzare il teatro europeo dove, però, dai tempi di Shakespeare e dei suoi contemporanei, non avevano trovato altro che sporadici riferimenti al loro essere e alla loro tradizione tanto che, come scrive lo stesso Goldfaden nel 1888 nella *New Yorker Yiddische Illustrierte Zeitung*, «Books were our stages, their letters our actors» <sup>12</sup>.

Dunque il teatro yiddish nasce con l'intento, come scrive Laura Quercioli Mincer, «di elaborare i lineamenti dell'ebreo moderno, cittadino partecipe, capace di contribuire alla cultura del proprio paese pur senza perdere le proprie caratteristiche tradizionali e nazionali e in grado anche allo stesso tempo di fruire e far propri i migliori tratti della cultura europea e mondiale. Il primo obiettivo che si pose l'intelligenza ebraica nel processo di creazione dell'ebreo moderno (o meglio, come specifica Steinlauf, della cultura ebraica moderna), fu la purificazione di questa cultura da ogni tratto "irredimibile", popolaresco e volgare» <sup>13</sup>.

Il risultato è, nelle parole ancora di Laura Quercioli Mincer, un teatro "popolare" [quello di Goldfaden] in cui l'operetta austriaca si fonde alla tradizione del *Purimshpiel* e l'aspirazione nazionale ebraica al motto di spirito, rimarcando ulteriormente la contiguità indissolubile, in questo teatro, di sublime e di carnevalata, di codice "alto" e "basso" <sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Anonimo, *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 155, December 27, 138, p. 624. Si veda inoltre Bercovici 1998, 30 e Gottheil-Wiernick 1901–1906 che riportano rappresentazioni di *Moses* di Schertspierer in un nuovo teatro ebraico di Varsavia.

<sup>9</sup> Sandrow 1977, 9-10.

<sup>10</sup> Bercovici 1998, 30.

<sup>11</sup> Ricordiamo, tra gli altri, Abraham Baer Gottlober con *Decktuch*, che come *Serkele* di Ettinger, fu scritta tra il 1830 e il 1840, ma pubblicata molti anni dopo; Joel Baer Falkovich (*Reb Chaimle der Kozin*, Odessa, 1866; *Rochel die Singerin*, Zhytomyr, 1868). Solomon Jacob Abramowitsch che con *Die Takse* (1869) riprende la tradizione del *closet theatre* romantico e scrive un'opera in forma di dramma che, però al pari di *Mekirat Yosef* di Eliakim Zunsler (Vilnius, 1893), non è pensata per essere rappresentata.

<sup>12</sup> Citato in Bercovici 1998, 35.

<sup>13</sup> Quercioli Mincer 2006, 305-321.

<sup>14</sup> Ivi, p. 307.

Oppure, come ha scritto Israil Bercovici, è attraverso il teatro yiddish che la «Jewish culture entered in dialogue with the outside world, both by putting itself on display and by importing theatrical pieces from other cultures»<sup>15</sup>.

È con questo spirito che, dopo l'editto del 1883 dello Zar Alessandro III con cui si proibiva l'uso dell'yiddish e di conseguenza il recitare in tale lingua e quello di espulsione del 1886, ebbe inizio la Terza Diaspora verso il Nuovo Mondo. Insieme ai milioni di ebrei dal *Pale of Settlement* in Russia e dalla Romania, anche decine di drammaturghi e attori arrivarono nel Nord America, i più a New York e a Montreal, dove si erano costituite le comunità più numerose e dove poterono trovare l'*humus* adatto per continuare la propria attività. Quello che portarono con loro fu soprattutto l'esperienza maturata sulle tavole dei palcoscenici dell'Europa Orientale perché, leggiamo nella *Jewish Encyclopedia* del 1901–1906:

«There are probably less than fifty printed Yiddish dramas, and the entire number of written dramas of which there is any record hardly exceeds five hundred. Of these at least nine-tenths are translations or adaptations»<sup>16</sup>.

Quello che trovarono furono ghetti brulicanti dove lo yiddish era ancora la lingua più diffusa come diffusa era la voglia, il desiderio di poter conservare attraverso il teatro la memoria del proprio passato ma anche quella, recentissima, della nuova condizione. Non deve meravigliare se da subito il Lower East Side di New York, divenuto appunto il “ghetto”, si riempì di locali dove si suonava la musica klezmer e si cantavano le canzoni della tradizione o si mettevano in scena le opere del teatro yiddish, alte o basse che fossero, di «sublime o di carnevalata»<sup>17</sup>, popolari ma mai apertamente volgari come, più o meno nello stesso periodo, succedeva nella vicina Bowery dove un ibrido di *burlesque* e *vaudeville* rappresentava il massimo dell'intrattenimento a buon mercato.

Dapprima (e come sempre avviene) a costituirsi furono delle compagnie amatoriali che, nei fine settimana, si esibivano al Bowery Garden, al National e al Thalia. Tra questi pionieri c'era Boris Thomashefsky che, nel 1881, inaugurò la prima sala dedicata esclusivamente al teatro yiddish. Il repertorio era quello canonizzato da Goldfaden, secondo schemi abbastanza rigidi, «a prima donna, a soubrette, a comic, a lover, a villain, a villainess (or “intriguer”), an older man and woman for character roles, and one or two more for spares as the plot might require»<sup>18</sup>. La prima compagnia professionistica fu quella diretta da Zigmund Mogulesko ma, già a partire dagli Anni Novanta, abbiamo un primo salto di qualità per merito soprattutto di Jacob Gordin il quale, dopo aver cercato invano di affermarsi come drammaturgo nel teatro americano, si avvicinò al teatro yiddish allo scopo di migliorarne e ampliarne il repertorio per, come avveniva al Thalia, «utilize the theatre for higher purposes; to derive from it not only amusement, but education»<sup>19</sup>.

E ancora:

«pandering to the public's taste for cheap shund (trash) plays [quelle che costituivano i cavalli di battaglia di Boris and Bessie Thomashefsky], he sought to secure goodwill of the

<sup>15</sup> Bercovici 1998, 30.

<sup>16</sup> Gottheil - Wiernik 1901-1906, 653.

<sup>17</sup> Mincer 2006, 307.

<sup>18</sup> Sandrow 1977, 11.

<sup>19</sup> Hapgood 1967, 114-115.

East Side's intelligentsia with literature and increasingly incorporated the concepts of "true art" and "serious drama" into their public image»<sup>20</sup>.

Si cominciarono allora a recitare traduzioni e adattamenti dei capolavori della drammaturgia europea, condotti con filologica accuratezza e con regie che non consentivano agli attori l'improvvisazione fino ad allora dominante, o meglio confinandola ai teatri di varietà, che tanta influenza avrebbero poi esercitato sugli sviluppi del teatro di Broadway e del cinema hollywoodiano. I teatri a New York (ma non solo) si moltiplicarono fino a formare il Yiddish Theater District (detto anche "the Jewish Rialto"), intorno alla Seconda Avenue, in quello che è ora l'East Village ma che allora era considerato parte del Lower East Side, iniziando a rivaleggiare con la stessa Broadway, per numero e qualità di produzioni, che andavano da ancora oggi memorabili messe in scena di *Amleto* (*Der Yeshiva Bokher*, *The Yeshiva Student*) e del *Re Lear* (*The Yiddish King Lear* di Jacob Gordin)<sup>21</sup>, agli adattamenti, ad opera sempre di Gordin, di Tolstoj, delle opere di Richard Wagner (*Parsifal*) o di nuove drammaturgie quali quelle di Solomon Libin, David Pinski e Leon Kobrin, Sholem Aleichem, I. L. Peretz che invertirono la rotta degli insuccessi di *The Jewish Heart* di Joseph Lateiners oppure di *Dementia Americana*, una delle ultime opere di Jacob Gordin. Tale inversione venne completata dal favore di critica e pubblico che arrise all'adattamento di Kobrin di *The Living Corpse* (Redemption) di Tolstoy, messo in scena da Adler, testimoniando che l'essenza stessa del teatro yiddish era da ricercarsi proprio in quell'alternarsi di «art» e «shund»<sup>22</sup>.

Ovviamente dietro a questo vasto movimento incombeva l'ombra e l'impronta di Goldfaden, anche se non apertamente riconosciuta. Come scrive Jacob Dinezon, «the still young Yiddish theatre that went to America did not recognize its father just three or four years later, nor would it obey or come when called»<sup>23</sup>. E lo stesso Goldfaden, in una lettera a Dinezon, non poté esimersi dal lamentare:

«I do not have any complaints about the American Yiddish theatre not recognizing its father [...] it is not rare that children do not recognize their parents; or even that the parents cannot travel the road their children have gone. But I do have complaints, though I do not know to whom, that my dear Jewish child is growing up to be a coarse, un-Jewish, insolent boor, and I expect that some day I will be cursed for that very thing that I brought into the world [...] Here in America [...] it has thrown all shame aside and not only is it not learning anything, it has forgotten whatever good it used to know»<sup>24</sup>.

Ma ciò fu reso possibile anche grazie all'azione di Harry Finschel, affermato costruttore e filantropo il quale, dopo aver comprato un lotto di terreno all'incrocio tra Grand Street e Christie Street, ebbe l'idea di costruirvi un teatro, il Grand, da destinare esclusivamente a una programmazione in yiddish. Il teatro venne inaugurato nel 1903 e, in tale occasione, *The New York Times* scrisse:

«The Yiddish population is composed of confirmed theatregoers has been evident for a long time, and for many years at least three theatres, which had served their day of

<sup>20</sup> Lifson 1965, 77.

<sup>21</sup> Gordin fu l'autore anche di *Mirele Efros*, conosciuta anche come "the Jewish Queen Lear".

<sup>22</sup> Si veda Rosenfeld 1999, 367.

<sup>23</sup> Dinezon 2014, 226.

<sup>24</sup> Dinezon 2014, 230.

usefulness for the English dramas, have been pressed into service, providing amusement for the people of the Ghetto. »<sup>25</sup>.

Gli anni che seguirono videro un fiorire di compagnie e di produzioni che ormai non avevano nulla da invidiare a quelle realizzate nei più celebrati teatri newyorkesi tanto da far affermare a Lincoln Steffens, «the theatre being played at the time in Yiddish outshone what was being played in English»<sup>26</sup>. Ne risultò un allargarsi del pubblico anche ai non ebrei che, proprio grazie a queste produzioni, poterono iniziare a conoscere le opere di Ibsen (*Hedda Gabler*), Tolstoy e Shaw prima che Broadway se ne impadronisse. Il merito fu anche di una nuova generazione di grandi attori che non solo riuscirono a far apprezzare la musicalità e la capacità evocativa di una lingua che sempre più si connota, richiamando la definizione di Eduardo De Filippo a proposito di Shakespeare, come fatta di «parole di voce e non d'inchiostro»<sup>27</sup> ma, anche e soprattutto, a trasferire con successo sui palcoscenici di Broadway quella nuova modalità attoriale che, proprio nei paesi dell'Europa Orientale, si era andata, in tempi recenti, formando. Come non ricordare, nel 1903, la straordinaria *performance* di Jacob Adler nei panni di Shylock di *The Merchant of Venice* oppure i successi di Bertha Kalich, così abile a raggiungere le vette sublimi della recitazione, sia che fosse in yiddish oppure in inglese, per non parlare di Clara Young, Ludwig Satz e Molly Picon che divenne la prima star del cabaret e del musical in yiddish.

Fu questa la prima età dell'oro del teatro yiddish in America, per qualità e quantità, tanto da far scrivere al *The New York Times*:

«the dense Jewish population on the Lower East Side of Manhattan shows in its appreciation of its own humble Yiddish poetry and the drama much the same spirit that controlled the rough audiences of the Elizabethan theatre. There, as in the London of the Sixteenth Century, is a veritable intellectual renaissance»<sup>28</sup>.

Ma non solo. Infatti questa straordinaria fioritura, proprio quando si intensificano le ondate immigratorie dai paesi dell'Est europeo, innesta un curioso movimento di ritorno soprattutto verso i teatri di Polonia e Russia che Alexander Mukdoni commenta così:

«The American repertoire—be it the good or bad one—and the American actors—be they the good or bad ones—made us realize that the Yiddish theatre is really in America and that here in Poland and Russia the Yiddish theatre lives off the fallen crumbs that it collects under the rich American table»<sup>29</sup>.

Dunque, alla vigilia della Prima Guerra Mondiale, New York è ormai divenuta il centro del teatro yiddish. Tuttavia le vicende della guerra, le grandi trasformazioni che essa provocò in termini sociali ed economici, il fatto che il processo di assimilazione (soprattutto linguistica) tra gli ebrei americani si è ormai avviato fa sì che quello che, insieme alla nascita del cinema e dell'industria cinematografica, deve essere considerato come uno degli aspetti più rilevanti della cultura ebraica d'oltre oceano e uno degli elementi fondativi dello *showbiz*, inizi a vivere una stagione di alti e bassi. I tempi sono cambiati, una prima, nuova

<sup>25</sup> Anonimo, «Actors Own New Theatre: Culmination of Methods Which Have Been Followed in East Side Playhouses for Several Years Reached by Building of Grand Street House», 1903, 2.

<sup>26</sup> Citato in Rosenfeld 1999, 361.

<sup>27</sup> Lombardo 2004, 23.

<sup>28</sup> Anonimo, «Burial of a Yiddish Poet», 1908, 8.

<sup>29</sup> Citato in Dinezon 2014, 397.

generazione di ebrei nata in America e che ha frequentato le scuole americane si va affacciando alla ribalta e, insieme ai più giovani tra gli immigrati, preme per uscire fuori dagli ambiti angusti del ghetto per trovare nuove opportunità e una nuova identità, per assimilarsi appunto, e alla tradizione inizia a sostituire nuove usanze, nuovi comportamenti sociali, nuovi modi di divertimento. Il cinema, ad esempio, come ho avuto modo di illustrare in un precedente convegno su la percezione dell'Ebraismo<sup>30</sup>, nasce e si sviluppa proprio all'interno del teatro yiddish, prima di diventarne, in qualche modo, alternativa, tant'è che Isaac Goldberg, già nel 1918, può osservare: «the Yiddish stage, despite the fact that it has produced its greatest dramatists only yesterday [...] is already, despite its financial successes, next door to extinction»<sup>31</sup>. O ancora il musical - dove ben si mescolano e si armonizzano i quattro elementi (*literacy, adaptability, humor* e l'yiddish) che Stefan Kanfer individua come caratterizzanti nel suo seminale libro, *Stardust Lost. The Triumph, Tragedy and Mishugas of the Yiddish Theater in America*<sup>32</sup> e dove la barriera linguistica è più facilmente oltrepassabile – recupera e trasforma il grande patrimonio della musica *klezmer*, lo colora di tragedia e commedia, lo mescola con i ritmi incipienti del jazz e, come dal cilindro di un prestidigitatore, tira fuori un nuovo modo di fare teatro musicale che diventerà il marchio di fabbrica di Broadway. Irvin Berlin, Eddie Cantor, Al Jolson (il primo a dipingersi la faccia con il nerofumo), Sophie Kalish, conosciuta come «the last of the Red Hot Mamas»<sup>33</sup> e divenuta famosa con *The Yiddish Rag*<sup>34</sup>, sono gli artefici e i protagonisti di una seconda era in cui, nelle parole di *The New York Times*: «the Yiddish theater has been thoroughly Americanized [...] it is now a stable American institution and no longer dependent on immigration from Eastern Europe. People who can neither speak nor write Yiddish attend Yiddish stage performances and pay Broadway prices on Second Avenue»<sup>34</sup>.

Così, mentre buona parte degli autori e degli interpreti, iniziano a trasferirsi in massa dalla Seconda Avenue a Broadway (i cui teatri ormai sono passati sotto il controllo di impresari ebrei, da Ziegfeld ai fratelli Shubert), quell'alternanza di *art* e *shund*<sup>35</sup> a cui abbiamo già fatto cenno, crea una sorta di zona di confine al centro della quale spicca e brilla *The Dybbuk* di S. Ansky, un'opera teatrale rivoluzionaria destinata a divenire un vero e proprio archetipo di tutti i successivi lavori (teatrali, cinematografici, musicali e televisivi) sulla possessione. Infatti il *dybbuk* (in ebraico דַיַבּוּק<sup>36</sup>, *dibbûq*, /dib'bu:k/, “attaccato”, “incollato”) nella tradizione ebraica è uno spirito maligno o un'anima in grado di possedere gli esseri viventi. Si ritiene che sia lo spirito disincarnato di una persona morta, un'anima alla quale è stato vietato l'ingresso al mondo dei morti, lo Sheol. Queste anime generalmente vagano per il mondo poiché manca loro la forza di mantenere l'attaccamento a Dio per l'ingresso nel *Ghehinnom* per poi avere accesso al Gan Eden.

Così mentre Broadway piano piano si sostituisce alla Seconda Avenue e nuovi astri di discendenza ebraica sorgono dai suoi palcoscenici – da George e Ira Gershwin, Victor

<sup>30</sup> Gebbia 2014, 41-54.

<sup>31</sup> Goldberg 1918, 684-689; si veda anche, dello stesso autore 1922, 327-434.

<sup>32</sup> Kanfer 2007.

<sup>33</sup> Rosen 2009, 1 Art Section.

<sup>34</sup> Melamed 1925, 22.

<sup>35</sup> Rosenfeld 1999, 367.

Herbert, Jerome Kern, Vincent Youmans, Rodgers and Hart, Noel Coward, Sigmund Romberg, Rudolf Friml, tra gli autori, Al Jolson, Ruby Keeler, Fred Astaire, i fratelli Marx tra gli attori, Busby Berkeley tra i coreografi e registi – dando vita a una straordinaria stagione di successi, il teatro yiddish inizia una lenta ma progressiva parabola involutiva. Come abbiamo accennato, man mano che si procede negli anni, la lingua yiddish perde il suo predominio (lo testimonia il decremento delle copie vendute di *The Forverts*, il quotidiano in yiddish, fondato e diretto da Abraham Cahan che dalle 500.000 copie del periodo della grande immigrazione a poche decine di migliaia di copie) e l'interesse verso il teatro yiddish inizia a scemare. A ciò si aggiunge la crisi economica seguita al crollo di Wall Street del 1929 che lo penalizza a vantaggio del cinematografo e della radio, riconducendolo a una posizione di nicchia e gli antichi fasti sembrano sopravvivere soltanto negli alberghi e nei villaggi turistici delle Catskill, luoghi di villeggiatura preferiti dagli ebrei benestanti newyorkesi, dove la tradizione (soprattutto quella *slund*) continua a sopravvivere. Ma il canto del cigno si avvicina. Gli attori, i produttori e gli autori per ovvie ragioni economiche si dividono tra Broadway e Hollywood dove trasferiscono tutto il loro talento e il patrimonio culturale che hanno accomunato. Canto del cigno ma non morte perché, anche se con la fine della Seconda Guerra Mondiale, lo yiddish cessa di essere una lingua viva (ce lo ricorda Isaac Bashevis Singer, l'ultimo suo grande cantore, nel famoso articolo *Problemen fur der yidisher proze in Amerike*, apparso nel 1943 nella rivista *Svive*)<sup>36</sup>, dopo l'oblio degli Anni Cinquanta e Sessanta, a partire dagli Anni Settanta il teatro yiddish (in America come in alcuni paesi europei) torna ad avere una sua dimensione e non solo di nostalgica memoria. A conservare la tradizione e a farla rivivere sono spesso delle donne, molte delle quali vivono in Israele e compiono spesso tournée a New York, tra le quali ricordiamo Ida Kaminska, Mary Soreanu, Rita Kare Karpinovitch, creatrici di generi ibridi tra esibizioni musicali e *words concert*, sovente in edizione bilingue. Così come al teatro amatoriale appartiene il più longevo gruppo di teatro yiddish, i *Folksbiene* di New York City, che però spesso è stato integrato da attori professionisti come Zypora Spaisman. Non meno interessante è la drammaturgia che vede ancora donne tra le protagoniste. Vorrei ricordare Miriam Hoffman, direttrice del *Joseph Papp Jewish Theater*, che ha scritto, tra le altre, *Songs of Paradise*, insieme a Rena Berkowicz Borow e alla musicista Rosalie Gerut, e *A Rendezvous with God*, che racconta la vita e l'arte del poeta Itsik Manger. Oppure Miriam Kressyn che ha adattato numerosi classici per le più recenti produzioni o ancora Bryna Wasserman Turetsky che ha ripreso *Mirele Efros*, portandolo di nuovo al successo sui palcoscenici del *Folksbiene* e del *Saidye Bronfman Centre* di Montreal, diretto prima da Dora Wasserman e, successivamente, dalla figlia Bryna Wasserman Turetsky. O, infine, la recentissima produzione di New Yiddish Rep di *Death of a Salesman* di Arthur Miller<sup>37</sup>, nell'adattamento scritto da Joseph Buloff nel 1949, l'anno stesso della *premiere* della versione in inglese, e la pubblicazione di *New York Yiddish Theater: From the Bowery to Broadway* di Edna Nahshon<sup>38</sup> (che accompagna la mostra organizzata nel 2016 al Museum of the City of New York). Tutto ciò, insieme all'esperienza del *Saidye Bronfman Centre* di Montreal, testimoniano che il teatro yiddish è ancora vivo e ha ancora tante storie da raccontare e da essere indagate.

<sup>36</sup> Singer 1943.

<sup>37</sup> Castillo Theatre, New York, novembre 2015.

<sup>38</sup> Columbia University Press, New York 2016. In proposito si veda l'articolo di Roberts 2016, MB3.

## BIBLIOGRAFIA

## ANONIMO

- 1838 *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 155, December 27, 1838, p. 624.
- 1903 Actors Own New Theatre: Culmination of Methods Which Have Been Followed in East Side Playhouses for Several Years Reached by Building of Grand Street House: *The New York Times* (1903), p. 2.
- 1908 Burial of a Yiddish Poet: *The New York Times* (1908), p. 8.
- BERCOVICI, I.  
1988 *O sută de ani de teatru evreiesc în România*, Bucharest 1998.
- BERTOLONE, P.  
1993 *L'esilio del teatro. Goldfaden e il moderno teatro yiddish*, Roma 1993.
- DINEZON, J.  
2014 *Memories and Scenes*, New York 2014.
- GEBBIA, A.  
2014 Il violinista su Hollywood: gli ebrei e il cinema americano: *Quaderni di Vicino Oriente VI* (2014), pp. 41-54.
- GOLDBERG, I.  
1918 New York's Yiddish Writers: *The Bookman* 46(1918), pp. 684-689.  
1922 The Yiddish Drama: I. GOLDBERG (ed.), *The Drama of Transition*, Cincinnati 1922, pp. 327-434.
- GOTTHEIL, R. - WIERNIK, P.  
1906 Drama, Yiddish: C. ADLER (ed.), *The Jewish Encyclopedia*, New York 1901-1906, p. 653.
- HAPGOOD, H.  
1967 *The Spirit of the Ghetto*, Cambridge 1967, pp. 114-15.
- KANFER, S.  
2007 *Stardust Lost. The Triumph, Tragedy and Mishugas of the Yiddish Theater in America*, New York 2007.
- LIFSON, D.S.  
1965 Writers and Plays: T. YOSELOFF (ed.), *The Yiddish Theatre in America*, New York 1965, p. 77.
- LOMBARDO, A.  
2004 *Eduardo e Shakespeare. Parole di voce e non d'inchiostro*, Roma 2004, p. 23.
- MELAMED, S.  
1925 The Yiddish Stage: *The New York Times* September 27 (1925), p. 22.
- NASHON, E.  
2016 *New York Yiddish Theater: From the Bowery to Broadway*, New York 2016.
- QUERCIOLO MINCER, L.  
2000 La tradizione rivisitata nel teatro yiddish di Moni Ovadia: *La Rassegna Mensile di Israel* 66 (2000), pp. 145-154.  
2006 *Café Savoy. Teatro yiddish in Europa*, Roma 2006.
- ROBERTS, S.  
2016 Examining Yiddish Theater, From Shtick to Stardom: *The New York Times* March 18 (2016), p. MB3.
- ROSEN, J.  
2009 A Century Later, She's Still Red Hot: *The New York Times*, August 28 (2009), p. AR1.
- ROSENFELD, L.  
1999 *Jacob Adler: A Life on the Stage, A Memoir*, New York 1999, p. 367.

SANDROW, N.

1977 *Vagabond Stars: A World History of Yiddish Theater*, New York 1977.

SCHUDDT, J.J.

1714-1718 *Jüdische Merckwürdigkeiten Vorstellende Was sich Curieuses und denckwürdiges in den neuern Zeiten bey einigen Jahr-Hundertten mit denen in alle IV. Theile der Welt, sonderlich durch Teutschland, zerstreuten Juden zugetragen. Sammt einer vollständigen Franckfurter JudenChronik, Darinnen der zu Franckfurt am Mayn wohnenden Juden, von einigen Jahr-Hundertten, biß auff unser Zeiten Merckwürdigste Begebenheiten enthalten. Benebst einigen, zur Erläuterung beygefügeten Kupffern und Figuren. Mit Historischer Feder in drey Theilen beschrieben*, 4 vols., Frankfurt am Main and Leipzig 1714-1718.

SINGER, I.B.

1943 *Problemen fur der yidisher proze in Amerike: Svive II* (1943).

[Quaderni di Vicino Oriente XI (2017), pp. 49-53]

UN UMANISTA DEL XX SECOLO:  
PAUL OSKAR KRISTELLER

Marina Passalacqua - Sapienza Università di Roma

*The paper aims to give a portrait of one of the most important representatives of Renaissance learning in the 20th century: Paul Oskar Kristeller.*

Keywords: catalogues of manuscripts; Renaissance manuscripts; humanistic learning; Paul Oskar Kristeller

Il mio primo incontro con Kristeller è legato alla ricerca relativa ai codici di Prisciano. Scevola Mariotti, affidandomi il compito di allestire il catalogo dei testimoni manoscritti del grammatico di Cesarea, mi invitò a procurarmi *Latin manuscript books before 1600* dello studioso tedesco e mi disse di partire da lì per l'individuazione dei cataloghi, a stampa o manoscritti, che potessero essere utili per il mio fine. Qualche giorno più tardi Augusto Campana, dopo aver preparato la lettera di presentazione per la Biblioteca Vaticana, mi accompagnò nella mia prima visita alla sala stampati della stessa e, avendo io fatto di fronte alla parete dei cataloghi il nome di Kristeller, disse: «Ogni volta che trovo un errore in Kristeller lo benedico». Ma chi era Paul Oskar Kristeller (fig. 1)? Nato a Berlino nel 1905, orfano di padre dal giorno della nascita, ebbe un'educazione cosmopolita come gli altri ragazzi appartenenti alle grandi famiglie ebraiche tedesche; divenne un bravo pianista ed affiancò alla conoscenza del latino e del greco quella del francese e dell'inglese. Già dai tempi del Gymnasium lasciò il cognome del padre, Gräfenberg, per prendere quello del patrigno Kristeller al quale era debitore della sua educazione. All'università - prima ad Heidelberg, poi a Berlino, Freiburg e Marburg - optò per gli studi di storia della filosofia, laureandosi nel 1928 con una tesi su Plotino, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*. La sua preparazione classica, già fortificatasi negli anni berlinesi alla scuola, tra gli altri, di Eduard Norden e Paul Maas, si arricchì a Friburgo con l'insegnamento di Eduard Fraenkel che condivise con altri il giudizio positivo sullo studio su Marsilio Ficino, argomento della *Habilitationsschrift* preparata da Kristeller sotto la guida di Martin Heidegger. Il lavoro ficiniano si inserisce perfettamente in quell'interesse per l'umanesimo cui aveva sicuramente contribuito, come osserva giustamente Claudia Villa<sup>1</sup>, l'influenza di quello che Kristeller considerava un maestro, Ernst Cassirer ed anche gli studi sulla scuola di Salerno e sul Pomponazzi vanno letti in questa ottica; parallelamente la ricerca di scritti e testimonianze su Ficino nei fondi bibliotecari pubblici e privati ottenne risultati straordinari in parte per una forza lavorativa non comune (dove il continiano commento, ricordato sempre dalla Villa «chi trova, cerca»<sup>2</sup>), in parte per la convinzione da Kristeller stesso espressa che «la novità, l'originalità e la creatività di cui adesso si parla con tanta frequenza non hanno nessun valore se i loro prodotti non corrispondono alla verità»<sup>3</sup>. Arrivò il gennaio del 1933, Hitler divenne cancelliere ed ebbe inizio la migrazione degli ebrei

---

<sup>1</sup> Villa 2002, 672.

<sup>2</sup> Villa 2002, 673.

<sup>3</sup> Kristeller 1989, 12.

tedeschi verso lidi più sicuri. Kristeller scelse l'Italia, un paese fondamentale per le sue ricerche, paese che sentiva vicino sia culturalmente sia in virtù delle amicizie con personaggi come Olschki Bertalot e Gentile che gli furono accanto durante il soggiorno come lettore prima a Firenze e poi a Pisa<sup>4</sup>. È di questi anni (1937) la pubblicazione del *Supplementum Ficinianum*, una miniera per la documentazione sul filosofo umanista, ma vengono poste anche le basi per l'*Iter Italicum*, repertorio sterminato di manoscritti rinascimentali conservati in biblioteche pubbliche e private. L'illusione che l'Italia non si lasciasse coinvolgere dal delirio nazista svanì nell'agosto del 1938 con la pubblicazione del *Manifesto della razza* ed a Kristeller non restò che riprendere la via dell'esilio; della forte indennità per l'espatrio ottenuta da Mussolini tramite Gentile non accettò che i soldi del biglietto per New York, devolvendo il resto alla Normale. Come raccontò lui stesso, raggiunse la salvezza, evitando di essere inghiottito dal baratro dei campi di concentramento che travolse i genitori, similmente al Cavaliere del lago di Costanza, protagonista di una ballata, patrimonio familiare dell'infanzia, che riusciva a toccare terra mentre il ghiaccio si scioglieva alle sue spalle. Negli Stati Uniti Kristeller dopo un breve soggiorno a Yale si trasferì a New York alla Columbia dove restò fino al pensionamento nel 1973; alla fine della guerra prese la cittadinanza americana tagliando definitivamente i legami con la Germania. Già nel 1949 però ripresero i viaggi in Italia e proprio in quest'anno Kristeller torna anche a Pisa in Normale per una conferenza nel corso della quale ricorda Giovanni Gentile, un nome "pesante" da pronunciare in un momento storico in cui il paese tendeva, come naturale, a non operare distinguo. Ma Kristeller proprio per aver pagato di persona un prezzo molto alto all'ideologia nazionalista si poteva permettere di ricordare un sodalizio che lo aveva coinvolto culturalmente e sentimentalmente; in tal modo poteva anche con animo sgombro tendere la mano contro quella politica dell'acquiescenza adottata anche da una parte della classe intellettuale italiana, un atteggiamento nei confronti del quale Anna Morpurgo diversi anni dopo dirà: «Heroism cannot be imposed and absence of heroism is not a sin. But there is something which we should strive for in our everyday life even if it is difficult: the moral courage which leads to protest when this is necessary, the mental strength which reacts against the laziness of the *laissez faire*, the determination to be alert and not to choose the line of least resistance. Past experience points in this direction, but none of us finds this easy to put into practice»<sup>5</sup>. Gli anni che seguirono videro un Kristeller instancabile nel proseguire l'*Iter Italicum* (sei volumi, l'ultimo dei quali uscito nel 1992) al quale si affiancò il catalogo dei cataloghi, *Latin manuscript books before 1600*, e il progetto del *Corpus translationum et commentariorum*, che si propone la descrizione di tutti i materiali esistenti a supporto degli autori classici latini e greci. Viene così tracciato il percorso della scuola al quale Kristeller riconduce anche la parola "umanista", parola nata alla fine del 1400 per designare l'insegnante pubblico di latino e greco<sup>6</sup>; il curriculum scolastico legato al mondo della classicità separando, come diceva lo stesso Kristeller il 20 aprile 1989 nel ricevere la *laurea honoris causa* a Roma alla Sapienza, «in quanto possibile, le nostre conoscenze valide,

---

<sup>4</sup> Gentile 2015.

<sup>5</sup> Morpurgo-Davies 2015, 116.

<sup>6</sup> Avesani 1989, 9.

documentabili e oggettive dalle nostre preferenze religiose, politiche e ideologiche»<sup>7</sup>. Anche per quel che riguarda il catalogo dei codici di Prisciano i 14 manoscritti schedati già nell'*Iter Italicum* - Firenze, Bibl. Marucelliana, C 376<sup>8</sup>, Firenze, BML, Conv. Soppr. 428<sup>9</sup>, Firenze, Bibl. Ricc., 893<sup>10</sup>, Milano, Bibl. Ambr., T 29 sup.<sup>11</sup>, Milano, Bibl. Ambr., C 18 inf.<sup>12</sup>, Milano, Bibl. Ambr., H 115 inf.<sup>13</sup>, Modena, Bibl. Est. ed Univ., α O. 7. 12 (lat. 56)<sup>14</sup>, Parma, Bibl. Pal., 196<sup>15</sup>, San Gimignano, Bibl. Com., 27<sup>16</sup>, Vaticano, BAV, Ottob. lat. 1644<sup>17</sup>, Vaticano, BAV, Reg. lat. 1578<sup>18</sup>, Vaticano, BAV, Reg. lat. 1818<sup>19</sup>, Vaticano, BAV, Vat. lat. 2755<sup>20</sup>, Vaticano, BAV, Vat. lat. 3898<sup>21</sup> -, quattro dei quali citati per la prima volta da Kristeller, sono codici scolastici, nei quali compaiono testi che formavano la base dell'istruzione elementare e media. Coprono un arco temporale che va dall'XI al XVI secolo, anche se la metà di essi è ascrivibile al XV secolo, ed oltre al Prisciano dell'*Ars* ed alle operette del grammatico ospitano i trattati di Donato, Rufino, Servio, Mario Vittorino, Probo, Capro, Agrecio, Carisio, Aspro, Foca; ma troviamo anche le opere di Guarino, Bruni, Perotti, Valla, Leto, Giorgio di Trebisonda, Guarino. Vi sono codici appartenuti ad umanisti illustri come il Riccardiano 893 di Bartolomeo Fonzio e Modena, Bibl. Est. ed Univ., α O. 7. 12 della biblioteca di Niccolò Perotti; un importante testimone dell'attività del Barzizza, San Gimignano, Bibl. Com., 27, con la sottoscrizione di Duccio di Montevettolini del 1409; il Marucelliano, C 376 scritto da Pietro Cennini e copia di un codice del Pontano, interessante per la terminologia filologica della sottoscrizione (*Editus fuit in lucem hic liber MCCCVLVIII Parthenope. Quo tempore Iovianus ut ipse aiebat XLum aetatis suae annum agebat. Coevus Donati Acciaoli fiorentini. Descripsit autem Petrus Cenninus cum Antoni Rodulphi eq. Flo. scriba Neapoli ageret anno praedicto et cum archetipo emendavit. Pontani enim amicitia comparata archetipum exemplar ab eo commendato acceperat. Hoc ascripsi ut qui legerit sciat librum esse fidelem e secure in exempla deduci posse. Absolutus fuit XX die octobris MCCCCLXIX*): tessere preziose per la ricostruzione della strada che il mondo dell'*institutio* compì dal medioevo all'umanesimo. Ancora una volta la storia dell'insegnamento e la storia della filosofia come base per comprendere la realtà. Citando lo stesso Kristeller: «I like to justify my fascination with the past, and especially with the history of philosophy and of learning, by stating my belief that the past remains real even after it has disappeared from the scene. It is the task of the historian to keep it alive, and to do justice also to the defeated and to the neglected, at least

<sup>7</sup> Kristeller 1989, 12.

<sup>8</sup> Passalacqua 1978, 64; Kristeller I, 1963, 108.

<sup>9</sup> Passalacqua 1978, 80-81; Kristeller I, 1963, 75.

<sup>10</sup> Passalacqua 1978, 93-94; Kristeller I, 1963, 207.

<sup>11</sup> Passalacqua 1978, 160; Kristeller I, 1963, 315.

<sup>12</sup> Passalacqua 1978, 160-161; Kristeller I, 1963, 280.

<sup>13</sup> Passalacqua 1978, 162; Kristeller I, 1963, 293.

<sup>14</sup> Passalacqua 1978, 163-164; Kristeller I, 1963, 368.

<sup>15</sup> Passalacqua 1978, 255-256; Kristeller II, 1967, 43.

<sup>16</sup> Passalacqua 1978, 274-275; Kristeller II, 1967, 143.

<sup>17</sup> Passalacqua 1978, 309; Kristeller II, 1967, 418.

<sup>18</sup> Passalacqua 1978, 318-319; Kristeller II, 1967, 403.

<sup>19</sup> Passalacqua 1978, 321; Kristeller II, 1967, 4100.

<sup>20</sup> Passalacqua 1978, 339-340; Kristeller II, 1967, 352.

<sup>21</sup> Passalacqua 1978, 344; Kristeller II, 1967, 586.

to the extent to which they deserve to be remembered»<sup>22</sup>. Mi sembra che queste parole trovino un importante riscontro con un'affermazione di Walter Benjamin, citata da Claudia Villa a proposito delle consonanze tra i due intellettuali berlinesi<sup>23</sup>; nella VI tesi *Sul concetto di storia* (1940), p. 96 Benjamin dice: « Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört». La terribilità di questo nemico era ben presente ad entrambi tanto da aver fatto decidere a Kristeller di abbandonare il tedesco ed adottare l'inglese come lingua di comunicazione. Però, c'è sempre un "però". Kristeller nei suoi soggiorni romani di studio alla Biblioteca Vaticana era spesso ospite a pranzo con la moglie, la signora Edith, a casa di Augusto Campana, a via di Porta Angelica 63. La signora Edith non parlava italiano ed era di conseguenza un'ospite silenziosa. Un giorno si trovavano a far parte della tavolata Benedetta Campana Heinemann ed il figlio Alessandro; con loro la signora Edith parlò in tedesco<sup>24</sup>. Con le nuove generazioni il cerchio si chiude e tutto comincia di nuovo.

#### BIBLIOGRAFIA

AVESANI, R.

1989 Elogio di Paul Oskar Kristeller: *Laurea Honoris causa in Lettere a Paul Oskar Kristeller*. (1989); pp. 6-10.

BENJAMIN, W.

2011 Über den Begriff der Geschichte: *Werke und Nachlaß* vol. 19 (2011).

2015 Il carteggio Gentile-Kristeller tra studi umanistici e leggi razziali: *Giornale critico della filosofia italiana* 94 (96) fasc. 1 (2015); pp. 104-122.

KRISTELLER, P.O.

1963-1992 *Iter Italicum*, London and Leiden 1963-1992.

1989 Ringraziamento di Paul Oskar Kristeller: *Laurea Honoris causa in Lettere a Paul Oskar Kristeller*. (1989); pp. 11-12.

1990 A Life of Learning: Paul Oskar Kristeller, *Charles Homer Haskins Lecture*, American Council of Learned Societies, New York, N.Y April 26, 1990, ACLS Occasional Paper, No.12.

MORPURGO DAVIES, A.

2015 Holocaust memories from Italy. : T. DE MAURO – M. PASSALACQUA (eds.), *Per Anna. Testimonianze e memorie per ricordare Anna Morpurgo*, Roma 2015, pp. 109-116.

PASSALACQUA, M.

1978 *I codici di Prisciano*, Roma 1978.

VILLA, C.

2002 Paul Oskar Kristeller: *Belfagor* 57 (2002), pp. 669-683.

<sup>22</sup> Kristeller 1990, 16.

<sup>23</sup> Villa 2002, 670.

<sup>24</sup> Devo la conoscenza dell'episodio alla gentilezza di Benedetta Campana Heinemann.



Fig. 1 - Paul Oskar Kristeller 1905-1999.



[Quaderni di Vicino Oriente XI (2017), pp. 55-75]

## MOSÈ, ELIA E ABRAMO NEL VANGELO DI MARCIONE

Alberto Camplani - Sapienza Università di Roma

*The relationship between Marcion and Judaism, already touched by von Harnack, has recently become topical. Here it is addressed through two episodes of his Evangelion, commented through a critical examination of the testimony of the heresiologists (Tertullian, Efreem).*

Keywords: Marcionism; Anti-Judaism; Israel's Scriptures in Christianity; Tertullian of Carthago; Ephrem of Nisibis

Il controverso rapporto tra Marcione di Sinope e il giudaismo ha suscitato fin dal XIX secolo dibattiti appassionati e laceranti, sul cui evolversi caotico hanno interferito questioni culturali e politiche di enorme rilevanza agitatesi in Europa tra Ottocento e Novecento, non solo nell'ambito di intere tradizioni cristiane - più o meno istituzionalizzate in chiese di antica o recente costituzione - nel loro rapportarsi all'eredità giudaica e all'esistenza di un mondo ebraico reale, ma anche all'interno di società avanzate, nel loro tentativo di configurare la posizione sociale e legale di segmenti significativi della loro popolazione. Marcione è stato apprezzato non solo dal protestantesimo liberale, che in Harnack trova una delle sue più alte espressioni, ma anche dall'antisemitismo tedesco confluito nel nazismo, che nel presunto antiggiudaismo teologicamente giustificato del pensatore ha colto un possibile tassello della propria costruzione ideologica, nonché un argomento a favore di un'alleanza più motivata con i rappresentanti di un cristianesimo liberato dalla sua eredità giudaica<sup>1</sup>.

Negli ultimi decenni si è cercato di qualificare in modo più specifico il cosiddetto antiggiudaismo di Marcione, cercando di inquadrare l'analisi del suo pensiero nel complesso processo di revisione del rapporto tra cristianesimo nascente e giudaismo, che sempre più, in relazione al I sec. dell'era volgare, ha ridimensionato e, in alcuni casi, negato una consistenza religiosa autonoma al movimento nato da Gesù di Nazareth, per metterne in rilievo la sua piena partecipazione a quell'insieme di gruppi ebraici, connotati da una molteplicità di tendenze ideologiche, che popolavano non solo il Vicino Oriente, ma anche le grandi città del Mediterraneo orientale e occidentale dell'epoca: in tale processo di revisione un ruolo centrale è stato giocato dalla ricollocazione storico-religiosa di Paolo di Tarso, ormai visto come promotore di un "giudaismo" certo straordinario e peculiarissimo, egli seguace di un Gesù a sua volta "ebreo marginale", ma

---

<sup>1</sup> Molto istruttivo il saggio di Lauret 2003 e Detmers 2002, 287-292: si vedano in particolare le posizioni di H.S. Chamberlain, che vorrebbe vedere in Harnack un possibile alleato al suo antisemitismo, e A. Falb, secondo il quale Marcione anticiperebbe Lutero nella formulazione di un cristianesimo non giudaico, privo di Antico Testamento. Su A. Rosenberg e i *deutsche Christen* nazisti, cfr. Lauret 2003, 354.

non più fondatore di un cristianesimo come religione identificabile e ben demarcata rispetto alle sue radici giudaiche<sup>2</sup>. Nonostante i rischi di una deriva nominalistica di tale dibattito, appare chiaro che la ricomprensione dei tanti movimenti che intravediamo dietro ai Vangeli canonici e apocrifi, alle lettere attribuite a Paolo e ad altri seguaci di Gesù, alle apocalissi e agli atti dei vari apostoli (canonici e apocrifi), nell'ambito più vasto di un giudaismo agitato dalla dialettica tra processi di istituzionalizzazione e movimenti messianici più o meno carismatici, dilaniato tra tradizionalismo e innovazione, sia destinata a modificare il nostro modo di vedere i movimenti che fanno riferimento a Gesù di Nazareth, marcionismo compreso, scoprendone linee di continuità o di intenzionale discontinuità con il pluralismo religioso di quel mondo.

La rivisitazione, di vario segno, che Paolo di Tarso ha subito non poteva non influire sul modo di guardare a Marcione, che di Paolo si è professato autentico erede, pur avendone portato le intuizioni alle estreme conseguenze. In realtà nemmeno Harnack, che segna la nascita dell'approccio moderno al pensatore, aveva ignorato il problema storico della relazione tra Marcione e il giudaismo, pur se inquadrato nella sua concezione del rapporto tra cristianesimo e Antico Testamento:

«In ogni caso, Marcione e il traduttore biblico Aquila non sono affatto antitetici, c'è anzi una sorta di affinità elettiva tra i due: al pari di Aquila, nemmeno Marcione vuole svuotare l'Antico Testamento e a suo modo parteggia per una lettura letterale. (...) Però si pone la questione se per un certo periodo Marcione non sia stato molto vicino al giudaismo (...). Nel mio articolo *Neuen Studien zu Marcion* avevo già sollevato l'ipotesi che Marcione o la sua famiglia fossero di origine ebraica: che il proselitismo ebraico precedesse la conversione al cristianesimo non era affatto un evento sorprendente, ma anzi sembra che fosse la prassi comune delle conversioni nell'antichità<sup>3</sup>. Sembra confermare questa ipotesi anche il fatto che Marcione

<sup>2</sup> Per una visione d'insieme si vedano i saggi raccolti in *Paul the Jew* 2016 e i numerosi riferimenti bibliografici ivi contenuti al dibattito pregresso.

<sup>3</sup> Harnack 1923, 14: «Marcione sviluppa tutti i suoi pensieri esclusivamente nell'ambito dell'Antico Testamento e del Vangelo. Il paganesimo nel suo insieme, tutta la mitologia, tutta la filosofia, la mistica e la gnosi nel loro insieme non lo interessano; non esistono affatto per lui. Da ogni punto di vista, è il cristiano meno greco-orientale-ellenistico che noi conosciamo. Ciò costituisce certamente la differenza decisiva tra lui e gli gnostici. Se si vuole spiegarla, si presenta una motivazione che io ho passato per lungo tempo sotto silenzio, che non ho mai espresso, perché non la posso provare: Marcione, e la sua famiglia, vengono dal giudaismo; il proselitismo giudaico ha preceduto la conversione al cristianesimo, il che non è sorprendente, ma era la regola nelle conversioni dell'epoca più antica; ciò che parla in questo senso è il fatto che egli spiega le predizioni messianiche nel medesimo modo che i Giudei; il suo cristianesimo si edifica sul suo risentimento verso il giudaismo e la sua religione» («er sich mit seinen Gedanken ausschließlich im A. T. und im Evangelium bewegt. Das ganze Heidentum, die gesamte Mythologie, die gesamte Philosophie, Mystik und Gnosis interessiert ihn nicht, ja existiert für ihn nicht. Er ist in jeder Hinsicht der am wenigsten hellenische, bzw. orientalischiellenische Christ, den wir kennen. Das ist vielleicht der durchschlagendste Unterschied zwischen ihm und den Gnostikern. Will man ihn erklären, so bietet sich eine Erklärung dar, die ich seit langem im Stillen gehegt, aber nie ausgesprochen habe, weil ich sie nicht beweisen kann: M. bzw. seine Familie kommt vom Judentum her; jüdischer Proselytismus ging der Bekehrung zum Christentum voran, was ja nicht auffallend, sondern bei den Bekehrungen ältester Zeit die Regel gewesen ist; dafür spricht auch, daß er die messianischen Weissagungen ebenso erklärt wie die Juden; sein Christentum erbaut sich also auf einem Ressentiment in bezug auf das Judentum und seine Religion»).

spiegasse le profezie messianiche alla maniera ebraica. Il suo cristianesimo si appoggiava anche sul suo risentimento verso il giudaismo e la sua religione. Proprio per questa ragione può aver vissuto un'esperienza simile a quella di Paolo, solo che la comprese assai più intensamente dell'apostolo che intendeva rompere solo con la Legge e non con il Legislatore e l'Antico Testamento.»<sup>4</sup>

Dunque, proprio Harnack, che della svalutazione dell'eredità ebraica aveva fatto uno dei tratti qualificanti del cristianesimo di Marcione, era pronto a riconoscere che l'identità stessa del cristianesimo marcionita aveva radici profonde nel suo rapporto (problematico e antitetico) con il sostrato giudaico, il quale costituiva dunque una delle cause profonde della sua elaborazione.

In anni più prossimi, Wilson, pur avendo messo in rilievo il giudizio negativo che Marcione formula del sistema religioso giudaico, afferma che «molto di quello che egli ha detto sembra essere il risultato del suo procedimento mentale antitetico e della sua peculiare forma di autodefinizione cristiana»<sup>5</sup>. In altri termini, è la logica del suo sistema di pensiero e del suo modo di procedere argomentativo antitetico che lo avrebbe portato a pesanti considerazioni sulla religione dell'Antico Testamento, più che i contenuti del suo pensiero. Anche Tyson, che aveva attribuito gli *Atti degli apostoli* a un autore antimarcionita revisore di un *Vangelo di Luca* anteriore a Marcione<sup>6</sup>, aveva assunto un atteggiamento più duttile nei confronti della definizione di Marcione come anti giudaico<sup>7</sup>.

Recentemente Vinzent, in un contributo intitolato significativamente *Marcion the Jew*, ha sottolineato la straordinaria importanza di un passo di Tertulliano, il grande critico di Marcione (soprattutto per la sua denigrazione dell'AT e del Dio creatore), nel quale Marcione è accostato al giudaismo del suo tempo in base alla comune esegesi letteralista delle profezie dell'AT:

«1. (...) Poiché la pazzia eretica presumeva che fosse venuto quel Cristo che non era mai stato annunziato, ne conseguiva che pretendesse che non fosse ancora venuto quel Cristo che era sempre stato preannunciato. 2. In tal modo fu costretta ad associarsi all'errore dei Giudei e a desumere da esso per proprio vantaggio l'argomentazione dei Giudei, certi anch'essi che era un altro quello che era venuto, non solo avevano respinto quel Cristo come estraneo, ma anche lo avevano ucciso come nemico, mentre senza dubbio lo avrebbero riconosciuto e lo avrebbero accompagnato con ogni ossequio religioso, se quello fosse stato il loro Cristo. 3. Evidentemente, quell'armatore di cui stiamo parlando aveva ricevuto la norma, non dalla legge dei Rodiesi, ma dalla legge degli uomini del Ponto, che i Giudei non potevano sbagliare nei confronti del loro Cristo, mentre (anche ammesso che non fosse stato predetto niente del genere riguardo ai Giudei stessi) basterebbe, comunque, anche la

<sup>4</sup> Harnack 1924, 22; trad. it. 32.

<sup>5</sup> Wilson 1986, 52-53.

<sup>6</sup> Tyson 2005-2006.

<sup>7</sup> Tyson 2005-2006, 197: «Ehrman adopts the usual characterization that Marcion "hated Jews and everything Jewish" and that his form of Christianity was "anti-Jewish." In my judgment, these characterizations need to be nuanced much more carefully and assessed in the light of views expressed by those who did in fact win the day, Marcion's opponents».

condizione umana soltanto, che è soggetta all'errore, a convincerci che i Giudei avrebbero potuto sbagliare, in quanto erano uomini, e che non deve valere già senz'altro come una sentenza preliminare ciò che essi avevano pensato, in quanto sarebbe pur credibile che avessero sbagliato.»<sup>8</sup>.

È davvero possibile dedurre da queste espressioni una reale contiguità di Marcione con il giudaismo del suo tempo?<sup>9</sup> Non siamo invece posti di fronte all'esercizio di una fine tecnica polemica, quella di accostare posizioni religiose molto diverse sulla base di aspetti comuni non centrali e sulla base di una rappresentazione stereotipata del giudaismo<sup>10</sup>? Vinzent, dopo aver analizzato un importante brano in cui Tertulliano dibatte con Marcione la posizione del "proselita" nell'AT<sup>11</sup>, asserisce che il pensatore è incomprendibile al di fuori del giudaismo, e che, anzi, ha dato una nuova definizione del medesimo:

«Il messaggio di Marcione, perciò, si edificava su fondazioni giudaiche, sulle scritture giudaiche, sulla speranza messianica, sull'etica e i rituali giudaici e sul popolo giudaico. Ed egli sviluppò su questa base l'idea di una novità del cristianesimo che prese dal giudeo Paolo, il cui giudaismo Marcione non negò, ma la cui rivelazione e esperienza del Cristo risorto egli vide come un invito inaspettato (Dio lo incalzava) a un cambiamento radicale e a una ridefinizione di tutto ciò che era il giudaismo, non dunque un volgere le spalle al giudaismo, ma la creazione di una forma antitetica del medesimo: il cristianesimo (...). La vecchia alleanza continuava a esistere per i suoi membri, tanto quanto il creatore e il suo mondo era una realtà continua e permanente, anche se era cieco verso la nuova realtà di Cristo. Questa vocazione divenne possibile attraverso ciò che Marcione concettualizzava come un "alter-giudaismo" (giudaismo alternativo), modellato sulla sua antitesi che includeva un pronunciato monoteismo, una rivelazione basata sulle scritture»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Contro Marcione* III 6,1-3, Braun - Moreschini (eds.) 1990-2004, Sources chrétiennes 399, 76-79; trad. it. Moreschini 2014-2016, vol 3/1.a, 200-201.

<sup>9</sup> Vinzent 2013, 181-182.

<sup>10</sup> Si noti che qualche decennio più tardi diventa d'uso paragonare gli ariani al giudaismo in base a qualche elemento marginale dei due sistemi religiosi, non tenendo conto dell'antiteticità dei fondamentali nuclei teologici.

<sup>11</sup> *Contro Marcione* III,21-22. Cfr. *infra* il testo citato.

<sup>12</sup> Vinzent 2013, 188-189: «Marcion's message, therefore, built on the Jewish foundations, on the Jewish Scriptures, the messianic hope, Jewish ethics, rituals and the Jewish people. And he developed on this basis the idea of a novelty of Christianity which he took from the Jew Paul, whose Jewishness Marcion did not deny, but whose revelation and experience of the risen Christ he saw as an unexpected call (God urging him) for a radical change and redefinition of all that Judaism was - not a turn away from Judaism, but the creation of an antithetical form of it: Christianity. (...) The old covenant continued to exist for its members, as much as the Creator and his world was a constant and continuous reality, even if it was blind to the new reality in Christ (...) Such vocation became possible through what Marcion conceptualized as an alter-Judaism, modeled on its antithesis encompassing a strong monotheism, a Scripture-based revelation».

Dunque, nell'arco di un secolo si è passati dalla rappresentazione di un Marcione come pensatore cristiano che relativizza, fino ad annullarla, l'eredità giudaica, a quella di un "Marcione giudeo", seppure in opposizione polemica nei confronti di altre forme di giudaismo, promotore di un "alter-giudaismo". Mi domando tuttavia se sia legittimo interpretare il brano in questione al modo di Vinzent, cioè nel senso di un'attestazione storicamente plausibile di uno stretto parallelismo tra un'interpretazione "ebraica" delle profezie messianiche (ma quale fra le tante?) e quella di Marcione: il quale, bisogna notarlo, se da una parte riconosce la legittimità delle profezie prefiguranti un Messia ebraico destinato a venire, dall'altra priva quest'ultimo di quella funzione redentiva che soltanto il Cristo del Dio sconosciuto può svolgere. Credo che sia più logico intendere il passo di Tertulliano come un'argomentazione eresilogica volta a porre sullo stesso piano, mediante l'individuazione di somiglianze esteriori o minori, due sistemi profondamente diversi.

Se qualcosa siamo in grado di dedurre dall'ampia e appassionata dimostrazione che Tertulliano dedica all'interpretazione dei "proseliti" menzionati nell'AT, possiamo sospettare che con qualche probabilità Marcione riferisse le profezie messianiche in cui si menzionano "le genti" (Isaia e altri profeti) al fenomeno dei proseliti, proprio perché essi sono figure integrate nella storia di Israele, non destinate a sperimentare una reale salvezza, dunque diverse dalle "genti" cui sarebbe stato annunciato Gesù Cristo<sup>13</sup>. In altri termini, interpretare "le genti" come "proseliti" poteva servire a Marcione per relegare le profezie dell'AT nel cerchio chiuso dell'economia del Dio creatore verso il popolo ebraico: quando le profezie parlano delle genti non si riferirebbero affatto ai pagani degli ultimi tempi, estranei ad Israele e pronti a convertirsi al Cristo secondo l'interpretazione corrente delle profezie nella Grande Chiesa, bensì ai pagani già integrati in Israele, destinati come quest'ultimo a non riconoscere un annuncio salvifico. L'assunto fondamentale che guiderebbe Marcione nel suo atteggiamento verso l'AT è che le profezie messianiche sono vere, ma non hanno alcun legame con Gesù e la salvezza.

<sup>13</sup> *Contro Marcione* III,21-22: «21.1. E così nemmeno potrai dare fondamento a quella tua ipotesi, introdotta per distinguere i due Cristi, come se il Cristo giudaico fosse destinato dal Creatore al popolo giudaico solamente, per riunirlo dalla diaspora, il vostro, invece, fosse stato introdotto dal dio migliore per la liberazione di tutto il genere umano (*quasi Iudaicus quidem Christus populo soli ex dispersione redigendo destinetur a Creatore, uester uero omni humano generi liberando conlatus sit a deo optimo*), giacché, alla fine, i cristiani del Creatore risultano essere anteriori ai cristiani di Marcione, in quanto tutti i popoli furono chiamati nel regno di Cristo, da quando Dio cominciò a regnare dal legno della croce, quando ancora non esisteva Cerdone, e tanto meno Marcione. 2. Ma, confutato anche circa la chiamata delle genti, tu cerchi ora di rivolgere la tua attenzione ai proseliti, che dalle genti si convertono al Creatore. Ma i proseliti, che appartengono a una condizione diversa e tutta particolare, sono nominati a parte dal profeta. *Ecco*, dice Isaia, *i proseliti per mio mezzo si accosteranno a te* (Is 54,15), mostrando che anche gli stessi proseliti si accosteranno a Dio grazie a Cristo, mentre le genti, che siamo noi, hanno anch'esse una loro denominazione, sono cioè "quelli che sperano in Cristo": *Nel suo nome, dice la Scrittura, spereranno le genti* (Is 42,4). 3. Ma è abitudine dei proseliti, che tu poni nella predizione che riguarda le genti, sperare non nel nome di Cristo, bensì nella disposizione di Mosè, dal quale deriva la loro istituzione. Del resto la chiamata delle genti è iniziata soltanto negli ultimissimi giorni» (Braun - Moreschini (eds.) 1990-2004, *Sources chrétiennes* 399, 180-183; Moreschini 2014-2016, vol. III/1.a, 249-250). Dunque per Tertulliano l'AT distingue tra genti, destinate a essere chiamate attraverso Cristo alla fine dei tempi, e proseliti, da sempre esistenti in Israele, che con esso facevano quasi corpo unico, e dunque abituati a credere alla legge di Mosè. Tale distinzione gli permette di restituire la valenza messianica e cristologica di tutti quei passi profetici che Marcione intendeva invece riferire al Messia dell'economia giudaica, ma non a quello cristiano, completamente estraneo.

Mi domando di conseguenza se da questo dibattito non stia emergendo un problema di categorizzazione e di descrizione, con strumenti concettuali adeguati, della nascita di un fenomeno religioso plurale come il cristianesimo primitivo, nelle sue varianti (compresa quella marcionita), a partire da un mondo religioso preesistente ugualmente complesso e ricco di dinamiche centrifughe. L'idea di un Marcione che rientra nell'orbita del giudaismo o che fonda un *alter*-giudaismo è utile per misurare la portata storica del pensatore, il suo impatto sulle correnti religiose del suo tempo? Il percorso che stiamo per intraprendere ci porterà a constatare il carattere sclerotico del sistema religioso ebraico così come viene rappresentato da Marcione, privato com'è di potenzialità redentive, dunque ben lontano dalla ricchezza di ansie messianiche e di istanze etico-religiose che caratterizzavano gli ebraismi storici del I-II sec. Che a tale caratterizzazione Marcione sia stato portato non solo da Paolo, ma anche dallo stesso profetismo giudaico (che egli disconosce) o dalla letteratura apocalittica (che egli non menziona), mi appare certo, e di conseguenza indicativo di un'influenza indiretta su di lui da parte di certe forme di giudaismo<sup>14</sup>; nello stesso tempo va riconosciuta l'intenzionalità della sua costruzione di un'immagine unitaria dell'AT e dell'ebraismo finalizzata a dare per contrasto un'identità al suo credo religioso: in esso il giudaismo, seppure privo di un referente storico concreto, costituisce il sistema in opposizione al quale la sua proposta di cristianesimo viene formulata.

#### 1. IL QUADRO TEOLOGICO

Molto si è discusso sul senso dell'attività di Marcione e sul suo rapporto con giudaismo, cristianesimo, gnosticismo, ma anche con le rappresentazioni teologiche del paganesimo. Appaiono alcune costanti nella polemica antimarcionita, che fanno intuire il profilo di un pensatore estremamente originale, nelle cui opere perdute dovevano emergere alcuni temi derivanti da un'elaborazione personale della tensione paolina tra legge e grazia<sup>15</sup>: il Dio vero, di amore, bontà e misericordia, sconosciuto da sempre, soltanto "alla fine" si è rivelato in Gesù, posteriormente dunque al tempo della creazione di Adamo e alla storia anticotestamentaria; nelle fonti è evidente da una parte un atteggiamento negativo del marcionismo nei confronti della creazione, della carne umana (la *sarx* paolina), del creatore che ne è responsabile, perché fondati tutti sul principio della conservazione di sé, dall'altra l'estraneità radicale del Dio salvatore nei confronti della creazione, un Dio che sembra sfuggire a qualsiasi caratterizzazione ontologica<sup>16</sup>. L'ambiguità dell'esistenza umana è da Marcione sottolineata sulla base di una radicalizzazione del concetto paolino di *sarx* e

<sup>14</sup> La bibliografia è sterminata a proposito delle mille tendenze dei giudaismi contemporanei alle origini cristiane, con i loro movimenti di riforma e le aspirazioni apocalittiche. Per un primo approccio alla vasta bibliografia sull'apocalittica si vedano Collins 2014, Cerutti 1995, Norelli 1995b. Sui movimenti giudaici, il giudaismo enochico, quello essenico e quello di Qumran si vedano: Boccaccini 1998, Boccaccini 2002; Boccaccini 2005.

<sup>15</sup> Tutto il Novecento, nonché i primi due decenni del Duemila, hanno visto il moltiplicarsi di monografie e articoli sul pensatore, con esiti e impostazioni piuttosto diverse: oltre a Harnack 1924, lettura per tutti obbligatoria e ancora ricca di fascino, si vedano almeno la messa a punto di Lieu 2015, nonché le iniziative collettive di May - Greschat 2002 e Harnack 2003 e (con particolare riguardo per Lauret 2003 e Tardieu 2003).

<sup>16</sup> Lieu 2015, 330: «He would agree with, but would be even more insistent on, the impossibility of any natural knowledge of the transcendent God, whom he identified as absolutely Good. When Justin claimed that Marcion denied "the Maker" and "acknowledged another as greater", what he meant was that Marcion rejected the dominant position of the Apologists and instead followed those who distinguished between Demiurge and transcendent deity».

*hamartia*<sup>17</sup>. La salvezza è dunque possibile grazie al riconoscimento di un salvatore completamente estraneo alla creazione e al suo Creatore, diverso dalle creature umane stesse, che presentandosi assolutamente umile, pronto al sacrificio, promotore di misericordia e di amore, capovolge la logica retributiva e carnale del creatore: un riconoscimento che avviene da parte di chi, per motivazioni esistenziali, per consapevolezza della propria situazione di deiezione e di peccato, sente il bisogno di sfuggire alla giustizia retributiva e alla tentazione provocata dal creatore stesso con la sua legge. Un passo straordinario di Ireneo, *haer.* I 27,3 sembra indicare le conseguenze della posizione di Marcione:

«Alla sua bestemmia contro Dio egli aggiunge anche questa, accogliendola veramente dalla bocca del diavolo, e contraddicendo la verità: Caino e quelli che sono simili a lui, i sodomiti, gli egiziani e coloro che sono simili a questi, e tutti i popoli pagani che hanno vissuto macchiandosi di ogni specie di perversione, tutti costoro sono stati salvati dal Signore, quando è disceso agli inferi, perché sono corsi verso di lui, ed egli li ha accolti nel suo regno; al contrario Abele, Enoch, Noè e tutti gli altri giusti, Abramo e i patriarchi usciti da lui, tutti costoro non hanno preso parte alla salvezza. Infatti – afferma lui – dal momento che costoro sapevano che il loro Dio li tentava sempre, e pensavano che li stesse tentando ancora in quel momento, non corsero incontro a Gesù e non credettero al suo annunzio: per questo motivo - dice - le anime sono rimaste negli inferi (*quoniam enim sciebant, inquit, Deum suum semper temptantem eos, et tunc temptare eum suspicati, non adcurrerunt Iesu neque crediderunt adnuntiationi eius: et propterea remansisse animas ipsorum apud inferos dixit*)<sup>18</sup>.

Dunque, secondo la rappresentazione che Ireneo ci fornisce di Marcione, i giusti dell'AT sono destinati a rimanere chiusi nel cerchio del loro ambito, del loro inferno, alla ricerca di una loro giustizia, nel tentativo di resistere alle tentazioni del creatore, che intende mettere alla prova il loro libero arbitrio e la loro carne; Caino e i marginali, d'altra parte, proprio perché irrimediabilmente schiacciati dal peso del loro peccato e incapaci di adeguarsi alla legge, sono meglio preparati a intuire immediatamente la salvezza che può venire dall'essere sconosciuto e straniero, più umile ma salvifico.

---

<sup>17</sup> Cfr. ad esempio Rm 7, 14-25.

<sup>18</sup> Rousseau - Doutreleau (eds.) 1979, *Sources chrétiennes* 264, 353-354, trad. it. Cosentino 2009, 164.

Possiamo noi verificare questa prospettiva illustrata da Ireneo guardando a come Marcione, nel suo *Vangelo*, ha trattato le figure anticotestamentarie? La risposta è affermativa: questa breve indagine è resa più semplice dai numerosi studi che su di esso sono stati condotti da oltre tre secoli, e in particolare da quelli che negli ultimi anni hanno rilevato la complessità del linguaggio polemico di Tertulliano<sup>19</sup>, il quale in più di un'occasione confuta Marcione sulla base di altri vangeli diversi dal suo<sup>20</sup>, e quelli che hanno sollevato un dubbio sulla fondatezza dell'accusa da lui lanciata contro Marcione di aver mutilato il Vangelo di Luca (Lc)<sup>21</sup>: il suo *Vangelo*, secondo vecchie ipotesi rielaborate di recente,

<sup>19</sup> Si veda da ultimo la sintesi di Lieu 2015, che dedica ampio spazio ai codici eresologici dei polemisti antimarcioniti, mostrandone continuità e divergenze.

<sup>20</sup> Nonostante l'impegno formale a usare solo il Vangelo di Marcione, espresso nel *Contro Marcione* IV 6,1-2: Norelli 2008, 15-17.

<sup>21</sup> «1.1. Ogni elucubrazione e ogni costruzione dell'empio e sacrilego Marcione ora noi sfidiamo a confrontarsi con il suo stesso vangelo, vangelo che ha fatto suo interpolandolo. E, per dargli attendibilità, gli ha inventato una specie di dote, un'opera intitolata *Antitesi* perché raccoglie le contraddizioni della Scrittura ed è stata messa insieme al fine di separare la Legge dal Vangelo, in quanto divide le due divinità, opposte tra di loro come le antitesi, l'una che è contenuta in un documento (e piuttosto, come si dice più comunemente, un Testamento) l'altra nell'altro, per difendere così il suo vangelo, a cui si sarebbe dovuto credere sulla base delle *Antitesi*. (...) 2.1. (...) Noi stabiliamo, innanzitutto, che il documento evangelico ha come garanti gli apostoli, ai quali era stato imposto dal Signore stesso il compito di divulgare la sua buona novella. Se di esso se ne resero garanti anche dei discepoli degli apostoli, costoro, comunque, non furono soli, ma furono insieme con gli apostoli e dopo gli apostoli, poiché la predicazione dei discepoli avrebbe potuto essere considerata sospetta di desiderio di gloria, se non l'avesse assistita l'autorità dei maestri, anzi, di Cristo, che rese loro maestri gli apostoli. 2. Tanto è vero che la nostra fede ci è data, tra gli apostoli, da Giovanni e Matteo, e ci viene rinnovata, tra i successori degli apostoli, da Marco e Luca, i quali iniziarono dalle medesime regole di fede per quanto riguarda il Dio Creatore e il suo Cristo, nato da una vergine, completamento della Legge e dei profeti. Poco importa, infatti, se variò la disposizione del racconto evangelico, purché vi sia l'accordo sui capisaldi della fede, che sono quelli sui quali non si è d'accordo con Marcione. 3. Al contrario, Marcione al vangelo (s'intende, al suo) non attribuisce il nome di un autore: e sì che avrebbe potuto assegnargli anche un titolo, dal momento che non ritenne che fosse cosa empia sconvolgere il corpo stesso del vangelo. (...) 4. (...) Infatti, tra gli autori che noi accettiamo, si vede che Marcione scelse Luca come l'evangelista da mutilare. Ma Luca non è apostolo, bensì apostolico, non è maestro, bensì discepolo, certamente minore del suo maestro, e sicuramente posteriore in quanto seguace di un apostolo posteriore, vale a dire di Paolo, cosicché, anche se Marcione avesse introdotto il suo vangelo sotto il nome di Paolo stesso, non basterebbe, per ottenere attendibilità, la posizione isolata di questo documento, privo del patrocinio fornitogli dai suoi predecessori. 5. Sarebbe necessario, infatti, che fosse esibito anche il vangelo che fu trovato da Paolo, al quale Paolo prestò fede, con il quale volle che subito andasse d'accordo il suo, se è vero che proprio per questo motivo che salì a Gerusalemme per conoscere e consultare gli apostoli, perché non avesse corso inutilmente, vale a dire, perché non avesse creduto diversamente da loro e non avesse evangelizzato diversamente da loro. (...) 3.1 Inversamente stanno le cose se, secondo Marcione, il mistero della religione cristiana è cominciato dal discepolato di Luca! Ma se questo mistero ebbe corso anche prima di Luca, ebbe comunque il sostegno dell'autenticità, per mezzo della quale giunse fino a Luca, per cui, grazie all'aiuto di tale testimonianza, si potrebbe accettare anche Luca. 2. Marcione, invece, avendo trovato un'epistola di Paolo ai Galati, che rimprovera persino gli apostoli stessi, in quanto non procedevano con retto cammino secondo la verità del vangelo, e che, contemporaneamente, accusa alcuni pseudoapostoli di snaturare il vangelo di Cristo, cerca, dunque, Marcione, di distruggere la dignità dei Vangeli degli apostoli, pubblicati sotto il loro nome o anche sotto il nome dei successori degli apostoli, logicamente, per attribuire al suo vangelo l'attendibilità che aveva negato agli altri (...). 4.1 (...) io dico che il mio Vangelo è quello vero, Marcione dice che lo è il suo; io affermo che quello di Marcione è adulterato, Marcione lo afferma del mio. Chi potrà dar ragione all'uno o all'altro, se non il calcolo del tempo, che attribuisce l'autorità a quello che sarà trovato più antico, e predetermina che la corruzione si trova in quella cosa che sarà dimostrata essere più recente? (...). 2. (...) Come sarebbe assurdo credere che quello di Marcione abbia subito l'imitazione da parte del nostro prima ancora di essere stato pubblicato; che, infine, fosse considerato vero il Vangelo posteriore, dopo che tali e tante attestazioni della

potrebbe essere o un'edizione riveduta di un più antico vangelo, oppure una creazione *ex novo* da lui operata ovviamente sulla base delle numerose tradizioni memoriali riguardanti Gesù<sup>22</sup>. Si tratta di ipotesi che, per quanto attualmente argomentate in profondità, rimangono tali, così come incerta rimane la verosimiglianza dell'accusa tertulliana contro Marcione di mutilazione di Lc, sulla quale è legittimo dubitare, ma che non è necessariamente da respingere *in toto* solamente perché è stata espressa in un'opera eresiologica di Tertulliano.

## 2. DUE BRANI DAL VANGELO DI MARCIONE

Due passi significativi, l'episodio della trasfigurazione (Lc 9,28-36 // Mt 17,1-8 // Mc 9,2-28) e la parabola del povero Lazzaro (Lc 16,19-31), possono aiutare a cogliere meglio come la tradizione evangelica accettata (e edita?) da Marcione faccia intervenire personaggi dell'AT, dando a loro un ruolo specifico, che doveva essere poi illustrato nelle *Antitesi*<sup>23</sup>: è proprio la valutazione di questo ruolo da parte sua che la critica sta cercando di ricostruire, nonostante non siano rimaste in proposito le parole di Marcione stesso, ma solo le

---

religione cristiana erano già apparse nel mondo (...). 3. Nel frattempo, per quel che riguarda il Vangelo di Luca, poiché esso è comune a noi e a Marcione, questo fatto fa discutere da che parte stia la verità: (...) 4. Ma le *Antitesi* non solo ammettono, bensì anche mettono nell'intestazione che sono di Marcione. A me basta la loro prova. Se, infatti, quel Vangelo che secondo noi è attribuito a Luca (non ci importa se è attribuito a Luca anche secondo Marcione) è il medesimo che Marcione impugna per mezzo delle sue *Antitesi*, in quanto interpolato dai protettori del giudaismo, i quali volevano incorporarvi insieme la Legge e i Profeti, sì che avrebbero potuto inventare con questo la derivazione di Cristo dal giudaismo, certamente Marcione non avrebbe potuto accusare altro che quello che aveva trovato già esistente. 5. Nessuno accusa le cose che verranno dopo, che nemmeno se se verranno. La correzione non precede il peccato. Marcione, che fu certamente correttore di un Vangelo che era stato corrotto tra l'età di Tiberio e quella di Antonino, fu il solo e il primo a farsi avanti, dopo essere stato così a lungo atteso da Cristo, il quale già si pentiva di aver avuto tanta fretta a mandare avanti gli apostoli senza che li difendesse Marcione. (...) Perciò, mentre corregge il Vangelo, Marcione conferma che il nostro precede, in quanto ha corretto quello che ha trovato, e che il suo è posteriore, in quanto lo ha formato correggendo il nostro, e così lo ha fatto tutto suo e nuovo. (...) 5.3 (...) L'autorità delle chiese di origine apostolica proteggerà anche gli altri Vangeli che noi possediamo per mezzo di esse e in conformità con esse: intendo dire il Vangelo di Giovanni e quello di Matteo, sebbene quello che Marco ha pubblicato sia attribuito a Pietro, del quale Marco è stato interprete. Del resto, anche il Vangelo di Luca è di solito attribuito a Paolo: può apparire come opera dei maestri quello che è stato pubblicato dai discepoli. 4. Perciò, anche a questo proposito bisogna chiedere a Marcione perché, messi da parte gli altri Vangeli, si sia fermato soprattutto su quello di Luca, come se gli altri non fossero esistiti fin dall'inizio nelle chiese, allo stesso modo di quello di Luca. Anzi, è più credibile che quelli siano esistiti fin dall'inizio, in quanto furono anteriori a quello di Luca, perché furono opera degli apostoli ed ebbero inizio insieme alla chiese stesse. (...) 6.1. Ma oramai facciamo un nuovo passo in avanti, affrontando, come abbiamo dichiarato, il vangelo di Marcione, per mostrare anche in questo modo che si tratta di una falsificazione. Certo, tutto il lavoro che ha fatto anche ponendo avanti a quel vangelo la costruzione delle *Antitesi*, ha lo scopo di stabilire la diversità dell'Antico Testamento dal Nuovo e di determinare, di conseguenza, la separazione del suo Cristo dal Creatore, in quanto era il Cristo di un altro dio, diverso da quello delle Legge e dei Profeti (...) 3. Pertanto lo scopo e il piano della nostra opera saranno quelli di osservare le condizioni che sono state accettate da entrambe le parti. Marcione stabilì che uno è il Cristo che fu rivelato nell'età di Tiberio per la salvezza di tutte le genti da un dio un tempo ignoto, un altro quello che fu destinato dal Dio Creatore per la ricostituzione del giudaismo, e che dovrà venire in un certo momento» (*Contro Marcione*, IV 1-6, Braun - Moreschini (eds.) 1990-2004, Sources chrétiennes 456; trad. it. Moreschini 2014-2016, vol. I/1.b, 12-42).

<sup>22</sup> Il dibattito è vivacissimo proprio in questi ultimi anni. Si vedano in particolare BeDuhn 2013, Vinzent 2014 (che affaccia l'ipotesi più estrema del Vangelo di Marcione come primo vangelo ad essere redatto), Roth 2015 e Klinghardt 2015, che pur dando un grande valore all'opera editoriale di Marcione, ritengono che egli dipenda da un vangelo più antico, che ha ricevuto dalla tradizione.

<sup>23</sup> Norelli 1997, 171.

confutazioni polemiche della sua esegesi, che spesso elaborano o addirittura inventano le posizioni dell'avversario, proponendo quella che a loro appaiono, date certe premesse sistematiche, come le naturali conseguenze<sup>24</sup>.

### 2.1. *La trasfigurazione*

Citiamo dunque il testo greco di Lc 9 e la ricostruzione ipotetica, proposta dalla critica recente, di quella sezione di EvMcn che conteneva questo episodio:

Lc 9 (Nestle XXVIII ed.)	Traduzione italiana di Lc 9	EvMcn (ed. Klinghardt)
<p>28 Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὥσει ἡμέραι ὀκτὼ [καὶ] παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.</p> <p>29 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων.</p> <p>30 καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας,</p> <p>31 οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ.</p> <p>32 ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ.</p> <p>33 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ’</p>	<p>28. Circa otto giorni dopo questi discorsi, avendo preso (con sé) Pietro, Giovanni e Giacomo, salì sul monte a pregare.</p> <p>29. Mentre pregava, l'aspetto del suo volto (divenne) un altro e il suo vestito (divenne) bianco sfolgorante.</p> <p>30. Ed ecco due uomini conversavano con lui: erano Mosè ed Elia</p> <p>31. che, apparsi nella gloria, parlavano del suo esodo che stava per compiersi a Gerusalemme.</p> <p>32. Pietro e quelli con lui erano oppressi dal sonno; quando si svegliarono, videro la sua gloria e i due uomini che stavano con lui.</p>	<p>28 &lt;Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὥσει ἡμέραι ὀκτὼ&gt; καὶ <b>παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος</b> [προσεύξασθαι].</p> <p>29 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν <b>ἡ ἰδέα τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠγλοιώθη καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων.</b></p> <p>30 <b>καὶ ἰδοὺ δύο ἄνδρες συνελάουν αὐτῷ,</b> [[οἵτινες ἦσαν]] <b>Ἡλίας καὶ Μωϋσῆς,</b></p> <p>31 [[οἱ ὀφθέντες]] <b>ἐν δόξῃ</b> [ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν ἤμελλεν πληροῦν [[ἐν Ἱερουσαλήμ]].</p> <p>32 ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ.</p>

<sup>24</sup> Norelli 2008, 15.

<p>αὐτοῦ εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν, ἐπιστάτα, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηναὶς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεῖ καὶ μίαν Ἠλία, μὴ εἰδῶς ὁ λέγει.</p> <p>34 ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην.</p> <p>35 καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε.</p> <p>36 καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος, καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν<sup>25</sup>.</p>	<p>33. Mentre quelli si separavano da lui, Pietro disse a Gesù: «Maestro, è bello per noi stare qui; facciamo tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia»; non sapeva quello che diceva.</p> <p>34. Mentre parlava così, venne una nube e li coprì con la sua ombra. Entrando nella nube, ebbero timore.</p> <p>35. Dalla nube venne una voce che diceva: «Questi è il mio Figlio, l'eleto, ascoltatelo».</p> <p>36. Cessata la voce, Gesù restò solo. Essi tacquero e in quei giorni non riferirono nulla delle cose che videro<sup>26</sup>.</p>	<p>33 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ] εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν, Διδάσκαλε, <b>καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν ὧδε τρεῖς σκηναὶς, μίαν σοὶ καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλία μίαν, μὴ εἰδῶς ὁ λέγει.</b></p> <p>34 ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο <b>νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν</b> αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην.</p> <p>35 καὶ <b>φωνὴ</b> [[ἐγένετο]] <b>ἐκ τῆς νεφέλης</b> [[λέγουσα]], <b>Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, αὐτοῦ ἀκούετε.</b></p> <p>36 καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος, καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις [οὐδὲν] ὧν ἑώρακαν<sup>27</sup>.</p>
---	--	--

L'episodio doveva avere in Marcione, secondo quanto affermato dagli eresiologi, la funzione capitale di mettere a confronto due economie, quella del creatore, che trovava espressione nelle figure dell'AT, e quella del Dio sconosciuto che rivelava esplicitamente l'identità di Gesù davanti a tutti: in presenza di Mosè e di Elia, rappresentanti del Dio dell'AT e della creazione, ai discepoli che assistevano stupefatti alla trasfigurazione veniva annunciato dal Dio sconosciuto che Gesù è il figlio amato, non Mosè né Elia; nell'interpretazione marcionita dovevano assumere rilievo sia l'uscita di scena di Mosè ed Elia (simbolo dell'opposizione tra AT e Dio straniero), sia l'incomprensione dei discepoli,

<sup>25</sup> Testo secondo Nestle - Aland 2012.

<sup>26</sup> Trad. Crimella 2015, 180-183.

<sup>27</sup> Klinghardt 2015, 660.

che agli occhi di Marcione anticipava quell'ottusità a motivo della quale il loro annuncio su Gesù sarebbe stato inquinato da elementi "giudaizzanti" o comunque legati all'AT<sup>28</sup>:

«Giacché tu avresti dovuto vergognarti soprattutto del fatto che permetti che lo si veda con Mosè ed Elia quando si ritira nella solitudine della montagna, mentre era venuto proprio a distruggere Mosè ed Elia. Ma proprio questo, sicuramente, aveva voluto quella voce che veniva dal cielo: *Questo è il mio Figlio diletto, ascoltatelo*, cioè non più Mosè ed Elia. Ma allora sarebbe bastata quella voce, senza bisogno di mostrare Mosè ed Elia. Stabilendo, infatti, chi avrebbero dovuto ascoltare, avrebbe proibito di ascoltare chiunque altro. 2. Ebbene, anche se fosse stato necessario mostrare Mosè ed Elia, certamente essi non sarebbero stati mostrati in un colloquio (*in conloquio*) con Cristo, che è segno di familiarità, né nel suo stesso splendore, che è esempio di degnazione e di grazia, ma in qualche bassezza, che è argomento della loro distruzione, anzi, nella tenebra del Creatore, a dissolvere la quale Cristo era stato mandato; sarebbero stati ben lontani, anche, dallo splendore di Cristo, che avrebbe separato dal suo Vangelo le parole di Mosè e di Elia e le loro stesse Scritture. E allora, in questo modo mostra che quelli gli sono estranei, mentre li tiene con sé<sup>29</sup>? (...)

16. Infatti, anche se Marcione non volle che Mosè fosse mostrato mentre parlava col Signore, ma mentre stava in piedi, tuttavia, anche stando in piedi stava di fronte, faccia a faccia ("con lui", dice, non "lontano da lui"), nella gloria di lui, oltre che, s'intende, al suo cospetto (*Nam et si Marcion noluit eum conloquentem domino ostensum, sed stantem, tamen et stans os ad os stabat et faciem ad faciem* ("cum illo", *inquit, non "extra illum"*), *in gloria ipsius, nedum in conspectu*). Illuminato da quella gloria Mosè si allontanò da Cristo non diversamente da come soleva allontanarsi dal Creatore, cioè per colpire, allora, gli occhi dei figli di Israele, così come anche ora ha colpito quelli di Marcione, che è divenuto cieco e non si è accorto che anche questo argomento torna contro di lui.»<sup>30</sup>.

Credo che sia molto difficile stabilire, sulla base dei due paragrafi sopra riportati, se in EvMcn, Mosè ed Elia conversassero con Gesù o semplicemente gli stessero accanto in silenzio: è del tutto evidente che nel primo caso il loro rapporto con il Salvatore potrebbe apparire più intimo (secondo la prospettiva di Tertulliano), nel secondo più distaccato (secondo la prospettiva di Marcione). In proposito sono state offerte due interpretazioni diverse: da una parte Harnack, Braun e Norelli<sup>31</sup>, dando fiducia al § 16 di Tertulliano, escludono che Mosè ed Elia comparissero in EvMcn in conversazione con Cristo, visto che

<sup>28</sup> Norelli 2008.

<sup>29</sup> *Contro Marcione* IV,22,1, Braun - Moreschini (eds.) 2001, Sources chrétiennes 456, 276-277, trad. it. Moreschini 2014-2016, Vol. I/1.b, 126-127.

<sup>30</sup> *Contro Marcione* IV 22,16, Braun - Moreschini (eds.) 2001, Sources chrétiennes 456, 290-291; trad. it. Moreschini 2014-2016, Vol. I/1.b, 134-135.

<sup>31</sup> Harnack 1924, 202-203; Norelli 1995, 293-294; Norelli 2008, 26-30; Braun - Moreschini (eds.) 2001, Sources chrétiennes 456 n. 4, 291: «De cet *argumentum* de Marcion, T. n'a pas fait état au début su chapitre, quand il se réfèrait à Lc 9, 30-31 (§ 2). Il l'a probablement réservé pour la fin, car il lui permettait une conclusion sarcastique. Comme l'a bien vu Harnack, 202-203, il se déduit du présent passage que l'évangile marcionite substituait συνέστησαν à συνελάλουν».

lo scopo di Marcione era quello di dimostrare appunto al lettore che essi appartengono a un mondo e ad un economia completamente diversa rispetto a quella di Gesù; dall'altra, Tardieu, BeDuhn, Roth e Klinghardt<sup>32</sup> si basano sul § 2 in cui Tertulliano allude a *συνελάλουν* («conversavano») per considerare plausibile la sua presenza in EvMcn. Personalmente ritengo indimostrabili sia l'una sia l'altra ipotesi e dunque non determinabile la presenza o l'assenza di *συνελάλουν* in EvMcn proprio a causa dell'ambiguità della polemica di Tertulliano. Infatti la seconda ipotesi può essere facilmente smontata sulla base della semplice constatazione che Tertulliano, qui come in altri casi, proprio perché ritiene, o vuol far credere al lettore, che Marcione sbagli a ritenere Gesù completamente irrelato all'AT, usa l'argomento della conversazione di Mosè ed Elia con Gesù (ma anche della gloria di Gesù che tocca gli astanti) anche nel caso eventuale di assenza di questo dettaglio da EvMcn: gli è infatti utile allo scopo di dimostrare la relazione stretta tra Gesù e le figure dell'AT. Ma anche la prima ipotesi non è dimostrabile, in quanto in § 16 non troviamo l'affermazione specifica che Marcione ha ommesso il verbo «conversavano», ma semplicemente l'espressione «anche se Marcione non ha voluto», indicativa più di un giudizio negativo che di un'espunzione realmente compiuta, resa inutile tra l'altro, secondo Tertulliano, dal fatto stesso che la scena evangelica presenta comunque i tre faccia a faccia, circondati dalla medesima gloria, e dunque in atteggiamento di intimità. Anzi, si potrebbe aggiungere una sfumatura condizionale a *noluit* («se anche Marcione non avesse voluto») per rendere ancora più infondato qualsiasi tentativo di risalire alla realtà del testo di EvMcn a proposito del colloquio di Gesù con Elia e Mosè.

La polemica di Efrem e delle opere che fanno riferimento al suo insegnamento, come il *Commento al Diatessaron*, appare più semplicistica e stereotipata rispetto a quella di Tertulliano, basata com'è su un'antropologia unitaria, una rappresentazione di Dio fondata su immagini ed epiteti tipici dell'AT, una cosmologia poco articolata. Caratteristica di Efrem è la moltiplicazione di ipotesi sulle dottrine eretiche senza base testuale o riferimento concreto. Dunque le idee proposte da Efrem non sono *in toto* attribuibili a Marcione senza ulteriore dimostrazione, in quanto alcune appaiono inventate a partire da premesse ideologiche che lo scrittore nisibeno ritiene marcionite, per mostrarne l'inconsistenza, l'incoerenza, la contraddittorietà: ancor più che nel caso di Tertulliano, diventa davvero problematico capire quali argomentazioni possano essere fatte risalire al pensatore (o alla sua scuola) e quali alla fervida immaginazione dell'eresiologo<sup>33</sup>. Forse un relitto storico dei marcioniti di lingua siriana potrebbe intravedersi nella forma del nome «Gesù» che essi danno al Salvatore secondo Efrem: non il comune *yešō'* usato dalle più antiche versioni siriane del NT e dalla primitiva patristica, ma l'ellenizzante *yśw* (*yesu?*). Efrem dunque domanda a Marcione, e ai suoi discepoli<sup>34</sup>, perché mai Mosè ed Elia siano presenti sulla montagna della trasfigurazione, essi che per i veri credenti sono dei simboli (*tūpsē*)<sup>35</sup>: sono forse essi dei «custodi» (*nāṭūrē*), sebbene tale funzione sia in realtà stata affidata da Dio ai Cherubini, sulla strada verso l'albero della vita per mezzo della spada fiammeggiante (Gen

<sup>32</sup> Tardieu 2003, 441-450; BeDuhn 2013, 107; Roth 2015, 403-405; Klinghardt 2015, 660-665.

<sup>33</sup> Ruani 2011; Ruani 2012, 89-90, 98; Camplani 2016.

<sup>34</sup> *Contro Marcione I*, Mitchell - Bevan - Burkitt (eds.) 1912-1921, vol II, 87-101 (siriano), XLI-XLVI (trad. inglese).

<sup>35</sup> Si veda questa notazione in *Contro Marcione I*, Mitchell - Bevan - Burkitt (eds.) 1912-1921, vol II, 87 (fine pagina).

3,24)? In realtà Dio non ha bisogno di alcun custode presso un monte, come quello della trasfigurazione, che non contiene né un santuario, né altro luogo significativo per la sua rivelazione. Efrem quindi moltiplica le ipotesi più azzardate sul motivo della presenza di Gesù secondo i marcioniti: se egli è venuto come un guerriero a prendersi le anime sul monte, può forse ancora essere definito buono, e non invece un ladro violento, contraddicendo a tutto quello che Marcione ha detto sulla bontà, l'umiltà, la mansuetudine del Salvatore? Efrem ironizza anche sul dialogo tra Gesù e Mosè ed Elia e sulla nozione, che Marcione ha desunto da Paolo di Tarso (Gal 2,20; 1 Cor 6,20), di "acquisto", "riscatto", "redenzione"<sup>36</sup>: lo scrittore siriano immagina che l'argomento della conversazione fosse una trattativa a proposito del prezzo delle anime da salvare, là dove Mosè ed Elia avrebbero funto da emissari del Creatore. La domanda che ironicamente Efrem pone a questo punto ai marcioniti è la seguente: se Gesù viene a trattare il prezzo delle anime da riscattare, perché mai ha rubato i dodici apostoli e i settantadue discepoli prima di questa trattativa? Non solo: perché mai egli acquista solo le anime e non i corpi? Emergono tutti gli elementi ideologici dell'universo efremiano: la strettissima relazione AT / NT, il peso che ha un'antropologia unitaria, in cui il corpo è positivamente giudicato. In accordo con Norelli<sup>37</sup>, non credo che da queste espressioni possiamo dedurre alcunché di nuovo circa Marcione<sup>38</sup>: esse servono piuttosto a farci penetrare nelle tecniche argomentative del poeta nisibeno e a darci qualche elemento sulle polemiche che il marcionismo ha sollevato in ambito siriano.

Vi sono anche argomenti fisici e cosmologici che Efrem usa contro Marcione: da dove viene la voce che proclama l'elezione del Figlio? non giunge forse dal cielo del creatore? su quale base la si può allora attribuire al Dio nascosto? e la nube non è anch'essa appartenente al creato e dunque al creatore? Tali argomentazioni sono riprese dalla scuola di Efrem<sup>39</sup> nel *Commento al Diatessaron*:

«9. E se (Gesù) è un Dio straniero, in che modo Mosè ed Elia conversano con lui? Chi ha risuscitato Mosè e condotto Elia? Quindi eccoli presentati prima del tempo dal Dio Giusto. Se è tramite la forza che è salito e ha fatto discendere Elia, allora Cristo non è buono, perché dal seno del Dio giusto ha rapito Elia e lo ha fatto scendere come testimone. E se senza il (volere) del Dio Giusto ha cercato e preso Mosè, ha agito come un ladro, perché ha fatto uscire dai sepolcri le ossa che il Dio giusto aveva nascosto agli occhi degli uomini. E nel momento in cui si è udita la voce: «Questo è il Figlio, il mio prediletto, ascoltatelo» (Mc 9,7), dove era il Dio giusto? Ha avuto paura, si è nascosto e non è venuto verso questa voce? O forse la voce del Dio straniero ha parlato così dolcemente, senza che il Dio giusto potesse intenderla? Ora dicono che è (il Dio straniero) nel terzo cielo, mentre il Dio giusto nel secondo. Ma come questa voce ha potuto passare sopra di lui senza che lui la notasse? E se l'ha notata, perché

<sup>36</sup> La lettera del testo polemico efremiano porterebbe a pensare, contro Hamack 1924, che la conversazione tra Gesù, Mosè ed Elia fosse un dettaglio registrato non solo in Lc, ma anche in EvMc; tuttavia la conoscenza dei codici polemici efremiani, nei quali l'invenzione di posizioni dell'avversario a partire da premesse note è una prassi frequente, porta a dubitare di questa deduzione. Circa il lessico della redenzione, cfr. Tardieu 2003, 447-448.

<sup>37</sup> Soprattutto Norelli 1995.

<sup>38</sup> Dico questo segnalando il mio pieno accordo con Norelli 1995 contro la tesi di Drijvers 1989.

<sup>39</sup> Circa le stratificazioni testuali presenti nel *Commento*, si veda Lange 2005.

tace di fronte a tale minaccia che lo svalutava? «Ascoltatelo e vivrete». Tutti gli uomini quindi che ascolteranno un'altra voce moriranno certamente. O forse, avranno stabilito un accordo tra loro, per il quale uno dice in un momento: «Io sono il primo e l'ultimo, e non c'è nessuno prima e dopo di me» (Ap 22, 13; Is 43,10) e l'altro in un altro momento dice: «Questo è il mio Figlio, il mio prediletto, ascoltatelo»<sup>40</sup>.

## 2.2. La parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro

Per concludere il nostro discorso è fondamentale affrontare l'interpretazione marcionita della parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro, che, come ho anticipato, Tertulliano (e forse Marcione) connette per opposizione alla trasfigurazione. Non mi fermo sul testo di Lc o EvMcN, in quanto Maurizio Girolami lo ha sottoposto recentemente ad una revisione esemplare, condotta in maniera critica rispetto all'edizione proposta di Roth<sup>41</sup>. Propongo immediatamente le parole di Tertulliano, che, al di là degli stereotipi polemici, sembrano riflettere quella che doveva essere la posizione marcionita nei confronti della parabola:

«11. Marcione perciò distorce il significato, vale a dire pone negli inferi l'una e l'altra ricompensa del Creatore, sia quella del tormento sia quella della gioia, e sostiene che la prima è stata fissata per coloro che abbiano obbedito alla Legge e ai Profeti, mentre, come ricompensa del suo Cristo e del suo dio, destina il seno e il porto del cielo (*caelestem definit sinum et portum*). Risponderemo anche a questa obiezione, poiché la Scrittura stessa confuta la debole vista di Marcione, che vede negli inferi il seno di Abramo riservato al povero. Una cosa infatti sono gli inferi, io penso, un'altra è il seno di Abramo. Infatti, Cristo dice che queste regioni sono separate tra di loro da un grande baratro, che impedisce il passaggio dall'una all'altra. 12. (...) È chiaro da ciò, ad ogni persona intelligente che abbia sentito parlare degli Elisi, che esiste un luogo ben definito, detto *seno di Abramo*: esso serve ad accogliere le anime dei figli di Abramo, anche di quelli provenienti dalle genti (poiché Abramo è padre di molte nazioni), le quali debbono essere ricondotte a lui quale loro origine, grazie anche a quella medesima fede per cui pure Abramo credette in Dio, quando non era sotto il giogo della Legge e non era segnato dalla circoncisione. 13. Ordunque, io intendo come *seno di Abramo* una regione che, sebbene non sia nel cielo, è però pur sempre più in alto degli inferi; essa offre un conforto, per adesso, alle anime dei giusti, finché la consumazione dell'universo non attui la resurrezione universale portando la pienezza della ricompensa, allorché sarà manifestata la promessa di Dio - promessa che Marcione rivendica al suo dio, come se non fosse stata promulgata già dal Creatore (...). 14. Se il Creatore promette un luogo eterno e prepara un'ascensione al cielo (il Creatore che prometteva anche che il seme di Abramo sarebbe stato *come le stelle del cielo* - evidentemente grazie alla promessa celeste), perché, dunque, non si può intendere, mantenendo ferma quella promessa, come *seno di Abramo* un luogo che temporaneamente accolga le anime dei fedeli e nel quale già si delinea

<sup>40</sup> *Comm. Diat. XIV, 5-9*: il passo è conservato sia in armeno, Leloir (ed.) 1953, sia in siriano, Leloir (ed.) 1963. Si vedano le traduzioni di Leloir 1966, 247-248, e Lange 2008, 412-413. Sulla polemica efremitiana in questo punto, cfr. Roth 2015, 404-405.

<sup>41</sup> Gerolami 2015, 149-155; Gerolami 2016, 292-294.

un'immagine del futuro e si preveda un preannuncio, se lo possiamo dire, di entrambi i giudizi? Esso ricorda anche a voi, o eretici, finché siete in vita, Mosè e i Profeti, che parlano di un solo Dio, il Creatore, e di un unico Cristo del Creatore, e che l'uno e l'altro giudizio, quello della pena e quello della salvezza eterna, dipendono da un unico Dio, che uccide e dà la vita.

15. "Al contrario", tu dici, "l'ammonimento del nostro dio proveniva dal cielo e ordinò di ascoltare non Mosè e i profeti, ma Cristo: *Ascoltatelo!*". Logicamente: allora, infatti, gli apostoli avevano ascoltato a sufficienza Mosè e i profeti, dato che avevano seguito Cristo perché credevano in Mosè e nei profeti. Pietro, infatti, non avrebbe appreso a dire: *Tu sei il Cristo*, prima di avere udito e creduto in Mosè e nei profeti, dai quali solamente fino ad allora Cristo era stato annunziato. 16. Pertanto la loro fede aveva meritato di essere confermata anche da quella voce che veniva dal cielo e che ordinava che si ascoltasse colui che avevano riconosciuto mentre dava il buon annuncio della pace e il buon annuncio delle cose buone del luogo eterno e preparava per il loro bene la propria ascesa al cielo»<sup>42</sup>.

L'energia e lo sforzo esibiti da Tertulliano nella dimostrazione della collocazione del "seno di Abramo" al di fuori degli inferi è prova che l'interpretazione di Marcione, al di là delle varianti testuali tra Lc e EvMcn, si presentava come un'ermeneutica arditissima della parabola gesuana, la quale, secondo lui, come confermato anche dall'autore del dialogo *Adamantius*<sup>43</sup>, avrebbe avuto lo scopo di illustrare non il giudizio di Dio e il contrasto tra i due destini dei ricchi avari e dei poveri sofferenti, ma il concetto di giustizia retributiva del Dio creatore delle scritture ebraiche, diverso dalla misericordia del Dio sconosciuto: un Dio, il creatore, che prevede un luogo di punizione, ma anche un luogo di refrigerio, il seno di Abramo, collocato anch'esso negli inferi. Da questo punto di vista, mi sembra del massimo interesse che Tertulliano rimandi, nel § 15 sopra citato, all'interpretazione marcionita dell'episodio della trasfigurazione, che dunque funge da criterio ermeneutico anche per la parabola del ricco epulone. Poiché infatti al termine della parabola si dice che Abramo accenna positivamente a Mosè e ai profeti, questo è per Marcione segno inequivocabile del fatto che la parabola parla della giustizia retributiva del Dio Creatore, e non della salvezza del Dio sconosciuto.

Ma guardiamo anche al contesto testuale in cui la parabola assume il suo significato. Quale che sia la nostra posizione sul rapporto tra EvMcn e Lc, è del tutto probabile che l'esegesi marcionita si fondava su un detto di Gesù del tutto compatibile con l'ideologia marcionita, cioè la sua affermazione sulla fine della Legge e l'affermazione del Vangelo, quale leggiamo in Lc 16,16 e EvMcn:

<sup>42</sup> *Contro Marcione* IV 34,11-16, Braun - Moreschini (eds.) 2001, Sources chrétiennes 456, trad. it. Moreschini 2014-2016, vol. III/1.b, 194-197.

<sup>43</sup> *De Recta Fide In Deum*, Leipzig 1901, 78 [2.10-11].

Lc 16,16	EvMcn
Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται <sup>44</sup> .	Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἐξ οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀπαγγέλλεται <sup>45</sup> .

Dice Tertulliano in proposito:

«7. La Legge e i profeti fino a Giovanni: da allora è annunziato il regno di Dio. 8. Come se anche noi non riconosciamo in Giovanni un confine, per così dire, posto tra il vecchio e il nuovo, col quale finisce il giudaismo e dal quale iniziassero il cristianesimo: non tuttavia nel senso che un'altra potenza (*ab alia virtute*) avesse così posto fine alla Legge ed ai Profeti e avesse iniziato il Vangelo, nel quale si trova il *regno di Dio*, che è Cristo stesso (...). 9. Passino dunque il cielo e la terra (come già erano passati la Legge e i Profeti), prima che passi una sola virgola della parola del Signore (perché “la parola del nostro Signore”, dice Isaia, “rimane in eterno” [Is 40,8]). Ma questo sarebbe avvenuto per mezzo del loro adempimento (*per adimpletionem*), non per mezzo della loro distruzione (*per destructionem*), e perché da Cristo venisse annunciato il regno di Dio: per questo motivo, dunque, Cristo soggiunge che sarebbero passati gli elementi del mondo più facilmente che le sue parole, confermando anche che non era ancora passato quello che egli aveva detto a proposito di Giovanni»<sup>46</sup>.

Si noterà che Tertulliano, nel passare da Lc 16,16 a Lc 16,17 non sembra seguire il testo noto di Lc (εὐκοπώτερον δὲ ἐστὶν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν) in cui si parla di “Legge”, ma quello di EvMcn in cui si parla di “parola del Signore” (Παρέλθει οὖν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ταχύτερον ἢ μία κεραία τῶν λόγων τοῦ κυρίου)<sup>47</sup>, come è egli stesso a confermare in § 9 con l'appoggio di una citazione da Isaia. Ci domandiamo: in questo punto Tertulliano fa effettivamente uso di un Vangelo diverso da quello di Lc, e dunque cita EvMcn, oppure cita una versione di Lc diversa rispetto a quella nota?

Comunque stiano le cose, mi sembra del tutto logico che questo detto gesuano poteva essere facilmente radicalizzato nel senso di un'antitesi tra Vangelo e Legge, sulla scia di Paolo di Tarso. Marginalmente si può osservare che forse l'accento alla violenza e allo sforzo (βιάζεται) che troviamo in Lc non doveva essere presente in EvMcn (come riconosciuto da Klinghardt)<sup>48</sup> perché Marcione voleva evitare il rischio di contraddire un'etica dell'umiltà e della non violenza tipica non solo di Gesù, ma anche dei suoi fedeli.

Se dunque la parabola del ricco epulone era strutturalmente legata al detto gesuano che la precedeva di poco, è del tutto probabile che essa secondo Marcione venisse proposta da Gesù non per illustrare il comportamento del Dio sconosciuto e salvifico, ma per esemplificare la

<sup>44</sup> Testo secondo Nestle - Aland 2012.

<sup>45</sup> Klinghardt 2015, 868, ricostruito a partire da Tertulliano e altre testimonianze.

<sup>46</sup> *Contro Marcione* IV 33,7-9, Braun - Moreschini (eds.) 2001, SC 356, 406-411; trad. it. Moreschini 2014-2016, vol III/1.b, 189.

<sup>47</sup> Klinghardt 2015, 868; 871-873 per il commento critico.

<sup>48</sup> Roth 2015; Klinghardt 2015, 868.

dinamica della giustizia nel sistema religioso ebraico: di questa giustizia si mostrava non soltanto l'aspetto negativo (l'inferno e i suoi supplizi), ma anche la sua razionalità (si punisce chi ha fatto del male e chi è stato indifferente agli umili e ai poveri). Soprattutto, quello che emerge nel racconto è l'assenza di misericordia: in fondo l'etica del sistema religioso di Israele, pur avendo in sé una forte componente di giustizia, finisce per negare il valore più alto dell'amore, come confermano le parole di Abramo. Si tratta certamente di un atto ermeneutico ardito, che Marcione avrebbe potuto evitare con un'espunzione, metodo che non ha voluto adottare.

### 3. CONCLUSIONI

La questione della relazione storica tra Marcione di Sinope e il giudaismo appare in tutta la sua complessità quando si voglia tentare un confronto fra il poco che sappiamo di lui e il contesto caotico delle tendenze giudaiche e cristiane attive al suo tempo. I tentativi di avvicinare Marcione al mondo giudaico, per quanto nati da esigenze scientifiche e culturali massimamente apprezzabili, non sembrano per ora aver spiegato in che modo tale mondo sia alla base della specificità della sua proposta religiosa. Già Harnack aveva notato che è impossibile ipotizzare un Marcione senza giudaismo, se non altro per antitesi, e qualsiasi storico delle origini cristiane non potrà che accettare e dettagliare questa sua affermazione, cercando di confrontarla con i progressi delle scienze storico-religiose a proposito della situazione religiosa del Vicino oriente al tempo di Gesù. Quando infatti parliamo di giudaismo nel I e II secolo dell'era volgare non possiamo che riferirci ad un universo pieno di tendenze diverse, ragione per cui l'affermazione che Marcione sia un rappresentante del giudaismo in procinto di fondare un "alter-giudaismo" dev'essere meglio qualificata, confrontando questo suo tentativo con la vasta gamma di proposte soteriologiche in ambito giudaico, compresa quella dei movimenti che fanno riferimento a Gesù. Il parallelismo proposto da Tertulliano tra la concezione che Marcione ha delle profezie messianiche dell'AT e l'interpretazione giudaica delle medesime è di scarso aiuto sul piano storico e sembra avere soprattutto natura polemica: esso infatti rileva più una certa fissità della rappresentazione che Marcione ha della religione di Israele, che la sua recezione dell'ermeneutica profetica dei vari giudaismi della sua epoca.

L'unica via percorribile ritengo che sia quella di analizzare il problema sotto due aspetti: una prima questione è quale visione Marcione proponga della religione di Israele, visione che gli è utile per costruire l'identità della sua proposta religiosa cristiana; la seconda è quale influenza storica reale possa aver avuto nella formulazione di questa proposta la dialettica religiosa intragiudaica nonché quella tra movimenti apocalittici giudaici e movimenti facenti riferimento a Gesù di Nazareth.

Fermiamoci alla prima questione, cioè il tipo di rappresentazione cui Marcione sottopone il sistema religioso di Israele (posto che tale rappresentazione sia per noi attingibile con chiarezza), e la funzione che gli attribuisce nell'ambito della sua soteriologia. Abbiamo visto che tutte le figure dell'AT, Giovanni Battista compreso, nella visione di Marcione, sono relegate in un'economia separata, che ha certo una sua consistenza e legittimità, il cui limite capitale tuttavia è l'impossibilità di condurre alla salvezza: Mosè ed Elia sono lì a significare il sistema religioso di Israele cui la voce divina pone fine; il refrigerio proposto da Abramo è per quegli ebrei che ascoltano Mosè e i profeti. L'ebraismo, come Marcione lo rappresenta,

è un mondo religioso chiuso in se stesso, basato sulla legge della retribuzione, compiaciuto della sua giustizia, che non può che produrre infelicità, privando i suoi membri della salvezza e persino degli elementi per coglierla quando questa si presenta.

D'altra parte, non possiamo comprendere Marcione senza postulare un'influenza indiretta del giudaismo sul suo modo di pensare. La radicale discontinuità e alterità dell'atto di salvezza del Dio di amore rispetto al Dio dell'ontologia, della creazione, dell'etica e della giustizia retributiva ha una radice giudaica profonda nella critica antilegalistica presente nei profeti, nella percezione drammatica del male nel mondo e nell'elaborazione di un'adeguata soteriologia da parte delle correnti apocalittiche giudaiche, elementi che sono mediati dalla tensione tra grazia e legge e dalla concezione di una salvezza incondizionata quali sono state proposte da Paolo di Tarso. Credo che proprio su questo secondo aspetto sia necessario insistere per avviare una ricerca che inserisca storicamente Marcione nel giudaismo e nel cristianesimo del suo tempo.

#### BIBLIOGRAFIA

- BEDUHN, J.D.  
2013 *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon*, Salem (OR) 2013.
- BOCCACCINI, G.  
1998 *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998.  
2002 *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids 2002.  
2005 *Enoch and Qumran Origin: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids 2005.
- BOCCACCINI, G. - SEGOVIA, C.A. (eds.)  
2016 *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis 2016.
- BRAUN, R. - MORESCHINI, C. (eds.)  
1990-2004 *Tertullien. Contre Marcion: introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources chrétiennes 365, 368, 399, 456, 483), Paris 1990-2004.
- CAMPLANI, A.  
2016 *Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines: peut-on parler d'une hérésiologie des «hérétiques»? F. RUANI, Les controverses religieuses en syriaque (Études syriaques 13)*, Paris 2016, pp. 9-66.
- CERUTTI, M.V.  
1995 *Apocalittica e Gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma 18-19 giugno 1993*, Roma 1995.
- COLLINS, J.J.  
2014 *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford - New York 2014.
- COSENTINO, A.  
2009 *Ireneo di Lione. Contro le eresie/1*, Roma 2009.
- CRIMELLA, M.  
2015 *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (MI) 2015.

- DETMERS, A.  
2002 Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Theologische Voraussetzungen und zeitgeschichtlicher Kontext: G. MAY - K. GRESCHAT, *Marcion und seine kirchengeschichtliche*, Berlin - New York 2002, pp. 275-292.
- DRIJVERS, H.J.W.  
1987-1988 Marcionism in Syria: Principles, Problem, Polemics: *The Second Century* 6 (1987-1988), pp. 153-172.  
1989 Christ as Warrior and Merchant: Aspects of Marcion's Christology: *Studia Patristica* 21 (1989), pp. 73-85.
- GEROLAMI M.  
2015 A proposito di Marcione: *Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone* 17 (2015), pp. 141-156.  
2016 rev. ROTH 2015: *Annali di Storia dell'Esegesi* 33 (2016), pp. 289-303.
- HARNACK, A.  
1923 *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig 1923.  
1924 *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924, trad. it. *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, Genova-Milano 2007.  
2003 *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, trad. B. LAURET, Paris 2003.
- KLINGHARDT, M.  
2015 *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Band I: Untersuchung; Band II: Rekonstruktion, Übersetzung, Varianten* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 60/1-2), Tübingen 2015.
- LANGE, C.  
2005 *The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 616, Subsidia 118), Louvain 2005.  
2008 *Kommentar zum Diatessaron*, 2 vol. (Fontes christiani 54), Turnhout 2008.
- LAURET, B.  
2003 L'idée d'un christianisme pur: A. HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, trad. B. LAURET, Paris 2003, pp. 285-376.
- LELOIR, L.  
1953 *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Version arménienne* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 137 / Arm. a,2), Louvain 1953.  
1963 *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscript Chester Beatty 709)*, vol. I, (Chester Beatty Monographs 8), Dublin 1963.  
1966 *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'arménien, introduction, traduction et notes* (Sources chrétiennes 121), Paris 1966.  
1990 *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscript Chester Beatty 709)*, vol. II, *Folios Additionnels* (Chester Beatty Monographs 8a), Louvain 1990.
- LIEU, J.M.  
2015 *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge 2015.
- MAY, G. - GRESCHAT, K.  
2002 *Marcion und seine kirchengeschichtliche*, Berlin - New York 2002.

- MITCHELL, C.W. - BEVAN, A.A. - BURKITT, F.C.  
1912-1921 *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vols., London - Oxford, 1912-1921.
- MORESCHINI  
2016 *Tertulliano. Opere dottrinali. Contro Marcione* (Scrittori cristiani dell'Africa romana 3/1.a-b), Roma 2016.
- NESTLE, E. - ALAND, K.  
2012 *Novum Testamentum Graece*, Münster 2012.
- NORELLI, E.  
1995 Note sulla soteriologia di Marcione: *Augustinianum* 35 (1995), pp. 281-305.  
1995b Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?: *Ricerche Storico Bibliche* (1995), pp. 163-200.  
2008 Marcion et les disciples de Jésus: *Apocrypha* 19 (2008), pp. 9-42.
- ROTH, D.T.  
2015 *The Text of Marcion's Gospel* (New Testament Tools, Studies and Documents 49), Leiden 2015.
- ROUSSEAU, A. - DOUTRELEAU, L. (eds.)  
1979 *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, Livre I, Tome II (Sources chrétiennes 264), Paris 1979.
- RUANI, F.  
2011 Des noms célèbres de différents dieux / Mani et ses compagnons proclamèrent, et se firent honte de la sorte (C. Haer. XL, 3): la conception manichéenne de la divinité vue par Éphrem le Syrien: *Les représentations des dieux des autres* (Supplémento a *Mythos* 2) (2011), pp. 159-176.  
2012 *Le manichéisme vu par Éphrem le Syrien: analyse d'une réfutation doctrinale* (Thèse de doctorat), Paris 2012.  
2016 *Les controverses religieuses en syriaque* (Études syriaques 13), Paris 2016.
- TARDIEU, M.  
2003 *Marcion depuis Harnack: A. HARNACK, Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, trad. B. LAURET, Paris 2003, pp. 419-561.
- TYSON, J.B.  
2005-2006 Anti-Judaism in Marcion and His Opponents: *Studies in Christian-Jewish Relations* (2005-2006), pp. 196-208.  
2006 *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*, Columbia 2006.
- VAN DE SANDE BAKHUYZEN, W.H.  
1901 *De Recta Fide In Deum*, Leipzig 1901.
- VINZENT, M.  
2013 Marcion the Jew: *Judaïsme Ancien - Ancient Judaism. International Journal of History and Philology* 1 (2013), pp. 159-201.  
2014: *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* (Studia patristica. Supplement 2), Leuven 2014.
- WILSON, S.G.  
1986 *Marcion and the Jews: Anti-Judaism in Early Christianity* (1986), pp. 45-58.