DIZIONARIO BIBLICO

A - L

Diretto da Francesco Spadafora

Ordinario di Esegesi nella Pontificia Università del Laterano

STUDIUM 1963

IMPRIMATUR

+Aloysius Faveri

Episcopus Tiburtinus

2-4-1963

COLLABORATORI

P. PIETRO BOCCACCIO, S. J., Professore di Lingua Ebraica nel Pont. Istituto Biblico. Roma.

P. GINO BRESSAN, Professore di S. Scrittura nell'Istituto Teologico «Don Orione». Tortona.

P. NATALE CAVATASSI, Professore di S. Scrittura nello Studio Teologico dei Passionisti. Teramo.

Sac. SETTIMIO CIPRIANI, Professore di S. Scrittura nel Seminario Regionale. Salerno.

Sac. PASQUALE COLELLA, Licenziato in Scienze Bibliche. Roma.

P. GIACOMO DANESI, Professore di Sacra Scrittura nell'Istituto C. Colombo. Piacenza.

Mons. SALVATORE GAROFALO, Dottore in Scienze Bibliche, Rettore Magnifico della Pont. Università de Propaganda Fide; Roma.

Padre BONAVENTURA MARIANI, O.F.M., Dottore in Scienze Bibliche, Ordinario di S. Scrittura nella Pont. Università de Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Antoniano. Roma.

Sac. J. T. MILIK, Professore nell'École Biblique di Gerusalemme.

P. LUIGI MORALDI, Dottore in Scienze Bibliche, Professore di S. Scrittura nell'Istituto Missioni della Consolata. Torino.

S. Ecc. Mons. BRUNO PELAIA, Vescovo di Tricarico.

Sac. ANGELO PENNA, Dottore in Scienze Bibliche. Roma.

P. FELICE PUZO, S. J., Ordinario di Esegesi del Nuovo Testamento nella Pontificia Università Gregoriana. Roma.

P. SANTINO RAPONI, Professore di S. Scrittura nell'Istituto dei Redentoristi. Cortona.

P. GIOVANNI RINALDI, dell'Università Cattolica del S. Cuore. Milano.

Sac. ARMANDO ROLLA, Professore di S. Scrittura nel Seminario Regionale. Benevento.

[A. Rom.] - Mons. Dr. ANTONINO ROMEO, della S. Congregazione dei Seminari. Roma.

Mons. FRANCESCO SOLE, Professore di S. Scrittura nel Seminario Regionale. Cuglieri.

. Mons. FRANCESCO SPADAFORA, Dottore in Scienze Bibliche, Ordinario di Esegesi nella Pontificia Università del Laterano. Roma.

Sac: GIUSEPPE TURBESSI, O.S.B., Professore di S. Scrittura, Basilica di S. Paolo. Roma.

P. ALBERTO VACCARI, S. J., Consultore della Pont. Commissione Biblica, Istituto Biblico. Roma.

P. LUIGI VAGAGGINI, Professore di S. Scrittura nel Collegio Alberoni. Piacenza.

Sac. FRANCESCO VATTIONI, Licenziato in Scienze Bibliche. Roma.

P. BENIAMINO NESPON- WAMBACQ, Dottore in Scienze Bibliche, Sotto Segretario della Pontif. Comm. Biblica. Roma.

P. SILVERIO ZEDDA, S. J., Dottore in Scienze Bibliche, Professore di S. Scrittura nell'Istituto Teologico «S. Antonio». Chieri.

Prof. EUGENIO ZOLLI, già Incaricato di Ebraico e Lingue Semitiche comparate nell'Università di Roma (+).

INTRODUZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Si può ormai dire che, in questi ultimi anni, l'Italia, grazie alle iniziative che si troveranno indicate nella bibliografia, si è onorevolmente inserita nel movimento internazionale degli studi biblici. Alle imprese dei dotti e degli Istituti ha corrisposto un vasto e lodevole interessamento del gran pubblico, che ha dimostrato il desiderio di conoscere i Libri sacri in traduzioni e edizioni che offrissero le migliori garanzie di serietà scientifica e di ricchezza spirituale. In tale clima di rinascita culturale è apparsa chiara e urgente la necessità di un'opera di facile consultazione, che offrisse in una raccolta, il più possibile completa, gli innumerevoli elementi per un'informazione adeguata e sicura. La forma di *Dizionario*, per natura sua di immediata utilità, ci è sembrato il miglior mezzo per rispondere a tale scopo, anche perché in Italia mancava ancora un *Manuale biblico* moderno e al corrente degli ultimi risultati degli studi. Nel *Dizionario* si troverà, infatti, tutta la materia relativa alla introduzione generale e speciale ai libri della Bibbia e il commento dei brani più importanti.

Bisognava, però, contemperare la completezza delle trattazioni con l'esigenza di un solo volume di pratica consultazione. A tale scopo:

1°) Nella scelta delle voci si è badato alla qualità o importanza. Si è compiuto un vaglio accurato per i nomi topografici e geografici, conservando quelli archeologicamente e storicamente più notevoli; a es. *Bethania, Bethel, Betlemme, Cadesh, Emmaus, Gerico, Gezer, Gerusalemme*; per gli altri si può ricorrere alle voci generali *Galilea, Giudea, Palestina*, ecc.

2°) Per evitare la frammentarietà e le inevitabili ripetizioni, si sono raggruppate sotto una sola voce altre analoghe o affini, che nei grandi Dizionari vengono trattate a parte; ad es., nella v. *Ispirazione*, il lettore ha un piccolo trattato, che dal nome, dall'esistenza, dalla natura, arriva agli effetti (inerranza, estensione, questione biblica) .

Sotto le vv. *Giuda* (regno) e *Israele* (regno) si può seguire la successione dei vari re fino all'esilio, con le caratteristiche essenziali specialmente religiose del loro governo; quasi quadro storico della progressiva infedeltà del popolo eletto illustrata teologicamente alla v. *Alleanza*.

Sotto la v. *Dio* sono studiati il significato, l'uso, la natura dei vari nomi (El, Elohim, Iahweh, ecc.) e gli attributi (misericordia, giustizia, ecc.); così per le vv. *Angeli, Apocrifi, Apostoli* (eccettuati Giovanni, Pietro, trattati a parte; Giacomo, Giuda, Matteo, presentati nelle voci relative ai loro scritti), ecc. Alla v. *Paolo* si troverà la vita dell'Apostolo; le sue lettere hanno voci distinte come tutti gli altri libri ispirati.

3°) Risultano sviluppate circa 500 voci. Di esse 61 presentano l'origine, le circostanze storiche, il contenuto dei Libri sacri; vere introduzioni particolari, spesso con l'esegesi dei brani difficili (*Genesi, Esodo, Apocalisse, Atti degli Apostoli*, ecc.).

Si è seguita un'esposizione positiva; tenendo presenti gli atteggiamenti critici solo quando sono utili per offrire al lettore gli argomenti della critica ed esegesi cattolica. Non si tratta qui solo di economia di spazio ma anche e soprattutto di una questione di metodo.

È stato rilevato autorevolmente, anche di recente, come il tener dietro ai vari sistemi e orientamenti della critica acattolica torni a scapito di uno studio diretto, positivo, molto più fruttuoso, il quale, esponendo quanto risulta da un serio esame critico basato su argomenti stabiliti con rigore scientifico, serve più efficacemente alla confutazione di quei sistemi.

4°) Quasi 30 voci riguardano i problemi fondamentali che interessano egualmente tutti i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento.

A) Di quali e quanti libri si compone la Bibbia? Come si è arrivati alla lista sancita solennemente dalla Chiesa nel Concilio di Trento? Perché i Protestanti, dopo i Giudei, escludono dalla Bibbia ben 7 libri del Vecchio Testamento?

Alla prima domanda risponde la v. *Bibbia* (elenco dei libri, edizioni, versioni moderne); alle altre la v. *Canone*. Le vv. *Apocrifi* e *Agrapha* spiegano quali sono e qual valore hanno gli scritti che, pur imitando la forma e il contenuto dei Libri sacri, sono stati esclusi dalla Chiesa; e che cosa si deve pensare dei detti di Gesù contenuti in papiri recentemente scoperti e che non hanno riscontro negli Evangeli ispirati.

B) Perché e in che senso i libri della Bibbia siano sacri e non possano contenere errori, si spiega nella v. Ispirazione, con rinvii a *Citazioni implicite, Generi letterari*.

C) Per la storia del testo originale, per il suo valore certo, per i mezzi adoperati per ricostituirlo dai papiri, dai codici, dalle antiche versioni, ecc. si veda: *Testi biblici, Critica biblica, Greche, Latine, ecc*., (versioni), *Volgata, Targum, Itala, Papiri*.

D) Quali siano le regole da seguire nella esegesi scientifica e cattolica è detto nelle vv. *Ermeneutica, Sensi biblici, Commissione biblica, Documenti pontifici, École biblique, Istituto biblico, Interpretazione*, che dà anche la storia dei vari sistemi esegetici.

5°) All'archeologia del medio Oriente di cui tutti ormai conoscono l'importanza per l'esegesi, specialmente del V. T., sono dedicate, oltre alla v. d'insieme: Archeologia biblica, una quarantina di voci, nelle quali si esaminano i contatti di antichi popoli (storia e cultura) con la Bibbia (*Assiri, Babilonesi, Egiziani, Hurriti, Hammurapi, Salmanassar, Antioco IV, Nabucodonosor,* ecc.).

6°) Il lettore può avere un'idea d'insieme di tutta la storia d'Israele leggendo in ordine le vv. *Ebrei, David, Salomone, Israele* (regno), *Giuda* (regno), *Giudaismo, Diaspora, Maccabei, Erode, Erode* (famiglia) ed anche *Abramo, Isacco, Giuseppe, Mosè, Giosuè, Giudici*, ecc. Nella v. *Cronologia biblica* si troveranno le date più probabili, con i relativi argomenti, da Abramo alla fine del I secolo d. C.

7°) Più di 200 voci riguardano temi di teologia biblica, *Predestinazione, Dio, Peccato originale, Eucaristia, Battesimo, Corpo mistico, Messia*, ecc. e argomenti strettamente

esegetici (*Genealogia di Gesù, Magi, Protovangelo, Tentazioni di Gesù, Abbandono di Gesù in croce*). È questa la parte più notevole del *Dizionario*. Gesù è il centro della S. Scrittura, del Vecchio Testamento come preparazione e attesa della sua venuta, del Nuovo come realizzazione e compimento della sua opera.

Si è messa pertanto in evidenza l'unità del piano salvifico divino dalla creazione alla redenzione, fino agli ultimi effetti (a es. vv. *Alleanza* e *Romani* [lettera ai], *Messia, Profetismo*); e nello stesso tempo sottolineare il processo intimo ed essenziale della rivelazione, lo sviluppo cioè dal germe al fiore e al frutto, e, in molti punti, dal relativo o imperfetto al definitivo (vv. *Eucaristia, Pentecoste, Pasqua, Morte, Fede, Carità*, ecc.).

Si è sempre cercato di attenersi ai risultati sicuri e più recenti dell'esegesi. Così, ad es., il lettore nelle vv. *Escatologia, Anticristo, Parusia, Rigenerazione* (palingenesi), *Tessalonicesi* (I-II), *Elia*, troverà illustrata sufficientemente la soluzione recentissima del problema escatologico.

Nella v. Risurrezione di Gesù, il lettore avrà la dimostrazione fisica della risurrezione del Redentore.

FRANCESCO SPADAFORA

PER LA TERZA EDIZIONE

La buona accoglienza del pubblico, il giudizio non sfavorevole dei recensori - le cui osservazioni abbiamo attentamente considerato - costituiscono la migliore raccomandazione per questo lavoro, la più valida conferma della sostanziale bontà della impostazione e della riuscita attuazione, grazie al valore di quanti vi hanno collaborato.

Già nella seconda edizione avevamo introdotto notevoli perfezionamenti nei confronti della prima. La bibliografia era stata aggiornata con le opere più recenti; i riferimenti biblici completati, citando l'*Enchiridion Biblicum* nella più recente edizione. Novità sostanziale era stato l'Indice biblico, non dei passi semplicemente citati, ma di brani o versetti la cui esegesi è positivamente proposta nel *Dizionario*. L'opera era stata corredata anche di un indice dei nomi ed erano state aggiunte le voci:

Grazia, Pater Noster, Santificazione.

In questa terza edizione si aggiungono altre voci come *Ave Maria, Fauna, Flora, Mar Rosso* (espressamente richieste in alcune recensioni); esse completano il quadro geografico delineato nelle voci *Palestina, Teologia biblica, Tommaso* (vangelo di) o raccolta completa di detti attribuiti o Gesù, la cui recente scoperta ha suscitato grande interesse.

Delle voci trattate nelle precedenti edizioni, alcune sono state largamente rielaborate; cf. *Concilio degli Apostoli*, in questa edizione denominato *Concilio di Gerusalemme*, *Corpo mistico*; altre rivedute con ritocchi di varia ampiezza: cf., ad es., *Abnegazione, Adamo, Bibbia, Commissione biblica, Forma* (storia delle) o *Formgeschichte* (con riferimento ai tentativi di immissione di tale «metodo», con i suoi postulati e presupposti, nella esegesi cattolica), *Giona* (con le recenti discussioni sul genere letterario del libro, suscitate dal notevole studio del P. A. Vaccari), *Papiri* (per il Bodner II), *Pasqua* (con esposizione e critica della ipotesi della Jaubert).

La bibliografia generale, in calce al volume, come quella apposta a ciascuna voce, è stata aggiornata e arricchita, sempre secondo il criterio della effettiva utilità, offrendo cioè preferibilmente, oltre s'intende alle monografie essenziali, le pubblicazioni accessibili al nostro pubblico; cf., ad es., alle voci *Archeologia, Egitto, Elia, Ermeneutica, Genesi, Ispirazione, Palestina.*

Come le precedenti, affidiamo questa terza edizione al giudizio degli studiosi, dei sacerdoti, dei lettori tutti, nella speranza che essa riesca a interessarli, a esser loro di qualche utilità, aiutandoli nella lettura dei Libri sacri, con la luce che proviene in splendida armonia dalla fede, dalla dottrina infallibile della Chiesa Cattolica, e dalla vera scienza.

Vera scienza e fede integra sono il binomio inscindibile che anima e contraddistingue l'esegesi cattolica: «serietà, sodezza, lealtà scientifica dello studio e dell'insegnamento, e

al tempo stesso assoluta fedeltà al sacro deposito della fede e al Magistero infallibile della Chiesa» (Giovanni XXIII).

ABBREVIAZIONI E SIGLE

a. anno

c. capitolo

cc. capitoli

ca. circa

cit. citato

cf. confronta

col. colonna

coll. colonne

ecc. eccetera

ed. edizione

fasc. fascicolo

ibid. ibidem

id. idem

l. libro

ll. libri

lin. linea

loc. cit. luogo citato

n. numero

nn. numeri

op. cit. opera citata

p. pagina

pp. pagine

§ paragrafo

p. es. per esempio

sec. secolo

s. seguente

ss. seguenti

v. vedi

v. versetto

vv. versetti

vol. volume

voll. volumi

DIZIONARI

BRLG - K. Galling, Biblisches Reallexicon

BRLK - E. Kalt, Biblisches Reallexicon

DAB - W. Corswant, Dictionnaire d'Archéologie Biblique.

DB - Dictionnaire de la Bible

DBs - Dictionnaire de la Bible supplément

DFC - Diction. Apologétique de la Foi Cathol.

DThC - Dictionnaire de Théologie Catholique

Enc. Catt. It. - Enciclopedia Catt. It.

Enc. Ital. - Enciclopedia it.

LThK - Lexicon fur Theologie und Kirche

PG - Patrologia Greca

PL - Patrologia Latina

ThWNT - G. Kittel, Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament

AJsL - The American Journal of Semitic Languages and Literatures

BASOR - Bulletin of the American Schools of Oriental Research

BZ - Biblische Zeitschrift

BZatW - Beihefte zur Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft

EstB - Estudios Biblicos

EstE - Estudios Eclesiasticos

ET - The Expository Times

EthL - Ephemerides Theologicae Lovanienses

JbL - Journal of biblical Literature

NkZ - Neue kirchliche Zeitschrift

NRTh - Nouvelle Revue Théologique OLZ - Orientalistische Literaturzeitung

RA - Revue Apologétique

RAss - Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale

RB - Revue Biblique

RBib - Rivista Biblica

REJ - Revue des Etudes Juives

RHE - Revue d'Histoire Ecclésiastique

RHPhR - Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses

RHR - Revue de l'Histoire des Religions

RScPhTh - Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques

RScR - Recherches de Science Religieuse

SC - La Scuola Cattolica

ThBl - Theologische Blatter

ThGl - Theologie und Glaube

ThL - Theologisches Literaturblatt.

ThL - Theologische Literaturzeitung

ThRs - Theologische Rundschau

ThStK - Theologisches Studium und Kritiken

VD - Verbum Domini

ZA - Zeitschrift fur Assyriologie

ZatW - Zeitschrift fur die alttestamenùiche Wissenschaft

ZdmG - Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft

ZDPV - Zeitschrift des Deutschen Paliistina-Vereins

Zeitschrift fur katholische Theologie

ZkTh - Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft

ZntW - Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie

LIBRI SACRI

Abdia

Atti degli Apostoli

Aggeo

Amos

Apocalisse di S. Giovanni

Baruc

Cantica

Colossesi, Epistola ai

Corinti, Epistola I, II ai

Daniele

Deuteronomio

Ecclesiaste

Ecclesiastico

Efesini, Epistola agli

Esdra

Ester

Esodo

Ezechiele

Galati, Epistola ai

Genesi

Abacuc

Ebrei, Epistola agli

Giacomo, Epistola di

Geremia

Giovanni, Vangelo di S. Giovanni, Epistola di S. Giobbe

Gioele

Giona

Giosuè

Isaia

Giuda, Epistola di S.

Giudici

Giuditta

Lamentazioni di Geremia

Luca

Levitico

I, II Maccabei

Malachia

Marco

Michea

Matteo

Nahum

Neemia

Numeri

Osea

I, II Paralipomeni

Filippesi, Epistola ai

Filemone, Epistola a

Proverbi

Salmo

Pietro, Epistola di S.

Re, libri I, II dei (Volg. III, IV Regum)

Romani, Epistola ai

Rut

Samuele, libri I, II di (Volg. I, II Regum)

Sapienza

Sofonia

Tessalonicesi. Epistola I, II ai

Timoteo, Epistola I, II a

Tito, Epistola a

Tobia

Zaccaria

I Salmi sono sempre citati secondo la numerazione del testo ebraico che dal Ps.10 supera di un'unità quella dei LXX e della Volgata; ordinariamente quest'ultima è specificata in parentesi quadra: Ps. 16 [15], 5.

L'*Enchiridion Biblicum* [EB] viene citato secondo l'enumerazione della seconda edizione, Napoli-Roma, 1954.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Lo studioso può entrare nel vivo del contributo da parte cattolica agli studi biblici in questo secolo, mediante la lettura dei volumi della collezione *Études Bibliques* editi dal 1903 in poi dalla *École Biblique* dei PP. Domenicani di Gerusalemme. Essa consta di grandi commenti esegetici, sempre preceduti da introduzioni esaurienti, ai libri del Vecchio e del Nuovo Testamento; di trattazioni di introduzione generale (Canone, Testo, Critica, ecc.) e riguardanti l'ambiente storico e religioso della Bibbia.

La collezione, per quel che riguarda i commenti esegetici, e in specie per il Vecchio Testamento, non è completa.

Vecchio Testamento

M. J. LAGRANGE, Iudc.

P. DHORME, I-II Sam

P. DHORME, Iob.

E. PODECHARD, Ps.

E. PODECHARD, Eccle.

G. POUCET, Cant.

J. CHAINE, Introd. à la lecture des prophètes.

A. CONDAMIN, Is.

A. CONDAMIN, Ier.

A. VAN HOONACKER, Les douze petits prophètes.

F. M. ABEL, I-II Mach.

***Nuovo Testamento*:**

M. J. LACRANGE, Mt.; Mc.; Lc.; Io.

E. JACQUIER, At.

M. J. LAGRANGE, Gal.; Rom.

E. B. ALLO, I-II Cor

(Gli ultimi quattro volumi danno il quadro migliore della vita e del pensiero di S. Paolo; come *L'evangelo di Gesù Cristo* e la *Sinossi* dello stesso Lagrange [trad. it., Morcelliana, Brescia] danno la migliore sintesi sulla vita e l'insegnamento di Gesù).

C. SPICQ, Les épitres pastorales (I-II Tim. Tit.).

C. SPICQ, Hebr. (un vol. di introd. e un volume di commento).

B. RICAUX, I-II Thess.

J. CHAINE, Les épitres catholiques.

E. B. ALLO, Apoc. (che è ancora il migliore commento sull'Apoc.).

Tra i numerosi volumi sussidiari:

J. LAGRANCE, Études sur les religions semitiques (1905).

M. J. LAGRANCE, Le Iudaisme avant Iésus-Christ (1931).

M. J. LAGRANCE, L'orphisme (1935).

F. M. ABEL, Géographie de la Palestine (due volumi, 1933-1938).

F. M. ABEL, Histoire de la Palestine (da Alessandro Magno all'invasione araba; due volumi, 1952).

Le grandi opere di A.-J. FESTUCIÈRE sul mondo ellenico; gli scritti di archeologia palestinese dei PP. H. VINCENT. F. M. ABEL, ecc.

Utili per la facile consultazione sono le collezioni minori di commentari in francese e in italiano.

Collana esclusivamente esegetica con introduzioni particolari a ciascun libro è *La Sainte Bible*, sotto la direzione di L. PIROT - A. CLAMER, Paris, dal 1935 in poi, in 12 volumi. Manca soltanto il commento al libro dei Profeti minori.

La stessa *École Biblique* ha curato, in volumetti, una traduzione critica degli originali di tutta la Bibbia, con brevissime note e sintetiche introduzioni: è *La Sainte Bible* detta «de Jérusalem»; ora completa, in edizione manuale e in formato tascabile (1956).

Collezione «*La Sacra Bibbia*» (sotto la direzione di Mons. S. GAROFALO), Torino, dal 1947 in poi: in via di completamento. Ai grandi commenti esegetici (Vecchio e Nuovo Testamento), con ottime introduzioni particolari, fan corona alcuni volumi sussidiari:

G. PERRELLA, Introd. generale

P. HEINISCH, Teologia del Vecchio Testamento.

J. BONSIRVEN, Teologia del N. T.

U. HOLZMEISTER, Storia dei tempi del N. T.

J. BONSIRVEN, Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù.

CARROZZINI, Grammatica Ebraica.

RINALDI, Le lingue semitiche.

***Vecchio Testamento*:**

BALDI, Ios.

G. BRESSAN, I-II Sam

S. GAIIOFALII, I-II Reg.

B. PELAIA, Esd.-Neh.

G. PRIERO, Tob.

A. PENNA, I-II Mach.

G. CASTELLINO, Ps.

A. PENNA, Ier.

A. PENNA, Lam.

A. PENNA, Bar.

SPADAFORA, Ez.

RINALDI, Dan.

G. RINALDI, Amos, con introduzione generale al profetismo.

G. RINALDI, I profeti minori, II (Os., Ioel, Abd., Ion.).

***Nuovo Testamento*:**

IACONO, Rom. - Gal. - I-II Cor., con un'introduzione sulla vita di S. Paolo, le sue missioni, il suo pensiero.

P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, Hebr.

P. DE AMBROGGI, Epistole cattoliche.

La collezione ha avuto ovunque espressioni di stima e di plauso; qualche commento è stato posto tra i migliori della letteratura cattolica. È uscita intanto un'edizione minore, ma integrale, a cura dello stesso S. Garofalo, e di molti collaboratori, *La S. Bibbia*, in 3 volumi (Marietti), Torino 1960.

Collezione *La Sacra Bibbia* (sotto la dir. del Pontificio Istituto Biblico), Firenze 1943-1958, I-IX. È un commento ristretto, con brevi e succose introduzioni; l'interesse converge sulla versione che è già esegesi. Ora in un sol volume: Firenze (Salani), 1961.

Altra collezione ben nota, esclusivamente esegetica, è *Verbum Salutis*, che l'Editrice Studium va pubblicando nella trad. italiana. Sono apparsi finora in questa lingua:

J. HUBY, Mc.

A. DURAND, Mt.

A. VALENSIN .

J. HUBY, Lc.

A. BOUDOU, At.

J. HUBY, Rom.

J. HUBY, Epistole della prigionia (Col.; Philem.; Eph.; Phil.)

J. BONSIRVEN, Hebr.

J. BONSIRVEN, Apoc.

J. HUBY, I Cor

In lingua spagnola, e in corso di pubblicazione, ad opera dei Professori di Salamanca (Domenicani), la *Biblia Comentada* nella Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C., Madrid); sono usciti finora i primi 4 volumi, con tutto il Vecchio Testamento, seguirà in altri 3 volumi il Nuovo Testamento. La traduzione dagli originali è quella di NACAR-COLUNGA, il commento è distribuito:

- I Pentateuco (1960), ad opera di A. Colunga O.P. e Maxim-Garcia Cordero O.P.;

- II Libros Historicos;

- III Libros Proféticos (1961), por M.-G. Cordero;

- IV Sapienciales (1962), por M.-G. Cordero e G. Perez Rodriguez.

È invece già completa l'opera dei PP. Gesuiti, sul Nuovo Testamento*: La Sagrada Escritura*, texto y comentario, Nuevo Testamento; I Evangelios (1961), por J. Leal, Sev. Del Paramo y J. Alonso; II *Hechas de los Apostolos y Cartas de San Pablo* (1962) por J. Leal, J. I. Vicentini, P. Gutierrez, A. Segovja, J. Collantes y S. Bartina; III *Hebr.-Apocalipsis* (1962) por M. Nicolau, J. Alonso, R. Franco, F. Rodriguez-Molero y S. Bartina; presso la medesima B.A.C. di Madrid. Seguiranno, sotto la direzione del P. Criado, i volumi di commento al Vecchio Testamento.

Tra i Manuali:

HOPFL . MILLER - METZINGER, I. Introd. Generalis; II. Introd. specialis in V. T.; III Introd. specialis in N. T., Roma 1946-1949.

WIKENHAUSER, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i.B., 1953.

F. SPADAFORA - A. ROMEO - D. FRANGIPANE, Il Libro sacro, I, Intr. generale, Padova 1958.

Oltre l'introduzione danno l'esegesi di brani scelti:

H. SIMON - J. PRADO, in latino, n. 4 volumi tra i quali è da segnalare il volume per i Vangeli, nell'ultima ed. H. SIMON - G. DORADO (1950).

J. RENIÉ (in francese), 6 volumi, 2- ed., Lione 1935.

H. LUSSEAU - COLLOMB (in francese), 5 volumi, 7a ed., Parigi 1945-1948.

Per la Storia d'Israele:

G. RICCIOTTI, 2 volumi, Torino, S.E.I. (da Abramo al 20 secolo d. C.).

L. DESNOYERS, 3 volumi, Parigi 1922-1930: periodo dei Giudici (I), Saul-Salomone (II-III).

E. SCHURER, Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Iésus-Christ, 3 volumi, 4a ed., Lipsia 1909-1911. Studio completo dal 20 sec. a. C. al 20 d. C.

Per la dottrina del Giudaismo:

J. BONSIRVEN, Le Judaisme palestinien au temps de Iésus-Christ, 2 volumi, Parigi 1935.

H. L. STRACK . P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 volumi, Monaco 1922-1928.

BONSIRVEN, Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du N. T., Roma 1955

Archeologia, l'Antico Oriente e la Bibbia:

PARROT, Découverte des mondes ensevelis, Neuchatel 1952; storia e sintesi dell'archeologia dell'antico Oriente.

BARROIS, Manuel d'archéologie biblique, 2 volumi, Parigi 1939-1953.

Per i testi:

J. B. PRITCHARD, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton 1950; 2a ed. 1955.

BEISSMANN, Licht von Osten, Tubingen 1923; per il solo Nuovo Testamento.

Studi comparativi:

A. PARROT, Cahiers d'archéologie biblique, Neuchatel, finora sono usciti 1-14, 1952-1962; Déluge et Arche de Noé; La Tour de Babel; Ninive et l'A.T.; Les routes de Paul (H. METZGER); Le temple de Jérusalem; Samarie et l'A. T.; Le Golgotha; Babylone et l'A. T.; Le Musée du Louvre et la Bible (1957); Sur la pierre et l'argile (Inscriptions hébraiques et l'Ancien Testament; 1958); L'Egypte et la Bible (1959); Ras Shamra et l'Ancien Testament (1960); Abraham et son temps (1962).

BUYSSCHAERT, Israel et le Judaisme dans l'Ancien Orient, Bruges 1953. S. MOSCATI, Storia e Civiltà dei Semiti, Bari 1949.

S. MOSCATI, L'Oriente Antico, Milano 1952.

Teologia Biblica e Filologia:

Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart dal 1935 in poi, sotto la dir. di G. KITTEL - G. FRIEDRICH (pubblicati 5 volumi).

Introduzione alla lettura della Bibbia:

G. E. CLOSEN, Incontro con il libro sacro, Brescia 1943.

N. PETERS - J. DECARREAUX, Notre Bible, source de vie, Bruges 1950. J. SCHILDENBERGER, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelherg 1950.

D. H. DUESBERG, Les valeurs chrétiennes de l'A. T., 2a ed., Maredsou 1951.

A

ABACUC. - Ottavo tra i profeti minori del Vecchio Testamento, contemporaneo di Geremia. (Habaqqùq, cf. l'assiro hambaququ, nome di pianta e nome proprio; del tipo di 'asafsuf, Num. 11, 4). Distinto dall'A. di Dan. 14, 32-33.

Giuda per i suoi peccati sta per essere invaso e devastato dai Caldei (Hab. 1, 5 s.); il suo castigo non è definitivo (1, 17). Dio invece punirà definitivamente i Caldei invasori,

perché han solo fiducia nella loro forza, e non riconoscono di essere dei semplici strumenti nelle mani di Iahweh (2, 1-20); come Isaia dice dell'Assiria (Is. 10). Nella preghiera finale (c. 3) il profeta esprime liricamente i suoi sentimenti sull'intervento punitivo di Iahweh (vv. 1-15) e sulla salvezza finale per il suo popolo (vv. 16-19).

A. solleva il problema del male e della giustizia divina: Va bene, egli dice al Signore, che tu chiami questi Caldei a eseguire i tuoi giudizi contro Giuda e gli altri popoli; ma come fai a permettere che esorbitino e commettano tante infamie? (Hab. l, 13 s.). È un'eco di *Iob* 9, 4. Giuda per quanto colpevole, è meno iniquo del Caldeo. La risposta conferma la divina giustizia che non lascia impunita l'iniquità; al castigo solo temporaneo di Giuda risponde il castigo radicale dei Caldei, adeguato alle loro colpe (Hab. 2, 4): Giuda per il suo monoteismo, la sua fiducia in Iahweh sarà salvo.

Dall'esame del genere letterario (1, 2-4 lamentazione; 5-10 oracolo; 11-17 lamentazione; 2, 1-5a oracolo; 5b-20 cinque imprecazioni; 3 un salmo) risulta una coordinazione organica e intenzionale di un profeta cultuale, cui sono familiari i generi della letteratura profetica e della lirica sacra. Il c. 3 non è un elemento avventizio, ma la risposta diretta all'attesa e alla domanda fatta in 2, 20. La destinazione del libro è d'ordine liturgico: il c. 3 è un salmo cantato nel culto divino (cf. vv. 3.9.13: la pausa, "sela"): A. è un profeta, professionalmente legato al culto giudaico.

Il vocabolario di A. s'incontra molto spesso con quello dei profeti della fine del VII sec. Si ha così una conferma oggettiva che A. profetò nell'ultimo quarto del VII sec., quando, dopo la vittoria di Karkemis (605 a. C.), i Caldei si preparavano ad attaccare il regno di Giuda e si relega al campo della fantasia l'attribuzione del libro all'epoca greca (cf. N. J. Gruenthaner, in *Biblica*, 8 [1917] 129-60, 257-39). S. Paolo argomenta da Hab. 2, 4, in Rom. l, 17; Gal. 3-, 11, la giustificazione mediante la fede; e cita Hab. l, 5, in Act. 13, 40 s.

Tra i manoscritti (v.) del Mar Morto è stato trovato un commento ad A. (sec. I d. C.). Il testo dei singoli versi è seguito da una breve spiegazione che applica la profezia alla situazione politica e religiosa del tempo. È il metodo classico dei Midrash. Nell'insieme il testo concorda con la lezione masoretica. Il commento si limita ai primi due capitoli, secondo la finalità e la natura dello scritto; nulla può dedursi contro l'autenticità del c. 3. [F. S.]

BIBL. - H. BÉVENOT, *Le cantique d'Habacuc*, in RB, 42 (1933) 449-525: P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchatel 1944: E. JACOB, in RHPhR. 27 (1947) 114-17: B. H. BROWNLEE, in BASOR. 112 (1948) 8-18: A. NEHER, in RHPhR, 28-29 (1948-49) 246-248; J. T. MILIK, in *Biblica*, 31 (1950) 222-25.

ABBANDONO di Gesù in Croce. Se ne parla per Mt. 27, 46; Mc, 15, 34: «Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato». Ma il grido non è un'espressione formulata da Gesù; è una citazione: inizio del Ps. 22 (Volg. 21), espressione poetica di David, da non prendere alla lettera. Non si può parlare di a.; tutto il Ps., che Gesù applica a sé per intero, esprime grande fiducia in Dio, certezza del suo aiuto e della vittoria. Gesù, che in Croce dissimula tante pene, manifesta la sete (Io. 19, 28; e cf. 19, 23-27) e poi richiama il Ps. 22, per insegnare ai crocefissori, continuando fino all'ultimo la sua missione di salvezza, ché lì, sotto i loro occhi, si compivano esattamente in lui, vero Messia, le sofferenze, gli oltraggi, predetti dai profeti.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, Gesù morente e il Salmo 21 (ebr. 22), in Temi di esegesi, Rovigo 1953, pp. 392-405.

ABDIA ('Obadjah, servo di Iahweh). - Quarto dei profeti "minori". Il suo libro è il più breve (vv. 21) del Vecchio Testamento. «Profeta piccolo per il numero dei versetti, non delle idee» (s. Girolamo, PL 25, 1100). Vaticinio contro Edom. Questo popolo incorre nelle minacce dei profeti per aver applaudito alla distruzione di Gerusalemme, unendosi alla gente straniera nel saccheggio e nella caccia spietata dei fuggiaschi (Abd. 10-14; Ier. 49, 7-22; Lam. 4, 21; Ez. 25, 12 ss.; 35, 1-15; Ps. 137, 7). A. sviluppa questo tema in un canto lirico bellissimo che i critici tedeschi tentarono spezzettare, meno tre l'esame letterario ne svela la struttura armoniosa (A. Condamin, in RB, 9 [1900] 261-68).

Invito alle nazioni a distruggere Edom: i borghi saranno distrutti, saccheggio e strage (1-9); peccato di Edom (10-15); Giuda risorto, riavrà invece i suoi beni (perpetuità della teocrazia, elevata e continuata nel regno del Messia). Edom non sarà più una nazione; lo stesso Giuda sarà strumento del divino giudizio. Si ammette senz'altro trattarsi in A. della distruzione di Gerusalemme del 587 a. C. (cf. Abd. 10-14 e specialm. 20; in rapporto ai testi di Ier., Lam. ed Ez.). Né vi si oppongono le dipendenze letterarie Ioel 3, 5 (Volg. 2, 32) = Abd. 17 e Ier. 49, 7-22 = Abd. 1-9, 18 (in Abd., l'ordine è migliore, la foro ma più perfetta, non è lui a dipendere da Ier.); giacché Ioel è profeta postesilico e tanto A. che Ier. adoperano probabilmente un antico vaticinio (A. Condamin, Jer., 3a ed., Parigi 1936, p. 327 s.).

A. fu probabilmente contemporaneo di Ezechiele.

[F. S.]

ABELE (Ebr. Hébel; dal sumerico Ibila, riprodotto nell'accadico aplu, ablu "figlio", "erede"). - Secondo figlio di Adamo ed Eva, pastore, assassinato dal fratello primogenito Caino, agricoltore (Gen. 4, 1-16). Movente dell'assassinio fu la divina compiacenza al sacrificio di A.; essa suscitò l'invidia irosa di Caino, il quale, invano ammonito da Dio a dominare il suo malvagio istinto, uccise A. (Gen. 4, 6· 7; I Io. 3, 12). Iniziò così la lotta dell'uomo contro l'uomo, immediata funesta conseguenza della rivolta dell'uomo contro Dio. S. Paolo sottolinea l'interna religiosità, sorretta dalla fede, del sacrificio di A. (Hebr. 11, 4) e l'attualità di A. il quale dopo morte ancora parla poiché il suo sacrificio è tipo imperfetto del sacrificio di Cristo (Hebr. 12, 24). Gesù lo chiama giusto e lo costituisce primo della serie dei martiri che hanno sofferto per il trionfo del bene nel Vecchio Testamento (Mt. 23, 31-35; Lc. 11, 49 ss.).

[A. R.]

BIBL. - R. DE VAUX. *Le Genèse (La Bibl. de Jérusalem)*, Parigi 1951, p. 49 ss.; P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO. *L'Epistola agli Ebrei*. Torino 1952, pp. 188 s., 221.

ABGAR. - v. Apocrifi.

ABIA. - v. Giuda (regno di).

ABIMELEC. - Figlio di Gedeone (v.) e di una sua moglie di secondo rango originaria di Sichem. Alla morte del vecchio e glorioso "giudice" o dittatore, A. (= 'abi: il padre mio [= Dio] è re; nelle lettere di el-Amarna, Ahi-milku; nei testi di Ras Shamra, *Abmlk*), con l'aiuto del clan materno, assolda degli avventurieri, uccide i suoi numerosissimi fratelli, usurpa il titolo di re, rifiutato già dal padre, e incomincia a regnare su Sichem.

L'unico fratello scampato alla strage, il giovane Iotam, da un'altura dominante la città, grida agli abitanti il celebre apologo degli alberi della foresta che in cerca di un re, dopo il rifiuto della vite, dell'ulivo ecc., eleggono il rovo; la morale era chiarissima: nulla di buono c'era da sperare da un re quale vorrebbe essere A. (Iudc. 9, 1-21).

E in realtà, dopo appena tre anni, i Sichemiti (Iudc. 9, 22-33), sobillati da Gaal, verosimilmente di origine cananea, si sollevarono contro A.; questi sconfisse una prima volta i ribelli uscitigli contro (Iudc. 9, 34.-41), e riuscì quindi a espugnare e a distruggere barbaramente la città (Iudc. 9, 42-50). Ma mentre assediava la torre di Tebes (= Tubas a ca. 16 km. a nord-est di Sichem), una donna gli gettò sulla testa il pezzo superiore di una macina e gli spaccò il cranio. A. allora si fece finire con un colpo di spada dal suo

scudiero. Così fu punita l'ambizione e la spietata crudeltà di A., e finì il primo tentativo di una monarchia in Israele.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 171-77: A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 112-17: R. TAMISIER, *Le Livre des Juges* (La Ste Bible, ed. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 221-32.

ABNEGAZIONE. - Norma fondamentale d'ascesi, data da Gesù: «Chi vuol seguirmi, rinunzi a se stesso e prenda la sua croce (quotidiana, Lc.) ». (Mt. 16, 24 s.; Mc. 8, 34·37; Lc. 9, 23 s.).

Il termine *** (Mc.), in Is. 30, 7 esprime il gesto degli Israeliti infedeli che, illuminati dalla disfatta degli Assiri, gettarono via gl'idoli d'oro e d'argento, che s'erano fabbricati. Questo termine energico dimostra quale deve essere l'attitudine del battezzato che si è dato al Cristo. Più nulla ha valore per lui: i suoi vantaggi, interessi, desideri, i suoi stessi affetti (cf. Phil. 3, 7 s.); una sola cosa gl'importa ormai: vivere e agire per colui al quale si è dato.

In Gal. 2, 19 s. si ha il migliore commento al precetto evangelico: «Sono crocifisso col Cristo; non son più io che vivo, è il Cristo che vive in me». Chi può dire: «Esulto per i patimenti che offro per voi e voglio che le sofferenze (del Cristo) da me abbracciate per il Cristo o a imitazione del Cristo, raggiungano la misura piena, in me, nella mia carne, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col. l, 24), questi è pronto a tutti i sacrifici, a lui richiesti dalla sua vocazione di cristiano e di apostolo. È la partecipazione allo stato di morte del Cristo, ma che produce la vita (2Cor 4, 10-12). Norma positiva e negativa che spinge alla più alta perfezione; a distaccarsi dal mondo (Gal. 6, 14), a crocifiggere le proprie passioni col Cristo (Gal. 5, 24; Col. 3, 5), a disfarsi del vecchio uomo, e rivestire quello della grazia (Eph. 4, 22 ss.; Col. 3, 9); conferendo, mediante l'unione al Cristo, ad ogni alto una forza irresistibile e un valore di redenzione. [F. S.]

BIBL. - L. PIROT, S. Marc (La Ste Bible, ed. Pirot, 9) Parigi 1946, p. 497 s.: J. BONSIRVEN, Il *Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 325 ss.

ABRAMO. - È il padre dei credenti, capostipite del popolo ebraico (Gen. Il, 26·25, Il). Secondo le indicazioni bibliche (cf. Gen. 21, 5; 47, 9; Ex. 12, 40; I Reg. 6, l), A. nacque verso il 2000 a. C., un millennio prima della fondazione del tempio (a. 968 a. C.). Il

sincronismo A. Hammurapi, dedotto da Gen. 14, pur identificando Hammurapi con 'Amrafel, rimane molto incerto, sia per tale identificazione, sia per l'incertezza del tempo in cui visse Hammurapi (v. cronologia).

La famiglia di A. era idolatra (Ios. 24, 2); Dio stesso si rivela ad A. per farne il capostipite di una nazione che conservi l'idea e il culto del vero Dio, e dalla quale uscirà la salvezza del genere umano. A. abitava, con le tende e le sue greggi, nella regione di Ur, sacra al dio-luna, nella Mesopotamia meridionale. Il Signore disse ad A.: «Vattene dalla tua terra e dalla tua patria... verso la regione che ti mostrerò. Ti farò divenire una grande nazione... In te saranno benedette tutte le nazioni della terra» (Gen. 12, l ss.).

«Per A. e i suoi posteri, culminanti in Gesù, la salute messianica sarà estesa a tutti i popoli. Così si va perpetuando e precisando la promessa fatta da Dio ad Adamo (Gen. 3, 15) e la predizione di Noè a Sem» (A. Vaccari).

La *Genesi*, riconnette A. e i suoi agli Aramei (cf. Il, 28 nativo di Ur; 25, 20 Bathuel e Labano son detti aramei da Padan-Aram; 31, 47 la loro lingua è detta aramea); una tavoletta cuneiforme di Puzurisdagan (archivio di Drehem) anteriore al 2000 a. C., attesta la presenza degli Aramei in Mesopotamia (*Rivista Biblica*, 1 [1953], 64 s.).

Il nome A. risponde all'accadico A-ba-ra-ma (abu = padre, ra-ma e ra-am = forma verbale da ràmu «amare»), attestato come nome di persona al tempo di Ur III (2070-1963 a. C.): N. Schneider, in *Biblica*, 33 (1952), 516-19.

La famiglia di A., lasciata Ur, probabilmente durante i torbidi verificatisi alla caduta della III dinastia, si trasferì verso il nord a Harran. Qui, morto il padre, A. ebbe l'invito definitivo del Signore. A 75 anni A., con la moglie Sara, il nipote Lot e con le sue greggi e i suoi servi (cf. Gen. 14, 14), entra in Canaan, la regione indicatagli da Dio. Si ferma nei pressi di Sichem, di Bethel, scendendo dal nord verso il sud; spostandosi com'è costume dei seminomadi; e sempre eleva, dove pone le sue tende, un altare per immolare al vero Dio (Gen. 12, 4-9).

Spinto dalla carestia discende nel fertile Egitto. Dio protegge visibilmente A. e Sara, dalla corruzione là dominante (Gen. 12, 10·20) ed A. se ne ritorna arricchito in Canaan.

Esemplare dell'uomo religioso, per la fede e l'ubbidienza assoluta a Dio (Rom., 4; Hebr., 11, 8 s); per la sua benevolenza e l'amore per la pace, ad evitar liti tra i pastori suoi e di Lot, A. invita questi a scegliere la regione che predilige. Lot si dirige verso Sodoma e Gomorra a sud del Mar Morto; A. a nord, nella regione di Hebron (Gen. 13), presso il querceto di Mambre.

In una grossa razzia, schiere provenienti fin dalla Mesopotamia (i monumenti parlano di un re di Larsa = *Ellasar*, vissuto in quel tempo e chiamato Warad-Sin, in sumerico Eriaku = Arioc; i due elementi del nome Codorlaomer = Kudur e Lagamar, occorrono più volte nei nomi propri delle antiche tradizioni elamite, benché il nome così composto non si sia ancora trovato; Tidaal è identico a Tudhalias, nome che portano nei monumenti cuneiformi parecchi re degli Hatti o Hittiti), depredata la Transgiordania da nord a sud,

sconfissero, gli eserciti della Pentapoli (regione di Sodoma) e menarono via, tra il bottino, Lot, la sua gente e i suoi beni (Gen. 14, 1-12).

A., avvisato, con 300 suoi servi insegue la retroguardia, con abile attacco la sorprende e sconfigge, riprendendo quanto i razziatori avevano depredato.

Incontro al vittorioso muove Melchisedec, re e sacerdote, portando ai combattenti pane e vino, dopo averne offerto, come di consueto, in sacrificio all'Altissimo. A. gli offrì la decima parte del bottino. Anche il re di Sodoma va incontro ad A.: «Dammi le persone (razziate) e pigliati tutto il resto»; ma A., nel suo disinteresse, gli restituisce anche la roba (Gen. 14, 13-24), E il Signore lo premia: «Io sono tuo scudo; la tua ricompensa è grande assai» (Gen. 15, 1).

Ma Sara non aveva la fede di A.; gli diede in moglie Agar, sua schiava, per averne un figlio che, secondo il diritto del tempo (codice di Hammurapi, art. 144-146), era considerato figlio della padrona. Nacque così Ismaele (Gen. 16). Questi diverrà capostipite di un grande popolo (gli Arabi); ma non è lui che Dio ha scelto per trasmettere il suo disegno di salvezza, bensì il figliuolo che nascerà più tardi dalla sterile Sara (Gen. 21; cf. Gal. 4, 22·31; Rom. 9, 6-9).

E il Signore si degna concretizzare la sua promessa in un patto solenne con A. (v. Alleanza), nel quale impegna la sua santità, la sua onnipotenza (Gen. 15). A. spacca una giovenca e due capri; ne dispone di fronte le metà; un fuoco celeste consuma ogni cosa; i membri del patto diventano un'unità inscindibile, come lo erano state quelle parti allora consumate dal fuoco.

Da parte sua A. s'impegna al culto del vero Dio. Segno esterno di questo impegno, di questo sacro legame di A. e dei suoi discendenti con l'Eterno è la circoncisione (Gen. 17, 1-14).

Tre angeli, mandati da Dio, annunziano ad A. e a Sara la nascita di Isacco (Gen. 18, 1-15).

L'amico di Dio. Il Signore svela ad A. l'imminente distruzione di Sodoma e Gomorra, per i gravi peccati contro natura e la mancanza di ogni bontà (Ez. 16, 49). Per la preghiera di A., Dio è disposto al perdono, ma la perversità è affatto generale (Gen. 18, 16-33). Dio salva soltanto, per il giusto A., Lot e le sue figlie; mentre tutta la regione, ricca di zolfo e di bitume, è in eruzione, s'incendia e s'inabissa, e viene quindi ricoperta dalle acque del Mar Morto (Gen. 19, 15·19). La moglie di Lot si attarda a rimpiangere le proprie robe in preda alle fiamme; raggiunta da emanazioni sulfuree, perì; il suo cadavere, rivestito da incrostazioni saline, sembrò una statua di sale (Sap. 10, 7; Lc. 17, 32).

Da Mambre A. passò nel Negheb; quindi a 100 anni ebbe l'atteso figliuolo, erede delle promesse divine, Isacco. Dopo alcuni anni, Sara pretese l'allontanamento d'Ismaele, che A. accettò solo dietro cenno del Signore (Gen. 21, 1-21), essendo la richiesta contraria alle leggi, ai costumi del tempo (cf. Codice di Hammurapi, art. 170).

Santità di A. Dio gli ordina di immolargli su un monte che gl'indicherà, Isacco. A. ubbidisce; lasciato vicino alla cima l'asino e il servo, dispone sulle legna l'innocente

figliuolo; mentre leva il coltello per sacrificarlo, un angelo gli ferma il braccio; un ariete è lì vicino impigliato e servirà per il sacrificio. «Ora so che temi Dio, non avendo mi rifiutato il tuo figlio, il tuo unigenito. Nella tua discendenza saranno benedette tutte le genti della terra» (Gen. 22).

Sara morì ad Hebron, a 127 anni; A. la seppellì nella grotta di Macpelah, che a tale scopo acquistò allora dagli Hittiti, padroni del luogo. È il primo possesso stabile degli Ebrei in Canaan (Gen. 23). Mandò il suo servo Eliezer a scegliere ad Isacco una moglie tra i suoi parenti a Harran (Gen. 24). A., dopo la morte di Sara, sposò Cetura, da cui nacquero i capostipiti di varie tribù nomadi e semino ma di vaganti nel sud della Palestina (Gen. 25, 1-6). Morì a 175 anni e fu sepolto da Isacco ed Ismaele accanto a Sara, nella medesima grotta (Gen. 25, 7-11).

Il posto di A. nel Vecchio Testamento è unico; come unica la sua vocazione, la sua missione; emerge la sua fede in Dio, accompagnata da una confidenza illimitata, e la sua bontà, la delicatezza della sua ospitalità, e l'intervento a favore delle città peccatrici.

«Padre A.», quest'espressione del vangelo (Lc. l, 73; 3, 8; 13, 16 ecc.) è esattamente nella linea del Vecchio Testamento: A. è il capostipite della razza, il padre d'Israele (Gen. 17, 4 s.; Ex. 3, 15; 10s. 24, 3; Is. 51, 2); uno dei titoli più cari e preziosi di questo popolo è di potersi chiamare «stirpe di A.» (Ex. 32, 13; 33, l; Deut. 1, 8; Is. 41, 8 ecc.). Padre di una discendenza religiosa (Gen. 12, 2), indefinita (13, 3). Ogni qualvolta i profeti accennano all'estensione della benedizione di Iahweh al mondo intero (Ier. 4, l; Zach. 8, 13; Ps. 47, 10), richiamano il posto centrale che A. ebbe in tali prospettive.

Quando Israele medita sulla sua vocazione nel mondo, sulla salvezza di cui è veicolo e apportatore, ritornano spontanei alla sua mente il ricordo e il nome di A. (Is. 51, 2 s.; 63, 16; Ez. 33, 24-29; 37, 11-14).

La storia d'A. prende così un senso profetico: annunzio e pegno delle più mirabili manifestazioni della potenza di Dio, che opera allo stesso modo quando identiche si ripresentano le circostanze umane; cf. Is. 54, 1 ss., dove sono manifesti i riferimenti a Gen. 28, 14; 22, 17; 24, 60.

Uomo di Dio, o "servo di Iahweh" (Ex. 3, B; Deut. 9, 27; Ps. 105, 2,42), A. riceve il titolo eccezionale di "amico di Dio" (Is. 41, 8; I Par. 20, 7; Dan. 3, 35); e Iahweh è detto "il Dio di A." (Gen. 26, 23; 28, 13 ecc. Ex. 3, 15 s. ecc.), e questa definizione proviene molto spesso dalla stessa bocca di Iahweh; "dio d 'A." particolarmente per l'alleanza sancita con lui; cf. Mc. 12, 26; Mt. 22, 32.

A., in realtà, rimane nella storia della salvezza come le fondamenta in una costruzione.

Nel Nuovo Testamento A. è il più ricordato dei Patriarchi e dei santi del V. T. (ca. 72 volte), particolarmente nella dimostrazione che le promesse a lui fatte si realizzavano nel Cristo e nella Chiesa da lui iniziata (Lc. l, 55.73; Mt. 1, 1; Lc. 3, 34; specialmente Gal 3, 16 ss. 29; Rom. 4). La sua fede è celebrata in Hebr. 11, 8-19; Iac. 2, 21 ss. Padre di tutti i credenti (Rom. 9, 7 ss.; Gal 3, 6-9).

Gesù stesso richiama per Zaccheo il titolo di "figlio di A." (Lc. 10, 9; 13, 16); tanto ambito dai farisei (Mt. 3, 9; Lc. 3, 8; Io. 8, 39); ma dichiara che a nulla vale la discendenza carnale, quel che importa è l'imitazione delle opere di A. (Io. 8, 33-34). A. accoglie nella beatitudine eterna, quanti, giudei e gentili, praticano la giustizia (Lc. 13, 28; 16, 22.30).

Dall'incontro di A. con Melchisedec (Gen. 14, 17-24: Melchisedec benedice A . e questi gli dà la decima parte del bottino), s. Paolo argomenta la superiorità del sacerdozio di Cristo, simboleggiato da Melchisedec, sul sacerdozio ebraico, i leviti discendenti di A. (Hebr. 7). [F. S.]

BIBL. - L. PIROT, in DBs, I, coll. 8-28; P. DHORME, in RB, 37 (1928) 367-85. 481-511; 40 (1931) 364-74. 503-18; R. DE VAUX. in RB, 53 (1946) 321-48; J. STARCKY-J. GUILLET-P. DEMANN, Abraham, *père des croyants*, in *Cahiers Sioniens*, giugno 1951, n. 2.

ABRAMO (Apocalisse di; Testamento di).

ACCOMODAZIONE. - v. Sensi biblici.

ACHAB. - v. Israele (regno di).

ACHAZ. - v. Giuda (regno di).

ACHIMELEC. - ('Ahimelek, fratello del re; I Sam 21 s., e " Ahijjah, fratello di Iahweh: ibid. 14, 3-18 si equivalgono; melek sta spesso al posto del nome divino). Pronipote di Eli, per Finehes suo nonno e Achitob suo padre. Consulta l'efod (I Sam 14; V. 18 con le versioni greche; invece dell'arca [cf. Volgata], allora [v. 3] in potere dei Filistei), per Saul. Sommo sacerdote a Nob; in buona fede, a David, digiuno, disarmato e fuggitivo, diede i pani della presentazione, la spada di Golia, conservata lì come trofeo; e consultò per lui l'efod. Saul, furente, lo fece uccidere con tutti i sacerdoti; scampò solo il figlio Abiathar.

Gesù richiama questo episodio per inculcare la carità evangelica contro il gretto legalismo farisaico (Mc. 2, 26); invece di A. vi è nominato Abiathar, perché più noto e più celebre. [F. S.]

BIBL. - J. M. LAGRANGE, S. Marc, 5' ed., Parigi 1929, p. 53; L. DESNOYERS, *Hist.*, II, ivi 1930, pp. 55 s., 98-103.

ADAMO. - Dall'accadico udmu (Epos di Gilgames, II, 112) = famiglia, stirpe; nome comune ben adatto al capo stipite del genere umano, come suo nome proprio.

La *creazione* dell'uomo, anzi della prima coppia umana, è narrata in *Gen*. 1, 26-30.

«Iddio creò (bara') l'uomo a sua perfettissima immagine (come Dio, purissimo spirito, l'uomo ha intelletto e volontà); maschio e femmina li creò», preponendolo a tutto il creato. In *Gen*. 2, 7.18.21-24 è narrato il modo di tale creazione. Per la creazione di tutti gli altri esseri, Dio comanda: «Produca la terra degli esseri viventi»; per trarre dal nulla il primo uomo, interviene in modo particolare. Ne plasma il corpo "con polvere dal suolo", crea e infonde in esso direttamente l'anima: «gli immise lo spirito vitale e così l'uomo divenne un essere vivente» (v. 7). Mediante l'infusione dell'anima spirituale nel corpo materiale l'uomo comincia ad esistere. c(Un uomo non può vivere solo al mondo: ha bisogno di aiuto e di compagnia (v. 18). A tal effetto Dio crea la donna, compagna indivisibile e quasi completamento dell'uomo» (A. Vaccari). La Genesi mette in rilievo la superiorità assoluta della natura umana su tutti gli altri esseri creati (2, 19 s.). A. manifesta il suo dominio su di essi, dando loro un nome; atto di intelligenza ed esercizio di supremo potere. Dio plasma il corpo di Eva (Hawah = vita, quale madre di tutti i viventi: Gen. 4, 20), traendo qualcosa dal lato (sela' = sempre "lato") o costato di A. dormiente e v'infonde l'anima. A. riconosce nella donna un essere della stessa sua natura e fattura («Questa volta la è carne della mia carne, e ossa delle mie ossa»).

Il Creatore, con le parole ispirate ad A. «l'uomo e la donna formeranno così, come una sola persona, un solo corpo», consacra il matrimonio, la sua originaria unità (monogamia) e la sua indissolubilità (cf. Mt. 19, 4 ss. 9).

Nessun dubbio circa la creazione dal nulla dell'anima umana. Ma è possibile allontanarsi dal senso ovvio della Genesi circa la formazione del corpo? Che la narrazione biblica presenti degli antropomorfismi (Dio che forma A. dalla polvere del suolo) è palese; i Padri stessi lo hanno rilevato; eppure tutti han ritenuto l'intervento diretto, particolare di Dio, anche nella formazione del corpo umano, dalla materia inorganica (Card. E. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione*). In realtà l'antropomorfismo è una metafora; esprime qualcosa che si deduce dai termini adoperati. Quando la Bibbia parla del *braccio* di Dio, ad es., tutti intendono trattarsi della sua onnipotenza.

Qui l'*idea espressa* è la seguente: Dio creò *il corpo e l'anima dell'uomo*.

Creazione dal nulla. L'autore sacro si serve della suddetta metafora per sottolineare il *duplice elemento* presente nell'uomo: il corpo che si disfa, «sei polvere - dirà Iahweh - e in polvere ritornerai», nel suolo «dal quale sei stato tratto» (Gen. 3, 19), e il soffio divino che dona la vita, soffio divino che a Dio ritorna, che permane oltre la tomba.

Se si esclude l'intervento speciale, diretto di Dio, per la formazione del corpo, l'antropomorfismo nulla esprime. *Le stesse osservazioni valgono per la formazione particolare, diretta del corpo di Eva,* da qualcosa presa dal lato di A. Pertanto il Concilio di Colonia (1860), approvato dalla S. Sede, condannò l'opinione di quanti lasciano il corpo di A. alla semplice evoluzione naturale fino al punto adatto per l'infusione dell'anima.

E la Commissione Biblica (30 giugno 1909: *EB*, n. 338) sanciva: «non può mettersi in dubbio il senso letterale-storico, nei primi tre capitoli della *Genesi*, quando si tratta dei fatti che toccano i fondamenti della religione cristiana; tra i quali... la particolare creazione

dell'uomo, e la formazione della prima donna dal primo uomo», condannando l'evoluzione mitigata ch'era stata ripresa nel frattempo da alcuni autori cattolici (S. G. Mivart [1871], M. D. Leroy [1891], Zahm [1896]; tesi giudicata già insostenibile dal s. Ufficio; cf. Ceuppens, p. 172 s.).

Recentemente la questione è stata riproposta; ma sotto forma diversa. È la stessa evoluzione naturale; ma si ammette che Dio sia intervenuto direttamente adattando - pochissimo o più sensibilmente - il feto, per renderlo atto a ricevere l'anima umana (V,. Marcozzi, P. Leonardi; SC, 76 [1948] 270 ss.; 77 [1949] 17-45; 79 [1951] 121-60, 201-22).

Ma può tale ipotesi conciliarsi col testo biblico? Il P. Ceuppens (*De historia primaeva*, Roma, 1934, pp. 130-33) lo crede; dello stesso parere è L. Pirot (DBs., I, col. 94 s.); essi traducono Gen, 2, 7: «Dio formò l'uomo con polvere del suolo e gli immise lo spirito vitale e così l'uomo divenne una persona vivente». L'effetto dell'infusione dell'anima spirituale sarebbe non l'incominciare a vivere "essere vivente" (come su è stato tradotto), ma "diventare una persona umana". "Polvere del suolo", l'elemento materiale adoperato da Dio, equivarrebbe a "un animale già creato dalla polvere"!

Ma l'ebr. nefes hajjah è adoperato in Gen. l, 21.24; 2, 19; 9, 10.12.15 sempre nel significato di "essere vivente", applicato agli stessi animali, e sempre per indicare l'inizio dell'esistenza, il passaggio dal non-essere all'essere. Tutti i Dizionari ebraici lo riconoscono. Il tenore stesso della narrazione non lascia dubbio. È del tutto strano attribuire una finezza filosofica e un'espressione contorta, così velata, a Mosè, che non pensava certamente alla derivazione dell'uomo dalla scimmia, quando parlava dell'uomo formato "dalla polvere del suolo". Non c'è alcun motivo per allontanarsi dal senso ovvio di Gen. l, 26 s.; 2, 7. Dio ha creato il corpo di A. Come tale creazione più determinata mente sia avvenuta, il testo non dice. La Chiesa lascia libertà nella ricerca scientifica e nella discussione, in questa ultima forma (cf. AAS, 1941, 506; A. Bea, in *Biblica*, 25 [1944] 77 ss.) riservandosi, se sarà il caso, di pronunciarsi; ché non si tratta di questione teologicamente libera, ma di fatto connesso con le verità fondamentali della fede . Essa inoltre ha dichiarato che la risposta della Commissione Biblica ha ancora oggi tutto il suo valore, sia per la "creazione particolare dell'uomo", sia per "la formazione della prima donna, dal primo uomo" (Encicl. *Humani Generis*, in AAS, 42 [1950] 561-78; cf. EB, n. 616).

Scientificamente l'evoluzione rimane una pura ipotesi di studio e di indagine (cf. Lecomte de Nouy; il Prof. Cotronei, *Trattato di Zoologia e Biologia*, Roma, 1949). E le moderne indagini sull'uomo fossile condannano lo schema che gli evoluzionisti avevano fissato (cf. S. Sergi, in Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino, 1941, p. 127 ss.): scimmia, sinantropo (al pleistocene inferiore); Uomo di L. N. (al pleistocene medio); Homo sapiens nel pleistocene superiore (o più recente), in connessione con le attuali razze umane.

Infatti, resti di uomini, tipo Sapiens, anteriori al Neandertal, sono stati rinvenuti a Swanscombe in Inghilterra, a Keilor (Melbourne) in Australia, in Crimea, nell'Africa Orientale (Kanam, Olirgesailie), Olmo, Quinzano in Italia, e recentemente (1947) a Fontéchevade in Francia. Senza parlare dell'Homo sapiens di Piltdown in Inghilterra

(1912) che con Kanam probabilmente è il reperto fossile umano più antico; convalidando anzi l'ipotesi di una trasformazione regressiva nella specie umana (E. Ruffini, *Osservatore Romano*, 3 giugno 1950).

Il testo sacro insegna chiaramente il monogenismo: tutta l'umanità discende per generazione da A. ed Eva; Gen. 2, 7-30; 4, 20; a tale fatto è connessa la verità rivelata del peccato originale (Gen. 3; Rom. 5, 12,-21); espressamente lo ricorda l'Enciclica *Humani Generis* (M. Flick, in *Gregorianum*, 28 [1947] 555-63; F. Ceuppens, in *Angelicum*, 24 [1947] 20-32). Il poligenismo è contrario alla fede (EB, n. 617).

Doni soprannaturali. Né Dio si limitò a far dell'uomo l'essere più perfetto del mondo; ma volle ricolmarlo di benefici e doni speciali, del tutto superiori alla sua natura. In un bellissimo verziere o giardino, descritto secondo l'immagine dei giardini orientali, introdusse A. perché, con piacevole occupazione lo coltivasse, e nella filiale familiarità con Lui, vi menasse vita felice, immortale (cf. Gen. 2, 17; 3, 3-19), senz'alcuna sofferenza e timore (Gen. 2; v. Paradiso terrestre).

Creò pertanto un albero che col suo frutto conservasse la vita dell'uomo, le rinnovasse le energie, le forze vitali. L'innocenza, effetto dell'amicizia con Dio, era il risultato dell'ordine perfetto che regnava nell'uomo, *immune dalla concupiscenza*: «Erano ambedue nudi, A. e la sua donna; eppure non ne sentivano vergogna» (Gen. 2, 25). Il pudore, reazione e difesa contro la concupiscenza, sorgerà col peccato. «Sono come dei fanciulli che non hanno esperimentato la concupiscenza; e tuttavia non sono dei fanciulli, perché A. e la sua donna godono di una intelligenza così sicura» (M. J. Lagrange, in RB, 1897, p. 350).

Il peccato. - Dio esige da A. un atto di obbedienza e di ossequio; gli ha dato la libertà appunto perché cooperi alla propria salvezza, se la meriti. Il comando è così espresso o concretizzato: «Dio proibì ad A., pena la perdita dell'immortalità, di mangiar dell'albero della scienza del bene e del male» (Gen. 2, 17), detto così per gli effetti prodotti dalla disobbedienza.

È un comando di Dio «perché l'uomo comprenda e riconosca di non essere possessore e padrone assoluto, ma dipendente da Dio, anche nell'uso dei benefici a lui concessi ». Pertanto, anche se la materia della proibizione era di pochissimo conto, per lo scopo inteso da Dio, il precetto era gravissimo; come d'altronde appare dalla pena connessa (A. Bea). Nessun dubbio su questo punto.

È possibile allontanarsi dal senso proprio e ritenere che l'albero col suo frutto è solo una rappresentazione plastica, popolare del vero precetto dato da Dio? Nulla si oppone a una siffatta esegesi, anch'essa letterale; ma che non è provata. Noi non sapremmo allora con esattezza quale sia stato il precetto dato da Dio e violato dai nostri progenitori. La spiegazione che si sia trattato di peccato sessuale, riapparsa qua e là nei secoli, e recentemente, sotto diversi aspetti; Filocristiano, 1920 (cf. *Biblica*, 2 [1921] 481 s.); J. Coppens (cf. F. Asensio, in *Gregorianum*, 31 [1950]; *EstB*, 9 [1950] 174-91); anche nella sola forma plausibile col contesto, cioè semplice proibizione di iniziare l'uso del matrimonio prima di un ordine divino (P. Marhofer, in *Theologie und Glaube*, 28 [1936]

133-62; cf. J. Miklik, in *Biblica*, 20 [1939] 387-96), rimane nel caso migliore, una pura possibilità.

Dati i doni soprannaturali per il perfetto ordine interno, la prava suggestione non può venire che dall'esterno.

È quel che il testo sacro afferma. n tentatore è Satana (Sap. 2, 23 s.; Io. 8, 44; Apoc. 12, 9; 20, 2); «*sotto forma di serpente* », come, ad es., l'angelo Raffaele che a Tobit e al figliolo dice: «era solo apparenza quello che vedevate» (Tob. 12, 13). L'Eterno aveva con ogni probabilità svelato ai progenitori l'esistenza degli Angeli e dei Demoni. Eva pertanto non si meraviglia, nel sentire l'espressione ironica: «*Ma ottimamente*» ('af ki, è piuttosto asseverativo, ma con ironia; e non interrogativo; cf. Ceuppens, p. 132), «Dio vi ha proibito di mangiare dagli alberi del verziere ». Ben sa chi è che parla. Oh, davvero, bella la vostra libertà, la vostra indipendenza!

Perciò la risposta di Eva è in difesa dell'ordine stabilito da Dio: «Ah, non è affatto vero quanto tu affermi. Possiamo mangiare di tutto; una sola cosa ci è proibita: non dobbiamo toccare i frutti dell'albero della scienza del bene e del male».

Il demonio spinge l'uomo alla disobbedienza, sfruttando la curiosità e quel sentimento di reazione che ogni proibizione suscita nella volontà (Rom. 7, 7-13). «No, non morreste, dice il demonio alla donna. Anzi Iddio sa che, quando ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diverreste come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gen. 3, 1-5). A. ed Eva erano dotati di una perfetta intelligenza e di una scienza donata loro da Dio. Teoricamente sapevano che era male disobbedire a Dio. Mancava loro la trista esperienza (conoscenza sperimentale) del male. È questa la funesta «conoscenza del bene e del male» che essi acquistarono disobbedendo al precetto divino.

Ogni altra spiegazione peregrina, come quella che nell'espressione suddetta vede espressa l'onniscienza divina o qualcosa di analogo, non solo non s'impone filologicamente, quanto s'allontana dal contesto, rendendo contorto quanto fluisce semplicemente in questa pagina di fine psicologia umana.

L'effetto immediato di tale «scienza» o conoscenza sperimentale è infatti il rossore, il senso della vergogna: «Subito si apersero gli occhi ad ambedue e si avvidero di essere nudi» (Gen. 3, 6 s.). Sentono nelle membra movimenti ed appetiti contrari alla ragione, e cercano nasconderli.

Il castigo. - Abituati a discorrere familiarmente con Dio, ad affidarglisi come a Padre, A. ed Eva adesso invece tremano e cercano sottrarsi al Suo sguardo. «Sentirono Dio incedere per il giardino sul finire del giorno; e si nascose A. con la sua compagna, dalla vista del Signore, tra gli alberi del giardino» (Gen. 3, 8; U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Firenze, 1934, p. 194 ss.).

Iddio interviene e punisce (Gen. 3, 9·19). «Questa scena giudiziaria è mirabile per verità psicologica e morale. L'interrogatorio va in ordine di responsabilità: l'uomo, la donna, il serpente; gli accusati, non potendo negare, gettano la colpa uno sull'altro; la pena è sentenziata nell'ordine del male commesso: serpente, donna, uomo» (A. Vaccari).

L'uomo sentirà il peso del lavoro, la donna le sofferenze della maternità, diverrà sottoposta all'uomo; mentre il pensiero della morte col disfacimento del corpo, li tormenterà. Lungi dal Paradiso, inizieranno la dolorosa storia delle umane sciagure. «Per invidia del demonio la morte è entrata nel mondo» (Sap. 2, 24).

Come un duca ribelle al suo re e diseredato, perde titolo e dignità per sé e per tutti i suoi discendenti, così A., peccando, perdette tutti i doni ricevuti; trasmettendo ai suoi figli, a tutta l'umanità, la vita fisica integra, perfetta naturalmente, ma senza la grazia e i doni soprannaturali. Anzi con le prave inclinazioni, che i peccati aumenteranno (v. Peccato originale).

Il demonio però non si rallegri; sarà umiliato e sconfitto. E Dio nella sua bontà dà ad A. il primo solenne annunzio della completa vittoria che il genere umano, mediante il Redentore, riporterà sul malvagio tentatore (Gen. 3, 14 s.; v. Protovangelo) .

Gli Angeli curano l'esecuzione della divina condanna contro A. ed Eva. Con in mano una spada guizzante come folgore, allontanano l'uomo dal Paradiso perduto. A. accolse la pena, con umile penitenza (Sap. 10, 2), e confortato dalla promessa della vittoria, diede alla sua donna il nome di Eva, cioè vita, ché sarà «madre di tutti i viventi» (Gen. 4, 20). La Commissione Biblica (v. sopra), tra i fatti storici affermati nei primi 3 capitoli della Genesi, connessi con le verità rivelate, enumera ancora: l'unità del genere umano; la felicità originale dei protoparenti, nello stato di giustizia, integrità ed immortalità; il precetto dato da Dio all'uomo per provare la sua obbedienza; trasgressione di tale precetto, ad istigazione del demonio sotto forma di serpente; conseguente pena e promessa del Redentore.

Queste verità sono riprese e confermate negli altri libri del Vecchio e del Nuovo Testamento:

Gen. 2, 7 = Tob. 8, 8; Iob 10, 8-11; Eccli. 17, l; I Cor 15, 45 ss.

Gen. 2, 20-23 = I Tim. 2, 13; I Cor 11, 7-12; Eph. 5, 28 ss.

Gen. 3, 1-5 = Sap. 2, 23 s.; Io. 8, 44; Apoc. 12, 9; 20, 2.

Gen. 3, 3-19 = Rom. 5, 12-14; I Cor 15, 21 s.

Gen. 3, 1-6 = II Cor 11, 3; I Tim. 2, 14. Gen. 3, 19 = Iob 34, 15; Eccli. 17, l; 33, 10.

Gen. 2, 24 = Mt. 19, 4 ss.; Mc. 10, 6 ss.; Eph. 5, 28·31; I Cor 6, 16. (A. Bea).

Né si hanno motivi per allontanarsi dal senso letterale, pur tenendo conto dell'indole popolare della narrazione. Nessun riscontro si ha nella letteratura babilonese circa la formazione della donna, lo stato di beatitudine di A. ed Eva, il loro peccato con la spiegazione del dolore, della miseria e della morte. Mentre la tradizione di molti popoli, sia primitivi sia progrediti, di regioni tra loro tanto distanti e di cultura così differente, presenta delle idee affini alla narrazione biblica della creazione e della caduta dei progenitori. Essa non può spiegarsi che come resti di quella tradizione primitiva, che, per speciale cura e provvidenza di Dio, fu conservata pura e intatta dai Patriarchi e fissata da Mosè (A. Bea).

S. Paolo chiama A. "tipo" di Cristo (Rom. 5, 14-21); e il Cristo "l'A. futuro" o "il secondo A.". Si tratta in realtà di un parallelismo antitetico: la prima creazione e l'ordine della risurrezione; la prima e la nuova creazione: l'ordine soprano naturale della grazia.

A. unico inizio e trasmettitore della vita fisica o naturale destinata alla morte, il Cristo inizio e unico dato re della vita soprannaturale, e della immortalità, anche per il corpo risuscitato (I Cor 15, 21 s. 44-49). La disobbedienza di A. e l'obbedienza del Cristo: da un lato, la morte e il peccato giustizia e vita dall'altro.

Con tale parallelo l'apostolo illustra la estensione e l'efficacia della Redenzione del Cristo. Tutta l'umanità solidale nell'unico A., eredita e soggiace al peccato e alla morte; solidarietà necessaria, fondata sulla partecipazione della natura. Il Cristo, unica fonte, realmente efficace e potente, di giustizia e di vita, per tutta l'umanità a Lui solidale; solidarietà che opera su tutti gli uomini, che non la rigettano (Rom. 5, 12-21). [F. S.]

BIBL. - A. BEA, *De Pentatheuco*, 2a ed., Roma 1933, pp. 147-67: F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2a. ed. Torino-Roma 1948, pp. 85-242: P. HEINISCH, *Problemi di Storia primordiale biblica*, Brescia 1950, pp. 51-118; ID., *Teologia del Vecchio Testamento* (*La S. Bibbia, S. Garofalo*), Torino 1950, pp. 175-90; V. JACONO, *Le Epistole di s. Paolo* (ibid.), 1951. pp. 139-43. 390 s. 398 s.; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Paul*, Parigi 1951, pp. 176-87; G. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*; Roma 1951; PP. 109-12; F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 45-169; P. TERMES ROS, *La formacion de Eva en las Padres Griegos hasta san Juan Crisostomo inclusive*, in *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1954, Pp. 31-48; ID., *La formacion de Eva en las Padres Latinos hasta san Agustin inclusive*, in EstE. 34 (1960) 421-459: Miscellanea Biblica A. Fernandez.

ADONAI. – v. Dio

ADONIA. – v. Salomone

ADONIS (Tammuz). - Eroe mitico, nume e simbolo della vegetazione annuale che cresce e muore. Il termine semita ('adon = signore) ne svela l'origine.

I poemi babilonesi celebrano Tammuz (= il sumerico Dumuzi), giovane pastore, sposo di Istar, morto o ucciso nel fiore degli anni. La Dea scende negl'inferi per ricondurlo alla vita. Il celebre poema «La discesa d'Istar agl'inferi», era letto nella festa (2 giugno, cioè IV mese, detto appunto Tammuz) dedicata alla morte dell'eroe, quando, falciate le messi, lo spirito della vegetazione sembrava mortificato.

Da Babilonia il culto passò in Siria, dove a Istar-Tammuz, risponde Astarte (o Baalath)-Esmun (Adon); e dalla Siria, fin dal VI-VII sec. a. C., entrò in Grecia: Afrodite-A. Nel mito greco (Paniasis, sec. V a. C.; cf. Ovidio, *Met*., 10), A. è figlio di Mirra, principessa mutata in albero; di straordinaria bellezza, disputato da Afrodite (Venere) e Persefone, dea degli

inferi, rimane con questa un terzo dell'anno sotterra dove si preparano le messi; e passa il resto con Afrodite. Nelle foreste del Libano, A., ferito da un cinghiale, muore dissanguato; dal suo sangue nasce l'anemone, fragile come un soffio, ed è mutato in sangue il vicino ruscello.

Il mito ed il culto di A. ha il suo centro a Biblos; sul monte vicino, c'è la sorgente (Afka: oggi Nahr Ibrahim), dove A. morì e le cui acque per il terreno ferroso spesso si colorano in rosso. A Biblos, negli 8 giorni della festa, si seminavano in piccoli vasi semi di frumento, di anemone, ecc. che presto spuntavano e si afflosciavano; erano i «giardini di A.», emblemi della brevità della vita e di quella di A. in particolare. Ad Alessandria le adonie duravano tre giorni. (Teocrito, *Idillio*, 15). Nel mondo greco-romano (Luciano, *De Dea syria*, 6), in Palestina e in Oriente esse avevano carattere esclusivamente funerario; lo stesso vale per Biblos ed Alessandria, sebbene nell'ultimo giorno di quelle adonie si accennasse alla vita celeste di A.; forse contaminazione dal mito di Osiride. Gli autori pagani ignorano affatto l'idea di resurrezione; espressa, per A., da Origene (PG 13, 800) e da s. Girolamo (PL 25, 82), entrambi nel commento a Ez. 8, 14, solo per contaminazione col mistero cristiano. Il culto di A., agrario e naturalistico, non assurse alla forma misterica.

Il culto di Tammuz è ricordato da Ez. 8, 14; sulla porta settentrionale del Tempio, le donne piangono la morte dell'eroe. Is. 17, 10 parla dei «giardini di Na'aman» (= ***, soprannome di A.); in Zach. 12, 11 c'è forse un accenno al lutto delle adonie. Senza eco naturalmente sono rimasti i tentativi balzani di avvicinare il mito di A. ai carmi del servo di Iahweh (cf. J. S. van der Ploeg, *Les chants du serv. de Jahweh*, Parigi 1936, pp. 123,138,168-73) o alla morte volontaria-redentrice e alla resurrezione del Cristo (cf. L. de Grandmaison, *J. C.*, II, 3a ed., Parigi 1931, pp. 520-24, 531 ss.).

[F. S.]

BIBL. - DARENBERG-SAGLIO, *Dict. des antiquités gréco-romaines*, L. 1, pp. 72-75; W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun.* Lipsia 1911; C. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan (L'Orient ancien illustré*, 1), Parigi 1949, pp. 104-20.

ADORAZIONE. - Il termine è derivato dal latino adorare (LXX e N. T. *** = TM histahawah, forma hitpael della radice sahah). Esprime l'atto di mettere a terra le due ginocchia ed inchinare il capo fino a terra davanti alla persona alla quale è diretto l'omaggio, baciandole i piedi o semplicemente toccando il suolo con la fronte. È l'atto massimo di venerazione per un orientale, distinto da altri atti di venerazione meno assoluti; la semplice genuflessione o l'inchino moderato del corpo. Diffusissimo in tutto l'oriente di ieri (Egitto, Assiria, Persia) e di oggi, è consono al carattere cerimonioso degli orientali. L'a. nella Bibbia ha un significato religioso e profano; ha quindi una accezione più vasta dell'a. intesa in senso teologico, esclusivamente religiosa (atto di culto esteriore tributato a Dio o alle creature tenendo conto del loro rapporto speciale con Dio).

Vecchio Testamento. - L'a. con significato religioso è resa a Iahweh (Gen. 24, 26.48; Ex. 20, 5 ecc.): sovente il termine dell'a. è sottinteso. Con significato profano, imposto dal galateo orientale, è tributata a sovrani come David (2Sam 9, 6-8; 14, 22-33) oppure a uomini, non insigni di dignità, ma oggetto di un riconoscimento speciale; i tre visitatori

sconosciuti (Gen. 18, 2) onorati da Abramo; il suocero Ietro, onorato da Mosè (Ex. 18, 7); Gionata, figlio di Saul, riverito tre volte da Davide (I Sam 20, 41); Esaù, riverito per sette volte dal fratello Giacobbe (Gen. 33, 3). L'atto religioso e l'atto di galateo hanno evidentemente soltanto una identità materiale, differendo grandemente sotto l'aspetto formale o intenzionale.

Nel Nuovo Testamento i due aspetti religioso e profano, riscontrati nel V. T., sono assai comuni:

a) l'a. è riferita anzitutto a Dio (Mt. 4, 10; Lc. 4, 8; Io. 4, 21 s.; I Cor 14, 25; Apoc. 4, 10; ecc.). È il riconoscimento del sovrano potere, dell'infinita maestà di Dio.

b) Riferita a Cristo durante la sua vita terrena, l'a. non può sempre essere intesa come un aperto riconoscimento della Divinità; giacché ci fu un progresso verso la fede piena a Gesù, Messia e vero Dio.

I magi orientali si prostrano (***) davanti al Bambino Gesù rendendogli un omaggio che può non comprendere il riconoscimento della divinità (Mt. 2, 2.8.11; J: Lagrange, S. Mt. pp. 24-31). Il lebbroso, si prostra (Mt. 8,2, Lc. 5, 12) ad esternare la sua venerazione per il Cristo taumaturgo.

Giairo supplica la guarigione della figlia moribonda nell'atteggiamento riverenziale abituale (Mt. 9, 18). Prostrati nella barca, ai piedi di Cristo che ha avanzato sulle acque, ha placato la tempesta, troviamo gli apostoli (Mt. 14, 33) nel riconoscimento confuso della sua Divinità. (Lagrange, S. Mt., p. 297). L'indemoniato geraseno si prostra sotto l'influsso demoniaco, riconoscendo l'origine divina del Cristo (Mc. 5, 6 s.) e così la confessione di Pietro (Mt. 16, 16). La madre di Giacomo e di Giovanni sottolinea con l'a. il suo veemente desiderio di vedere i suoi due figli nella gloria di un regno terreno (Mt. 20, 20). Il cieco nato, riacquistata la luce degli occhi, accompagna il suo atto di fede con l'a. che trascende qui la semplice finalità ossequiosa (Io. 9, 38). Un riconoscimento chiaramente cosciente della divinità di Gesù hanno l'a. delle donne reduci dal sepolcro dopo la Resurrezione (Mt. 28, 9), quelle degli apostoli in Galilea (Mt. 28, 17) e dopo l'Ascensione (Lc. 24, 52). A. piena, come al Padre, è dappertutto riconosciuta e tributata a Gesù, negli Atti e nelle lettere di s. Paolo (cf. ad es. Phil. 2, 5-11; Act. 7, 55 s. 59 s.).

c) Ricorre anche l'a. come atto di civile ossequio (Mt. 18, 26) quando però in questi atti si mette una intenzione religiosa o c'è soltanto il pericolo di una valutazione religiosa il cristiano reagisce (Act. 10, 25 s.). Nell'Apoc., per reazione al culto divino tributato agli imperatori con l'a. è interdetta la prostrazione in omaggio alle creature (Apoc. 19, 10; 22, 8): soltanto l'intento polemico vieta un atto in sé lecito e assai diffuso. [A. R.]

BIBL. - S. MANY, in DB, I, coll. 233-38; F. ZORELL *Lex. Graecum* N. T., Parigi 1931, coll. 1943 s.; S. LOESCH, *Deitas Jesus und antike Apotheose*, Rottenburg 1933.

ADOZIONE. - È l'istituto giuridico che ha per scopo il passaggio di un individuo da un gruppo gentilizio ad un altro con pieno diritto sul nome e sulla eredità. È noto in tutto l'Oriente (tavolette di Nuzu): i Babilonesi lo disciplinarono giuridicamente (Cod. di Hammurapi), i Greci coniarono il termine *** usato da s. Paolo ma solo il diritto romano gli diede la fondamentale sistemazione (Cod. di Giustiniano, VIII, XLVIII ; Inst. I, XI; Dig. I, VII).

L'a. è conosciuta con certezza nell'età patriarcale (Gen 15, l sS.; 21, 10 con 16, 2; 30, 3-6; 30, 9-13; 48, 5. 12. 16), per i contatti del diritto patriarcale con il diritto di Nuzu. La legge mosaica l'ignora; anche se conosciuta dagli Ebrei, doveva sembrare il sovvertimento della successione ereditaria, dettagliata mente fissata da Mosè (Nm. 27, 8-11). Né era necessaria per supplire all'infecondità di un matrimonio giacché era legale ed in uso la poligamia (Lev. 18, 18; Deut. 21, 15). Presso i popoli poligamici (Arabi) l'a. è sconosciuta. L'a. non può essere assimilata al levirato (v.), perché imita la paternità e suppone nell'adottante un atto libero della sua volontà.

Gli Ebrei ammettono un'a. da parte di Dio: è uno dei privilegi d'Israele (Rom. 9, 4). Dio, per sua bontà, considera la collettività israelitica come «figlio primogenito» (Ex. 4, 22; Os 11, l) perché speciale « proprietà fra i popoli l), « regno di sacerdoti» (Ex. 19, 5; 1Pt. 2, 5-9). Anche i singoli israeliti sono considerati termine di questa a. a «figlio» (Is. l, 2; 43, 6; Deut. 32, 19; Os 1, 10): in modo particolare il re di Gerusalemme (2Sam 7, 14; I Par. 28, 6). Oltre al carattere prevalentemente collettivo, si tratta di una denominazione puramente estrinseca, metaforica, implicante il diritto alla predilezione divina sugli altri popoli.

Nel Nuovo Testamento, il termine *** si trova solo in s. Paolo che l'ha improntato al vocabolario giuridico greco-romano del tempo ellenistico Rom. 8, 15; Gal. 4, 5; Eph. l, 5; esprime sempre l'a. divina espressa in Io. l, 12 « a quanti credono in lui, il Verbo dà la reale possibilità di divenire figli di Dio».

È una a. individuale distinta dalla filiazione divina naturale, che appartiene unicamente a Cristo, ed anche distinta dall'a. giuridica umana che è una semplice denominazione estrinseca, non trasformante la natura dell'adottato: tiene il posto di mezzo fra le due, avvicinandosi di più alla filiazione divina anziché all'a. giuridica umana. L'analisi dell'a. neo testamentaria è possibile partendo dall'analisi della filiazione naturale umana: a) un figlio è generato dal padre; b) ne partecipa di conseguenza la natura; c) entra a far parte della famiglia del padre; d) e ne diventa l'erede naturale alla sua morte.

a) I giusti sono generati da Dio: Io. 1, 13; Iac. l, 18; Io. 3, 5; I Io. 3,9; 5, 18; Tit. 3, 5; I Pt. l, 3-23. Generati da Dio, per mezzo del Battesimo «lavacro di rigenerazione», ne sono Figli; filiazione reale, sia perché i testi insistono con energia su di essa, sia perché indicano la causa nella nuova nascita e nella nuova vita ricevuta da Dio (I Io. 3, l; cf. Rom. 8, 14-17; Gal. 3, 26; 4, 4 ss.; Rom. 5, 2).

b) I nati da Dio partecipano alla natura di Dio: «partecipi della divina natura» (2Pt. 1, 4): partecipazione che non è identità sostanziale con la natura di Dio né conversione della natura umana in quella divina ma una partecipazione analogica ed accidentale, come

effetto della grazia santificante, imperfetta nella fase terrena e più perfetta nella fase celeste.

c) Partecipando alla natura di Dio si entra a far parte della famiglia di Dio (Eph. 2, 19).

d) Essendo Figli di Dio si ha diritto alla eredità di Dio (***). «Se figli, siamo pure eredi; eredi di Dio, coeredi di Cristo» (Rom. 8, 17); cf. Gal. 3, 29; 4, 7; Tit. 3, 7; I Pt. 3, 22; Iac. 2, 5. La gloria del cielo, che è visione intuitiva, amore e possesso di Dio, non è soltanto proposta come premio ma anche come eredità (I Pt. l, 3 s.; Eph. l, 18; 5, 5, Col. 3, 24; Heb. l, 14; 9, 15). [A. R.]

BIBL. - J. BELLAMI, in DThC, I, coli. 423-37; J. M. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, in RE, 5 (1908) 481-99; E. M. CASSIN, *L'adoption à Nuzì*, Paris 1938; D. Buzy, *L'adoption surnaturelle*, in Vie Spir., 1943, 388-99; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 355 ss.; J. HUBY, *La mistica di s. Paolo e di s. Giovanni* (trad. it.), Firenze 1940, pp. 20 ss. 54 ss. 185-206; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Parigi 1958, p. 85 ss.

AGGEO. - (Haggaj = festivo). Primo dei profeti postesilici decimo nella serie dei "minori"; con Zaccaria animò i rimpatriati a ricostruire il Tempio (Esd. 4, 24-5, l; 6, 14). I lavori iniziati appena dopo il ritorno (537 a. C.), erano stati ben presto sospesi per l'ostilità dei Samaritani e il veto dei Persiani. Nel 20 anno di Dario I (520 a. C.), successo al duro Cambise, dopo ca. 16 anni, essi furono ripresi e condotti a termine (520-516 a. C.). A. pronunziò quattro vaticinio

Nel 1° vaticinio (neomenia = inizio del 60 mese: ag.·sett. 520) rimprovera ai rimpatriati di badare ai propri comodi; oppone il lusso di alcune case alle rovine del Tempio. La carestia che devasta il paese è il castigo per la loro trascuratezza verso la casa del Signore (1, 1-11). È un invito ad iniziare con impegno i lavori; cui i rimpatriati risposero volenterosi (vv. 12-15).

2° vaticinio (giorno 21 del 70 mese, sett.-ott., ultimo giorno della festa delle tende; cf. Lev. 23, 33·36). A misura che la fabbrica cresceva, l'edificio appariva meschino in confronto col grandioso splendore del tempio di Salomone; alcuni anziani lo notavano con tristezza. A. li rianima; Iahweh è con loro; e il tempio avrà una gloria superiore allo splendore precedente; per l'avvento del Messia (A. Skrinjiar, in VD, 15 [1935] 355-62).

3° vaticinio (due mesi dopo: nov.-dic.). La benedizione di Iahweh si manifesta sensibilmente sui rimpatriati. Finora tutto era stato contaminato da quella empia trascuratezza, che, come un frutto marcio, guastava ogni altra cosa buona da essi compiuta, in ossequio alla Legge (2, 1-9; A. Fernandez, in *Biblica*, 2 [1921] 206-15).

4° vaticinio (stessa data). Sicurezza e perpetuità della teocrazia. Il nuovo Israele durerà in eterno a differenza delle altre nazioni, che periranno; in quanto sarà elevato ed assorbito dal regno del Messia. In A. (2, 20-23) rivive l'idea del re messianico, del nuovo

David (Ier. 23, 5; 30, 9; Ez. 34, 23, ecc.), nella forma, nel tipo di Zorobabele. Da Agg. 2, 6, S. Paolo argomenta la perennità della nuova rivelazione che rimpiazza l'antica Legge (Hebr. 12, 26 ss. Médebielle, *Ep. Hébr*. [*La Ste Bible*, ed. Pirot, 11] 1938, p. 365 s.).

[F. S.]

BIBL. - H. JUNKER, Die zwolf Kleinen Propheten, II. Halfte: Nahum-Malachias (Bonner Eibel, 8), Bonn 1938; HOPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio spec. in V. T*., 5a ed., Roma 1946, p. 526 ss.; T. H. ROBINSON·F. HORST, *Die Zwolf Kleinen Propheten*, 2a ed., Tubingen 1954.

AGNELLO di Dio. - Giovanni Battista indica alle turbe Gesù come il Messia aspettato: «Ecco l'a. d. D., che toglie il peccato del mondo» (Io. 1, 29-36).

L'espressione può evocare l'agnello pasquale (Ex. 12, 3-28; I Cor 5, 7 s.; cf. Io. 19, 30 ss.); l'agnello immolato nel tempio ogni giorno, mattina e sera (Ex. 2.9, 38-41); la semplice immagine dell'innocenza e della mansuetudine (I Pt. I, 19); l'ultimo carme del Servo di Iahweh: il Messia che espia l'iniquità degli uomini, sacrificandosi per essi, è paragonato al docile agnello (Is. 53, 7).

Sempre rimane più probabile questa ultima connessione; anche senza escludere l'influsso delle altre. L'ultimo carme (Is. 52, 13-53, 12) spesso è ricordato ed applicato al Cristo (Mt. 8, 17; Lc. 22, 37; Act. 8, 32; I Pt. 2, 22 s.; Hebr. 9, 28); il Battista si presenta come l'araldo di cui parla Isaia (40, 3 = Io. I, 23). Particolarmente nel IV evangelo e nell' Apoc. il ravvicinamento a Is. 53 è frequente; il Messia glorioso è detto "agnello" 26 volte nell'Apoc., e gli sono attribuite le caratteristiche elencate nel canne di Isaia: immolato (Apoc.5, 6), adorato (5, 8; 7, 9 s.); gli eletti sono salvati per opera sua (12, 11; 17, 14), lavano le loro vesti nel sangue dell'a. (7, 14), ecc. [L. M.]

BIBL. - P. FEDERKIEWIEZ, *Ecce Agnus Dei,* in VD, 12 (932) 41-7, 83-8, 117-20, 156-60, 168-71.

AGNELLO pasquale - v. Pasqua.

AGONIA di Gesù. - L'estrema sofferenza del Redentore (Mt. 26, 36-44; Me. 14, 32-40; Lc. 22, 39-42.45-46; Io. 18, l), nel Gethsemani, frequentato abitudinariamente da Cristo e dai discepoli (Io. 18, 2; Lc. 22, 39), uliveto, munito di pressoio (di qui il nome: gath semanin, in aramaico, = "torchio d'olio"), raggiunto da Cristo dopo l'orazione sacerdotale nel Cenacolo, scendendo dalla città alta nel Tyropeion per l'antica scala a gradini recentemente scoperta. Gli unici testimoni dell'a. sono gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni, già testimoni della gloriosa Trasfigurazione (Mt. 17, 1 e par.). Lo sgomento e

l'angoscioso tedio, dovuti alla chiaroveggenza della Passione vicinissima e di tutti i peccati che per molti la renderanno vana, assalgono Gesù. Si sente morire dall'angoscia (una tristezza mortale): ricercata invano la solidarietà dei prediletti, s'inoltra solo e, avanzato una trentina di metri (Lc. 22, 41), s'accascia al suolo con la faccia a terra in adorazione profonda e nella domanda al Padre che gli sia risparmiata quella sofferenza ("calice", espressione rabbinica metaforica).

Apparizione dell'Angelo e sudore di Sangue (Lc. 22, 43 s.). Mt. e Mc. riportano la triplice preghiera di Gesù al Padre e il triplice appello alla solidarietà degli apostoli nel suo dolore; Lc. ricorda la preghiera e l'appello e aggiunge in più la apparizione dell'angelo e il sudore di sangue. Dopo l'apparizione sensibile dell'angelo confortatore, Cristo entra in a. (***). Il termine per i Greci esprimeva la strenua lotta degli atleti per il conseguimento del premio, che richiede laceranti sforzi delle membra e dello spirito, paure e trepidazione nell'attesa. Quindi significò ogni grave trepidazione, in particolare di chi è impegnato nella lotta suprema con la morte. La preghiera si fa più intensa di prima. Nella tensione dello spirito e del corpo, Cristo trasuda ed il Suo sudore diviene «quasi globuli di sangue» scendenti giù in terra. Il sudore sanguigno (ematidrosi) è un fenomeno naturale, già noto ad Aristotele (Hist. Anim., III, 19). È una fuoriuscita di sangue senza alcuna lesione di continuità della pelle attraverso le ghiandole dilatate sudoripare, sparse su tutta la superficie cutanea. A causa di alterazioni del sangue o impressioni nervose particolarmente intense, vasodilatatorie, i capillari sanguigni dell'apparato sudoriparo si congestionano e si spezzano provocando lo spargimento del sangue sulla superficie subepiteliale delle ghiandole sudoripare ed il seguente superamento della sottilissima barriera epiteliale, con fuoriuscita alla superficie cutanea.

Sebbene Lc. 22, 44 sia omesso nei codici greci maiuscoli BWANRT, in alcuni minuscoli (579, 13, 69, 124), nei codici migliori copti, nelle versioni armena e siriaco.-sinaitica e in parecchi Padri (Atanasio, Ambrogio, Cirillo Alessandrino), in favore dell'autenticità stanno la maggior parte dei codici greci maiuscoli e minuscoli, le versioni siria che, latina pregeronimiana, volgata latina e gli altri Padri; la critica interna inoltre è decisiva perché, mentre l'omissione si spiega, un'eventuale aggiunta rimarrebbe inspiegabile. [A. R.]

BIBL. - DR. BARADAN, in DThC, I, coll. 621-4; BONNETAIN, *La cause de l'a. de Jésus*, in RA. 50 (930) 681-90: 53 (931) 276-95; M. VOSTÉ, *De Passione et Morte Iesu C*. Roma 1937, pp. 43-52; U. HOLZMEISTER, *Exempla sudoris sanguinei*, in VD, 18 (938) 73-81; 23 (943) 71-6.

AGRAPHA. - Vengono così designate, in senso ben ristretto, le parole dette da Gesù, durante la sua vita terrestre, e non scritte nei Vangeli canonici. Ne offrono, oltre all'unico nel N. T. (Act. 20, 35: «maggior felicità è dare che ricevere»): i manoscritti evangelici (specialmente il codice D - di Beza o cantabrigense -: ad es., dopo Lc. 6, 4 «In quello stesso giorno, vedendo uno che lavorava di sabato, (Gesù) gli disse: O, quell'uomo, se tu sai quello che fai, te beato! Ma se non lo sai, tu sei maledetto e trasgressore della

legge»); la letteratura patristica (in molti Padri, ad es., «Siate banchieri degni d'approvazione»; «Quale ti avrò trovato, tale ti giudicherò», s. Giustino *Dial*. 47, ed altri); i vangeli apocrifi (cf. *Ev. s. gli Ebrei*, in Origene, PG 13, 1393 s.); i papiri (specialmente di Ossirinco e di Egerton; ad es., «Dice Gesù: Fui in mezzo al mondo e ad essi apparvi in carne e trovai tutti ubriachi e nessuno che sente sete; e mi fa una pena all'anima lo stato dei figliuoli degli uomini che hanno la mente accecata e non vedono la propria miseria»); i libri liturgici; gli scritti rabbinici (due soli a. nel Talmud babilonese: Aboda Zara 16 b, 17 a; shabbat 116) e quelli islamici (A. Palacios, *Logia et A*., I, Parigi 1916, ne ha raccolto 103, da scritti del sec. XII).

Escluse queste tre ultime fonti, troppo recenti e derivate per garantire l'autenticità dei loro a., gli autori han raccolto e discusso gli a. delle fonti suddette. A. Resch, un entusiasta, ne numera 177 (*Agrapha*, Lipsia 1889) di cui autentici 77 e nella 2a ed. del 1906 soltanto 36. J. H. Ropes (*Die Spruche Jesu*..., ivi 1896) ne ritiene 13 di valore probabile, autentici 14; E. Jacquier, in RB, 27 (1918) 93-135, autentici 13, probabili 26, dubbi 15. J. Jeremias (*Unbekannte Jesuworte*, Zurigo 1948) 21 di valore storico. Molto più riservato L. Vaganay, nell'ottimo art. A. in DBs, I, coll. 159-98. «Oltre a 4 o 5 più seriamente attestati, ma anch'essi dubbi, il solo a. certo è quello citato da Paolo in Act. 20, 35» (A. Romeo, *Enc. Catt*., I, 568 ss.).

In realtà, dei criteri a nostra disposizione, il contenuto e la forma, da soli non bastano a decidere la questione dell'autenticità; sono sufficienti a fare scartare molti a. di origine ereticale o fantastica. L'autenticità non può esser decisa che dal valore storico delle fonti; ma il testo breve, avulso dal contesto, per lo più difficile a intendersi, non permette un giudizio sicuro. «Anche in pochi casi in cui le attestazioni esterne sono maggiormente rassicuranti per il numero e l'autenticità, sorgono dei dubbi, più o meno fondati, che l'a. possa essere un testo biblico, erroneamente attribuito a Gesù, o un pensiero evangelico intercalato da un commento umano» (L. Randellini). D. Merezkowskij, *Gesù sconosciuto*, trad. it., Firenze 1933, pp. 84·91 dà agli a. eccessiva importanza. Ma cf. TOMMASO (Vangelo di).

[F. S.]

BIBL. - L. RANDELLINI, *Le parole estraevangeliche di Gesù*, in *Palestra del Clero*, 29 (1950) 1121-27; 30 (1951) 9-17.193-99.241-48.289-94.

AHIA. - ('Ahijjah). Originario di Silo; il solo profeta al tempo di Salomone e della scissione del regno. Con un atto espressivo annunziò a Ieroboam il governo sulle dieci tribù del nord (I Reg. 11, 29-40); vecchio e cieco, predisse alla di lui moglie, andata travestita per consultarlo, la morte del figlio ammalato e la distruzione della casa, per la politica attuata da Ieroboam. Tra le fonti scritte circa il regno di Salomone, II Par. 9, 29 pone la *profezia* (Volgata = i libri) di A.; se ne ignora il contenuto. [F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS. *Hist*., III, Parigi 1930, pp. 61.128 s. 145.151.170.189.

AIDQAR. - v. Tobia.

ALBERO della scienza; della vita. - v. Paradiso terrestre.

ALCIMO. - v. Maccabei.

ALESSANDRINA (Scuola). - v. Interpretazione.

ALESSANDRINO (Codice). - v. Testi biblici.

ALFA e Omega. - Espressione allegorica (Apoc. l, 8; 21, 6; 22, 13) che avvicina la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco; ha come sinonimi: il principio e il termine; il primo e l'ultimo; denota la divina trascendenza di Gesù, la sua eternità, infinità, causalità universale. È un'eco di Is. 41, 4; 46, 6; 48, 12: tutte le profezie si compiranno perché l'Eterno, l'immutabile e l'onnipotente vigila al loro compimento. [F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, Enc. Catt. It., I, 842: A. SKRINJAR, *Ego sum alfa et omega,* in VD, 17 (1937), 10-20.

ALFABETO. - I Sumeri e gli Egiziani, che probabilmente ne hanno subito l'influsso, usarono inizialmente la scrittura pittografica, o pittura della cosa. Teoricamente ogni oggetto doveva avere un segno, difatti però un segno per mezzo di determinativi serviva per più oggetti e concetti. In seguito, allo scopo di perfezionare tale complicato sistema di ideo grammi, furono scisse le parole in gruppi più elementari di segni consonantici (sillabe) rispondenti ad ideo grammi già noti, che perdevano perciò il loro valore di ideo grammi indipendenti per significare solamente un fonema. Poterono così esprimere anche gli elementi morfologici.

I Babilonesi svilupparono questo sistema sumerico, che, tra l'altro, permise loro di scrivere anche le vocali, ciò che non fu fatto, se non molto più tardi e secondariamente, nelle altre lingue semitiche.

Gli Egiziani ebbero uno sviluppo parti. colare del suddetto sistema. Non rappresentarono le vocali, spinsero anche essi il sistema ad esprimere le sillabe, anzi per un breve periodo anche ad esprimere le semplici consonanti.

Il principio dell'alfabeto consiste invece nel fare corrispondere ad ogni suono (non ad ogni idea, né ad ogni gruppo di suoni) un determinato segno nella scrittura. Siccome i suoni sono relativamente pochi (in semitico, escludendo le vocali, sono una trentina a seconda delle diverse lingue), i segni vengono ridotti a pochissimi e rimane così facilitata al sommo la scrittura e la lettura. Il merito di aver scoperto l'alfabeto va ai Semiti nord

occidentali. La storia di questa invenzione presenta moltissimi punti oscuri. Ecco tuttavia alcuni dati:

1) pare che i popoli semitici venissero a contatto con gli Egiziani a cominciare dal 2500 circa a. C. Dagli Egiziani (date le peculiarità dell'alfabeto semitico) presero l'idea molto vaga dell'alfabeto. Tale idea fu sviluppata in Palestina e perfezionata in Fenicia.

2) Si svilupparono all'inizio tre tipi di alfabeto:

a) un tipo misto di scrittura pittografica lineare: iscrizioni sinaitiche, sec. XV a. C. (Albright, in BASOR, 110, 12), oppure tra il 1850 e il 1500 (Driver, *Semitic Writing*, London 1948, p. 194); le iscrizioni di Gezer, Lachis, Sichem, tra il 1800 e il 1550 (Albright, l. c.);

b) un tipo cuneiforme ad Ugarit, usato da circa il 1450 al 13-50 a. C. Pare che sia stato un tentativo di adattare la scrittura cuneiforme all'alfabeto fenicio (Driver, *op. cit.*, p. 104). Non ebbe seguito, come pure il precedente tentativo, a meno che non si voglia dire per il primo che costituisce il punto di passaggio dalla pittura pittografica all'alfabetica;

c) il tipo fenicio (di 22 lettere, senza vocali) che ebbe il sopravvento e passò attraverso la Grecia (sec. IX: Albright, in BASOR, 118, 12) al mondo occidentale. Tale tipo ebbe i suoi inizi probabilmente nelle vicinanze dell'Egitto (Driver, *op. cit.*, p. 187). Tuttavia le iscrizioni, che attestano già il pieno sviluppo di questo tipo, si trovano in Fenicia: iscrizioni di Shaphatha'al (1750? a. C.), di 'Abda (prob. del sec. XVIII a. C.). Vengono poi quelle di Abiram (sec. x), Iehimilk (sec. X) ed altre. Intanto nel territorio cananeo si ha il calendario di Gezer (ca. 1000 a. C.), poi una grande raccolta di sigilli e di stampi (1000-600 a. C.). In Moab la grande stele di Mesa (c. 850 a. C.). Si giunge alle lettere di Lachis (590.585) che costituiscono per la Palestina i testi più lunghi pervenuti a noi in carattere fenicio.

3) La forma delle lettere fenicie originariamente ha una somiglianza (almeno per alcune lettere) con l'oggetto che esse designano. La relazione del loro nome con le lettere stesse è regolato dal principio dell'acrofonia, cioè questi segni alfabetici, sebbene indichino nella loro compendiosa forma e nello stesso nome che portano un determinato oggetto, tuttavia non significano che il primo suono iniziale dei singoli nomi delle lettere, per es. la lettera *be(j)t* nella sua primitiva forma rappresentava rozzamente una casa, e il nome stesso significa casa, ma come lettera alfabetica non rappresenta che il suono *b*. Però anche in questo punto si è ben lontano dall'avere una luce completa.

4) L'ordine delle lettere quale oggi lo possediamo è antichissimo. I testi acrostici del Vecchio Testamento, il graffito di Lachis (ca. 600 a. C.) contenente 5 lettere in ordine, e soprattutto l'alfabeto scoperto ad Ugarit (sec. XIV, cf. A1bright, in BASOR, 118, 12; Gordon, in Orientalia, 1950, p. 374; Speiser, in BASOR, 121, 17) lo dimostrano.

5) Presso gli Ebrei fu in uso fino dopo l'esilio l'antico alfabeto fenicio; poi lentamente furono adottati i caratteri detti quadrati di origine aramaica. Pare che ci fosse l'uso di scrivere almeno qualche libro sacro in caratteri antichi ancora in epoca neo testamentaria (cf. i frammenti del Levitico delle grotte di Qumran).

L'A. greco deriva da quello semitico di tipo fenicio. La data in cui avvenne questo passaggio non è sicura; da datazioni molto alte (sec. XIV-XII) si scende oggi al sec. IX a. C. (Albright: ca. 800, in BASOR, 118, 12; Driver: ca. 850, *Semitic Writing*, p. 176). Naturalmente fu adattato alle necessità fonetiche di un popolo indoeuropeo. Si noti: 1) a causa del senso estetico greco, le lettere diventano simmetriche ed ortostatiche;

2) la scrittura che prima era, come presso i semiti, da destra a sinistra, diventa bustrofedica e finalmente va da sinistra a destra, ciò che spiega la forma opposta e simmetrica di diverse lettere greche rispetto a quelle fenicie;

3) soprattutto adattarono i segni ai suoni tipicamente greci. L'alfabeto semitico non aveva vocali ed abbondava di aspirate e sibilanti. I Greci per indicare le vocali adoperarono le aspirate e le semivocali; ritennero tutte le sibilanti; introdussero nuovi segni per le aspirate e finalmente notarono con diversi segni le vocali lunghe e brevi.

BIBL. - D. DIRINGER, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze 1937; R. DRIVER, *Semitic Writing*, Londra 1948; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 118-157.

ALFEO. - È il padre di Giacomo il Minore (v.; Mt. 10, 3 e paralleli) e di Giuseppe (Mc. 15, 40; Mt. 27, 56), «fratelli (cioè cugini) del Signore». In Io. 19, 25 (= Mc. 15, 40), Maria madre di Giacomo e Giuseppe, vien detta «(sposa) di Cleofa» e «sorella» (in senso più o meno proprio) della Madre di Gesù.

Da ciò l'identificazione di A. con Cleofa, sostenuta prevalentemente dagli antichi. Avremmo due trascrizioni o pronunzie dello stesso nome ebraico Halpai (cf. *** in Io. 19, 25), ,o due nomi diversi (cf. l'altra forma *** in Lc. 24, 18: abbreviazione del greco *** portati dalla stessa persona (cf. Saulo-Paolo, Giovanni-Marco).

Lo storico palestinese Egesippo dice Cleofa fratello di s. Giuseppe (Eusebio, Hist. eccl., III, 11: PG 20,247; in tal caso "sorella" della madre di Gesù, detto della sposa di Cleofa in Io. 19,25 equivale a "cognata" di Maria SS.) e padre di Giuda e di Simeone, eletto, quest'ultimo, a succedere a Giacomo il Minore, vescovo di Gerusalemme, come «fratello minore del Signore» e che tanto Giuda quanto Simeone appartenevano al casato di David (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 32: PG 20, 283 s.), mentre afferma (Eusebio, *Hist. eccl.* II 23: PG 20, 202) che a Giacomo il Minore era lecito entrare nel Santuario del Tempio, e cioè che era di stirpe levitica. Per tale testimonianza, la maggior parte dei moderni distinguono A. di stirpe levitica, padre di Giacomo e Giuseppe, da Cleofa, fratello di s. Giuseppe, e perciò di stirpe davidica, padre di Simeone e Giuda Taddeo, anch'essi "fratelli del Signore" (Lc. 6, 16; Iud. 1, 1).

[L. V. - F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, in *Enc. Catt. It.*, I, coll. 843 s.; II, col. 1858 s.; M. J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Marc*, Parigi 1929, p. 40: D. Buzy, *S. Matthieu* (*La Ste Bible*. ed. Pirot, 9), ivi 1935, pp. 125. 166 s.

ALLEANZA. - È la convenzione stipulata da Dio con Israele, con supremo scopo, la salvezza dell'umanità ad opera del Messia, realizzazione della vittoria vaticinata nel protovangelo (Gen. 3, 15). L'etimologia dell'ebraico berith, senza paralleli nelle lingue semitiche, è incerta (da barah? sinonimo di karath "tagliare, fare a pezzi"; l'espressione abituale karath berith [Volgo = *pangere o percutere foedus* ecc.] = "concludere, contrarre un'a." probabilmente è incompleta; manca l'oggetto proprio del verbo: cioè la vittima che secondo l'antico costume veniva sacrificata per sancire l'a.: Gen. 15, 10.17 s.; Ier. 34, 18). Dal frequente uso, però, il senso è chiaro: berith esprime il legame perpetuo, inviolabile, sancito dalla divinità, e quindi, fonte di diritto, contratto tra due persone, spesso in rappresentanza dei rispettivi gruppi solidali: famiglia, clan, nazione.

Molti sono gli esempi di tali a. nel Vecchio Testamento; tipica quella tra Labano e Giacobbe (Gen. 31, 44-54) con tutti gli elementi caratteristici di questo antichissimo costume dei nomadi e seminomadi semiti, sostanzialmente conservato ancora tra i Beduini. Cioè: l'espressione karath berith per indicare l'insieme dell'atto descritto; la parte preponderante che vi ha la religione; l'inscindibilità, per sempre, dell'a.; la formulazione chiara dei mutui diritti e doveri; il giuramento con cui ciascuno dei contraenti chiama il proprio Dio garante, tutore e vindice dell'a., sicché la violazione di essa, è un'empietà, punita direttamente da Dio (cf. il celebre esempio dei Gabaoniti fatti uccidere da Saul, violando l'a. giurata loro da Giosuè; la punizione divina e la riparazione di David: II Sam 21, 1-14; Ios. 9, 3.15.19); il sacrificio e la cena dei contraenti, ormai *fratelli*. Questi due ultimi atti erano senz'altro i più importanti e i più espressivi. La spartizione delle vittime (cf. Iudc. 19, 29; I Sam 9, 7) è un richiamo, un appello alla responsabilità; responsabilità che deriva dal fatto che col mangiar le carni dello stesso animale, col partecipare alla stessa mensa (2Sam 3, 20 s. 28 s. tra Abner e David, e violazione dolosa da parte di Ioab), si diviene fratelli, si entra nella cerchia solidale di un clan, di una famiglia; parte viva di un medesimo organismo (Iudc. 9, 2 s.). Come le parti della vittima (cf. Gen. 15) costituivano prima della separazione un unico organismo, così, dopo l'a., le parti contraenti formano una sola unità solidale, dallo stesso sangue.

La berith è dunque un contratto bilaterale con rispettivi diritti e doveri, la cui violazione costituisce uno spergiuro e attira la vendetta divina. Dio, adattandosi benevolmente alla mentalità solidale allora vigente, espresse e concretizzò i suoi rapporti con Israele nella forma della berith. Il greco *** (adoperato dai LXX per la berith divina) non ha il significato giuridico di "testamento" o disposizione benevola, ma esprime (passando dalla forma al contenuto medesimo) il disegno di Dio, la manifestazione della sovrana volontà di Dio nella storia, cui Dio adegua la sua relazione con l'uomo; è un ordine autoritativo divino che porta con sé una corrispondente disposizione degli eventi. Il termine, probabilmente fu scelto dai traduttori alessandrini per velare in qualche modo il senso di bilateralità, forte nella berith.

Già dopo il diluvio, con Noè, rappresentante della nuova umanità, Dio aveva stabilito un'a. (Gen. 9.10). Il V. T., preparazione al Cristo, risuona tutto dell'a. di Dio con Israele; l'a. per eccellenza; tutta la storia d'Israele è un frammento della storia divina: Dio e Israele lavorano ad una medesima opera. I loro rapporti sono espressi e regolati dall'a. È un insieme armonioso che si sviluppa e determina in un trittico: una triplice a. o tre forme di un'unica a.; ogni parte illumina più immediatamente e direttamente ciascuno dei tre lunghi periodi che le corrispondono. L'a. con Abramo - periodo patriarcale, da Abramo a Mosè; l'a. con Israele al Sinai, tramite Mosè - dall'esodo a David; l'a. con David (e perciò con la tribù, poi regno di Giuda) preparazione immediata al Messia. Dio ha sempre l'iniziativa; primo passo è il suo atto o intervento: libera scelta e vocazione di Abramo (Gen. 12, 1-4); del popolo d'Israele (Ex. 19-20; Am. 3, 1 s.; Ez. 16 ecc.); di David (2Sam 7, 8 ss.); quindi formulazione precisa degli impegni reciproci; accettazione da parte dell'eletto; sanzione e ratifica.

L'a. con Abramo è inaugurata solennemente in Gen. 15, dopo lunga preparazione (Gen. 12-14), nella quale Dio manifesta la sua onnipotenza e la sua continua protezione. Essa rimarrà presente in tutta la tradizione giudaica e cristiana (cf. Lc. 1, 53-73; Gal. 3; Rom. 4). Dio s'impegna a fare della discendenza di Abramo una nazione, destinandole la regione di Canaan (= *terra promessa*); di ricolmarla con le sue benedizioni; di farne il veicolo della salvezza (= fonte di benedizione) per tutte le genti (Gen. 12, 2; 15; 17; 18, 8); da parte degli eletti, Dio esige il culto esclusivo (monoteismo: ibid. 17, 7), l'obbedienza alla sua voce, ai suoi voleri (*ibid*. 17, l; 18, 19 cf. 15, 2-5; 17, 17 ss.; 18, 10-14). Espressione dei nuovi rapporti intervenuti tra i contraenti sono la mutazione dei nomi: Abram in Abraham (ibid. 17, 5) e probabilmente El, Elohim in El Shaddai = l'onnipotente (Gen. 17, l; Ex. 6, 3), nome divino in uso specialmente nella storia dei patriarchi. Segno esterno dell'a., per gli Ebrei è la circoncisione (*ibid*. 17, 9-14). Nel nome nuovo era indicata la promessa di Dio (Abraham = padre di una moltitudine) e insieme la missione per cui Abramo era scelto: padre di tutti i credenti; nel nome divino la garanzia più sicura per l'adempimento delle straordinarie promesse.

L'a. viene rinnovata da Dio con Isacco (Gen. 26) e Giacobbe (*ibid*. 28, 12 ss., celebre visione di Bethel; 35, 9 lotta misteriosa con l'Angelo e mutamento del nome in Israele, eponimo della nazione, espressione sensibile delle promesse divine). La *Genesi* (12-50) è la storia della Provvidenza, tesa a realizzare le promesse dell'a.; essa protegge visibilmente i Patriarchi e fa servire tutti gli eventi alla formazione della nazione giudaica. I figli di Giacobbe si sarebbero dispersi se non li avesse accolti e uniti l'ospitale terra di Gessen, in Egitto (cf. Gen. 45, 5.8; 46, 2 ss.); né avrebbero più pensato alla terra promessa, alla missione particolare cui erano destinati, se non fosse sorta la dura persecuzione dei Faraoni.

Anche l'a. del Sinai è preceduta dall'elezione di Mosè e dalla - molteplice manifestazione della onnipotenza di Dio (Ex. 1-18: piaghe d'Egitto, passaggio del Mar Rosso, primi miracoli nel deserto), in favore delle tribù israelitiche. Esse sono le eredi delle promesse divine, sancite nell'a. precedente; e l'a. del Sinai, con la formazione d'Israele popolo-nazione, compie l'a. con Abramo, riprendendola, precisandola in parte e dandole un nuovo impulso; ha inizio la nuova cooperazione tra Dio e la nazione.

Espressione di questi rapporti è il nuovo nome divino: Iahweh (Ex. 3, 14; 6, 3), l'eternamente esistente, sempre uguale a se stesso e perciò infallibile nel mantenimento delle sue promesse (U. Cassuto, *La quest. della Genesi*, p. 85).

La formulazione completa dell'a. (annunziata in Ex. 6, 2-8), è in Ex. 19·23. Si riassume essenzialmente nella libera scelta d'Israele da parte di Iahweh a suo popolo, con l'impegno solenne di introdurlo da padrone nel paese di Canaan, di proteggerlo quindi dai nemici e dargli ogni bene; e nell'obbligo liberamente preso dalla nazione di prestare il suo culto esclusivo a Iahweh e di osservare i precetti morali. «Se voi ascolterete attentamente la mia voce e osserverete il mio patto, voi sarete mia speciale proprietà (o riserva regale) tra tutti i popoli». Il popolo accetta: «Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo» (Ex. 19, 4 ss. 8). Iahweh dà gli statuti dell'a. (*ibid*. cc. 20-23): 1) il Decalogo (ibid. 20, 1-17 = Deut. 5, 6-21): monoteismo e nove precetti morali, essenza dell'a., col completamento riguardante l'erezione dell'altare (Ex. 20, 22-26) e, possiamo aggiungere, le leggi riguardanti le tre principali feste annuali (21, 10-19); 2) il codice dell'a. (= ibid. 24, 7) che regola i rapporti tra i membri della nascente nazione.

In tal modo, l'a. abbraccia e regola tutta. la vita d'Israele (l'intera legislazione è alla luce dell'a.); non c'è posto (esattamente secondo l'antica mentalità semita) per una divisione o, peggio, opposizione tra religione e politica, tra religione e diritto. Al 1° comandamento (il monoteismo) è congiunta la sanzione (Ex. 20, 2-6): di generazione in generazione ("padri", "figli" indicano le generazioni precedenti e le successive, come spesso nei profeti: Am. 2, 4 s.; Lam. 5, 7 ecc.) si accumula il merito come l'infedeltà; Iahweh rimanda la rottura dell'a., (= distruzione della nazione ed esilio dei superstiti: Deut. 28; Lev. 26; A. Causse difende il valore storico di queste formule di maledizione e di benedizione che accompagnano l'a.); ad un dato momento colpirà il popolo per la infedeltà anche delle precedenti generazioni. Ma premierà indefinitamente la fedeltà all'a. (meriti di Abramo, degli altri Patriarchi, di Mosè cf. Ex. 3-2-34, e dei giusti di tutte le generazioni); pertanto la sua benedizione si prolungherà al di là del castigo, che così viene ad essere circoscritto nel tempo e negli effetti; anzi, come insegnano i profeti, servirà al Signore per purificare Israele, manifestare alle genti la sua santità, e ai superstiti la sua giustizia e la sua misericordia (Ez. 36, 16.38; cf. 14.16.20; Ier. 1-3.16 ecc.).

La ratifica solenne (Ex. 24, 1-11; = *Hebr*. 9, 18-22) dopo la rinnovata accettazione del popolo, è fatta col sacrificio delle vittime, col caratteristico rito del sangue, e la cena sacra. Da una parte Iahweh (= l'altare), dall'altra le dodici tribù (= i dodici cippi), rappresentate dagli anziani; Mosè è l'intermediario. Preso il sangue delle vittime, parte lo sparge sull'altare (= la parte spettante a Iahweh), parte ne asperge il popolo; e gli anziani (che lo rappresentano) consumano le carni del sacrificio, dopo l'immolazione di parte di esse (= la porzione della divinità). Come nell'a. con Abramo (Gen. 15), Dio entrava nella cerchia solidale della famiglia di Abramo, senza nulla perdere delle sue proprietà di Essere supremo, e le parti degli animali divise e bruciate significavano l'unione inscindibile dei contraenti; così adesso Iahweh entra nella cerchia solidale più ampia, la nazione, che ha nell'a. il suo atto di nascita, la causa formale della sua esistenza. Come per tutte le altre comunità (famiglia, clan, tribù), più dello stesso sangue è la medesima divinità, lo stesso culto, che le cementa e le anima. Le tribù israeliti che per l'a. con Iahweh, formano ormai

un solo organismo. Iahweh ne è il padre (Ex. 4, 22 s.; Os. 11, 1), il protettore. Gli anziani si assidono al banchetto sacro, partecipano alla mensa della divinità. In questo modo è espressa la strettissima, indissolubile e reale unione che sorge tra Dio e la nazione. Il popolo comprendeva benissimo tutto ciò e liberamente si astringe all'osservazione dell'a.

Basata su gli eventi storici che l'han preceduta (Ex. 19, 4; 20, 2 ecc.), l'a. del Sinai sta alle origini della nazione, come la causa al proprio effetto. Oltre all'Esodo ne parlano e vi si riferiscono gli altri libri storici del Vecchio Testamento; i profeti la pongono alla base e al culmine della loro predicazione. Risponde d'altronde ai costumi del tempo, che Mosè abbia espresso con un patto adeguato questo legame fondamentale tra Iahweh e il popolo d'Israele, determinandone in pari tempo gli obblighi che per i contraenti ne derivavano (cf. Toussaint, Behm ecc.). Tutto il Vecchio Testamento narra le vicende subite nell'attuazione dall'a. del Sinai dal deserto, in Canaan, e fino alla venuta di Gesù. Così in Ex. 32-34 (l'episodio del vitello d'oro): infrazione del lo precetto e castigo temporaneo, per la misericordia divina. Num. 14, 1-38 per la ribellione del popolo a Mosè portavoce di Iahweh; e ibid. 16-17 la ribellione di Core e l'altra di Dathan e Abiram. Il libro di Ios. narra come Iahweh adempie le condizioni dell'a. (cf. Ios. 2, 43 ss.; Volg. 41 ss.), dando agli Israeliti Canaan. Israele prende solennemente e ufficialmente possesso della Palestina, in nome di Iahweh (cf. Ios. 22, 19).

Ios. 8, 30-35: alla presenza delle tribù, sull'Ebal Giosuè eleva un monumento di grosse pietre e un altare. Sulle prime, imbiancate con calce viva, scrive la parte principale della legge (A. Clamer) o meglio il Decalogo, essenza dell'a. (A. Fernandez), dopo aver fatto proclamare dai Leviti le benedizioni e le maledizioni (= Deut. 27, 15-26) cui il popolo rispondeva assentendo. Quindi immola dei sacrifici sull'altare. È l'accettazione formale da parte del popolo degli obblighi dell'a. (R. Tourneau, in RB, 1926, 98-109).

Dio mantiene le sue promesse (Ios. 24, 1-13), Giosuè ricorda le sanzioni (ibid. 24, 19 s.) ed esorta il popolo - che formalmente lo promette - ad osservare gli statuti dell'a. (ibid. 24, 14-18, 21 s.).

Il libro dei Giudici mette in risalto la protezione di Iahweh e le periodiche infedeltà della nazione. Israele è oppresso dai nemici, ogni qualvolta dimentico dell'a., si allontana dal suo Dio; è da Questi liberato, appena ritorna, pentito, alla osservanza di essa. Nei momenti più tristi, il ricordo dell'a. rianima gli spiriti, anima e conserva il sentimento nazionale (Iudc. 5, 11-13; 7-18).

Molto istruttivi al riguardo i libri: *Sam., Reg*. con riferimenti espliciti ad Ex. 19-20: 2Sam. 7, 23; I Reg. 6, 11 ss.; 8, 22-53; elezione d'Israele, statuti dell'a. e sanzioni: I Reg. 19, 10.14; 2Reg. 11, 17 ss.; intima relazione tra Iahweh e il popolo: 2Sam 10, 1-11. Alla violazione dell'a. è attribuita la rovina di Samaria (2Reg. 17, 7-23; 18, 11 s.), e quella di Giuda (ibid. 21, 11-16; 23, 26 s.; 24, 3 s.).

La nota caratteristica che fa meglio risaltare la superiorità e la trascendenza del Iahwismo di fronte a tutte le altre religioni antiche, sta nel fatto che Iahweh nelle relazioni con Israele e le nazioni si ispira ai principi della morale e della giustizia. Nella mentalità antica, ciascuna divinità condivideva la sorte della nazione o della città che gli prestava il

culto; quindi per difendere se stesso non poteva abbandonare alla sconfitta definitiva i suoi cultori che la delizia vano con i sacrifici. Iahweh, invece, punisce con egual rigore le violazioni della legge religiosa (1Sam 15; 2Sam. 6; cf. Num. 4, 15-20), e le colpe morali dei suoi cultori (2Sam 12, 11 s. 14 s.; 13 ecc. per i peccati di David), facendosi giudice anche degli stranieri innocenti (2Sam 11-12; 21, 1-9). E abbandona il regno del nord e lo stesso regno di Giuda allo sterminio, per la violazione dei precetti del Decalogo.

L'a. con David (2Sam 7; I Par. 17). Allo zelo di David che vuol costruire un grande tempio, Iahweh risponde con la celebre profezia di Nathan. L'antica a. sancita tra Iahweh e Israele viene di nuovo proclamata, e la dinastia davidica partecipa adesso alla stabilità dell'a.: l'opera di Mosè è completata dall'opera di David. L'a. era irrevocabile; e la dinastia diviene inamovibile, essa dovrà collaborare all'opera di Iahweh sulla terra; i loro destini son legati per sempre. L'a. con David (Ps. 89, 35: berith), è ordinata al compimento del disegno divino: il regno di Iahweh sulla terra; su tutti gli uomini (cf. Ps. 2; 110 [109); 89 [88], 28-38). La profezia di Nathan è di una grande importanza nello sviluppo delle idee messianiche ed ha un'eco immensa nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Essa annunzia che il Messia sarà figlio di David (I Par., 17, 11; Is. 9, 6; Ier. 23, 5 ecc.), re d'Israele, e il suo regno sarà eterno (Ps. 89, 37; Mt. I; Lc. 1, 32 s.). (L. Desnoyers, III, 305.16; A. Médebielle, *La Ste Bible*, Pirot, 3 pp. 490-95). I profeti scrittori che dal sec. VIII a Malachia riempiono la storia d'Israele (v. Profetismo), riprendono la triplice forma dell'a. sviluppando col messianismo l'ultima rivelazione fatta a David. Combattendo le deviazioni sincretistiche, idolatriche (v. Religione popolare) allora in pieno rigoglio nel regno del nord, e anche in Giuda, danno, talvolta sistematicamente (Ez. 14.15. 16.20.22.23), la teologia dell'a. illustrandone la natura, rivelandone le caratteristiche, rifacendone la storia.

L'a. è dovuta alla libera elezione da parte di Iahweh: Israele deve all'a. il suo essere di nazione. Se Iahweh ha scelto i discendenti di Abramo, di Giacobbe a suo popolo, lo ha fatto per la sua infinita misericordia. Egli stabilì, come contropartita per la nazione, dei precetti religiosi e morali: Israele li ha violati e subirà il castigo; Iahweh lo annienterà, ché la sua esistenza è affatto indipendente da quella della nazione. Iahweh scioglierà così l'a. che la nazione fedifraga aveva già resa inoperante e ingiuriosa per la santità e la maestà di Iahweh.

L'a. però non può morire (v. Amos; A. Neher). Il disegno salvifico di Iahweh sarà realizzato dalla sua onnipotenza e misericordia, mediante la conservazione e la conversione di un "resto", attraverso la lunga tribolazione dell'esilio (Os. 2; Ier. 7, 23; 11, 4; 24, 7; 30, 31: *la nuova a.* [= I Cor 11, 25; Hebr. 8, 8·13]; Ez. 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23·27; Is. 40-66). Con questo "resto" riportato in Palestina. Iahweh rinnoverà l'a. i cui obblighi il nuovo Israele (comunità postesilica) adempirà, come mai aveva fatto prima dell'esilio. La risorta a. sarà eterna perché sarà elevata ed assorbita nel regno del Messia, attuazione del disegno salvifico divino. L'a. pertanto è preparatoria; è in funzione del Messia: Is. 7, 14-25; 8, 8 ss. 23; 9, 1-6; 11 ecc.; i profeti descrivono l'era messianica come completa mento dell'antica a. e come definitiva (Ier. 31). Da tutto ciò è facile riconoscere e rilevare l'azione di Dio negli eventi umani, dalla elezione di Abramo (già dalla storia delle origini: Gen. 1-11), alla morte di Antioco Epifane (v.), il grande persecutore; azione diretta a conservare Israele e poi la dinastia davidica, Giuda, per la preparazione e la venuta del

Messia; cf. particolarmente il libro di Daniele (v.). Dal carattere preparatorio si spiega il particolarismo dell'a. del Sinai, che d'altronde è solo una fase, un aspetto, dell'a. iniziale sancita con Abramo; e, a partire dalla profezia di Nathan (a. con David), lo sviluppo del messianismo, e gli accenni alla idea universalistica, che i profeti amplieranno (specialmente la 2a parte di Isaia; cf. Is. 2, 2 ss.; Mi. 4. 1-5; Ez. 16, 60-63 ecc.).

Queste stesse idee svolgeranno più concretamente e in modo sempre più distinto i libri postesilici: storici (Esd . Neh.; Par.), profetici (da Agg. a Mal.) e la Cantica (v.). I rimpatriati (= tribù Giuda-Beniamino) sono l'Israele erede delle promesse divine (Mal. l, l = 3, 4; Ioel 2, 27; Par.), il "resto" vaticinato (Agg. l, 12; Zach. 2, 16; Esd. 2, 2 b; 9, 8.13 ss.); il "popolo santo" (Zach. 2, 5-17: Volg. 2, 1-13); l'a. del Sinai vige per loro (Agg. 2, 5); è solennemente rinnovata (Neh. 9, 38-10, 39). Il nuovo Israele, però, con tutta la sua gloria, è solo un'ombra della futura grandezza del regno messianico (Agg. 2, 6-9), di cui è preparazione immediata (Agg. 2, 20-23; Mal. l, 11; 3, l; Ioel 3, 1.5; 4). Particolarmente I-II Par. è il libro della risorta teocrazia. L'a. con Abramo inizia e determina i rapporti tra Iahweh e Israele (I Par. 16, 15 ss.); l'a. del Sinai ne è solo una fase; di essa troviamo nel libro solo qualche accenno (2Par. 5, 10; 6, 11); l'antica alleanza si concretizza in Giuda o nell'a. con David (I Par. 28, 4-8; 17, 16-27), che è tutta diretta al Messia (I Par. 17, 10-14). David è il re prediletto, il capo di una dinastia nel cui seno si realizzerà la promessa messianica, realizzazione dell'antica a.

Nella letteratura apocrifa (II-I sec. a. C.), si manifesta l'accentuato particolarismo giudaico, causato dall'oppressione seleucida, dalla triste fine della dinastia Asmonea, e dall'intervento di Roma; la concezione di un Messia, re vittorioso, con scopi essenzialmente nazionalistici e temporali; l'assimilazione che essi ritenevano affermata nella profezia di Daniele (2, 7·9, 12); cf. F. Spadafora, *Gesù e la fine di Ger*usalemme, Rovigo 1950, pp. 63.32·37. Particolarismo che si ferma all'a. del Sinai, escludendo dalla salvezza le genti. Contro siffatta mentalità, il Nuovo Testamento si ricollega all'insegnamento dei profeti e del Cronista, esponendo, con la maggior luce che viene dalla realizzazione, il piano salvifico di Dio, preannunziato nell'a. con Abramo, continuato nell'a. del Sinai (fase affatto transitoria), precisato nell'a. con David, esplicitamente messianica. Tale piano è realizzato pienamente e definitivamente nella redenzione (morte e resurrezione di Gesù, il Messia, vero figlio di Dio). È appunto il tema svolto nella lettera ai Romani (v.), (cc. 1-11). La promessa fatta ad Abramo e il suo compimento nel Cristo hanno il medesimo carattere universale e definitivo. La Legge "la legge delle opere", invece, che "viene dopo" (Gal. 3, 15 ss.) tra i due avvenimenti, ha un carattere secondario, particolare e provvisorio (Gal. 3, 19). Essa non è data che al solo popolo d'Israele, separandolo profondamente dagli altri popoli, per compiere nei suoi riguardi - per il beneficio dell'umanità - l'ufficio di un pedagogo (Gal. 3, 23-2,6) e condurlo finalmente al Cristo. Dal momento che la promessa è compiuta nel Cristo, il compito di pedagogo ha fine (Gal. 3, 10-14.23-26). Il regime da pedagogo e il suo particolarismo non prevarranno contro l'universalismo del regime della grazia che si manifesta nella promessa e nella realizzazione (Gal. 3, 15-18; Rom. 4, 16).

Il Cristo mette fine al regime provvisorio della Legge e realizza nella loro pienezza la gratuità e l'universalità della promessa ricevuta da Abramo (cf. Eph. 2, 11-22).

Già nei sinottici (Lc. l. 72) la salvezza messianica adempie l'a. (***), nell'identico senso su indicato per i LXX: « il piano salvifico divino») con Abramo (cf. Act. 3, 25; 7, 8). Particolarmente lo esprimono le parole di Gesù nell'ultima cena (Mc. 14, 24, e più nella forma, di Lc 22, 20 e, di 1Cor., 11, 25.

Esse corrispondono alla celebre profezia di Ier. 31, 31 ss.; cf. Hebr. 8, 8-13. Ancora cf. 2Cor 3, 6: «gli apostoli sono ministri». Questo piano salvifico abbraccia tutte le genti (Mt. 8, 11 s. ecc.); il particolarismo dell'a. del Sinai riguardava soltanto quel periodo storico; l'a. del Sinai non poteva mai svuotare l'a. con Abramo che la precede e di cui essa stessa è una parte (cf. anche lettera ai Galati, 3, 7 ss. 15-29; 4, 1-7). Sia l'una sia l'altra tendevano al Cristo (ibid.; Rom. l, 1-6; ecc.); cui effettivamente, come si esprime scultoriamente Pascal, guardano il Vecchio e il Nuovo Testamento; il primo come a sua attesa, l'altro come a suo centro. E sia il Vecchio sia il Nuovo narrano la storia della salvezza o la storia del piano salvifico divino, formulato nell'a. di Dio con Israele e realizzato da Gesù N. Signore.

BIBL. - BEHM, ThWNT, II, pp. 106-137; SOHRENK, *ibid*. pp. 194-214; A. NOORDTZIJ, *Les intentions du Chroniste*, in RB, 4,9 (1940), 161-68; S. LYONNET, in VD, 25 (1947), pp. 23-34.129-44. 193-203.257-63; A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épitre aux Romains*, in RB. 57 (1950), 336·87. 489-529; A. ROMEO, *Dio nella Bibbia* (in *Dio nella ricerca umana*), Roma 1951, pp. 284-308: *l'Alleanza*; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel V. T*., Rovigo 1953; F. ASENSIQ, *Yahveh y su pueblo*, (Analecta Gregoriana, 58), Roma 1953: TH. C. VRIEZEN, *Die Erwahlung Israels nach den Alten Testament*. Zurich 1953; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Parigi.Tournai 1954, pp. 237-270.

ALTARE. - Specie di tavola in terra, legno, pietra o metallo, su cui offrivansi i sacrifici (ebr. mizbeah = luogo in cui si immola, da zabah, tuttavia il senso etimologico è stato ampiamente superato dall'uso. Il termine bamah (altura v.) è di regola riservato per designare gli altari e il complesso di costruzioni per il culto idolatrico (cf. I Reg. n, 7; II Reg. 23, 8. 15.19) e di quello illegale (cf. I Reg. 3, 2 ss.; II Reg. 12, 3; 14, 4.35). In Ez. 43, 15 è detta ari'el (= focolare) la sommità dell'altare. Il primo a. di cui parla la S. Scrittura è quello eretto da Noè (Gen. 8, 20); segue l'a. eretto da Abramo per sacrificarvi il figlio (Gen. 29, 9). La prima prescrizione sull'a. (Ex. 20, 24 ss.) stabilisce che esso sia soltanto di terra o di pietra non lavorata e l'accesso di esso non abbia gradini. Celebri l'a. degli olocausti e l'a. dell'incenso, nella tenda Sacra e nel Tempio. Il primo (detto così dal sacrificio più prezioso che vi era offerto) era di legno di acacia rivestito completamente di bronzo, aveva la forma quadrangolare terminante, ad ogni angolo, in una preminenza appuntita all'insù detta "*corno*" che era della stessa materia ed ugualmente rivestito di bronzo. I "*corni*" avevano particolare importanza (cf. Lev. 4, e l Reg. l, 50; 2, 28); la rottura di uno di essi dissacrava l'a. (Am. 3, 14).

La solenne consacrazione dell'a. durava 7 giorni: veniva unto con olio e cosparso col sangue delle vittime (Ex. 29, 12 s. 3-6 s.; 30, 25-29; Lev. 8, 10-15; Ez. 43, 18-27). Su di esso doveva ardere continuamente il fuoco sacrificale (Lev. 6, 13; Num. 28, 3-8). Nel tabernacolo mosaico, stava davanti alla tenda-convegno. L'a. costruito per il tempio salomonico detto "l'a. di bronzo" (1 Reg. 8, 64; II Reg. 16, 14 s.), era notevolmente più grande di quello mosaico (I Reg. 8, 64; II Par. 4, l); ed era posto nel cortile interno (Ioel 2, 17). Esso riappare nel tempio di Zorobabel (cf. Esd. 3, 2.6; Neh. 13, 10; I Mach. l, 23.57; 4, 38. 44 s. 47.53). A. dell'incenso o dei profumi: così detto perché riservato alla combustione di profumi in onore di Dio (Ex. 30, 1-10). Era di legno di acacia rivestito d'oro e terminava con una cornice aurea che impediva la caduta dei profumi e della bracia; le sue proporzioni erano esigue (Ex. 39, 38; 40, 5.26). Come il precedente era ornato dei quattro "corni" e munito .ai lati di due anelli per essere facilmente trasportato. Era consacrato con olio (Ex. 30, 25 ss.); il suo luogo era nell'interno della tenda-convegno (nel Santo) (Ex. 30, 6): su di esso si bruciavano gli aromi al mattino e alla sera (Ex. 30, 7 s. 31-36), e sui suoi "corni" compivasi un solenne rito di espiazione (Ex. 30, 10; Lev. 4, 2-14; 16, 12).

Nel tempio di Salomone l'a. dell'incenso fu costruito con legno di cedro e rivestito d'oro, perciò il nome "a. d'oro" (I Reg. 7, 48), o, come spiega Ryckmans, "altare degli aromi". Per l'a. dell'incenso nel tempio di Zorobabel cf. I Mach. 1, 23; 4, 49; II Mach. 2, 5. [L. M.]

BIBL. - A. CLAMER. *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 61 SS. 78 s.; E. KALT. *Archeologia Biblica*, 2a ed., Torino 1944. pp. 109-12. 117 s.; .R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Parigi 1960, pp. 279-290.

ALTURA. – Luogo di culto o santuario, costruito su un punto elevato (ebr. bamah, plur. bamoth; Volg. *excelsa*); ben presto, nome generico, e in senso peggiorativo, di ogni santuario anche se costruito a valle (Ier. 7, 31), in una via o in una piazza (Ez. 16, 24.31.39). I Cananei costruivano le loro a., in luoghi solitari ed elevati, presso qualche fonte, all'ombra di un grosso albero, in mezzo ad un boschetto seducente per la riposante frescura (cf. Deut. 12, 3; e per Israele: Ez. 6, 13 ecc.); ne possedevano in gran numero (gli scavi ne han ridato molte vestigia, specie a Gezer); e vi svolgevano il loro culto comodo e sensuale ai Baal e alla dea Astarte, Aserah.

L'a. constava di un altare (v.) di pietra; di una o parecchie massebah (plur. masseboth: dal v. nasal "drizzare = pietra drizzata, cippo); grosse pietre dalla statura di un uomo e anche più (a Gezer ce ne sono alte m. 3), rozze o levigate, anche per i baci e le unzioni ricevute per secoli, disposte ad intervalli uguali, spesso in direzione nord-sud. Il numero variava: le a. di campagna probabilmente ne avevano una sola. Non è chiara la loro relazione con la divinità, se dimora o simbolo di essa. Dietro e al di sopra dell'altare stavano le stele o pietre consacrate al sole (cf. Is. 17, 8 ecc.; ebr. hammanim, solo al plur.; in ebr. il sole è anche detto hamman). Infine fissate al suolo, vicino all'altare,

sorpassandolo notevolmente in altezza, si drizzavano le aserim (aserah, al sing., dal nome della dea, della quale dovevano essere simbolo o richiamar la presenza); si trattava di uno o più pezzi di legno, fatti da alberi o tronchi d'alberi - tolti i rami - appena sgrossati, scolpiti sommariamente in forma umana o con gli emblemi del sesso femminile incisi in modo più o meno rudimentale. Se mancava una sorgente si scavavano nella roccia delle cisterne per l'acqua necessaria alle abluzioni dei fedeli, alla purificazione dell'altare, ecc. Delle fosse erano destinate a ricever le ceneri e i resti dei sacrifici.

Le a. maggiori possedevano alcuni edifici: un piccolo tempio o "casa del dio" (I Reg. 13, 32; II Reg. 17, 29-32 ecc.), una nicchia, un baldacchino che copriva un idolo o una pietra sacra; una sala per la cena sacrificale; dei dormitori per chi cercava dei responsi nel sogno; un guardaroba per gli abiti liturgici; camere per i preti e i ieroduli; dei ricoveri per i pellegrini, dei magazzini per il vino, l'olio, la farina, l'incenso che erano venduti a quanti venivano da lontano per sacrificare. Tutto questo complesso formava un'altura; era rinchiuso in uno spazio più o meno vasto, ritenuto sacro, e delimitato da un muro o da altro.

Molte di queste a. cananee, non distrutte al momento della conquista, nonostante l'ordine formale di Iahweh (Num. 32, 52; Deut. 12, 2·5), furono occupate dagli Ebrei, restando quasi tali e quali. Inoltre, gli Ebrei elevarono, in onore di Iahweh, dei santuari che senza dubbio rassomigliavano parecchio a quelli cananei, col loro altare, la stele, l'albero sacro; i più importanti, con la loro sala per la cena (I Sam 9, 22). Queste a., ereditate dai pagani o erette sul loro modello, perdettero talvolta abbastanza presto il significato originale.

Rimanevano i riti, gli oggetti sacri, consacrati all'uso secolare, ma era mutata la destinazione, il senso dei riti, il significato delle offerte: le forme esteriori della religione dei Baal cananei erano adoperate per il culto a Iahweh. Un po', come molti templi pagani, sono stati trasformati in chiese cristiane. Alcune a. furono così frequentate da zelanti iahwisti (Samuele a Cabaa; Salomone a Gabaon: I Sam 9, 22; 10,5; 22, 16; I Reg. 3, 4).

Lo stesso frazionamento, e talvolta isolamento delle tribù minori, seguito alla discontinua occupazione di Canaan, con la conseguente difficoltà di spostarsi e concentrarsi, rendeva naturale questo moltiplicarsi di a. per il culto a Iahweh. Non era più possibile, come prima, nel deserto, adunarsi intorno all'arca (v.), unico simbolo sensibile della presenza divina. Non era possibile allora attuare il disegno di Mosè, sulla unicità del luogo di culto (Deut. 12; cf. per il deserto Lev. 17, 8 s.). Questo trasferimento delle a. cananee al culto di Iahweh costituiva un gravissimo pericolo per la purezza del iahwismo. La massa, infatti, si lasciò vincere dalla tentazione di avvicinare i Baal a Iahweh, di frequentare talvolta le a. tenute dai Cananei, di abbracciare con le forme esterne, riti e pratiche, propriamente idolatriche e condannate dalla legge (cf. Iudc. 2, 11 s.; 3, 7; 6, l; 10, 6). Era l'inizio fatale di quel lungo movimento sincretico, ora lento ora veloce, deviazione dalla religione legittima (cf. Os 9, 10; 10, l; 11, 1 ss.; 13, 5 ss.; Ier. 2, 1 ss.; Ez. 20, 28), che raggiungerà la sua perversa perfezione nell'VIII sec., prima in Samaria e poi in Giuda; e che Dio castigherà con la distruzione e l'esilio (v. Religione Popolare).

Nelle a. si svolgeva allora e si svolgerà la maggior parte della pietà d'Israele, e col passar degli anni e dei secoli, Israele s'attacca sempre più fortemente ad esse. Lo stesso tempio di Salomone, con tutta la sua splendida grandezza, non staccherà il popolo dalle sue vecchie a. Lo scisma, con la politica religiosa di Ieroboam e dei suoi successori farà leva su questo secolare attaccamento (a. di Bethel, Dan, ecc.; I Reg. 14, 9; cf. ibid. 15, 14; 22, 44; II Reg. 12, 4; 14, 4; 15, 4.35); mentre si completa la trasformazione in a. idolatriche con tutte le annesse pratiche abominevoli. I profeti (Am. 5, 21-26; 7, 9; Os 2, 5-13.16 s.; 3, 4 in Israele; gli altri in Giuda, cf. Ier. 2, 20; 3, 6.13) protesteranno energicamente contro esse, ma non saranno ascoltati. Il pio re Iosia (2 Reg. 23, 8-20; 2Par. 34,-35) le distruggerà; ma ben presto saranno ricostruite, dal fanatismo del popolo, secondato dai sacerdoti interessati a riprendere sulle proprie a., la libertà e i guadagni. Sarà necessario che lo stesso Iahweh scateni sul paese la desolazione della guerra come sapevano farla gli Assiri e i Caldei, perché le a. rovinate, seppellite nella polvere dei detriti, sperdute sotto i rovi, siano finalmente dimenticate (Ez. 6, 3-6.13; 16, 23-31. 39 ss.; 20, 28 s.).

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 230-36.274-86; F. SPADAFORA, Ezechiele, 2a ed., Torino 1951, pp. 62 S5. 66, 81 s., 205 S.; in DAR, v. *sanctuaires, achéra*; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pp. 342-75; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Parigi 1960, pp. 107-114.

AMALECITI. - Popolo molto antico, dal nome collettivo arcaico Amalec (Num. 24, 20; I Sam 27, 8). Sono ricordati già nella storia di Abramo (Gen. 14, 17). Nomadi, celebri razziatori dalla regione settentrionale della penisola del Sinai, fino al Negeb (Num. 13, 30; Iudc. l, 16 ecc,); una colonia si stabilì sui monti di Efraim (Iudc. 12, 15). In Gen. 36, 12.16 un Amalec, figlio di Elifaz, nipote di Esau, è nominato come capo stipite di un ramo secondario delle tribù idumee. Tra i più accaniti nemici d'Israele, furono i primi ad attaccare gli Ebrei, dopo l'Esodo (Ex. 17); impedirono loro di entrare in Canaan dal sud (Num. 14, 43 s.); dopo l'occupazione di Canaan, non cessarono di razziarli con frequenti incursioni (Iudc. 3, 13; 6, 4-33; 7, 12). Balaam ne predisse la distruzione (Num. 24, 20); e Deut. 25, 17 ss. ne comanda lo sterminio. Furono vinti da Saul (I Sam 15) e poi da David (ibid. 27, 8; 30, 1-20). Quel che ne rimaneva fu annientato al tempo di Ezechia nella regione di Seir (I Par. 4, 42 s.). Cf. J. De Fraine, *Le roi Agag devant la mort* (I Sam 15, 36b), in EstE 34 (1960) 537-545. [F. S.]

AMARNA (Tell El·'Amarnah). - Località nella vallata del Nilo, 304 km. ca. a sud del Cairo, dove nel 1887 fu rinvenuto l'archivio diplomatico d'Amenophis IV (1377-1360), il monarca che per odio al Dio Amon ne aveva abbandonato la città sacra di Tebe, edificando in quel luogo una nuova capitale, Akhetaton (= orizzonte di Aton). I documenti dell'archivio, un complesso di oltre 350 tavolette d'argilla, recano per lo più la corrispondenza diplomatica tra la cancelleria egiziana e i vari principi di Babilonia, Assiria,

Asia Minore, Cipro, Siria e Palestina, per un periodo che abbraccia i regni d'Amenophis III e IV (1413-1358). L'importanza storica di questi documenti, in possesso ora dei principali musei d'Europa, è incalcolabile: essi infatti hanno reso possibile ricostruire l'ambiente geografico, storico e culturale di tutto il periodo che immediatamente precede le vicende dell'Esodo.

Da tutta la corrispondenza scoperta, che in massima parte ha per destinatari i due Faraoni (solo nove frammenti recano la minuta di loro missive ad altri principi), si rileva la posizione di preminenza dell'Egitto: solo i principi di Babilonia, di Hatti, di Mitanni, di Cipro (Alasia) e di Cilicia (Arzawa) sono trattati da pari e detti "fratelli"; tutti gli altri corrispondenti sono invece vassalli siri e palestinesi che scrivono al Faraone con espressioni di massima soggezione. Accanto alle grandi potenze abbiamo quindi una Palestina e una Siria vassalli d'Egitto: sia la prima, detta *Kinahhi* (Canaan), che la seconda, detta *Amurru*, sono frazionate in tante città-stato indipendenti e rivali. Oltre l'isola d'Arwad (Arwada) vi troviamo nominate le città costiere di Sumur (Gen. 10, 18), Irqat (Gen. 10, 17), Biblos (Cubla), Beyrut (Beruta), Sidone (Siduna), Tiro (Surri), Akko (Akka), Saron (Sharuna), Giaffa (Iapu), Ascalone (Ashqaluna) ecc.; nell'interno sono ricordate Mageddo, Shunem, Beisan, Sichem, Gerusalem (Urusalim), Gezer, Ajalon ecc. Tutte queste città sono rette da cittadini locali controllati da fiduciari del Faraone, detti Rabisu: possono però corrispondere direttamente ano che col Faraone.

Con le grandi potenze di Babilonia, Assicia e Mitanni l'Egitto mantiene in questo periodo buone relazioni, non così con Hatti (= Hittiti): questa grande potenza ostile all'Egitto favorisce tra l'altro una grande insurrezione in Amurru. Un certo Abdi-Asirta, riuscito a ottenere dal Faraone il principato d'Amurru, lancia un movimento nazionalista che opera con bande armate dette Habiru. Il principe di Biblos, Rib-Abdi, fedelissimo all'Egitto, ne prende le parti e in serrata corrispondenza denuncia al Faraone i pericoli dell'insurrezione; Hatti appoggia gli insorti mentre l'Egitto non interviene che debolmente. I Habiri allargano rapidamente le loro conquiste, mentre Rib-Abdi, abbandonato dall'Egitto e dai suoi, muore assassinato. Sotto il figlio di Abdi-Asirta, Aziru, tutto Amurru sarà liberato, costituito in confederazione fuori dall'influsso egiziano. Poco più tardi Hatti, alleata con Amurru, favorirà anche l'insurrezione delle città di Canaan: così una dopo l'altra anche queste città passano sotto il controllo dei Habiru. L'Egitto tenta una rivalsa con Ramses II, ma è di breve durata, perché un nuovo regresso è imposto dall'invasione di «quei popoli del mare» che nel sec. XII costringono l'Egitto a difendersi sul delta stesso.

Situazione culturale. J. H. Breasted chiamò giustamente «Primo internazionalismo» il periodo d'el-Amarna: per la prima volta infatti strette relazioni vengono allacciate tra popoli di razze diverse: l'accadico diventa una vera "lingua franca", ovunque insegnato in apposite scuole e con l'aiuto di vocabolari. Anche le tavolette d'el-Amarna sono scritte in questo accadico, meno una in lingua d'Arzawa e una in lingua di Mitanni. Naturalmente non è più l'accadico classico: è un accadico storpiato a seconda delle diverse scuole che dànno così origine a diversi dialetti.

L'internazionalismo di questo periodo, che si manifesta anche nei grandi scambi culturali tra i popoli con traduzioni di opere letterarie e scambio di dotti, specialmente medici, tra le diverse corti, incide anche sulla religione: nomi e ideogrammi di divinità

passano da un popolo all'altro; Amenophis III manda a prendere per la propria guarigione l'Istar di Ninive. Un nuovo mondo pertanto ci si svela in questo periodo: la testimonianza che in proposito danno i documenti d'el-Amarna è in parte almeno confermata anche dai documenti di Boghazkoy.

[G. D.]

BIBL. - J. A. KNUTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, 2 voll., Lipsia 1907 e 1915; E. DHORME. in DBs, I, coll. 207-225: ID., *Les nouvelle*. *Tablette. d'EI-Amarna, i*n RB. 33 (1924), 5-32; W. F. ALBRIGHT. *From the stone Age to Christianity*, Baltimora 1946, pp. 157-60; S. MOSCATI. *L'Oriente Antico,* Milano 1952, pp. 42-45.

AMENOPHIS III-IV. - Sovrani d'Egitto (1413-1358). Il primo di essi, figlio di Tutmosis IV e d'una principessa di Mitanni, successe al padre all'età di 12, anni ca. Fu un sovrano tutto intento a opere di pace. Delle iscrizioni ne ricordano la prima caccia e una spedizione militare da lui diretta all'età di 17 anni contro tribù ribelli. Capitale del regno in quell'epoca era la città di Tebe, sacra al Dio Amon. Oltre Tebe però ebbe allora un grande sviluppo anche Memfi. Con il lusso caratteristico di quest'epoca, vengono rilevati anche dagli scavi lavori artistici di grande importanza all'interno di case signorili e soprattutto di templi: tra questi va notato quello di Luxor.

Una grave situazione però si andò delineando: l'impero egiziano era minacciato dallo sviluppo della potenza Hittita all'esterno, mentre all'interno torbidi venivano fomentati da dissensi religiosi. Il clero, rigido e nazionalista, del Dio territoriale di Tebe, Amon, sotto la cui influenza stava il re, cozzava contro la religione del Dio Sole (sotto il nome di Aton) professata a Eliopoli, religione più tollerante, più confacente alla situazione dell'impero: questa religione riscosse ben presto la simpatia di molti cortigiani e della stessa regina. Il forte attrito creato dalle due correnti religiose raggiunse la fase più acuta sotto A. IV. A. III scompare dalla scena politica e muore, dopo aver fatto venire invano per due volte la statua miracolosa di Istar di Ninive.

Successore ne fu il figlio A. IV (1377-1358) celebre per la tentata riforma religiosa. Educato nella religione materna egli fu nemico del Dio Amon di cui osteggiò il clero e il culto seguito dalla moglie Nefertiti e dalla sua corte. Adoratore fanatico di Aton mutò il proprio nome in Ekhnaton «Amato da Aton»), abbandonò Tebe, sacra ad Amon, facendo costruire nella zona d'el-Amarna una nuova città, Akhetaton «Orizzonte di Aton»). Il nuovo culto dottrinalmente fu molto superiore alle religioni pagane contemporanee: oltre una chiara nota monoteistica essa predicava bontà e amore per tutti. La lotta spietata al Dio Amon attirò però al re molti nemici, i quali alla morte del sovrano lottarono fino alla completa rivalsa.

Politicamente il regno di A. IV fu disastroso: l'impero egiziano subì il grave regresso in Asia a opera specialmente degli Hittiti che manovrarono abilmente le note bande di Habiru: le vicende della lotta ci sono note attraverso i documenti d'el-Amarna (v.).

Ad A. IV, succedette il secondo genero Tutankhaton (1358-1349-) che con la rivalsa del culto d'Amon mutò il nome in Tutankhamon.

BIBL. - A. WEICALL, *Histoire de l'Egypte Ancienne*, Parigi 1949, pp. 126-54; S. MOSCATI. *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 43-50, con abbondante bibliografia.

AMMONITI. – Gen. 19, 39 li riconnette a Lot e quindi agli Aramei. L'onomastica conferma tale parentela con gli Ebrei (cf. i nomi Nahas [I Sam 11, l s.] Hamim, Na'amah); il loro Dio Milcom (1Reg. 11, 5-33; 2Reg. 23, 13) è il cananaico Malcum, che diverrà, Melek, Molek, donde Molok. All'inizio abitavano la regione (oggi el-Beqa) dal deserto al Giordano-Mar Morto e dall'Arnon al Iabboq.

Spinti dagli Amorrei perdettero la parte occidentale, occupata più tardi dalle tribù israelite Ruben e Gad (Ios. 13, 15.19; Iudc. 11, 13-19 s.). Loro capitale fu Rabbath·Ammon (oggi 'Amman). Nemici tenaci d'Israele (cf. Iudc. 3, 13), gli A. cercarono riconquistare il terreno perduto: furono sconfitti da Iefte (Iudc. 10, 11), Saul (I Sam 11, 1-11) e David (2Sam 10, 12). Poco prima del regno di Ieroboam II si accanirono contro Israele (Am. l, 13- s.); dopo la deportazione degli Israeliti (734 a. C,), invasero Galaad (2Reg. 15, 29; Ier. 49, 1 s.); nel 601 a. C. muovono con schiere caldee contro Gerusalemme; della sua distruzione (587 a. C.) esultano: (2Reg. 24, 2; Ez. 25). Nei secoli VIII-VII furono tributari degli Assiri, i cui testi parlano dei re a. (Bit-ammana): Sanipu sotto Teglatfalasar (728), Paduel vinto da Sanherib (701) e vassallo di Asar-haddon (673). Gli A. cercarono di impedire ogni ricostruzione di Giuda, per assorbirne il paese: l'uccisore di Godolia è diretto da Baalis, re a. (Ier. 40, 14; 41, 2). Subirono la profonda infiltrazione degli Arabi (bene-qedem: Ez. 25); si opposero a Neemia (Neh. 2, 19; 4, 7) e dopo la conquista macedone a Giuda Maccabeo. Presso il loro tiranno Cotila, si rifugiò l'uccisore di Simone l'ultimo dei Maccabei (I Mach. 5, 5). [F. S.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 277 s.

AMORREI. - Con questo nome è spesso designata nella Bibbia (Gen. 15, 21; Ex. 3, 8; 13, 5; 23, 23 ecc.) una delle popolazioni della Palestina preisraelitica, e talvolta (Gen. 15, 16; Ios. 24, 15; Am. 2, 9) il complesso di queste, per l'influsso su di esse esercitato dal gruppo etnico propriamente a. Gli A. provenivano dall'alto deserto siro-arabico, ad ovest della Mesopotamia. Risulta, dall'analisi dell'ideogramma (*Kur*) *Martu* (KI) (= paese occidentale), col quale i Mesopotamici designavano l'Amurru; e dall'analisi di forme verbali e nomi personali della prima dinastia di Babel che fu a., e inoltre dalla religione a. che presenta divinità tipicamente occidentali, quali il Dagon dei Filistei, il Tesub degli Hittiti.

Da quella regione gli A. sul declinare del 30 millennio si irradiarono intorno: in Mesopotamia troviamo la dinastia di Larsa (sec. XXII a. C.) con re dai nomi a.; i Testi di Proscrizione egiziani (sec. XIX) li segnalano in Canaan quali nemici del Faraone; quivi poco più tardi li incontra Abramo (Gen. 14, 7-13). Nella bassa Mesopotamia il culmine dell'attività a. (prima parte de 20 millennio) è raggiunto con la fondazione della prima

dinastia di Babel, celebre per il 50 monarca, Hammurapi. Quasi contemporaneamente un altro grande stato a. fioriva in Mari (odierna el-Hariri) sul medio Eufrate dove recenti Ee8n hanno ridato alla luce il grandioso palazzo reale di Zimri-Lim e circa 20.000 tavolette, in gran parte corrispondenza tra la corte di Mari e principi amici o vassalli. Mari, poi distrutta da Hammurapi, fu per molto tempo il più potente stato di Mesopotamia; perfetta organizzazione di governo e della vita sociale, mentre per la cultura e la religione fu, grazie alla sua posizione geografica, uno dei più grandi centri sincretistici del 20 millennio.

Dopo la parentesi silenziosa dei secoli XVIII-XV gli A. tornano alla scena nei documenti d'el-Amarna (v.). In questo periodo (1500-1300) Amurru è uno stato limitato ai territori della futura Siria: politicamente diviso dipende dall'Egitto. Con l'aiuto degli Hittiti diviene indipendente, ma loro alleato e tributario. Un primo trattato d'alleanza fu firmato tra Arizu e il re hittita Shuppiluliuma (1380-1346) e frutto di massimo servilismo ne fu la l'innovazione fatta da Tubbi-Tesub di Amurru con Mursilis II. Quando Ramses II attaccò a Qades (1287) gli Hittiti, gli A. tentarono invano una riscossa. Le loro sorti non migliorarono nemmeno con l'avanzata assira. Lottando contro gli A., Theglatfalasar I dà il colpo di grazia anche ad Amurru; a Qarqar (854) anche Amurru è tra i coalizzati ma il suo tramonto è definitivo. Dopo la riscossa babilonese troviamo gli A. fedeli servitori di Nabucodonosor II.

Costumi e religione. I primissimi documenti ci presentano gli A. come nomadi: nomadismo che usava l'asino (il cammello non era ancora addomesticato), legato quindi alle esigenze naturali di questo animale che non permette lunghi viaggi nel deserto.

Una raffigurazione del sec. XIX presenta gli A. come assai primitivi, concordando con un inno sumerico che li dice violenti, indocili, selvaggi, spietati. Fissatisi però a vita sedentaria, un grande progresso civile fu raggiunto specialmente a Babilonia (prima dinastia) e a Mari. Quanto alla religione si sa che gli A. adoravano soprattutto il Dio "Amurru" in tutto simile all'Hadad occidentale: egli era il Dio della montagna dell'ovest, del temporale e dell'inondazione. Compagna di Amurru è Aserah, signora della pianura. Ad Amurru era sacro lo stambecco; animale comunissimo nei sacrifici era l'asino.

Contatti con gli Ebrei. Anche secondo chiari testi biblici (Gen. 10, 16; 15, 21; Ex. 3, 8; Ez. 16, 3) gli A. precedettero in Palestina gli Ebrei. Durante l'invasione dei re elamiti, gli A. appaiono stanziati nei pressi del Mar Morto e in vicinanza di Hebron dove anche Abramo soggiornava (Gen. 14, 7-13). Ai tempi dell'Esodo gli esploratori li segnalano tra i popoli forti delle montagne (Num. 13, 29). Nel loro viaggio però, gli Ebrei s'imbatterono negli A. già sull'Arnon e ne occuparono le terre dopo il rifiuto di Seon (Num. 21). Oltre il Giordano (Deut. 3, 8 s.; 4, 47 s.; Iudc, 11, 22), gli A. controllavano i territori tra l'Arnon e l'Hermon. Passati i primi momenti difficili dell'occupazione ebraica anche gli A. poterono vivere tranquillamente vicini agli Ebrei per tutta l'epoca dei Giudici. Solo Salomone li ridurrà praticamente in servitù imponendo loro un tributo (I Sam 7, 14; I Reg. 9, 20; 2Par. 8, 7). [G. D.]

BIBL. - E. DHORME, *Les Amorrhéens*, in RB, 37 (1928) 63-79. 161-80; 39 (1930) 161-78; 40 (1931) 161-84,; (Recueil "Edoward Dhorme". Paris 1951, pp. 81-165); A. BEA, Il

movimento "amorritico". i "Testi di Proscrizione", in *Biblica*, 24 (1943), PP. 239-47; W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, 2a ed., Baltimora 1948, Pp. 239. 24,7; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 28-35.

AMOS. - Il più antico profeta scrittore. Giudeo di Teqoa, vicino a Betlem; proprietario, allevator di greggi, raccoglitore (*boqer*) e incisor di sicomori; preso improvvisamente da Iahweh è destinato profeta, particolarmente in Israele (Am. l, l; 7, 9 ss., 14 ss.; cf. 3, 7 s.), al tempo di Ieroboam II (783-743) e di Ozia, re di Giuda (783-757), 2 anni prima del terremoto (sotto Ozia, cf. Zach. 14, 5). Probabilmente predicò dal 762 ca. al 750 a. C., come dai riferimenti di A. alle ricchezze, alle conquiste avvenute (Am. 6, 14; cf. 2Reg. 14, 25-28). Gli eventi sembravano sancire il trionfo della dinastia di Iehu (842-815). Assente l'Egitto, impegnata altrove e in. dolente l'Assiria, che aveva prostrato Damasco, Ieroboam II sfruttò la situazione e ristabilì, con fortunate e facili conquiste, il confine d'Israele da Hamat al Mar Morto (2Reg. 14, 25). Al sud, Ozia sottometteva i popoli confinanti. Le vittorie svilupparono le condizioni sociali e religiose già in fermento. Ai ricchi (Am. 2, 14 ss.), alle classi privilegiate (6, 4 ss.; 7, 12), cupidi di lusso (3, 12-15; 6, 4 ss., 10) e di guadagno (5, 11; 8, 5, s.), fan riscontro categorie di poveri, sfruttati indegnamente da mercanti e proprietari (2, 6 s.; 5, 11; 8, 4 s.), da magistrati e funzionari disonesti (5, 12; 4, l). Regnano l'ozio, l'ignavia (2, 12), i piaceri (6, 4 s.; 4, 1). Non c'è cenno al culto orgiastico di Baal; l'antibaalismo, strumento di politica, era il programma ufficiale della dinastia iehuita e servì per assoggettarle la religione (1, 13). Le alture sacre, Bethel, Dan, Beer-Sheha, Ghilgal sono molto frequentate (4., 4 ss.) e ricco vi è il culto (5, 21 ss.); ma è semplice formalismo e ipocrisia (ivi 8, 5); con la coesistenza di riti stranieri: idolatria (5, 26), ieroduli (2, 7); libertinaggio (6, 4 ss.). Non mentalità religiosa, ma laica; esaltazione presuntuosa dell'uomo e del suo potere (6, 13); alimentata da un clero servile (4,4 s.; 7, 12). Non ci si riferiva più a Dio. Era la negazione dell'Alleanza (v.) del Sinai. A. si erge contro siffatte deviazioni; richiama energicamente i diritti di Iahweh, i doveri d'Israele: monoteismo e osservanza dei precetti morali. La giustizia di Dio colpirà la dinastia, distruggerà la nazione, colpirà i ricchi, farà scomparire quel vuoto culto idolatrico, quel sacerdozio venale; farà così rientrare Israele nell'alleanza mediante il castigo. A Bethel, A. proclama arditamente queste terribili verità (7). Solo un tenue *resto* sarà risparmiato (3, 11 s.), che unito al *resto* di Giuda (9, 9) continuerà l'alleanza nel casato di David (9, 10-15), fino al regno del Messia. A. ha fissato nel suo libro le idee essenziali della sua predicazione. Tema centrale: l'onnipotenza di Dio, la perpetuità dell'alleanza; e lo svolge in tre parti.

1. (cc. 1-4). Richiama l'alleanza di Dio con Noè (Gen. 9, 1-17), sintetizzata nel rispetto della persona umana, per tutti gli uomini. Così Iahweh punirà i crimini compiuti da Damasco, i Filistei, Tiro, Edom, Ammon, Moab («ha calcinato le ossa dei cadaveri, disseminate sul suo passaggio dal re di Edom» 2, 1 ss.) contro Giuda-Israele (probabilmente durante l'anarchia che precedette i regni di Ieroboam II e Ozia). Ma ancor più punirà i peccati dei bene-israel, legati a Iahweh da un'alleano la speciale (3, 14 s.; 4, 12 s.).

2. Alla nazione, o stato (beth-israel), A. propone la scelta tra un'esistenza con Dio e un'esistenza senza Dio (cc. 5-6, discorsi e lamentazioni). Se Israele persiste nella evasione dai legami dell'alleanza, nella laicizzazione, l'esilio e il nemico in vista (l'Assiria), vi porranno fine e stabiliranno i diritti di Dio (5, 27; 6, 14).

3. Al popolo d'Israele, infine, richiama che esso è una comunità divina ('ammi, «mio popolo»; cc. 7-8, le visioni che corrispondono ai discorsi precedenti). Infranta tale relazione, l'onnipresenza di Dio lo circonda come in un cerchio, mediante il grave castigo imminente, dopo aver cercato di richiamarlo con pene minori e limitate. La conclusione (c. 9) riprende i tre aspetti. Israele non può sottrarsi all'Alleanza perché appartiene a Dio (9, 1-15): sia che viva come i Kusiti, perché tutte le genti anche i Kusiti, sono sue creature (9, 7a); sia che si foggi uno stato laico, perché la storia è fatta da Lui; ed Egli farà perire quelli che credevano di porsi in una storia autonoma (9, 7b. 8 ss.). Sia, infine, che si illuda in una missione "religiosa", assicurata da un culto impuro, da un sacerdozio ipocrita, da un sovrano ambizioso, e si creda perciò al riparo dal "male", Israele rimane il "popolo di Iahweh": «Voi siete i soli che con amore io scelsi fra tutte le tribù della terra» (3, 1 s.). Dio distruggerà l'illusione e farà risorgere dalle rovine i simboli dell'alleanza: David, il Tempio, la terra promessa (9, 10-15). Sarà il ritorno all'alleanza conclusa al tempo dell'uscita dall'Egitto (9, 14), che avrà il perfezionamento nell'eterno regno del Messia, suo ultimo scopo.

A. è l'ultimo appello della divina giustizia, prima del disastro. La scuola sociologica (D. Koigen, Max Weber, K. Cramer, A. Neher) dimostra col metodo critico, filologico, storico, la natura artificiosa, antistorica del sistema wellhauseniano che ignorava affatto l'alleanza del Sinai, e, con generalizzazioni contrarie al testo, creava l'urto tra culto, sacerdozio e ispirazione profetica; religione interiore; e parlava di A. innovatore, fondatore del monoteismo e della morale! Bisogna lasciare gli schemi a priori e studiare le profezie nell'ambiente in cui furono pronunziate.

[F.S.]

BIBL. - J. TOUZARD, *Le livre d'Amos*, Parigi 1909; A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, ivi 1950; G. RINALDI, Amos (Bibbia Garofalo), Torino 1953: R. VUIL-LEUMIER. *La tradition cultuelle d'Israel dans la prophétie d'Amos et d'Osée,* Neuchatel 1960.

AMRI (ebr. Omri). - v. Israele (regno di).

ANANIA e Saffira. - Nella chiesa apostolica di Gerusalemme, non pochi attuavano il consiglio evangelico di disfarsi dei propri beni (Mt. 19, 21; cf. 6, 24-34), dandone il ricavato agli Apostoli che provvedevano al sostentamento di questi e dei poveri (Act. 4, 32-37). I due sposi A. e S. vendettero una proprietà, d'accordo ritennero parte del prezzo, e portarono il resto a s. Pietro, simulando dar tutto. S. Pietro, a ciascuno dei coniugi, svela l'inganno e preannunzia la morte immediata, castigo inflitto loro da Dio (Act. 5, 1-11). A. e

S. peccarono d'ipocrisia, volendo apparire disinteressati e generosi; d'ingiustizia, ché con la loro simulazione acquisivano il diritto al soccorso della comunità; specialmente, mentirono agli Apostoli e perciò allo Spirito Santo (= Dio: v. 3 s.) che li illuminava e dirigeva. Col castigo Dio intese attestare l'autorità divina degli Apostoli, capi della sua Chiesa (v. 11). Il v. 4: «A. era libero di vendere la proprietà e libero di ritenerne il prezzo», elimina la tesi del comunismo nella Chiesa primitiva. [F. S.]

BIBL. - J. RENIÉ. *Actos des Ap*. (*La Ste Rible*, ed. Pirot, 11, 1), Parigi 1949, PP. 87-91.

ANATEMA. - Il termine greco *** per sé = ex-voto, oggetto posto sull'ara, offerto alla divinità (2Mach. 9, 16; Iudt. 13, 23; Lc. 21, 5), traduce l'ebraico herem (dal verbo haram = separare, riservare) che esprime per sé la "separazione", la "proibizione" di un oggetto. "Riserva" che può aversi: o perché l'oggetto (abominevole) non contamini altre cose; o perché l'oggetto (santo e consacrato a Dio) non venga profanato. C'è perciò un duplice a.: di abominazione (Lev. 27, 29) e di oblazione (ibid. 2,7, 28; Nm. 18, 14).

Il primo comporta la totale distruzione. Sono votati da Dio all'a. i Cananei, per evitare il contagio dell'idolatria: espugnate le città, uomini e animali vanno uccisi e il resto bruciato (Deut. 7, 24 s.; 20, 16 s.; 25, 17 s.); altri popoli nemici d'Israele: I Sam 15; Is. 34, 2; 43, 28; Ier. 26, 9; Mal. 4, 6. Talvolta Israele compiva spontaneamente tal voto a Iahweh, per la città da espugnare (Nm. 21, 2 s.; cf. I Par. 4, 41); talvolta venivano uccisi solo gli uomini e il bottino veniva diviso (Ios. 10, 28-40) o preservate le vergini (Num: 31, 18; Iudc. 21, 11). Era un costume di guerra in uso tra i Semiti (cf. stele di Mesa, I, II s.; per gli Assiri: 2Reg. 19, 11; Is. 37, 11; e in altri popoli: Tacito, *Ann*. 13, 57; Cesare, *De Bell. Gall*. 6, 17).

Lo stesso israelita poteva diventare a. per peccato d'idolatria (Ex. 22, 19: legge del taglione: costui ha sacrificato ai falsi dei, sarà sacrificato, votandolo a Iahweh; Deut. 13, 12-17); e se violava l'a. appropriandosi di qualche oggetto (Ios. 7, 1.13-25; Deut. 7, 15 s.; H Mach. 12, 40), o risparmiando qualcuno (legge del taglione; vita per vita: I Reg. 20, 38-42; cf. I Sam 15, 32 s.).

Dopo l'esilio l'a. è attenuato; all'uccisione del colpevole è sostituita la confisca dei beni e l'esclusione dalla comunità (Esd. 10, 8); pratica in uso al tempo di N. Signore, specie di scomunica: esser cacciati dalla sinagoga (cf. Io. 9, 22; 12, 42; 16,2; Lc. 6, 22,; Mt. 18, 15 ss.).

Nel Nuovo Testamento l'idea di a. permane, ma il termine, è sparito, se si eccettui Gal. I, 8 s. «maledetto, esecrato»; I Cor 12, 3 «maledire, bestemmiare»; Rom. 9, 3 "separato" da Cristo; I Cor 16, 22 per esprimere l'orrore che si deve provare per chi non ama Gesù. In I Cor 5, 5; I Tim. 1, 20 nella pena cc consegnare a Satana» c'è un'allusione all'a.; ma lo scopo è affatto differente: si tratta di una pena medicinale perché il peccatore si converta.

L'a. di oblazione è «la forma più solenne di donazione, in cui l'offerente nulla si riservava, ma tutto cedeva irrevocabilmente a Dio» (A. Vaccari). Gli animali e gli oggetti potevano così divenire a., e divenivano proprietà dei sacerdoti (Lev. 27, 21; Ez. 44, 29). Allusione a siffatta offerta è forse in Mc. 7, 11 (qorban).

[F. S.]

BIBL. - F. VIGOROUX, in DB, I, coll. 545-50: A. FERNANDEZ, in RScR, 5 (1914) 297-388: ID., in *Biblica*, 5 (1924) 3-24; J. BEHM, in ThWNT, I, p. 356 s.

ANGELI. È trascrizione del greco *** equivalente a "nunzio, messaggero". Oltre questo significato (cf. Num. 20, 14; Ios. 7, 22 ...) nei LXX assume anche quello di cc nunzio celeste mandato da Dio» (es. Gen. 16, 7 ...), come nella Volgata, eccezion fatta di alcuni passi (Eccle. 5, 5; Is. 18, 2; 33, 3; Mal. 2, 7).

Son detti: a. di Dio (Gen. 28, 12; 32, l); figli di Dio (non perché da Dio generati, ma perché facenti parte della sua famiglia; cf. i figli dei profeti) (Iob. l, 6; 2, l; 38,7); esercito di Iahweh (Ios. 5, 14); esercito del cielo (I Reg. 22, 19); Gen. 19, l, 15, dove sono solo due gli a. che appaiono); fan parte della corte di Dio (Iob. l, 6; 2, l; I Reg. 22, 19); gl'innalzano lodi (Iob. 35, 7); sono in comunicazione con lui (Gen. 28, 12) e costituiscono il suo esercito (Gen. 32, 7; Ios. 5, 13, 14; 2Reg. 6, 17).

Da questi è distinto "l'a. del Signore" (mal'ak Iahweh) che appare isolatamente, comunica agli uomini i precetti di Dio (Iudc. 6, 11-16); li soccorre (Gen. 16, 7·13; I Reg. 19, 7; cf. 2Sam 14, 17); è saggio (2Sam 14, 20); è di protezione al popolo d'Israele (Ex. 14, 19; Iudc. 6, 11-14; 13, 2-5; 2Reg. 19, 35...); solo una volta gli si oppone (2Sam 24, 16). In alcuni testi è notata la sua distinzione da Iahweh (Num. 22, 31; 2Sam 24, 16; Ex. 33, 2, 3), in molti altri esso appare come se fosse lo stesso Iahweh manifestato si sotto forma sensibile (Gen. 16, 7.13; 21, 7-20; cf. B. Stein, in *Biblica*, 19 [1938] 286-307).

Gli a. sono esseri che stanno tra Dio e gli uomini (Tob. 12, 12 ss.); spesso hanno un nome specifico: Gabriele (Dan. 9, 21), Michele (Dan. 10, 13; 12, l), Raffaele (Tob. 12, 5); un compito determinato (Gabriele spiega a Daniele come avverrà la piena restaurazione, dal ritorno dall'esilio all'avvento del Messia: Dan. 9, 21 s.; cf. 8, 15; Michele interviene: Dan. 10, 13; 12, l). Gli a. istruiscono i profeti (Ez. 49, 3; Zach. l, 9), proteggono il popolo eletto (Dan. 10, 13; 12, 1), gli individui (Tob. 12, 3), però sono pure ministri della vendetta divina (Gen. 19, 11; 2Sam 24, 17); intervengono nella promulgazione della legge tra i Giudei (Act. 7, 53) (cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Munchen 1952, pp. 554 ss.). Gli a. comunicano con Dio (offrono le preghiere: Tob. 12, 12), costituiscono la sua corte (I Reg. 22, 19; Iob 2, 1; 33, 23; Tob. 12, 15), hanno natura diversa da quella umana (Tob. 12, 19; cf. I Reg. 19, 21; II Mach. 3, 24; Sap. 7, 23: dove son detti spiriti) ma sotto stanno e devono ubbidire a Dio (Tob. 12, 20). La loro santità (Ps. 89 [88], 8; Iob 5, 1) non ha nulla a che vedere con quella di Dio (Iob 4, 18; 15, 15).

Il numero degli a. è stragrande (Gen. 32, l s.; Hebr. 2, 3; Dan. 7, 10); son di-nsi per gerarchie (Ios. 5, 13.15; Dan. 10, 13; 12, 1; Tob. 12, 15): p. es. il grado dei Serafini (Is. 6, 2) che hanno il compito di lodare Dio. Tra questi forse bisogna includere i Cherubini, i quali pero si manifestano con un aspetto insolito agli altri a. del V. T. In Ez., ciascuno ha quattro sagome, o aspetti, come i geni babilonesi. Son sicuramente angeli anch'essi

perché in comunicazione con Dio e reggono il suo trono (cf.: «Tu che siedi sopra i Cherubini»...).

Nel Nuovo Testamento appaiono nel vangelo dell'infanzia, nella narrazione della tentazione nel deserto e della consolazione di Cristo nel Getsemani. Mentre sono i testimoni della risurrezione di Cristo; mai durante la sua vita pubblica.

Assistono la Chiesa nascente e le comunicano i mandati divini (Act. 8, 26; 10, 3; 27, 23); aiutano gli apostoli; e son tenuti a servire i cristiani (Hebr. l, 14; Mt. 18, 10; Lc. 15, 10). Sono inferiori a Cristo (Hebr. 1-2); perché da lui sono stati creati e a lui sono soggetti (Col. l, 15 s.); saranno i suoi ministri alla fine dei secoli; preparano il giudizio (Mt. 13, 41; 24, 31), ne eseguiscono la sentenza (Mt. 13, 3-9) e fanno corona al ritorno di Cristo trionfante (Mt. 24, 31; Lc. 12, 8; 2Ts. l, 7).

Si manifestano sotto aspetto umano, vestiti di bianco, come di un velo da cui traspaia la loro natura trascendentale (cf. Mt. 17, 2-11).

Quanto alle categorie angeliche è da notarsi che nel N. T. si parla di un arcangelo senza nominarlo (I Ts. 4, 16); altri nomi in s. Paolo: troni, dominazioni, principati, potestà. Altrove (Col. l, 16; Ef. 7, 21) invece dei troni si hanno le virtù. Se a questi nomi aggiungiamo quelli già in uso nel V. T.: angeli, arcangeli, serafini e cherubini avremmo le nove gerarchie angeliche. Questa però è opinione che non ha nessun serio fondamento né nella S. Scrittura né nella tradizione patristica (cf. F. Prat, *La teologia di s. Paolo*, II, Torino 1928, p. 398 s.). [B. N. W.]

BIBL. - J. TOUZARD - A. LEMONNYER. in DBs. I, coll. 242-262: ThWNT. I, 72-86; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, pp. 139-47; P. VAN IMSCHOOT. *Théologie de l'Ancien Testament*, I. Parigi-Tournai 1954, pp. 115-129.

ANIMALI puri e impuri. - Tale distinzione è sancita in Lev. 11 (cf. 20, 24 ss.), Deut. 14, 3-21. Sono impuri ed è pertanto proibito cibarsene (non però servirsene; così dell'asino, del cavallo, del cane, ecc.) ed aver contatto con i loro cadaveri:

a) i quadrupedi (Lev. 11, 4-8) che non hanno lo zoccolo o l'unghia completamente spaccati, e che non ruminano: lepre, irace - detti ruminanti secondo l'idea popolare per i movimenti della bocca - che non hanno l'unghia fessa; il porco che non rumina;

b) gli a. acquatici che non hanno pinne e scaglie (Lev. 11, 9-12): cetacei, anguilla ecc.;

c) degli uccelli (ibid. 11, 13-25): i rapaci, lo struzzo; gl'insetti, eccettuate quattro specie di locuste;

d) i rettili (ibid. 11, 29-38.41 s.).

Si tratta di proibizioni molto antiche (cf. Gen 7, 2-8; 8, 20; 43, 32), immesse nella legislazione mosaica, per la purità morale di cui la rituale è simbolo (Lev. 11, 44), per ragioni d'igiene, per bandire usi e riti idolatrici (cf. Ex. 23, 19; Deut. 14, 21 «non cuocere un capretto nel latte di sua madre»: rito agrario cananaico, svelatoci dai testi di Ras

Shamra, poema degli dei graziosi, 1, 8 ss.); ma principalmente per stabilire una barriera di più tra Israele e le genti idolatriche.

Al tempo di Gesù tale separazione era fortemente sentita e accentuata: N. Signore è criticato perché mangia con i pubblicani (Mc. 2, 16; Lc. 15, 2); cf. specialmente la visione degli animali impuri a s. Pietro in rapporto alla conversione dei Gentili (Act. 10, 28; 11, 3); e l'episodio di Antiochia (Gal. 2, 11 s.); gli stessi Giudei convertiti si oppongono alla mensa comune con i Gentili. Tale divisione tra Israele e le genti fu tolta dal Redentore (Eph. 2, 14) e la legge suddetta svuotata e abrogata (Act. 10.13 ss., 28; 11, 1-18; Rom. 14, 11-20; Col. 2, 16.20 s.; I Tim. 4, 1-5; Hebr. 9, 9). [F. S.]

BIBL. - A. CLAMER, Lév.; Deutér. (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 80-100. 604-608; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Parigi-Tournai 1956, pp. 204-214.

ANNA. - 1. *Madre di Samuele*; nell'affliggente sterilità si rivolge con ardente preghiera al Signore e fa il voto di consacrare al servizio divino il nascituro; come già la madre di Sansone (Iudc. 13, 1·5). Esempio di pietà e di grande fede. Ottenuta la grazia, appena svezzato il bambino (cioè a tre anni: cf. II Mach. 7, 27), A. compie il voto: lascia a Silo, dove sta l'arca e la tenda che l'accoglie, con il vecchio sacerdote Eli, il piccolo Samuele, dopo averlo offerto al Signore; e in un cantico di ammirazione e di devota riconoscenza celebra la potenza, la sapienza, la bontà di Iahweh (I Sam 1-2, 1-11). Il *Magnificat* lo riecheggia. Ritornando a Silo per il pellegrinaggio annuale la pia A. portava ogni volta al figliuolo una tunica nuova, da lei medesima intessuta; ebbe ogni benedizione dal Signore che le concesse altri figli (ibid. 2, 19 ss.; cf. s. Giovanni Crisostomo, PG 54, 631.75).

Sposa di Tobia, v. Tobia.

Madre della SS. Vergine, secondo gli apocrifi: *Protovangelo di Giacomo* (sec. II) e i suoi derivati, che descrivono i particolari sulla falsariga della madre di Samuele: a lungo sterile, A., la pia sposa di Gioacchino, ottiene da Dio con l'ardente preghiera la nascita di Maria SS.; a tre anni la porta al Tempio e la consacra al Signore. Se c'è un fondamento storico, esso è stato falsamente rivestito da tali elementi secondari. Il culto di Anna è molto antico in Oriente (cf. Gregorio Niss.; Epifanio PG 42, 728; Giovanni Damasc. PG 96, 708). La Chiesa Latina ne celebra la festa il 26 luglio.

4. *La vecchia e pia vedova della tribù di Aser*, ispirata da Dio (86 anni, rimasta vedova dopo sette anni di matrimonio). Frequentemente si recava nel Tempio, dove passava la maggior parte della sua giornata nella preghiera e nella mortificazione. Al momento della presentazione di Gesù, si avvicina, ispirata, alla s. Famiglia e riconosce nel Bambino il Messia; ne rende lode a Dio, e si affretta a dar la nuova a tutti quelli che aspettavano la liberazione di Gerusalemme (= la salvezza messianica: liberazione temporale, pegno della restaurazione religiosa, come nel Benedictus [v.]). Lc. 2, 36 ss.

5. *Sommo sacerdote* (6 -15 d. C.), nominato da Quirino e deposto da Valerio Grato; vide cinque figli e il genero Caifa tra i suoi successori (Giuseppe, Ant. 20, 9, 1; cf. 18, 2,

7). Era detestato dal popolo per la rapacità esercitata con i monopoli di tutto il necessario per i sacrifici nel Tempio (Strack.Billerbeck, *Komm. z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, II, pp. 568-71). Appena arrestato, Gesù fu condotto dinanzi ad A. (Io. 18, 13 cui segue immediatamente il v. 24); udienza di deferente cortesia, ché Caifa (ca. 18-36 d. C.) era un docile strumento nelle mani dell'abile ed influente suocero. La carica d'altronde «conferiva un *character indelebilis* per cui il sommo sacerdote, anche deposto, conservava gran parte dei suoi diritti e dei suoi doveri e il titolo» (Schurer, p. 274). Così s. Luca chiama ancora il deposto A. «sommo sacerdote» (Lc. 3, 2; Act. 4, 6). [F. S.]

BIBL. - 1. A. V ACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1947, pp. 165-71; 2. A. MÉDEBIELLE (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 349-59 3. F. VIGOROUX, in DB, I, col. 629 s. - 4. L. MARCHAL, S. Luc (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 10). Parigi 1946, p. 49 s. - 5 E. SCHURER, *Geschichte des judischen Volkes*, II, 4a ed., Lipsia 1907, pp. 167-77; F. M. BRAUN, *S. Jean (La Ste Bible,* ed. Pirot, 10). Parigi 1946, p. 455 s.; J. RENIÉ, *Actes* (ibid. 11, 1), 1949, p. 79 s.

ANTICRISTO. - Oppositore del Cristo e del suo regno. In tutta la letteratura canonica e apocrifica, il termine ricorre soltanto nelle lettere di s. Giovanni.

Nel suo discorso sulla fine di Gerusalemme, Gesù ammonisce i discepoli di stare attenti agli inganni, con cui pseudo-eristi e pseudo-profeti, cercheranno di attrarli: 1) durante il lungo periodo di persecuzione e di tribolazione che precederà l'*inizio dei dolori* (Mt. 24, 5-11; Mc. 13, 6; Lc. 22, 8); durante la grande tormenta (l'assedio) che precederà immediatamente la fine (Mt. 24, 23 ss.; Mc. 13, 21 ss.).

Manifestazioni distinte della cui realizzazione parla lo storico Giuseppe (*Bell.*, II, 13-, 4-5 prima della rivolta e dello assedio): «Uomini ingannatori e impostori, che sotto apparenza di ispirazione operavano innovazioni, inducevano la folla ad atti di fanatismo...». E (VI, 5, 2-3 durante l'assedio): «Molti erano allora i profeti che, subornati dai tiranni riguardo al popolo, andavano intimando d'aspettare il soccorso da parte di Dio ...Il misero popolo fu allora illuso... da quei che parlavano falsamente in nome di Dio» (trad. G. Ricciotti: *La Guerra Giudaica*).

In 2Ts. 2, 3-12 la descrizione è particolareggiata. «Che nessuno v'inganni (quasi sia imminente il giorno del Signore). Bisogna prima che accada l'apostasia, che si riveli l'iniquo, il perduto (o votato alla perdizione), l'avversario, e altezzoso spregiatore di Dio e del Tempio (Dan. 11, 36 ss.), fino ad insediarsi nel Tempio di Dio e proclamarsi Dio (Ez. 28, 2) = Mt. 24, 15; Mc. 13, 14.

Non ricordate che, stando tra voi, ve lo dicevo? E voi conoscete ciò che attualmente lo trattiene (***), sicché si manifesti a suo tempo. Ché questo mistero di perversità è già all'opera, solo che c'è chi lo trattiene (***), finché non sarà messo da parte. Allora il perverso si manifesterà; ma il Signore lo distruggerà col soffio della sua bocca e annienterà con lo splendore della sua venuta (Mt. 24, 29 s.; Mc. 13, 24 ss.; Lc. 22, 25 ss.; parusia Mt. 10, 23; 26, 64; Mc. 14, 61 s.; Lc. 22, 68 s.); manifestazione accompagnata, per la potenza di Satana, da ogni sorta di miracoli, segni, prodigi menzogneri (Mt. 24, 23

ss.; Mc. 13, 21 ss.), e da tutte le seduzioni del male, per quelli che si perdono, perché non hanno accolto l'amore della verità che li avrebbe salvati».

Sono i Giudei (v. Tessalonicesi, lettera) che hanno rigettato l'evangelo; giusta punizione, conclude s. Paolo, per questo loro rifiuto.

S. Paolo ripiglia per i Tessalonicesi, perseguitati ferocemente dai Giudei, la profezia di Gesù sulla fine di Gerusalemme, che è di castigo per il giudaismo persecutore e di consolazione per la Chiesa (Mt. 24; A. Plummer, J. B. Orchard, D. Buzy).

Non c'è da sbagliarsi circa il tempo. il tremendo castigo ha come segni precursori: 1) l'apostasia predetta da Gesù (K. Staab, p. 42) in Lc. 18, 8; Mt. 24, 12 s.; realizzatasi nella Chiesa di Palestina Hebr. 4, 11; 6, 4 ss.; 10, 26-31; 12, 25; 2) la libera manifestazione dell'odio e della violenza da parte del Giudaismo, avversario di Cristo e del suo regno (1Ts. 2, 15 s.), nella quale si verificherà la profanazione del Tempio col disprezzo di ogni norma divina e umana: i termini sono quelli di Dan. 11, 36 s. per quanto riguarda la profanazione del Tempio (v. Antioco Epifane) e di Ez. 28, 2 per il sentimento di folle fiducia nell'effimero trionfo.

La profanazione del Tempio è, il segno inconfondibile dato da Gesù per la fine di Gerusalemme: «Quando vedrete *la desolante abominazione* (Dan. 9, 17; 12, 11), predetta dal profeta Daniele, posta nel luogo santo...» Mt. 24, 15; Mc. 13", 14 (J. Huby, *St. Marc* [*Verbum Salutis* 2], 21a ed., 1929, p. 343; F. Prat, J. C., II, p. 247; M. Dibelius, *An die Thess*., Tubinga 1937, p. 45). Gli zeloti, i loro capi, s'insediarono nel Tempio (Giuseppe, *Bell*., V, 1-38, 98-105, 562-66), compiendovi stragi.

Questo mistero di odio e di perversità operava già come gli era possibile e persecuzioni violente avevano fatto le loro vittime. C'era Roma con il suo potere (***) a tenere a rispetto l'odio frenetico della sinagoga. Dal 44 al 62 d. C., ad es., si ebbe una tregua di ca. 20 anni, procurata senza dubbio dall'amministrazione romana che riprese il governo della Giudea (G. Lebreton - G. Zeiller, *Storia della Chiesa*, trad. it., I, Torino 1937, p. 209, cf. p. 242). Quest'odio ebbe la sua prima esplosione subito dopo la ribellione a Roma (66 d. C.), con la negazione del sacrificio per l'imperatore, la fuga dell'iniquo procuratore Gessio Floro e la sconfitta del legato di Siria Cestio Gallo. Il rappresentante dell'impero (***) fu così messo da parte. Ma si era alla fine predetta da Gesù nei passi citati.

O. Cullmann (pp. 212 ss.) riconosce che tale interpretazione (l'impero romano e il suo rappresentante) è la sola che rispetti l'uso e il passaggio del neutro (***, che indica la funzione impersonale dell'ostacolo) al maschile (*** = l'agente personale di tale funzione). Essa inoltre è la più antica; è l'interpretazione dei Padri, ripresa, sia pure con ritocchi e variazioni, da molti esegeti. Vosté parla di tradizione apostolica.

I Padri però proiettavano sia Mt. 24 (almeno dal v. 21 in poi) sia *II Thess*. 2 alla fine del mondo; e consideravano la manifestazione dell'a. come il segno della seconda ed ultima venuta fisica di Gesù. Perciò la facile obiezione: l'impero romano è sparito e l'a. non è apparso. Obiezione che ha disorientato gli esegeti spingendoli a tentare tante nuove vie, inutilmente, fino a farli concludere che *II Thess. 2* è inintelligibile.

Tutto invece è chiaro se ci si attiene al testo e al contesto (v. Tessalonicesi) e ai riconosciuti e frequenti riferimenti letterali con la profezia di Gesù sulla fine di Gerusalemme (Mt. 24; cf. C. Spicq, in *RScPhTh*, 36 [1952] 166, nota 53).

In *I-II Io*. l'apostolo ammonisce ripetutamente i fedeli di guardarsi dagli eretici, da tempo sorti nella Chiesa primitiva, i quali si ergevano contro il mistero di Gesù vero Dio e vero uomo. Questi eretici, s. Giovanni chiama anticristi. «Figlioli, è l'ultima ora (l'era ultima e definitiva è quella iniziata con la venuta di Gesù, in opposizione ai periodi di tempo che l'han preceduta e preparata: Is. 2, 2; 1Cor 10, 11; Gal. 4, 1-5; Hebr. 9, 26); udiste che l'a. viene; ebbene: ecco che già finora molti anticristi sono apparsi. Uscirono da noi, ma non eran dei nostri... Chi è il menzognero, se non chi nega che Gesù è il Cristo? Questi è l'a.; chi nega il Padre e il Figlio. Chiunque nega il Figlio non possiede neppure il Padre...» (I Io. 2, 18-22; ancora 4, 3). «Molti seduttori fecero irruzione nel mondo, che non confessano Gesù, come il Cristo incarnato. Questi (che ciò sostiene) è seduttore e a.» (II Io. v. 7).

Infine, l'Apocalisse (v.) svolge il quadro profetico della lotta fra Cristo e le potenze del male (Satana = il Dragone, con i suoi satelliti). La profezia di Gesù (Mt. 24) sostanzialmente afferma: nella lotta violenta, sanguinosa e senza quartiere che il giudaismo condurrà contro la Chiesa nascente, non questa soccomberà, ma il primo. Quello era però un episodio; l'Apocalisse con lo sguardo nell'indefinito futuro, afferma che la persecuzione accompagnerà sempre la Chiesa, che ne uscirà sempre vincitrice e purificata. Non parla pertanto né di un a. individuo o collettività umana determinati, né di una sua azione da localizzarsi ad un dato momento, o alla fine del mondo. Si tratta di tutte le manifestazioni del male, in tutto il corso della storia della Chiesa quaggiù.

Appare pertanto non fondato sui testi biblici, il tema dell'a. escatologico, cioè di un individuo (prevalentemente gli antichi, e B. Rigaux tra i moderni) o di un insieme di persone (F. M. Allo, D. Buzy, i moderni), che deve precedere immediatamente il ritorno fisico di Gesù alla fine del mondo. L'indebita fusione dei vari accenni su esposti e riguardanti temi distinti, in un unico soggetto ha facilitato tale concezione.

Chi nega Gesù e si oppone alla sua Chiesa, questi è l'a.; si tratti di individui o di collettività (Stato); tutti gli eretici e tutti i persecutori del passato, del presente e del futuro sono a. (= S. Giovanni nelle lettere e nell'Apocalisse). *S. Mt*. e *II Thess*. si riferiscono al nemico più feroce della Chiesa primitiva: il giudaismo; ne predicono le persecuzioni, l'effimero trionfo, il tremendo castigo. [F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, *Enc. Catt. It*., I, coll. 1433-1441, con ricca bibl.; B. RIGAUX, *L'Antéchrist*, Gembloux-Parigi 1932; D. Buzy, in DBs., I, coll. 297-305; ID., in RScR, 24 (1934) 402-31: ID., *La Ste Bible* (ed. Pirot. 12), Parigi 1938, pp. 127-90; ID., A. BRUNOT, in DThC, XV, coll. 573-610; O. CULLMANN, in RHPhR, 16 (1936) 210-45: J. B. ORORARO, in *Biblica*, 20 (1939) 172-79; P. DE AMBROGGI, *Le Ep. Cattoliche* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), 2a ed., Torino 1949. pp. 239-43. 257.280; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 24-28. 38 s. 45 s. 74-77. 80-108; ID., *L'escatologia in san Paolo*, Roma 1957, pp. 126-153.

ANTIOCHENA (Scuola), - v. Interpretazione.

ANTIOCO IV Epifane (175-164 a. C.). - Dei Seleucidi di Siria, Re abile, ma smisuratamente orgoglioso; persecutore della religione di Israele, volle «cancellare la superstizione e dare ai Giudei i costumi dei Greci» (Tacito, *Hist.*, V, 8). Incominciò col favorire il partito ellenizzante, con a capo Giasone, cui vendette il sommo pontificato, contro il pio Onia III, suo fratello; per cederlo quindi, per somma maggiore, allo scellerato Menelao. Questi usurpatori fecero di tutto per diffondere l'ellenismo in Giudea.

Nel 168 A. ritornò in Egitto per annetterselo, ma Roma gl'impose di ritirarsi. Furente per l'umiliazione subita, A., risalendo, entrò in Gerusalemme trattandola come una città conquistata; vi si era infatti diffusa la nuova della sua morte e Giasone aveva cercato, con stragi, di spodestare Menelao (2Mach. 5, 2-10). A. operò sevizie, depredò il Tempio (I Mach. l, 21-29; 2Mach. 5, 11-20). Arrivato ad Antiochia decise d'imporre con la forza l'ellenismo.

Un esercito siriaco massacrò parte della popolazione e si insediò a Gerusalemme, col mandato di eseguire il disegno di A. Sotto pena di morte fu imposto il culto idolatrico: i Giudei dovevano immolare vittime a Giove sulle are erette dappertutto in Giudea. Fu scelto il porco, oltremodo impuro per gli Ebrei che, dopo il sacrificio, dovevano anche cibarsene. Proibiti la circoncisione, il sabato, ogni altra festa, la lettura dei libri sacri che dovevano essere consegnati e bruciati (I Mach. l, 30-2, 70; II Mach. 5, 21-7, 42).

Nel tempio fu eretto un simulacro di Giove Olimpio e sull'altare degli olocausti gli si immolarono sacrifici. È l'orrenda abominazione «abominatio desolationis» (Dan. 9, 27; 12, 11. Metà dic. 168: I Mach. 1, 57). I Giudei dovranno ellenizzarsi o morire. Molti apostatarono; ma rifulse l'eroismo dei martiri e l'epico valore dei Maccabei (v.).

Nel 165 Giuda Mac., vittorioso, purificò il tempio, ristabilì il culto (I Mach. 4, 36-61; II Mach. 10, 1-8). A. in guerra con i Parti, apprese la sconfitta dei suoi generali in Giudea. E poco dopo aver tentato il saccheggio di un tempio nell'Elam, morì miseramente, tra le montagne di Persia nella primavera del 164-163 a. C. (I Mach. 6, 1-16; II Mach. 9, 1-28; diverge ibid. 2, 10-17 ma si tratta di una semplice citazione). Fu la vittoria del giudaismo; segno sensibile dell'assistenza divina per Israele.

Ez. 38-39 aveva preannunziato simbolicamente la persecuzione di A. e la vittoria di Dio. Dan. 7, 20-25; 8, 1-27; 9, 24-37; 11, 36-45; 12, 1-11 le aveva predette nei particolari. Ciò spiega come A. divenne nella letteratura canonica e apocrifa (cf. *Enoch etiop.*: 83-90) il tipo dell'oppositore, della opposizione al regno di Dio; e come i termini adoperati da Daniele per la persecuzione di A. siano ripresi da N. Signore (Mt. 24 e passi paralleli) e da s. Paolo (2Ts. 2, 1-11) per predire la grande persecuzione del giudaismo contro la chiesa nascente, la terribile fine di Gerusalemme e la vittoria del regno di Dio (cf. infine, Apoc. 20 ed Ez. 38·39); e come i Padri vedano in A. il tipo più esatto dell'Anticristo. [F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, Le judaisme a. J.-G., 3a ed. Parigi 1931, pp. 50-66. 117; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, 8 s. 31-37, 61-134; ID., in *Enc. Catt.*, IV, 544-47.

ANTROPOMORFISMI. - Rappresentazione letteraria (= espressioni metaforiche) di Dio in forma umana; unica maniera possibile di parlare concretamente dell'Infinito e dell'Invisibile. Occorrendo rappresentare Dio nel tempo e nella storia, la Bibbia ha parlato di Dio in un quadro accessibile agli uomini. Cf. Dante, *Par*. 4, 45-50:

«*Così parlar conviensi al vostro ingegno perocché solo da sensato apprende ciò che fa poscia d'intelletto degno.*

Per questo la Scrittura condescende a vostra facultate, e piedi e mani attribuisce a Dio e altro intende».

Cf. s. Girolamo, PL 25, 56 ecc.; s. Tommaso, *Summ. Theol.*, I, q. 1, a 9.

Così si parla di occhi, bocca ecc. di Dio per esprimere l'onniveggenza, la rivelazione; e gli viene attribuita tutta la gamma dei sentimenti umani. [F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, *Dio nella Bibbia, in Dio nella ricerca umana* (a cura di G. Ricciotti), Roma 1950, pp. 356-63; F. MICHAELI, *Dieu à l'imaue de l'homme. Etude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*. Neuchatel 1950; cf. RB, 58 (951) 473 s.

APOCALISSE. - È il libro profetico del Nuovo Testamento che chiude il canone biblico. A. (1, 1) = rivelazione; qui vale «manifestazione di Gesù Cristo come sovrano e giudice» (cf. I Cor l, 7; 2Ts. 1, 7; egual senso del verbo: Lc. 17, 30; A. Romeo). Quest'ultimo riferimento è notevole; in realtà il tema dell'A. è molto affine a quello del discorso di N. S. in Lc. 17, 22-18, 8, non per l'annunzio della fine di Gerusalemme, quanto per la predizione delle persecuzioni che si abbatteranno sui fedeli e della perenne vittoria del regno di Dio; per l'esortazione ammonitrice alla preghiera, alla perseveranza.

Allo stesso modo l'A. riprende l'insegnamento di N. S. nell'altro discorso su la fine di Gerusalemme (Mt. 24 e passi par.). «Nella lotta violenta, sanguinosa e senza quartiere, che il giudaismo condurrà contro la Chiesa, non questa soccomberà, ma il primo».

È un monito che vale per tutti i tempi; monito ripreso e svolto da s. Giovanni nell'A.: «la persecuzione accompagnerà sempre la Chiesa che ne uscirà vincitrice e purificata» (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, 1950, p. XI.62-72).

«Lo scopo dell'A. è essenzialmente pratico. La persecuzione che verso la fine del regno di Nerone diventò ufficiale, si scatenò certo con violenza anche sull'Asia Minore... E alle Chiese di quella regione, con le quali si trovava specialmente in contatto, l'Apostolo scrisse perché non venissero meno nell'animo e nella fede. Con l'affermazione grandiosa e sicura del trionfo finale di Dio e del suo Regno» (G. Luzzi).

Il paganesimo dell'impero romano, e particolarmente il culto da tributare all'imperatore (Apoc. 13, 11-18; 14, 9 ss.; 16, 2) trovava nel cristianesimo un'opposizione irriducibile.

Dopo la persecuzione di Nerone, la situazione era peggiorata; erano manifesti i segni di un'altra imminente tempesta contro la Chiesa. E principalmente nell'Asia Minore dove il Cristianesimo aveva avuto un'affermazione superba, ma dove attecchivano tanti altri culti pagani. Contro la adorazione del Dio unico e trascendente, e di Gesù l'unico Signore e Salvatore, doveva ordirsi pertanto una coalizione formidabile di tutte le forze del panteismo pagano. Questo era il grande pericolo esterno; e in realtà, si ebbe ben presto la persecuzione di Domiziano.

Pericoli interni erano le incipienti eresie; le defezioni dei pavidi (2, 3·7.10 ss. 20 ss. ecc.).

I fedeli che dal Vangelo potevan dedurre che scomparso il giudaismo - primo nemico acerrimo - la Chiesa avrebbe trovato la pace (cf. Mt. 24), ora dopo il 70 dovevano constatare che il regno di Dio incontrava dappertutto ostacoli e persecuzioni. Non erano state sufficienti le persecuzioni precedenti; perché Gesù non manifestava la potenza contro i nemici del suo regno?

Ed ecco la risposta di s. Giovanni. Il trionfo del Redentore, della sua Chiesa, è sicuro; la Chiesa sarà sempre perseguitata; la lotta delle potenze delle tenebre contro di essa durerà sempre su questa terra; ma essa sarà sempre vittoriosa.

S. Giovanni parte dal nemico allora attuale, l'impero romano (la Bestia, strumento storico del Dragone, Satana, la prostituta, Babilonia = Roma) per predirne la sconfitta, la completa rovina (12, 18-c. 13; 14, 9 ss.; 15-19), ed assicurare il trionfo della Chiesa, che sola rimarrà vittoriosa (14, 1-5.11-20; 19, 1-10; 21-22, 5).

Intorno a questa profezia centrale, s. Giovanni illustra quale è il disegno di Dio circa lo sviluppo della sua Chiesa, dagli eventi già passati (persecuzione dei Giudei, distruzione di Gerusalemme; persecuzione di Nerone, violenta, cruenta, ma superata), dalla storia d'Israele che, dopo l'esilio, esperimentò contro i nemici l'intervento del Signore (cf. Ez. 38-39, Gog e Magog = Apoc. 20; il periodo delle persecuzioni: tre anni e mezzo = 42 mesi, dinanzi alla perennità del trionfo di Cristo, è preso dalla durata della persecuzione di Antioco Epifane: Dan. 7, 25; 8, 14; 9, 27; 12, 7 = Apoc. 11, 2 s.; 12, 6-14; 13, 5; e tutte le altre immagini derivate dai profeti, spec. Zach., e dai vangeli sinottici).

Quello che è necessario per i fedeli è la perseveranza (cf. Lc. 17, 26-37; Mt. 24, 13; 1Ts. 5, 1-11); essi devono comprendere che ogni flagello è mandato da Dio come pena vendicativa per gli empi, medicinale per tutti, e purificatrice per gli eletti (Apoc. 6-9). Guai a chi perde la fede, a chi decade dal primo fervore.

La venuta del Cristo per ciascuno di noi è vicina: «Io vengo come un ladro, beato colui che vigila» (Apoc. 16, 15 = Lc. 12, 37 s.; Mt. 24, 42 s.); come non tarda nei suoi interventi a favore della Chiesa (Apoc. l, 7; 2, 25; 3, 3 ecc.; cf. Lc. 18, .7 s.). Il premio, la felicità piena è in cielo (2, 3·7).

«Sii fedele anche a costo di morire e io ti darò la corona della vita. Il vincitore non soffrirà danno veruno dalla morte seconda» (2, 10 s.).

«Tenete fermamente quello che avete, finché io non venga» (2, 25 ecc.).

«Ecco io vengo tosto, e porto meco la ricompensa per assegnarla a ciascuno secondo il suo operare» (22, 12).

Il tema è espresso varie volte, cf. ad es. «Essi (i re della terra, le potenze di Satana) moveran guerra all'Agnello; ma l'Agnello li vincerà, perché è Signore dei Signori e Re dei re; e li vinceranno pure quelli che stanno con lui, i chiamati, eletti e fedeli» (17, 14).

Eco della promessa di Gesù ai suoi discepoli: «Nel mondo avrete da soffrire; ma fatevi animo, io ho vinto il mondo» (Io. 16, 33; e Lc. 18, 7 s.). S. Giovanni procede a quadri, che spesso si corrispondono; ripigliando e sviluppando nelle visioni posteriori i temi abbozzati nelle precedenti.

Ecco lo schema dell'A. Dopo la visione introduttiva alla 1.a parte e all'intero libro (1, 9-20), nella quale l'Apostolo, esiliato a Patmos, riceve dal Redentore (come un "Figlio dell'uomo", sotto un aspetto che mostra il suo carattere regale, sacerdotale e divino) l'ordine di scrivere alle 7 Chiese d'Asia, per svelare loro cose presenti (il loro stato interno) e tutto l'avvenire (del mondo e della Chiesa), seguono le 7 lettere (cc. 2-3) che ci svelano i meriti, i demeriti di quelle Chiese, i pericoli delle nascenti eresie, l'odio dei Giudei (sinagoga di Satana) seminatori d'errori; e che esortano ad abbracciare le tribolazioni, a perseverare in vista del premio eterno.

La 2a parte (4-21, 8) abbraccia due sezioni; ha anch'essa la sua introduzione maestosa: Giovanni trasportato in cielo vi vede il trono di Dio e la corte celeste (c. 4.: cf. Is. 6; Ez. 1.10; Dan. 7, 9 s.); l'intronizzazione di Gesù Redentore, sotto la figura di un Agnello, "come sgozzato", cui spetta la dignità di Giudice Supremo (egli solo apre il libro "dei 7 sigilli" o dei decreti divini; c. 5: cf. Io. 5, 22).

1.a sezione delle profezie (6-9, 21), circa i flagelli che colpiscono e colpiranno gli uomini, in genere, i cattivi e i buoni; con la sorte ben distinta che li attende dopo la morte. Non si tratta di forze cieche, ma di strumenti dei divini disegni. Apertura del libro dei 7 sigilli: alla rottura del 1°, appare un cavaliere coronato su un cavallo bianco = l'orgoglio, lo spirito di conquista (alcuni, ad es. Allo, ma fuori dal contesto, intendono il Cristo vittorioso); al 2°, 3° e 4° sigillo rispondono tre cavalieri sinistri, tanti flagelli ministri della divina giustizia: guerra, fame, peste. Al 5° la preghiera dei martiri: «Fino a quando, o Signore, indugerai tu a giudicare e a domandare conto del nostro sangue agli abitanti della terra»? «E a ciascuno fu data una veste bianca e fu detto d'aspettare in pace ancora un po' di tempo, finché non fosse completo anche il numero dei loro compagni che dovevano come loro esser messi a morte» (6, 10 s.).

In tal modo, anche la persecuzione e il martirio rientrano nei mirabili disegni divini. Questi flagelli operano in modo affatto diverso sui buoni e sugli empi: per questi è la rovina (6, 12-17: cf. Lc. 23, 30), per i primi non manca mai la protezione divina quaggiù e la gloria eterna (7, 1-17; per l'immagine dei preservati col segno cf. Ez. 9, 4; gli eletti d'*Israele* cioè tutti i pii cristiani; è l'Israele di Dio [Gal. 6, 16] cioè la Chiesa).

Alla rottura del 7° sigillo un silenzio di mezz'ora in cielo rivela la terribile solennità del momento. In realtà nella visione seguente delle sette trombe, questi flagelli ora passati in rassegna in cielo, si mostrano nelle loro devastazioni sulla terra (8, 2-9, 21). La loro

successione non è cronologica: ordinariamente questi flagelli si abbattono simultaneamente; nell'A. la successione è soltanto descrittiva e sistematica. Visione introduttiva: i 7 arcangeli ricevono 7 trombe; un angelo offre a Dio il profumo delle preghiere dei santi (cf. Gen. 18, 22-32), poi gettando l'incensiere infiammato sulla terra, la vota al castigo (8, 26).

Al suono delle prime 4 trombe, calamità colpiscono la terra e la vegetazione; il mare; le acque dolci; gli astri. Un'aquila annunzia "tre maledizioni" - le ultime tre trombe - che colpiscono direttamente l'umanità (8, 13).

La 5a tromba - la maledizione -: dall'inferno muovono nubi di cavallette diaboliche, condotte dall'Angelo dell'Abisso per tormentare moralmente gli uomini. Immagine dei peccati e dei rimorsi. Ne sono preservati i fedeli (9, 1-12).

La 6a tromba - 2a maledizione - mette il colmo alle calamità temporali. Cavalieri diabolici massacrano un terzo dell'umanità; ma il resto non si converte (9, 13-21).

In tal modo è sottolineato lo scopo inteso dalla divina Giustizia e Provvidenza in questi immani flagelli; punire e richiamare; e il motivo per cui essi si ripetono.

Un angelo possente scende dal cielo e reca un piccolo libro che dà a mangiare all'Apostolo (= Ez. 3·, 1-3); esso contiene le profezie dei cc. 11-20. A s. Giovanni è così confidata una nuova missione profetica (Apoc. 10). È questa la visione introduttiva della 2a sezione (11-21, 8).

Ad essa preludia immediatamente la visione dei due testimoni che lottano per 42 mesi (tre anni e mezzo) contro la Bestia (che verrà descritta nel c. 13), vengono da essa uccisi, ma risorgono vittoriosi, per sempre trionfare in cielo (11, 1-14). È l'esempio della persecuzione di Nerone, nella quale periscono il principe degli Apostoli e s. Paolo; ma la Chiesa permane, si stabilisce purificata e vittoriosa (= 7a tromba: 11, 15-18). Come nel passato, così nel futuro. (J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis*, Copenaghen 1950; M. E. Boismard, in RB, 56 [1949J 540; P. Benoit, in RB, 58 [1951] 627 s.).

Altro esempio, la persecuzione feroce del giudaismo, anch'essa superata dal regno di Dio; non solo, ma con l'annientamento del persecutore. Una donna celeste (la Chiesa, fin dai Patriarchi) mette al mondo un Figlio (il Cristo, realizzatore dell'alleanza fatta da Iahweh con Abramo), che il Dragone, l'antico serpente (cf. Gen. 3; qui il giudaismo), vuole divorare e inghiottire, ma che è rapito in cielo. Egli quindi perseguita invano la Donna, che si rifugia nel deserto (segno delle lotte e delle sofferenze subite) per tre anni e mezzo. Ma rimane vincitrice; il coro celeste canta la caduta del Dragone e lo stabilirsi del regno di Dio sulla terra (12, 1-17; cf. Mt. 24, 31 s.; Lc. 21, 28.31).

Solo adesso incomincia la sezione strettamente profetica, circa la continua lotta e la rovina dell'impero romano. Anche caduto l'impero, la lotta contro la città di Dio, sarà continuata da re, ecc., ma sempre con lo stesso risultato.

Le forze opposte sono messe in campo (12, 18-24, 5). Il Dragone, per aver ragione della Chiesa, chiama i suoi rappresentanti umani: fa salire dal mare (dall'occidente) la

Bestia dalle 7 teste, orgogliosa e bestemmiatrice che dominerà l'universo per 42 mesi e perseguiterà i santi (12, 18-13, 10).

Una seconda Bestia sale dalla terra (l'Asia) per portare gli uomini con la persuasione ad adorare la prima, che è indicata col numero 666 (valore numerico delle lettere ebraiche Nron Qsar = Nerone); chi si rifiuta viene bandito e messo a morte (13, 11-18). Di fronte alla Bestia e ai suoi adoratori, sta l'Agnello sulla montagna di Sion con i fedeli, vergini, sue primizie (14, 1-5). Degli angeli annunciano successivamente la caduta di Babilonia (prepara i cc. 17-18), minacciano la dannazione agli adoratori della Bestia. Mentre i santi sono esortati alla pazienza, fermi nella certezza della felicità futura (14, 6-13); il giudizio del Figlio dell'uomo opererà la cernita (14, 14-20).

Annunzio ed esecuzione dei flagelli che colpiranno il persecutore: 7 coppe riversano altrettante piaghe. I re della terra si adunano ad Harmaghedon (monte di Megiddo: nome simbolico che già annunzia il loro annientamento); ma il Cristo annunzia la sua venuta e promette la felicità a coloro che vegliano e conservano le loro vesti. La grande città, Babilonia, crolla (anticipazione): cc. 15-16.

La rovina della città e dell'impero, annunziata già in 14, 8, e indicata nella 7a coppa (16, 17-21), viene ora ripresa e ampiamente sviluppata nei cc. 17-19, 10.

Il canto trionfale celeste sottolinea il trionfo del Cristo (19, 1-8). Anche le bestie subiranno la stessa sorte (19, 11-21).

Il quadro seguente (c. 20), col cosiddetto millennio, non descrive quello che avverrà dopo l'annientamento dell'impero romano, e degli altri ministri temporali delle potenze interne, in lotta con la Chiesa; non si tratta di successione cronologica; ma soltanto è una ricapitolazione dei precedenti. Non una ripetizione pura e semplice; di tali ripetizioni non ce ne sono in questo libro così sapientemente costruito.

La lotta contro la Chiesa (considerata questa sempre nel suo duplice aspetto: militante e trionfante) è considerata qui nella sua causa invisibile e spirituale: lo stesso Dragone, cioè Satana. Non qualcosa di nuovo o un episodio diverso da quelli precedenti e ad essi posteriore, da rimandare alla fine dei tempi; ma la stessa identica lotta dall'incarnazione del Verbo (c. 12) alla fine della fase terrestre della Chiesa. Soltanto che invece di fermarsi ai subalterni, s. Giovanni risale allo stesso capo invisibile.

I *mille anni* del regno di Cristo, sono una cifra simbolica; indicano soltanto una lunga durata. A questo regno partecipano quanti passano, col battesimo, dalla morte alla vita spirituale. È questa la prima risurrezione (cf. Eph. 5, 14; Col. 3, 1; Io. 5, 24 s.). Satana imbrigliato, virtualmente vinto (cf. Apoc. 12; Mt. 12, 29; Lc. 11, 21), opera tuttavia mediante i suoi satelliti sulla terra (Gog e Magog: 20, 8), e farà di tutto per ripigliare il dominio perduto, ma verrà annientato. Alla fine, avverrà la risurrezione generale (detta seconda risurrezione); è la chiusura della lotta per la Chiesa; i giusti saranno in cielo col Cristo (come in I Cor 15, 22-25. 51-57), mentre i pravi scenderanno, col corpo riavuto, nel fuoco eterno (Apoc. 20, 11-21, 4).

Il millenarismo è solo una interpretazione grossolana ed errata del millennio suddetto; misconosce il simbolismo qui dominante e sogna di una duplice risurrezione corporale, in netta opposizione con tutto il Nuovo Testamento (F. Spadafora, *Testimoni di Geova*. Rovigo 1951, p. 64-77).

3a parte. Visione della Gerusalemme celeste, sposa dell'Agnello (21, 9-22, 5). È il luogo di tutti i beni spirituali; è la città di Dio, il santuario celeste (7, 15; 11, 19), la *Donna* del c. 12; la montagna di Sion (c. 14); la città prediletta (c. 20). Qui è considerata soltanto nella sua gioia trionfante (nell'A. non è mai dissociata la Chiesa nelle sue due fasi, terrestre e celeste); gioia cominciata quaggiù per svolgersi nell'eternità. È un'immagine trascendente della Chiesa, in terra e in cielo, sotto il regime della grazia e della gloria, nel tempo e nell'eternità; ma è la gloria del suo stato definitivo nell'eternità che getta la sua luce su tutta la descrizione, contrariamente nelle scene dei cc. precedenti (11-12 ecc.), dove la Chiesa era presentata immediatamente nel suo stato militante.

Conclusione e epilogo di tutto il libro: 22, 6.2l.

«La teologia dell'A. si risolve in un poema cristo-soteriologico. L'Agnello immolato e glorioso è il fulcro della vicenda, in questa lotta tra la città di Dio e la città di Satana; a lui guardano terra e cielo. L'A. è la sintesi conclusiva delle idee, delle speranze del Nuovo Testamento, e la profezia del tempo nuovo e ultimo, cioè dell'era messianica, era definitiva, iniziata dall'Incarnazione del Verbo» (cf. A. Romeo; J. Bonsirven, p. 58).

Tutta la tradizione (per i dubbi di alcuni Padri greci, v. Canone) con le sue testimonianze storiche, e lo stesso esame interno, concordano pienamente nell'attestare l'Apostolo Giovanni, autore ispirato dell'A. (1, 1) e del IV Vangelo (Allo).

«Le difficoltà addotte dai "critici" moderni per negare l'identità d'autore tra il IV Vangelo (le lettere) e l'A. sono quelle stesse prodotte nel sec. III da Dionigi Alessandrino: differenze di composizione, di idee, di stile. È certo notevole la diversità, ma si spiega in gran parte con la differenza del genere letterario e della materia trattata. Appaiono, invece, tra le due opere, caratteristiche affinità (molteplici e ben più significative) di pensiero e di forma. La dottrina di entrambe sfocia in una escatologia trascendente, s'impernia sulle idee base di vita (eterna), luce, Agnello e Pastore, Verbo di Dio (solo Io. 1, 1-14, I Io. 1, 1 e Apoc. 19, 13), giudizio divino, due regni opposti (Dio e Satana, cielo e mondo). Comune è l'indole e la visuale dell'autore, la concezione drammatica e spirituale, il procedimento letterario del parallelismo progressivo e della concatenazione tra le parti, comuni vari termini propri o particolari di s. Giovanni (vita, verità, e vita, ecc.). Perciò critici come A. Harnack e W. Bousset riconoscono tale affinità e provenienza tra IV Vangelo e A.» (A. Romeo).

Il genere letterario è quello profetico; basta ricordare le immagini che s. Giovanni ripiglia dai profeti, e il tema dell'A. Il termine di A. "rivelazione", e il modo di ricevere le comunicazioni divine: visioni immaginative e simboliche, per quanto molteplici, non esulano da detto genere (v. *Profetismo*; cf. *Is., Ez., Zach., Dan.*); anche se sfruttati da esagerati fino al ridicolo dalla letteratura apocalittica (v.), cervellotica e falsaria.

S. Giovanni ebbe le visioni celesti a Patmos dove era stato esiliato (1, 9); e quivi scrisse l'A. verso la fine dell'impero di Domiziano (ca. 95 d. C.; così da s. Ireneo in poi, Eusebio, s. Girolamo).

«Lo stile è inconfondibile: semplicissimo e solenne, maestoso, spesso anche patetico; la monotonia vi si alterna all'enfasi; il canto si trasforma periodicamente in peana. Le frasi sono poste le une accanto alle altre, non coordinate; il periodo ha per base il parallelismo. Nelle scene simboliche che si succedono, il parallelismo cede il posto ad una caratteristica progressione a spirale: la descrizione, prima abbozzata, è ripresa, sviluppata, integrata» (A. Romeo).

Nonostante tentativi anche recenti (cf. M. E. Boismard, in RH, 56 [1949] 507.41) in contrario, la critica interna non lascia dubbi circa l'unità dell'A. «È evidente l'unità architettonica del libro, in cui ogni parte, stretta dalla legge della concatenazione (Allo, LXXII-LXXV), costellata dal ritorno di alcuni simboli dominanti, è inscindibile dal tutto. L'A. ha una dottrina coerente ed omogenea; lo stile, con le sue strane anomalie, è identico dall'inizio alla fine; il lessico presenta dovunque gli stessi termini caratteristici. Singolari espressioni tematiche collegano l'introduzione alla conclusione (1, 1 e 22, 6; l, 3 e 22, 7-10 ecc.) e le altre sezioni fra loro (1, 6 e 5, 10; 3, 3 e 16, 15 ecc.: Th. Zahn, in *Neue kirch. Zeit-schrift,* 37 [1926] 749-68)) (A. Romeo).

Data la natura particolare del libro - i simboli così frequenti, e i riferimenti ai libri profetici -, non fa meraviglia la divergenza nella interpretazione dell' A. dall'antichità fino ai nostri giorni.

A) I primi scrittori fino allo stesso Vittorino di Pettau che inaugurò peraltro la teoria della ricapitolazione, prevalentemente, per non dire esclusivamente, proiettarono l'A. alla fine del mondo: avremmo la predizione degli eventi che precederanno immediatamente e accompagneranno la apparizione dell'Anticristo, la sua lotta, la sua sconfitta definitiva, col giudizio finale. Molti caddero nell'errore del millenarismo letterale (Papia, s. Ireneo, ecc.). Questo indirizzo o sistema esegetico (il più antico) è detto "escatologico": ancor oggi è molto diffuso (L. C. Fillion, M. Sales, J. Sickenberger ecc.).

B) La scuola gesuita spagnola del sec. XVII (in particolare L. de Alcazar) restringe il ciclo profetico dell'A. al IV-V sec.: avremmo una descrizione simbolica della lotta del giudaismo e del paganesimo contro la Chiesa, finita col trionfo di questa e la caduta di Roma pagana. J. Bousset (L'A., 1689) precisa: la rovina dell'impero è predetta fino ad Alarico (Apoc. 18), solo il millennio (c. 20) collega gli avvenimenti precedenti alla fine del mondo.

Tra gli acattolici moderni (E. Renan, H. J. Holtzmann, A. Loisy, cf. G. Luzzi), e, in parte, i cattolici P. Touilleux (*L'A. et les cultes de Domitien et de Cybèle*, Parigi 1935) e A. Gelin, lo spazio storico cui l'A. allude è ristretto al solo periodo contemporaneo (seconda metà del I sec. d. C.).

C) Dal sec. XII (Ruperto di Dentz) in poi, specialmente nel medio evo, si vide nell' A. descritta tutta la storia della Chiesa, con specificazioni e applicazioni fantastiche ed arbitrarie, che già da se stesse, tolgono ogni serietà a siffatti tentativi esegetici. Per

Gioacchino da Fiore (sec. XII) avremmo distinte 7 epoche della Chiesa, col coronamento di un millenarismo spirituale; la prima bestia sarebbe 1'Islam. E si sa l'influsso enorme che Gioacchino esercitò nel medio evo.

Per Nicola di Lira, O.F.M. (1329'), il millennio, età d'oro, comincia con gli ordini mendicanti.

«Questo sistema superficiale diventa sommamente arbitrario quando sminuzza la profezia in notizie di cronaca, secondo un metodo che seduce ancor oggi molti esegeti improvvisati (ad es. P. Clangor, *La grande guerra*, *massoneria, bolscevismo e l'avvenire del mondo nelle visioni profetiche dell' A.*, Brescia 1937; Nosì = S. A. Jucker, *L'A. svelata*, Milano 1948» (A. Romeo).

D) Infine, il ricapitolativo accennato o implicito presso i migliori rappresentanti latini del primo sistema (Beda, Alcuino) è l'unico, con l'escatologico, che possa dirsi tradizionale. L'A. non espone eventi futuri che si susseguono cronologicamente, ma offre con quadri diversi, che spesso riprendono e sviluppano i precedenti, una visione profetica della lotta perenne tra Cristo e Satana, con la vittoria del Regno di Dio militante e trionfante (così Vittorino, Ticonio, s. Agostino, *De civ. Dei*, XX; s. Girolamo). Seguita da Cassiodoro, Ambrogio, Autperto, ha avuto dal P. Allo il suggello (cf. A. Merk, in VD, 8 [1928] 211-17; H. Hopfl . B. Gut . A. Metzinger, *Intr. N. T.*, 5a ed., Roma 1949, pp. 53.2.36; tra i Protestanti: E. Lohmeyer, H. E. Hill).

«Questo sistema che meglio salvaguarda il carattere profetico ed unitario dell'A., deve accogliere il nucleo di vero dei tre primi» (A. Romeo). È l'esegesi su proposta, ed ormai comune tra gli esegeti cattolici, pur con diversità in alcune pericopi: A. Romeo, H. Simon J. Prado, 465-68; J. Bonsirven; M. E. Boismard ecc. (v. Anticristo). [F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, in *Enc. Catt. It.*, coll. 1660-1616; E. B. ALLO, *L'A.*, 3a ed., Parigi 1933 (il migliore commento); A. GELIN, L'A. (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 12), ivi 1938, pp. 583-667; H. SIMON - J. PRADO, *N.T.*, 6a ed., Torino 1948, pp. 447-511; J. BONSIRVEN, *L'A.* (*Verbum Salutis*, 16), Parigi 1951; trad. it., Editrice Studium, 1958.

APOCALITTICA letteratura. Genere letterario ben determinato; comprende gli apocrifi "profetici" del Vecchio Testamento (II sec. a. C. - II sec. d. C.). Essi, a differenza degli apocrifi "storici e didattici", pur dipendendo e derivando, quanto a materia e a forma, dai libri profetici del Vecchio Testamento, se ne allontanano e distinguono, sì da creare un genere a parte. Il termine "apocalisse" = "manifestazione", "rivelazione" (Apoc. 1, 1, riservato nel canone biblico all'unica rivelazione-profezia" di s. Giovanni, è dato ormai dal sec. scorso, agli scritti del genere suddetto, per il loro contenuto; termine che molti di essi dopo il 50 d. C. portano come titolo. È meglio, per chiarezza, parlare di a., o genere apocalittico; trattandosi in realtà di una semplice finzione letteraria, di sedicenti vaticini posteriori agli eventi, che non meritano maggior credito ad es. degli oracoli sibillini. È meglio pertanto evitare la mimetizzazione, sia pure verbale, che fa parlare di "apocalisse sinottica" (Mt. 24 ecc.), o "apocalisse di Daniele" mentre abbiamo in essi unicamente una

vera profezia, anche se nella forma vi sono alcuni degli elementi (immagini grandiose, simboli ecc.), sfruttati ed esagerati dall'a.

Questa sorge nel II sec. a. C. Il rinato Israele attraversa il periodo più burrascoso.

L'ellenismo che ha conquistato e pervaso tutte le regioni del grande impero di Alessandro si accanisce con tutte le sue attrattive e risorse contro il Iahwismo, che ha il suo focolare a Gerusalemme nel Tempio risorto. I Seleucidi, a partire da Antioco IV (v.; 168-164 a. C.), tentano soffocare sanguinosamente il Iahwismo mentre i molti traditori, anche tra i sacerdoti e sommi sacerdoti, diventano loro odiosi strumenti (cf. I-II Mach.). Condizioni tragiche che si ripeteranno sotto romani (dal 63 a. C. in poi), fino alla rovina di Gerusalemme (70 d. C.). Pii e zelanti iahwisti sentirono il bisogno di rincuorare i propri connazionali, risolvendo le forti antimonie tra le promesse divine per il nuovo Israele (v. Isaia, 2a parte, Gioele, Aggeo ecc.) e la dura oppressione, il miserevole stato presente; tra la Provvidenza e le sciagure nazionali. «L'a. nasce per giustificare le vie della Provvidenza; alimentare la fierezza giudaica, scossa dalle prove, orientandola alle aurore future» (A. Romeo) .

Tutto il presente era stato "rivelato" e si svolge secondo il disegno divino; ma Dio ha anche "rivelato" il suo prossimo intervento. «Presto Dio visiterà ed esalterà il suo popolo; tutte le gloriose promesse si compiranno... ; Israele sarà liberato e vendicato; guidato da Iahweh e dal suo Messia, si satollerà nella pace e nell'abbondanza; le 12 tribù ritorneranno, per imperare sulle genti domate e calpestate» (A. Romeo).

Sostanzialmente è il tema profetico del "giorno del Signore": di condanna per le genti e per gli iniqui, e di salvezza per Israele. Ma tutto è ristretto al campo visivo nazionalistico e temporale, almeno prevalentemente se non esclusivamente (v. Messia). Questo tema essenziale è inglobato in una congerie di temi vari e molteplici, riguardanti il passato e il presente, anch'essi "rivelati", per dare così maggior credito al resto. Formazione del mondo materiale, creazione degli angeli, loro caduta, diluvio; costituzione dei cieli; differenti categorie angeliche; segreti astronomici e cosmogonici; il soggiorno delle anime dopo la morte; la prigionia degli angeli cattivi ecc.; e, per il tema centrale: intervento onnipotente di Dio, descritto plasticamente e nei dettagli, ultima lotta dei nemici contro Israele, vittoria finale dei giusti, la nuova Gerusalemme, la risurrezione, la sorte finale dei giusti e degli empi. Le preoccupazioni per il futuro tengono un posto preponderante; ma non si può ridurre l'a. all'escatologia; l'apocalittica è molto più vasta (J. B. Frey).

Non potendo presentarsi come profeti (l'epoca dei quali era considerata chiusa da tempo: I Mach. 4, 46; 9, 27), gli autori usando di un processo letterario non ignoto, ad es. ai pitagorici, si nascondono sotto i nomi di patriarchi e di grandi profeti; presentano i loro scritti come "rivelazioni" antiche, fino allora nascoste (esoterismo), e lasciate per i posteri da Adamo, Enoch (specialmente, data la creduta sua assunzione, ancor vivo, in cielo), Mosè, Elia (come per Enoch), Esdra (il grande restauratore del nuovo Israele), ecc.

L'autore finge che Enoch, ad es., riceva da un angelo (talvolta mentre lo accompagna attraverso il soggiorno dei beati) le notizie che consegna quindi per iscritto (pseudonimia). In tal modo anche il passato e il presente, non sono presentati come narrazione storica,

ma come "rivelazione", per il futuro comunicata al patriarca o all'antico profeta, ordinariamente in "visione"; e vengono descritti con la terminologia indeterminata, vaga, propria di siffatte visioni, con l'uso, anzi l'abuso di simboli, in modo da poter annunziare con la stessa indeterminatezza e oscurità l'imminente futuro. Il lettore, dall'adempimento di quanto si riferiva al passato e al presente, era animato ad attendere con ferma fiducia la realizzazione delle promesse straordinarie di liberazione e di trionfo, per l'immediato futuro.

Si tratta di composizioni studiate, da tavolino; frutto di erudizione libraria; ricuciture di motivi e di immagini, presi per lo più dai libri profetici (Ez. 1, 38-48; Zach.; Dan. 2.7-8.11-12), ma ingranditi, esagerati, da una fantasia accesa, fino alla mostruosità, e al ridicolo. I simboli, brevi, efficaci, applicati con chiarezza, nei libri profetici, nell'a. mancano molto spesso di tutte queste doti; come le allegorie e le altre immagini, essi sono oscuri, stancano per la loro continuità e inviluppo, talvolta, per il cattivo gusto nella scelta, nel realismo estremo e nella illogicità. La fantasia sta al posto della ispirazione divina e del talento poetico.

«L'a. sminuzza e romanza le profezie, con quella sottigliezza gretta ed ermetica che sfocerà nella speculazione cabalistica» (A. Romeo). L'a. è alla profezia ciò che la Misnah è alla Torah (A. Sabatier). «Il veggente vuol essere sublime, giacché il suo soggetto lo esige; ed è spesso soltanto enfatico ed erudito; nel suo stile c'è tutto fuor che naturalezza e semplicità. L'autore è sincero ed efficace solo quando in lui affiora l'uomo, con le passioni del tempo; l'odio spesso atroce contro i Gentili; una ardente simpatia per Israele, l'ansietà di una fede che vuol restare incrollabile) (M. J. Lagrange). Il migliore, quanto a stile, è il *IV Esd*.

Mentre il profeta colpisce per il suo realismo e snuda, talvolta con rudezza. le piaghe collettive e individuali, facèndo convergere presente, passato e lo stesso futuro, ad una lezione efficace, ad una esortazione pressante per la effettiva e pratica mutazione della condotta morale dei suoi contemporanei, l'a. sfuma nella morbosa attesa della rivoluzione e della liberazione future; è una visione estatica, un monologo, quasi librato in aria. L'a. nata al II sec. a. C., sviluppata si ed accresciuta nei due secoli successivi, esercitò un enorme influsso. Ad essa si deve, per la maggior parte, la formazione progressiva del più acceso nazionalismo, che sfocerà nella ribellione all'impero romano. Da essa si diffonde l'abbassamento delle visuali universalistiche e spirituali dei profeti in ordine alla salvezza messianica; e si spiega la cieca fiducia dei Giudei per straordinarie rivincite nazionali vaticinate da falsi-messia e pseudo-profeti.

Non si è riusciti a identificare la cerchia giudaica da cui l'a. sorse. Probabile vien considerata l'attribuzione di molte "apocalissi" agli Esseni (v.). Per il loro elenco v. Apocrifi. Tolta la dipendenza letteraria di Iud. 14 s. (v. Giuda, lettera), non ricorre nel Nuovo Testamento, alcuna citazione o allusione all'a. «Innegabile è invece l'influsso dell'a. giudaica sugli scrittori cristiani di escatologia: da essa derivano il millenarismo di Papia, Ippolito ed altri» (A. Romeo), l'atteso ritorno di Enoch e di Elia alla fine del mondo, il mitigamento delle pene per i dannati, ecc.

Il genere letterario ebbe molti imitatori cristiani. Le numerose apocalissi degli gnostici sono andate perdute. Rimangono, tra le più antiche, l'apocalisse di Pietro; di Paolo; della B. Vergine (v. Apocrifi). Ma tutto dà un altro suono. Vi troviamo le visioni, i viaggi e le descrizioni dell'al di là, ma con lo scopo, abituale agli altri apocrifi, di soddisfare la pia curiosità e con intendimenti didattici e preoccupazioni parenetiche. «Lo schema apocalittico sopravvivrà nel medioevo vivificato dalla fede e dall'arte» (A. Romeo). [F. S.]

BIBL. - J. B. FREY, in DB8, I, coll. 326-54; E. AMANN, ibid., coll. 525-33; A. ROMEO, in *Enc. Catt. It*., I, 1615-26; E. SCHURER, *Geschichte des judischen Volkes*, III, 4a ed., Lipsia 1911, pp. 268-468; M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, 2a ed., Parigi 1931, pp. 70-90; E. B. ALLO, *Apocalypse*, 3a ed., ivi 1933, pp. XXVI-XXXIV.

APOCRIFI. - Per i cattolici gli apocrifi sono scritti che, non essendo ispirati, non furono ammessi nel canone dei libri sacri, benché sia per il titolo che per il contenuto ostentassero autorità divina e ispirazione, od anche, una volta, considerati canonici almeno da parte di alcuni scrittori o di qualche chiesa particolare. I protestanti chiamano apocrifi i nostri deutero-canonici (v. canone), e pseudepigrafi i nostri a. Il concetto corrisponde alla denominazione di "libri estranei" (*hisonim*), usata dagli ebrei, partendo dal II sec. d. C., per i libri fuori del canone palestinese, la cui lettura era stata vietata. Il nome, invece, *** "nascosto, messo in nascondiglio" è uguale a *genuzim*, "rotoli scartati dalla circolazione e messi in *geniza*, nascondiglio"; nelle sette religiose e filosofiche dell'antichità, il termine viene conferito agli scritti fondamentali contenenti le dottrine esoteriche.

A. del Vecchio Testamento. Il processo letterario che consiste nell'attribuire una composizione ad un personaggio biblico, frequente dopo l'esilio (Iob, Cant., Eccle.), diventa comunissimo partendo dal II sec. d. C. Pur non escludendo la probabilità di datare certi scritti all'epoca persiana ed ellenistica, la fioritura di questa letteratura pseudonima abbraccia i due secoli prima e i due dopo C. Il genere letterario prevalente è quello apocalittico. Non mancano però le composizioni con tendenza halachica o giuridica, a scopo di spiegare la Legge mosaica e precisarne le applicazioni; gli scritti haggadici o morali, ad ampliamento pseudostorico delle narrazioni bibliche, che servon di base alle pie esortazioni ossia all'insegnamento e alle speculazioni etiche; le composizioni gnomico-sapienzali; commentari ... È caratteristico poi il miscuglio dei differenti generi in una stessa composizione. Questi libri tradotti dall'ebraico o dall'aramaico in greco, e almeno in parte, accettati dai cristiani, spesso tramite i giudeo-cristiani, giunsero fino a noi nella versione greca e nelle recensioni; latine, etiopiche, siriache, paleoslave ecc. Molti furono ritoccati dai cristiani, anzi rielaborati a fondo, se non addirittura composti integramente e con visibili riferimenti alle tradizioni giudaiche.

Si è convenuto di escludere dal corpo degli apocrifi dell'Antico Testamento gli scritti ebraici antichi, come p. es. le parole di Ahiqar (pap. di Elefantina, v sec. a. C.), le opere di Flavio Giuseppe e di Filone Alessandrino; va pure esclusa la letteratura nettamente settaria degli Esseni di Kh Qumran, non però i libri apocrifi senza impronta essena trovati nelle stesse grotte. Gli apocrifi ora delineati, si classificano in Palestinesi (I) e Alessandrini (II), salvo che, per ragioni di comodità, i libri omonimi debbono mettersi insieme.

(I)

Libro di Enoch (il I *Enoch, Enoch* etiopico), è il più importante e di larga influenza, tipico della teologia giudaica negli ultimi secoli a. C. È diviso, dall'autore stesso, in cinque parti. Nella prima (cc. 1-36), Enoch annunzia il giudizio ultimo, racconta la caduta degli Angeli, descrive due viaggi d'oltre tomba. La seconda (cc. 37-69) in tre magnifiche "parabole" presenta i novissimi: la sorte dei giusti e degli empi, il giudizio messianico realizzato dal Figlio dell'Uomo, la felicità degli eletti. La terza (cc. 72-82) contiene un trattato astronomico. Nella quarta (cc. 83-90) è descritto il diluvio e, sotto i simboli di bestie, la storia del mondo; contenuto analogo offre l'"apocalisse delle settimane" nei cc. 91 e 93. La quinta (cc. 91-105) contiene delle esortazioni ai giusti e delle maledizioni contro gli empi. Vi sono inoltre parecchi passi desunti dal libro di Noè (p. es. c. 106 s.), appena ritoccati.

Gli inizi della letteratura enochica risalgono ad epoca antica. La redazione delle parti separate è da mettersi nei due secoli a. C. La rielaborazione superficiale e la compilazione definitiva del "corpus" eterogeneo attuale deve essere attribuita ad un Esseno, forse del I sec. d. C., non escluso però l'ambiente giudeo-cristiano fra le due guerre (70-132).

Tra i mss. di Qumran sembra che manchi l'originale del I *Enoch*, nonostante che siano stati trovati frammenti della parte I e IV; frammenti di un ampio trattato astro. logico, riassunto nella parte III; frammenti delle parabole di Enoch, differenti da quelle della parte II; del libro di Noè (in ebr.; gli altri in aram.). Fino al III sec. d. C. certe parti dell'Enoch, ormai tradotto in greco, circolavano separatamente, specie la parte V sotto il titolo "La lettera di Enoch", conservata nel pap. Chester Beatty-Michigan (ed. C. Bonner, Londra 1937).

Libro dei secreti di Enoch (il II Enoch). Descrive il viaggio di Enoch attraverso i sette cieli, presentando così un insieme caratteristico delle credenze di un ambiente ebraico della diaspora alessandrina nel I sec. d. C., forse attribuibile ai Terapeuti (v.), fratelli egiziani degli Esseni. Il libro, composto in greco, conosciuto da Origene e dai talmudisti, poi perduto e dimenticato, fu ritrovato alla fine del secolo passato nella versione paleoslava.

Giubilei (Letpogenesis). Il libro è chiamato così, perché divide la storia del mondo nei periodi di 49 anni; dalla creazione fino alla rivelazione sul M. Sinai si avrebbero 49 giubilei. Sotto la forma delle rivelazioni fatte da Dio a Mosè, contiene la parafrasi della Genesi e dei primi capitoli dell'Esodo. La prima redazione risale forse al III sec. a. C., la definitiva alla metà del II. Lo scritto godeva di grande autorità fra gli Esseni, i quali adoperavano il calendario caratteristico di questo libro. Tra i manoscritti di Qumran si sono trovati finora frammenti dei 4 esemplari dei Giubilei, esibenti un testo ebraico notevolmente identico con quello delle versioni secondarie conservate, l'etiopica e la latina. Ci sono anche i resti di una recensione siriaca (E. Tisserant, in RB, 30 [1921] 55-86.206-32).

Testamento di Levi. Questo scritto aramaico molto antico, forse dell'epoca persiana, utilizzato nel I Enoch, nei Giubilei e riassunto nel Testamento di Levi dell'a. seguente, non è conservato che nei frammenti della Geniza Cairense (in JQR, 12 [1900] 651-61; 19 [1907] 566-83; R. H. Charles nell'edizione dei Testamenti dei XII Patriarchi, insieme con un frammento greco) e della grotta prima e quarta di Qumran. La parte principale contiene le prescrizioni rituali per il servizio del Tempio.

Testamenti dei XII Patriarchi. Sotto la forma delle ammonizioni impartite dai figli di Giacobbe sul letto di morte, divise schematicamente in tre parti: storia, parenesi, profezia, il libro contiene "summam theologiae moralis" degli ambienti pietistici del giudaismo, quasi all'affacciarsi dell'era cristiana. Le considerazioni etiche sulle virtù e i vizi e le speculazioni dualistiche su due spiriti e due vie sono intrecciate con elementi haggadici (p. es. guerre di patriarchi nel Testamento di Giuda), rituali, polemistici (contro il sacerdozio ufficiale), escatologici (i due Messia, tre o sette cieli). I prototipi di taluni testamenti sono probabilmente assai antichi. Una fase di questa letteratura è fissata da E. J. Bickerman ai primi del II sec. a. C. (in JBL, 69 [1950] 245.60). La compilazione attuale, datata di solito all'inizio del I sec. a. C., risale piuttosto al periodo fra le due guerre giudaiche, poiché sembra che manchino gli esemplari dei Testamenti fra i manoscritti di Qumran. Del testo originale, probabilmente ebraico, si è conservata la versione greca, dalla quale derivano l'armena e la slava.

Salmi di Salomone. Collezione di 18 salmi, redatti in ebraico da uno o più autori d'impronta farisaica, tra gli anni 80 e 40 del I sec. a. C., principalmente sotto l'impressione della presa di Gerusalemme da parte di Pompeo (a. 63). La versione greca si trova nelle edizioni dei LXX; la siriaca nell'edizione di J. R. Harris e A. Mingana, Manchester 1916·1920 (nei manoscritti siriaci vi sono anche le *Odi di Salomone*, scritto cristiano-settario del III sec. d. C.).

Assunzione di Mosè: Prima di morire, Mosè rivela a Giosuè le sorti d'Israele dalla conquista della Palestina fino alla morte d'Erode il Grande (4 a. C.). Non ne resta che la traduzione latina in un manoscritto dell'Ambrosiana.

Ascensione d'Isaia. In uno scritto cristiano del III-IV sec. è stata incorporata la narrazione del martirio d'Isaia, d'origine giudaica (I sec. d. C.). Conservato completo nella versione etiopica e frammentario nella greca (pap. Arnherst I) e latina.

Vite dei Profeti. I brevi racconti delle vite dei profeti, raccolti dalle tradizioni popolari ebraiche, furono ampliati dai cenni dottrinali ed esegetici negli ambienti giudeo-cristiani verso la fine del I sec. d. C. Del testo greco c'è una recente edizione di C. C. Torrey, Philadelphia 1946.

Antichità Bibliche di Ps.-Filone. Riassunto haggadico dei primi libri della Bibbia, con la storia dei Giudici prolissamente trattata. Furono probabilmente scritte negli ultimi anni del I sec. d. C.; conservate nella versione latina (G. Kisch, Notre Dame, Indiana, 1949).

IV Esdra. È forse il più bel libro che la letteratura apocrifa ebrea ci abbia trasmesso. Godette della più grande diffusione nell'Oriente e nell'Occidente cristiano e ricevette, nel corso della sua trasmissione, alcune aggiunte cristiane. L'apocrifo giudeo non comprende

che i cc. 3-14 della versione latina (nell'appendice della Volgata), i cc. 1-2 costituendo il V Esdra ed i cc. 15-16 il VI Esdra. Si divide in sette visioni. Con un linguaggio potente l'autore, ebreo ortodosso della scuola moderata, verso l'a. 100 d. C., domanda a Dio le ragioni delle calamità che opprimono il popolo Eletto, discute il problema del male, senza arrivare a delle soluzioni soddisfacenti, contempla l'era escatologica imminente, il Giudizio (pochi salvati), la gloria futura di Gerusalemme. Ne dipendono gli scritti omonimi, cristiani e tardivi, quali *L'apocalisse greca di Esdra* e *La visione* dello stesso Esdra.

II Baruc (Apocalisse siriaca di Baruc). Senza divisioni nette, il libro tratta gli stessi problemi che il IV d'Esdra, presentando però una escatologia differente e dando una apocalisse originale della storia del mondo (cc. 53.76). Appartenente alla scuola rabbinica più rigorosa, l'autore doveva vivere sotto Traiano o Adriano. Il libro non è conservato che in un unico manoscritto, quello della Peshitto milanese, insieme con il *IV Esdra*. In parecchi manoscritti, invece, si ritrova La lettera di Baruc alle nove tribù e mezza (cc. 78-87). Un po' posteriori sono due scritti omonimi: il *III Baruc* (*Apocalisse greca di B.*) e il *IV Baruc* (*Resti delle parole di B., Paralipomeni di Geremia*). Al II sec. d. C. sembrano pure datarsi *Testamento di Giobbe*, conservato in greco, e *Vita di Adamo ed Eva,* in latino, greco, armeno, slavo (pubblicata sotto il titolo erroneo *Apocalisse di Mosè*).

(II)

III Esdra. Presenta la traduzione greca di varie sezioni dei libri canonici: *Par.-Esd.-Neh*. ed in più un punto proprio (cc. 3, 1.5, 6): la disputa di tre guardie del corpo dinanzi a Dario I, la terza disputa è vinta da Zorobabel con l'encomio della Verità-Sapienza. Nei LXX è messo in primo posto come *I Esdra*, nell'appendice della Volgata come *III Esdra*.

III libro dei Maccabei. Questo romanzo edificante racconta una pretesa persecuzione degli Ebrei alessandrini da parte di Tolomeo IV Filopatore (221-204), conclusa si con un riscatto miracoloso, di cui si fa una commemorazione annuale. Fu composto in Alessandria nel I o nel II sec. d. C. È considerato canonico nella Chiesa greca, siriaca, armena.

IV dei Maccabei. Diatriba stoica, scritta sull'apparire dell'era cristiana per dimostrare che "la ragione diretta dalla pietà (***) possiede il potere sovrano sopra le passioni"; dopo le prove teoriche filosofiche, si danno gli esempi storici: Onia e Apollonio, martirio di Eleazaro, martirio dei sette fratelli e della loro madre. Si trova in parecchi manoscritti dei LXX, della Peshitto, della Volgata.

Lettera di Aristea. È una apologia del giudaismo, scritta verso l'a. 100 a. C., attribuita ad un pagano, Aristea, ufficiale di Tolomeo II Filadelfo (285-245). Tema centrale è la storia della traduzione greca del Pentateuco fatta dai 72 traduttori verso l'a. 250, alla quale non si può negare un nucleo storico.

Oracoli sibillini. Accanto alla vasta letteratura sibillina pagana, circolavano dal II sec. a. C. gli scritti sibillini degli Ebrei alessandrini. Fra i 12 libri superstiti, d'origine giudaica e relativamente immuni delle aggiunte cristiane sono i libri: III (I sec. a. C.), IV (dopo l'a. 79 d. C.), V (sotto M. Aurelio). Negli altri libri, elementi giudaici si mescolano con quelli

pagani, cristiani, giudeo-cristiani, gnostici, eretici. Di origine alessandrina è anche *La preghiera di Manasse*, che si trova nell'appendice della Volgata.

Un frammento papiraceo di uno scritto ebreo del I sec. d. C. è stato pubblicato da P. Benoit (in RB, 58 [1951] 549-65).

Si notino, infine, gli apocrifi cristiani del III-IV sec., che utilizzano le tradizioni giudaiche: parecchi libri di Adamo e Eva, *Apocalisse di Abramo, Testamenti di Abramo, Isacco e Giacobbe, Apocalissi di Elia e di Sofonia, Apocalisse di Sedrach, Apocrifo di Ezechiele, Storia di Giuseppe e Aseneth*. [J. T. M.]

BIBL. - Edizioni dei testi tradotti: E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingen 1900 (antiquato); R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford 1913 (il migliore); P. RIESSLER, *Altjudisches Schrijttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928 (catt., il più completo, poco critico). Introduzioni: J.-B. FREY, nel DBs, I, 354-459; C. C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven 1945; R. H. PFEIFFER, *Il giudaismo nell'epoca neotestamentaria*, Roma 1951.

A. del Nuovo Testamento. Gli a. imitano quanto al soggetto e alla forma i libri sacri; vengono pertanto raggruppati e nettamente distinti, secondo il canone (v.) di questi ultimi, in Evangeli, Atti, Epistole e Apocalissi. Essi cercano di soddisfare la curiosità, completando omissioni, sviluppando accenni dei libri ispirati - forse conservando rare volte qualche tradizione antica -; così gli evangeli a. si dilungano specialmente sull'infanzia del Redentore, sulla vita della Vergine, sulla vita di s. Giuseppe, e sulla passione del Redentore e la sua discesa agl'inferi.

In questi racconti, inoltre, primeggia spesso un motivo dogmatico; far risaltare la verginità della Madonna, la divinità di Gesù Bambino, ecc., inserendo miracoli di ogni specie, fantastici e spesso del tutto grotteschi, se non irriverenti. Tutto in stridente opposizione con la freschezza, la semplicità e l'estrema e concisa precisione degli scritti ispirati.

Gli a. che affondano le loro radici nello gnosticismo o altre sette eretiche, hanno per scopo la divulgazione e l'attestazione delle rispettive eresie.

Non meraviglia dunque il rigore con cui la Chiesa dal v sec. in poi reagì contro gli a., che si erano moltiplicati nel corso dei primi secoli, ordinandone e curandone la distruzione. Ben pochi pertanto arrivarono fino a noi e raramente nella lingua originale; di molti conosciamo qualcosa, e talvolta soltanto il nome, dagli scritti Patristici; e ben difficile riesce pertanto definirne il contenuto e la natura. Gli a. comunemente catalogati, sono i seguenti.

I. *Evangeli a. - Vangelo dei Nazorei*, ritenuto dallo Schoeps (1949) per un targum aramaico di Mt. greco, traduzione libera ma senza tendenza eretica fatta verso la fine del I sec., per proprio uso, da un gruppo giudeo-cristiano, appartenente alla Chiesa di Palestina. S. Girolamo (+420) ha potuto conoscere e tradurre in greco e in latino copia di questo testo a Berea (Aleppo).

L'Evangelo degli Ebioniti, chiamato ancora *Evangelo secondo gli Ebrei,* o *Evangelo dei dodici Apostoli*, secondo lo Schoeps, sarebbe una traduzione greca rimaneggiata dell'*Evangelo dei Nazorei* con aggiunte eretiche, per sostenere e diffondere le dottrine ebionite. Questo a. ci è noto per le citazioni di s. Epifanio; ma se ne possono ritrovare numerosi brani nelle Omelie attribuite a s. Pietro (***), documenti ebioniti della letteratura pseudo-clementina (Waitz; Schoeps). Cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga 1949; RH, 57 (1950) 604-9.

L'*Evangelo secondo gli Egiziani* è ricordato dagli scrittori ecclesiastici del III e IV sec. come in uso negli ambienti eretici del loro tempo; secondo s. Epifanio (377), i Sabelliani, nel III sec., ne traevano la loro dottrina di una sola persona divina sotto tre aspetti o modi; i Naasseni (*Philosophumena* V, 7) vi appoggiavano le loro speculazioni sulla costituzione dell'anima; Origene (*Hom. 1 in Lc.*) lo pone alla testa degli evangeli eretici. Clemente Aless. è il padre più antico che cita questo a. e di cui ha conservato l'unico frammento (*Strom*. III, 6.9a.13): è il passo da cui gli Encratiti traevano la condanna del matrimonio. «Fino a quando gli uomini morranno»?, chiede Salome. Gesù risponde: «Fino a che le donne partoriscono». «Ho fatto bene dunque a non partorire». E Gesù: «Mangia di ogni pianta; ma non mangiare la pianta che ha l'amarezza (il matrimonio)». Scritto in greco verso la metà del II sec., in Egitto.

Il *Protovangelo di Giacomo* è il migliore rappresentante degli evangeli dell'infanzia. Il titolo in uso è dello scopritore G. Postel (sec. XVI), nei manoscritti greci abbiamo: Storia di Giacomo sulla nascita di Maria; l'ignoto autore si finge infatti Giacomo "fratello" (cugino) del Signore.

L'a. consta di 25 cc.: 1-17 danno la storia della Beata Vergine prima dell'Annunciazione, con i nomi dei genitori Gioacchino e Anna, la presentazione di Maria al Tempio, sposalizio con s. Giuseppe, ecc.; 18-25 ripigliano la narrazione degli evangeli canonici dell'infanzia (Mt. 1-2; Lc. 1-2), aggiungendo o ampliando particolari: ad es. la prova della verginità di Maria, dopo la nascita di Gesù, per opera di due levatrici; l'uccisione di Zaccaria, ad opera di Erode, perché non voleva svelare il nascondiglio di Elisabetta col piccolo Giovanni, sfuggiti alla strage degli innocenti, ecc.

Questi stessi temi si ritrovano nel *Vangelo dello pseudo Matteo* (42 cc.), che si dà nel titolo come versione, fatta da s. Girolamo, di un protovangelo ebreo di Matteo. È un adattamento in latino (VI sec.) del *Protovangelo di Giacomo*, con revisioni ed aggiunte.

L'*Evangelo della Natività di Maria* è una semplice revisione del precedente, in soli 10 cc. (sec. IX).

Il *Protovangelo di Giacomo* consta di due scritti indipendenti della prima metà del II sec., uno sull'infanzia di Maria, l'altro sulla nascita di Gesù. La compilazione attuale non è anteriore al V sec. Ebbe enorme diffusione e fortuna; ispirò la liturgia, poeti e pittori. Esistono tre traduzioni in italiano: E. Pistelli (1919 Lanciano); L. Bonaccorsi (Firenze 194.8); C. Rotunno (Venezia 1950). Da esso la liturgia, oltre ai nomi di s. Anna e s. Gioacchino, ha preso la festa della Presentazione di Maria SS. al Tempio. Ma la narrazione dell'a. congegnata sulla falsariga della nascita e dell'offerta del piccolo

Samuele (1Sam 1) non offre molte garanzie di storicità. (Cf. J. J. Weber, *La Vierge Marie dans le N. T.*, Parigi 1951).

Il *Vangelo di Tommaso*, dagli antichi segnalato come opera di eretici gnostici, del II sec., ci è pervenuto in due recensioni in greco, una di 19 cc. e l'altra di 11. Esse non offrono idee gnostiche, ma raccontano numerosi miracoli, quasi tutti puerili, attribuiti all'infanzia di Gesù, dai cinque ai tredici anni, che vorrebbero esaltare la onnipotenza e l'onniscienza del divino Bambino. Il testo primitivo ha dovuto subire varie trasformazioni, anche da parte di qualche autore cattolico fin dal III sec.

Il *Vangelo di Pietro* è ricordato per la prima volta (verso il 190) da Serapione, vescovo di Antiochia, che lo attribuisce ai Doceti. Nel 1887 fu ritrovato nella tomba di un monaco di Akmim (Alto Egitto) un papiro con un brano di questo a. Il frammento contiene il racconto della Passione a partire dal momento in cui Pilato si lava le mani, e prosegue fino all'apparizione dell'angelo alle pie donne dopo la risurrezione di Gesù; presenta tracce di docetismo. Salvo aggiunte di particolari fantastici, la narrazione segue il racconto dei libri sacri.

L'*Evangelo arabo dell'infanzia* consta di 55 cc.; i primi 9 seguono la narrazione di Mt. e Lc. dalla nascita di Gesù alla fuga in Egitto; i cc. 10-25 raccontano numerosi episodi meravigliosi verificatisi nella fuga e nella dimora in Egitto; i rimanenti, col ritorno in Giudea, narrano i prodigi operati da Gesù, fino all'età di dodici anni (in questi dipende dall'*Evangelo di Tommaso*). Le storie si svolgono come i racconti delle *Mille e una notte*; vi si parla di sortilegi e di dragoni; vi figurano principi e principesse. Fu compilato tardi, nel IV o V sec. e se ne trovano tracce nel *Corano*.

La *Storia di Giuseppe il falegname*, conserva taci in arabo e in latino (32 cc.), è il racconto della vita, della morte e dei funerali di s. Giuseppe, che Gesù avrebbe fatto ai suoi discepoli sul monte degli Ulivi. Fu scritto in greco, nel sec. IV o V, in Egitto.

Il *Vangelo di Nicodemo*, conosciuto sotto questo titolo fin dal sec. XIII, consta di due parti, originariamente indipendenti. La prima (*Atti di Pilato*) offre un resoconto particolareggiato - attribuito a Nicodemo - del processo di Gesù davanti a Pilato (cc. 1-11); della risurrezione e della condotta del Sinedrio dopo la Crocifissione (cc. 12-16). L'altra (*Discesa del Cristo agli inferi*) è una descrizione pittoresca della discesa di Gesù tra i defunti, attribuita a due testimoni oculari, Lucio e Casinio, figli del vecchio Simeone, risuscitati dal Risorto. I due scritti sono del sec. IV.

La recensione latina, in fondo, riferisce una lettera, sec. XIII-XIV, di Lucio Lentulo (preteso successore di Pilato!) al Senato romano, la quale descrive la fisonomia di Gesù.

Il *Passaggio* o *Morte di Maria* che nei manoscritti greci s'intitola: *Narrazione di s. Giovanni il teologo sulla dormizione della santa Madre di Dio*, è una composizione in greco del IV o V sec. sulla morte e assunzione della Madonna.

II. *Atti a. - Atti di Pietro*. Originariamente (fine del II sec.) l'a. era un ampio racconto della vita e del martirio di san Pietro.

Nei frammenti superstiti viene narrato il viaggio di Paolo in Spagna (1-5); la venuta di Pietro a Roma, per ordine del Signore, per lottare contro Simone Mago (vuol essere un complemento di Act. 8, 9-23). L'apostolo, infatti, con le sue preghiere, lo fa precipitare dall'aria dove si era sollevato con le sue arti magiche, e schiacciare al suolo (6-32). (1.a p. *Actus Petri cum Simone. Codice Vercellense*, sec. VII; ma il resto è del sec. III).

Per la sua predicazione sulla continenza molte donne si separano dai loro sposi, e Pietro, cercato a morte, si allontana da Roma; ma appena uscito da essa gli si fa incontro Gesù. «O Signore dove vai» - Domine quo vadis? - E il Signore: «Vengo a Roma per essere di nuovo crocifisso». Pietro comprende, e lieto rientra; è preso e crocifisso con la testa in giù, dietro sua preghiera (33-41). È questa la 2.a p.: *Martyrium beati Apostoli*: testo greco che sembra il primigenio (sec. II) scritto nell'Asia Minore; da esso deriva il testo latino «*Martyrium b. Petri ap.*» *a Lino episcopo conscriptum*, con molte aggiunte.

La 1.a conterrebbe errori gnostici (Vouaux e James lo negano); certo favorisce gli errori degli Encratiti (l'Eucaristia viene consacrata col pane e con l'acqua). L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, introduzione, testi, traduzione e commento, Parigi 1922.

Atti degli Apostoli, ebioniti. Quest'a., che sembra conosciuto da s. Epifanio, raccontava le dispute che sarebbero avvenute nel Tempio, sette anni dopo la morte del Cristo, tra i capi della comunità cristiana e i rappresentanti dei differenti gruppi giudaici e Sadducei, Samaritani (!), Scribi, Farisei, seguaci di s. Giovanni Battista, infine il sommo sacerdote Caifa, al quale Giacomo risponde con un lungo discorso. Al termine di queste dispute sulla persona e la missione di Gesù, la folla impressionata si dimostra pronta a ricevere il battesimo, ma interviene il nemico "1'*Inimicus homo*" (cioè Paolo) che trattiene la folla, fa tacere Giacomo e lo getta mezzo morto giù per lo scalo ne, mette in fuga gli Apostoli e ottiene dal sommo sacerdote la commissione di andare a Damasco per perseguitarvi i seguaci di Gesù.

Schoeps ha così ricostruito quest'a., la cui esistenza alcuni critici avevano intravisto, dalle *Omelie di Pietro* (***), opera ebionita; specialmente dal libro VII.

Oltre a questa sezione, egli crede di trovare in altre parti delle Omelie un riflesso di altri passi, nettamente antipaolini, di questi *Atti degli Apostoli*. Essi, secondo Schoeps, risalgono al primo terzo del II secolo; conoscono gli *Atti* e le *Lettere canonici*, e ne sono una deformazione, una caricatura, che vuol fare trionfare le tesi giudeo-cristiane e gettare del fango su s. Paolo. (H. J. Schoeps, *op. c.*, Excursus V).

Gli *Atti di Paolo*. Opera originariamente di grande mole, scritta in onore di Paolo. Ne rimangono varie parti; le principali sono le tre seguenti: 1) *Atti di Paolo e di Tecla*. Durante la predicazione di Paolo ad Iconio, la giovane Tecla si fa cristiana e abbandona il fidanzato Tamiride, per conservarsi vergine. Viene perciò gettata su un rogo, ma una pioggia spegne le fiamme; illesa, segue Paolo ad Antiochia, dove è esposta alle belve, ma è salvata con un nuovo miracolo.

2) Il *Martirio di Paolo*: la gloriosa fine dell'Apostolo, dopo miracoli e conversioni operate nella stessa famiglia di Nerone. 3) *Lettere di Paolo ai Corinti* (v. più giù). Conservati in greco, latino ed altre lingue, essi sorsero verso il 160-170 in Asia Minore; nulla

contengono di eretico; ma come narra Tertulliano (*De bapt*. 17), il sacerdote, che ne fu l'autore, fu deposto dal suo vescovo in punizione di questo falso. (Testo greco e traduzione integrale, L. Vouaux, *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Parigi 1913; M. Zappalà, *Il romanzo di Paolo e Tecla*, Milano 1924).

Gli *Atti di Pietro e di Paolo* sono un rifacimento (prima metà del III sec.) degli *Atti di Pietro* e *Atti di Paolo*. Mettono in risalto la fraterna concordia dei due Apostoli; narrano il viaggio di Paolo a Roma e il martirio simultaneo di Paolo, decapitato sulla via Ostiense, e di Pietro, crocifisso con la testa in giù. (Traduzione inglese dei testi di James).

Gli *Atti di Giovanni* molto prolissamente raccontano i viaggi, la duplice dimora dell'apostolo ad Efeso, con molti miracoli ivi compiuti; i discorsi sulla vita del Salvatore, e infine la morte. Scritto gnostico della metà del II sec.; ritoccato e ampliato agli inizi del V sec.

*Atti di An*drea. Secondo gli antichi scrittori, di origine gnostica, del III sec. circa; in gran parte perduti; raccontavano i viaggi dell'apostolo in India, predicazione, miracoli e martirio. Nel sec. V furono rimaneggiati da autore cattolico; tra i frammenti rimasti, c'è il martirio di Andrea crocifisso in Acaia. Non è possibile discernere in essi quali siano le parti originarie e quelle posteriori.

Atti di Tommaso. Originariamente opera gnostica assai diffusa negli ambienti eretici, quasi interamente perduta. Ce ne sono pervenute due revisioni, una siriaca e l'altra greca, dovute ad autori cattolici, le quali tuttavia han conservato molti tratti gnostici. Narrano diffusamente i viaggi di Tommaso in India, la predicazione (generalmente tendente a inculcare alle donne la continenza separandosi dai loro mariti), i miracoli e il martirio. L'attuale recensione siriaca è del sec. IV; in quella greca, più spiccata è la dottrina gnostica; vi è insegnato il più rigido encratismo.

Questi *Atti* a. di Giovanni, di Paolo, di Pietro, di Andrea e di Tommaso raccolti in una sola unità presso i Manichei, sostituivano gli *Atti degli Apostoli* canonici.

III. *Lettere a. - Lettere di N. S. Gesù Cristo e di Abgaro re di Edessa*. Eusebio riferisce (*Hist. eccl*. I, 13) di aver veduto l'originale siriaco di queste due lettere e di averle tradotte in greco. Ne dà il contenuto: Abgaro I, ammalato, scrive a Gesù, di cui ha appreso i miracoli, di recarsi da lui, per guarirlo e vi sarebbe rimasto inoltre al sicuro dai Giudei. Il Salvatore gli avrebbe risposto che doveva compiere la sua missione in Giudea; dopo l'ascensione gli avrebbe mandato un discepolo. E in realtà, vi sarebbe stato mandato l'apostolo Taddeo, «uno dei 72 discepoli»; il quale, guarito il re, avrebbe predicato l'evangelo agli Edesseni.

Eusebio le ritenne autentiche. Esse sono spurie (cf. già il decreto Gelasiano); furono composte tra la fine del II sec. e l'inizio del III, subito dopo la conversione di quel regno al cristianesimo (sotto il re Abgaro IX: 179-216).

Un racconto più ampio dell'adesione alla fede cristiana degli Edesseni, si ha nella *Dottrina di Addai* (= Taddeo), scritta in siriaco tra il 390 e il 430; e stampata da G. Phillips, con traduzione inglese, Londra 1876.

Lettera degli Apostoli. Si tratta in realtà di *Discorsi di N. S. agli Apostoli*, presentati sotto forma apparente di lettera enciclica di questi ultimi. L'a., dopo aver narrato vita, passione, risurrezione di Gesù, fa preannunziare al Risorto nelle sue apparizioni ai discepoli le sorti future della Chiesa, i segni della parusia, la risurrezione finale, la retribuzione. La vera fede e le opere buone sono le condizioni indispensabili per la vita eterna, fuori della Chiesa non c'è salvezza. Scritta in greco (II o III sec.), nella parte dogmatica svela tracce di gnosticismo.

Lettera di Paolo ai Laodicesi. Scritta in greco (sec. IV), con parole prese dalle lettere genuine di s. Paolo (spec. Phil.), fu occasionata da Col. 4, 16. (Eb. Nestle, *Novum Test. graece et latine*, XII, 11.a ed., Stoccarda 1932).

Lettere di Paolo ai Corinti e dei Corinti a Paolo. L'autore piglia le mosse da I Cor 7, 1 («mi scriveste ») e 5, 9 («vi scrissi»): i Corinti denuncerebbero a Paolo due falsi dottori; e Paolo ne confuterebbe gli errori. Fanno parte degli *Atti di Paolo* (verso il 170).

Lettere di Paolo a Seneca e di Seneca a s. Paolo. Otto sono di Seneca, e sei di s. Paolo; scritte in latino, senza pregio nel. la forma e nel contenuto. Il filosofo loda la dottrina di Paolo, ma ne lamenta l'imperfezione letteraria. Probabilmente sono del IV sec. Sono conservate in molte edizioni critiche degli scritti di Seneca; con introduzione e traduzione in L. Vouaux:, *op. c.*, pp. 332-69.

IV. *Apocalissi a. - Apocalisse di Pietro.* Clemente Aless. riteneva sacro questo antico a. (sec. II), molto diffuso e stimato, andato poi completamente perduto. Agl'inizi di questo secolo ne è venuto alla luce il testo completo nella versione etiopica (S. Grébaut, testo e traduzione francese, in *Revue de l'Orient chrétien*, 1910).

Sul monte degli Ulivi, gli Apostoli chiedono a Gesù il tempo della sua venuta (cf. Mt. 24, 3.); Gesù preannunzia la comparsa di Enoch ed Elia, la loro lotta contro l'Anticristo; le varie pene dei dannati, le gioie degli eletti. Quindi Cristo è rapito in cielo, accompagnato da Mosè ed Elia.

Apocalisse di Paolo. Vuol essere una esposizione di quelle arcane parole udite da Paolo quando fu rapito in cielo (2Cor 12, 2 ss.). L'autore finge che sia stata ritrovata a Tarso, nelle fondamenta della casa di Paolo, sotto Teodosio (379-395).

Nella visita dell'oltretomba, Paolo trova da una parte la nuova Gerusalemme con quattro fiumi che scorrono miele, latte, olio e vino; è la sede dei giusti: vede i profeti, gl'innocenti uccisi da Erode, i patriarchi, David, la Madre del Signore. Dall'altra parte, un fiume di fuoco con dentro una moltitudine di uomini e donne puniti per i peccati commessi; supplizi speciali per coloro che non ammisero la divinità di Gesù, la sua nascita da Maria Vergine, e la presenza reale di Gesù nell'Eucaristia. Da notare l'idea particolare di una cessazione temporanea delle pene concessa ai dannati, da Gesù, per intercessione dell'arcangelo Gabriele e di Paolo: ogni anno, nel giorno di Pasqua, le sofferenze cessano (c. 44). Nell'a. seguente (c. 29) la stessa cessazione è concessa «per i giorni della Pentecoste». Dottrina presa dai Giudei; i rabbini insegnavano che al sabato i dannati han pace, i loro tormenti sono sospesi. L'a. è del IV-V sec. La versione siriaca è stata

pubblicata da G. Ricciotti, *Ap. Pauli syriace ... cum versione latina*, Roma 1932; id., *L'A. di Paolo Siriaca*. Introduzione e commento, Brescia 1932.

Apocalissi della B. V. Maria. Sono due: a) *A. della B. V. Maria sulle pene*, scritta in greco, nel sec. IX. Dal monte degli Ulivi la V. ha la visione delle pene dei dannati. Sale al cielo e intercede coi santi, e ottiene da Dio una pausa delle pene nei giorni di Pentecoste, perché possano lodare la Santissima Trinità; b) *A. o visione di Maria V.*, non anteriore al sec. VII. Dipende in gran parte dall'*Ap. di Paolo*. Mentre prega sul Golgota, Maria è rapita in cielo. Visita il paradiso dove parla con Enoch ed Elia; i quattro fiumi sulle cui sponde stanno i beati; l'inferno col fiume di fuoco. La Vergine comunica questa rivelazione all'apostolo Giovanni perché la scriva.

Altre Apocalissi: di Tommaso; di Stefano; di Giovanni (tre); di Bartolomeo (al riguardo, cf. U. Moricca, *Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo*, in RB, 30 [1922] 20-30); ecc. [F. S.]

BIBL. - E. AMANN, Apocryphes du N. T . in DBs. , I. coll. 460-533; M. R. JAMES. *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924; G. BONACCORSI. *Vangeli apocrifi*. I, Firenze 1948; M. LEPIN. *Vangeli canonici e Vangeli apocrifi*. (trad. it.). Roma 1911.

APOSTOLI. - Il significato neotestamentario "inviato" da Cristo a predicare il vangelo, che differisce da quello classico "flotta", "spedizione navale" (cf. Lisia 19, 21) deriva dai LXX che sono sulla linea semantica di Erodoto (I, 21; V, 38). È il titolo dei "dodici" collaboratori di Cristo, di Barnaba e Paolo.

Il primo incontro ed invito di Gesù si ebbe in Giudea, lungo il Giordano: primi sono Giovanni Evangelista ed Andrea, discepoli del Battista, che portano al Maestro i rispettivi fratelli: Simone (= Pietro) e Giacomo; quindi, Filippo e Natanaele (Io. 1, 35-51). La chiamata definitiva avvenne alcuni mesi dopo sulle rive del lago di Galilea: Simone ed Andrea, Giacomo e Giovanni si separano dai loro parenti, abbandonano tutto per seguire stabilmente Gesù. Periodo di iniziazione dottrinale più che di attività apostolica (Mt. 4, 18·22; Mc. l, 16.20; Lc. 5, 1-11). A Cafarnao l'esattore delle imposte Levi-Matteo s'unisce al gruppo privilegiato (Mt. 9, 9; Mc. 2, 14; Lc. 5, 27). L'elezione ufficiale sul Monte delle Beatitudini, secondo l'indicazione cronologica di Mc. e Lc., nel giugno del 28 d. C. (Mc. 3, 13-19; Lc. 6, 12-16; Mt. 10, 1-4). Gli eletti sono dodici: determinazione fissa ricorrente nei Vangeli (Mt. 10, 1-5; 11, 1, ecc.; Mc. 3, 14 ss.; 4, 10, ecc.; Lc. 6, 13; 8, l; 9, l. 12, ecc.; Io. 6, 68-70 s.). Una delle prime preoccupazioni della comunità cristiana radunata nel Cenacolo di Gerusalemme fu di ristabilire tal numero dopo la defezione di Giuda (Act. 1, 15 ss.). Numero tipico, voluto dal Cristo, per esprimere che la Chiesa era il nuovo Israele, il vero Israele di Dio ("le dodici tribù") erede delle divine promesse.

I vari cataloghi dei "dodici" (Mt. 10, 2 ss.; Mc. 3, 16-19; Lc. 6, 14 ss.; Act. l, 13) non presentano la stessa distribuzione dei nomi: soltanto Pietro occupa sempre il primo posto; Giuda Iscariota sempre l'ultimo; Filippo il 5°; Giacomo d'Alfeo il 9°. I "dodici" sono: PIETRO (v.); ANDREA, SUO fratello, nativo di Betsaida (Io. 1, 44); alla moltiplicazione dei pani presenta il bimbo con pochi pani d'orzo e pochi pesci (Io. 6, 8); si fa intermediario del

desiderio di Ellenisti di Gerusalemme di vedere Cristo (Io. 12, 22); con la sua interrogazione invita Gesù a predire la fine di Gerusalemme (Mc. 13, 3).

GIOVANNI (v.) e GIACOMO, figli di Zebedeo e di Salome, pescatori di Betsaida (Mc. l, 20), dotati di carattere impetuoso tanto da essere designati da Cristo come "figli del tuono" = i tonanti (Mc. 3, 17; 10, 35; Lc. 9, 54), appaiono spesso nella storia evangelica (Mt. 4, 21 par.; Mc. 5, 37 par.; ecc.). Giacomo subì il martirio sotto Erode Agrippa (Act. 12, l s.).

FILIPPO, oriundo di Betsaida (Io. 1, 44), segue Gesù dall'inizio (Io. 1, 44-49); alla moltiplicazione dei pani nota l'impossibilità di provvedere di cibo la folla (Io. 6, 5 ss.); si fa insieme ad Andrea intermediario presso Cristo del desiderio degli Ellenisti (Io. 12, 21 ss.); riceve da Gesù la chiara affermazione della identità sostanziale del Verbo col Padre (Io. 14, 8 s.).

BARTOLOMEO (figlio di Tolmai o Tolomeo) s'identifica con tutta probabilità con Natanaele, oriundo di Cana di Galilea (Io. 21, 2), visto sotto il fico dal lontano veggente Cristo (Io. l, 45-50) è testimone dell'apparizione di Gesù in Galilea (Io. 21, 2).

TOMMASO (= gemello, cf. Io. 11, 16: dalla radice ebraica ta'am raddoppiare) vuole affrontare la passione assieme al Maestro (Io. 11, 16), strappa a Gesù la sua sintetica autodefinizione: «Io sono la via, la verità e la vita» (Io. 14, 5); per la sua incredulità ottiene la verità sperimentale della realtà del Cristo risorto, conclusasi con l'esplicita affermazione della Divinità (Io. 20, 24.28); testimone dell'apparizione di Cristo in Galilea (Io. 21, 2).

MATTEO (v.). GIACOMO, figlio di Alfeo, è Giacomo il minore (v.). TADDEO è anche chiamato Giuda (v.), (fratello) di Giacomo (Lc. 6, 16; Act. 1, 18). SIMONE è detto Cananeo o Zelota (Lc. 6, 15) per il suo zelo per le tradizioni ebraiche (*** - Gal. l, 14 - corrispondente al verbo aramaico qane'ana'). GIUDA (v.) Iscariota, il traditore.

Il divin Redentore curò, con la sua inimitabile pedagogia, la loro formazione ed istruzione; guarendo senza scosse i pregiudizi che, sul Messia e sul suo regno, essi condividevano con i loro contemporanei. L'esistenza dei "dodici" dev'esser comune col Maestro: è il grande desiderio e dovere di ogni discepolo ebraico, secondo i canoni delle scuole rabbiniche: il discepolo più che ascoltare, deve osservare il suo maestro in tutte le sue azioni. I dodici sono sempre gli uditori più in vista: a loro Cristo rivolge principalmente il discorso del monte (cf. Lc. 6, 17); le velate parabole si illuminano per l'intelligenza dei dodici (Mc. 4, 10); il mistero del Messia sofferente, scandalo per i Giudei, è loro proposto con insistenza (Mt. 17, 21-27 par.; 20, 17 ss. par.); a loro sono riservate le supreme effusioni del Cenacolo (Io. 13-17); per le apparizioni intercorrenti fra la Risurrezione e l'Ascensione (Mt. 28, 17-20; Lc. 24, 33-49) divengono testimoni della Risurrezione di Cristo.

Dopo una missione particolare presso i Giudei, caratterizzata dai miracoli, dalla povertà e disinteresse, dalla prudenza e semplicità, e realizzata non immediatamente dopo l'elezione, come potrebbe suggerire Mt. 10, 5-11, 1, ma verso il marzo del 29 d. C. (Mc. 6, 7·13; Lc. 9, 1-6), i dodici ricevono il mandato definitivo, in qualità di plenipotenziari di Cristo, subordinati a Pietro il capo della Chiesa (Mt. 16, 18 s.; Io. 21, 16 s.) e rivestiti del

potere giudiziario e coercitivo (Mt. 18, 17 ss.; Io. 20, 21 ss.), di insegnare e di santificare (Mt. 18, 18 ss.; Mc. 16, 15 ss.).È loro assicurata continua l'assistenza dello Spirito Santo (Io. 16, 13) e la possibilità di confermare la missione con miracoli (Mc. 16, 17 s.; Act. 2, 1-43; 3, 6 ss.; 5, 1 ss.).

L'a. MATTIA (Act. l, 12-26) è eletto da parte di Cristo, con le sorti, dopo la presentazione della comunità; s. Pietro dà le norme: un testimone di Gesù, dal battesimo di Giovanni alla Risurrezione.

Gli Apostoli Paolo e Barnaba. Sono gli unici a. riconosciuti dagli Atti (14, 4; 14, 13) oltre i "dodici". Nell'epistolario paolino, che usa il termine anche con accezione carismatica (v. Carismi), il termine rigorosamente inteso è applicato a Paolo una ventina di volte (I Cor l, l; II Cor 1, 1). Le tre narrazioni della conversione di Paolo (Act. 9, 1.19; 22, 3-21; 26, 9-20) insistono su due elementi basilari nel concetto di apostolato: la visione sensibile di Cristo, che dà al messaggio apostolico il carattere di testimonianza di quello che fu udito e visto, e l'elezione da parte di Cristo. Nella polemica contro i negatori del suo mandato apostolico, Paolo sarà costretto, ad insistere sui seguenti elementi fondamentali del suo apostolato: la vocazione immediata da parte di Cristo, l'unico immediato Rivelatore del Vangelo paolino (Gal. l, 1 s. 11-24); il riconoscimento del suo carattere apostolico da parte dei dodici (Gal. 2, 9); la parità tra il suo e il loro apostolato (Gal. 2, 11-21). Paolo ha la pienezza del potere apostolico: l'universalità della missione; predica per prima ai Giudei, ma il suo campo specializzato sono i pagani, secondo la volontà di Cristo (Act. 9, 15) ed il riconoscimento degli Apostoli (Gal. 2, 9); regola l'organizzazione delle Chiese e lo svolgimento delle adunanze religiose, riprende gli abusi, punisce e perdona, scomunica e riconcilia (I Cor 5, 3 ss.; il Cor 2, 5-11; 12, 21; 13, 1-10; I Tim. 1, 20; 5, 19 s.). Come gli altri apostoli, anche egli è testimone visibile della Risurrezione del Cristo, il fatto fondamentale del Cristianesimo (I Cor 15, l-10; I Cor 9, 1). Il suo apostolato ha l'autenticazione del miracolo (2Cor 12, 12; I Cor 2, 4 s.; Gal. 3, 1-6; ecc.). [A. R.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE. in DBs, I, coll. 533 ss.; K. H. HENGSTORF, in ThWNT, I, P. 406 ss.; J. M. BRAUN, *Nouveaux aspects du problème de l'Eglise,* Parigi 1942.

ARABI. - Il termine, dalla radice 'arab che evoca la steppa, è descrittivo più che etnografico; ancor oggi l'a. per eccellenza è il nomade, il badawi (beduino), l'abitante della badija o la campagna rasa; fu attribuito, prima di tutto, alle tribù nomadi e seminomadi del deserto siriaco e delle solitudini della parte settentrionale dell'Arabia, l'immensa penisola (3 milioni di km^2, ca. un quarto dell'Europa, dall'Oceano Indiano a sud, fino alla Siria, Palestina a nord). Quindi la denominazione fu estesa a tutti gli abitanti dell' Arabia. Il termine ricorre per la prima volta nella iscrizione di Salmanassar III sulla battaglia di Qarqar (854 a. C.): Gindibu' di Arbaa vi partecipa con 1.000 cammelli; sotto Teglatfalasar III, l'Arabia (mat Aribi) riceve un governatore assiro; Sargon (715) combatte contro i Tamudei e i Sabei; Sennacherib (703), Asaraddon (673), e, più profondamente, Asurbanipal penetrano in Arabia, e quest'ultimo sconfigge A., Cidareni e Nabatei.

L'Arabia settentrionale fu il dominio preferito dei nomadi e dei carovanieri; in questi gruppi, si notano tre caratteri etnici principali: l'arameo; il ieminita misto a minei ecc.; e il beduino, propriamente detto, che ha tra i suoi più famosi rappresentanti, i Palmireni, i Nabatei, gl'Iturei. Al centro è il deserto, con oasi qua e là; prevalentemente al sud sono le popolazioni sedentarie, che formarono i regni minei, sabei, senza parlare degli stati di Qataban, di Hadramaut ecc.

I nomadi del deserto siro-arabico, più di una volta compaiono nel Vecchio Testamento, come "figli dell'Oriente", Bene. Qedem, (Ez. 25, 4, 10; Iob 1, 3; Gen. 29, l), termine cui corrisponde l'espressione bizantina ***, Saraceni.

In Ez. 23, 42 "i bevitori provenienti dal deserto", sono le tribù a. vicine alla Palestina, al di là del Giordano, con le quali Giuda fece alleanza (cf. Ier 27, 9 ss.). Is. 13, 20 usa 'arab come semplice appellativo = "nomadi", così Ier 3, 2. Nome di popolo è in Ier 25, 14. In Ez. 27, 21, col suo senso etnico, 'Arab è in linea con Cedar, Saba e Re'ema. Il gentilizio 'aràbi, 'arbi è frequente dopo l'esilio. Neemia ebbe molto a soffrire dall'ostilità degli a. (= i Nabatei; e le antiche popolazioni di Moab e Ammon). Tale denominazione divenne usuale e comune tra i Giudei, mentre i vecchi nomi Madian, Cedar, Saba ecc. cadevano in disuso (cf. 1-11 Par.).

Tra le famiglie semitiche enumerate in Gen. 10, 26-29, troviamo appartenenti all'Arabia meridionale Ioqtan, Hasarmawet (= Hadramaut), Seba (regno di Saba), Diqlah (Daklan, ad est di Aden).

Ez. 27, 21 S. nomina i principi di Qedar (nome proprio del figlio di Ismaele), tribù di nomadi nel deserto siro-arabico (Is. 21, 16; Ier. 2, 10; Plinio, Hist. nat. V, 12: Cedrei); nei testi cuneiformi Qidri e Qidarri. V. Ismaele; Madian; Saba. [F. S.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, Pp. 288-97: II, ivi 1938, p. 122 s.; S. MOSCATI, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949, pp. 1-6. 175-219.

ARAMAICA lingua. - Appartiene al ceppo semitico nord-occidentale, e data la sua diffusione storica più che una lingua comprende un gruppo di idiomi forniti di peculiari proprietà fonetiche, morfologiche e sintattiche fondamentalmente simili

Gli Aramei sono nominati già nel secolo XXIII, ma la loro storia comincia propriamente dal tempo in cui si stabiliscono in Mesopotamia e Siria (sec. XI-X). Sorgono gli Stati aramei indipendenti tra loro ma indicanti il periodo del massimo influsso e floridezza politica degli Aramei (cf. Aram Sobah, Aram Ma'akah, e soprattutto il regno di Damasco). Orbene la lingua usata da queste genti aramaiche mostra (almeno dai documenti pervenutici) una iniziale incertezza, in quanto si riscontra la tendenza di usare la lingua del luogo di conquista. Ma quando si sentono più autonomi, guadagna in autonomia la loro stessa lingua e compaiono i testi propriamente aramaici. Si può dunque dividere la storia dell'aramaico in questi periodi:

1) a. dialettale (testificato solo nel secolo VIII) in cui si trovano le tipiche forme a mescolate con forme cananee, fenicie o comunque alloglotte (cf. Iscrizioni a Zengirli della statua di Hadad e di Panammu; Cooke, *North-Semitic Inscriptions*, nn. 61, 62, con disamina degli elementi a. e cananei p. 184).

2) *a. classico* dal tempo in cui fioriscono i regni (sec. X) fino alla conquista di Ciro (539). I testi giunti fino a noi non sono numerosi né lunghi, tuttavia sufficienti per farci conoscere questa lingua letteraria, e soprattutto l'immensa diffusione della parlata a.

a) Assiria. L'episodio tra i messi di Sennacherib e il re Ezechia (2Reg. 18, 17 ss.) mostra che in Assiria era nota la lingua a. Ostraca, iscrizioni su pesi, altre epigrafi, tavolette cuneiformi con note aramaiche documentano, segnatamente per il periodo dell'impero neobabilonese, come l'a. s'imponesse sempre più quale lingua diplomatica.

b) Siria. Evidentemente permane l'a. come lingua parlata e letteraria (cf. le iscrizioni trovate a Nerab del sec. VII. Cooke, nn. 64, 65).

c) Palestina. Il papiro di Saqqara (lettera di un certo Adon re di Ascalona (?) al faraone Necao II [610-595]) conferma che la lingua diplomatica era l'a. (in Biblica, 30 [1949] 514 ss.).

d) Egitto. Dal papiro suddetto appare che l'a. doveva essere noto in corte, e senza dubbio anche in altri ambienti.

3) Dopo Ciro fino ad Alessandro Magno (323). Con la costituzione dell'immenso impero degli Achemenidi (dal Nilo allo Indo) con la capitale in Susa, l'a. divenne la lingua ufficiale sebbene non unica. In tutte le satrapie dell'impero si trovano testi a. Il papiro di Torino, studiato dal Clermont-Ganneau, ci mostra come un egiziano scriva ad un persiano in lingua a. In Egitto sono di questo periodo i famosi papiri a. di Elefantina: contengono, già in scrittura quadrata, dei contratti e importante corrispondenza tra una comunità giudaica di Elefantina e le autorità di Gerusalemme. Furono in parte pubblicati dal Cowley (*Aramic Papyri of the fifth Century b. C.*, Oxford 1923); ora altri 17 ricevono la prima pubblicazione (cf. *Biblica*. 34 [1953] 265; due distinti volumi, uno di E. Kraeling e l'altro di S. R. Driver). Notevoli ancora 14 manoscritti a. su cuoio (sec. V) contenenti la corrispondenza di Arsam, governatore persiano dell'Egitto (in Orientalia, 22 [1953] 445). L'a. egiziano ha un'ottima grammatica in P. Leander, *Laut-und Formenlehre des Aegyptisch-Aramaischen*, Goteborg 1928.

In Persia sono celebri gli ideogrammi (o meglio metagrammi) a. Si tratta cioè di elementi a. mescolati con elementi iranici: tali elementi a. avevano valore di ideogrammi (metagrammi), che perciò non erano pronunciati come a., ma subito trasferiti durante la lettura stessa in vocabolo iranico (Dupont-Sommer, *Les Araméens*, p. 95). Il che ancora una volta dimostra il largo uso della lingua a.

4) *Dopo Alessandro Magno*. La lingua greca prende il sopravvento quale lingua ufficiale. Allora per l'a. comincia il processo di diversificazione in a. occidentale e a. orientale, che all'epoca di Cristo sarà definitiva. La scrittura passa definitivamente all'impiego delle lettere così dette quadrate, che prevarranno poi anche nella scrizione dei

testi ebraici. Intanto si concreta un fatto di grande importanza per l'a. occidentale e per la sua susseguente fortuna: gli Ebrei, conducendo a termine il fenomeno cominciato ai tempi di Esdra, usano sempre l'a. come lingua propria, fino a tralasciare l'ebraico. Ora va subito detto che proprio perché avvenne ,questo, l'a. occidentale poté avere una grandiosa letteratura, che non ebbe o meglio non ci pervenne dal periodo precedente. Gli Ebrei usarono l'a. nel periodo che susseguì il ritorno dall'esilio.

In a. ci giunsero anche alcuni brani di testo biblico, i più notevoli nel libro di Daniele e di Esdra e Neemia, scritti quando non esisteva la distinzione in a. occidentale e orientale, ma riproducenti le particolarità grammaticali che saranno proprie dell'a. occidentale. (H. Bauer- P. Leander, *Grammatik des Biblish-Aramaischen*, Halle 1927).

In a. erano tradotti i testi biblici ebraici letti ma non intesi dal popolo durante le funzioni sinagogali, così ebbero origine i *Targumin* (versioni o piuttosto parafrasi a dei testi biblici).

La distinzione in a. occidentale e orientale è determinata da particolarità grammaticali (lo stato enfatico, il prefisso della 3a persona sing. masc. del futuro, ecc.).

1) l'a. occidentale comprende:

a) a. palestinese (Dalman, *Grammatik des Judisch-palastinischen Aramaisch*, Leipzig 1905).

b) a. dei Targum (v.);

c) a. del Talmud palestinese;

d) a. dei Samaritani (traduzione del Pentateuco);

e) a. delle iscrizioni di Palmira (mescolate).

2) l'a. orientale comprende:

a) a. babilonese con il celebre Talmud (Margolis, *Lehrbuch der Aramaischen Sprache des Babylonischen Talmuds*, Munchen 1910);

b) a. della letteratura mandaica e manichea;

c) il dialetto di Edessa già noto da testi precristiani ha dato origine alla grandiosa letteratura siriaca cristiana, con due ulteriori divisioni (dal sec. V) in siriaca iacobita e siriaca nestoriana. Questa letteratura siriaca (a. orientale) gareggia e forse supera la letteratura a. orientale.

L'a. vive ora in piccole isole linguistiche presso Damasco, presso Mossul e il lago Urmia.

La conoscenza dell'a. è di somma importanza per il biblista sia perché alcuni testi sono scritti in a., sia perché essa fu la lingua di Gesù e degli Apostoli, di cui è quindi notevolmente impregnato il sostrato dei libri del Nuovo Testamento.

[P. Bo]

BIBL. - BOWMAN, *Arameans. Aramaic. and the Bibl.*, in INES, 7 (1948) 65-90; P. KAHLE, *Das zur Zeit Jesu in Palastina gesprochene Aramaisch*. in TRu. 17 (1949) 201-16; A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris. 1949.

ARAMEI. - Abitanti dell'Aram che nel V. T. designa sia la Mesopotamia settentrionale, sia la Siria. Per la Mesopotamia, (la regione bagnata dall'Eufrate e dal Habur), l'espressione biblica più usuale è *Aram-Naharajim* (Gen. 24, 10; Deut. 23, 5; Iudc. 3, 8; I Par. 19, 6 ecc.) e cioè: la regione aramea dei due fiumi. Tale espressione è, a volte sostituita con *Paddan-Aram* (Gen. 25, 19; 31, 20 ecc.) che denota direttamente la regione di Harran, soggiorno dei Patriarchi prima dell'entrata in Canaan. L'espressione *Naharajim* quale designazione della Mesopotamia settentrionale ricorre in documenti egiziani fino dai tempi di Tutmosis I (ca. 1500 a. C.) sotto la forma di *Nahrin*, che nelle tavolette d'El-Amarna sta per Mitanni.

Come designazione della Siria, Aram ricorre sempre unito a una più stretta specificazione geografica, come *Aram-Sobah* (2Sam 10, 6), Aram-Rehòb (*ibid.*), Aram-Dammeseq (2Sam 8, 5).

Un'iscrizione di Teglatfalasar I (1114-1976) confermata più tardi dal monolito di Assurnasirpal II (884-859) unita ad altri dati storici ci inducono a ritenere la comparsa degli Aramei strettamente collegata a un grande afflusso di nomadi: i Sutu e Ahalamu (probabilmente: *nomadi* e confederati) ricordati in iscrizioni fin dai tempi di Rim-sin (1750 ca. a. C.). Quanto al nome d'Aram poi, erroneamente per molto tempo lo si è ritenuto di data piuttosto recente: un'iscrizione dei tempi di Naram-Sin (ca. 2400 a. C.) e due tavolette della 3a dinastia di Ur (2070-1960 ca.) trovate nel famoso archivio di Drehem, lo contengono chiaramente.

L'ipotesi più plausibile addita qual luogo d'origine degli A. il deserto siro-arabico. Di là un'infiltrazione di nomadi si sarebbe diretta anzitutto verso le fertili regioni di Babilonia dove Kadasman-Harbe e successori non poterono impedire lo stabilirsi di tribù caldee. Quasi contemporaneamente altri gruppi nomadi con la stessa religione (culto del Dio lunare) e gli stessi costumi si vanno stabilendo nel nord: sono appunto questi che saranno chiamati A. L'affermazione biblica (Gen. 22) di una stretta parentela tra A. e Caldei è perfettamente confermata.

Staccatisi dai Caldei, gli A. si sono diretti verso l'Assiria premendo da sud-est nel tentativo di passare l'Eufrate e il Habur. Adad-Nirari I (1304-1273) li respinge, ma ai tempi di Salmanassar I (1272-1243) li troviamo stabiliti ai bordi dello stato Assiro contro il quale sono alleati con gli Hittiti. Teglatfalasar I li respinge in ben 28 campagne: dalla relazione di questo monarca rileviamo tuttavia come già allora gli A. fossero saldamente stabiliti in varie località. Il periodo di debolezza seguito in Assiria a Teglatfalasar I, se pure non fu provocato da nuove ondate d'A., ne favorì certo il consolidamento sulle posizioni raggiunte. Centri a. denominati dai capi tribù sorgono ovunque e in Mesopotamia, mentre viene completata la penetrazione a. in Siria. In Mesopotamia i centri più famosi sono Bit-Adini (Am. 1, 5; 2 Reg. 19, 12 ecc.) nella regione di Til Barsip sull'Eufrate, mentre verso le

sorgenti del Habur, dagli scavi di Tell-Half si è potuto localizzare il grande centro di Bit-Bahiani. Contemporaneamente la penetrazione a. si va completando nella Babilonia dove poco più tardi Adad-apal-iddin I (1063-1042) viene detto espressamente "usurpatore a.". Nonostante tanti progressi gli A. restano però frazionati in tribù, in piccole città-stato: questo spiega la loro inefficienza come potenza politica e ne causerà presto la caduta. Con la ripresa assira, agli inizi del 1° millennio, da Adad-Nirari II a Salmanassar III, tutti gli staterelli a. di Mesopotamia verranno riassorbiti.

Più a lungo resistono i centri a. di Siria, in particolare Damasco, che dopo David poté svolgere una politica indipendente polarizzando gli altri centri a. vicini. Talvolta alleata e talvolta in guerra coi vicini stati d'Israele o di Giuda, Damasco resistette fino a quando Teglatfalasar III (745-727) la occupò uccidendone il re Rasin. Scompare allora completamente la potenza politica a., ma non l'influsso della sua lingua e cultura: questo continua accentuandosi, anzi, quando poco più tardi gli stretti parenti degli A., i Caldei, con Nabopolassar avranno instaurato la grande dinastia neo-caldea in Babilonia, l'aramaizzazione dell'Asia occidentale si andrà tanto sviluppando da essere totale già agl'inizi del periodo persiano.

Cultura e Religione. Il carattere fondamentale della cultura aramea fu indubbiamente la sua proprietà di assimilazione e fusione: priva di grande originalità doveva rispondere alla missione storica di una gente destinata a recare comprensione e compenetrazione a popoli in continuo antagonismo. Questo spirito sincretistico che fu senza dubbio favorito dall'organizzazione degli A. in piccole città-stato si rileva sia nell'arte, dove sono evidenti forti influssi mesopotamici (scavi di Tell-Halaf), Hittiti e Hurriti (scavi di Sam'al), e sia nella religione caratterizzata da un forte sincretismo mesopotamico-cananeo. Nella religione a. una divinità che sembra emergere è Hadad col figlio Ben-Hadad: Dio del temporale e della pioggia questa divinità assume anche altre funzioni. Divinità femminile appare Atagartis, Dea della fecondità. Di origine a. sembra anche il Dio Bethel tanto popolare dal secolo VI in poi. Profondamente radicato presso gli A. fu anche il culto del Dio Tammuz.

Ma il più grande contributo culturale portato dagli A. fu la loro lingua (v.).

Relazioni con gli Ebrei. - I primi contatti tra Ebrei e A. risalgono all'epoca dei patriarchi. Dopo la narrazione della permanenza di Giacobbe in Aram la Bibbia ha la sua prima frase a. (Gen. 31, 47), messa in bocca a Labano, zio di Giacobbe, residente a Harran. I discendenti stessi di Giacobbe si diranno (Deut. 26, 5) figli d'un a. errante. Lo spostamento dei Terakiti da Ur a Harran, come le principali vicende della vita dei primi patriarchi, quadrano perfettamente con quanto fonti storico-archeologiche ci dicono delle popolazioni a. Più tardi, prima dell'entrata in Canaan, gli Ebrei vengono in contatto con Balaam a. della Mesopotamia (Num. 22, 5). Al tempo dei Giudici (Iudic. 3, 8-10) gli Ebrei sembrano aver subito l'oppressione d'un gruppo a. comandato da un certo Kusan Risathaim: siamo allora nel periodo in cui la pressione assira obbliga tribù a. a spostarsi verso ovest in Siria dove gli A. vanno occupando le regioni più fertili fondandovi piccoli principati. Ai tempi di Saul e David pertanto, un potente stato a. segnalato a ovest dell'Eufrate è Aram-Sobah (1Sam 14, 47; 2Sam 8, 3-12 ecc.) che estese il suo dominio a nord fino a Hamath e a meridione fino a Berothai, l'odierna Bereitan a sud di Ba'al-bek. A prolungamento dell'Aram-Sobah è da collocarsi un altro stato Arameo ricordato in 2Sam

10, 6, *Aram-Béth-Rehob*, mentre tra l'Hermon e il lago di Hule andrebbe localizzato l'*Aram-Ma'akah* nominato in I Par. 19, 6; tutti questi stati Aramei si presentano (2Sam 10, 6-9) uniti contro David: nella lotta Sobah tiene le redini, ma è sconfitto. A questi stati più tardi si unisce contro David anche Damasco (2Sam 8, 8), l'Aram per eccellenza. David sarà ancora vincitore e Damasco, almeno per breve tempo, assoggettata. Riacquistata l'indipendenza Damasco, unificando attorno a sé gli altri stati a. di Siria, formerà il grande stato che resisterà fino ai giorni di Teglatfalasar III. Un altro piccolo centro a. nominato dalla Bibbia (2Sam 15, 8) è Ghesur-Aram che sembra dover essere localizzato a mezzogiorno dell'Aram-Ma'akah attraverso il Giolan.

[G. D.]

BIBL. - E. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, in RB, 37 (1928) 367-85. 481-511; 40 (1931) 364-74. 503-18 (Recueil Ed. Dhorme, Paris 1951, pp. 191-272); R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, Roma 1949; S. MOSCATI, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949; ID., *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 77-82.

ARCA dell'alleanza. - Cassa (ebr. 'aron) di legno di acacia, 1,30 lunga, larga e alta 0,78; internamente e all'esterno rivestita d'oro, l'orlo superiore coronato di una ghirlanda d'oro; e i lati muniti di quattro anelli d'oro che, per mezzo di due spranghe di acacia foderati d'oro, ne permettevano il trasporto (Ex. 25, 10-22; 35, 10 ss.; 37, 1.9; I Reg. 8, 7 s.). Sull'a. v'era una lastra d'oro, detta "propiziatorio" (v.) in rapporto al rito dell'espiazione (Lev. 4.16), ai cui argini poggiavano due cherubini (v.) d'oro battuto, probabilmente in ginocchio, l'uno di fronte all'altro. Nell'a. erano conservate le tavole del Decalogo, statuto dell'alleanza tra Iahweh e Israele, una misura di manna e la verga d'Aronne (Ex. 16, 34; Num. 17, 10; Jer. 3, 16; 8, 21; Hebr. 9, 4).

Il propiziatorio, tra le ali dei Cherubini, era considerato trono dell'invisibile Iddio; che manifestava la sua presenza con una nube leggera (sekina, cf. Lev. 16, 2; Ex. 24, 16). L'a. era l'oggetto visibile, espressione della presenza di Iahweh; che suppliva, senza pericolo d'idolatria, la mancanza di qualsiasi effige dell'Eterno.

L'a. pertanto è la testimonianza del puro monoteismo mosaico; e conservando il Decalogo era il richiamo perenne dell'alleanza solenne, sancita al Sinai (detta perciò a. dell'alleanza). L'a. pertanto è il simbolo dell'unità nazionale.

Costruita poco dopo l'uscita dall'Egitto (Ex. 37, 1-9), custodita nella tenda che fungeva da santuario, seguì Israele nelle peregrinazioni per il deserto; quindi rimase a Silo, fino a Samuele (1Sam 1, 3.21.24; 2, 14), quando fu catturata dai Filistei, in battaglia. Essi però dovettero rimandarla, per le calamità che colpivano le loro città, dove veniva posta (1Sam 4-6).

È il periodo oscuro del frazionamento degli Israeliti, in Canaan.

L'a. rimane così nell'oblio a Cariathiarim (1Sam 6, 12-7, 2), fino a che David, il vero liberatore e unificatore d'Israele, non la trasporta solennemente sul colle Sion (2Sam 6),

da dove Salomone la fa passare splendidamente nel Santissimo, la parte più sacra del Tempio (I Reg. 8, 3-11).

David si ricollega così alla più pura tradizione mosaica.

L'a. scomparve definitivamente nella prima distruzione del Tempio (587 a. C.). [L. M.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 211-21. 326; II, 1930, pp. 189-202; III, p. 112 s. 191-96: F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V. T* . Rovigo 1953, PP. 213 s. 218. 232. 287; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Parigi-Tournai 1956, pp. 122-127.

ARCHEOLOGIA. - È la scienza delle cose antiche. Confusa dapprima con la storia generale di un popolo come nell'"A. romana" di Dionigi di Alicarnasso e nell'"A. giudaica" di Flavio Giuseppe, l'a. si limita a studiare le istituzioni di un popolo, in quanto sono manifestate dagli antichi documenti; ricerca i resti materiali di una cultura come statue, pitture, mosaici, iscrizioni; oggetti della vita pratica: vestiario, strumenti, ornamenti, ceramica, tombe, monete. Allo studio della Bibbia non serve solo l'a. della Palestina, ma servono anche i risultati ottenuti in Mesopotamia, nella Fenicia, nell'Asia Minore, nell'Egitto.

A. della Palestina. Fonti della conoscenza dell'antica cultura biblica sono la S. Scrittura, il Talmud, Filone (ca. 25 a. C.-42 d. C.), Flavio Giuseppe (ca. 37-103 d C.), l'*Onomasticon* di Eusebio (ca. 325) tradotto e completato da s. Girolamo (ca. 390), gli itinerari dei pellegrini, specialmente il *Burdigalense* (333), la *Peregrinatio Aetheriae* (Silviae, ca. 394), l'*Anonimo Piacentino* (570), il Breviarius de Hyerosolyma (sec. V-VI), il *De locis sanctis* (ca. 670), le opere di Girolamo, in particolare l'epistola *ad Marcellam* (ep. 46) e l'*Epitaphium s. Paulae*. Questi documenti illustrano quasi esclusivamente il periodo romano-bizantino in modo che la Bibbia rimane l'unica fonte sulle antichità palestinesi.

Col 1867 si apre il periodo degli scavi scientifici. Successi poco lusinghieri hanno le prime ricerche a Gerusalemme. Risultati più considerevoli si ottengono dopo che Fl. Petrie (1880) introduce il metodo strati grafico e la datazione cronologica per mezzo della ceramica. Dopo la guerra del 1914-18, gli scavi prendono uno sviluppo immenso e portano a risultati straordinari. La guerra del 1939-1945 produce una interruzione nei cantieri: sembra che ora alcuni scavi vengano continuati. Meritano una particolare menzione gli scavi a Tell Rumeilé-'Ain Shems, Bethsames, a 38 km. da Gerusalemme condotti, per il Palestine Exploration Fund, nel 1910-12 da D. Mackenzie; nel 1928-33 da E. Grant. Tra gli oggetti rinvenuti c'è anche una iscrizione cuneiforme, un'ansa stampigliata col nome di Ioakim e un ostrakon di data discussa.

A Ramet el-Khalil = Mambre da E. Mader (1926-28) per la Gorresgesellschaft; a Tell-Beit Mirsim = Debir, Qiriat Sepher(?) (Ios. 15, 13-19; Iudc. 1, 9-15) da W. F. Albright e Kyle (1926 ss.); a Tell ed-Duweir = Lachis da J. L. Starkey (1933- 35) con rinvenimento di 18 ostraka del tempo di Geremia; a Naplousa = Flavia Neapolis, Tell-Balata = Sichem, a

Sebastiyé = Samaria, da G. A. Reisner, C. S. Fischer, D. G. Lyon (1908-1910), da J. C. Crowfoot (1931. 35. con la scoperta di 75 ostraka.

A tell Djezer = Gazar, Gezer, per il Palestine Exploration Fund, da R. A. St. Macalister, 1902-05; 1907-09; da A. Rowe, 1934 con la scoperta del calendario di Gezer (sec. XI.?); a Tell en-Nasbé = Masfa da Rade (1926-32); a Tell. es-Sultan = Gerico da F. Sellin, C. Watzinger (1908), da J. Garstang (1930-35), da Miss Kenyon (dal 1952 ad oggi). I risultati di questi ultimi scavi ancora in corso sembrano sconvolgere i dati degli scavi precedenti.

A Tell el-Hosn = Beisan, da C. Fisher, A. Rowe (1921-26) per il museo dell'università di Pennsilvania; da A. Rowe, A. G. M. Fitzgerald (1927-33) con la scoperta delle stele di Beisan; a Tell el-Mutesselim = Megiddo da M. G. Schumacher (1903-1905) per il Deutscher (Palastina-Verein; da O. S. Fisher (1925) per l'istituto orientale dell'università di Chicago; da P. L. O. Guy (1927); a Tell Ta'annak = Thanaak da E. Sellin (1902-04); G. Schumacher con la scoperta di 12 tavolette cuneiformi del sec. XIV; a Et-Tell = Hai, da J. J. Marquet-Krause (1933); a Tell el-Far'a = Seruhen, da Fl. Petrie (1927-29), R. de Vaux (dal 1946), direttore dell'Ecole biblique di Gerusalemme che ha anche L. H. Vincent e F. M. Abel come archeologi dei monumenti cristiani. A Teleilat-Ghassul da P. Mallon (1929 ss.) per il Pont. Istituto Biblico.

I residui umani, trovati nel Wadi el- 'Amud (F. Turville-Petre, 1925-26), nella grotta Suqbah presso Ramleh (D. Garrod, 1928), nelle grotte del Carmelo presso 'Adit (D. Garrod, 1928-34) e in una grotta del Monte del Precipizio presso Nazaret (R. Neville, 1934) dimostrano che la Palestina è già occupata dall'uomo paleolitico (*Palaeanthropus palaestinus* del tipo di Neandertal). Una razza paleolitica più recente risulta da più luoghi della Palestina. Il mesolitico, rappresentato dal natufiano (trovato in una grotta del Wadi Natuf presso Lidda) s'incontra in diverse grotte. Si discute se si possa parlare di neolitico in Palestina: alcuni stimano che dal mesolitico si passi direttamente al calcolitico che si trova particolarmente a Teleilat el-Ghas· sul (ghassulliano), nello strato VIII di Gerico e, in forma più recente, a Beisan e a Megiddo.

Mesopotamia. Dalla fine del Medioevo le rovine della Mesopotamia attirano l'attenzione dei viaggiatori. Beniamino da Tudela (1160), Odorico da Pordenone (1320), il Barbaro (1472) segnalano le rovine di Ninive, Babilonia, Persepoli. Pietro della Valle (1614) porta da Babilonia i primi mattoni con iscrizioni. T. Herbert (1674) fa qualche copia di segni cuneiformi; J. Chardin (1674) eccita definitiva mente la curiosità degli studiosi con la pubblicazione di un frammento dell'iscrizione trilingue di Persepoli. E. Kampfer (1712.), C. van Bruyn (1718), C. Niebuhr percorrono la zona: le copie dei segni servono al Grotefend (1802) per la decifrazione dei cuneiformi. J. Rich (1787·1820) esegue sondaggi a Babilonia e a Ninive; H. Rawlinson (1833-74,) compie numerosi viaggi in Persia e copia la grande iscrizione di Dario I a Behistun. Il periodo di esplorazione termina con le spedizioni di Chesnay (1835· 37) e di Fresnel Oppert (1851-55). Dal 1842 E. Botta apre l'era degli scavi a Ninive e a Khorsabad. Al periodo degli inizi (1842-80) senza molto metodo e molti mezzi succede quello scientifico inaugurato dal de Sarzec a Tello e ripreso dopo la guerra del 1914-18.

A Khorsabad = Dùr-Sarrukin gli scavi sono condotti da E. Botta (1843·44), V. Place (1851-55), G. Loud (dal 1929) con la scoperta degli orto stati, dei bassorilievi, le iscrizioni di Sargon II (cf. Is. 20, 1), delle mura di cinta con 167 torri, del palazzo, della Ziqqurat o torre a piani, e soprattutto della lista dei re assiri. che serve molto per la cronologia della Mesopotamia.

A Kuyundjik = Ninive da Botta (1842), Layard (1845·50) e H. Rassam (1849·54; 1877-79), C. Thompson (1927) con la scoperta dei palazzi dei Sargonidi e, specialmente, della biblioteca di Assurbanipal con le sue migliaia di tavolette, dei templi di Nabu e di Istar e del prisma di Asarhaddon (cf. Is. 37, 37 ss.).

Nel medesimo tempo da Layard e Rassam a Kalah-Nimrud = Kalah (Gen. 10, 10) con la scoperta dell'obelisco di Salmanassar III (tributo di Iehu verso l'841). A Qalaat-Serghat = Assur da W. Andrae (1902-14) col rinvenimento del Bit Akiti, "casa della festa di Capodanno", e la tomba di Sennacherib. A Yorghan Tepe = Nuzu da Chi era (1925-28), Pfeiffer (1928-29), Starr (1929-31) con la scoperta di migliaia di tavolette del sec. XVI che illuminano l'ambiente dei patriarchi. A Tell Billa=Sabaniba da Speiser e Bache durante i lavori di Tepe Gawra. A Tello = Lagas da E. De Sarzec (1877-1901), Cros (1903-09), de Genouillac (1928-31), A Parrot (1932-33) con la scoperta della civiltà sumerica (epoca di Gudea), del vaso di Entemena, della stele degli avvoltoi, di iscrizioni su statue e cilindri.

A Neffer = Nippur da Harper, Hilprecht, Haynes, Peters (1888-1900) col rinvenimento di più di 50.000 tavolette che anche attualmente, grazie alla interpretazione di S. N. Kramer e di T. Jacobsen apportano interessanti sorprese. A. Fara = Shuruppak dagli stessi archeologi (1900) di Nippur, da Andrae (1902), da Schmidt (1932.). A Senkereh = Larsa (Ellasar di Gen. 14, l) da Parrot (1933); a Warka = Druk (Erech di Gen. 10, 10), da Jordan (1912; 1928-31), da Noldeke e Heinrich: si mette in luce uno strato alluvionale. A Muqayyar = Dr, patria di Abramo, gli scavi di Taylor (1849), di Loftus (1850), Woolley e Legrain (dal 1929) mostrano il tempio del dio-Luna e della sua paredra, la ziqqurat e i sotterra: nei regi dalle ricchezze meravigliose.

Ad Ahu Shahrein=Eridu i lavori sono eseguiti da Thomson e da Hall (1918-19). V. Scheil (1892) ad Abu Habba=Sippar trova il tempio del dio-Sole e 60.000 tavolette mentre H. Rassam (1881) trova il cilindro di Nabonide. Ai tell di Kasr e di Merkes = Babilonia una missione tedesca diretta da Koldewey (1899-1917) scopre i palazzi che hanno visto prigionieri i re di Giuda e il banchetto di Balthazar, la triplice cinta fortificata, i templi di Istar e Marduk, le vie sacre delle processioni (Bar. 6), le iscrizioni tra le quali il cilindro di Ciro (Esd. l, 1-4). A El-Oheimir= Kis gli scavi vengono effettuati dal de Genouillac (1912), Langdon (19122-2.6), Wate-lin (1926-34). A Tell Asmar=EBnunnak una missione americana (dal 1930): nel 1947 dà alla luce il codice di Bilalama, anteriore di ca. 200 anni a quello di Hammurapi." A Tell el-Hariri (Mari, v.) A. Parrot trova un materiale cuneiforme che getta una luce straordinaria sull'epoca dei patriarchi.

Dagli scavi risulta che tutta la Mesopotamia ha conosciuto una civiltà fondamentalmente unitaria e che i Sumeri non ne sono gli esclusivi autori. L'anteriorità di questa civiltà su quella del Nilo sembra maggiormente probabile. Grandi culture, tra le quali El-Obeid, Warka, Jemdet Nasr, ecc. hanno preceduto la prima dinastia di Ur (verso il

3100) e si rivelano identiche in Assiria e a Babilonia. Lo strato di sabbia alluvionale trovato in diverse profondità a Warka, Fara, Muqayyar, Tello, El-Oheimir, Kuyundjik si può riferire al diluvio dei documenti cuneiformi.

Fenicia. Oltre gli scavi del Loftus (1851) che portano all'identificazione di Susa (v.; Dan. 8, 2) = Shus nella Persia, e della delegazione francese ai tell dell'Apadana, della cittadella (Neh. 1, 1; Esth. 1, 2) e della città reale con la scoperta della stele del codice di Hammurapi, sono da segnalare i lavori compiuti alla ricerca delle antiche culture fenice. Oltre la missione di Renan (1860-61) e gli scavi a Tiro e Sidone, hanno particolarmente successo quelli condotti a Djebal = Byblos (Ez. 27, 9) da P. Montet (1921-24) e da M. Dunand (1924 fino ad oggi), con la scoperta di numerose iscrizioni, e a Ras Shamrah (v.) = Ugarit da C. Schaeffer con un lotto iniziale di tavolette in cuneiforme alfabetico già decifrato, al quale si deve aggiungere la scoperta recente di un numero rilevantissimo di altre tavolette.

Asia Minore e Alta Siria. A Boghazkoy = Hattusa, Winkler (1906) scopre gli archivi reali degli Hittiti (v.; XIV-XIII sec. a. C.); a Kultepe = Kanis si scoprono le tavolette di Cappadocia (sec. XVIII a. C.) che illuminano la vita degli Assiri. Importanti lavori sono in corso a Karatepe e sul sito dell'antica Harran.

A Zendjirli = Lutibu Samal, gli scavi sono condotti da Luschau (1888-94), con la scoperta della stele di Asarhaddon (670) che ricorda la sua vittoria su Sidone e l'Egitto. A Djerablus = Karkemis (Jer. 46, 2) i lavori vengono effettuati da Henderson 1878-81), Hogart e Woolley (1911-13, 1920); ad Arslan Tas = Hadatu, il Barrois (19t28) : apre una serie di placche d'avorio appartenenti ai mobili di Hazael di Damasco.

Egitto. Iniziata con la spedizione Bonaparte (1798) l'esplorazione riprende dopo il decifra mento dei geroglifici di F. Champollion (1822). Champollion, Rosellini (1828) e Lepsius (1840) visitano il paese. Mariette 1850-1880) scopre il Serapeum, la necropoli di Saqqarah, il tempio della sfinge a Gizeh ecc.

A San el Hagar =Tanis, (So'an di *Num*. 13. 22 cf. Is. 20), in una pianura che gli Egiziani chiamano campi di Tanis (Ps. 78, 12) gli scavi sono condotti da Mariette (1860), Petrie (1884), Montet (dal 1929) e fanno pensare alla presenza della città degli Hyksos, Avaris più tardi capitale di Ramses II (Ex. 1, 11), che Petrie (1906) aveva invece identificato con Tell Artabi nel Wadi Tumilat.

A Tell el-Maskhuta, Naville (1883) riscontra Pitom di Ex. 1, 11 come, a Theku, Soccot di Ex. 12, 3-7. A tell Defenneh, Petri e (1886) scopre le rovine di Taphnes (Jer. 43, 7 ss.); a Tell Yehudieh = Leon-topolis, Petrie (1905) rivela i resti di un campo trincerato del tempo degli Hyksos e della colonia giudaica del tempo dei Maccabei. Ad Ahu Hasan, a sud dei laghi Amari, Chedat (1919) trova un tempio-fortezza di Seti I che sembra corrispondere al migdol di Ex. 14, 2.

L'esplorazione della linea delle piramidi porta alla conoscenza della vita dell'Antico e Medio Impero. Tra il Cairo e Luxor, Tell el-Amarna (v.) = Ikhetnaton di Amenophis IV, porta un complesso di tavolette cuneiformi (1887) che rivelano la corrispondenza tra la Palestina e l'Egitto nel sec. XIV.

Le rovine di Karnak e di Luxor sulla riva destra del Nilo, di Qurnah e Medinet Ha-bu, sulla riva sinistra, segnano il sito di Tebe (v.; No-Amon di Nah. 3, 8; altrove semplicemente No). Nel grande tempio di Karnak, Petrie (1896) scopre la stele di Mernephtah, che parla d'Israele, e le liste delle città siro-palestinesi di Tuthmosis III e di Shesonq (Sesac di I Reg. 14, 25).

Di fronte ad Assuan = Syene di Ez. 30, 6 ecc. l'isola di Elefantina offre ai clandestini e alla missione tedesca di Rubensohn (1904-06) un forte numero di papiri aramaici che danno una visione della colonia giudaica (500-400 a. C.) .

Il confronto con le culture analoghe dell'Egitto e della Mesopotamia permette di stabilire alcune date della Palestina: il calcolitico viene situato dal V-IV millennio fino al 3200 ca. a. C. Le successive fasi del bronzo e del ferro, distinte in modo speciale per la tecnica e la morfologia della ceramica, si trovano in molti luoghi. L'età del bronzo si divide in tre periodi in Palestina così determinati: bronzo I (antico) dal 3200 al 2000 ca.; bronzo II (medio): 2000-1600; bronzo III (recente): 1600-1200. Ugualmente l'età del ferro (1200-300): ferro I = 1200-900; ferro II = 900-600; ferro III = 600-300. Negli strati superiori di molte città più antiche si trova rappresentata la cultura ellenistica (300-50 a. C.), la romana (50 a. C. - 350 d. C.) e la bizantina (350-636 d. C.). L'invasione dei mussulmani apre una nuova epoca (636).

I diversi strati archeologici manifestano anche gli influssi dell'estero sulla Palestina e il succedersi di nuove popolazioni. Nel periodo del bronzo I, l'elemento etnico prevalente è il cananeo che viene sopraffatto verso il 1900 da un nuovo strato più potente di Semiti occidentali o amorrei; nel corso del bronzo II si nota un afflusso di Hurriti, Aramei, Hyksos; nel bronzo III, il dominio degli Egiziani, ristabilito si in Palestina dopo la disfatta degli Hyksos, viene disturbato dalle invasioni di popoli nomadi (Habiru), ai quali succedono gli Israeliti.

L'inizio del ferro I è caratterizzato da una notevole decadenza culturale dovuta, senza dubbio, all'occupazione del paese da parte degli Israeliti, i quali solo lentamente assimilano gli elementi culturali trovati nel paese conquistato e subiscono nuovi influssi, soprattutto dalla Fenicia (architettura), dall'Egitto (manufatti artistici, avorio, vasellame) e, più tardi, dai popoli conquistatori (Neo-Babilonesi, Persiani, Seleucidi, Romani).

I racconti biblici si inseriscono senza difficoltà nell'ambiente. Solo in alcuni casi rimangono dubbi, p. es. circa la data della caduta di Gerico cananea e della presa di Hai (cf. Ios. 8). L'a. conferma la verità della storia biblica nelle sue linee generali. Per i fatti singoli, mancando finora in Palestina le iscrizioni che permettano di fissare con esattezza la data dei monumenti scoperti, non si ha sempre la dimostrazione indiscussa. Ecco alcuni esempi in cui essa è palese: a Tell el-Haleifi (Asiongaber), presso il golfo di Aqaba, grazie ai lavori di N. Gluck, si possono constatare gli sforzi di Salomone per crearsi un porto commerciale (I Reg. 9, 26); gli oggetti di avorio trovati a Samaria confermano le descrizioni della ricchezza della capitale del regno del Nord (2Reg. 22, 39; Am. 3, 15; 6, 4) come gli ostraka della medesima città accennano ad alcuni centri del territorio di Manasse; le lettere di Lachis dimostrano la incertezza della situazione politica del regno di

Giuda al tempo di Geremia. La conferma dell'a. per questi elementi secondari dimostra l'attendibilità della narrazione biblica.

Le scoperte recenti contribuiscono a superare lo scetticismo nei riguardi della Bibbia: il ricordo dell'età patriarcale attraverso gli scavi di Nuzu e di Mari; la luce sulla poesia e il linguaggio degli Ebrei come risulta da Ugarit; la viva illuminazione sugli inizi della legislazione mosaica attraverso la pubblicazione delle leggi Hittite, Babilonesi, Assire, dei codici di Urnammu, Bilalama, Lipit-Istar; una nuova luce sul periodo persiano della storia giudaica dall'Egitto e dall'Iran. Per i dati dell'a., si ammette comunemente che le tradizioni della Genesi riflettono l'ambiente del bronzo medio tra il XXI,XVI sec.

BIBL. - A. PARROT, *Archéologie Mésopotamienne,* Parigi 1946-1953; ID., *Découverte des mondes ensevelis*, Neuchatel, 1952; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I-II, Parigi 1939-1953; W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, New York 1932; ID . *From the Stone Age to Christianity*, Baltimora 1940; ID., *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimora 1942; ID., *The Archaeology of Palestine*; *The Old Testament and the Archaeology of the Ancient East*, in *The Old Testament and modern study*, ed. H. H. Rowley, Oxford 1951, p. 1-47; L. HENNEQUIN, *Fouilles et champs de fouilles en Palestine*, in DBs, III, coll. 318-524; G. CONTENAU, *Manuel d'Archéologie orientale,* I-IV, Parigi 1927-1947; L. H. VINCENT, *L'Archéologie et la Bible*, in *Mélanges E. Podechard,* Lione 1945, pp. 265-282; C. H. GORDON, *Introduction to the Old Testament Times*, New York 1953; *Cahier d'Archéolonie Biblique* sotto la direzione di A. Parrot: l. *Déluge et Arche de Noé* (1952); *La Tour de Babel*; 3. *Ninive et l'Ancien Testament*; 4. *Les routes de Saint Paul dans l'Orient grec* (H. METZGER, 1954); 5. *Le Temple de Jérusalem* (1954); 6. *Golgotha et Saint Sépulcre*; 7. *Samarie, capitale du Royaume d' Israel*; 8. *Babylone et l'Ancien Testament* (1956); 9. *Le Musée du Louvre et la Bible* (1957); 10. *Sur la pierre et l'argile* (Inscriptions hébraiques et l'Ancien Testament. H. MICHAUD, 1958); 11. *L'Egypte et la Bible* (P. MONTET, 1959); 12. *Ras Shamra et l'Ancien Testament* (E. JACOB, 1960): Neuchatel, éd. Delachaux et Niestlé.

ARISTEA (Lettera di). - v. Apocrifi V. T. e Greche (versioni).

ARMENA (Versione). È l'opera più rappresentativa della primitiva letteratura armena, nata nel sec. v, quando invalse l'alfabeto a. ideato dal santo monaco e dottore Mesrop, al posto del siriaco e del greco. Eseguita dal patriarca Isacco il Grande (390-440) e da Mesrop su codici greci costantinopolitani, è trasmessa da codici non anteriori al sec. XIII, eccettuati i codici evangelici rimontanti all'887.

La versione del V. T. segue la recensione esaplare origeniana dei LXX; quella invece del N. T. riflette la recensione cesareense.

L'indole della lingua, uguale se non superiore al greco nella finezza, permise di riprodurre l'originale greco con eleganza stilistica e fedeltà scrupolosa. L'edizione completa fu curata da I. Zoharab (Venezia 1805) con l'indicazione delle varianti testuali sotto ogni pagina. Edizioni dei vangeli: *Évangile traduit en langue arménienne ancienne et*

écrit en l'an 887, Mosca 1890 (ed. fototipica); F. Macler, *L'évangile arménien*, Parigi 1920 (ed. fototipica cod. Etchmiadzin 229). [A. R.]

BIBL. - ST. LYONNET, *Les versions arménienne et géorgienne*, in M. LAGRANGE, *Critique textuelle* (Parigi 1935), pp. 342-75; 454-60; 525-8; 622-5; ID., *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Roma 1950.

ARONNE. - Primo sommo sacerdote ebraico; della tribù di Levi e padre di Nadab, Abiu, Elezaro, Ithamar (Ex. 6, 29-23). Fratello di Mosè, cui fu assegnato da Dio come portavoce nella missione presso il Faraone (ivi, 7, 1). Aveva 83 anni quando si presentò a competere con i maghi egiziani con la sua verga, dopo che era fallito il suo primo tentativo di persuadere il Faraone perché lasciasse partire gli Ebrei dall'Egitto (ivi, 5, 1 ss.; 7, 7). Gettata per terra, la verga si trasformò in serpente; i maghi imitarono con i loro trucchi il prodigio, ma i loro serpenti furono divorati da quello di A. (ivi, 7, 8-12). Per ordine di Mosè, A. produsse i prodigi delle prime tre piaghe e cooperò insieme al fratello per la sesta piaga, quella delle ulceri (ivi, 7, 14 ss.). Di solito egli agiva come intermediario del fratello; ma talvolta (ivi 9, 8; 12, l, 28, 43, 50) riceve insieme a lui direttamente Dio le varie disposizioni; per questo talvolta (Ps. 72, 21) la liberazione dall'Egitto è ascritta anche a tutti e due.

Durante la marcia attraverso il deserto di Sin, A. è accusato al pari di Mosè come responsabile delle difficoltà, in cui si trova il popolo (Ex. 16, 1 ss.). Avvenuto il miracolo della manna, A. ne raccolse un *gomor*, che depose nel Tabernacolo (ivi, 16, 33 s.); è il primo indice della sua missione sacerdotale.

Al Sinai, A. fu designato a salire con Mosè sul monte, ma con l'obbligo di rimanere lontano dal luogo della visione (ivi, 19, 24; 24, 1 s.). Tuttavia poté contemplare la gloria di Dio (ivi, 24, 10). Insieme ad Hur, fu a capo del popolo per tutto il tempo che Mosè rimase sul Sinai (ivi 24, 14). Egli ebbe la debolezza di acconsentire al desiderio della moltitudine di farsi un'immagine di Dio: è il famoso vitello d'oro (ivi 32, 1 ss.). Non si trattò di peccato d'idolatria, poiché il popolo intendeva venerare, in quel simbolo, il vero Dio (cf. ivi, 32, 5), ma piuttosto della violazione del comando che interdiceva ogni rappresentazione della divinità (ivi, 20, 4 s.). Quale castigo Dio fece sterminare un numero elevato di Israeliti (ivi, 32, 28: 3.000 secondo il testo ebraico). A. (già designato al sommo sacerdozio: Ex. 28, 1 ss.; Hebr. 5, 4), aspramente rimproverato, fu però risparmiato da Dio per la preghiera di Mosè (Deut. 9, 20).

La consacrazione al sacerdozio di A. e dei suoi figli avvenne con grande solennità (Lev. 8, l ss.), secondo il minuzioso cerimoniale dato da Dio a Mosè (Ex. 28-29; 40, 13 ss.); alla fine del rito apparve la "gloria" divina e una fiamma, che consumò l'olocausto (Lev. 9, 23 s.); segno manifesto del gradimento da parte dell'Altissimo. Dopo la narrazione del tremendo castigo inflitto ai primi due figli di A., Nadab e Abiu, per aver abusato del loro potere, offrendo del "fuoco estraneo" (ivi, 10, l ss.), il Levitico enumera particolareggiatamente i diritti e i doveri sacerdotali, quasi sempre dirigendosi ad A.; ma è

evidente che si tratta non della sua persona, bensì della legislazione sul sacerdozio (v.) in genere.

Anche come sommo sacerdote A. rimase sempre in secondo ordine rispetto a Mosè. Si lascia influenzare dalle critiche della sorella Maria contro Mosè e ne è ripreso da Dio (Num. 12, 1 ss.). Dio stesso difese la legittimità del suo sacerdozio contro i tentativi di insubordinazione di Core e dei suoi aderenti, distruggendo gli oppositori (ivi, 16, l ss.) e mostrando col miracolo della verga di A. che solo questi era l'eletto della tribù di Levi per esercitare il culto in Israele (ivi, 17, l ss.).

Per aver dubitato insieme a Mosè circa la possibilità di un intervento divino per fornire miracolosamente l'acqua al popolo (ivi, 20, 7 ss.) fu punito da Dio con l'esclusione dalla Terra Promessa. Salito sul monte Hor, nei pressi di Cades, appartenente al massiccio chiamato Moseroth (Deut. 10, 6), dopo che Mosè l'ebbe spogliato dei paramenti rivestendone il figlio Eleazaro, A. morì. Tutto il popolo ne portò il lutto per trenta giorni (Num. 20, 29).

A., giudicato molto grande e simile a Mosè (Eccli. 45, 6 ss.), rimase nella tradizione quale prototipo dei sacerdoti. Il suo nome talvolta (Ps. 133, 2) si usa metaforicamente per indicare il sommo sacerdote.

Nella lettera agli Ebrei è ricordato spesso quando si descrive il sommo sacerdozio di Cristo, che abrogò quello dell'antica Legge legato alla famiglia di A. (Hebr. 7, 11-21). [A. P.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, *Epitre aux Hébreux* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 12), Parigi 1938, pp. 310. 323 s. 326. 339; A. CLAMER (ibid. 2), 1940, pp. 82 ss. 248. 368 s.; A. V ACCARI, *La S. Bibbia*, l, Firenze 1943, pp. 190 ss. 243 s, 246 s. 253 s.

ASA. - v. Giuda (regno di).

ASAF. - Levita del ramo di Gerson (l Par. 6, 39-43), messo da David a capo di una classe di cantori per il culto sacro; Reman ed Iklithun erano i capi delle altre due classi di musici e cantori. Dipendevano immediatamente da David (2Par. 25, 1.6). Servirono nella tenda subito dopo il trasferimento dell'arca sul colle di Sion, e poi nel Tempio. A. ebbe manifestazioni estatiche come i profeti di Gabaon: I Reg. 10, 5 (v. Profetismo). I discendenti di A. continuarono l'ufficio paterno (2Par. 20, 14; 29, 13 ecc.), anche dopo l'esilio (Esd. 2, 45; 3, 10; ecc.). Sono attribuiti dai titoli ad A. 12 Salmi (50.73-83 = Volg 49. 72-82); ma A. è il nome della famiglia (cf. i Salmi attribuiti ai Coreiti); alcuni di essi sono chiaramente posteriori (Ps. 74.79 = Volg. 73.78 ad es., si riferiscono alla distruzione di Gerusalemme: (587 a. C.). Sono salmi nazionali o didattici, celebrano i trionfi o deplorano le sconfitte di tutto il popolo, ovvero insegnano verità morali. [F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu,* III, Parigi 1930, pp. 226-35; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, IV, Firenze 1949, pp. 101-103.

ASCENSIONE. - Il mistero comprende due aspetti e due modi: 1) l'esaltazione celeste, invisibile ma reale, del Cristo risuscitato che è risalito presso il Padre, a prender possesso della sua gloria, fin dal giorno della risurrezione; 2) la manifestazione sensibile che di questa esaltazione Gesù si è degnato di concedere agli Apostoli, dopo le sue varie apparizioni, e che ha accompagnato il suo ultimo distacco da essi, sul monte degli Ulivi. Il termine propriamente viene riservato a questa ultima manifestazione, secondo l'uso stabilito nella Chiesa, specialmente nella liturgia.

Molti passi neo testamentari affermano unanimi l'esaltazione del Cristo risuscitato, alla destra di Dio, e implicitamente l'A.: Mt. 28, 18 (Gesù ha ricevuto ogni potere in cielo); 1Ts. l, 10; 4, 16 s.; 2Ts. l, 7; Rom. 8, 34; Col. l, 18 ss.; Phil. 2, 9 ss.; 3, 20 s.; I Petr. l, 3 s. 21; ecc. Altri affermano esplicitamente l'A., ma senza alcuna determinazione: Act. 2, 33 ss.; 5, 30 s.; Eph. 4, 8; I Tim. 3, 16; Hebr. 6, 19 s.; 9, 24 cf. I, 3-13; 2, 7 ss.; 10, 12 s.; 12, 2; I Petr. 3, 22. L'A. invisibile pare connessa immediatamente con la risurrezione, in Io. 20, 17; cf. s. Girolamo, *Ep. 59 ad Marcellam* 4; Ep. 120 ad Hedyliam 5; Lc. 24, 26 . Cf. inoltre Ep. Barnabae 15, 9; Apol. di Aristide c. 15 (testo greco e sir.); Test. 12 Patri., Beniamino 9, 5. L'A. visibile è posta dopo uno spazio, più o meno lungo, dalla risurrezione; Lc. 24. 51; Mc. 16, 19; Act. 13, 31; spazio precisato in Act. l, in 40 giorni. Act. l, 1-12 è la narrazione principale; nel v. 9 è descritto il modo sensibile dell'A. di Gesù (sul monte degli ulivi: Act. l, 12; cf. Lc. 24, 50 a Betania, sulla strada da Gerusalemme al monte suddetto): «Ciò detto, sotto i loro sguardi, (Gesù) fu elevato al cielo, e una nube lo tolse alla loro vista» (accenno in Io. 6, 63). L'accesso invisibile, trascendente del Cristo risuscitato alla gloria è la parte essenziale del mistero. L'A. visibile è piuttosto l'ultima partenza o separazione dai suoi discepoli; dopo l'esaltazione celeste propriamente detta, Gesù era infatti ritornato diverse volte per trattenersi con loro; ora se ne va in modo definitivo. La sua A. è la preparazione immediata alla discesa dello Spirito Santo (Io. 16, 7). Perciò la narrazione di Act. l, 9 non ha i colori di un trionfo e delle altre teofanie.

L'A. visibile è una preziosa conferma della esaltazione già avvenuta. La critica ha voluto contrapporre i due aspetti e i due modi, mettendo in campo la solita evoluzione: la glorificazione spirituale sarebbe stata in seguito materializzata, come nel racconto di Act. l, 1-12; tale evoluzione presuppone la negazione della risurrezione corporale del Cristo, e la composizione tardiva degli Atti, al II secolo. Presupposti insostenibili, solo arbitrari, contrari a tutte le fonti ispirate e a tutta la tradizione della Chiesa primitiva; mentre lo stesso Harnack, con la sola critica interna, stabiliva l'autenticità lucana degli Atti, scritti non più tardi del 63 d. C.

[F. S.]

BIBL. - v. LARRANAGA, *L'Ascension de notre Seigneur dans le Nouveau Testament* (trad. fr.). Roma 1938; P. BENOIT, *L'Ascension*, in RB, 56 (949) 161-203; J. RENIÉ. *Les Actes* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 11, l,) Parigi 1949, Pp. 38-42.

ASER. - Ottavo figlio di Giacobbe, da Zelfa, schiava di Lia (Gen. 30, 13). Cf. Gen 46, 17; suoi discendenti (I Par. 7, 30-40). Capostipite della tribù omonima. Al Sinai essa contava

ca. 40 mila persone (Num. l, 40 s.); nelle steppe di Moab ca. 50 mila (ibid. 26, 47). Il suo posto nelle marce era tra Dan e Neftali (ibid. 2, 27); offrì ricchi doni per la dedicazione dell'altare (ibid. 7, 12-17). In Canaan A. occupò la costa dal Carmelo incluso, al confine con la Fenicia: zona agricola fertile (Gen. 49, 20), e si diede al commercio (Iudc: 5, 17). Le principali città sono numerate in Ios. 19, 24-31; Iudc. l, 31 s.; di esse quattro ne diede ai Leviti (Ios. 21, 30 s.; I Par. 6, 62, 74 s.). Aiutò Gedeone contro i Madianiti (Iudc. 7, 23). Con Zabulon, tribù contermine, A. formerà un distretto salomonico (I Reg. 4, 16). Membri di A. rispondono all'appello di Ezechia per la celebrazione della Pasqua a Gerusalemme (2Par. 30, 11). Cf. infine Ez. 48, 2 s. 34.

R. Dussaud credette di trovare nominata la tribù di A. nei testi di Ras Shamra; poema di Krt, 1. 85-95 = 175-185 (*Les découvertes de Ras Shamra et l'A. T.*, Parigi, 1937, pp. 103-115); probabilmente si tratta di soli nomi comuni (W. F. Albright, R. de Vaux, RH [1937] 372; C. H. Gordon: *Ugaritic Literature*, Roma, 1949, pp. 69, 71 s.; cf. G. Contenau, *La civilis. phénicienne*, 2a ed., Parigi, 1949, p. 84).

[F. S.]

BIBL. - A. LEGENDRE. in DB, I, coll. 1083-89: F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II. 2a ed., Parigi 1938, p. 65 ss.

ASSIRI. - Popolo che ha fissato il centro della sua dimora sulle rive del medio Tigri, approssimativamente intorno ai corsi dello Zab superiore e inferiore, su uno spazio di tempo che va dall'inizio del secondo millennio al VII sec. a. C. L'origine degli A. non è molto sicura; Gen. 10, 22 pone Assur tra i discendenti di Sem (cf. Gen 10, 11) e la lingua degli A. è chiaramente semitica. Più di 3000 tavolette cuneiformi accadiche, contenenti lettere commerciali e contratti, scoperte a Kultepe (tavole di Cappadocia, sec. XIX a. C.) testimoniano l'intensa attività degli A. per un periodo, di 200 anni e forniscono i nomi di re A. Come Sargon I (ca. 1840-1800) e Puzur-Assur, indipendenti da Ur.

Anche gli scavi di Mari han rivelato che, al tempo di Hammurapi, Shamsi-Addu I di Assiria capeggia una coalizione di popoli e riesce a spingersi sul medio Eufrate, a governare, per una ventina di anni, Mari tramite il figlio Iasmah-Addu, a costituire un regno dal medio Eufrate ai monti Zagros, a erigere una stele nel Libano e a riscuotere tributi dai principi dell'Elam e dal paese di Tulkis. Shamsi-Addu si chiama "re dell'universo" come 500 anni prima Sargon d'Accad.

Dal sec. XVIII la storia degli A. inizia ad oscurarsi per l'occupazione dei Mitanni e dei Hurriti, la cui influenza appare dalle tavolette di Nuzu e di Arrapha (Kerkuk). Quando i Hurriti e i Mitanni sono vinti dagli Hittiti, gli A. si rialzano con Assur-nadin-abbe (1399-1390) e riacquistano la primitiva grandezza con Assur-Dballit I (1362-1327). Inizia l'impero assiro medio che lascia leggi di una particolare drasticità sullo statuto della donna, sulla proprietà rurale e sui delitti commerciali e con tradizioni comuni anche al Codice dell'Alleanza ebraico.

Enlil-nirari I (1326-1317) muove contro gli stati meridionali e conquista Kurigalzu all'altezza di Bagdag. I successori consolidano l'impero finché Tukulti-Ninurta I (1242-1206) domina Babilonia, si spinge nell'Asia Minore e crea ad Assur la capitale di un impero che ha come sudditi Sumer e Akkad, Sippar e Babilonia, Dilmun e Meluhha.

Per 80 anni ca. (1206-1127) gli A. sono indeboliti, praticamente nel medesimo periodo nel quale gli Hittiti sono in balia dei popoli del mare. Teglatfalasar (1114-1076) risolleva le sorti degli A. con un impero che si estende dal Golfo Persico al Mediterraneo. Dopo la sua morte, gli Aramei usurpano il trono di Babilonia e il declino degli A. è rapido: i successori, di cui si conoscono solo i nomi, sono privi di potenza. Salmanassar II (1028-1017) trasporta la capitale a Ninive. Solo Assurdan II (934. 921) ha successo contro gli Aramei.

Con Adad-nirari II (911-891) inizia l'impero assiro nuovo (911-605). Assurbanipal II (885-859) trasferisce la capitale da Ninive a Kalak (2Reg. 17, 6; 18, 5), si vanta di aver pulito le armi nel Mediterraneo e desta l'allarme tra i popoli della Palestina. Achab d'Israele si allea con Benhadad II di Damasco (I Reg. 20, 31-34), ma a Qar-qar (854-53) perde 2.000 carri e 10.000 fanti nella battaglia contro gli A. di Salmanassar IU (859-824) che nell'841, dopo aver battuto Hazael di Fenicia, ha tra i tributari anche Iehu, successore di Omri nel regno d'Israele. Shamsi-Adad V (823-809) è famoso per aver sposato Semiramide, la leggendaria principessa babilonese. Teglat-falasar III (745-727), che la Bibbia conosce anche sotto il nome di Pùl (2Reg. 15, 19; cf. I Par. 5, 26) assunto a Babilonia, sconfigge gli Urartici (2Reg. 18, 34), nel 738 riceve il tributo dei re siri, tra i quali Rasin di Damasco e Menahem di Samaria (2Reg. 15, 37; 16, 5-9; 2Par. 28, 5 ss.; Is. 7, l ss.). Nel 734 marcia contro i re siro-palestinesi, di nuovo ribelli, espugna Gezer, Ascalon, Gaza dove riceve la legazione di Achaz di Giuda che invoca aiuto contro Rasin e Facee d'Israele (2Reg. 16, 7; Is. 7); devasta Israele e ne deporta gli abitanti in Assiria (2Reg. 15, 29; I Par. 5, 6-26); nomina, tramite il partito filoassiro, Osea alla morte di Facee e riceve un tributo di 10 talenti d'oro (2Reg. 15, 3D); conquista e devasta Damasco, uccide Rasin e deporta la popolazione a Qir (2Reg. 16, 9). A Damasco riceve Achaz di Giuda (2Reg. 16, 10). Salmanassar V (727-722) compie una prima campagna contro Osea di Samaria (2Reg. 17, 3), che è probabilmente in rapporto con l'assedio di Tiro (725), secondo la testimonianza di Flavio Giuseppe. Nel 724 (2Reg. 17, 5 s.) assedia per tre anni Samaria che cade (721) per opera di Sargon II (722-705) che deporta gli abitanti (2Reg. 18, 9 ss.; 17, 24 ss.) e trasferisce in Palestina coloni assiri.

Merodach-Baladam II, campione dell'indipendenza babilonese (2Reg. 20, 12 ss.), si impadronisce di Babilonia e cerca alleati in Occidente (Is. 39). Sennacherib (705-681) sottomette l'Elam e Babilonia (702) e marcia contro la Palestina (701): espugna Sidone, conquista molte fortezze, sconfigge gli egiziani a 'Elteqeh (cf. Ios. 19, 44; 21, 23), saccheggia la Palestina, circonda Ezechia e riceve da lui 30 talenti d'oro e 800 d'argento (v. Sennacherib). I documenti assiri sono incompleti e velano lo scacco finale di Sennacherib; questi nel 689 distrugge Babilonia e viene ucciso dai suoi due figli maggiori. Succede Asarhaddon (680-669) che ricostruisce Babilonia e conquista l'Egitto (671). Tra i suoi tributari è ricordato Manasse di Giuda (2Reg. 21, 3). Assurbanipal (688-625) ritorna in Egitto vittorioso nel 667 e nel 663 saccheggia selvaggiamente Tebe (v.; Nah. 3, 8). I

successori assistono al crollo dell'impero assiro che viene concretato con la caduta di Ninive (612) per opera dei Medi e dei Babilonesi.

L'Assiria è il tipo dell'oppressione (Os. 11, 5; Is. 52, 4; 11, 11); Ninive la città prodigiosa (Gen. 10, 11; Ion. I, 2; 3, 3; 4, 11; Nah. 2, 9). La sua rovina è considerata da Soph. 2, 13·15; Nah. 2, 12 ss.; 3, 4 ss. Più tardi, quando Nabucodonosor minaccerà Gerusalemme, Iahweh richiamerà il castigo di Ninive (Ier. 50, 18).

La religione degli A. è affine a quella dei Babilonesi. Tuttavia al vertice del pantheon sta Assur. [F. V.)

BIBL. - G. FURLANI, *Le civiltà babilonese e assira*, Roma, 1929; ID., *La religione babilonese e assira*, I-H, Bologna 1928-29; A. GOETZE, *Hethiter und Assyrer*, Oslo 1936; I. J. GELB, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1942; G. CONTENAU, *Les civilisations d'Assur et de Babylone*, Parigi 1937; C. J. GADD, *The Fall of Ninive*, Londra 1923; E. DHORME, *La fin de l'empire assyriel,* in *Recueil Dhorme*, Parigi 1951, pp. 304-323; A. POEBEL, *The Assyrian king list from Khorsabad*, in *Journal or near eastern studies,* I (1942), 247-306. 460-495; 2 (1943) 56-90.

ASSUERO. - È così chiamato nella Volgata il monarca persiano sotto cui si svolgono i fatti narrati nel libro di Esther. Il latino deriva dall'ebraico, 'ahasweros. La vocalizzazione può variare; ma le cinque consonanti h s w (al posto di *iod*) r e s ci riconducono alle iscrizioni persiane, dove hshajarsha (= "occhio dell'impero") è il nome che i greci nella loro lingua resero con Xerses, in italiano addolcito in Serse. L'ebraico ha aggiunto un alef prostetico. La versione greca dei LXX in Esth. ha sempre Artaserse.

Gli esegeti sono concordi nell'identificare questo re a Xerse I che regnò dal 486 al 465.

Quanto sappiamo dalla storia profana, specialmente da Erodoto e Plutarco, circa il carattere di questo monarca e circa i fatti precipui del suo regno, quadra benissimo col racconto biblico. V. Ester.

[F. S.]

ATTI degli Apostoli. - Il libro degli A. si presenta come continuazione del terzo Evangelo (v. Luca) fin dal prologo. Lo stile ed il vocabolario, denunziano l'identità dell'autore.

Anche la grande affinità lessicale ed ideale con le Epistole paoline è una prova che l'autore di essi sia stato, come esplicitamente si ricorda negli A., compagno del grande Apostolo; la mirabile corrispondenza delle varie parti e l'unità dell'opera reclamano un unico autore. Fin dalle origini gli A. sono stati attribuiti a Luca autore del terzo Vangelo: Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene, i Prologhi ed il frammento del Muratori, Girolamo ed Eusebio di Cesarea, lo affermano concordemente.

Lo scopo di Luca è quello di continuare la storia evangelica raccordandola con quella del primitivo svolgersi del Cristianesimo nel mondo giudaico prima e poi in quello greco-

romano (cfr. l, 8: *mi sarete testimoni in Gerusalemme ed in tutta la Giudea e la Samaria e fino alle terre più lontane*!). Dal prologo e da tutto il tenore dello scritto si può affermare inoltre che Luca abbia presente soprattutto i cristiani convertiti dal paganesimo. Anche in questo si vede il discepolo di Paolo: il cristianesimo è aperto a tutte le anime di buona volontà!

Il libro fu scritto poco prima della liberazione dell'Apostolo dalla sua prima prigionia romana (63 d. C.). Gli A. videro quindi la luce in Roma. È quel che ha dimostrato con la sola critica interna A. Harnack, nel suo celebre libro: *Il medico Luca*. È certo che la prima fonte di Luca è la sua personale esperienza. Così si spiega agevolmente come egli conosca assai bene quanto si riferisce alla cristianità di Antiochia di Siria, sua città natia (cf. 11, 19-30; 13, 1 ss.). Dei fatti narrati nella seconda parte fu spesso teste oculare come compagno di Paolo (16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-28, 16). Non è improbabile che Luca abbia utilizzato un suo «diario» per quanto si riferisce agli ultimi avvenimenti degli A. Per i primi 15 cc. può aver utilizzato qualche documento scritto (cf. 15, 23-29), specialmente là dove più chiaramente si manifesta un linguaggio più semitico che greco. In molti casi però - se non in tutti - è ben difficile secernere il documento scritto dalla fonte trasmessa oralmente. Luca invero fu a contatto con moltissimi protagonisti della storia della Chiesa primitiva, come Pietro, Giacomo, Giovanni, Paolo ecc.; il diacono Filippo (21, 8-14); altri cristiani di Gerusalemme, di Cesarea e di Roma .

Tutto ciò ci rende garanti dell'eccezionale valore storico degli A. Dovunque è possibile, il controllo dei dati e dei monumenti della storia profana è altamente favorevole agli A.; si tratti di Cipro, Filippi, Tessalonica, Corinto, Efeso o Malta, Luca è perfettamente al corrente delle condizioni religiose, politiche o sociali particolari. È un'esattezza che scende fino ai termini, per indicare le varie parti dell'impero, e le varie autorità romane ad esse preposte. Inoltre, le lettere di s. Paolo rendono agli A. mirabile testimonianza di veracità ed esattezza; esse, che non sono tra le fonti adoperate da Luca, come si è concordi a riconoscere. «Bisogna ammirare i frequenti incontri e l'armonia generale tra lettere paoline e A.; armonia, che è tale che le lettere di s. Paolo, scritte in tempi e luoghi così diversi, vengono a porsi senza pena e senza sforzo nel quadro storico schizzato dall'autore degli A.» (A. Sabatier).

Per gli stessi discorsi, contenuti negli A., bisogna tener presente che si tratta di riassunti dati da Luca; è naturale che egli vi abbia lasciato l'impronta personale del suo stile, tanto più che un certo numero di essi è tradotto dall'aramaico e non c'è motivo di negarne l'autenticità sostanziale. Un dotto tedesco, Nosgen, ha confrontato con cura il linguaggio che s. Luca attribuisce a s. Pietro e a s. Paolo negli A., con le lettere dei medesimi apostoli, e ha rilevato espressioni similari e caratteristiche che fanno grande onore alla probità storica dell'agiografo (Renié).

L'importanza degli A. è notevolissima per gl'insegnamenti dottrinali. Gli A. dimostrano che «il cristianesimo primitivo aveva un carattere dogmatico, che i principali dogmi cristiani facevano parte, fin dall'origine, del deposito della fede, che il cristianesimo della fede si identifica col cristianesimo della storia, che la gerarchia, nelle sue linee essenziali, risale agli apostoli e per essi a Gesù, infine che la Chiesa ha sempre posseduto una forma sociale» (Brassac-Renié).

Si è spesso detto che gli A. sono l'evangelo dello Spirito Santo (cf. Crisostomo, Hom. l, 5; PG 60, 21); in realtà, essi attestano come il divino Spirito ha operato nella Chiesa primitiva, dirigendo gli Apostoli nel loro compito missionario.

Tutto ciò appare evidente dal semplice schema del libro.

Gli A. si sogliono dividere comunemente in due parti, precedute da una *introduzione* generale (c. 1): la prima (cc. 2-12) parla della fondazione della Chiesa e dei suoi inizi in Palestina e dintorni (= «Atti di Pietro»), la seconda (cc. 13-18) narra la diffusione della Chiesa tra i Gentili (= «Atti di Paolo»).

Introduzione (c. 1). Prosecuzione del vangelo (l, l ss.); ascensione di Gesù, dopo la solenne promessa dello Spirito Santo (1, 4-12); elezione di Mattia (1, 12-26).

1. *Fondazione della Chiesa e suoi inizi in Palestina* (cc. 2-12).

a) In Giudea (2-8, 3). - *Fondazione della Chiesa*: Il giorno di Pentecoste (v.) lo Spirito Santo discende sugli Apostoli, che cominciano a parlare in altre lingue attirando quanti si trovano a Gerusalemme (2, 1-13). Pietro dimostra loro che il Messia è venuto ed è Gesù (2, 14-26). Alle sue parole ben tremila si convertono e sono battezzati; tutti i credenti diventano un cuor solo e mettono tutto spontaneamente in comune (2, 37-47).

Progresso della Chiesa a Gerusalemme: Pietro, salendo al tempio con Giovanni, guarisce uno storpio, quindi parla al popolo dimostrando la divinità, di Cristo ed esortando alla penitenza (c. 3). Arrestati e condotti dinanzi al Sinedrio, Pietro proclama la risurrezione di Cristo e rivendica il diritto della predicazione evangelica; la comunità cristiana ne ringrazia il Signore e lo Spirito Santo le si manifesta (4, 1-31). Ottimo lo stato della comunità di Gerusalemme, in cui regna la carità; esemplare pertanto la punizione di Anania (v.) e Saffira, per il loro tentativo di ingannare san Pietro (5, 1-11).

Persecuzione giudaica della Chiesa: Gli Apostoli arrestati e menati dinanzi al Sinedrio, per l'intervento di Gamaliele, sono rilasciati, dopo però avere subìto la flagellazione (5, 12-42). Stefano, il più insigne dei sette diaconi prescelti dagli Apostoli, viene lapidato e muore pregando per i suoi assassini (6-7). La persecuzione infuria e i fedeli, dispersi per tutta la Palestina, vi diffondono il seme del Vangelo (8, 1-3).

b) In Palestina e dintorni (8, 4-12, 25). - *In Samaria*: I Samaritani, evangelizzati dal diacono Filippo, ricevono il battesimo e quindi, dalle mani di Pietro e Giovanni, lo Spirito Santo; tra essi è il mago Simone (8, 4-25). Lo stesso Filippo converte e battezza il ministro della regina d'Etiopia (8, 26-40).

Conversione di Paolo (v.): Apparizione di Gesù; intervento di Anania; predicazione a Damasco; fuga, visita a Pietro in Gerusalemme e quindi a Tarso (9).

La Chiesa passa ai Gentili: Il Principe degli Apostoli, in un giro d'ispezione alle nascenti comunità cristiane, compie due miracoli: a Lidda sana il paralitico Enea (9, 31-35), a Ioppe risuscita da morte Tabita (9, 36-43). Mentre Dio esaudisce le preghiere del centurione Cornelio invitandolo, in visione, a farsi battezzare da Pietro (10, 1-8), dà a questi con la «visione del lenzuolo» simbolico, l'ordine di concedere anche ai Gentili

l'ammissione nella Chiesa di Cristo (10, 9-16). A Cesarea in casa di Cornelio, istruisce lui e tutta la famiglia e, dopo l'effusione dello. Spirito Santo, li fa battezzare (10, 17-40). Pietro, tornato a Gerusalemme, deve giustificare il suo operato singolare dinanzi ai fratelli giudei, i quali glorificano Dio per aver chiamato alla salvezza anche i pagani (11, 1-18).

In Antiochia si viene formando la prima Chiesa di Gentili convertiti dai dispersi a motivo della persecuzione; da Gerusalemme è mandato colà Barnaba che, al vedere la grazia di Dio, va a Tarso a prendere Paolo Ci credenti son denominati «cristiani»); giunge anche il Profeta Agabo che annunzia una grande carestia, perciò si fa una colletta per i fratelli di Giudea (11, 19-30).

Persecuzione di Erode Agrippa: Il re Agrippa, fa ammazzare Giacomo il Maggiore ed imprigionare Pietro (12, 1-4), ma questi, liberato di notte da un angelo, si allontana per sempre da Gerusalemme (12, 5-19). Erode, durante un ricevimento diplomatico, colpito dalla mano di Dio, muore roso dai vermi (12, 20-25),

2. *Diffusione della Chiesa tra i G*entili (cc. 13-28).

a) Fatiche e viaggi di Paolo (13-21, 26). - *Primo viaggio apostolico*: Per ordine dello Spirito Santo, Saulo e Barnaba sono consacrati vescovi ad Antiochia (di Siria) e partono per la prima missione (13, 1-3). Da Seleucia salpano per l'isola di Cipro (13, 4-12); quindi passano in Panfilia (13, 13-52), in Licaonia: Iconio, Listri, Derbe (14, 1-21). Seguendo lo stesso itinerario a ritroso, s'imbarcano ad Attalia e rientrano ad Antiochia (14, 21-28).

Segue il Concilio (v.) *di Gerusalemme* (15, 1-35).

Secondo viaggio apostolico: Paolo, separatosi da Barnaba, insieme a Sila percorre la Siria e la Cilicia (15, 36-41), ripassa per la Licaonia (Derbe e Listri, dove si associa Timoteo), attraversa la Frigia, la Galazia, la Misia e, in seguito ad, una visione, s'imbarca a Troade diretto in Macedonia (16, 1-10); qui evangelizza Filippi, Tessalonica, Berea (16, 11-17, 15; v. Tessalonicesi). Per sfuggire alla persecuzione dei Giudei, passa in Acaia (Atene, Corinto): 17, 16-18, 17. Quindi ritorna coi coniugi Aquila e Priscilla, fa una breve sosta ad Efeso e va direttamente a sbarcare al porto di Cesarea in Palestina allo scopo di recarsi a Gerusalemme per poi rientrare ad Antiochia (18, 18-22).

Terzo viaggio apostolico: Dopo breve intervallo, Paolo si rimette in cammino per la Galazia e la Frigia, mentre un certo Apollo continua a far molto bene tra i fedeli di Efeso e di Corinto con la sua eloquenza (18, 231-28). Punta senz'altro su Efeso, dove giunto battezza alcuni discepoli, di Giovanni Battista, insegna nella sinagoga e poi nella scuola di Tiranno, operando molti miracoli e guarigioni di ossessi (19, 1-12). I figli del gran sacerdote Sceva, nel tentativo di scimmiottare gli esorcismi di Paolo, sono malmenati da un ossesso, incutendo gran timore negli Efesini che fanno ai piedi di Paolo un gran falò dei loro libri di magia (19, 13-22). È di quel tempo la rivolta degli orefici di Diana, descritta da san Luca a vivi colori e con fine ironia. Paolo si porta quindi in Macedonia e in Grecia, dove s'intrattiene tre mesi (19, 23-20, 3a). Costretto a ritornare, attraversa di nuovo la Macedonia, fa una capatina a Filippi, passa da Troade dove risuscita il piccolo Eutico caduto moro talmente dal terzo piano (20, 3b-12), durante la celebrazione della ss. Eucaristia (v.) si ferma a Mileto dove fa venire gli anziani di Efeso per porgere loro l'ultimo

addio (20, 13-38). Ripresa la navigazione, passa per Coo, Rodi, Patara, raggiunge Tiro, Tolemaide, Cesarea e, nonostante la predizione della sua prigionia, sale a Gerusalemme pronto a morire «per il nome del Signore Gesù» (21, 1-16).

b) Duplice prigionia di Paolo, a Cesarea e a Roma (21, 17-28, 31). *Arresto a Gerusalemme*: Paolo, accolto dal vescovo Giacomo e dai fratelli di Gerusalemme, entra nel tempio per sciogliere un voto, ma qui viene assalito dai Giudei dell'Asia e, visto il subbuglio cittadino, arrestato dal tribuno romano (c. 21); dopo essere comparso dinanzi al Sinedrio, trasferito a Cesarea (22-23). Qui, per la venalità del governatore Felice, rimane due anni prigioniero (2.4). Sotto Festo, Paolo appella a Roma, dove è inviato (25-26).

Viaggio per Roma: Paolo insieme ad altri prigionieri si mette in mare a Cesarea e, passando da Sidone (Fenicia) e Mira (Licia), giunge a Boniporti (Creta). Ripresa la navigazione nonostante i neri pronostici, realmente si scatena una furibonda tempesta che sfascia il naviglio e sospinge l'equipaggio sulle coste di Malta (c. 27). Qui Paolo con gli altri naufraghi è accolto umanamente dagli isolani, resta incolume dal morso di una vipera, guarisce il padre del capo-isola ed altre persone (28, 1-10). Dopo tre mesi di permanenza nell'isola riparte per Siracusa, Reggio, Pozzuoli e alle Tre Taverne s'incontra con i primi fratelli di Roma (28, 11-15). Stando prigioniero a Roma, spiega ai Giudei la ragione della sua presenza nella capitale e annunzia loro il Vangelo di Cristo; ma, constatata la cecità giammai smentita di costoro, predica il Regno di Dio ai pagani per due anni interi (28, 16-31).

Il testo degli A. ci è giunto in tre recensioni:

a) «Orientale», i cui testimoni principali sono rappresentati dai codici Sinaitico, Vaticano, Alessandrino ed altri importanti. Anche la Volgata gerolimiana, datata dal 383, la ver. siriaca «filoxeniana», la copta, boarica e menfitica seguono questo testo; antichi Scrittori ecclesiastici, come Clemente Alessandrino, Origene e dal IV sec. tutti i Padri.

b) «Occidentale», rappresentata nel cod. di Beza, nel Palinsesto di Fleury del V-VI sec., nella versione filoxeniana, ritoccata da Tommaso di Eraclea nel 616, nelle antiche versioni latine ed anche in Ireneo, Tertulliano, Cipriano ed Agostino.

c) «Mista», rappresentata dal cod. E «Laudianus», greco-latino del sec. VI-VII, dal «Gigas» del sec. XIII, dal minuscolo 137 e in forma frammentaria presso il cod. Bobbiese del V-VI sec. e nel Parigino del sec. XIII della Nazionale 321. Si ritrova in Lucifero di Cagliari ed in Beda, specie nelle *Retractationes in Act. Ap.*

Non merita di essere presa in considerazione la forma mista, d'evidente tendenza all'armonizzazione. Delle due forme rimanenti, l'occidentale è caratterizzata da numerose addizioni, da qualche omissione e da un modo di procedere talvolta parafrastico. I critici preferiscono il testo orientale, che si presenta più raccomandabile sia dalla critica testuale interna che dal valore e dal numero dei codici che lo contengono: ha tutti i caratteri della priorità e della genuità, nonostante la grande diffusione ed antichità del testo occidentale. Questo ha dei dettagli curiosi e pittoreschi, anche veridici. Il Prat dà la possibile genesi di questo testo occidentale, ricercando la tra gli amici stessi di Paolo e di Luca e dei

protagonisti degli A.: per costoro era una tentazione troppo forte aggiungere al testo di Luca qualche notizia e qualche precisazione ritenuta importante e così salvarla dall' oblio.

BIBL. - BOUDOU, *Actes des Apotres* (*Verbum Salutis*), Parigi 1933: J. RENIÉ, *Actes des Apotres* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 11), ivi 1949; A. WIKENHAUSER, *Die Apotelgeschichte* (3a ed.), Regensburg 1956, trad. it., *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 1958.

AVARIZIA. - Amore sregolato dei beni terreni. L'ebr. besa' (etim. "guadagno illecito") è reso dal greco ***: (V. e N. T.). Vizio spesso riprovato nel V. T.; Ex. 18, 21; Iob. in, 24 s.; Ps. 119 [118) 36; Prov 1, 19 ecc.; Is. 5, 8; 33, 15; Jer. 6, 13; Ez. 22, 12 s.; 32, 21 ecc. e severamente punito: Achan, i figli di Samuele, Nabal, Giezi, (Ios. 7, 21-26; I Sam 8, 3; 25, 3-39; 2Reg. 5, 20-27). N. Signore la pone come l'ostacolo peggiore alla sua sequela, fino a porre la scelta tra mammona (v.) e Dio: (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13 ss.; cf. Mc. 7, 22). «Dov'è il tuo tesoro ivi è il tuo cuore» Mt. 6, 21. Insegnamento che s. Paolo riprenderà, definendo idolatria l'a. (Eph. 5, 5; Col. 3, 5). Il danaro è l'idolo dell'avaro.

Agli Apostoli Gesù raccomanda di evitarla (Lc. 12, 15; cf. 6, 24) e s. Paolo che ha tanta cura di fuggirla (I Tim. 2, 5) e la dice ancora «la radice di tutti i mali» (I Tim. 6, 10), ripete tale particolare raccomandazione al clero (I Tim. 3, 3; Tit. 1l, 7; così s. Pietro 1Petr. 5, 2; mentre l'a. è il movente, la caratteristica degli eretici 2Petr. 2, 3.14); dopo averla spesso stigmatizzata (Rom. l, 29; I Cor 5, 10 s.; 6, 10; Eph. 4, 19 ecc.). L'a. mosse Giuda al delittuoso tradimento (Mt. 26, 15; Mc. 14, 10 s.; Lc. 22, 3 ss. cf. Io. 12, 4 s.) e suggerì la fatale simulazione di Anania (v.) e Saffira: Act. 5, 1-11. [F. S.]

AVE MARIA. - Dopo il Pater (v.) è la più sentita, la più bella preghiera, che riassume tutti i privilegi e le glorie di Maria SS. (v.); dal medioevo, è anche detta salutazione angelica. Si compone infatti delle parole dell'arcangelo Gabriele: «*Ave, gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus*» (Lc. l, 28), completate da quelle di s. Elisabetta: «*Et benedictus fructus ventris tui*» (Lc. 1, 42); segue - nella seconda parte, formata più tardi - la fiduciosa invocazione della Chiesa alla Madre di Dio. I nomi di Gesù e di Maria sono stati aggiunti al testo biblico come chiarimento (cf. Lc. l, 27-31) ed espressione di pietà filiale.

Per l'esegesi di Lc. 1, 28 v. Maria Santissima. Qui è da notare che l'ultima espressione *benedicta tu in mulieribus* della nostra Volgata, attestata, in greco, dal testo occidentale e dal testo comune o receptus (v. Testo), già presente nell'antica versione latina, oggi dai critici è comunemente ritenuta non originale, ma entrata qui, per concordanza, con Lc. l, 42 (sulle labbra di s. Elisabetta), dove essa è atte stata unanimemente dai codici. Questa interpolazione tuttavia è molto antica, in quanto la lezione piena è già nel *Protovangelo* di Giacomo (v. Apocrifi), in Tertulliano (PL 2, 946) e in Eusebio (PG 22, 517).

Comunque, se non angeliche, queste ultime parole sono di s. Elisabetta, che le pronunziò «ripiena di Spirito Santo» (Lc. l, 42: la Volgata rende qui *inter mulieres* la stessa frase greca): *Tu sei benedetta tra le donne*, ebraismo con valore di superlativo.

«Con tali parole Maria è proclamata "novella Eva", vera "Madre di tutti i viventi", l'unica fra le donne che non abbia meritato e non tramandò la condanna, ma la benedizione, perché, per mezzo suo, Dio ha sciolto la maledizione antica ed ha benedetto i miseri figli di Eva (cf. s. Sofronio, Orat. II, 22: PG 87, 3242; ps. Hieron [Pasc. Radberto], Ep. 9, 5: PL30, 127; S. Bernardo, *Hom. II super Missus est*, 3:

PL 183, 62 s.).

«Così, concisa ma ricca di contenuto teologico ("arcana mysteria reserans", s. Bernardo, *De diversis*, Serm. 52, 2: PL 183, 6-5), la *salutatio* (Lc. l, 29) dell'arcangelo Gabriele, già messaggero dell'era messianica nel V. T. (Dan. 9, 21-27), annunzia, aurora di redenzione, che Maria è l'Immacolata ("piena di grazia"), eletta da Dio *corredentrice del genere umano* ("il Signore è con te"), quale novella Eva ("benedetta tu tra le donne"), Madre di Dio e Madre nostra, mediatrice universale di grazia» (I. Cecchetti): v. Maria Santissima; Protovangelo.

L'A. sorse, come espressione liturgica, nel sec. VI; ma soltanto al sec. XVI si affermò nel testo odierno. Per l'Oriente, in due ostraka egiziani, sec. VI e VII, troviamo in greco la prima parte dell'A. Ed è quasi unanime la testimonianza delle antiche liturgie (la siriaca di s. Giacomo, la egiziana di s. Marco e l'etiopica dei XII Apostoli): alle parole dell'angelo e di s. Elisabetta esse aggiungevano soltanto: «Perché hai generato il Salvatore delle anime nostre».

Per l'Occidente, l'offertorio della IV domenica di Avvento (liturgia romana) che risale a s. Gregorio Magno, ci dà il testo nella sua forma originaria: *Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui*.

Solo alla fine del sec. XII, troviamo le prime prescrizioni, per la diffusione della recita dell'A. nel popolo, cf. ad es. l'esortazione del vescovo di Parigi, nel sinodo del 1198: «Exortentur populum semper presbyteri ad dicendum Orationem dominicam ... et Salutationem Beatae Virginis».

A partire dal sec. XIII, l'uso dell'A. si generalizza, con la pratica soprattutto del rosario mariano, e diviene una delle preghiere più care della pietà cristiana. A Urbano IV (1261-64) si attribuisce l'introduzione del nome di Gesù nell'A. L'invocazione: *Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae. Amen*, si è formata gradualmente nelle singole frasi tra il sec. XIII e il XV. La formula integrale odierna dell'A. fu fissata da S. Pio V, che nel 1568, riformando il breviario romano, ne prescrisse la recita, insieme a quella del *Pater*, all'inizio di ogni ora canonica (cf. I. Cecchetti).

[F. S.)

BIBL. - TH. ESSER, *Storia della Salutazione Angelica*, in *Il Rosario*, *Memorie Domenicane* 3 (1886) 334-38, 375-79, 4,62-67, 494-99, 615-23, 749-53; U. BERLIÈRE, *Angélique* (salutation), in DThG, I, coll. 1273-77; E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, I,

Torino 1933, pp. 519-64; G. ROSCHINI, in Marianum 5 (194,3) 177-85; ID., nel *Dizionario di Mariologia*, 1961, p. 73 s.; G. ROSSI, *Expositio Salutationis Angelicae* di S. Tommaso d'Aquino, *in Divus Thomas* p. 34 (1931) 445-79; I. CECCHETTI, «Ave Maria», in *Enc. Catt*., II, coll. 51-2-516.

B

BAAL. - (Ebr. ba'al, ba'alah, ba'alim, acc. belu, "signore, padrone"). È per sé il nome comune di un dio non definito; è, per antonomasia, il nome proprio di una divinità che personifica fenomeni di natura come la fecondità, la vegetazione, la pioggia, il vento, le messi ecc. È usato presso i Cananei (El-Amarna) e quasi tutti i Semiti ed ha come equivalenti Dumuzi presso i Sumeri, Tammuz nei testi accadici (cf. Ez. 8, 14), Tesub presso gli Hittiti e Hurriti, Osiride in Egitto, Adonide nel mondo greco latino ('adon è sinonimo di B.), Hadad presso gli Aramei ecc. A Ugarit B., identificato ad Hadad, è figlio di Dagan e ha come controfigura Mot dal quale è ucciso. Alla morte dell'uccisore B. risorge. Le due divinità rappresentano forse un ciclo annuale, non sabatico.

Numerosi sono gli epiteti di B. espressioni di culti locali: R-me'on "B. del rifugio" (Num. 32, 28), 'B.-tamar "B. del palmeto" (Iudc. 2.0, 33), B.-zebhubh "B. delle mosche" (2Reg. 1, 2 s., 6.16 gioco di parole su B.-zebul "B. il principe"), B.-saphon, "B. del Nord" (Ex. 14, 2.9; Num. 23, 7 cf. i testi assiri e ugaritici), B.-samem "B. del cielo" (cf. *** di Filone di Byblos e la statua di Idrimi), B.-markod "B. della danza", "B.-marpé "H. della guarigione", B.-berith "B. dell'alleanza", B.-Hasor (2Sam 13, 23) e B.-Pe'or (Num. 23, 3, 5; Os 10,10).

Nel, V. T. Baalim son dette le divinità cananee" (Iudc. 2, 11; 3, 7; 1Sam 7, 4; ecc.). Il culto di B. severamente proibito dalla religione ufficiale, entra nel popolo israelita dall'ingresso in Canaan fino all'esilio. Sotto i Giudici, Gedeone abbatte un altare di B. e merita il titolo di Ierubba'al (Iudc. 6, 32 = colui che lotta contro B.; etimologia popolare, invece di "B. muggisce"). La venerazione dei B., più forte col progresso della religione popolare (v.), si nota al tempo dei re: B. è adorato sulle terrazze delle case (Ier. 32, 39; 2Reg. 23, 12; Soph. l, 5) come Adonide è implorato sui tetti (Aristofane, *Lisistrata*, 389 ss.); ha templi (1Reg. 16, 32; 2Reg. 10, 21-27), ha bamoth (Ier. 19, 15; 32, 35) e hammanim (altari per i profumi od obelischi o simboli solari, cf. 2Par. 14, 4; 34, 7.4; Lev. 26, 30; Ez. 6, 4.6) e riceve sacrifici umani (2Reg. 23, 10; 16, 3; Ier. 7, 31; 19, 5). Contro tale culto lottano i profeti. Sotto Achab (2Reg. 3, 2), genero di Ithobaal di Tiro si contano 450 sacerdoti di B.; ad essi si oppone Elia (1Reg. 16; 18, 16 ss.). Promosso di nuovo da Ochozia (1Reg. 22, 54) il culto di B. viene osteggiato da Ioram (2Reg. 3, 2) e sradicato da Iehu (ibid. 10, 18-28); introdotto a Gerusalemme da Atalia (2Reg. 11, 18) è abolito da Ioas (2Par. 23, 17); rimesso in onore da Achaz e Manasse viene combattuto da Ezechia e Iosia (2Reg. 18, 4; 21, 3; 23, 4 ss.). 1 sacerdoti di B. agiscono fino all'esilio (Ier. 7 9.14 ss.).

La ricorrenza frequente di B. nell'onomastica palestinese dimostra la diffusione del culto. La Bibbia tenta talvolta di eliminarne il nome. Il processo più corrente consiste nel sostituire boseth "vergogna" a B. Onde Isboseth, Ierubboseth, Mephiboseth al posto di Isbaal, ecc.

BIBL. - LAGRANGE. *Etudes sur les religions sémitiques*, Parigi 1905, p. 83 ss.: W. BAUDISSIN, *Kyrios*. III, 89-97 (presso gli Ebrei) e passim; O. EISSFELDT, *Baal. Zaphon, Zeus Casios*, Halle 1932; L. H. VINCENT, *Le Ba'al Cananéen de Beisan el sa parèdre*, in RB, 37 (1928) 512-43; R. DUSSAUD. *Le vrai nom de Baal*, in RHR, 113 (1936) 5-20; E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, pp. 321-32; J. PEDERSEN, *Israel. Its life and culture*, Londra 1947. p. 503 e passim; A. KAPELRUD. *Baal in the Ras Shamra texts.* Copenaghen 1952: P. VAN IMSCHOOT. *Théologie de l'Ancien Testament.* I, Parigi-Tournai 1954, p. 24 ss.

BABELE (Torre di). - L'umanità, dopo il diluvio, riprende il suo cammino. I germi del male, già manifestati in Cam, hanno di nuovo il sopravvento; gli uomini dimenticano la lezione ricevuta da Dio con quel tremendo castigo. Eccone l'esempio, nell'episodio conservato ci in Gen. 11, 1-9.

Dio ai superstiti aveva ordinato: «Moltiplicatevi e riempite la terra» (Gen. 9, 1); cresciuti, dopo un buon volger di anni, eccoli concepire orgogliosi disegni, già dimentichi di Dio.

«Fabbrichiamoci una città e una torre con la cima fino al cielo (espressione metaforica che riscontriamo nei testi babilonesi, e che significa soltanto, cima altissima), e ci faremo un monumento per non disperderci sulla faccia della terra» (Gen. 11, 4).

Dio confuse l'orgoglio dei presuntuosi progettisti: i quali non s'intendevano più l'un l'altro, per la discordanza di animi e dei modi di esprimersi.

Moderni glottologi sostengono scientificamente la monogenesi del linguaggio: «Tutta la terra aveva una lingua unica e le medesime parole» (Gen. 11, l). Il processo naturale di differenziazione fu affrettato da Dio; e, per la malvagità dell'uomo, la diversità delle lingue fece sorgere barriere e antagonismi tra i popoli.

Quest'episodio delle origini dell'umanità, è situato nel quadro geografico da dove provenivano Abramo e i suoi: cioè nella Mesopotamia. Quadro geografico che va considerato alla stregua di semplice veste letteraria, come viene detto alla v. *Genesi*, parlando dei primi suoi 11 capitoli.

Shin'ar indica la Caldea (cf. Gen. 10, 10); per non disperdersi quei nomadi sognano ad una dimora stabile, a qualcosa intorno a cui raccogliersi. Nella grande pianura caldea, dalle grandi città s'innalza la maestosa ed eccelsa *ziggurat*, costruzione massiccia a piani quadrangolari sovrapposti, che andavano sempre più restringendosi verso l'alto. Larghe scale permettevano di salire fino all'ultimo ripiano, dove era l'altare e si svolgeva il culto al

dio della città. I mattoni d'argilla e il bitume, materiale fondamentale di tali costruzioni (cf. Gen. 11.3), venivano rivestiti da splendidi smalti e fregi d'oro.

Un'etimologia popolare di B., e, più ancora, la varietà multiforme di razze in essa presente, al tempo già precedente alla dinastia di Hammurapi han suggerito la scelta di quella città per la localizzazione del racconto.

B. in realtà significa «porta degli dei» (Babilani); e non è tra le più antiche della Mesopotamia.

In realtà, l'episodio biblico non ha alcun riscontro nella letteratura babilonese; pur presentando nel vocabolario, nello stile, e nel quadro, l'esatto colore di quella regione. Mentre le *ziggurat* sono dei templi, qui si prescinde assolutamente di tale loro carattere essenziale.

Stando così le cose, è inutile ricercare di identificare i resti della torre di B., nei ruderi di qualche ziggurat famosa; non sappiamo dove in realtà sia stata la culla dell'umanità, e quale la zona attraversata dagli uomini venuti su dopo il diluvio.

Molti autori, anche cattolici, quelli cioè che tentano assimilare la narrazione biblica del diluvio (v.) a quella babilonese (semplice inondazione della Mesopotamia meridionale,verso il 40 o 30 millennio a. C.), limitandolo ad un gruppo etnico umano, molto ristretto, dicono che qui si tratti della dispersione di un gruppo semita.

La Bibbia avrebbe conservato questo racconto folkloristico, dotandolo di un significato religioso (Chaine). In realtà, questa esegesi si rivela del tutto insufficiente, e niente affatto fondata. Rimesso storicamente alle lontane origini dell'umanità, l'episodio della t. di B., s'inquadra invece egregiamente nella narrazione dei primi 11 cc., dimostrando il progressivo allontanamento dell'uomo da Dio, anche dopo il diluvio; l'addensarsi delle tenebre, fino al raggio di luce costituito dalla rivelazione di Dio ad Abramo.

BIBL. - P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica*, Brescia 1950, pp. 165-75: F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 3a ed., Roma 1953, pp. 335-55; A. CLAMER. *Genèse* (*La Ste Bible*, L. Pirot, I), Parigi 1953, pp. 224-29.

BABILONESI. - È così denominato il popolo che prende il nome da Babilonia o da Babele; eredita la civiltà e il territorio dei Sumeri e domina più volte l'Asia Anteriore. B. è molto spesso sinonimo di mesopotamici.

I B. assumono una funzione storica importante con la prima dinastia di origine amorrea. Per il sincronismo tra Hammurapi e Shamsi-Addu I di Assiria risultante dai documenti di Mari, e per altre indicazioni di carattere archeologico, astronomico ed epigrafico, la prima dinastia è situata tra il XIX-XVI sec. a. C. Shumu-Abu inizia la serie dei monarchi che danno a Babilonia lo splendore e la possibilità di divenire il centro della Mesopotamia. Hammurapi (v.) è il primo che riesca a unificare intorno a Babele un grande impero i cui confini partono dal Golfo Persico e giungono a Mari e a Ninive e a far vivere i diversi popoli sotto leggi uguali raccolte nel famoso codice. I successori non mantengono

inizialmente che le posizioni raggiunte dal grande legislatore e lentamente allentano la loro influenza finché Samsuditana, l'ultimo della dinastia, subisce l'invasione degli Hittiti di Mursili.

Sebbene di breve durata, essa indebolisce i B. ed è seguita a breve scadenza di tempo dalla migrazione di altri popoli. Tra questi, i Cassiti si installano da padroni a Babilonia per 4 secoli (XVI-XII a. C.). Essi sarebbero di origine indoeuropea e proverrebbero dal mar Caspio, come sembra indicare il loro nome. Dalle lettere di el-A. marna risultano in corrispondenza con gli egiziani Amenophis III-IV. Sotto Assur- Uballit i Cassiti permettono che i B. diventino vassalli degli Assiri e, dopo l'invasione degli Elamiti, scompaiono dalla storia. A Babel si instaura una dinastia con 11 re, per una durata di 130 anni (1l70-1039 ca.), la quale deve lottare, con alterne vicende, per non cadere sotto il controllo ora degli Elamiti ora degli Assiri. Seguono altre dinastie di poca durata, che lasciano i B. in balia dei nomadi del deserto, finché l'ottava, la dinastia H, impone "un governo più stabile e riprende la lotta contro gli Assiri; essa continuerà con veci alterne e con pause di rapporti amichevoli. Babilonia è spesso conquistata da re assiri: Adad-Nirari III, figlio della leggendaria principessa babilonese Semiramide (Sammuramat), Teglatfalasar III, che, secondo i documenti cuneiformi, assume il nome di Pulu (Pul di 2Reg. 15, 19) quando nel 729 entra a Babilonia. Un tentativo di scuotere il giogo assiro è compiuto alla morte di Sargon (705) da Merodach-Baladan II che si impadronisce di Babilonia e cerca alleati in occidente (Is. 39) al tempo di Ezechia di Giuda. Ma Sennacherib sottomette l'Elam e Babilonia (702) e nel 699 distrugge la città. Ad Asarhaddon tocca la ricostruzione della capitale dei B. (680-669) dove succede il figlio Shammassu-mukin (668·649) che difende il possesso della città contro il fratello Assurbanipal.

Kandalanu regna a Babilonia per 22 anni (649-627) finché Nabopolassar, grazie all'aiuto dei Medi, si libera dagli Assiri e ne determina il crollo con la caduta di Ninive (612). Nasce l'impero neo-babilonese (625·539) che dà, a Babilonia uno splendore e una potenza tali da imprimere un ricordo indelebile nella storia. Quando gli Egiziani accorrono per salvare gli Assiri e mantenere l'equilibrio nell'Asia Anteriore Nabopolassar spedisce il figlio Nabucodonosor con un esercito. B, ed Egiziani si scontrano a Karkemis (605): il faraone è sconfitto e inseguito. La notizia della morte di Nabopolassar fa interrompere al figlio l'inseguimento: Nabucodonosor corre a Babilonia e succede al padre (604-561). Intanto (Ier. 46, 2) il regno di Giuda gli diviene vassallo; Dan. 1, 1 parla di anno 30 di Ioaqim secondo il modo di computazione babilonese mentre Ier. 46, 2 computa regolarmente l'anno 40 dello stesso re (606-605).

Geremia (7-10; 25-26; 36) moltiplica invano i suoi avvertimenti verso i suoi connazionali. Alla rivolta di Ioaqim, tre anni dopo, sotto la probabile istigazione" egiziana, il despota babilonese, occupato in Mesopotamia, non muove subito contro il vassallo che lascia tuttavia in balia dei popoli vicini fedeli ai B. (2Reg. 24, 2) e, solo nel 598, invia un esercito per l'assedio di Gerusalemme. All'arrivo di Nabucodonosor Ioaqim è morto da tre mesi (2Reg. 24, 6), forse ucciso, (Ier. 22, 18-19; 36, 30) ed è rimpiazzato dal figlio Ioakin che per evitare la distruzione della città si costituisce prigioniero con tutta la casa reale (2Reg. 24, 12) e, condotto a Babilonia, viene sottoposto ad una prigionia mitigata, come

risulta dai documenti cuneiformi recentemente pubblicati, e conserva prestigio sufficiente da servirsi del suo sigillo regio. Gli Ebrei a Babilonia datano gli avvenimenti secondo gli anni della prigionia del loro re. Oltre la famiglia reale Nabucodonosor conduce a Babilonia da Gerusalemme i capi e le famiglie influenti: è la prima deportazione (597 a. C.).

A Gerusalemme è creato re lo zio di Ioakin, Mattania cui Nabucodonosor dà il nome di Sedecia (2Reg. 24, l7). Uomo debole, incostante, trascinato dalla fazione favorevole all'Egitto. All'avvento di Psammetico II (593), essa complotta con Edom, Moab e i Fenici; e Sedecia è chiamato a discolparsi a Babilonia (Ier. 27, 2 ss.; 51, 59). Alla morte di Psammetico (589), il figlio Aprias vuol dominare la Siria e spine Sedecia e gli Ammoniti (Ez. 21, 25) e i Fenici a ribellarsi ai B. Nabucodonosor sottomette la Fenicia, blocca Tiro e assedia Gerusalemme (genn. 588) mentre alcuni contingenti di truppe occupano le fortezze della Giudea (Ier. 24, 7). A Gerusalemme si resiste fanaticamente aspettando gli Egiziani. Geremia finisce in prigione (Ier. 37, 11). Ma il faraone è sconfitto, i B. riprendono l'assedio e, nell'agosto del 587, entrano dalla parte settentrionale di Gerusalemme (2Reg. 25, 3 s.; Ier. 39, 3 ss.), che subisce le sorti delle città ribelli: saccheggio, incendio, seconda deportazione (3Reg. 25, 8 ss.; Ier. 52, 12 ss.).

Godolia è stabilito come governatore a Mispah dove convengono i superstiti alla distruzione (2Reg. 25, 23; Ier. 40, 7 ss.). Il governatore è assassinato con la guarnigione dei B. (Ier. 40, 13-41, l7); i superstiti fuggono in Egitto (Ier. 41). Si ignora come i B. reagirono a tale omicidio. Una terza deportazione (Ier. 52, 30) può essere in rapporto con questo avvenimento malgrado la data tardiva (582).

I B. sistemarono gli Ebrei delle varie deportazioni (a. 597; 586; 582) presso il fiume Kebar (Ez. l, 1.3 ecc.) che è il Nàr Kabaru, a Tell Abib (Ez. 10, 10), a Tell Harsa, Tell Melah (Esd. 2, 59), a Kasiphija (Esd. 8, l7), luoghi non identificati. Secondo gli archivi dei Murasu del V sec. gli Ebrei sono installati presso Borsippa e nei dintorni di Nippur, dove conducono le informazioni di Ezechiele. I B. non sottopongono gli Ebrei ad una prigionia vera e propria perché questi si possono costruire case e piantare giardini (Ier. 29). Ezechiele esercita il suo ministero senza intralci, ha una casa dove riceve gli anziani d'Israele (Ez. 8, l; 14, l, 20, l) che sono in corrispondenza con Geremia (Ier. 29, l) e sono i capi dei deportati e mantengono la coesione favorendo la nascita del giudaismo (v.).

I B. si dedicano all'agricoltura e al commercio (Ez. 17, 4) e permettono agli Ebrei le medesime occupazioni in modo che questi possano raggiungere una ricchezza anche considerevole (Esd. 2, 65-69; Neh. 7, 67-72).

Dopo la morte di Nabucodonosor i B. vivono solo di rendita e i successori del grande monarca non hanno la medesima fortuna soprattutto per il sorgere e l'affermarsi della potenza medo-persiana. 2Reg. 25, 27-30 ricorda Evil-Merodach, figlio di Nabucodonosor, perché libera Ioakin dalla prigionia nel 562. Nabonide (556-538) fissa temporaneamente la sua residenza a Teima, nell'Arabia del Nord, lasciando al figlio Bel-sarra-usur il Balthazar del libro di Daniele, la cura degli affari mentre si prepara la rovina dell'impero. Ciro infatti, il re dei Persiani, dopo la conquista della Lidia (546) si volge contro i B., si impadronisce delle province costiere, tra le quali la Palestina, e attacca Babilonia, dove l'attende Nabonide reduce da Teima. Gobrias, governatore dei Gutium, defeziona:

l'esercito babilonese è battuto a Opis. Gobrias penetra senza ostacoli a Babilonia dove Ciro fa il suo ingresso (539) e prende il titolo di re di Babilonia senza cambiare l'organizzazione dei paesi conquistati, e costituisce il governo generale di Babilonia e della regione oltre l'Eufrate (Ebir-nahara). Dario realizza la divisione in satrapie.

La letteratura dei B. è ricca di documenti economici, giuridici, di elenchi di nomi, di sillabari, di testi storici, di iscrizioni, di preghiere, di rituali, di poemi mitologici dai quali si può ricostruire e dedurre la concezione dei B. sull'origine degli dèi, del mondo, dell'uomo e sui rapporti tra la divinità e l'umanità mediante la preghiera, il sacrificio e la divinazione, e sui rapporti tra gli stessi uomini regolati da un corpo di leggi. È difficile precisare l'origine esatta delle tradizioni perché esiste il fondo sumerico di cui molti testi non sono che la traduzione e l'adattazione alla mentalità semitica, babilonese e assira. È innegabile anche un apporto hurrita come risulta dalle tavolette di Ker-kuk (Arrapha) e di Nuzu. Sarebbe molto meglio in questo caso parlare di civiltà e di letteratura mesopotamiche. La comunità di ambiente, l'affinità delle lingue, gli scambi commerciali e i contatti politici e militari spiegano anche le coincidenze culturali tra il mondo biblico e la letteratura mesopotamica.

La letteratura dei B. affronta tutti i problemi: l'Enuma elis ("quando in alto"), poema su sette tavolette conservato in quattro recensioni e varie altre cosmogonie toccano la questione delle origini e si accostano alla mentalità biblica nei riguardi della creazione (v.). Il poema di Gilgames, l'Ercole mesopotamico, svela l'aspirazione all'immortalità come il mito di Adapa, e, nella tavoletta XI, riferisce una recensione del diluvio. I miti della discesa di Istar all'inferno e della esaltazione della dea come quello di Nergal ed Ereskigal riflettono il pensiero dei B. sulla vita nell'oltretomba. Anche il problema del dolore è affrontato in un poemetto che si suol chiamare il "Giobbe babilonese". Inoltre dai miti e da altri testi risulta la concezione del destino non come di un fato o caso o fortuna, come nella letteratura greco-romana, ma di una volontà in quanto fissa la natura o la essenza delle cose.

Anche la religione dei B. viene dal fondo sumerico e subisce un'evoluzione, nel giro di due millenni, adeguata alle condizioni politiche, economiche, sociali e locali del paese. La Mesopotamia si può dividere in due aree religiose a seconda della tecnica agricola: la prima corrisponde alla zona nella quale l'agricoltura dipende da un sistema di irrigazione, come lungo i corsi del Tigri e dell'Eufrate; la seconda è la zona nella quale l'agricoltura si appoggia in prevalenza sulla pioggia, come nell'alta Mesopotamia e ad est del Tigri. A, queste differenze tecniche equivalgono schemi diversi di pensieri sviluppati circa le relazioni tra l'uomo e i poteri sovrumani, come tra gli stessi uomini. Abbiamo un politeismo con tendenza enoteistica o monolatrica in quanto ogni città ha un suo particolare dio locale senza escludere o combattere le importazioni di divinità di altre città o di altri gruppi di popoli o le speculazioni delle numerose scuole teologiche che sorgono all'ombra dei grandi templi.

Anche il pantheon dei B. ha un'origine sumerica: il dio è il padrone della città, il tempio mediante i sacerdoti regola la vita del popolo non solo dal punto di vista strettamente religioso ma anche dal punto di vista economico; il capo della città (patesi o re o governatore) è il rappresentante del dio. Alla divinità oltre il dominio di una città particolare si attribuisce una forza speciale: a Nippur, Enlil è innanzi tutto un dio del tempo; a Sippar

e a Larsa, il dio-Sole (Dtu per i Sumeri, Shamas per i Semiti) porta luce e giustizia all'umanità; a Dr, il dio-Luna, Sin (Nanna) rivela il futuro agli esperti; a Druk, IStar, accanto al dio Anu, è adorata come la stella della sera e del mattino e, rispettivamente, come la protettrice in amore e in guerra; a Eridu, Ea (Enki) ha il dominio delle acque primordiali e porta le arti e la scienza magica; a Kutha, Nergal (2Reg. 17, 30) è il re del mondo sotterraneo; a Mari, Dagan (Iudc. 16, 22 ss.; I Sam 5, 2-5) è il dio degli Amorrei come a Babilonia Marduk, che è il Bel per antonomasia (Is. 46, I; Ier. 50, 2; 51, 44; Bar. 6, 40; Dan. 14 gr.), è la divinità nazionale dei B. Assur ha uguale funzione per gli Assiri. Nabu, figlio di Marduk, protettore di Borsippa, è il dio della scrittura. Nelle regioni nelle quali l'agricoltura dipende dalla pioggia il dio dell'atmosfera, dell'uragano è Hadad (forse 2Reg. 17, 31; Zach. 12, 11). L'alternanza delle stagioni, la cessazione delle piogge al sopravvenire dell'estate è espressa dal mito di Dumuzi-Tammuz (Ez. 8, 14), il dio che muore e che risorge (v. Adone). I Mesopotamici personificano molte altre forze cosmiche e le venerano come divinità.

Tra le forme della religione dei B. c'è anche la divinazione per carpire il segreto della volontà divina e in tutte le espressioni conosciute dall'antichità: l'oracolo, la evocazione dei morti (1Sam 28, 11 ss.), l'interpretazione dei sogni (Gen. 41; Dan. 2 ecc.), le sorti (frequentissime nella Bibbia), presagi tratti dalle nascite dalle malattie, dal volo e dalle viscere degli animali (Ez. 21, 26), dalle acque, dagli astri.

BIBL. - P. DHORME. *Choix, de textes religieux assyro-babyloniens*, Parigi 1907; ID., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, ivi 1945: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. PRITCHARD. Princeton, 1950; K.KOENN, *Sumerische und akkadische· liymnen und Gebete*, Zurigo-Stoccarda 1953; B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg, 1920-1925; G. FURLANI, *La religione babilonese e assira*, I-II, Bologna 1928; ID., *La civiltà babilonese e assira*, Roma 1929; A. GOETZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936; G. CONTENAU. La *civilisation d'Assur et de Babylone*, Parigi 1937; ID., *Manuel d'Archéologie orientale*, I-IV. ivi 1927-1947; R. LABU. *Le poème de la création*. Parigi 1935; K. TALLQVIST. *Akkadische Gotterepitheta*. Helsinki, 1938; J. BOTTERO, *La religion babylonienne*, Parigi 1952; A. PARROT. *Archéologie mésopotamienne*, I-II, ivi 1946.

BALAAM. - L'ebr. Bil'am: indovino o mago, invitato a maledire il popolo ebraico, ma per volere di Dio proferisce invece una benedizione ed una bella profezia sul futuro dei discendenti di Giacobbe.

Di B. si parla spesso nella Bibbia, anche nel Nuovo Testamento, come di un corruttore tipico; la sua azione è descritta in una sezione a sé con caratteristiche particolari in Num. 22-24. Mentre Israele è accampato nelle steppe di Moab al di là del Giordano, Balac, re della regione, si mostra sgomento per la sorte toccata ai principi Amorrei, che si erano opposti al passaggio degli Ebrei (cf. Num. 21, 21-35). Egli spera di stornare il pericolo ricorrendo alla potenza magica di un indovino famoso, ossia di B., figlio di Beor, dimorante in Petor (= forse la Pitru dei monumenti assiri e la Pedru degli annali di Tuthmosis III).

Si descrivono con abbondanti particolari due ambascerie di Balac, che, sborsato il prezzo per la maledizione, inducono B. a venire in Moab. Il Signore, con visioni nel sonno, dapprima gli impedisce di intervenire; infine gli consente di partire con gli uomini di Balac a patto di non proferire altro che quanto gli sarebbe stato suggerito dallo Spirito. L'indovino approfitta di questa concessione, ma probabilmente con l'idea recondita di contravvenire all'ordine. Difatti il suo cammino è ostacolato da un Angelo, che fa deviare l'asina il cui grido naturale è bene interpretato dall'indovino suo padrone (cf. Num. 22, 22-25). Egli compie dei sacrifici, quindi si accinge a maledire Israele, ma deve confessare la sua impotenza. Egli è costretto a predire il futuro sviluppo d'Israele. Viene ripetuto il tentativo, una volta cambiata località ed offerti altri sacrifici, ma col medesimo risultato di proferire una lode ed una benedizione in luogo della maledizione magica. Si hanno quindi due oracoli (ibid. 24, 3-9.15-24) di B., "dell'uomo dall'occhio chiuso". Il primo celebra il futuro d'Israele terminando con la minaccia di maledizione per chi osasse maledire il popolo di Dio. Nel secondo si legge il medesimo motivo con accenni molto più espliciti e con la nota profezia su la "stella di Giacobbe" e su un futuro re d'Israele. La tradizione esegetica, giudaica e cristiana, vi ha visto una profezia messianica, almeno in senso tipico (prima realizzazione in Davide, capostipite della monarchia israelitica) .

Nell'episodio di B. abbiamo l'esempio di uno che involontariamente è portato dallo Spirito di Dio a profetizzare (cf. Io. 11, 49 ss.). L'indovino resta nel suo paganesimo e continua ad osteggiare Israele (cf. Num. 31, 16). Nella tradizione B. rimase come il simbolo del corruttore e dell'avaro (cf. Deut. 23, 5; Ios. 13, 22; 24, 91; Mich. 6, 5; 2Pt 2, 15; Iud. 11; Apoc. 2, 14); il primo titolo si riferisce al fatto registrato in Num. 31, 16, il secondo all'episodio descritto sopra, sebbene il racconto del Pentateuco accenni appena al prezzo ricevuto da B. Il profilo è accentuato ancora di più - naturalmente in peggio - nella tradizione giudaica post-biblica. [A. P.]

BIBL. - A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste Bible.* ed. Pirot, 2), Parigi 1940, Pp. 380-406.

BARNABA. - Figura di primo piano nella chiesa primitiva, era un levita Originario di Cipro. Venduto il patrimonio e consegnatone il prezzo agli Apostoli, si associò loro nell'opera di evangelizzazione, venendogli cambiato il nome di *Giuseppe* nel nuovo appellativo forse in vista delle sue eminenti doti di esortatore (Act. 4, 36 s.). Ebbe il merito di aprire le porte della Chiesa a Saulo reduce da Damasco, presentandolo agli Apostoli ancora timorosi (ibid. 9, 27).

Inviato ad Antiochia e trovato il campo biondeggiante di messe, corse a Tarso a prelevare il neo convertito Saulo, e lavorando insieme per un anno, fecero tante conversioni da richiamare l'attenzione del gran mondo, che "per la prima volta" chiamò *Cristiani* i credenti in Gesù (ibid. 11, 19-26). Eletti dallo Spirito Santo a portare il Vangelo alle genti (13, 2), iniziarono la loro missione da Cipro, donde passarono alla Panfilia, Frigia e Licaonia, dove a Listri furono presi per due dèi (l4., 10 ss.), e quindi toccata Derbe, tornarono sui loro passi fino ad Antiochia per riferire ai fratelli (14, 25 s.).

Con Paolo, B. intervenne al Concilio di Gerusalemme; ne tornarono con Giuda e Sila, latori del decreto risolutivo (15, 22). In procinto di cominciare un nuovo giro missionario, non riuscendo ad accordarsi circa la convenienza o meno di assumere Giovanni - Marco a socio, si separarono; e B., preso con sé il cugino Marco, se ne andò a Cipro dove lo lascia il racconto (15, 39).

B. e Paolo rimasero sempre in buone relazioni, come si ricava da alcuni accenni di questi (1Cor 9, 6; Gal. 2, l). Sembra sia morto verso il 70, probabilmente martire. La liturgia ne celebra la festa l'11 giugno.

BIBL. - J. RENIÉ, *Actes des Apotre*s (*La Ste Bible*. ed. Pirot, 11). Parigi 1949, pp. 88 s. 168 s. 181 s. 199. 202. 211. 217. 222.

BARSABA. - (*** = aramaico Bar *Shebha'*, "Figlio di Sheba", oppure "osservatore del sabato"). Soprannome di due personaggi: Giuseppe B., presentato insieme a Mattia (Act. l, 23) per essere eletto apostolo al posto di Giuda Iscariota. Egli, che fu scartato dalla sorte, ha anche il soprannome latino "Iustus". Secondo Eusebio (*Hist. eccl.*, I, 12, 3) sarebbe stato uno dei settantadue discepoli di Gesù.

E Giuda B., uno degli inviati, insieme a Paolo e Barnaba, dalla Chiesa di Gerusalemme in quella di Antiochia per recarvi le deliberazioni del Concilio degli Apostoli (Act. 15, 22). Al pari dell'altro inviato, Sila, è detto "capo (***) fra i fratelli di Gerusalemme; ciò fa supporre che fosse "presbitero". La loro opera in Antiochia è molto lodata, e attribuita al carisma profetico (Act. 15, 32).

Per l'identico soprannome molti esegeti dedussero che Giuda e Giuseppe fossero fratelli; ma tale appellativo era molto diffuso nel mondo giudaico all'epoca ellenistica.

BIBL. - J. RENIÉ. *Actes de Apotres* (*La Ste Bible*. ed. Pirot. 11), Parigi 1949, pp. 48, 216 s.

BARTOLOMEO (Vangelo di). - v. Apocrifi.

BARUC (ebr. Barukh = Benedetto). Segretario e compagno del profeta Geremia (cf. Ier. 32, 12 ss.; 36, 4 ss.; 43, 2-7; 45, 1-5). In Giudea egli ne condivise i dolori e le angosce e lo seguì in Egitto; dove, secondo s. Girolamo (*In Is.* 30, 6 s.: PL 24, 353), sarebbero morti; la maggior parte degli scrittori antichi e le leggende rabbiniche fan morire B. in Babilonia, dove avrebbe composto il libro che porta il suo nome.

Si tratta di soli cinque capitoli, ai quali nella versione latina è stata aggiunta la Lettera di Geremia (v.). Ad una breve introduzione storica (l, 1-14), seguono tre parti ben distinte: la prima (1, 15-3, 8) è costituita da una lunga preghiera con la confessione dei peccati (1, 15-2, 35) e la supplica per la liberazione ed il ritorno dall'esilio (3, 1-8); la seconda (3, 9-4, 4) è una lode alla sapienza, inaccessibile agli uomini (3, 15-31) ma proprietà naturale di Dio (3, 32-36), che l'ha partecipata al popolo ebraico con la sua Legge (3, 37-4, 4); nella

terza (4, 5-5, 9) infine si ha una esortazione, in cui Gerusalemme personificata invita il popolo alla speranza, minacciando le nazioni vicine (4, 5-29), ed un'apostrofe del poeta alla città, cui si promettono il ritorno dei deportati e un nuovo splendore.

L'introduzione è in prosa: la bella preghiera penitenziale della la p. ha frequenti reminiscenze di Ier. ed è parallela al brano analogo di Dan. 9, 4-19; in 4, 5-5, 9 con ritmo poetico si susseguono gli accenti propri di una lamentazione (4, 9-16) con quelli di una calda esortazione mirante ad infondere fiducia e sicurezza per l'avvenire (cf. 4, 5-9.30; 5, 9; affinità con Is. 40-66); la sezione intermedia (3, 9-4, 4) è in poesia, vi predomina l'elemento lirico con frequenti accenni gnomici o parenetici: inno alla sapienza e invito a stimare, a custodire dono sì prezioso (affinità con i libri sapienziali e profetici).

Questa discontinuità e diversità stilistica (in particolare l'alternarsi dei nomi divini fra la prima e la terza parte) pongono il problema dell'unità del libro e di autore.

Gli antichi, dalla testimonianza del primo versetto, conclusero che il libro era tutto in B. Alcuni (da Ireneo, a s. Agostino) pensarono che anche qui B. fungesse da segretario di Geremia cui lo attribuirono. Ma solo al tempo della Riforma si cominciò a rigettare la canonicità (v. Canone), e l'autenticità nel libro.

Tra gli acattolici in genere, l'opera è attribuita a tre autori, uno per le singole parti, e di essi nessuno è B.; anzi molti ne pongono la composizione di qualche parte e la riunione delle tre sezioni in epoca romana dopo il 70 d. C. (dallo Schurer all'Oesterley); altri più recenti (Eissefeldt, Bentzen, Lods) risalgono almeno al periodo ellenistico-maccabaico. I cattolici continuano a mantenere l'autenticità di B.; .«la loro attitudine è almeno tanto giustificata di quelli che avversano la concezione tradizionale» (Dennefeld). Ci sono tuttavia ipotesi tendenti a giustificare la diversità delle varie parti o supponendo una loro trasmissione separata per un certo tempo (Simon-Prado) o ammettendo la possibilità di autori diversi, specialmente per il brano 3, 9-4, 4 (Gottesberger, Hopfl-Miller-Metzinger). Heinisch ammette con Stoderl l'autenticità della prima parte, assegna la terza parte verso la fine dell'esilio babilonese e la seconda fra il 480 ed il 180 a. C.

Il libro - secondo l'opinione più probabile - fu scritto tutto in ebraico. Ora, però, l'abbiamo solo in greco e nelle versioni derivate da questo. [A. P.]

BIBL. - L. DENNEFELD, *Baruch* (*La Ste Bible*, ed. Pirot 7), Parigi 1947, PP. 435-51; A. PENNA, *Baruch* (*La S. Bibbia*), Torino 1952; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1961, pp. 1481-1490.

BARUC (Apocalisse di). - v. Apocrifi.

BASAN-BATANEA. - 1. Il *Basan* è una regione della Transgiordania settentrionale, delimitata a nord dall'Hermon e la pianura di Damasco, ad ovest dai monti G. Heis ed il lago di Tiberiade, a sud dal fiume el Menadire (Iarmuk) che raccoglie le acque della regione, e ad est dalla montagna di Drusi. È un'alta pianura di natura vulcanica, celebratissima per la sua fertilità (Is. 33, 9; Ier 50, 19; Ps. 67, 16 ss . ecc.), tanto che al

nome proprio i LXX e la Volgata sostituiscono la traduzione sinonima "pingue" (Ps. 21, 13; 67, 16; Ez. 39, 18; Am. 4, l); famosa per i suoi tori (simboli di ferocia e di superbia; Ps. 21, 13; Ez. 39, 18) e per le querce delle antiche sue foreste (Is. 2, 13; Zach. 11, 2.; Ez. 27, 6).

Prima dell'occupazione ebraica il B. (Deut. 3, 13; Gen 14, 5) costituiva la maggior parte del regno amorrita di Og. (ultimo dell'antica stirpe dei giganti) (Num. 21, 33 . 35; Deut. l, 4; 3, l ss.; 4, 47; 29, 7); dopo lo sterminio degli Amorrei il territorio fu occupato a metà dalla tribù di Manasse (Num. 32, 33; Deut. 3, 13). Sotto Salomone il B. era compreso nella XII prefettura (I Reg. 4, 19). Nell'epoca greco-romana fu frazionato in tre distretti o toparchie: la Traconitide, l'Auranitide e la Batanea.

2. La *Batanea*, il cui nome deriva dall'antico Basan (Buìthnan-Butnajj-Batnajja), secondo l'ubicazione precisata da J. G. Wetsstein, confinava con la Gaulanitide ad ovest, la Traconitide e Auranitide ad est, l'Ulatha-Paniade a nord, l'Arabia Nabatea e la Decapoli a sud: corrispondeva perciò alla fertile pianura attuale di Nuqrah.

Essa fu donata da Augusto ad Erode il Grande con la Traconitide, 1'Auranitide, la Gaulanitide e l'Ulatha-Paniade: questi cinque distretti formarono poi la tetrarchia di Filippo (4 a. C. - 34 d. C.); incorporati alla provincia romana (34 d. C.), furono affidati in seguito ad Agrippa I (37-44) e ad Agrippa II (53-90 ca.). Centri ne erano Astaroth e Qarnaim; altre città: Thersila, Alima (I Mach. 5, 26), Casbon (2Mach. 12, 13· s.), Raphana o Raphon (I Mach. 5, 37). È inclusa implicitamente nella Traconitide in Lc. 3, 1. [A. R.]

BIBL. - L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1928. p. 245 ss.: F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I, Parigi 1933, pp. 275.-327. 377; II, ibid. 1938, pp. 158 ss.

BATTESIMO. - Dal greco *** = immergere. Rito di iniziazione alla vita cristiana, mediante l'immersione-lavacro nell'acqua naturale. Nel N. T. manca un'esposizione sistematica su tale sacramento; anzi non si descrive neppure il momento preciso della sua istituzione da parte di Gesù Cristo. Però, è insegnata esplicitamente la necessità di tale sacramento e sono svolti occasionalmente non pochi aspetti teologici su la sua efficacia.

Non sappiamo quando Gesù l'istituì, ma la sua vita pubblica cominciò dopo il b. ricevuto da Giovanni (Mc. l, 91-13), seguito poco dopo da un discorso su la necessità di una "rinascita" spirituale, mediante l'acqua e lo Spirito Santo (Io. 3, 3-6), e terminò col comando di battezzare tutti i futuri credenti: «Andate ed istruite tutte le genti, battezzando le nel Nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt. 28, 19). È certo che il b. di Giovanni (cf. Mt. 3, 11; Mc. 1, 8; Act. l, 5) era un bagno puramente simbolico per sanzionare la risoluzione di un risveglio morale; rito che doveva eco citare ed esprimere i sensi di un sincero pentimento interno. Si discute sul valore del b. amministrato da Gesù durante la sua vita pubblica (Io. 3, 26). Alcuni non lo distinguono da quello di Giovanni, mentre altri lo ritengono già un vero sacramento capace di conferire la grazia.

Negli Atti degli Apostoli abbiamo la documentazione pratica nella necessità del b. Esso viene amministrato ai primi credenti nel giorno di Pentecoste (Act. 2, 41) e quindi si ricorda diverse volte il suo conferimento anche per il tempo successivo (cf. ibid. 8, 16.38; 9', 18; 16, 15.33; 19, 5). S. Pietro pone espressamente come condizione per ottenere la salvezza il "ravvedimento" ***) ed il b. (ibid. 2, 38).

Talvolta negli Atti degli Apostoli (Act. 2, 38 ecc.) si parla di b. conferito nel nome di Gesù Cristo. Insieme a qualche testo patristico (particolarmente di Eusebio di Cesarea), l'espressione è stata sfruttata quasi che riproducesse od accennasse ad una formula battesimale diversa da quella trinitaria prescritta in Mt. 28, 19 e mantenuta inalterata dalla Chiesa lungo i secoli. In realtà il riferimento al Cristo non è altro che un modo per distinguere il b. da riti analoghi praticati presso taluni movimenti religiosi ed in particolare da quello simbolico di Giovanni. Negli Atti 8, 38; 10, 47, parimenti, si insiste nel rilevare che materia del sacramento è l'acqua, termine usato metonimicamente da s. Pietro anche per indicare il b. (ibid. 10, 47). Talvolta il conferimento del b. è accompagnato da manifestazioni carismatiche (in genere: glossolalia), ma in nessun testo si afferma una stretta e necessaria connessione fra i due fenomeni.

Primo effetto del sacramento istituito da Gesù è precisamente la remissione dei peccati (cf. I Cor 6, 11; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; Hebr. 10, 22). È il passaggio dal regno del male alla sequela del Cristo, determinato dal ricupero dell'innocenza (cf. Act. 2, 38; 10, 46 s.; 26, 18). S. Giovanni preferisce parlare di "rinascita" e di acqua rigeneratrice: «Se uno non sarà rinato per acqua e per Spirito non può entrare nel Regno di Dio» (3, 5; cf. I Io. 5. 6.8). Si tratta di un rito esterno necessario, ma la sua efficacia è inconcepibile, nell'adulto, se si prescinde dalla fede, che deve essere già nell'animo del convertito. Per questo vediamo come s. Paolo usi la libertà di attribuire indifferentemente al b. ed alla fede i medesimi effetti (cf. Gal. 2, 19 s.; 3, 26 s.; Col. 2, 10-13; Rom. 6, 3 ss.; Eph. 2, 5-8). L'insegnamento della necessità del b. come mezzo indispensabile di salvezza è accentuato nel Vangelo di Giovanni (3, 5) e nella lettera di Pietro, ove si sfrutta la tipologia tra il b. e l'acqua del diluvio (I Pt. 3, 20 s.).

S. Paolo insiste su l'unione al Corpo Mistico od incorporazione al Cristo, prodotta dal b. Egli rileva volentieri il metodo ordinario di battezzare per immersione per segnalarvi un riferimento simbolico alla morte ed alla risurrezione del Cristo (cf. Rom. 6, 3 ss.). Si ha la morte mistica del cristiano (Rom. 6, 3-11; Col. 2, 12-20; 3, 3) e quindi la risurrezione o la nascita ad una nuova vita (Rom. 6, 4; 2Cor 3, 18; Col. 3, 3), in cui partecipa alla santità ed incorruttibilità divine (Rom. 6, 2-14; Col. 3, 9 s.). È la morte al peccato, alla concupiscenza (Rom. 6, 6; cf. Eph. 4, 22 ss.; Col. 3, 9) ed in modo particolare alla Legge mosaica (Rom. 7, 6; Gal. 2, 19). Dal lato positivo si ha la filiazione adottiva e la vita nello Spirito (Gal. 4, 5 s.; Rom. 5, 5; 2Cor 3, 3). (v. Rigenerazione).

La necessità fondamentale del b. fece sì che presto nell'antichità si determinassero i punti non precisati nella Bibbia (b. per infusione, dei bambini, degli eretici ecc.); per questo possiamo affermare che la dottrina sul b. è stata la parte della Teologia fissata per prima e con maggiore esattezza e completezza.

I Cor. 15, 29 va così tradotto: «Altrimenti (se i morti non risorgono), che otterranno quelli che sono battezzati? Per i morti? (cioè sono essi battezzati per essere annoverati tra i morti che mai risusciteranno ?). In vero, se i morti non risuscitano, perché farsi battezzare? Per chi? (per essere poi nel numero di coloro che muoiono per sempre?).

BIBL. - J. COPPENS, *Baptéme*, in DB., I. coll. 852-924; V. IACONO, *La *** in S. Paolo e nell'ambiente pagano*, in *Biblica*. 15 (1934), pp. 369-98; ID., *Il B. nella dottrina di S. Paolo*, Roma 1935; F. J. LEENHAROT, *Le Baptéme de enfant. et la doctrine biblique du Bapteme*, Parigi 1948; F. SPADAFORA, *Temi d'esegesi* (*Il b. dei bimbi*), Rovigo 1953, pp. 477·87; ID., Un passo difficile: 1Cor 15. 29 in *Rivista Biblica*, I (1953), 147 s.; L. TURRADO, *El bautismo «in Spiritu sancto et igni»*, in EstE, 34 (1960) 807-817: Miscellanea Biblica A. Fernandez.

BEATITUDINI. - Otto proclamazioni (Mt. 5, 3-10) che iniziano il discorso (v.) del monte enunciando le condizioni migliori per entrare nel Regno messianico, considerato nella doppia fase terrena e celeste. Ognuna delle otto b. è una massima rito mica che consta di due stichi: una lode al presente, cui segue un'apodosi introdotta da *** (piuttosto asseverativo, come l'ebr. ki con il senso di ***) che è la spiegazione e la giustificazione della protasi ed è costituita da una categorica promessa che pur riferendosi al futuro è attualizzata dalla fede e dalla speranza (cf. Rom. 5, 3 ss.; Hebr. 11, 1).

Il Signore dichiara fin d'ora "felicissimi", fortunati coloro che seguendo Lui, pur fra le spine, avranno in cielo la loro piena ricompensa. Coloro che hanno o si acquistano le disposizioni migliori per entrare nel Regno, per accogliere cioè la sua dottrina, Gesù dichiara beati, veramente degni di lode e davvero felici.

1. *Beati i poveri* *** (= che son tali nell'animo). Non c'è alcun dubbio: si tratta dei veri poveri, di coloro che son privi dei beni materiali, come appare chiaramente da Lc. 6, 20-24, dove alla tesi, per dir così, fa seguire l'antitesi: guai a voi ricchi.

Il dativo ***, che fa le veci dell'accusativo di relazione (Abel, *Gram. du Grec. bibl*., § 43 K), specifica come non sia sufficiente l'esser povero, ma sia necessaria la accettazione volontaria di un tale stato. La povertà è come l'incastonatura; la gemma è la disposizione dell'animo che accetta dalle mani di Dio la sua miseria. Né può essere diversamente. Nel Regno dello spirito, dove non si entra senza una nuova nascita (Io. 3, 3), non c'è posto per classi, per situazioni dipendenti dalla fortuna, o comunque estrinseche all'intelletto e alla volontà.

Il Signore proclama beati i meno favoriti dalla fortuna, i quali, non cupidi della ricchezza di cui san privi, senza brame di quei piaceri che non possono procurarsi, si trovano nella condizione migliore di accettare il suo invito: chi vuol venire dietro di me, pigli la sua croce assidua e mi segua (Mt. 16, 26; Lc. 9, 23). Si trovano nella disposizione migliore di cercare altrove, nei beni dello spirito, la loro felicità.

Beati, «perché di essi è il regno dei cieli». Ad essi è destinato il regno di Dio: la Chiesa quaggiù, l'eterno gaudio nella comunità dei Santi, presso Dio.

2. Beati i miti: ***, coloro cioè che soffrono pazientemente le avversità, le ingiuste oppressioni.

3. Beati *gl'infelici, gli oppressi* (coloro che piangono, Lc. 6, 21; che sono colpiti dal dolore, Mt. 6, 5).

Qui la sofferenza è la cornice; il quadro è dato dalla volontà benevola che sopporta pazientemente il dolore, con gli occhi rivolti al cielo. Tutti costoro, ammaestrati dal più persuasivo e più sapiente maestro degli uomini, il dolore; conoscendo per esperienza la vana fugacità dei beni di questa terra, e la fallacia di ogni promessa, di ogni aiuto da parte dell'uomo, sono nella migliore condizione di avvicinarsi, di affidarsi unicamente a Colui che così ci invita: «Venite a me voi tutti affaticati dal lavoro e oppressi da ogni sorte di miserie ed io vi darò la riposante quiete. Prendete su di voi il mio giogo, divenite discepoli di me che sono mansueto e umile di cuore; e troverete la vostra pace, la vostra gioia; perché il mio giogo è dolce, il mio carico è leggero» (Mt. 11, 28 ss.).

Condizione necessaria, dunque, a tutti gli oppressi e sofferenti, per godere dei beni del Cristo, è che bandiscano ogni odio; imparino da Gesù la mansuetudine, cioè la virtù di trattare con carità ed umiltà anche coloro che ci fan soffrire. Solo in questo caso essi sono beati e «possederanno in diritto ereditario la terra», il regno di Dio, di cui la terra promessa del Vecchio Testamento era simbolo.

4. Beati gli affamati e gli assetati (Mt. 5, 6; Lc. 6, 21). Anche qui, non c'è dubbio, si tratta di indigenza materiale; cf. l'antitesi di Lc. 6, 25: «guai a voi, satolli». Se Mt. aggiunge «*di giustizia*», è per specificare e sottolineare, come nella prima b., che l'aver fame o sete non è titolo sufficiente per il Regno, quando si disprezza o si ignora il cibo dello spirito. *** = aver fame, ed egualmente «mancar di tutto». Questi affamati non sono dunque che dei poveri in condizioni particolarmente pietose. Ritorniamo pertanto alla prima b., e identico ne è il senso.

Gesù promette loro che «abbonderanno d'ogni bene», o saranno satolli, sempre nel regno di Dio, che è il suo regno. Non c'è cibo che qui tolga la fame per sempre, o bevanda che estingua una volta per tutte la nostra sete; eppure Gesù ha offerto un'acqua viva che ha tal potere (Io. 4, 13 ss.): l'adesione a Lui, la totale adesione a Lui, che ci concede la partecipazione alla vita stessa di Dio. Vita cristiana che è sostanzialmente la stessa vita beata che ha inizio appena dopo la morte e che è la continuazione della prima, sia pure in modo più perfetto e completo.

5. *Beati i misericordiosi*, che, ad imitazione di Gesù (Hebr. 2, 17; Col. 3, 12), partecipano, compatiscono ai dolori, alle afflizioni degli altri.

6. *Beati coloro che han l'anima monda* da ogni colpa; ad essi è promessa la visione di Dio (cf. Ps. 11, 7; 17, 3, 15), l'unione con Dio, la sua piena conoscenza quaggiù (Io. 17, 3) e l'eterna contemplazione in cielo (I Cor 13, 12).

7. *Beati gli apportatori di pace* (***), che han pace (ordine con Dio e con gli uomini) in se stessi, e la procurano agli altri.

È la missione di Gesù, degli Apostoli, in tal modo veri *figli di Dio*, zelatori e diffonditori della salvezza messianica.

8. Beati i *perseguitati* per tale causa, cioè per Gesù e il suo Regno; che saranno odiati dal mondo (Mt. 10, 16-22; Io. 15, 18.25).

«La musica delle b. è sensibile a tutti; ma ciò che essa nasconde, l'opera più sublime dell'universo, la trasformazione dell'uomo, nessuno è capace di sentirla, all'infuori di colui che l'attua in sé. Cercate prima di tutto e al di sopra di tutto il regno di Dio: i beni spirituali che lo caratterizzano, e la giustizia, la perfezione morale che Dio ha manifestata per mezzo di Gesù, e il Padre celeste vi darà in aggiunta tutto il resto, ciò che è necessario alla vita. Si tratta di un respiro celeste: i cristiani, fin dai primi secoli, han capito che il "Discorso del Monte", del quale le b. costituiscono il proemio, è la parola che viene dall'alto, la parola più celeste di quante mai siano state pronunziate al mondo» (Merezkovskij, *La missione di Gesù*, 42 s.). [F. S.]

BIBL. - L. PIROT, in DBs, I, coll. 927-39: D. Buzy, S. Matthieu (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), Parigi 1946, pp. 52-58: L. MARCHAL S. Luc (ibid . 10), 1946, p. 87 ss.: SIMON-DORADO, N.T., I, 6a ed., Torino 1944, pp. 511-27; A. ROMEO, in. *Enc. Catt. It.*, II, coll. 1100-1107; F. SPADAFORA. *Temi di Esegesi*, Rovigo 1953, PP. 320-31; D. J. DUPONT, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, Lovanio 1954; ID., *Les Béatitudes. 1. Le problème littéraire*, ivi. 1958: completa mutazione nelle valutazioni critiche, nei confronti con l'edizione precedente!

BELIAL. - Nel Vecchio Testamento è solo nome comune = senza (beli) utilità (ja'al), litote per "cattiveria"; qualificativo: "figlio di h." = uomo nocivo, perverso (cf. Deut. 13, 14; 15, 9; 1Sam l, 16; 2, 12; e altrove; F. Zorell, *Lexicon hebr.*, s. v.). Negli apocrifi (*Iubil., Hen., Testamento 12 Patriarchi*: J. Bonsirven, *Le judaisme palest.*, I, Parigi 1934, p. 244, nota 5), b. diventa un nome del principe dei demoni, e forse dell'anticristo. In 2Cor 6, 15 *beliar* (pronunzia alessandrina, per b.) è Satana (V. Jacono, *Le ep. di s. Paolo*. [*La Sacra Bibbia*], Torino 1951, p. 462),

[F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, in *Enc. Catt. It.*, n, col. 177 ss.; P. JOUON, in *Biblica*, 5 (1924) 178-83.

BENEDICTUS. - È il cantico in parte profetico (Lc. l, 68-79), che Zaccaria pronunziò nel giorno della circoncisione del suo figliolo Giovanni, detto più tardi "il Battista" (Mt. 3, 1); deve il nome, alla prima parola nella versione latina. Giustamente, è detto: "l'ultima profezia del V. e la prima del N. T.".

Fin dal tempo di Origene (*Hom. X in Lc.*: PG 13, 1823), il B. si suole dividere in due parti, nettamente distinte: nella prima, riguardante il Messia (68-75), Zaccaria inneggia a Dio per aver mantenuto la promessa fatta agli antichi padri, mandando sulla terra il

Salvatore (*cornu salutis* = potente salvezza) che avrebbe finalmente liberato il popolo dai nemici, permettendogli, così, di servire Lui, in santità e giustizia, per sempre; nella seconda, riguardante Giovanni (76-79), con apostrofe ispirata, facendo allusione alle parole dell'angelo Gabriele (Lc. I, 13-17), Zaccaria predice ed esalta la missione del suo augusto figlio, che sarà quella di essere il battistrada (Precursore) del Messia, e predisporre gli animi a ricevere la salute messianica.

Nella 1.a parte non debbono sfuggire tre verbi, tutti al passato; visitò, fece, eresse che possono spiegarsi, sia perché la Redenzione era praticamente cominciata, in quanto l'Incarnazione era già in atto col consenso di Maria (Lc. I, 38), sia perché nel greco del N. T., per influsso delle lingue semitiche, i tempi dei verbi non conservano lo stesso valore che hanno nel greco classico; potrebbe anche trattarsi di "passati", che gli esegeti chiamano "perfetti profetici". La Volgata ha pure un passato nel visitò del v. 78 (2a parte); il greco, però, nei migliori codici e secondo i più autorevoli critici, ha il futuro (= visiterà) che va mantenuto. Va poi sottolineato il v. 79, il quale, con riferimento ad Is. 9, 2 mette in chiara luce l'universalismo dell'opera messianica, la quale oltre ai Giudei, secondo il giuramento fatto ad Abramo (73-75), s'estenderà anche ai pagani brancolanti nelle tenebre dell'idolatria, e perciò esposti alla morte sempiterna (Eph. 2, 3. 11 ss.).

Come in analoghe circostanze, la critica "indipendente" ha tentato gettare il discredito sull'autenticità del nostro cantico, ora affermando che si tratta di «un salmo giudaico-cristiano, rielaborato dall'Evangelista e attribuito a Zaccaria» (Holtzmann, Loisy), ora sostenendo che esso «è un residuo dell'innologia della Chiesa primitica» (Harnack). Sono state anche rilevate somiglianze con la preghiera giudaica detta Shemoneh *'esreh* (= *diciotto* [benedizioni]).

La somiglianza con i Salmi ebraici e con la preghiera giudaica citata, non deve far meraviglia quando si riflette che l'autore del B. è esso stesso un ebreo, e per giunta un sacerdote (Lc. I, 5) che ha talmente familiare i Salmi, i Profeti e tutte le formule liturgiche del Tempio, che volendo comporre (non necessariamente improvvisare) un, cantico, come per istinto, sente che i testi sacri e liturgici s'affollano sulle sue labbra, per dare forma concreta ai sentimenti dell'animo. Come ha notato il P. Lagrange, l'alta antichità del B. si può anche desumere dal modo con cui è trattato il Messia; chi p. es. avesse scritto dopo la Risurrezione, soprattutto dopo la diffusione del cristianesimo, difficilmente avrebbe resistito alla tentazione di mettere in chiara luce la divinità, l'opera redentrice, il sacrificio di Gesù, come è facile vedere nei discorsi degli Atti e nelle Epistole di S. Paolo. [B. P.]

BIBL. - L. PIROT. *Benedictus*, in DBs, I, 956-62; L. C. FILLION, *Vita di N. S. G. C.*, trad. ital., I, Torino-Roma 1934, pp. 482 s. 486; M. J. LAGRANGE, *Ev. sel. St. Luc*. Parigi 1927, pp. 58-63; F. CABROL. *Cantiques évangéliques*, in DACL, II, coll. 1994 ss.

BENIAMINO. - Ultimo figlio di Giacobbe che gli mutò in B. «figlio della destra», auspicio di felicità (destra = prosperità), il nome Ren-'oni «figlio del mio dolore» datogli da Rachele morente, nel darlo alla luce (Gen. 35, 16 ss.). Fu il prediletto, specialmente dopo la sorte toccata a Giuseppe (cf. Gen. 42-45).

Per il numero e il nome dei discendenti di B. cf. Gen. 46, 21; Num. 26, 38 ss.; I Par. 7, 6-11; 8, 1-5; le divergenze che si notano tra i passi cit. e tra il testo masoretico e la versione dei Settanta, provengono sia dalla differenza delle fonti, dalle quali son prese queste liste genealogiche, sia da errori di copisti così frequenti nella trascrizione dei nomi propri, sia dalla confusione tra figli e nipoti per l'inversione dei nomi di alcuni di essi. Inoltre si ritiene generalmente che la lista genealogica ai I Par. 7 dia, a differenza delle altre, la situazione della famiglia di B. a un'epoca più recente (A. Clamer). Appena dopo l'esodo dall'Egitto, la tribù di B. contava 35.400 membri; nelle steppe di Moab, dopo ca. 38 anni, 43.700 (Num. 1, 36,; 26, 41). È la più piccola delle dodici tribù; Num. 2, 18-24, nella guerra, l'associa a Efraim e Manasse.

In Canaan ebbe in sorte il territorio tra Efraim a nord, Giuda a sud, e tra Dan e il Giordano. Regione montana, adatta alla difesa; con pianure fertilissime, celebre quella di Gerico. Sue città principali: Bethel, Gabaon, Gerico e soprattutto Gerusalemme (Ios. 18, 11-28). È celebrata per il suo ardore bellicoso nella benedizione di Giacobbe che la paragona a un lupo rapace (Gen. 49, 27).

Per l'atto brutale di un abitante di Gabaa su la moglie di un levita, le tribù d'Israele attaccarono, decimandola, la tribù di B., solidale con i colpevoli. I ca. 600 beniaminiti superstiti, con matrimoni fatti a Iabes (400 fanciulle risparmiate nella strage) e a Silo (fanciulle rapite durante una solennità), poterono far risorgere la loro tribù (Iudc. 19-20), che al tempo di Samuele ritorna all'antica potenza. Aod, che libera Gerico dall'oppressione di Moab, è beniaminita. B. partecipa alla battaglia decisiva contro i Cananei del nord (Iudc. 5, 14); dà ad Israele il primo re, Saul (I Sam 9-10) e insorge contro i Filistei; sostiene Isboseth, figlio di Saul, contro David, ma deve alfine cedere il primato alla tribù di Giuda (2Sam 2-5). Alla scissione del regno resta quasi tutta unita a Giuda e alla dinastia davidica (1Reg. 12, 20-23; 2Par. 15, 9 ss.) e le loro vicende storiche finiranno per identificarsi, pur serbando B. la propria individualità (cf. Esd. 2; Neh. 5, 11). S. Paolo è della tribù di B. (Rom. 11, 1; Phil. 3, 5)

Nelle lettere di Mari (e nei testi di Ras Shamra: De Langhe, II, 283.-299) con i Habiru, Rabbu, sono ricordati i Bene-ja-mi·na e i Bene-si-im-ma-al (al tempo dei re Zimrilim e Hammurapi). Questi ultimi sono gli abitanti del regno di Sam'al, al nord, i Bene-ja-mi-na sono "i figli del sud" (a destra, guardando il sole) in opposizione ai precedenti. Essi nulla hanno a che vedere con i Beniaminiti della Bibbia.

BIBL. - L. DESNOYERS, *Hist. du peuple hébreu*, I. Parigi 1921, pp. 111-16. 133 5S.; II, 1930, pp. 145-48. 152 Ss.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, 2a ed., ivi 1938, pp. 53 s. 80-83; A. PORL, in *Biblica*, 20 (1939) 200; A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, p. 414 s.

BESTEMMIA contro lo Spirito Santo, - «Chiunque avrà parlato contro il Figlio dell'uomo, otterrà perdono; ma chi bestemmierà lo Spirito Santo (o contro lo Sp. S.: Mc.) non gli sarà perdonato» (Lc. 12, 10). Questa sentenza probabilmente ripetuta due volte da Gesù: nel discorso ai discepoli (Lc. 12); e in occasione delle espulsioni dei demoni dai

corpi degli ossessi (Mt. 12, 22-32; Mc. 3, 22-30; e cf. Lc. 11, 15-22), è spiegata esattamente da quest'ultimo contesto. Per i Farisei non c'era dubbio che in tali miracoli ci fosse un intervento soprannaturale; era evidente pertanto che Gesù operava da Messia imperando a Satana e rovesciando energicamente il suo regno nel mondo (Mt. 12, 25-29). Ora, piuttosto che arrendersi a siffatta evidenza, i Farisei, contro ogni logica, attribuiscono questi miracoli al potere dello stesso Satana, definendo Gesù un suo strumento. È questa la b. contro lo Sp. S.: sempre contro la persona del Redentore, attribuire al maligno le sue opere che manifestano palesemente, l'intervento, l'azione di Dio (qui Sp. S. è sinonimo di «potenza divina», come in Lc. 1, 35 in stretto parallelismo con «potenza dell'Altissimo», e nel Vecchio Testamento).

Questo peccato non sarà perdonato mai (= Mc.; la frase in Mt. «né in questo secolo, né nel futuro» era comune ai rabbini, nel senso di mai: Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch,* I, Monaco 1922, p. 636 ss.); è una constatazione. I Farisei infatti, rigettano, agendo così, il mezzo più evidente offerto loro da Gesù per riconoscerlo Messia, legato divino, aderire a lui e salvarsi; escludono la disposizione base: la fede, necessaria per ottenere la remissione delle proprie colpe (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2a-2ae, q. 14 a. 3).

A questa b. è opposto il peccato contro il Figlio dell'uomo. Qui infatti non è più la malignità, la pervicacia contro l'evidenza, ma la debolezza, la ignoranza della gente che, ingannata dalle apparenze, vedendo Gesù umile, povero, perseguitato, faticare, mangiare ecc. come un qualsiasi altro mortale, poteva sentire fortemente il dubbio di riconoscere in lui un potere divino e l'atteso Messia (s. Girolamo, PL 26, 81). Cf. le parole di Gesù ai discepoli di Giovanni Battista: lo compio i miracoli che Isaia ha predetto sarebbero stati operati dal Messia; sono cioè il Messia vaticinato, i miracoli lo dimostrano; «beato chi non trova in me occasione d'inciampo» (Mt. 14, 4 ss.), considerando soltanto la sua umanità, in tutto simile alla nostra, fuor che nel peccato.

Gesù esprime nettamente la differenza tra la sua umanità e il suo potere divino, tra le due nature sussistenti nella sua unica persona. [F. S.]

BIBL. - E. MANGENOT, in DThC, II, coll. 910-16; A. LEMONNYER, in DBs, I, coll. 981-89; D. Buzy, S. Matthieu (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), Parigi 1946, p. 160 ss., L. PIROT, *S. Marc* (ibid.), p. 440 s.; L. MARCHAL, *S. Luc* (ibid., 10), 1946, p. 159 s.

BETESDA. - È il probabile nome ebraico (aramaico), con cui il Vangelo designa la piscina di Gerusalemme, presso la quale Gesù guarì il paralitico, infermo da 38 anni (Io. 5, 2-9).

Nei manoscritti greci, infatti, il nome presenta diverse forme che si possono ridurre a tre: 1) ***: = "casa della misericordia" (maggior parte dei codd. greci, tra cui due del sec. v [A C], Zahn, Vogels, Merk); 2) *** = "casa della pesca" (alcuni codd. greci, tra cui B del secolo IV, molti manoscritti copti, Volgata, ma da tutti i critici è rigettata come improbabile); 3) *** = "casa nuova" o "casa dell'ulivo" o "fenditura" (alcuni codd. greci, tra cui S del sec, IV, codd. dell'antica latina, Tischendorf, Nestle, Dalman, Lagrange).

Nella Volgata, a "piscina" viene premesso "probatica"; nel testo originale greco, però, avanti a *** (= delle pecore), a sottinteso *** (= porta). Eccone la traduzione esatta: V'è in Gerusalemme, presso (la porta) delle pecore, una piscina ecc. La porta poi delle pecore o del gregge, è conosciuta da Neh. 2, 1.31; 12, 3-8 ed era così denominata, perché di là passavano le pecore (= ***) che dovevano essere immolate.

La piscina, che sorgeva sul lato nord-est del Tempio, con molta probabilità va identificata con la piscina di epoca romana, i cui scavi, cominciati nel 1871, hanno messo in luce un fabbricato rettangolare di m. 120 x 60, della profondità di m. 7-8. Un muro trasversale, poi, lo divideva in due vasche quadrate, confermando così l'esattezza dei dati evangelici (50 porticato). S'è quindi coperto di ridicolo A. Loisy, secondo cui la notizia "fantastica" dei cinque portici (che rappresenterebbero, piuttosto, i 5 libri del Pentateuco!) sarebbe una "preziosa" conferma del carattere allegorico del IV Vangelo. [B. P.]

BIBL. - J. M. BOVER, *El nombre de la Piscina*, in EstB, 3 (931) 192-198; L. HEIDET. Bethsaide (Piscine del in DB, 1/2, coll. 1723-32; C. PRONODIS, *B. zur Zeit Jesu*, in *Theol. Quartalschrift* (933) 181-207; G. M. PERRELLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, II, 145-49.

BETHANIA. ***; forse = Beth-Anania (Abel e W. F. Albright). - Villaggio a poco meno di 3 km. ad est di Gerusalemme (cf. Mc. 11, l; Lc. 19, 29; Io. 11, 18); luogo di ristoro e di pace per N. S. Gesù durante la sua vita pubblica (Mt. 21, 27; Mc. 11, 11); ivi - in casa di Simone il lebbroso - avvenne la celebre unzione fatta da Maria, sorella di Lazzaro, verso Gesù (Giov. 12, 1-8; Mat. 26, 6-13; Mc. 14, 3-9); ivi abitava Lazzaro e le sue sorelle Marta e Maria che spesso ebbero Gesù loro ospite (Lc. 10, 38-42; Io. 11); ivi Gesù risuscitò Lazzaro (Io. 11). Perciò, la costruzione del santuario di Lazzaro (distrutto nel XVI sec.) e l'attuale denominazione araba data al villaggio: el-'Azaije. Vi fu una chiesa dedicata a Marta e Maria; ed oggi sul luogo ove sarebbe avvenuto il colloquio tra Gesù e Maria (Io. 11, 28-36) sorge una chiesa greca. Sulla strada da Gerusalemme a B., avvenne la maledizione del fico (Mc. 11, 12 ss.; Lc. 13, 6-9) e l'ascensione di Gesù al cielo (Lc. 49, 50).

Solo Io. parla di un'altra B. al di là del Giordano, ove il Battista battezzava (1, 28) e ricevette gli inviati di Gerusalemme (1, 19-27). Origene (ca. 215 d. C.) non potendo identificare questa località, mutò B. in "Bethabara" (che interpreta «casa della preparazione» cf. Iudc. 7, 24). Ma - come riconosceva lo stesso Origene - in base ai codici greci non v'è dubbio che la lezione giusta sia B. Non è certo dove essa precisamente stesse; si crede, presso la confluenza del wadi Nimrin, un po' a nord del moderno ponte Allenby, quasi di fronte a Gerico. Nei pressi di un guado, B. qui forse = «*casa della nave*» (ebr. '*onijjah*). [L. M.]

BIBL. - F. M. ADEL, *Géographie de la Palestine*, Parigi 1938, II, pp. 266. 264 s.; G. E. WRIGHT e F. V. FILSON, *Westminster historical Atlas to the Bible.* London 1947, pag. 85; A. G. Barbois, in DBs, I, 968 ss.

BETHEL. - L'antica Luz (Gen. 28, 19) dei Cananei, B. (= «casa di El» o «casa di Dio») fu cara agli Ebrei per il ricordo di Abramo (Gen. 12, 8; 13, 3) e di Giacobbe (ibid. 28: la celebre visione della scala dalla terra al cielo; 31, 13,; 35 16). Conquistata con astuzia dalle tribù Efraim-Manasse (Iudc. I, 22), appartenne ad Efraim (Ios. 16, 2; 18, 12). Per qualche tempo, forse, ospitò l'arca (Iudc. 20, 27). Ieroboam I sfruttò la devozione d'Israele per B., erigendovi il vitello e facendone il più celebre contraltare del tempio di Gerusalemme (1Reg. 12, 29 ss.). Al tempo di Elia ed Eliseo, fiorisce a B. una «scuola di profeti» (2Reg. 2). Iehu fece di B. il centro del culto nazionale: «santuario del re» (Am. 7); che finì nell'idolatria; culto condannato da Amos ed Osea, i quali applicano a B. il nome ingiurioso Bethawen «casa del niente» (Am. 5, 5; Os 4, 5; 5, 8; 10, 5). Dopo la rovina del regno settentrionale (722 a. C.), apparterrà alla Giudea (Esd. 2, 28; Neh. 7, 22). Nei papiri di Elefantina B. ricorre in nomi di false divinità ('asim.beth-'l, 'anath·beth'el), dove sta per lo stesso El, come più tardi «cielo») sta per Dio stesso (cf. «regno dei cieli») = «regno di Dio»).

B. è l'attuale Beitin, a 19 Km. a nord di Gerusalemme. Gli scavi americani del 1928 e 1934 hanno rivelato la sua esistenza fin dal XXI sec.; ceramiche e costruzioni del Bronzo II (2000-1600) e una città del Bronzo III (1600-1200). I resti di un grande incendio (sec. XIII) indicherebbero la conquista giudaica (Vincent, in RB, 1935, p. 601, e 1937, pp. 262-65); ma Iudc. 1, 22.26 parla solo della conquista di B., non di incendio e distruzione. Tracce evidenti han lasciato le distruzioni del 587 a. C. ad opera dei Caldei, e la ricostruzione nel periodo Persiano. Nel 160 a. C. Bacchide fortificò B. per sorvegliare la Giudea (I Mach. 9, 50). [F. S.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, 2a ed., Parigi 1938, p. 260 s.; L. HENNEQUIN, in DBs, (Fouilles), II, col. 375 ss.; A. NEHER, *Amos*, Parigi 1950, pp. 20-33. 196 ss. 219 s.

BETLEMME. - Ebr. Beth-lehem «casa del pane» o meglio «casa del dio Lahamu») (cf. accadico: bit-ilu-laham).

Città della tribù di Giuda, 8 km. a sud di Gerusalemme, su due colline a m. 777 sopra il livello del Mediterraneo e a m. 1267 sopra il Mar Morto. È menzionata nelle lettere di EI-Amarna (290, l6 ed. J. A. Knudtzon) come una città dei dintorni di Urusalim (Gerusalemme). Nella Bibbia è soprannominata Ephrata, perché inclusa nella regione abitata dal clan efrateo costituito dai tre figli di Hur calebita (I Par. 2, 51.54; 4, 4). Se alcuni considerano l'identificazione tra i due termini come una glossa in Gen. 35, 19, 48, 7, l'identificazione è però sicura, a motivo del contesto e del parallelismo, in Ruth 1, 1 s.; 4, 11 e Mi. 5, 2. Altra denominazione più frequente è «B. di Giuda» (Iudc. 17, 7.9; 19, 18; Ruth. 1,.1.2; I Sam 17, 12; Mt. 2, 1.5.6) per distinguerla dalla B. della tribù di Zabulon (1os. 19, 15).

A B. fu sepolta Rachele, moglie di Giacobbe (Gen. 35, 19; 48 7); ivi si svolse il soave idillio di Rut e Booz al tempo dei Giudici. Betlemita era il giovane levita che s'istallò nelle montagne di Efraim in casa di Mica, trasformata in santuario per l'argentea immagine di

Iahweh (Iudc. 17, 1-13). Betlemita era anche la moglie del levita di Efraim, tagliata dal marito a pezzi, dopo lo scempio che di lei fecero gli abitanti di Gabaa (Iudc. 19). La fama di B. nell'antico Israele proviene dall'essere stata la patria di David (Ruth 4, 17-22): quivi egli nacque, fu unto re da Samuele (I Sam 16, 1.4; 17, 12.15). Occupata dai Filistei, in continua guerriglia con David (2Sam 23, 14 ss.; I Par. 11 16 ss.) non rimase però a lungo in mano ad essi. Appare più tardi tra le città fortificate da Roboamo (2Par. 11, 6) e tra le località ripopolate dopo l'esilio (Esd. 2, 21; Neh.

7, 26).

In B. ridotta a piccola borgata, profeticamente contemplata come il più piccolo distretto palestinese (Mi. 5, 2 ss.), nacque Cristo (Mt. 2, 1.5 ss.; Lc. 2, 4.15; Io. 7, 42). La primitiva tradizione cristiana mostra il luogo della nascita in una grotta situata vicino alla città (*Protevangelo di Giacomo* 17, 3; Giustino, *Dialogo con Trifone* 78, 5; Origene, *Contro Celso* 1, 51). L'imperatore Costantino riconsacrò la culla del Redentore, profanata dall'imperatore Adriano con l'introdurvi il culto di Adone-Tammuz (s. Girolamo, *Epist*. 58, 3; s. Paolino, *Epist*. 31, 3), includendola in un santuario ottagonale, annesso ad una splendida basilica a cinque navate con atrio quadriportico (Eusebio, *De laudibus Costant*., 9, 17; *Vita Costant*., III, 41.43), portata a termine già nel 333 ed esplorata archeologicamente negli anni 1932-34. Dopo la devastazione samaritana del 525 d. C., l'edificio fu rimaneggiato dall'imperatore Giustiniano, che sostituì all'edificio ottagonale una navata trasversale chiusa da due absidi semi circolari, spostò di qualche metro più a ovest la facciata interna ed aggiunse il nartece. Le decorazioni medioevali delle pareti con mosaici e delle colonne con pitture, quasi del tutto scomparse, ed i susseguenti rimaneggiamenti ruppero l'armonia primitiva di questo sacro luogo, dove il Verbo divino apparve uomo fra gli uomini. [A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 276; B. BAGATTI, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme. Gerusalemme* 1952.

BETSAIDA (di Galilea). - (Aramaico: «casa della pesca»). Località della Galilea, patria di Pietro, Andrea e Filippo (Io. 1, 44; 12, 21). Nelle sue vicinanze Cristo compì la prima moltiplicazione dei pani (Lc. 9, 10). Per molto tempo si ritenne che esistesse una sola B., identificabile con la B. Julias, situata sulla sponda orientale del Lago di Genezaret, ad est della foce del Giordano superiore (F. Giuseppe, Ant., XVIII, 9, 1; 4, 6), ancora in Galilea (Io. 12, 21; Tolomeo, *Geogr*., V, 15, 3). Più tardi (sec. XII-XV) si collocò la B. evangelica sulla riva occidentale del Lago dai pellegrini bizantini, timorosi di avventurarsi sulle malsicure sponde orientali, Sulla fine del sec. XVI si cominciò a sostenere l'esistenza di due B. evangeliche: una orientale (Lc. 9, 10 e Mc. 8, 22) corrispondente alla B. Julias; e l'altra occidentale (Mc. 6, 45.53 e altrove), nella pianura di Genezaret, nell'insenatura lacustre tra Han Minyah e Tabgah. L'argomento principale in favore di una B. occidentale era Mc. 6, 45-53 che sembra creare un'opposizione fra la riva orientale in cui si trovavano Cristo e gli Apostoli e la riva occidentale a cui erano diretti (***; B.). Però la possibilità di altre interpretazioni per Mc. (*** può riferirsi alla B. orientale, non diametralmente opposta ma raggiungibile con doppiaggio di insenature; *** può

corrispondere a ***: contro, di fronte), la mancanza di testimonianze antiche storico-archeologiche in favore di una B. occidentale, l'omissione della lezione in parecchi codici (W, 1, P 45, Siro-sin.) sono in favore netto di una sola B. orientale, identificata con Hirbet el Arag a sud di et-Tell.

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 279 s.: G. M. PERBELLA, *Il problema di B.*, in se, - 62 (1934) 656 ss.; L. VAGANAY, *Essai de critique textuelle*. in RE, 49 (1940) 5-32.

BIBBIA. - L'insieme dei libri sacri del Vecchio e del Nuovo Testamento. È il significato, assunto nelle lingue moderne dal vocabolo B. Esso non è altro che l'adattamento del termine latino *Biblia* (semplice trascrizione del greco ***, neutro plur. di *** = il libro, per eccellenza), considerato nell'epoca tardiva come sostantivo femminile. Il vocabolo si legge già nella stessa B. (I Mach. 12, 9; 2Mach. 8, 23); esso corrisponde all'ebraico *hassefarim* (Dan. 9, 2; Ps. 40, 8). Il Nuovo Testamento per indicare i libri dell'Antico preferisce la voce «scrittura» (***) sia al singolare (Io. 10, 35; Rom. 4, 2) sia al plurale (Mt. 21, 42; Lc. 24, 27; Io. 5; 39 ecc.) aggiungendovi magari l'aggettivo «sacra» (***: Rom. I, 2). Si trova anche l'espressione «sacre lettere» (2Tim. 3, 15) oppure il termine «Legge» (***: I Cor 14, 21), che di ordinario designa solo una sezione della raccolta.

Tali denominazioni compaiono anche in Filone ed in Flavio Giuseppe e, quindi, nei Padri, che amano talvolta cambiare l'aggettivo. Tertulliano con la sua mentalità giuridica preferisce il termine «*instrumentum*» = documento, mentre in Agostino, e quindi negli Scolastici, compare quello analogo di «*auctoritas* = *autorità*».

Una divisione netta nell'insieme dei libri è quella che si indica con l'espressione Antico o Vecchio Testamento e Nuovo Testamento. I due aggettivi servono a specificare se un libro fu composto prima o dopo di Gesù. Il sostantivo, invece, è la traduzione non troppo felice dell'ebraico *berith* (gr. ***), che propriamente significa «Patto» o «Alleanza» (v.). La traduzione greca (invece di ***) e latina (*testamentum* invece di *foedus*) suggerirono un riferimento alla morte (Gal. 3, 15; Hebr. 9, 16): tale idea si applica bene ai libri del Nuovo Testamento, che contengono la religione nuova sanzionata con la morte di Cristo. In pratica ora il termine vuole indicare il carattere speciale di questi libri, che hanno Dio per autore e, perciò, un'autorità sovrumana.

Naturalmente gli Ebrei ritengono per sacri solo i libri del Vecchio Testamento ed in numero inferiore a quello ammesso dai cattolici (v. Canone biblico).

Nel Vecchio Testamento si annoverano 44 oppure 47 libri, secondo che si comprendono con un solo denominativo o no i libri di *Geremia, Lamentazioni, Baruc* e *Lettera di Geremia*. Essi sono: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosué, Giudici, Rut, I e II Samuele, I e II Re (oppure 4 libri dei Re), I e II Paralipomeni (o Cronache), I e II Esdra (oppure Esdra e Neemia), Tobia, Giuditta, Ester, I e II Maccabei, Giobbe, Salmi, Proverbi, Ecclesiaste, Cantica, Sapienza, Ecclesiastico, Isaia, Geremia, Lamentazioni,

Baruc (con la Lettera di Geremia), Ezechiele, Daniele, Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia. I primi 21 (da Genesi a II Maccabei) costituiscono i *libri storici*, i seguenti sette (da Giobbe ad Ecclesiastico) i *libri didattici o sapienziali*, gli altri sono detti libri profetici. Tale divisione tiene conto del soggetto principale; ma non va affatto presa in senso assoluto, ché non raramente in un medesimo libro si possono avere racconti storici accanto a brani profetici o didattici. Anche l'altra divisione, molto più rara, in libri in prosa e poetici in senso stretto vale solo per alcuni scritti, perché le due forme letterarie si trovano spesso frammiste.

Per la Bibbia ebraica o masoretica, dove oltre a diversità nella disposizione, mancano sette libri, i cosiddetti *deuterocanonici*, v. Canone.

Il Nuovo Testamento comprende 27 libri, ossia: i quattro Vangeli di Matteo, Marco, Luca, Giovanni, gli Atti degli Apostoli, le lettere di s. Paolo ai Romani, I e II ai Corinti, ai Galati, agli Efesini, ai Filippesi, ai Colossesi, a Filemone, I e II ai Tessalonicesi, I e II a Timoteo, a Tito, I e II di Pietro, di Giacomo, I, II e III di Giovanni, di Giuda, e l'Apocalisse. Per mantenere la divisione comune nell'Antico Testamento, si chiamano *libri storici* i primi cinque, *didattici* le 21 lettere e *profetico* l'ultimo.

Per comodità pratica già gli Ebrei escogitarono varie divisioni dei libri in brevi tratti. Dopo diversi tentativi fra i Cristiani (e quindi fu adottato anche nelle edizioni ebraiche) prevalse il sistema della divisione in capitoli, instaurato dal cardinale inglese Langton (sec. XII,), ed in versetti, segnati la prima volta nell'Antico Testamento da Sante Pagnini e nel Nuovo da Roberto Stefano od Estienne (sec. XVI). Si tratta di una pura comodità pratica, che non deve vincolare un esegeta, essendo frequenti i casi nei quali l'enumerazione contraddice ad una divisione logica.

Edizioni: - Data l'importanza unica per il suo carattere sacro la B. è stato il libro più studiato e più diffuso. Fino all'invenzione della stampa fu diffuso in migliaia e migliaia di manoscritti sia nel testo originale (v. Testi biblici) che nelle antiche versioni (v. Armene, Copte, Etiopiche, Latine, ecc.). Qui accenneremo solo alle edizioni principali dei testi originali.

Già nel 1477 (a Bologna od a Narbona) fu stampato il Salterio in ebraico col commento di Davide Kimchi; poco dopo, in Bologna nel 1482, uscì il Pentateuco insieme alla parafrasi aramaica, detta Targum Onkelos, ed al commento di Rabbi Salomone Jarchi (più noto con la sigla *Rasi*). Nel 1488 abbiamo già la B. intera, pubblicata a Soncino da Abramo Chajjim. Seguirono subito varie ristampe. A Venezia nel 1516 s. usciva la *Grande B. rabbinica* a cura di Felice da Prato, ebreo convertito, nella famosa tipografia Bamberg. Il medesimo testo, riveduto da Rabbi Jacob ben Chajjim nel 1525, costituì il prototipo per tutte le edizioni numerosissime che si susseguirono: è il noto *textus receptus*.

Nel sec. XVIII incominciarono ad apparire le prime edizioni critiche, basate su una più ampia collazione di manoscritti: nel 1753 s. C. F. Houbigant pubblicò in quattro volumi il testo ebraico ordinario con numerose note critiche; segue l'edizione di B. Kennicott (2 voll.; Oxford, 1778, 1780), che nelle note riportò le varianti desunte da una collazione non sempre eccellente di 615 manoscritti e di 52 edizioni. Più diligente risultò il lavoro di Gian

Bernardo De Rossi, che pubblicò le *Variae lectiones Veteris Testamenti* (Parigi 1784-88), cui aggiunse *Scholia critica in V. T. seu Supplementum* (ivi 1798).

Fra le numerose edizioni più moderne ricorderemo quella di S. Baer-F. J. Delitzsch (Lipsia 1869-92). P. Haupt si fece iniziatore di un'opera collettiva nota come *The polycrome Bible* (Lipsia 1893 ss.) oppure "B. Arcobaleno", perché, usando diversi colori, intendeva subito segnalare all'occhio le varie fonti, secondo il sistema wellhauseniano. Ch. D. Ginsburg, dopo un diligente lavoro preparatorio, iniziò un'edizione critica del testo di Jacob ben Chajjim con numerose note; l'opera in quattro volumi (Londra 1908-26), fu terminata da R. Kilgour. Di formato manuale è l'edizione promossa da R. Kittel, *Biblia hebraica*, Lipsia 1905 s., in cui collaborarono vari autori, che nelle brevi note usarono in modo particolare l'opera del De Rossi. Nella terza edizione (Stoccarda 1929-37), curata da P. Kahle, al *textus receptus* di Ben Chajjim fu sostituito quello più antico della recensione di Ben Aser (+940).

Molto più numerose sono le edizioni del Nuovo Testamento greco. Ne sono state contate 584 solo per gli anni 1514-1870.

La prima volta il N. T. fu stampato nella *Poliglotta* di Alcalà (1514) su buoni manoscritti, ma fu pubblicato soltanto nel 1522. Per questo, *editio princeps* è considerata quella di Erasmo di Rotterdam (Basilea 1516), che in realtà riproduce la recensione di Luciano, come era diffusa in codici detti bizantini; anzi per l'Apocalisse in alcuni brani, mancanti in un codice mutilo del sec. XIII, Erasmo ricorse alla traduzione dal latino della Volgata. La quinta edizione (1535), in cui il testo fu rivisto tenendo conto di quello di Alcalà, rimase il prototipo per tutte le altre edizioni e per questo fu detto textus receptus, il quale fu diffuso - con leggere variazioni - in modo particolare da Roberto Estienne o Stefano e da Teodoro Beza (Ginevra 1565 ss.). I fratelli Bonaventura ed Abramo Elzevir (Leida 1624) prepararono un testo, che fosse un compromesso fra quello di Roberto Estienne e quello di Beza. Nella loro seconda edizione (1633) essi si gloria no di aver finalmente dato un testo ammesso (*textus receptus*) da tutti. È l'origine del termine, che contraddistinguerà il testo del N. T. in circolazione sino all'inizio del secolo scorso.

Presto si notò la sua imperfezione critica e si prepararono nuove edizioni, nelle quali, però, si continuava a stampare il testo di Roberto Estienne o dell'edizione di Leida, accontentandosi di farlo seguire da copiose note con le varianti: da J. Mill (Oxford 1707) a M. Scholz (Lipsia 1830).

C. Lachmann (Berlino 1831), seguendo un desiderio già espresso da R. Bentley (1717) la ruppe definitivamente con il *textus receptus*, sostituendolo con uno ricostituito secondo sani principi critici e basato sui codici più antichi. Lo seguirono S. Tregelles (Londra 1857-79), B. F. Westcott-J. H. Hort (ivi 1881), B. Weiss (Berlino 1892). Tutti costoro perfezionarono in modo particolare l'opera iniziata dal Wettstein, ossia la catalogazione e l'esame dei singoli manoscritti, che vennero raggruppati in famiglie e giudicati nella loro varia bontà intrinseca.

Alquanto rivoluzionario risultò il lavoro di C. von Tischendorf, che pubblicò ben 24 edizioni del N. T. L'ultima, detta *Octava maior* (2 voll.; Lipsia 1869-72), eccelle per la

copia delle varianti e per l'importanza attribuita al codice Sinaitico, scoperto dal Tischendorf nel 1844. La sua opera influì non poco su quella dei già ricordati Tregelles e Westcott-Hort.

Edizioni manuali o scolastiche recenti:

J. H. Vogels (Dusseldorf 1920; 2a ed. 1922); quella ottima di A. Merk (Roma 1933; 7a ed., ivi 1951); di J. Bover (Madrid 1943; 2a ed. 1950). Grande diffusione ebbe quella del protestante Eberardo Nestle (Stoccarda 1898; dalla settima edizione è curata dal figlio Erwin); essa ha per base quella del Tischendorf, di Westcott-Hort e di B. Weiss, seguendo il principio "due contro uno".

Ora in Inghilterra si vuole riprodurre il testo di Westcott-Hort con un nuovo apparato critico, desunto in modo speciale dal Tischendorf. Dell'opera dal titolo *Novum Testamentum graece secundum textum Westcott-Hortianum* finora è uscito solo il vangelo di s. Marco, curato da S. C. E. Legg (Oxford 1935). In Germania, invece, fu ventilata l'idea di ristampare il testo del Wettstein con un nuovo apparato critico (cf. E. von Dobschutz, *Der Plan eines neuen Wettstein*, in *ZntW*, 21 [1922] 146-48), per iniziativa della *Society for promoting Christian Knowledge*.

Poliglotte. - Come indica il vocabolo greco, si chiamano così le edizioni della B., che, in colonne parallele, contengono il testo originale ed alcune versioni.

Nell'antichità le Esaple di Origene soddisfacevano in parte al desiderio di confrontare i vari testi. Anche nel Medioevo furono fatti dei tentativi. Poco dopo l'invenzione della stampa il domenicano Agostino Giustiniani pubblicò un *Psalterium octaplum* (Genova 1516), in cui in colonne affiancate si hanno il testo ebraico, la sua versione letterale, la Volgata, i Settanta, l'arabo, il Targum e sua versione, annotazioni.

La prima poliglotta completa si deve al cardinale Francesco Ximenes de Cisneros, stampata ad Alcalà nel 1513-1517. Dal nome latino della città (*Complutum*) è detta *Complutense*. In sei volumi essa contiene il N. T. in greco ed in latino (Volgata); il Vecchio Testamento ebraico, nella traduzione Volgata e dei Settanta con versione latina; per il Pentateuco si aggiunge il Targum Onkelos con la sua traduzione latina. Contiene, inoltre, un vocabolario ebraico (ed aramaico)-latino, uno greco - latino, una grammatica ebraica e vari trattati. Dell'opera, molto apprezzata per la sua erudizione, furono stampati solo 600 esemplari, messi in vendita al prezzo di 50.000 scudi.

La seconda poliglotta è detta di Anversa, dal luogo della pubblicazione, oppure Regia, perché patrocinata da Filippo II. Fu curata da Arias Montano, da Andrea Masio, da Luca di Bruges e da altri (Anversa. 1569-72). In otto volumi essa contiene per l'Antico Testamento i testi della Complutense con in più i *Targumin* con la loro versione latina in quasi tutti i libri (non al solo Pentateuco). Per il Nuovo ha in più la vérsione siriaca (meno che per *II Pietro, II* e *III Giovanni, Giuda* ed *Apocalisse*) in caratteri ebraici e siriaci con la versione latina. Nel vol. VI si ha la versione letterale di Sante Pagnini (V. T.) e di Arias Montano (N. T.); nel VII si leggono vari trattati e nel vol. VIII grammatiche e vocabolari (greco, siriaco, ebraico).

La terza poliglotta, più sontuosa di tutte, uscì a Parigi (1629-45), finanziata dal giureconsulto Le Lay e preparata dai Maroniti Gabriele Sionita ed Abramo Echellense sotto la direzione di Giovanni Morin. In dieci volumi riproduce il testo di quella di Anversa con la traduzione siriaca al completo per il N. T. e, invece della trascrizione di questa in caratteri ebraici, la versione araba con la sua traduzione latina. Nei voll. VII-X si hanno il Pentateuco Samaritano, la versione siriaca, compresi Baruc e I e II Maccabei, ed araba con le loro versioni latine dei libri protocanonici. L'opera però, è apprezzata più per il suo lusso tipografico che per il valore scientifico.

In questo senso la poliglotta più quotata è quella di Londra o Waltoniana (Londra 1653-57), cosiddetta dal nome del suo autore, il vescovo anglicano B. Walton. In sei voll. contiene quanto si legge nella poliglotta di Parigi con in più il Pentateuco ed i Vangeli in persiano (con la traduzione latina), il Salterio, la Cantica ed il N. T. in etiopico (con traduzione latina), la versione siriaca anche per tutti i deuterocanonici, il Targum di Ionathan e quello dei "Frammenti". Per i Settanta e per la Volgata si utilizzano le edizioni Sistina e Clementina. Nel vol. VI si ha un prezioso apparato critico con la versione latina pre-geronimiana. Sono un suo complemento i due volumi contenenti il Vocabolario in sette lingue (ebraico, aramaico, siriaco, samaritano, etiopico, arabo, persiano) di E. Castle, che - al pari dei *Prolegomena* del vol. I di Walton - conserva ancora il suo valore.

A queste quattro poliglotte dette *maggiori* se ne possono aggiungere altre quattro di mole più modesta, ma più pratiche. S. Bagster (Londra 1831) in due volumi pubblicò i testi originali con le principali versioni antiche (Pentateuco Samaritano, Settanta, Volgata, versione siriaca) e moderne (tedesca di Lutero, italiana di Diodati, la "Authorized Version" inglese, la francese di Ostervald, la spagnola di F. Scio de San Miguel). La poliglotta di R. Stier e K. G. W. Theile (Bielefeld 1847-55; 5a ed. 1890-94) in cinque volumi contiene i testi originali, i Settanta secondo il codice Alessandrino, la volgata e la versione tedesca di Lutero con le varianti di altre versioni. A Londra (1891) fu stampata da E. De Levante in tre volumi la B. in tre lingue (per il V. T.: testo ebraico, Settanta, Volgata; per il N. T.: testo greco, versione siriaca e Volgata); per questo è detta anche *B. Triglotta*. Si chiama, invece *Tetraglotta* la B. edita dal cattolico F. Vigouroux in quattro lingue (Parigi 1898-1909). In otto volumi essa reca il testo ebraico, i Settanta, la Volgata e la versione francese di Giovanni Battista Glaire, oltre a molte note ed introduzioni.

Versioni moderne. - Alcune letterature moderne iniziano con traduzioni bibliche, le quali talvolta per il loro valore artistico esercitarono un influsso notevole su la lingua. Qui ci limiteremo a ricordare le principali versioni in lingue europee, con particolare riguardo per quelle italiane.

Versioni italiane. - Nella nostra lingua manca una traduzione classica della B. I primi tentativi di traduzioni parziali, condotte naturalmente sul testo della Volgata, risalgono al duecento; generalmente in toscano, ma anche in altri dialetti, come il veneto.

Nel trecento si iniziò la raccolta o l'aggiornamento di queste versioni, mentre ne sorsero altre nuove. Fra le traduzioni, che ebbero maggiore diffusione e notorietà, ricordiamo quella degli *Atti degli Apostoli*, attribuita al domenicano Domenico Cavalca, e la B. già di

proprietà di Francesco Redi e che oggi si conserva incompleta (Genesi-Salmi) in un manoscritto della Laurenziana di Firenze.

Con l'invenzione della stampa compaiono due B. complete in volgare. La prima fu stampata dal tedesco Vandelino da Spira in Venezia (1471) col titolo *B. dignamente vulgarizzata per il clarissimo religioso duon Nicolao Malermi* in due volumi. Dal mese della sua pubblicazione è detta anche "B. d'agosto". Il camaldolese Malermi nella sua revisione sul testo latino sostituì anche espressioni toscane con corrispondenti veneziane. L'opera incontrò grande favore, come è documentato dalle molte edizioni successive. Nel 1773 fu ripubblicata da Alvise Guerra di tendenze gianseniste, che in molti luoghi procedette ad un vero rifacimento. In ottobre (e perciò è detta "B. d'ottobre") del medesimo anno 1471, parimenti in Venezia, uscì in 3 voll. *La B. sacra del Testamento Vecchio e Nuovo in lingua volgare tradotta*. L'opera è anonima e senza indicazione di luogo o del tipografo; è detta anche "B. Jensoniana", perché ne è ritenuto stampatore il francese Niccolò Jenson. Essa è una raccolta di testi trecenteschi non modernizzati. Per questa sua rozzezza letteraria ottenne scarsissimo successo; fu pubblicata da Carlo Negroni col titolo *La B. Volgare secondo la rara edizione del 1° ottobre MCCCCLXXI*, 10 voll., Bologna 1882-87.

Nel 1530 Antonio Brucioli, fiorentino di inclinazione protestante, pubblicò a Venezia *Il Nuovo Testamento di Cristo Jesu Signore e Salvator nostro di greco nuovamente tradotto in lingua toscana* e due anni dopo completò l'opera con *La B. quale contiene i sacri libri del Vecchio Testamento tradotti nuovamente da la hebraica verità... Coi divini libri del Nuovo Testamento*, che fu messa all'Indice nel 1559. Più che su i testi originali essa era condotta su la versione di Sante Pagnini per il Vecchio Testamento e di Erasmo per il Nuovo. Nonostante la sua imperfezione linguistica, ebbe un certo successo fra i protestanti, che ne curarono una ristampa a Ginevra nel 1562.

Nel 1538 a Venezia apparve *La B. Nuovamente tradotta dalla Hebraica verità in lingua toscana* di Sante Marmochino, che in pratica tradusse il Vecchio Testamento da Sante Pagnini e per il Nuovo accolse la versione di fra Zaccaria dello stesso convento di s. Marco di Firenze, uscita già due anni prima. Di tale opera fu eseguita una sola ristampa nel 1546.

Per questo periodo si hanno numerose testimonianze di versioni parziali, che testimoniano in maniera incontrovertibile la diffusione della B. fra il popolo, ma nessuna di essa eccelle per meriti particolari. Si ha notizia anche di un tentativo di Sisto V per una specie di versione ufficiale, ma in pratica non se ne fece nulla (cf. J. le Long, *Bibliotheca Sacra,* parte II, Lipsia 1709, pp. 130-35). Segue la pubblicazione della *Sacra Scrittura giusta la Volgata in lingua latina e volgare colla spiegazione del senso letterale e del senso spirituale tratta dai Santi Padri e dagli autori ecclesiastici dal Sig. La Maistre de Sacy* (Venezia 1775-85). Le note sono tradotte dal francese, mentre il testo proviene direttamente dalla Volgata.

Superò tutte le versioni precedenti quella eseguita da Antonio Martini, arcivescovo di Firenze, che pubblicò prima il N. T. (Torino 1769-71), quindi il V. (ivi 1776-81). L'opera condotta sulla Volgata ma con diligente penetrazione e tenendo conto talvolta del testo ebraico, eccelle per la sua bellezza letteraria. Non mancarono contrasti, ma in pratica

essa ebbe moltissime edizioni e ristampe. Anche ai nostri giorni ha costituito la base dell'opera di Sales-Girotti (Torino 1911-142), di G. Castoldi (Firenze 1929) e di E. Tintori (Alba 1931).

Nel secolo scorso e nel presente sono sorte da parte cattolica varie traduzioni parziali dai testi originali, mentre sono apparse di recente alcune versioni integrali.

G. B. De Rossi, pubblicò a Parma: *Salmi* (1808); *Ecclesiaste* (1809); *Giobbe* (1812); *Proverbi* (1815) e *Lamentazioni* (1823).

G. Ugdulena promise un'intera B. dai testi originali, ma si limitò a pubblicarne due volumi contenenti i libri storici da *Genesi a Reg*. (Palermo 1859, 1862). F. S. Patrizi pubblicò *Cento Salmi tradotti letteralmente e commentati* (Roma 1875); S. Minocchi: *I Salmi* (Roma 1895; 2a ed. 1905), *Le lamentazioni di Geremia* (ivi 1897), *Il Cantico dei Cantici* (ivi 1898; 2a ed. con criteri totalmente diversi dopo la apostasia insieme all'*Ecclesiaste* ne *Le perle della B.*, Bari 1924), *Le profezie di Isaia* (Bologna 1907); G. Ricciotti: *Geremia*, (Torino 1923), *Le Lamentazioni di Geremia* (ivi 1924), *Il libro di Giobbe* (ivi 1924), il *Cantico dei Cantici* (ivi 1928), e dal greco *Le lettere di s. Paolo* (Roma 1949) e *Gli Atti degli Apostoli* (ivi 1951). G. B. Re ha pubblicato i *Vangeli* (Torino 1926) e le *Lettere di s. Paolo* (ivi 1931); A. Boatti, *Le Lettere di s. Paolo* (Sala Tortonese 1931) e le *Lettere Cattoliche* (ivi 1933); L. Tondelli, *Le profezie di Ezechiele* (Reggio Emilia 1930); P. Vannutelli, *Gli Evangeli in sinossi* (2a ed., Roma 1938), Tutto Giovanni (ivi 1937).

Mentre continua il grande commento, edito dall'editore Marietti (direttori: S. Garofalo e G. Rinaldi) dal 1947 in poi, sono uscite le due traduzioni integrali: a) *La Sacra Bibbia*, in 3 volumi, a cura e sotto la direzione di S. Garofalo, (Marietti) Torino 1960; b) *La Sacra Bibbia*, a cura di A. Vaccari, del Pont. Istit. Biblico, editore Salani, in 9 volumi, Firenze 1943-1958, ed in un solo volume (con le stesse introduzioni e note della ed. precedente), (Salani) Firenze 1961.

Vanno ancora citate: c) *La S. Bibbia* pubblicata in diversi formati dalle Edizioni Paoline, Roma (trad. dagli originali); d) e l'edizione tascabile, *La S. Bibbia,* trad. sempre dagli originali a cura di F. Nardoni, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1960.

Tra le protestanti particolare menzione merita quella di G. Diodati (Ginevra 1604). Il valdese G. Luzzi, dopo varie pubblicazioni parziali, nel 1927-30 ha dato *La sacra B*. tradotta ed annotata, molto più pregevole per la traduzione che per le note od introduzioni intinte di razionalismo biblico.

Versioni israelitiche: l'*Ecclesiaste* di David dé Pomis (Venezia 1571), i Proverbi di Ezechia da Rieti (ivi 1617), il *Pentateuco* di Isaia Samuele Reggio (Vienna 1821), i *Salmi* di Sanson Gentiluomo (Livorno 1838) e di Lelio della Torre (Vienna 1845). Beniamino Consolo tradusse *Giobbe* (Firenze 1874), *Lamentazioni* (ivi 1875), e *Salmi* (ivi 1885). Al dotto filologo David Castelli si devono l'*Ecclesiaste* (Pisa 1866), il *Cantico dei Cantici* (Firenze 1892) e *Giobbe* (ivi 18917; 2a ed., Lanciano 1916). L'ebraista Samuele Luzzatto iniziò una traduzione completa della B. Egli, però, poté pubblicare solo Giobbe (Trieste 1853), Isaia (Padova 1855), Ester (Trieste 1860) ed il Pentateuco (ivi 1861). Gli altri libri, lasciati incompiuti, furono raccolti e completati da alcuni discepoli, che così pubblicarono

La Sacra B. volgarizzata da S. D. Luzzatto e continuatori (4 voll., Rovigo 1872-74). Nonostante la competenza dell'autore principale, la traduzione è troppo servile e pertanto troppo dura.

Versioni francesi. - Le prime traduzioni parziali risalgono al sec. XII. Le più antiche sono in lingua d'oil. S. Luigi IX per il suo uso ordinò una versione completa verso il 1250, che fu ricopiata varie volte ed originò iniziative simili. Nella lingua d'oc le più antiche versioni risalgono al sec. XIII e riguardano per lo più il Nuovo Testamento. La prima B. stampata fu la *Bible historiale di Guyart des Moulins* (1478), integrata in seguito per i libri mancanti con testi desunti da altre traduzioni. Essa ebbe una notevole diffusione sia come manoscritto che come edizioni stampate (se ne contano 12 dal 1478 al 1542).

L'umanista ed editore del Nuovo Testamento in greco G. Lelè d'Etaples ne pubblicò una traduzione francese (dalla Volgata) nel 1523 a Parigi. L'opera fu messa all'Indice per le sue tendenze protestanti (1546), ma fu poi diffusa anche tra i cattolici in una edizione purgata (Lovanio 1550). Intanto in Svizzera (Neuchatel 1535) un cugino di Calvino, ossia Pietro Roberto Olivétan, pubblicò la prima B. protestante in francese, utilizzando molto i lavori di Sante Pagnini e di Erasmo. Dopo varie revisioni essa divenne il testo ufficiale per i Protestanti francesi nella forma datale da J.-F. Osterval (Amsterdam 1724).

Ma la B. più diffusa in Francia per molto tempo uscì dagli ambienti giansenisti di Port-Royal; è detta la "B. di Sacy" dal suo autore principale oppure "B. di Mons" dal presunto luogo dell'edizione (che fu stampata ad Amsterdam nel 1667). In origine essa comprendeva solo il N. T., cui il De Sacy aggiunse il V. con molte note (Parigi 1672-95), che furono tradotte anche in italiano. Tale opera costituì la base della "B. di Vence", nome che compare la prima volta nell'edizione in 17 voll. curata da L. St. Rondet (Avignone 1767-~3), la quale fu usata ancora dal Fillion nei suoi commentari (Parigi 1903-04).

Fra le numerose traduzioni (sempre dalla Volgata) va segnalata quella di J. B. Glaire (Parigi 1871-73), accolta dal Vigouroux nella sua poliglotta, e quella - opera di vari - pubblicata in 27 voll. dall'editore Lethielleux di Parigi (1889 ss.). Dai testi originali, invece, tradussero A. Crampon (7 voll., Tournai 1894-1904; quindi in un volume diffusissimo, Parigi 1939) ed i vari collaboratori di *Etudes bibliques* Parigi 1903 ss.), della *Sainte Bible* diretta da Pirot-Clamer (ivi 1935 ss.) e dell'altra diretta dall'Ecole biblique di Gerusalemme (ivi 1948 ss.). Recentissime sono *La Sainte Bible della Ligue catholique de l'Evangile,* Parigi 1951; e le tre manuali: *La Bible de Lille; La Bible de Maredsous; La Bible de Jérusalem*, quest'ultima anche in elegante edizione tascabile, Bruges 1956. Protestanti sono la *Version synodale* (Parigi 1914) e la *Bible du Centenaire* (ivi 1916-28). La traduzione di E. Reuss (18 voll., Parigi 1874-81), che con pretese scientifiche volle diffondere i risultati della critica razionalistica, ebbe un successo molto relativo.

Delle versioni (V. T.) curate da Ebrei, si distinguono quella di S. Cahen (Parigi 1831-39) e quella collettiva, sotto la direzione di Zadoc Kahn (ivi 18991-1906), detta *La Bible du Rabbinat français.*

Versioni spagnole. - Data la continua relazione con i Mori, che parlavano arabo, e con gli Ebrei, la Spagna ebbe prima di altre nazioni traduzioni dai testi originali. In castigliano,

dopo vari tentativi parziali, si ebbe la B. ad opera del rabbino Mosè Arragel di Guadalajara (1430), edita solo nel 1920-22 a Madrid. In Ferrara donde il nome di "B. ferrariense", nel 1533 si pubblicò un'altra traduzione dovuta a Jom Tob Athias e ad altri Ebrei.

Per gli Spagnoli protestanti nel 1569, dopo alcune traduzioni parziali, apparve in Basilea la cosiddetta *Biblia del Oso* dallo stemma iniziale. Cassiodoro de Reina l'aveva tradotta dai testi originali, ma con l'occhio su l'opera di Sante Pagnini.

Sempre in castigliano fra i cattolici fu considerata classica la traduzione di Felipe Scio de S. Miguel (Valencia 1790-93). Condotta parimenti su la Volgata fu la versione più accurata di Feliz Torres y Amat (Madrid 1823-25). Recentemente hanno tradotto la B. dai testi originali Nacar-Colunga (Madrid 1944) e J. M. Bover-F. Cantera (ivi 1947; 3a ed. 1953).

Fin dal sec. XIII circolarono traduzioni in catalano. La prima ad essere stampata fu la B. di Bonifacio Ferrer, fratello di S. Vincenzo (Valencia 1477). Solo nel sec. XX sorsero iniziative per opera specialmente dei Benedettini di Monserrato, i quali pubblicano una lussuosa edizione de *La Biblia* (Monserrato 1926 ss.), tradotta dai testi originali, mentre a cura della *Fundaciò Biblica Catalana* apparve *La Sagrada Biblia* (Barcellona 1928 ss.).

Versioni portoghesi. - Vi sono varie traduzioni parziali della B. Fra quelle totali basta ricordare quella protestante di G. Ferreira da Almeda e continuatori (N. T. edito ad Amsterdam 1681 e V. T. a Tranque' bar 1719-51) e quella cattolica di A. Pereira de Figueiredo (Lisbona 1778-90; n. ed. a cura di Santos Farinha, 1902-94).

Versioni inglesi. - La prima traduzione stampata fu quella di G. Tyndale, che pubblicò prima il N. T. (Colonia-Worms 1525) quindi il Pentateuco (Marburgo 1531). Nel 1535 apparve la B. di Miles Coverdale, tradotta in gran parte da quella tedesca di Lutero. In Anversa (1537) fu stampata la *Matthew's Bible*, che si può considerare una fusione delle due opere precedenti. Grande successo ebbe la cosiddetta "B. di Ginevra" (Genevan Bible) del 1557-60, alquanto minore quella pubblicata a Londra (1568) da alcuni vescovi anglicani, e perciò detta "Bishops' Bible". Tutte queste ed altre versioni furono superate dalla "B. del re Giacomo" od "Authorized version" (Londra 1611). Sua base furono le versioni precedenti, ma si eseguì un controllo minuzioso sugli originali e si curò in modo particolare la lingua. Il lavoro incontrò grande favore ed esercitò un notevole influsso su la letteratura. Per adeguarla ai risultati degli studi moderni nel secolo scorso (Londra 1881-95) si procedette ad una sua revisione (*Revised version*).

Molto numerose le moderne: J. Moffatt (Londra 1913, 1925), E. J. Goospeed (Nuovo Testamento, Chicago 1923), A. R. Gordon (Vecchio Testamento, ivi 1927), A. Quiller-Couch (Cambridge 1928).

I cattolici inglesi hanno la cosiddetta "B. di Douay", di cui uscì il N. T. nel 1582 a Reims e il V. nel 1609 s. a Douay; essa condotta su la Volgata, è opera degli esuli e si deve in

massima parte all'iniziativa di William Allan. Ristampata più volte, fu rivista da R. Challoner (Londra 1749-52). Ora è quasi terminata una versione dei testi originali eseguita da vari studiosi e detta "Westminster version". R. Know, intanto, ha dato (Londra 1945 ss.) una versione della B. con intenti prevalentemente letterari, giudicata da molti una parafrasi inopportuna.

Versioni tedesche. - Sono moltissime: cattoliche, protestanti ed israelitiche. Molto prima di Lutero circolano varie versioni parziali ed anche totali, come quella curata da G. Dietemberg (Magonza 1534). Nel 1788-97 uscì ad Augusta la B. di H. Braan ritoccata successivamente da M. Feder (1803), da J. Fr. Allioli (1830-32) e da H. Arndt (1899-1901). V. Loch e W. K. Reischl pubblicarono una traduzione collettiva a Ratisbona (1851-66), che fu ristampata ancora nel 1914-15. Dai testi originali tradussero D. Brentano e J. A. Dereser (Francoforte 1798-1810), L. van Ess (Braunschweig 1807; Sulzbach 1836), N. Schlogl (Vienna 1920-22; all'Indice), E. Dimmler (N. T., Gladbach 1925), F. Tillmann (N. T., - Bonn 1925-27), P. Parsch (V. T., Klosterneuburg 1934), E. Henne-K. Rosch (Paterbona 1921 ss.), P. Riessler-R. Storr (Magonza 1934), la *Laienbibel* di Herder (1938). Inoltre ogni serie di commentari ha una propria versione.

Nel campo protestante ebbe una diffusione grandissima la traduzione di M. Lutero, che dopo edizioni parziali pubblicò la B. intera col titolo *Biblia, d. i. de gantze heilige Schrift*, Deutsch (Wittenberg 1534). I suoi meriti letterari sono indiscutibili; mentre il valore scientifico è relativo, data l'imperfetta conoscenza dell'ebraico (a ciò Lutero rimediò facendo uso ampio dell'opera di Sante Pagnini e di Niccolò da Lira) e la sua tendenziosità. Fra le versioni moderne ricordiamo quelle di C. Von Weizsacker (N. T., Tubinga 1875) e di E. Kautzsch (V. T., Friburgo in B. 1890), riunite in Textbibel des A. und N. T. (Tubinga 1899), e quella di H. Menge (Stoccarda 1933).

Le versioni israelitiche, tutte più o meno parziali, più recenti: L. Goldschmidt (1921-25), di M. Buber-F. Rosenzweig (1926-36), di H. Torczyner-H. Schreiber (1934-37).

Versioni fiamminghe. - In fiammingo le principali versioni cattoliche sono quelle di N. van Winghe (Lovanio-Colonia 1548), quella pubblicata a cura dell'episcopato belga a Bruges nel 1894-96, la *De Heilige Schrift* (Amsterdam 1937 ss.) e la Katholicke Bijbel (s' Hertogenbosch 1938 ss.).

La più importante tra le protestanti è quella detta «B. degli Stati - Staantenbijbel», perché, composta per ordine del Sinodo di Dort (1616), fu approvata dagli Stati Generali nel 1637. Del secolo scorso è la «B. sinodale», ordinata dal Sinodo del 1848. Fra le versioni recenti ricordiamo quella apparsa nel 1899-1901, 1912 a Leida e quella del 1921-27 ad Amsterdam.

[A. P.]

BIBL. - *Institutiones Biblicae*, I, Pont. Ist. Bibl. 5a ed., Roma 1937, pp. 6-12. 235 s. 251-55. 329 ss.: G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2a ed., Torino 1952, Pp. 3-9. 188 ss. 200 ss. 235-38. con ricca bibl.; per le versioni italiane: S. MINOCCHI, in DB, III, coll. 1012-38: G. CASTOLDI, in Sc. 50 (1922) 81-97; A. BEA. *Neue Bibelubersetzungen aus dem*

Urtext, in *Biblica*, 20 (1939) 73-81; F. SPADAFORA, *La Bibbia in Italia e una millanteria di Lutero*, in *Temi d'Esegesi*. Rovigo 1953, pp. 24-42.

BIBLOS. - (Ehr. Gebhal; Gubla nelle lettere di el-Amarna). L'attuale Djebejl, 40 Km. a nord di Beiruth, sulla costa mediterranea, una delle città più antiche e conosciute della Fenicia. Gli scavi di P. Montet (1921) e di M. Dunand (1926-1953) apportano luce non tanto sulla popolazione originaria quanto sulle influenze straniere a B. L'Egitto manifesta la sua presenza dall'epoca della II dinastia (ca. 2800 a. C.) con offerte dei Faraoni ai templi delle città. Se si eccettua la interruzione del tempo degli Hyksos, le relazioni continuano fino al tempo di Shesonq I (945-924) e di Osorkon I (924-895) di cui si sono scoperte le statue. Gli Egiziani acquistano diverse specie di legno (i cedri del Libano non sono molto distanti da B.) e vendono carichi di papiri che vengono smistati anche nell'area della civiltà egea; per questo i Greci han chiamato *** il "libro", dal nome della città. Il mondo egeo appare più tardi attestato solidamente dalla scoperta di oggetti quale la teiera e il vaso d'argento. Gli imperi mesopotamici cercano sbocchi più sicuri dei porti dal Golfo Persico: sulla scia di Sargon d'Accad, che ha lavato le sue armi nel Mediterraneo, e di Hammurapi che vi ha fatto affluire il suo commercio, Teglatfalasar I rende B. tributaria degli assiri. Dopo il crollo di Ninive e la caduta di Babilonia, B. segue le sorti dell'Asia Anteriore: nel VI sec. entra nell'orbita dei Persiani nella quinta satrapia; nel IV sec., dopo la conquista di Alessandro Magno, passa sotto il controllo dei Seleucidi; indi, al passaggio di Pompeo, cade sotto l'amministrazione della provincia romana. Il Vecchio Testamento parla tre volte di B.: Ios. 13, 5 (testo dubbio) pone la città fenicia al limite settentrionale della Terra Promessa; I Reg. 6, 32 presenta gli abitanti di B. come legnaioli e muratori durante la costruzione del tempio di Salomone; Ez. 27, 9 accenna agli anziani e agli esperti di B. come ai riparatori delle falle delle navi di Tiro. Tra molte iscrizioni scoperte durante gli scavi, la più nota è l'epigrafe sul sarcofago del re Ahiram (sec. XIII-X a. C.). Si attribuisce un valore documentario alla "Storia fenicia" di Sanchuniaton riferita da Filone di B. secondo il quale la città è un dono di Ba'al Kronos alla dea Ba'altis (Ba'alath Gebhiìl). L'iscrizione del re Iehimilk di B. attesta la presenza, nel pantheon, di Beelsamem il corrispondente di Eljon di Filone. Il mito della fecondità e dell'alternanza delle stagioni apparirà anche nella leggenda di Adone (v.) ucciso dal cinghiale e pianto da Afrodite, rievocata nella festa di B.

[F. V.]

BIBL. - P. MONTET, *Byblos et l'Egypte*, Parigi 1929; M. DUNAND, *Fouilles de B.*, Parigi 1937-39; *Chronologie des plus anciennes installations de B.*, in RB, (1950) 583-603; *Byblia Grammata. Documents et Recherches sur le développement de l'écriture en Phénicie*. Beiruth. 1945; R. DUSSAUD. *B. et la mention des Biblites dans l'Ancien Testament*, in *Syria*, 4 (1923) 300-315.

C

CADESH. - (Qadhes "sacro"; o Qadhes-Barnea': sconosciuto è il senso del secondo termine, Num. 20, 14; 32, 8). Località situata nell'estrema parte meridionale della Palestina (Ios. 10, 41; 15, 3; Num. 34, 4; Ez. 47, 19; 48, 28): si trova sulla via che dall'Horeb-Sinai conduceva al paese montuoso degli Amorrei (Deut. 1, 19), alla terra di Canaan (Num. 13, 30), al sud del Negeb (Num. 13, 17), presso il confine di Edom (Num. 20, 16; 34, 3). Questi dati, concordati con quelli di Num. 34, 3-5, fanno identificare Q. con l'odierna 'Ain Qedejs, che richiama il nome biblico ed è con le sue sorgenti un punto d'incrocio di molteplici piste carovaniere confluenti da una vasta zona desertica ed è dall'età della pietra in poi centro di agglomerazioni temporanee. Già celebre al tempo di Abramo, col nome di 'En Mispat "fonte del giudizio" (Gen. 14, 7), come limite estremo raggiunto dalla spedizione dei re orientali e luogo d'incontro tra l'angelo e la fuggitiva Agar (Gen. 16, 14), C. divenne per lo spazio di 38 anni il luogo dell'accampamento degli Israeliti, usciti dall'Egitto (Num. 20, 1; Deut. l, 46; 2, 14); il punto di partenza e di arrivo per i 12 esploratori della terra promessa (Num. 13); il luogo di litigio con Mosè ed Aronne per la mancanza d'acqua (di cui il nome "Me Meribath Qadhes" "acqua della contesa di C.") (Num. 20, 2-13; 27, 14; Deut. 32, 51). A C. morì Maria, sorella di Mosè (Num. 20, l); ed infine da qui Mosè mandò ambasciatori al re di Edom (Num. 20, 14-21). [A. R]

BIBL. - A. BARROIS. in DBs. I. coll. 993-97; F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 412.

CAFARNAO. - Cittadina evangelica del lago di Tiberiade (Lc. 4, 31; Mt. 4, 13), provvista di un posto di dogana (Mt. 9, 9), essendo alla frontiera delle tetrarchie di Filippo ed Erode Antipa, e presidiata da un distaccamento militare agli ordini di un centurione (Lc. 7, 2). È nominata 16 volte nei vangeli: Cristo, dopo l'abbandono di Nazaret, la elesse a sede stabile del suo ministero galilaico (Mt. 4, 13; Lc. 4, 31; Io. 2, 12) a causa delle grandi possibilità per la diffusione del Vangelo. È detta la "sua" città (Mt. 9, l; Mc. 2, l): quivi ebbe una sua casa, probabilmente quella di Pietro (Mt. 8, 14; 13, 1.36; 17, 24), dove rientrava dopo le peregrinazioni periferiche (Mt. 9, l; Mc. 2, l; 9, 32). Nella sinagoga di C., fatta costruire dal centurione locale (Lc. 7, 5) elargì tanti insegnamenti, cacciò il demone muto e pronunciò il celebre discorso eucaristico (Lc. 4, 31 ss. e par.; Io. 6, 24 ss.). A C., patria di Pietro ed Andrea (Mc. l, 29; 2, 2; 3, 20), Cristo reclutò anche Matteo - Levi, funzionario del posto di dogana (Mt. 9, 9; Mc. 2, 14; Lc. 5, 27) e compì numerosi miracoli (Mc. 1, 29-34; Mc. 2, 1-12 e par.; Mt. 8, 5-10.13 e Lc. 7, 10; Io. 4, 43-54; Mc. 5, 21-43; Mt. 17,23,-26 e par.). Sebbene così favorita, Cristo minacciò severissimo castigo a C. per la sua incredulità (Mt. 11, 23; Lc. 10, 15).

I moderni la identificano con l'attuale Tell Hum, situato sulle sponde nord-occidentali del lago, ca. 3 km. a ovest dell'imbocco del Giordano nel Lago. Cf. l'assonanza del nome attuale, derivato da contrazione dell'antico Kaphar Nahum o dal rabbino Tanhum (Talhum) ivi sepolto e la testimonianza di F. Giuseppe (*Vita*, 72).

La sinagoga ivi scoperta è più recente (tempo di Caracalla). [A. R.]

CAIFAS. Sommo sacerdote ebraico, eletto dal procuratore romano Valerio Grato all'ufficio che tenne per 18 anni consecutivi (dal l8 al 36 d. C.). Il suo lungo pontificato è dovuto al suo sfacciato servilismo verso i Romani domina tori della Palestina. Sotto il suo pontificato s. Giovanni Battista iniziò la sua predicazione (Lc. 3, 2). Dopo la resurrezione di Lazzaro C. consigliò il Sinedrio di uccidere Cristo (Io. 11, 49-51; 18, 14). Il consiglio di C. di sacrificare Cristo per salvare il popolo, designato dall'evangelista (Io. 11, 50-51) come "profezia" del carattere redentivo della morte di Cristo, non fu emesso sotto influsso di carisma profetico: si tratta di un'espressione che presenta nella sua identità materiale un duplice senso foro male, l'uno inteso dall'empio Sommo Sacerdote e l'altro dallo Spirito Santo ed espresso dall'Evangelista. In casa di C. i sinedristi, riuniti si poco prima della Pasqua, concertarono le modalità per uccidere Cristo (Mt. 26, 3; Mc. 14, 1.2; Lc. 22, 2); affrettati gli eventi dall'insperato tradimento di Giuda, davanti a C. si svolse il processo religioso (Mt. 26, 57.65; Mc. 14, 53-64). Davanti a C. comparvero ancora Pietro e Giovanni, dopo la guarigione dello storpio, per la loro predicazione del Cristo risuscitato (Act. 4, 6). [A. R.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER. *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, (trad. it.), Torino 1950, pp. 155 ss.

CAINO. Tra i figli di Adamo, C. coltivava la terra»; Abele «fu pastore di greggi» (Gen. 4, l s.). C., invidioso e malvagio (I Io. 3, 12), con trascuratezza offre all'Eterno dei prodotti del suolo; Abele invece, con grande venerazione, Gli immola il meglio del suo gregge (Hebr. 11, 4). Dio manifestò in qualche modo sensibile il gradimento dell'offerta di Abele (qualcuno pensa al fuoco sceso dal cielo a consumare la vittima). C. se ne infuriò. Sordo al richiamo divino: «Se tu nutri pensieri malvagi, il demonio (Smit) sta lì in agguato, come belva per soggiogarti. Col tuo libero arbitrio, puoi vincerlo e dominarlo», C. invitò Abele lungi dagli altri familiari, in campagna, e l'uccise. «Cosa hai fatto?», dice il Signore a C. che gli si volge superbo e sgarbato. «Sii maledetto... andrai fuggiasco ed errante...». C. si scuote: «Grande è il mio delitto, insopportabile»; ne teme la vendetta degli altri (fratelli e nipoti). Ma Dio misericordioso anche nel castigo, lo assicura e fa un segno su di lui (la cui natura non è possibile precisare): Gen. 4, 3-16.

I Cainiti costruiscono le prime (rozze) abitazioni; sorgono e progrediscono le arti (Gen. 4, 17-21). Anche la tradizione babilonese attribuisce alle genti antidiluviane l'invenzione e l'uso del metalli. Ma con le arti i discendenti di C. accrescono anche la corruzione morale. E Lamech dà il primo esempio di poligamia (deviazione dalla istituzione sacra originaria); esempio che verrà imitato e tollerato anche nel popolo eletto. E fidente nelle armi costruite dai figli, esprime la sua orgogliosa sicurezza, con il sentimento della più feroce vendetta (Gen. 4, 18.23 s.).

Con l'incrociarsi della reproba stirpe di C. con quella pia di Set (Gen. 4, 25 s.), la malvagità dilaga e Dio interviene con la punizione del diluvio (Gen. 6, 1 ss.; Sap. 10, 4).

C. però vittima del suo furore che l'aveva spinto al fratricidio (Sap.10, 3): è espressa così la sua morte eterna; ed è rimasto tipo dell'empio, che cerca rovinare i fratelli (Iud. 11); privo del senso delle cose divine (Filone, *De sacrif. Abelis et* C., 2.; *De poster*. C., 38). La leggenda giudaica afferma che C. però schiacciato sotto la sua casa (Giubilei IV, 31) o ucciso per sbaglio da Lamech.

[F. S.]

BIBL. - J. CHAINE, *La Genèse*, Parigi 1948; I. O. SMIT, *Serpens aut daemonium*?, in *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma 1951, pp. 94-97; P. DE AMBROGGI, *Le Epistole catt*., 2a ed., Torino 1949. PP. 251.307; SIMON-PRADO, *Prael. Bibl*., V. T., I, 6a ed., Torino 1949, pp. 84-107.

CALENDARIO EBRAICO. - Il sistema cronologico ebraico è legato alla osservazione delle fasi della luna. Il primo giorno del mese è determinato dall'osservazione della luna nuova che appare poco dopo la congiunzione della terra e del suo satellite. La determinazione dei mesi è puramente empirica e dipende dalle condizioni di visibilità dell'arco lunare nel cielo della sera. Una cura speciale è dedicata alla fissazione della luna di Nisan che segue l'equinozio di primavera e di quella di Tisri, dopo l'equinozio di autunno, perché segnano rispettivamente il punto di partenza dei due cicli annuali usati in Israele e nell'occidente semitico. Ierah designa propriamente il mese lunare mentre hodes, ros hodes esprimono direttamente la neomenia o primo giorno del mese. L'anno lunare, la successione delle 12 lune, è 11 giorni ca. più corto dell'anno solare normale. La differenza tra l'anno lunare e il solare non è compensata con l'aggiunta di 11 giorni, ma con l'intercalazione di un mese supplementare quando il ritardo del calendario in rapporto alle stagioni diviene troppo sensibile.

Mesi cananei. La Bibbia conserva il nome di 4 mesi cananei che sembrano, almeno in parte, riferirsi alle condizioni climatiche della regione siro-palestinese: Abib, la luna delle spighe (Ex. 13, 4; 23, 15; 34, 28; Deut. 16,. l), equivalente al Nisan (Marzo-Aprile), durante il quale si celebra la Pasqua; è il primo mese della primavera. Ziw (aram. = fioritura) il 20 mese corrispondente a Ijjar (Aprile-Maggio), durante il quale Salomone getta le fondazioni del tempio (I Reg. 6, 1.37). *Etanim*, 7° mese dell'anno, corrispondente a Tisri (Settembre-Ottobre) durante il quale si celebra la Dedicazione del tempio (I Reg. 8, 2). *Bul*, 80 mese, corrispondente a Mareswan (Ottobre-Novembre) durante il quale si terminano i lavori del tempio (I Reg. 6, 38). Gli autori di Sam., Reg., Par. sostituiscono i nomi propri dei mesi cananei coi numeri di ordine a partire dalla luna di primavera. Senza dubbio vogliono escludere ogni allusione alla mitologia di Canaan o a celebrazioni liturgiche giudicate eterodosse.

Mesi di Nippur. Lo sviluppo del commercio e delle relazioni internazionali all'epoca postesilica spingono gli Ebrei ad adottare il calendario di Nippur che ha soppiantato i calendari locali della Mesopotamia dal tempo di Hammurapi. 1 nomi appaiono nella letteratura biblica postesilica, nei papiri di Elefantina e nei testi della Misnah e del Talmud.

Nisan (Neh. 2, l; Esth. 3, 7), Marzo- Aprile.

Ijjar, Aprile-Maggio.

Siwan (Esth. 8, 9, Maggio-Giugno. Tammuz, durante il quale si celebra il lutto per il dio omonimo (Ez. 8, 14); Giugno-Luglio.

Ab, Luglio-Agosto.

Elul (Neh. 6, 15), Agosto-Settembre.

Tisri, Settembre-Ottobre.

Marheswan, Ottobre-Novembre.

Kislen (Neh. l, l; 1 Mach. l, 57), Novembre-Dicembre.

Tebeth (Esth. 2, 16), Dicembre-Gennaio.

Sebat, Gennaio-Febbraio.

Adar (Esth. 3, 7.13; 8, 12; 9, 1.15.17.19. 21), Febbraio-Marzo; che viene raddoppiato negli anni embolismici (we-Adar).

Primo giorno dell'anno. È chiamato ros hassanah, "capo d'anno". Sotto Hammurapi il capodanno è celebrato nel mese di Nisanu, verso l'equinozio della primavera. Quest'uso sembra ecclissare in tutta la Mesopotamia quello più antico di contare gli anni a partire dal primo mese di autunno. L'equinozio di autunno continua ad avere la preferenza nelle contrade dei Semiti occidentali. L'autunno segna effettivamente il passaggio d'un ciclo agricolo al ciclo seguente. Presso gli Ebrei lo hag ha-asif, festa del raccolto, ha luogo alla fine dell'anno (Ex. 23, 16). Si tratterebbe dell'inizio dell'anno nuovo (Ex. 34, 22). La festa delle Capanne, che si celebra nel mese di Tisri, primo mese d'autunno, e sembra identificarsi allo hag haasif comporta non solo dei ringraziamenti per l'anno trascorso, ma anche dei riti destinati a procurare la fertilità. Nel regno del Nord lo hag è celebrato alla luna piena del mese di Marheswan e non di Tisri. I Reg. 13, 32 attribuisce questa innovazione al capriccio di Ieroboam. I testi dei libri dei Re relativi alla riforma di Iosia suppongono che l'anno incomincia in autunno (2Reg. 22, 3; 23, 23).

Una seconda serie di testi fa iniziare l'anno nuovo verso l'equinozio di primavera. Il computo delle feste annuali è basato sull'osservazione della luna nuova di Nisan, essendo la pasqua celebrata al 150 giorno dello stesso mese (Ex. 12, 2 e paralleli). Ier. 36, 9-22 suppone il medesimo computo. Sembra che i due computi in una certa misura siano coesistiti. Certe date nel I Mach. sono calcolate sulla base del ros hassanah di primavera; la cronologia del II Mach. si riferisce al ros hassanah di Tisri, accettato comunemente in Siria, all'epoca dei Seleucidi.

Mesi ellenistici. I nomi dei mesi adottati dall'oriente ellenistico sono quelli del calendario macedone. L'anno comincia in autunno e il mese supplementare, intercalato tra il 6-70 mese, ha un nome speciale (...).

I Seleucidi armonizzano il calendario macedone col neo-babilonese. A Babilonia anno se1eucida incomincia a primavera, ma, nelle province sire, in autunno. All'epoca romana i mesi del calendario macedone sono così assimilati: ***= Novembre; *** = Dicembre ecc. La cronologia dell'epoca greco-romana in Palestina è complicata dal fatto che in un certo numero di città libere si adattano i nomi dei mesi macedoni alle condizioni particolari del computo locale.

Ere. Non esiste un'era biblica comune. Negli atti ufficiali e nelle cronache del regno si contano gli anni a partire dall'avvento del sovrano sul trono, come appare in Reg. e Par. È generalmente ammesso dagli storici che gli annalisti contano come il primo anno di regno la frazione di tempo tra il giorno dell'investitura e la fine dell'anno. Nell'epoca ellenistica si adotta quasi universalmente l'era dei seleucidi, 1° di Nisan (*** del 311 a. C.), Nelle province sire, dove l'anno comincia in autunno, il punto di partenza dell'era è il I di Tisri del 312. I nazionalisti Giudei, ottenuto il riconoscimento della loro autonomia, rinunciano all'uso dell'era seleucida: I Mach.13, 41-42 nota con enfasi che nell'anno 170 (142 a. C.) il popolo d'Israele comincia a scrivere sugli atti e sui contratti: nel 1° anno di Simone. Non si tratta probabilmente di una era propriamente detta, ma di un ritorno all'uso antico di Reg. e Par.: così sono datate le monete asmonee.

[F. V.]

BIBL. - G. AMADON, *Ancient Jewish Calendation*, in JBL. 61 (1942) 227-80; A. G. BARBOIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II (Parigi) 1953, 171 ss.: in DAB, v. *mois*, p. 213; *année*, p. 30.

CALVARIO. - Luogo su cui fu innalzata la Croce di Cristo. Sopra elevato di pochissimi metri dal suolo circostante, era chiamato pittorescamente "cranio" (Lc. 23, 33; latino Calvaria; aramaico, Golgota dall'ebraico Gulgoleth con l'eliminazione del secondo 1): denominazione persistente ancora nell'attuale nome arabo "Ras" "Testa", e dovuta alla conformazione del monticello o alla sopraelevazione (come l'odierno "Ras").

Era situato nelle vicinanze di Gerusalemme (Io. 19, 20), fuori le porte della Città (Hebr. 13, 12) e cioè fuori del secondo muro costruito da Erode il Grande, lungo la via pubblica (Me. 15, 29). Il C., venerato dai Cristiani, fu profanato dall'Imperatore Adriano con l'erezione di una caverna, scavata in terra di riporto, con dentro una statua di Venere (Eusebio, *Vita Constantini*, 26; s. Girolamo, Ep. 58, 3). L'imperatore Costantino sostituì la costruzione profanatrice con uno splendido edificio sacro (*Martyrium Anastasis*), che aveva le dimensioni del tempio pagano (m. 37 x 137) e lasciava all'aperto il C. (Egeria 37,4) su cui fu innalzata una grande croce d'argento (Arculfo e Beda). Il C., ridotto col piccone a forma di cubo di ca. m. 5 di lato, fu incluso soltanto dopo il mille nella Chiesa del s. Sepolcro, riedificata da Costantino Monomachos (ca. 1042), dopo la distruzione dei Mussulmani nel 1009. Oggi occupa il lato meridionale della Basilica, a destra dell'unica porta. Sotto le due cappelle che ornano la superficie del Santuario v'è una cripta che è la cappella di Adamo, contenente, secondo la tradizione, il teschio di Adamo, irrorato dal sangue di Cristo colato attraverso la grande fessura della roccia, prodottasi alla morte di

Gesù (Mt. 27, 51), attestata da scrittori antichi (s. Luciano Martire m. nel 312; Rufino, *Hist. Eccl*. IX, 6; Eusebio, *Hist. Eccl*. IX, 7; s. Cirillo, *Catech*. XIII, 39) e visibile ancor oggi in senso inverso alla venatura della Roccia (m. 1,70 x 0,25).

L'autenticità del C. è assicurata dalla Basilica costantiniana che sostituì il tempio pagano profanatore, e da scavi, recentemente eseguiti nell'Ospizio Russo, i quali rivelarono un muro antico e la soglia di una porta che conduceva al C., situato al di fuori delle mura (Mc. 15, 29).

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem*, II, Parigi 1914. pp. 57-93; A. PUJOL. in VD, 13 (1933) 123-26. 147-53; H. SCHMIDT, Der hZ. *Fels in Jerusalem,* Tubinga 1933; G. W. ELDERKIN, *Golgotha, Kraneion and the Holy Sepuchr*e, Springfield 1945; CUSTODIA DI TERRA SANTA *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme.* Bergamo 1949.; A. PARROT, *Golgotha et Saint-Sépulcre* (*Cahiers d'Archéologie biblique*, n. 6), Neuchatel 1955.

CAM. - Uno dei figli di Noè (Gen. 5, 32; 6, l; 9, 18) salvato assieme al padre dal diluvio, ma oggetto di maledizione da parte dello stesso patriarca a causa della sua invereconda indiscrezione (Gen. 9, 21-27). La maledizione per cui C., ossia Canaan, fu dichiarato il più vile dei servi (servo dei servi) deve essere intesa come condanna all'esclusione delle promesse messianiche delle quali Noè, dopo il diluvio, era diventato l'erede: cioè, Canaan e i suoi discendenti vengono radiati dalla stirpe eletta, allo stesso modo di Caino, (maledetto: Gen. 4, 11). Erede delle promesse è Sem (il suo Dio è Iahweh), della cui benedizione parteciperà Iaphet.

La maledizione cade su Canaan e la sua discendenza, non sugli individui, ai quali è sempre aperta una via di salvezza. Insomma è condannata e non eletta la stirpe in quanto stirpe.

Ecco lo schema dei discendenti di C. (Gen. 10, 6-20): Kus (accadico Ku-u-su = gli Etiopi); Misrajim (= Egitto), Put (egiz. punt = regione lungo la costa africana del Mar Rosso), Kena'an (= Canaan). Tra gli altri: da Misrajim, i Pelistim (= i Filistei): da Canaan, Sidon, Heth (= gli Etei), Iebus (= Gebusei); 'Emori (= Amorrei).

I Camiti occupano così l'Egitto, le coste del Mar Rosso, la penisola arabica e le sponde del Mediterraneo, a mezzogiorno e a oriente (cf. H. Guthe, Bibel-Atlas, 2, Leipzig 1926, pl: 6). Essi sono i non-negriti dell'Africa. Non ha fondamento la teoria che ritiene che i negriti (identificati indebitamente con i Cainiti) siano stati ridotti a uno stato inferiore per la maledizione divina.

[B. N. W. - F. S.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine,* Parigi 1933, I, PP. 241-43. 261-70. 293-322; . A. PERBAL, *La race nègre et la malédiction de Cham*, in *Revue de l'Université d'Ottawa*. 10 (1940) 156-177.

CANA. - Località della Galilea (Io. 2, 1.11; 4, 46; 21, 2), diversa da quella della tribù di Aser (105. 19, 28), vicina a Tiro. L'identificazione con Kefr Kennah, a ca. 10 km. ad est-nord-est di Nazaret, è ritenuta ancora la più probabile (cf. Simon-Dorado, *Novum Testamentum*, I, p. 418 s.), meglio rispondente alla direttrice di viaggio indicata dall'evangelista. Altri (Abel) preferiscono Hirbet Qanah, 14 km. a nord di Nazaret, al margine della pianura Asochis, sulla strada assai ardua che congiunge Tarichea ad Arco attraverso Iotapata e Cabul.

A C., Cristo, invitato ad un banchetto di nozze con la Madre ed i discepoli, miracolosamente tramutò ca. 480-720 litri di acqua in generoso vino per ovviare all'impaccio degli sposi, determinatosi per la povertà loro o l'inaspettata presenza dei discepoli di Cristo (Io. 2, 1-11). Gesù compì il miracolo per l'onnipotente intercessione di Maria, cui rivolge il titolo onorifico "madonna" (Io. 19, 26; 20, 13.15; Omero, Iliade, III, 204; Sofocle, Edipo, 655); sottolineando che per Lei faceva un'eccezione circa il tempo stabilito dal Padre per la sua prima manifestazione di Messia (Io. 2, 4). C. è la patria di Natanaele (Io. 21, 2) - Bartolomeo. In questa città l'ufficiale regio, salito da Cafarnao, ottenne la miracolosa guarigione in distanza del figlio (Io. 4, 46-54). [A.R. - F. S.]

BIBL. - D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum,* Gerusalemme 1935. pp . 256-67; G. M. PERRELLA. *I luoghi santi*. Piacenza 1936, pp. 119-27; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 402 ss.; Cl. Kopp, *Das Kana des Evangeliums*, Colonia 1940.

CANAAN. - Nella Bibbia designa la Palestina, la terra da Dio promessa agli Ebrei e da questi conquistata dopo l'esodo dall'Egitto. Con un significato più limitato, sotto la forma *Kinahhi* (Kinahni) designa, nelle tavolette d'el-Amarna, la parte meridionale della costa Fenicia col suo retroterra, significato mantenuto anche in alcuni passi biblici (2Sam 24, 7; Is. 23, 11 ecc.). Il gentilizio "Cananei" designò per gli Ebrei i popoli da essi trovati al loro arrivo in C.: popoli diversi per indole e importanza, ma dalla comune fisionomia semitica e che poterono essere detti globalmente Cananei, grazie al poderoso influsso esercitato su tutti dall'elemento fenicio-cananeo. Come furono altre volte detti Amorrei (Gen. 15, 16; Iudc. 6, 10), per la forte infiltrazione amorrea dalle regioni transgiordaniche.

Storia. - Diversi i popoli di Canaan, diverse le loro origini. Rappresentazioni egiziane delle prime dinastie che si spinsero sul litorale fenicio e recenti scavi di 'Bethsan,' Beth-Jerah e Megiddo, provano la presenza di Cananei in Palestina al principio del 30 millennio. Agli inizi del 20 millennio vi si notano altre influenze etniche: giungono gli Amorrei (v.). Circa due secoli più tardi, il passaggio degli Hyksos interrompe bruscamente la vita della Palestina. Con la cacciata degli Hyksos (sec. XII) C. dà nuovamente segni di vita: l'Egitto vi riprende il primato che manterrà fino al periodo d'el-Amarna. Oltre gli Amorrei, altri popoli vi fanno sentire il loro influsso: gli Hittiti, non semiti, stabilitisi nell'Asia Minore agli inizi del 20 millennio, i Hurriti stabilitisi nella Mesopotamia settentrionale. La Palestina, divisa in piccoli staterelli retti da governatori incaricati e sorvegliati dall'Egitto,

diventa il luogo naturale dove gli interessi particolari di quei popoli si scontrano. Nel periodo d'el-Amarna, C. è teatro di una grande rivolta contro l'Egitto. Un principe d'Amurru, Abdasirta, inizia un movimento nazionalista antiegiziano mediante bande armate, i cosiddetti Habiru. Tale movimento sotto Aziru, figlio di Adasirta, riuscì a sottrarre l'intera regione palestinese al dominio egiziano. A questo punto (sec. XIV) si realizzava l'invasione degli Ebrei (v. Cronologia). Ramses II (1292-1226) tenterà più tardi di riprendere il dominio della Palestina ripristinandone il frazionamento in più staterelli, ma la restaurazione sarà di breve durata. Un'ondata di "popoli del mare", tra i quali sono probabilmente i Filistei, attaccano per terra e per mare l'Egitto riuscendo, anche se respinti, a stabilirsi sulla costa palestinese.

La conquista ebraica non fu né facile né breve: città come Gezer, Iebus, Dor, Megiddo, Bethsan resisteranno a lungo iniziando relazioni con gli Ebrei, influenzandone la cultura e la religione, anzi minacciandone la stessa esistenza: furono le guerre, condotte da Barac e Debora prima e poi da David, a eliminare definitivamente la potenza Cananea dalla storia. Restò però ancora il nome di "Cananei" col quale continuarono a chiamarsi per molti secoli i Fenici specialmente nelle colonie.

Cultura. - Tracce d'industria paleolitica e neolitica ci attestano che una larga evoluzione ha preceduto l'epoca del bronzo, 2500 a. C.) quando compaiono i Semiti, apportando un grande sviluppo sociale e culturale. Organizzati in piccole città-stato, sotto l'alta sovranità egiziana, sono spesso in lotta tra loro o in rivolta contro l'Egitto.

I C. eccellono nella fortificazione delle città, che dimostra una strategia assai progredita. Grazie alla sua posizione geografica, C. assimilò elementi delle culture: egiziana, egea, hittita, hurrita e mesopotamica. Elevato è il loro gusto artistico, nella finissima lavorazione di sigilli, gioielli ornamentali, utensili domestici, armi. Le scoperte di Dunand attestano iscrizioni pittografiche in Palestina e Siria risalenti alla fine del 40 millennio, l'uso della scrittura sillabica verso la fine del 30 millennio; sono usati dai C.: un sistema alfabetico lineare e un sistema cuneiforme (Ugarit) per la lingua cananea; il cuneiforme accadico (lettere di el-Amarna per la corrispondenza diplomatica). Glosse esplicative, in alcune lettere d'el-Amarna, conservano anche la lingua cananea, dialetto di quella lingua nord-semitica parlata in Palestina già agli inizi del 30 millennio.

Religione. - Le scoperte di Ras-Shamra hanno rivelato anche le linee fondamentali della religione fenicio-cananea. 'EL è dio supremo, figura indeterminata cui s'accompagna *'Aserah*. Figlio e soppiantatore di *'El* è *Baal* (signore, padrone) che senza determinazioni, come ricorre spesso nelle leggende ugaritiche, designa il Dio nazionale dei fenicio-Cananei: *Hadad*, signore del Cielo, del temporale e della fertilità, ritenuto più tardi figlio di Dagon. Spesso però il nome generico di *Ba'al* è specificato con la designazione del luogo o di altro essere di cui si dice signore: così Ba'al Tamar (Iudc. 20, 33), Ba'al Berith (Iudc. 8, 33), Ba'al Zebul (2Reg. l, 2). Il plurale Ba'alim, frequente nella Bibbia (Os. 2, 17; Iudc. 10, 6; I Sam 7, 3 ecc.) designa la personificazione e divinizzazione delle forze della natura. Consorte di Ba'al è spesso la sorella 'Anath, altre volte 'Aserah e Athtart (Astarte, ebr. 'Astoreth), dee che con 'Anath fondono spesso le loro funzioni e talvolta anche i loro

nomi. Caratteristica la fluidità dominante nella religione Cananea: divinità come 'Aserah e Astarte rivestono aspetti contrastanti, presiedono nello stesso tempo alla guerra e all'attività sessuale, alla distruzione e alla vita. In rappresentazioni egiziane Astarte appare quale guerriera e nell'epopea di Ba'al-'Anath è presentata come fanatica sanguinaria. Per rapporto al sesso le due Dee presentano sia i caratteri del fascino che quelli della fecondità, raffigurate coi rispettivi simboli: giglio e serpente. Numerosissime "placche d'Astarte", trovate negli scavi, artisticamente dovute forse a influssi babilonesi (Istar), presentano "la santa" negli atteggiamenti più sensuali. Il culto della fecondità è pertanto al centro della religione cananea. Altre divinità: Rasap (Hab. 3, 5) e Shalim, Dei rispettivamente della peste e della salute, più tardi fusi in unica divinità.

I principali miti cananei sono: l'unione di Ba'al con 'Anath e la lotta tra Ba'al e 'Aserah, consorte di 'El, di cui Ba'al vuol uccidere i figli, restandone ucciso egli stesso: con la sua morte cessa la vita della natura. 'Anath lottando contro il Dio della morte Mot, fa rivivere Ba'al e per simpatia riporta la vita alla natura. A tale religione i C. univano un ricco culto. Animali d'ogni genere appaiono nei sacrifici. Quanto all'uso di sacrifici umani nel 20 millennio, nemmeno gli scavi di Ugarit hanno fornito dati assolutamente certi. Che tali sacrifici però fossero in uso in epoca posteriore ci è chiaro dalla Bibbia che severamente ne stigmatizza la diffusione in Israele stesso (Ier. 7, 31; 19, 4; Ez. 15, 21; 23, 37; ecc.). Aspetto assai crudo in tale culto fu anche la prostituzione sacra sia di uomini che di donne. Il culto era praticato sulle alture (*Bamoth*), dove delle stele di pietra (*massebhoth*) o tronchi di legno (*'aseroth*) fissi nel terreno secondo artificiose disposizioni, rappresentavano le divinità (v. Altura).

Relazioni con gli Ebrei. - A parte la questione non ancora risolta circa le relazioni tra Ebrei e Habiru, i primi contatti tra Ebrei e C. risalgono, secondo la Bibbia (Gen. 12.13.15.17.26), ai Patriarchi: ad Abramo e discendenti Dio promise la terra di Canaan (Gen. 12, 5-8; 13, 15 ecc.; 15, 18) concedendola di fatto molti secoli più tardi a Giosuè (Ios. 13, 6) che ne operò la conquista. Le vicende di tale conquista, (cf. Ios., Iudc., e in parte di I-II Sam.) vanno dal sec. XIV in poi; probabilmente gli Ebrei sorpresero i C. nel loro più basso livello morale e religioso: da qui la forte reazione ebraica che contribuì a tutelare la purezza del iahwismo. È chiaro infatti dall'archeologia che subito dopo la conquista nessun influsso pagano nei centri più organizzati intaccò la vita religioso-morale degli Ebrei. Non così più tardi quando vere relazioni si stabilirono tra conquistatori e vinti, quando specialmente al tempo dei Re relazioni di industria e commercio si stabilirono anche con i Fenici; l'influsso religioso-morale su gli Ebrei fu allora potente e provocò la forte reazione dei Profeti (v. Religione popolare). Oltre l'influsso negativo, non mancò nemmeno un influsso positivo, che si manifestò non solo nel commercio, nell'industria, ma sembra almeno, anche in alcuni elementi esterni del culto, come la musica del Tempio e la stessa architettura del Tempio.

[G. D.]

BIBL. - H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*. Paris 1907; A. BARROIS, *Canaan*, in DBs, I, coll. 997-1021; A. BEA, *La Palestina preisraelitica. Storia. popoli, cultura*, in *Biblica*. 24 (1943) 231-60; ID., *Canaan e Cananei*, in *Enc. Catt. It.*, III, coll. 480-

86; S. MOSCATI. *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949, pp. 93-118; G. PAVLOVSKY, in VD, 27 (1949) 143-63.

CANDELABRO a sette bracci. - Nella tenda-santuario, sulla parete meridionale del santo (Ex. 26, 35; Num. 8, 2), dinanzi al velo che lo separava dal santissimo (quadrato dove stava l'arca): Ex. 27, 21; Hebr. 9, 22, c'era il candelabro o lampadario con sette lampade mobili che un sacerdote al mattino e a sera, quando si poneva l'incenso sull'altare del profumo (Ex. 30, 7 s.), ripuliva e rifornìva d'olio puro di uliva (Ex. 27, 20; Lev. 24, 2), accendendole a sera e spegnendole al mattino (Ex. 27, 21; cf. II Par. 13, 11). Il beccuccio delle lampade, cui faceva capo il lucignolo da ardere, era rivolto verso la parete di fronte, dove stava la tavola con i pani di presentazione. Le lampade, come il resto del c., e gli utensili: pinzette, vaso per i detriti, erano d'oro purissimo (Ex. 35, 14; 25, 31.38; Num. 8, 4). Il candelabro è descritto in Ex. 25, 31-39; 37, 17-24. Dalla base e piede, si leva diritto lo stelo o ramo centrale (Ex. 25, 31); da esso, a eguale di stanza, partivano a due a due sei rami e bracci, che finivano alla stessa altezza, tutti concentrici alla punta superiore delle stelo. Stelo e bracci, abbastanza esili (in ebr. qanim = canne, Ex. 25, 31 ss.; 37, 17 ss.), erano adorni (Ex. 25, 33 s.) di calici (dal labbro largo e dal fondo stretto, a fiore di mandorlo), boccioli e fiori (da petali lanceolati e ricurvi; gigli, secondo la Volgata), costruzione unitaria, senza saldature. Sullo stelo centrale, 3 calici sta vano ai tre punti donde uscivano i bracci e uno, alla sommità; ogni braccio laterale ne aveva 3. Incerto è il numero e il posto dei fiori e dei boccioli.

Costruito, sul modello dato da Mosè Ex. 25, 40; Num. 8, 4), da valenti artisti Ex. 31, 2; 37, 1.17) che vi impiegarono un talento d'oro (= kg. 49, 11: Ex. 25, 39, dono degli Israeliti (Ex. 39, 36), consacrato con olio sacro (Ex. 30, 27; 40, 9), fu posto nella tenda un anno dopo l'esodo dall'Egitto (Ex. 40, 2.4.24) e ne fu affidata la cura ai Caatiti (Num. 3, 31). Secondo i rabbini il c. era alto 3 cubiti e largo (lampade esterne) 2, ca. = 1,60 x 1.05. Durante le marce, veniva ricoperto con porpora violetta e pelle di vacca marina (Num. 4, 9). Salomone fece costruire dagli artisti fenici 10 c., sullo stesso modello (Ex. 25) e li pose nel Tempio, 5 a destra e 5 a sinistra (= su ciascuna parete, o, secondo i rabbini, ai lati del c. mosaico): I Reg 7, 49; II Par. 4, 7. Il c. mosaico nel testo non è ricordato; sembra del tutto normale che sia stato conservato e continuò ad essere acceso ogni sera (cf. II Par. 13, 11).

I c. di Salomone aumentavano la magnificenza; non pare abbiano mai rivestito il carattere sacro dell'antico. Nabucodonosor 587 a. C.) li portò via a Babel con gli altri oggetti di valore (Ier. 52, 19; cf. II Reg. 25, 15; II Par. 36, 6.10.18). I rimpatriati ricostruirono il c. e lo posero nel nuovo Tempio. Antioco IV Epifane, se ne impossessò e lo spezzò (I Mach. 1, 23). Ricostruito da Giuda Maccabeo (I Mach. 4, 49), il c., cui allude Eccli. 26, 22, rimase nel Tempio restaurato da Erode; al 70 d. C. (distruzione di Gerusalemme e incendio del Tempio), fu tra i pochi oggetti che ornarono a Roma il trionfo di Tito, e figura in un bassorilievo dell'arco eretto dal Senato al vincitore. Il c., nell'insieme, vi è riprodotto con rigorosa esattezza; non così per i dettagli: le figure di animali chimerici sulla base sono incompatibili con la Legge e i costumi giudaici. Il c. fu posto nel tempio della Pace (Giuseppe, *Bell.* VII, 5, 7); nel 455, Genserico lo porta a Cartagine; Belisario

nel 534 lo trasferisce a Costantinopoli; scompare sotto Giustiniano. I significati simbolici attribuiti al c. (Giuseppe, *Bell*. VIII, 5, 5: santità della settimana giudaica; Id., *Ant*. III, 6, 7; Filone, *Mos*. 3, 9: simbolo dei 7 pianeti; altri, simbolo della presenza di Dio), sono più o meno arbitrari. In Zac. 4, 2-12 il candelabro (con un serbatoio a parte che alimenta le lampade) è simbolo del Tempio, le sette lampade che lo sovrastano, simbolo della Provvidenza che veglia al compimento dell'edificio (D. Buzy, *Les symboles A. T.*, Parigi 1923, p. 372 s.); la visione non ha relazione alcuna col c. mosaico. In Apoc. 1, 22 s. dei 7 c. d'oro, simbolo delle 7 chiese d'Asia, non è accennata la forma; mentre Apoc. 11, 4 si riferisce a Zach. 4, 2-12. [F. S.]

BIBL. - E. LEVESQUE, in DB, II. coll. 541-46: B. UGOLINI. *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, XI, 885-1110; J. HAASE, *Der siebenarmige Leuchter des Alten Bundes*, Monaco 1922: A. CLAMER. *Nombres* (*La Ste Bible*, ed. Pirot. 2) Parigi 1940, p. 283: A. MÉDEBIELLE, Rois (ibid., 3), 1949, p. 623.

CANONE biblico. - È il catalogo (o lista) ufficiale dei libri ispirati, i quali sono la regola della fede e della morale.

Il greco *** (cf. ebr. qaneh) = canna, regola di misura e, in senso metaforico, norma. Il senso di catalogo dei libri sacri invalse nell'uso ecclesiastico dal sec. IV (già nel spc. III: *Prologo Monarchiano* ed Origene, PG 12, 834). Il Concilio di Trento (IV sessione, 8 aprile 1546) ha sancito, con vera definizione dommatica, il c. già fissato dalla tradizione, da tre Concili provinciali: d'Ippona (393), di Cartagine III e IV (397.419), e dal Concilio Fiorentino (1441); il Concilio Vaticano (1870) rinnova e conferma la definizione tridentina (cf. EB, nn. 16-20.47.57-60.77 s.). Il c. abbraccia tutti i libri del Vecchio (47) e del Nuovo Testamento (27) contenuti nella Volgata (v. Bibbia).

Di questi, 7 mancano nella bibbia ebraica, o masoretica, e nelle bibbie dei protestanti: Tob., Iudt., Sap., Bar., Eccli., I-II Mach., ai quali bisogna aggiungere i seguenti frammenti: Esth. 10, 4-c. 16; Dan. 3, 24-90; cc. 13-14 (nella disposizione della Volgata; nella versione greca dei Settanta, essi sono distribuiti diversamente). Per il Nuovo Testamento, al IV sec. si dubitò della canonicità (se dovevano o no entrare nel c. o nel numero dei libri ispirati) per i seguenti 7 libri: Hebr., Iac., 2Pt., 2-3Io., Iud., Apoc. Questi 14 libri vengono detti *deuterocanonici* (a partire da Sisto di Siena, *Bibliotheca sacra*, I, p. 2 s.), in quanto a un dato momento, tra i Padri, si discusse la loro origine sacra, in opposizione ai protocanonici la cui appartenenza al c. rimase sempre indiscussa.

I protestanti chiamano *apocrifi* i deuterocanonici del Vecchio Testamento; e *pseudoepigrafi* i libri che noi chiamiamo apocrifi (v.) cioè che imitano i libri sacri nella forma e nel contenuto, ma non furono mai nel c. Motivo fondamentale per siffatti dubbi, presso i Padri, fu la mancanza di un c. sancito dalla Chiesa; inoltre, per il Vecchio Testamento, il fatto che i Giudei non ammettevano nella loro bibbia i deuterocanonici; e per il Nuovo Testamento difficoltà dogmatiche, originate dall'inesatta esegesi di qualche pericope.

In realtà, come per tante altre verità di fede, la Chiesa non intervenne con la sua autorità infallibile a fissare formalmente il c., se non quando i protestanti vollero rigettare come non sacri, i deuterocanonici del Vecchio Testamento col futile motivo di attenersi al c. ebraico. La Chiesa ebbe da Nostro Signore e dagli Apostoli, il Vecchio Testamento; e solo, per la sua autorità, noi lo riceviamo come ispirato.

La collezione dei libri sacri tra i Giudei, era già un fatto compiuto al tempo di N. Signore, anche nella distribuzione in tre gruppi, ancora conservata nella bibbia ebraica, cioè Tòràh (= Legge, i cinque libri di Mosè: Gen. Ex., Lev., Num., Deut.), Nebhi'im (= Profeti) e Kethùbhim (.= Scritti). I "profeti" comprendono: i libri storici Ios., Iudc., Sam., Reg. detti "profeti anteriori", e i nostri libri profetici ("profeti posteriori") da Is. a Mal., eccettuato Dan., posto tra gli *Scritti*. Le tre parti della collezione si erano formate successivamente.

Per la Legge: cf. Deut. 31, 9-13.24 ss., i Leviti la conservano accanto all'arca; e successivamente vi sono deposti i libri di Giosuè (Ios. 24, 26) e di Samuele (I Sam 10, 25). Al tempo di Iosia (621), il ritrovato libro della Legge è subito riconosciuto come sacro (2Reg. 23, 1-3; 2Par. 34, 29-32); dopo l'esilio (445 a. C.), Esdra rinnova l'alleanza leggendo la Legge al popolo che con giuramento si vincola all'osservanza dei precetti divini (Neh. 8-10). Per i Salmi e i Proverbi cf. Prov 25, I e II Par. 29, 30: il re Ezechia (ca. 700 a. C.) ne curò la raccolta. I profeti più recenti (gli ultimi, sec. V a. C.) citano verbalmente le profezie dei loro predecessori. Dan. 9, 2 afferma di aver letto nei "libri" la profezia di Ier. 29, 10. Verso il 180 a. C., l'Ecclesiastico (44-50, 24) tessendo l'elogio degli antenati enumera i personaggi esattamente secondo l'ordine dei corrispondenti libri della seconda parte: i profeti: cioè Ios., Iudc., Sam., Reg., Is., Ier., Ez., i Dodici (minori). Mezzo secolo più tardi, infine, nel prologo dell'Eccli. (v.) si parla dell'intera collezione: Legge, profeti e altri scritti: specificati, quest'ultimi, dal II Mach. 2, 13, come "gli scritti di David", cioè i Ps., il libro più importante del terzo raggruppamento, per il gruppo intero. E cf. specialmente nei Vangeli: Legge e Profeti (Mt. 5, 17 s.; 7, 12 ecc.); Legge, Profeti e Salmi (Lc. 24, 44) per indicare tutto il Vecchio Testamento.

Le tre parti al completo (con deutero-canonici) si trovano nella Bibbia Greca o Alessandrina (la versione greca del Vecchio Testamento, detta dei Settanta), che divenne la Bibbia della Chiesa primitiva, dopo essere stata la Bibbia adoperata dagli Apostoli nella predicazione del Vangelo, e spesso nelle citazioni del Vecchio Testamento nei loro scritti ispirati (300 su 350 citazioni dal Vecchio Testamento). Il greco era infatti la lingua parlata in tutto l'impero

Sulla unità di fede circa i libri sacri, tra Giudei di Alessandria o della diaspora in genere e la comunità madre di Gerusalemme non ci possono essere dubbi (v. Diaspora). E non poche prove sono offerte, attestanti l'uso dei deuterocanonici, come libri sacri, nella stessa Palestina.

Eccettuati Sap. e II Mach., essi sono stati scritti in ebraico (Eccli., I Mach. frammenti di Esth. e Bar.; in ebraico o in aramaico Tob., Iudt. i frammenti di Dan.) e pertanto proprio in Palestina e per le sinagoghe palestinesi. Gli stessi rabbini fino al sec. X adoperano l'Eccli. come scrittura sacra; il I Mach. era letto nella festa dell'Encenia o dedicazione del Tempio

(cf. Talmud babilonese, Hanukkah); Bar. si leggeva ad alta voce nelle sinagoghe al IV sec. d. C., come attesta no le Costituzioni apostoliche; di Tob. e Iudt. abbiamo i Midrasim ossia specie di commenti in aramaico, che testimoniano la lettura sinagogale dei due libri (cf. L. Meyer, in Biblica, 3a [1922] 193-203); i frammenti di Daniele si trovano nella versione greco-giudaica di Teodozione (verso il 180 d. C.) fatta dall'ebraico. Non si può dunque in nessun modo parlare di un c. palestinese o di un c. alessandrino tra i Giudei.

In realtà, l'esclusione dei deuterocanonici è opera tardiva dei Farisei. Dopo la rovina del Tempio (70 d. C.) e la fine del sacerdozio, essi presero tutto in mano; distrussero la letteratura giudaica ad essi contraria e per gli stessi libri sacri, vollero sottoporli ad una specie di rigoroso controllo, come risulta dalle discussioni sorte in quel tempo tra i rabbini sul valore sacro di Ez., Prov., Cant., Eccle.

Al riguardo fissarono dei criteri: antichità del libro, composizione in lingua ebraica, conformità alla Legge. Il IV Esd. 14, 44 ss.; il Talmud Babilonese di quel periodo (fine I sec. d. C.); Fl. Giuseppe, *Contra Ap*. l, 8, riferiscono il c. ebraico privo dei deuterocanonici, e accennano chiaramente a questi motivi. Ma essi sono soltanto esterni e non hanno alcun valore. Si volle fissare l'antichità ad Esdra (sec. V a. C.), e ad esempio l'Ecclesiaste, la Cant.; I-II Cron., Esd., Neh. furono scritti posteriormente nel IV-II sec. a. C.

La lingua si sa, è un elemento all'atto secondario per l'ispirazione; e d'altronde soltanto Sap. e II Mach. furono scritti in greco. La conformità alla Legge si riduceva in pratica alla conformità alle idee farisaiche sulla Legge (cf. Strack-Billerbeck, IV, 425-43). I veri motivi erano due: l'ostilità dei Farisei alla dinastia asmonea, considerata usurpatrice dei diritti della dinastia Davidica, e partigiana dei Sadducei; (ciò spiega l'esclusione di I-II Mach. e di tutta la letteratura da essi ritenuta del periodo maccabaico-asmoneo); e l'odio alla Chiesa, per cui rigettarono la versione Alessandrina, da quella adoperata e fatta sua.

Si parla talvolta di un c. *esdrino*; attribuendo ad Esdra la definizione e la chiusura del c. ebraico adducendo allo scopo le testimonianze già viste di Flavio Giuseppe, IV Esd. e del Talmud, e II Mach. 2, 13. Ma le tre prime sono fantastiche e rispecchiano gli arbitri dei Farisei del I sec. d. C.; da II Mach. risulta soltanto che Esdra, come i fedeli di quella generazione rientrata dall'esilio (v. Sinagoga, la grande), ebbero cura di raccogliere e trascrivere i libri sacri; come farà più tardi Giuda Maccabeo dopo la tormenta scatenata da Antioco Epifane.

Nessun dubbio per i primi tre secoli, nella Chiesa, circa i libri sacri del Vecchio Testamento, integralmente contenuti nella Bibbia Alessandrina che divenne la Bibbia dei cristiani.

Nello stesso Nuovo Testamento, che nelle sue citazioni occasionali del Vecchio non fa cenno di Abd., Nah., Esth., Eccle., Cant. Esd., Neh., troviamo riferimenti certi ad alcuni deuterocanonici (Sap. 12-15 = Rom. 1, 19-32; Sap. 6, 4.8 = Rom. 13, 1; 2, 11; Sap. 2, 13.18 = Mt. 27, 43 ecc.; Eccli. 4, 34 = Iac. 1, 19; Eccli. 51, 23-30 = Mt. 11, 29 s. ecc.; II Mach. 6, 18-7, 42 = Hebr. 11, 34 s. cf. L.. Vénard, in DBs, II, coll. 23-51).

Fin dai più antichi scritti patristici i deuterocanonici vengono citati come Scrittura Sacra: Clemente di Roma (ca. 95 d. C.), nella lettera a Corinto, usa Iudt., Sap., i frammenti di

Daun., Tob. ed Eccli.; Erma (140 ca.) spesso adopera l'Eccli. e il II Mach. (Sim. 5, 3.8; *Mand*. 1, 1 ecc.); s. Ippolito (235) commenta Dan., con i frammenti deuterocanonici; cita come Scrittura: Sap., Bar.; adopera: Tob., I-II Mach. (cf. PG 10, 793.805.661.697.769). S. Ireneo in Francia; Tertulliano, s. Cipriano in Africa; gli Apologeti in Oriente; Clemente Alessandrino (+214) e Origene (+254) attestano espressamente nei loro scritti il sentimento unanime della Chiesa (cf. Ruwet, p. 115 ss.).

Origene esplicitamente pone tra i libri sacri Esth., Iudt., Tob., Sap. (PG 12, 780); sa bene che i Giudei non ammettono la ispirazione di alcuni libri, ma nella lettera ad Africanum (PG 11, 57) difende la canonicità dei frammenti di Dan. e irride giustamente coloro che vanno a chiedere ai nemici della Chiesa quali siano i libri sacri (PG 11, 60). Se nel suo commento al Ps. 1 Origene riferisce il c. ebraico, contratto a 22 libri, lo fa unicamente per dire che tal numero ha un suo significato. 22 infatti sono le lettere dell'alfabeto ebraico. Ora come le lettere dell'alfabeto introducono alla scienza, così i libri sacri introducono alla sapienza divina. È il suo metodo prediletto di trovare dei significati allegorici anche nei numeri. La citazione abbreviata che di questi passi di Origene avevamo in Eusebio (H. E. 6, 25; PC 20, 580) indusse nel passato a considerarla almeno come indice di un dubbio circa il c. del Vecchio Testamento, in Origene. Ora la pubblicazione della *Filocalia* (specie di antologia tratta dalle opere di Origene), dove il testo è riportato per intero, ha permesso la precisazione suddetta che, in piena armonia con tutti gli altri scritti, esclude assolutamente ogni dubbio in Origene, il quale rimane tra i greci il più chiaro e completo testimone della tradizione cattolica sul c. del Vecchio Testamento (Colon, in *Revue des Sciences Religieuses*, 20 [1940] 1-27; Ruwet, in *Biblica*, 23 [1942] 18-21).

L'elenco dei libri sacri del V. T., che il vescovo Melitone di Sardi manda ad Onesimo (sec. II), dopo essere stato in Palestina, conferma soltanto il tenore del c. ebraico, e la mancanza di un catalogo ufficiale nella Chiesa. Questa circostanza, il fatto che i Padri (ad es. Giustino, *Contra Tryphonem*: PG 6) nelle dispute con i Giudei si eran dovuti limitare ai protocanonici ammessi anche da quelli, e infine il pullulare degli apocrifi, spiegano i dubbi sorti nel IV sec. nelle Chiese più in contatto con i Giudei.

S. Cirillo di Gerusalemme, s. Atanasio, quando devono dare ai catecumeni l'elenco dei libri sacri enumerano solo i protocanonici; su di essi infatti nessun dubbio era possibile. Proibiscono la lettura degli apocrifi che condannano; mentre considerano dubbi i deuterocanonici; così s. Atanasio permette ai catecumeni la lettura di Sap., Eccli., Esth., Iudt., Tob. (cf. PC 33, 497 s., dove tra i protocanonici s. Cirillo pone Bar. e la Lettera di Ger.; 33, 496.500 s:; PG 26, 117 s., 1436 s.). Ma tutti e due questi Padri citano i deutero-canonici, come la Scrittura Sacra, nelle loro opere (cf. ad es., s. Atanasio, per la Sap. PG 25, 20.24.36; per Tob. "sta scritto" PG 25, 268; lo stesso per Iudt. PG 26, 221; per Eccli. PG 25, 756 ecc.).

Tali dubbi sono condivisi da s. Epifanio, s. Gregorio Nazianzeno, s. Anfilochio. In Occidente è da porre a parte s. Girolamo, il quale influenzato dai rabbini, suoi consultori esosi per l'ebraico, nel cosiddetto *Prologo Galeato*, premesso quasi corazza (donde il nome) al primo volume della sua traduzione dall'ebraico (Sam. Reg.; ca. 390), dopo aver dato il c. ebraico, adoperò la celebre espressione «ogni altro libro al di fuori di questi va

annoverato fra gli apocrifi». Successivamente però si mostrò più riservato; quando afferma, ad es. (a. 395) che «il libro di Tob. pur non essendo nel c. è adoperato da molti autori ecclesiastici» (PC 25, 1119); e finì talvolta con l'ammettere il loro carattere sacro: quando pone Giuditta con Rut ed Ester «donne di tanta gloria da dare il loro nome a libri sacri» (PG 22, 623); quando afferma (PG 29, 39) che al Concilio Niceno Iudt. fu adoperato come libro sacro ecc. L'opinione personale espressa nel *Prologo Galeato* si trova pertanto diverse volte contraddetta; ad essa infatti, eco della influenza rabbinica, si opponeva il senso cattolico della tradizione ecclesiastica, così vivo dappertutto nella grandiosa opera del solitario di Betlemme.

E la traduzione primitiva continua negli scritti di tutti gli altri Padri in Oriente e in Occidente. Basti ricordare s. Agostino accanto a s. Girolamo, e con s. Agostino i tre concili africani, ricordati sopra, che formularono il c. b. consacrato dalla tradizione che, ben può dir si, assorbì e sommerse i dubbi sorti nel IV sec. E subito si ritornò all'unanimità dei primi secoli. Se qualcuno, al tempo del Concilio di Trento, riesumò i dubbi sui deute-rocanonici, fu solo per influsso della grande autorità di s. Girolamo, cui esplicitamente, ma indebitamente, si riferiva. Attualmente soltanto i protestanti rigettano i deuterocanonici del Vecchio Testamento; e la Chiesa Russa a partire dal sec. XVIII.

Nessuna divergenza invece per il c. dei libri sacri del Nuovo Testamento. I dubbi che per i 7 deuterocanonici sorsero nei secoli III-IV furono parziali e ristretti anche geograficamente. Dei due più importanti di essi, della Hebr. si dubitò in Occidente, mentre era unanimemente riconosciuta come canonica in Oriente; proprio l'opposto avvenne della Apoc., sempre ritenuta come libro sacro in Occidente.

Così il *Canone Muratoriano* (EB, 1-7; ca. 200 a Roma) riporta tutti i libri sacri del N. T. eccettuati Hebr., Iac., II Pt., III Io.; il Canone Momseniano (ca. 260, Africa) omette Hebr., Iac., Iud. Mentre s. Cirillo di Gerusalemme, s. Anfilochio (fine sec. IV, Asia Minore), *Canones Apostolici* (Antiochia), omettono soltanto la Apoc. La versione siriaca, Pesitta (inizio sec. V), ritiene nel c. Hebr. e Iac.; Teodoro di Mopsuestia (Antiochia) omette tutti i deuterocanonici, salvo Hebr.

Sono ben noti i motivi che originarono tali dubbi. Montanisti e Novaziani in occidente citavano Hebr. 6, 4 ss. a sostegno della loro eresia della irremissibilità di alcuni peccati; qui particolarmente del peccato di idolatria. Invece di confutare tale errore dogmatico con una retta esegesi, si tentò di negare il carattere divino della lettera.

In Oriente invece i millenaristi abusarono del c. 20 dell' Apoc.; il vescovo Dionigi di Alessandria nel confutarli cercò 8IIlinuire l'autorità dell'Apoc. negandola a s. Giovanni l'Apostolo; sulla sua scia alcuni finirono per denegarne il carattere sacro.

Per Iac. influì l'apparente opposizione (2., 14-26) con l'insegnamento di S. Paolo (Rom. 3, 27 s.; 4). Per Iud. la citazione V. 14) di un libro apocrifo (Enoch). Per II Pt., II-III Io., la mancanza di dottrine caratteristiche e la loro brevità, per cui venivano poco citate. Anche questi dubbi furono assorbiti e sommersi dal peso decisivo della tradizione: unanime nei primi due secoli; e sempre possente nei secoli successivi (ad Alessandria, s. Clemente,

Origene, s. Atanasio; in Africa, Tertulliano e Cipriano; S. Girolamo, S. Agostino ecc.); per ritornare unanime a partire dal II sec.

La collezione dei libri sacri del Nuovo Testamento sorse nella seconda metà del I sec. d. C.; a poco a poco. Già s. Pietro (verso il 66) equiparava le lettere di s. Paolo alle "altre scritture" (2Pt. 3, 15 s.). E ben presto nella liturgia, alla lettura dei libri sacri del Vecchio Testamento, fu abbinata la lettura dei Vangeli e degli altri libri sacri del Nuovo, come attesta già Giustino.

Allo stesso modo li abbinarono i Padri, fin dagli inizi del II sec., nei loro scritti, usando le stesse formule: la scrittura dice; sta scritto.

La Chiesa cattolica poggiata sulla tradizione apostolica, e sotto la guida dello Spirito Santo, ha conservato integra la collezione dei libri sacri del Vecchio e del Nuovo Testamento, salvaguardando il loro carattere sacro (v. Ispirazione).

[F. S.]

BIBL. - s. ZARB, *De historia canonis utriusque Testamenti*. 2a ed., Roma 1934; J. RUWET, *De canone* (*Institutiones Biblicae*, v. I), 5a ed. ivi 1937, pp. 103-157; G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2a ed., Torino 1952, pp. 3-7. 109-167; G. M. PERRELLA - L. VAGAGGINI, *Introduzione alla Bibbia*, I, *Intr. generale*, Torino 1960, PP. 11-14. 81-122.

CANTICA (La). - Nell'indice dei libri sacri, la C. è il 50 dei sette libri didattici; nella Bibbia ebraica, è il primo dei 5 opuscoli chiamati Meghilloth o rotoli; e si legge nelle sinagoghe nell'ottavo giorno di Pasqua. Ordinariamente è chiamato il *Cantico dei Cantici* traduzione servile dall'ebraico sir hassirim che è un modo di esprimere il superlativo (cf. Ex. 26, 34; Apoc. 19, 16): il cantico per eccellenza, o ancor meglio: la c. (già Origene, PC 13, 37).

«Ci si presenta nella forma di un poemetto tra lirico e drammatico, nel colorito di un idillio, nel tenore di un canto amoroso; tutte qualità che gli danno un posto speciale nel canone delle Scritture, come per bellezze letterarie è da porre fra le più pregevoli pagine di poesia ebraica» (A. Vaccari).

La C. celebra la risorta teocrazia, la rinnovata alleanza tra Iahweh e il "resto" israelita, ritornato dall'esilio. «L'azione della C. è una parabola e un contrasto; una parabola di fondo idilliaco, un contrasto fra le due vite, fra due amori. Una semplice pastorella ama di tenero e intenso affetto un giovane pastore... dal quale è cordialmente riamata... Il mutuo affetto è cementato dal comune trasporto per la innocente vita dei campi, per l'incanto della vergine natura, fra cui sono cresciuti insieme. È l'idillio. A questa semplice vita, a questo puro affetto, fa contrasto la città con le sue agiatezze, la corte con le sue seduzioni, un re potente (simboleggiato qua e là in Salomone, il più ricco e il più fastoso re che abbia conosciuto la storia d'Israele), il quale vorrebbe trarre la giovane pastorella all'amor suo, all'onore di essere sua consorte. Ma la generosa pastorella rifiuta

sdegnosamente le offerte del ricco monarca, e si contenta della semplice vita dei campi per rimanere eternamente fedele al suo pastore, il solo oggetto del suo casto amore» (A. Vaccari).

Sono sei scene.

I. Anela all'amplesso (1, 2-14); il primo incontro (l, 15-2, 7).

II. Alla campagna (2, 8-17); ricerca notturna (3, 1-5).

III. Salomone in tutto il suo splendore (3, 6-11). Ritratto della sposa (4, 1-6). Il mistico giardino (4, 7-5, 1).

IV. Visita notturna (5, 2-9). Ritratto dello sposo (5, 10-6, 3).

V. Nuove lodi della sposa (6, 4-7, 1); gara di carezze (7, 2-10); amore irremovibile (7, 11-8, 4).

VI. Trionfo dell'amore (8, 5-7). Reminiscenze (8, 8-14). (Divisione e titoli del P. A. Vaccari).

«Tutto ciò adombra l'anima d'Israele posta a cimento tra la fedeltà all'austera sua religione e gli smaglianti splendori della civiltà pagana». È la fedeltà della rinata teocrazia al Dio dei padri, al Dio dell'alleanza (v.) del Sinai. il "resto" che ha vissuto nello splendido e possente impero dei Caldei, dove la solennità del culto era pari alla sontuosità dei santuari, ha visto il fascino della superiore civiltà neo-babilonese, conservando il suo amore a Iahweh; ed è ritornato tra i colli aviti, dove il mutuo affetto può finalmente manifestarsi e nutrirsi sicuro. La C. celebra il risorto Israele; ecco perché non fa alcun accenno ad infedeltà di sorta (cf. Buzy, p. 292); nessun'ombra viene a turbare il quadro. I profeti che pure han celebrato l'idillio dei 40 anni del deserto, han sempre lamentato le infedeltà d'Israele, che non mancarono neppure in quel periodo complessivamente aureo (cf. Ez. 20, 13). Qui, invece, la C. può cantare senza riserva alcuna, la fedeltà del rinato Israele al suo Dio; in realtà, qualsiasi traccia di idolatria scompare dopo l'esilio.

Il recente commento del Buzy così s'esprime circa il tempo in cui la C. fu composta. «Se è vero che un'opera reca sempre le tracce e l'impronta del suo tempo, il carattere ottimista della C. (Ricciotti, p. 163) si accorderebbe spontaneamente col fervore religioso che valsero alla comunità le riforme di Neemia e di Esdra, come con la pace politica di cui godette la Palestina durante tutto il IV sec. fino alla rovina del regno persiano sotto i colpi di Alessandro (330 a. C.). Questo IV sec. fervente e tranquillo, che parla un ebraico aramaizzante, ci sembra, con Dussaud, Tobac, Ricciotti, il secolo letterario della C.».

In realtà, il titolo (1, 1) che attribuisce la C. a Salomone, è un semplice artificio letterario (pseudonimia); e d'altronde non è neppure sicuro se è originale; manca nella Volgata. Più che gli aramaismi, che non sono mai decisivi, vale l'argomento dell'allegoria stessa qui sviluppata, la mancanza di qualsiasi accenno ad infedeltà di Israele. L'uso di raffigurare l'alleanza fra Dio e il suo popolo, i relativi diritti e doveri col vincolo coniugale ben può dirsi spiccatamente della letteratura profetica (Is. 54, 5 s.; 62, 4 s.; Ier. 2, 2; Ez.

16, 8-14; Os 2, 16-20 ecc.), che la derivò probabilmente dalla stessa carta dell'alleanza, il decalogo: Ex. 20, 5 «Io sono un Dio geloso», dove il termine ebraico (qanna') esprime il sentimento di gelosia dello sposo verso la propria sposa. La stessa idea è implicita nella frequentissima locuzione profetica che alla infedeltà verso Dio dà il nome di adulterio. Altra immagine dei libri profetici : Dio - pastore, Israele-suo gregge (Ier. 31, 10; Ez. 34; Zach. 11, 7).

«Anche nel Nuovo Testamento un simile linguaggio (oltre all'immagine del Buon Pastore: Lc. 15, 4 ss.; Io. 10) adoperarono il Battista (Io. 3, 29), l'evangelista s. Giovanni (Apoc. 21, 9), s. Paolo (2Cor 11, 2) e Gesù stesso (Mt. 9, 15), chiamandosi sposo e paragonando la sua presenza sulla terra alle feste nuziali. Perciò l'interpretazione allegorica o parabolica della C. (sostenuta già dall' esegesi giudaica e - sostanzialmente - dalla maggior parte degli esegeti cattolici) non è arbitraria» (Vaccari), ma fondata nella letteratura profetica. Anzi in Is. 5, 1 abbiamo un'allegoria, o meglio una parabola, espressamente per tale riconosciuta e spiegata, che ha col nostro poemetto parecchie analogie; Dio è chiamato "il mio diletto", come spesso nella C. (30 volte); Israele è raffigurato in una vigna, come nella C. (1, 6; 8, 11 ss.); s'intitola cantica appunto come il nostro poema. Eppure forse nessun libro del Vecchio Testamento presenta tanta diversità di interpretazioni come la C. Si veda Buzy, pp. 286-96. Del tutto opposta all'interpretazione allegorica è la letterale che considera la C. come un canto o un dramma profano: buon numero dei moderni razionalisti. Il V Concilio ecumenico condannò Teodoro di Mopsuestia che avanzava una simile ipotesi. In realtà mai sarebbe entrato tra i libri divinamente ispirati, un poemetto erotico, profano. Mentre nessun dubbio sorse mai sull'origine divina della C., né tra i Giudei, né tra i cristiani; lo stesso Teodoro di Mopsuestia non la negò (A. Vaccari, *Inst. Bibl.*, p. 30 in nota).

I commentatori cattolici che riconoscono nella C. l'unione di Iahweh e d'Israele, hanno esteso questa allegoria applicandola a Gesù e alla Chiesa; a Gesù e a ciascuna anima fedele; in modo particolare alla Vergine SS. (da Ippolito, Origene a s. Bernardo ecc.). È difficile parlare di senso tipico o spirituale. Il Buzy (p. 295) ritiene si tratti di senso *comprensivo*. Forse è molto più esatto fermarsi ad una riuscita e pia *accomodazione* o applicazione. La C. va spiegata alla luce dell'ambiente in cui sorse e sulla base della letteratura profetica cui si ispira. Quanto ai dettagli, si tenga presente il genere letterario: la C. è un'allegoria con molti elementi parabolici tratti cioè dalla vita reale, e messi qui a solo scopo di ornamento e di effetto drammatico, senza il minimo significato metaforico. Questi diversi quadri o scene non hanno che una portata o un significato d'insieme. Se talora i paragoni non soddisfano il nostro gusto classico, «il linguaggio però è sempre sì elevato, sì nobile, che non ha mai nulla del sensuale, e non può offendere se non le anime già corrotte. La C. è un dramma? una lirica? È un po' tutto questo; ma nulla che risponda esattamente alle nostre categorie letterarie. È un dialogo lirico accompagnato da qualche movimento drammatico»: (A. Vaccari). Non è facile stabilire i versi della C.; e addirittura impossibile sembra disporli in strofe, senza maltrattare il testo ebraico. Si può ritenere in genere che ciascun verso consti di due stichi: il 1° di tre e il 2° di due accenti. Il Buzy (p. 286) sospetta non siano autentici, sebbene ispirati, i seguenti vv.: 2, 15 ss.; 3, 6-11; 4, 6; 8, 8-14; essi si svelerebbero come elementi avventizi e secondari. Il testo ebraico, in genere è ottimo; solo in pochissimi casi dubbio o corrotto. La Volgata, tra le

versioni è la migliore. Quella greca (LXX) è servile: spesso non ha colto il senso. Molto numerosi i commenti: i principali sono elencati in Hopfl-Miller-Metzinger, Introd. V. T., 5a ed., Roma 1946, p. 356 ss. In Italia la migliore versione è quella del P. A. Vaccari, con l'introduzione sopra spesso cit.

[F. S.]

BIBL - A. VACCARI, Inst. Bibl., II, 2a ed., Roma 1935, pp. 28-42; ID., La S. Bibbia, V, 2, Firenze 1950, pp. 111-29; ID., 1961, .pp. 1133-1146; G. RICCIOTTI, *Il Cantico dei cantici*, Torino 1927; D. Buzy, in RE, 49 (1940) 169-94; ID., ne *La Ste Bible* (ed. Pirot, 6), Parigi 1946, pp. 281-363; A. FEUILLET, *Le C. des Cantiques et la tradition biblique*, in NRTh. 84 (1952) 706-33; ID., *Le Cantique des Cantiques. Etude de theologle biblique et réflexion sur une méthode d'exégèse*, Parigi 1953; P. DE AMBROGGI, *Il Cantico dei Cantici* (ed. Paoline), 1952.

CAPANNE (Festa delle). - È la traduzione dell'ebr. hag hassukkoth (= capanne di frasche); il nome tradizionale "f. dei tabernacoli" deriva dalla Volgata; nel greco *** (cf. Io. 7, 2) = festa delle tende. È la terza delle grandi feste annuali ebraiche: la Pasqua e la Pentecoste. Il suo significato originario (f. agricola) è indicato nel codice dell'alleanza (Ex. 23, 16) e in Ex. 34, 22 "f. della raccolta alla fine dell'anno". Finita la raccolta dei frutti della campagna, gli Israeliti si recano davanti al Signore offrendogliene le primizie, ringraziandolo, e implorando il beneficio della pioggia per la prossima stagione.

Il Deut. 16, 13 ss. è più esplicito: «Celebrate la f. delle c. per 7 giorni, una volta raccolti i frutti..., in onore di Iahweh, perché ti benedica in tutti i tuoi lavori». La legislazione levitica precisa la data e i riti della f. (Lev. 23, 33-36): «il 15 del 70 mese» (tisri = set.-ott.); insiste sul suo carattere religioso e storico Nei 7 giorni della f. (15-21 tisri) gli Israeliti abiteranno in capanne di frasche, a evocare il soggiorno d'Israele sotto la tenda dei nomadi, nel deserto, dopo l'uscita dall'Egitto; situazione, cui si oppone quella stabile assicurata dal possesso di Canaan dono di Iahweh (Lev. 23, 39.43). Questo significato storico passa al primo piano e si afferma poi sempre più nella tradizione rabbinica (Misna, trattato *Sukkah*). Nel 1° e nel giorno 8° (aggiunto, quest'ultimo, come chiusura di tutte le feste dell'anno) è prescritta un'assemblea sacra e l'astensione da ogni lavoro servile.

Il Deut. 16, 14 ammette alla f. anche lo straniero; in Lev. 23, 42 - dove si parla del solo 'israelita - il termine gher (straniero) è sparito probabilmente nella trasmissione testuale. Num. 29, 12-38 descrive minuziosamente il rituale della f. nel santuario. Nel 1° giorno l'olocausto consterà di 13 vitelli, 2 arieti, 14 agnelli di un anno con le oblazioni corrispondenti; un becco è offerto in sacrificio d'ammenda; queste vittime si aggiungono a quelle del sacrificio quotidiano. Per i giorni successivi il numero dei vitelli decresce di un'unità al giorno; mentre rimane invariato il numero delle altre vittime. All'8° giorno («il più solenne della f. ». Io, 7, 37), s'immolava un toro, un ariete e 7 agnelli. La natura stessa della f. (ringraziamento per il raccolto, evocazione della liberazione dalla schiavitù egiziana) spiega l'abbondanza delle vittime e la gioia che costituiva la caratteristica della

solennità (Deut. 16, 14; Lev. 23, 40): la più gioiosa, la più santa e la più grande (Giuseppe, Ant. VIII, 4, l) e ancora la più osservata.

L'istituzione primitiva mosaica ha ricevuto così nel corso degli anni modifiche e aggiunte, che ne sottolineano meglio il carattere storico e ne precisano il senso religioso. Lev. 23, 40 nomina gli alberi (arancio, palma, mirto, salice), i cui rami dovevano servire per la costruzione delle C., come intende Neh. 8, 15. La tradizione posteriore (cf. II Mach. 10, 6 s.; Giuseppe, Ant. III, 10, 4), prescriveva che gli uomini assistessero all'offerta del mattino con in mano un fascio (lulab) dei rami suddetti, in segno di gioia, e cantassero il grande Hallel; un sacerdote andava ad attingere dell'acqua con pompa alla fontana di Siloe, in un recipiente d'oro, per versarla sull'altare degli olocausti, a implorare le piogge autunnali. Questi riti erano accompagnati da processioni. Nella notte dal 10 al 20 giorno, l'atrio delle donne era brillantemente illuminato: vi si accendevano 4 candelieri d'oro, alti 50 cubiti (ca. 25 m.), in ricordo della nube luminosa che aveva guidato Israele nel deserto; si eseguivano danze con fiaccole, mentre i sacerdoti cantavano i Salmi graduali. A questi due riti (libazione dell'acqua e illuminazione) si riferisce Nostro Signore in Io. 7, 37 s.; 8, 12. Infine, erano date norme precise per la costruzione delle c. Già al tempo di Neemia (8, 6) siffatti ricoveri erano eretti sui tetti e nei cortili delle case, negli atri del Tempio e in alcune piazze. Ai nostri giorni - se ne possono vedere ancora in Palestina, durante la f., sui balconi delle case. Il carattere solenne di questa f. doveva essere molto antico (cf. Iudc. 21, 19 ss.), giacché Salomone la scelse per l'inaugurazione del Tempio (I Reg. 8, 2.65) e Neemia (cf. già Esd. 3, 4) per la grande inaugurazione della restaurazione nazionale (Neh. 8, 13-18). È ricordata ancora in Os 12, 10. Essa, a differenza della Pasqua e della Pentecoste, non ha corrispettivo nelle solennità cristiane.

[F. S.]

BIBL. - H. L. STRACK - P. BILLERBECK. *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II. Monaco 1924. PP. 774-812; E. KALT. *Archeologia Biblica*. 2a ed., Torino 1944, p. 167 S.; A. CLAMER (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 173-76. 429-32. 619 s.; F. M. BRAUN (ibid., 10), 1946, pp. 370. 376. 381; A. COLUNGA, in EstB, 10 (1951) 328 5S.; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Parigi-Tournai 1956, PP. 184-189.

CARISMI. - Il greco ***, usato in Filone (*De alleg*. III, c. 1, 102-31 ss.) nel senso di liberalità, ha in s. Paolo, oltre la sinonimia con *** «grazia» (Rom. 1, 11; 11, 29; 2Cor 1, 11), un'accezione tecnica; «Carisma» (I Cor 1, 4; 12, 1 ss.; Rom. 12, 6; I Pt. 4, 10). È una specie particolare di grazia (nella teologia = «grazia gratis data»), il cui scopo non è la santificazione personale, ma il bene della Chiesa (I Cor 12, 7; 14, 12). Il cristiano può desiderare i c. e domandarli a Dio (I Cor 14, 1-13). Sebbene rapportati, come a fonte originaria, di preferenza allo Spirito Santo (I Cor 12, 1-7; 14, 32), vengono anche rapportati a Dio Padre (I Cor 12, 28) e a Cristo (Eph. 4, 11 ss.).

Alcuni c. (la profezia, il dono delle lingue) sono di carattere transitorio; sebbene i nomi dati ai beneficiari suppongano in essi la permanenza di certe attitudini soprannaturali.

I C. sono distinti e subordinati alla virtù della fede, giacché conferiti solo ai credenti (Gal. 3, l; I Cor 1, 6; Rom. 12, 3) ed esercitati sotto il controllo della fede e a beneficio di essa (Rom. 12, 3 ss; I Cor. 12, 3; 14, 25; Eph. 4, 3); subordinati alla virtù della speranza che accompagnano e sostengono (Rom. 8, 23; I Cor 13, 10 ss.; Eph. l, 13 ss); in modo particolare distinti e subordinati alla carità, che regola il loro esercizio a suo progresso e sublimazione nella Chiesa (1Cor 13, 1-13; 14, 4 ss.; 12, 26; Eph. 4, 2 ss.; 4, 15 ss.).

I C. determinano la differenziazione e l'apporto dei singoli membri alla vita del corpo mistico (I Cor 12, 12; Eph. 4, 7 ss.); essi sono essenziali alla vita e alla costituzione della Chiesa. Ogni cristiano riceve il suo particolare c. secondo la misura del dono di Cristo (Eph. 4, 7-12), perché poso sa compiere il ministero che gli è assegnato nell'edificazione del corpo di Cristo. Né sono tutti proprietà straordinarie ristrette all'età apostolica, bensì alcuni sono strumenti di semplice abilitazione del membro singolo al compimento stabile del suo particolare dovere di stato (ad es. la verginità I Cor. 7, 7), operanti in tutte le epoche della Chiesa. La manifestazione di questi doni soprannaturali, ad es. il parlar «lingua», deve essere regolato e autorizzato dai capi della Chiesa (I Cor. 14, 26-33). S. Paolo enumera, in vari passi, occasionalmente: nove c. in I Cor. 12, 3-10; otto in I Cor 12, 28 s.; sette (Rom. 12, 6-8); cinque (Eph. 4, 11). Si possono così catalogare:

A) C. per l'azione:

1) «Colui che pratica la misericordia» (Rom. 12, 8): è l'esercizio delle opere di misericordia.

2) L'elemosiniere (Rom. 12, 8): cf. Eph. 4, 28; I Cor 13, 3; Lc. 3, 11.

3) Assistente (I Cor. 12, 28): il sostantivo e verbo corrispondente designano ogni specie di aiuto: soccorrere i malati (At. 20, 35) o raccomandare un supplicante (così nei papiri).

4) Ministero (Rom. 12, 7), indeterminato, può designare ogni ufficio compiuto in beneficio della comunità (termine generico designante i c., 2Cor 12, 5; Eph. 4, 12; ministeri spirituali, Rom. 11, 13; 15, 31; Col. 4, 17; ministeri materiali di carità, 2Cor 8, 4; 9, 12.13).

5) Grazie di guarigione (I Cor 12, 9.30): molteplicità di doni, per guarire le infermità fisiche.

6) Operazioni di miracoli (I Cor 1, 10; I Cor. 12, 28): capacità di compiere azioni straordinarie.

7) La fede (*** dei miracoli, I Cor 12, 9); distinta dalla virtù teologale (I Cor 13, 2 = Mt. 17, 20).

B) C. di insegnamento, senza autorità gerarchica:

1) Dottore (I Cor 12, 28; Eph. 4, 11) o insegnante (Rom. 12, 7 incaricato della ***). Timoteo è invitato ad applicarsi (I Tim. 4, 13.16) all'insegnamento; Tito in esso deve mostrarsi esemplare (Tit. 2, 7); i destinatari di Hebr., a causa della loro anzianità nel

Cristianesimo, dovrebbero tutti essere dei dottori (5, 12); i lettori di Giacomo sono distolti dal voler diventare didascali (3, 1): la funzione non esige un'investitura gerarchica.

2) Discorsi di sapienza e scienza (I Cor 12, 8): è la capacità di esprimersi in termini appropriati (I Cor 2, 13 ss.; 13, 2). A tutti i cristiani Paolo augura sapienza e scienza (Eph. 1, 17; 3, 18 s.).

3) L'esortatore (Rom. 12, 8): il termine ne esprime la funzione. È unito al c. della profezia (I Cor 14, 3); Timoteo è invitato a dedicarsi all'esortazione (1Tim. 4, 13); Barnaba la possiede in grado sommo (At. 4, 36).

4) Discernimento degli spiriti (1Cor 12, 10) comporta la valutazione delle ispirazioni divine e dei c.: tutti i cristiani lo devono praticare (1Ts. 5, 21; 1 Io. 4, 1.2; 2, 20.24; 1 Cor 14, 29).

5) Glossolalia (1Cor 12, 10; I Cor 12, 30) e interprete di lingue (I Cor 12, 10.30; 14, 15.13.26 ss.). Il glossolalo non parla a uomini ma a Dio; nessuno l'intende (I Cor 14, 9), ma in spirito dice cose arcane (I Cor 14, 2) prega senza frutto della mente (ib. 14, 14), loda e ringrazia Iddio; gli ignari possono scambiare i glossolali per pazzi (ib. 14, 23); in Chiesa parlino dopo avutane l'autorizzazione e per ordine e non più di due o tre; ma solo se c'è un interprete che spieghi il loro parlare carismatico (ib. 14, 13.27 s.).

Questa glossolalia è oggi interpretata come uno stato estatico in cui si pronunciano parole incomprensibili agli uditori, a voce alta, in parte articolata e in parte inarticolata, con finalità vagamente riconoscibili (preghiera, ringraziamento, ecc.). Fenomeno riscontrabile negli stati mistici (s. Teresa), e nelle eccitazioni estatiche dei cosiddetti «figli di profeti» in Israele (v. Profetismo). Ma se identificata al fenomeno della Pentecoste (At. 2, 4; cf. 10, 46; 19, 6), come l'identità dei termini e delle altre circostanze (Act. 2, 11 e I Cor 14, 16; At. 2, 13 e I Cor 14, 23) suggerisce: e secondo la stessa assimilazione fatta da At. 10, 44 ss.; allora la glossolalia è il dono di lodare Dio in una lingua o dialetto (e successivamente, in altre lingue) ignoti a colui che parla e all'uditorio, ma ben compresi da quanti li parlano (At. 2, 6.8.11), come si verificò appunto nel giorno della Pentecoste (F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2a ed., Rovigo, 1950, pp. 28-41).

C) C. gerarchici.

1) Apostoli (I Cor 12, 28; Eph. 4, 11), In senso carismatico diverso da quello giuridico (v. Apostoli), sono a. Andronico e Giunia (Rom. 16, 7), Sila e Timoteo (1Ts. 2, 6). Sono predicatori deputati all'evangelizzazione delle regioni ignare del Cristianesimo.

2) Profeti (I Cor. 12, 28; Eph. 4, 11; I Cor 12, 10; Rom. 12, 6), che, in nome di Dio, edificano, esortano, consolano (I Cor 12, 8 ss.; 14,3.29; At. 11, 27; 13, l); e talvolta fanno predizioni e comunicano rivelazioni (Act. 21, 10 ss.; I Cor 14, 30). Sono associati agli apostoli come fondamento della Chiesa (Eph. 2, 20).

3) Evangelisti (Eph. 4, 11): Filippo ha tale qualifica (At. 21, 8) e S. Paolo la dà a Timoteo (2Tim. 4, 5): predicatori del vangelo.

4) Pastori (Eph. 4, 11). Presidente (Rom. 12, 8). Sono i capi della comunità (1Ts. 5, 12; I Tim. 5, 17), assimilabili ai capi delle sinagoghe, incaricati di dirigere il culto e di amministrare la comunità.

[A. R.]

BIBL. - A. LEMONNYER. in DBs, I, coll. 1233-43; B. MARÉCHAUX, *Les charismes du S. Esprit*, Parigi 1921; E. B. ALLO, *I Epìtre aux Cor.*, ivi 1934, pp. 374-84; BEHM, in ThWNT, I, pp. 721-26; ST. LYONNET, *De glossolalia Pentecostes*, in VD, 24 (1944) 65-75.

CARITÀ. - Terza delle teologali, regina delle virtù, la c. è la nota caratteristica della nuova economia. Come la fede e la speranza, la C. ha per oggetto Dio, ma in Dio e per Dio, si estende al prossimo; anzi la C. verso il prossimo è l'indice dell'amore verso Dio.

Nel V. T. alla concezione di Dio come Padre, eminentemente misericordioso; come sposo d'Israele (specialmente nel profeta Osea e nella Cantica), risponde il precetto fondamentale, primo fra tutti gli altri: Deut. 6, 4-9 «Ascolta, Israele, Iahweh è il nostro Dio, Iahweh è l'unico. E tu amerai Iahweh, il tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua forza. E tutti questi precetti, che io oggi ti do, rimarranno nel tuo cuore». Questi versetti costituiscono l'inizio della ben nota preghiera giudaica, Shema' Israel, recitata già al tempo di N. Signore (cf. Mc. 12, 29), e ripetuta posteriormente due volte al giorno.

È il precetto per eccellenza, come il Signore, richiamandolo, lo definisce (Mt. 22, 37 s.; Lc. 10, 27 s.; Mc. 12, 29 s.). Amare Dio è far gli il dono completo di sé, cioè mettere al suo servizio tutte le proprie facoltà e tutte le proprie energie: *cuore*, sede dell'intelligenza, secondo la psicologia ebraica; *anima*, cioè le potenze sensitive; *forza*, cioè con tutte le proprie energie fisiche.

Nei Salmi, nei Profeti, nei libri didattici ritornano accenni frequenti all'amore di Dio per Israele e all'obbligo di rispondenza.

Alla fierezza di avere un tal Dio (specialmente dopo qualche importante vittoria), in Israele si aggiungeva una gioiosa riconoscenza per l'ultimo attestato della sua instancabile benevolenza. Lo si amava -il termine è di Debora (Iudc. 5, 31: eco del Decalogo, Ex. 20, 5) - ed è quasi una sorpresa per noi constatare che un sentimento affettuoso addolciva talvolta quelle anime feroci, dai duri costumi (al tempo dei Giudici), e le univa a Iahweh con legami più dolci di quelli del terrore. I nomi teofori così comuni in Israele, come presso tutti gli antichi Semiti, esprimono la credenza nella provvidenza paterna di Iahweh per ciascun fedele in particolare e l'amore del singolo israelita per il suo Dio; tutti questi nomi esalano un delizioso profumo di pietà e di devozione verso il Dio d'Israele (ad es. Ahinoam = Il fratello [o il mio fratello] è soave», 1Sam 1, 14,50; Abiel = Il

mio padre è El», 1Sam 9, l ecc.; F. Spadafora, *Collettiv. e individ. nel V. T.*, 1953, pp. 210 ss. 337 ss.).

All'amore verso Dio, anche nel V. T. troviamo congiunta la pietà, la benevolenza verso l'afflitto, l'orfano, la vedova, i bisognosi: passim nei Salmi e nei Profeti che li pongono al di sopra degli stessi riti cerimoniali (I Sam 15, 22; Ier. 7, 21 ss, Os 6, 6). Ma già il Deut. 10, 12-19 prescriveva la c. verso il prossimo. Lev. 19, 16 ss. Il Non andare sparlando..., né rimanerti inerte al pericolo del tuo vicino... Non odiare in cuor tuo il tuo fratello ... Non farai vendetta né serberai rancore contro tuoi connazionali; anzi amerai il tuo prossimo come te stesso: sono io il Signore».

Vendetta e rancore, fin nei sentimenti del cuore, sono proibiti agli Israeliti, nei riguardi dei membri del popolo eletto; il Signore comanda l'amore.

Gesù ha ripreso questo precetto, unendolo strettamente al primo; facendone due aspetti di una sola virtù; e consacrando la c. a sintesi e a coronamento di tutti gli altri precetti (Mc. 12, 31; Rom. 13, 9).

Ma sulle labbra di Gesù l'amore del prossimo è divenuto qualcosa di nuovo.

Nel V. T., infatti, il prossimo detto *'ah*, fratello; *ré'a,* compatriota, uomo della stessa famiglia o della stessa tribù; *qarobh* parente, vicino; *'amith*, compatriota - sono gl'Israeliti, la gente della stessa razza, o comunque quanti, ed esclusivamente essi, sono entrati con la circoncisione o rito equivalente a far parte della collettività, secondo il principio di solidarietà, allora vigente.

Così troviamo incluso talvolta, nel precetto dell'amore per il prossimo, il *ghér* o straniero (Lev. 19, 34; Deut. 10, 19); egli abita in mezzo ad Israele e ha accettato il pesante fardello della Legge.

Ma tutti gli altri ne sono esclusi. In tal senso, la letteratura rabbinica commenta concordemente le leggi riguardanti il prossimo; precisando sempre che si tratta del solo israelita e «non del Samaritano, dello straniero o del proselita» (*Mekiltà*, Ex. 21, 14.35).

Ora ecco la formulazione programmatica di Gesù: «Avete udito che fu detto: - Amerai il tuo prossimo (Lev. 19, 18) e odierai il tuo nemico. - Io invece vi dico: - Amate i vostri nemici e pregate per coloro che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli... » (Mt. 5, 43-48). Non si trova prescrizione nella Bibbia che risponda esattamente alla precisazione di Gesù, «odierai il tuo nemico». Ma essa rende fedelmente lo spirito che emana da molte pagine del V. T., dove risuonano espressioni di vendetta contro i pagani e gl'Israeliti empi; mentalità, attitudine ordinaria e normale di odio» nei riguardi dei nemici, che gli scribi facilmente deducevano ancora dalle prescrizioni fatte al popolo israelita a riguardo dei Gentili (cf. Deut. 20, 13-17; 23, 4-7; 25, 17-19), per evitare ogni contaminazione idolatrica. Attitudine che fu esasperata più duramente ancora dalla letteratura giudaica post-biblica. (G. Bonsirven, *Le judaisme*..., I, p. 199 s.).

Gesù ha dato al termine "prossimo" il suo vero valore; il prossimo è ogni uomo, tutti gli uomini, il Samaritano (Lc. 10, 25-37, parabola del buon Samaritano), il gentile allo stesso modo del Giudeo; il pubblicano, il peccatore, la donna di cattiva vita allo stesso modo del

giusto fariseo; il nemico come l'amico. La nostra c. deve essere universale, come lo è la misericordia del nostro Padre celeste. Tutti gli uomini, senza distinzione di razza e di religione, sono nostro prossimo e han pertanto diritto alla nostra assistenza e, se si dà il caso, al nostro perdono.

«Qual è il primo di tutti i comandamenti? Gesù rispose: "Il primo è: Ascolta, Israele! Il Signore è l'unico Dio; ama dunque il Signore Dio tuo ecc.". Il secondo è questo: "Ama il prossimo tuo come te stesso". Non c'è altro comandamento maggiore di questi» (Mt. 12, 28.34; cf. Mt. 22, 34-40).

Fedele eco della dottrina evangelica, s. Paolo afferma che nell'amore del prossimo è la pienezza della Legge: quando avreste assolto a tutti i doveri di sudditanza verso le autorità e di giustizia verso gli altri, vi rimane sempre un debito, quello dell'amore scambievole, perché si deve amare il prossimo per Dio, col quale noi siamo sempre in debito. E la prova che non si è mai dispensati dall'amare il prossimo, nessuno escluso, è che così, non solo si pratica la c., ma si adempie anche la legge divina, perfezionata in Gesù (Mt. 5, 17); e chi osa lusingarsi di compierla integralmente sì da non sentire più alcun obbligo? (Rom. 13, 8 ss.): «Non restate in debito con nessuno di alcunché, se non dello scambievole amore; chi ama il prossimo ha adempiuto la legge. Infatti, "non commettere adulterio; non ammazzare; non rubare; non desiderare", e ogni altro precetto, si compendia in questa sentenza: "amerai il prossimo tuo come te stesso". La c. non fa male al prossimo; pienezza dunque della legge è la c.». Chi ama, procura al prossimo ogni bene; pertanto la c. riassume e compendia tutti gli altri precetti.

E s. Giovanni l'apostolo della c., sottolinea, sempre sulla scia delle parole di Gesù, la connessione intima dell'amore di Dio e del prossimo, in un unico precetto. «Dobbiamo amare, perché Lui (Dio) per primo amò noi. Se alcuno dice: - Amo Dio - ed odia il fratello, è mentitore. Infatti chi non ama il fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da Lui (Gesù N. S.): Chi ama Iddio, ami anche il proprio fratello. In questo conosciamo di amare i figli di Dio, quando amiamo Dio e pratichiamo i suoi comandamenti» (I Io, 4, 7-21).

Si ricordino le parole di Gesù, Io. 14, 15; 15, 10; e l'identificazione posta da Gesù tra la sua persona e quella dei fedeli, dei bisognosi, quando insegna che saremo giudicati secondo la c., da noi praticata o trascurata (Mt. 25, 31-46): «Venite, benedetti, perché ebbi fame e mi deste da mangiare; ebbi sete e mi deste da bere, ecc. Quanto avete fatto a uno dei più piccoli tra questi miei fratelli, l'avete fatto a me».

«Vi dò un precetto nuovo, che vi amiate gli uni gli altri; che come io vi ho amato, anche voi vi amiate gli uni gli altri. In ciò, appunto, tutti riconosceranno che siete miei discepoli, se vi amerete scambievolmente» (Io. 13, 34 s.).

La c. è Dio stesso (I Io. 4, 8). Il Verbo Incarnato è la manifestazione suprema di "Dio-Amore" specialmente nella sua morte (Io. 3, 16; I Io. 4, 19; Rom. 8, 32); egli è il Mediatore dell' Amore di Dio (Io. 17, 26). E attraverso Gesù, questo dono si comunica a noi. «L'amore di Dio è diffuso nei nostri cuori, per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rom. 5, 5).

L'Amore è una forza potente che sospinge all'adone: «La c. di Cristo, l'amore che il Cristo ha per noi, ci domina, ci spinge, ci infiamma; egli è morto per tutti noi, e noi dobbiamo consacrar tutti noi stessi al servizio suo e del suo corpo mistico» (2Cor 5, 14 s.). «Chi non ama, rimane nella morte» (I Io. 3, 14).

L'amore vero sprigiona forze di vita, trasforma l'uomo, lo riscalda di carità operosa verso Dio e verso i fratelli. «Dobbiamo amare a fatti e in verità» (I Io. 2, 8.14-8).

L'amore vero è pronto al sacrificio della vita (I Io. 3, 16); scaccia ogni timore (ibid., 4, 16.18); è fonte di gioia (Io. 15, 9-12; I Io. 3, 20) e di pace (Io. 14, 27).

Troviamo insieme queste caratteristiche della c. nella più bella pagina di s. Paolo (I Cor 13), con Rom. 8, 31-39. È l'inno sulla c., punto culminante della I Cor., nella quale ogni questione è ricondotta a quella dell'unione a Dio e al Cristo, cioè all'amore scambievole che, discendendo dalla Divinità, la collega con le sue creature riscattate. S. Paolo che adopera il termine *** più di 75 volte, oltre all'uso frequente del verbo ***, precisa formalmente nove volte (Rom., 2Cor., Eph., 2Ts.) la c. come «l'amore di Dio» o «di Cristo», effuso nei nostri cuori (Rom. 5, 5) mediante lo Spirito Santo; e la ragione dell'amore prescritto agli uomini è sempre che il Figlio di Dio si è immolato per essi.

L'idea essenziale, contenuta nell'inno, è che senza la c., la quale sola conduce alla perfezione e sola permane per sempre, tutto il resto è inutile, e che, conseguente. mente, essa è necessaria a tutti, a differenza degli altri doni o "carismi". Solo la c. è capace di elevarci fino a Dio.

Ecco la via alla perfezione, che sorpassa ogni altro mezzo o dono (I Cor 12, 31), «il legame della perfezione» (Col. 3, 14), che dà alle altre virtù la loro forza. Tutti gli altri doni (I Cor 13, l ss.) senza la C. sono un nulla.

S. Paolo descrive la c. nei suoi caratteri (vv. 4-7).

«La C. è longanime (soffre le ingiurie senza restituirle), è benevola (preveniente, servizievole, dolcemente amabile), non ha gelosia (non invidia nessuno), non manca di tatto (non ferisce con fanfaronate o indiscrezione), non s'insuperbisce (non elargisce i benefici dall'alto della sua grandezza); evita ogni modo spiacevole, non cerca il proprio interesse, non ha acrimonia (contro coloro che la violano), non tiene conto del male o non fa conto sul male (come coloro che nulla di buono aspettano dal loro prossimo o fan calcoli sul male fatto dai loro avversari); non si compiace dell'ingiustizia (commessa dai loro avversari o da essi subita, quasi per prendere la propria rivincita), ma gode della verità (dovunque la riscontra); la C. scusa tutto (copre, dissimula, tace sul male), crede tutto (dona fiducia, anche prima di esser sicura che gli altri la meritano), spera tutto (anche dagli uomini, il loro emendamento ecc., fino a che non c'è proprio da disperare), sopporta tutto (le smentite inflitte alla sua "fede" e alla sua "speranza")».

La c. non decade mai dal suo rango eminente; possiede un valore eterno, mentre tutti gli altri doni non avran più ragione d'essere; essi infatti hanno una funzione limitata alla nostra esistenza quaggiù.

La c. che conduce alla visione beatifica è superiore anche alla fede e alla speranza; queste due grandi virtù che hanno ano ch'esse Dio per oggetto, e che l'Apostolo altrove ha tanto esaltato. Suprema gloria della c.: essa sussisterà anche quando le me due sorelle (1Ts. 1, 3; 5, 8; Gal. a, 5 s.; Rom. 12, 6.9.12; Eph. l, 15-18 ecc.) avranno esaurito il loro compito; unica la c. permane, e perfettissima, con la pienezza della visione beatifica. Essa è la virtù definitiva e perfetta, che ci rende capaci di vedere Dio.

«Nella vita presente, sussistono la fede, la speranza, la c., queste tre entità; ma la più eccellente di esse è la c.».

[F. S.]

BIBL. - E. B. ALLO, *Prem. Ep. aux Corinthiens.* 2a ed., Paris 1935, pp. 206 s. 340-54; E. STAUFFER, in ThWNT. I, pp. 26-52; A. CLAMER, *Lévitique* (*La Ste Bible*, Pirot-Clamer, 2), Paris 1940. p. 148 s.; L. Pirot, S. Marc (ibid . 9). 1946, p. 551 ss.; P. HEINISCH, *Teologia del V. T.*. (trad. it.). Torino 1950, pp. 194 s. 197-206. 360; G. BONSIRVEN. *Teologia del N. T.*, (trad. it.), ivi 1952, pp. 95-109. 281-84. 323; H. PETRE, *Caritas*. Louvain 1948; C.SPICQ, *L'Agapè de 1Cor* 13, .in EthL, 31 (1954) 357-370.

CARMELO. Catena collinosa, lunga km. 30, larga km. 12-16, con un'altezza media di m. 500, di prevalente formazione calcarea, che si stacca dal sistema montuoso centrale della Palestina, si prolunga verso nord-ovest e termina in un promontorio dominante il mare a sud della Baia di s. Giovanni d'Acri, segnando così il confine fra la Galilea e la Samaria. Solcato da numerose valli e caverne che furono sicuro rifugio dei perseguitati (Am. 9, 2 s.) ed ammantato di ricca vegetazione, il C. è richiamato nella Bibbia come simbolo di grazia, di prosperità e di maestà (Cant. 7, 5; Is. 10, 18; 35, 2; Ier. 46, 18; 50, 19) o come simbolo di desolazione per il suo disboscamento (Is. 33,9; Ier. 4, 26; 50, 19; Am. l, 2). Ben presto il C. fu consacrato al culto di Ba'al la divinità principale del Panteon cananaico, venerata: a Tiro sotto la denominazione di Melqart «re della città» o «re del mondo sotterraneo» (W. F. Albright). Il carattere sacro del C. appare già nella denominazione «rasu qadasu» «il capo santo» delle liste di Tuthmosis III ed è ancor attestato da Scylas (IV sec. a. C.), da Giamblico (IV sec. d. C.: *Vita Pyth*. III, 14), Tacito (*Hist*. II, 28) e Plinio (*Nat. Hist*. II, 17). Su una delle sue cime pianeggianti (él Muhraqah, m. 514) si concluse la coraggiosa lotta ingaggiata dal profeta Elia e dai pochi fedeli contro il tentato soppiantamento della religione iahwistica con quella di Ba'al Melqart appoggiata dalla fenicia Iezabel, sposa di Achab, re d'Israele. L'uccisione dei .450 falsi profeti di Ba'al, che invano fra danze frenetiche avevano invocato dall'alto il fuoco ad abbruciare le vittime poste sull'altare, compiuta su richiesta di Elia non appena questi ebbe ottenuto con la preghiera da Iahweh il fuoco divoratore, determinò la soluzione della più grave crisi del iahwismo che la storia ebraica ricordi (1Reg. 18, 19-49). Il profeta Eliseo abitò al C. (2Reg. 2, 25) dopo la morte di Elia e qui la donna di Sunam andò a supplicare la resurrezione del morto figlio, ch'ella aveva avuto per intercessione del profeta (2Reg. 4, 8-37). Il luogo è venerato dai cristiani, ebrei e mussulmani. In alcune grotte del C. (Et - Tabun; Mugarat es.Suhul) furono rinvenute industrie umane appartenenti al Paleolitico

inferiore e resti umani con caratteri intermedi fra l'uomo di Neandertal e l'homo cosiddetto sapiens. [A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géopraphie de la Palestine*. I, Parigi 1933, PP. 350-53; R. DE VAUX. *La préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*. in RB, 53 (1946) 99-124 (con bibl.).

CATECHESI apostolica. - È l'insegnamento o predicazione orale (***= «riecheggiare», secondo il metodo rabbinico basato sulla ripetizione: il discepolo imparava ripetendo frase per frase l'insegnamento del maestro) del Vangelo, a partire dalla prima Pentecoste dopo l'Ascensione (At. 2, 14-39). Rispondeva al comando di Gesù (Mt. 28, 16); gli apostoli vi erano preparati e dall'esempio stesso del Redentore (Mt. 9, 35) e dalle missioni fatte sotto la sua guida (Io. 4, 38; Mt. 10. 1.7 ss.; Lc. 9, 2 ss.; 10, 1 ss.).

Gli Apostoli furono coadiuvati in seguito dai diaconi (Stefano: At. 6, 10; Filippo: 8, 35) e da una categoria di persone dette «evangelizzatori» (Eph. 4, 11; 2Tim. 4, 5). Forse questi insieme ai «catechisti» conquistavano alla fede, mentre i «dottori» (Rom. 12, 7; I Cor 12, 8) avevano il compito di istruire i convertiti. La c. aveva per oggetto principale «i detti e i fatti» di Gesù crocifisso e risuscitato (At. 1, 1; 28; 31; I Cor 1, 23; 3, 11) e le condizioni essenziali per ottenere la salvezza operata da Lui; ma con sfumature diverse, secondo che si trattava di Giudei (Gerusalemme, Palestina) o di pagani (Antiochia e altrove). Ai Giudei si dimostrava che Gesù era il Messia predetto dai profeti (è lo scopo del primo Vangelo), anzi lo stesso figlio di Dio, soprattutto a motivo della risurrezione (At. 2, 22-36; 13, 26-41); ai pagani si dimostrava l'assurdità del politeismo, l'esistenza di un Dio creatore provvidente e rimuneratore, rivelatosi al mondo attraverso Gesù, inviato di Dio e suo figlio (At. 14, 14 ss.; 17, 22-31). Per i già convertiti che si preparavano al battesimo o erano in pericolo di apostasia si richiedeva una c. più approfondita attorno ai singoli punti di fede (Hebr. 5, 12-6,2) e differenziata in c. dommatica, storica, morale, liturgica: la *Didachè* ci presenta un saggio della c. morale, con le principali norme di vita cristiana e l'elenco dei peccati da evitare. Le diversità accidentali della c. a. (sostanzialmente identica: I Cor 3, 11; Rom. 6, 17) sono dunque dovute alla prevalenza dell'elemento giudaico (Palestina, Mt.), pagano (Roma, Mc.) oppure misto (Antiochia, Lc., Paolo); altre diversità ancor più secondarie dipendono dalla persona stessa dell'Apostolo o dell'Evangelista: in tal senso si parla di una catechesi di Pietro, di Paolo, di Giovanni ecc.

Nella determinazione delle grandi linee della C. la parte principale spettò naturalmente al Capo degli Apostoli, come dimostra la corrispondenza fra la sua c. conservataci sostanzialmente in At. l, 21 s.; cf. 10, 36-43, e il secondo Vangelo, che ne riferisce la predicazione. Lo stesso si può rilevare negli altri due sin ottici ; Lc. però riflette prevalentemente la predicazione di s. Paolo ed è stato preparato per l'istruzione più solida dei catechizzati (Lc. l, 1-4), come il quarto Vangelo (Io. 20, 31), che sviluppa i discorsi più elevati di Gesù e il suo ministero in Giudea e a Gerusalemme, lasciato nella penombra dai Sinottici

Anche quando la c. fu fissata in iscritto, per estendere il raggio d'azione della c. orale, questa non diminuì d'importanza, anzi fu sempre considerata come la spiegazione più ampia e vivente della c. scritta, necessariamente assai più ristretta e quasi fossilizzata: ecco l'origine della Tradizione, fonte di Rivelazione, come la S. Scrittura.

La lingua della c. a. fu l'aramaico e il greco, spesso con formulazioni ben determinate, ripetute poi anche nei Vangeli scritti. Così la storia dell'origine e dello sviluppo della c. a. dà un contributo notevolissimo alla soluzione del problema sinottico.

[L. V.]

BIBL. - G. BAREILLE, *Cathéchèse* in DThC, II, coll. 1877-80; F. PRAT, *La théologie de St. Paul.* II, 15a ed. Parigi 1929, Pp. 32-42; ALLEVI L . *Catechesi primitiva*. in SC, 70 (1942) 21-6; SIMON H., - DORADO G., *Introd. in N. T.*, I. Torino 1944, pp. 11-7.

CATTOLICHE Lettere. - Sono così chiamate, cf. Eusebio, s. Girolamo: PG 20, 205; PL 23, 639.646 (molto probabilmente nel senso di "universali" [Pseudo-Ecumenio PC 119, 453; Isidoro di Siv. PL 82, 234] o encicliche, in quanto non dirette a una comunità particolare, ma a tutta una regione del mondo cristiano; II-III Io. hanno destinazione privata, ma sono annesse alla I Io. quasi semplici appendici) le 7 lettere che nel catalogo dei libri santi (canone del Concilio di Trento) e nelle edizioni del Nuovo Testamento vengono dopo le quattordici lettere di Paolo e prima dell'Apocalisse, nel seguente ordine: una di Giacomo, due di Pietro, tre di Giovanni, una di Giuda; ordine prevalso nelle Chiese orientali, quasi dappertutto dagli inizi del IV sec. e passato in occidente ad opera di s. Girolamo con la Volgata; i Greci in ciò si ispirarono probabilmente a Gal. 2, 9, Giacomo, Cefa, Giovanni; bastava aggiungere Giuda. Nel II-III sec. sorsero dubbi sulla canonicità di queste lettere, eccetto per la I Pt. e I Io. (cf. Eusebio, PG 20, 269; J. Ruwet, in Biblica, 13 [1942.] 18.42 per Origene); per l'apparente opposizione tra Iac. 2, 14-26 e Gal. 3, 1-14; Rom. 3, 21.4, 25; per l'uso di apocrifi (Enoch): II Pt.; Iud. Nel IV sec. appare in forma chiara il consenso unanime sulla loro canonicità (v. Canone). Alquanto trascurate ordinariamente, anche perché le lettere paoline attirano facilmente l'attenzione degli studiosi e dei lettori, le l. c., «questa regione poco conosciuta della Bibbia, riservano molte meraviglie e molte consolazioni, tanto più gustate quanto meno previste» (A. Charue). Per la preziosa e varia dottrina teologica, in esse contenuta, cf. le singole voci: Giacomo, Pietro ecc.

[F. S.]

BIBL. - A. CHARUE, *Les épitres catholiques* (*La Ste Bible*. ed. Pirot, 12). Parigi 1938, pp. 375-79; J. CHAINE, *L'ép. de Jacques* (Etudes Bibliques: la seconde de Pierre, les ép. de s. Jean. l'ép. de Jude) (manca la I Pt.), ivi 1939; P. DE AMBROGGI. *Le epistole cattoliche* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1949, pp. 1-8.

CEDRON. - Torrente o valle che nasce a nord-est di Gerusalemme, ai piedi del monte Scopus (ca. m. 760 sul mare) e scorre tra Gerusalemme ed il monte degli Olivi in un

vallone profondo, denominato oggi Wadi Sitti Marjam "vallone della Madonna Maria". Congiuntosi con il Wadi er-Rababi (valle di Ennon, Gehenna) a sud-est della città, si getta nel Mar Morto all'altezza di Ras Fesha, dopo aver percorso il deserto in un letto sempre più profondo e dirupato (il Wadi en Nar). Il C. fu attraversato da Davide in pianto per la ribellione di Assalonne, a piedi scalzi e a capo coperto in segno di lutto (2Sam 15, 23-30). Semei, l'insultatore del Re Davide, benché proibito da Salomone di attraversare il C. sotto pena di morte, lo attraversò e fu ucciso (I Reg. 2, 37-46). Al C. sono destinate le ceneri degli idoli distrutti dai re, nelle loro riforme religiose in favore del puro iahwismo (1Reg. 15, 13; 2Par. 15, 16; 29, 16; 30, 14; 2Reg. 23, 4.6.12). Il C. fu infine attraversato da Cristo all'inizio della Passione, per recarsi al Gethsemani (Io. 18, l). Nel C. tradizioni giudaiche, cristiane e mussulmane localizzarono la valle del Giudizio universale (valle di Giosafat (v.) "dove Dio giudica"), mentre in Ioel 4, 2.12 si tratta soltanto di un nome simbolico e non di un luogo reale. Nel C. si trovano molti sepolcri: il cimitero mussulmano sul versante occidentale; quello ebraico, sul versante orientale tra cui le cosiddette tombe di Assalonne, Giacomo e Zaccaria.

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem*, I, Parigi 1912, p. 68 ss.: G. PERRELLA, *I Luoghi Santi*, Piacenza 1936. p. 61-68.

CENSIMENTO. - V. Quirinio.

CESAREA di Filippo. - Località alle falde meridionali del monte Hermon, consacrata al dio agreste Pan, venerato nella grotta donde sgorgava la sorgente orientale del Giordano (F. Giuseppe, *Bell*. I, 21, 23; Ant. XV, 10, 3) e perciò denominata anticamente, assieme alla regione circostante, Paneas (***: Polibio XVI, 18, 2; XXVII, 1, 3) nome che sopravvive nell'odierno Banjas. Erode il Grande vi edificò un tempio in onore di Augusto; suo figlio Erode Filippo, tetrarca dell'Iturea e Traconitide dopo averla ampliata ed abbellita negli anni 3-2 a. C. la denominò C. in onore di Augusto (F. Giuseppe, *Ant*. XVIII, 2, l). Per distinguerla dall'omonima città marittima fu chiamata C. Paneas o C. di Filippo (F. Giuseppe, *Ant*. XX, 9, 4;, Vita 13); con questo nome è pure ricordata nei Vangeli (Mt. 16, B; Mc. 8, 27). Nelle vicinanze di C. Pietro, sollecitato da Cristo ed illuminato da una rivelazione divina (Mt. 16, 17), pronunciò la duplice professione di fede (Mt. 16, 13-16; Mc. 8, 27.30; Lc. 9, 18-21): nella messianicità di Cristo «Tu sei il Cristo» (Mt. 16, 16) e nella sua Filiazione naturale «il Figlio - *** - del Dio vivo»: Mt. 16, 16). Subito Cristo lo ricambiò con la promessa esplicita del primato personale e dei suoi successori nel Pontificato, formulata in triplice metafora (pietra, chiavi e potestà di sciogliere e legare) (Mt. 16, 17 ss.). Non sembra che Cristo sia entrato in C. a causa dello spiccato carattere pagano della città. Qui, secondo un'antica leggenda cristiana riferita da Eusebio (*Hist. Eccl*. VII, 18) avvenne la guarigione dell'emorroissa (Mt. 9, 20 e par.), la quale avrebbe innalzato davanti alla sua casa una statua al suo benefattore, eliminata poi da Giuliano l'Apostata.

[A. R.]

BIBL. - G. PERRELLA. *I Luoghi Santi*. Piacenza 1936, pp. 176-81; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 297 s.

CESAREA (Marittima). - Città della Palestina edificata (22-91 a. C.) da Erode il Grande, al posto dell'antica Torre di Strabone; dotata di un grandioso porto con moli e torri, di un tempio in onore di Augusto e della Dea Roma e di un palazzo regale (At. 23, 35) poi sede dei procuratori romani, denominata nel 9 a. C. (odierna el Qaisariye) in onore di Angusto (Flavio Giuseppe, Ant. XIII, 11, 2; 12, 2.4; XIV, 4, 4 ecc.; Bell. I, 20, 3; 21, 5, 8).

Essendo una città ellenistica con popolazione prevalentemente pagana, fu presto lievitata dal Cristianesimo: fu residenza del diacono Filippo (v.); quivi fu battezzato il centurione della coorte italica, Cornelio, il primo incirconciso ammesso nel cristianesimo, per intervento soprannaturale, da s. Pietro (At. 10); qui morì di morte ignominiosa Re Erode Agrippa I, che vi si fece orgogliosamente proclamare dio (At. 12, 19.22; F. Giuseppe, Ant. XIX. 8, 2). A c. passò s. Paolo per recarsi da Gerusalemme a Tarso dopo la sua conversione; vi approdò di ritorno dal suo secondo e terzo viaggio apostolico; vi fu trattenuto prigioniero per due anni (58-60 d. C.) sotto i procuratori romani Felice e Festo; di qui infine, dopo essersi appellato a Cesare e difeso anche dinanzi ad Agrippa II e Berenice, s'imbarcò per Roma (At. 9, 30; 18, 22; 21, 8; 23, 23-27, 2).

[A. R.]

BIBL. - E. LE CAMUS. in DR. II, coll. 456-65; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine.* II, Parigi 1938. p. 296 s.; J. GORBACH. *Caesarea Palaestinae*, in *Das hl. Land in Vergangenheit und Gegenwart*. 4 (1949) 45-80.

CHERUBINO. - (Ebr. kerubim plur. di kerùb). È un ministro visibile di Dio, ne manifesta la presenza e simbolizza l'azione. Il nome ha un equivalente solo nell'acc. karibu "colui che prega, intercede", participio presente di karabu, che nel pantheon assiro-babilonese è un dio (il nome è preceduto dall'ideogramma determinativo "ilu = dio"), ma secondario, come lo sedu e il lamasu, geni tutelari, ed è rappresentato, come essi, alle porte del tempio (v. anche il cilindro di Asarhaddon scoperto recentemente a Nimrud, lin. 10 s. in Iraq, 14 [1952] 54-60). Non si conserva nei rituali una descrizione tecnica, né alcuna figura di geni tutelari porta il nome del karibu. I c. biblici hanno il nome in comune col karibu, l'antropomorfismo e la funzione, non il carattere divino.

In Gen. 3, 24 (Ez. 28, 14.16) i c. sono posti davanti all'Eden con la spada fiammeggiante, immagine della folgore e simbolo dell'anatema divino, per custodire il cammino all'albero della vita. Avrebbero ali e forme umane, secondo Dhorme e Vincent, o sarebbero quadrupedi alati con faccia umana, per Wright. Nel tabernacolo i c. occupano un posto considerevole: ricamati sulle tende interne (Ex. 26, 1.31; 36, 8.35) appaiono all'estremità del propiziatorio (Ex. 25, 17-22; 37, 6-9) donde, tra 2 c., Dio parla a Mosè

(Num. 7, 89) ed è chiamato "colui che siede sui c." (I Sam 4, 4; 2Sam 6, 2; 2Reg. 19, 15; Is. 37, 16; Ps. 80, 2; 99, 1; Dan. gr. 3, 55) o "colui che viaggia sui C. e vola sulle ali del vento" (2Sam 22, 11; Ps 18, 11; cf. Ez. 10, 19 s.). L'immagine del re seduto sul trono, sostenuto da sfingi o leoni, alati, con testa umana, degli scavi di Byblos, Hamath e Megiddo (1200-800 a. C.) ha spinto ad una identificazione, per Albright certa, dei C.

Nel tempio di Salomone non mancano 2 c. in legno d'olivo rivestito d'oro, dell'altezza di 10 cubiti (= ca. 5 m.) con ali della stessa misura, che raggiungono le opposte pareti e si toccano all'interno tra loro (I Reg. 6, 23-28; 2Par. 3, 10-13, cf. I Reg. 7, 6 s.; 2Par. 6, 7 s.). Sono ricamati sulla tenda che nasconde il santo dei santi (2Par. 3, 14) e scolpiti tra le ghirlande e i palmeti delle pareti del tempio (I Reg. 6, 29; Ez. 41, 18.20.25) e sulle 10 basi (I Reg. 7, 29.36) che sono, per Albright, archeologicamente parallele agli altari per l'incenso, scoperti a Taanac e a Megiddo. In Ez. (1, 5 s.; 9, 3; 10, 1 s.; 41, 18 s.) i C. sono legati alla gloria di Iahweh (cf. Eccli. 49, 8) ; e presentano esseri non specificati, variamente composti, con quattro aspetti: testa, e forse petto, d'uomo; ali d'aquila; il corpo di leone da un lato e di toro dall'altro. Tutti questi simboli e perciò tutte queste forze, erroneamente divinizzate dai Babilonesi, servono di sgabello al trono dell'unico vero Dio.

Il N. T. non offre molte spiegazioni: Hebr. 9, 5 è un chiaro riferimento a Ex. 25, 17 ss. Anche nei 4 animali di Apoc. 4, 6 si riscontrano i c. di Ezechiele, sebbene non nominati.

[F. V.]

BIBL. - P. DHORME - H. VINCÈNT. *Les Chérubins*, in RB, 35 (1926) 328 SS. 481 ss.; W. F. ALBRIGHT, *What were the Cherubin*, in *The Biblical Archaeologist,* I (1938) l ss.; TRINQUET J.. *Kerub, Kerubin*, in DBs; F. SPADAFORA; *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 27-37. 85-90.

CHIESA. - Nel Vecchio Testamento il gr. *** (traduzione assieme a *** dell'ebr. qahal) indica adunata di popolo (per es. Deut. 9, 10; 18, 16) qualche volta per motivi civili (Eccle. 26, 5; Iudc. 20, 2; il popolo è convocato per la guerra), ma ordinariamente a scopo religioso (Deut. 9, 10; 18, 16, ecc.; molte volte in Ps.): così il giorno in cui il popolo veniva convocato alle falde del Sinai (Deut. 4, 9-13; 5, 19, ecc.) è detto iom haqqahal: *** (trad. greca); e "C. (= adunata) d'Israele" il raduno del popolo per la dedicazione del tempio (I Reg. 8, 14 . 22), e per la celebre festa delle capanne, sotto Esdra e Neemia (Neh. 8, 17). "Sinagoga", invece, ha un significato più generico e profano.

Il termine C. è usato solo tre volte nei Vangeli (Mt. 16, 18; 18, 17 bis); 23 volte negli Atti; 64 nelle Lettere di s. Paolo; 1 in Iac.; 3 nella III Io. e 20 in Ap. Ha il significato di "adunata di popolo" o "popolo adunato" (At. 19, 32.39'.40); sempre per il culto di Dio; C. sono gli stessi adunati (Rom. 16, 23; I Cor. 11, 23; cf. I Cor 7, 7; 17; 14, 33.34.35). Più spesso designa "società locali" (per es. At. 5, 11; 8, 1.3; 11, 26; 12, 1...), frequentemente con l'indicazione del luogo dove la C. risiedeva (la C. di Cenere: Rom. 16, l; cf. I Cor l, 2; 1Ts. l, 1...).

Lo stesso senso ha il plurale chiese (Rom. 15, 31; 16, 4.5.6...). La comunità qualche volta è tanto piccola da abbracciare soltanto una famiglia: C. domestica (Rom. 16, 5; I Cor 16, 29; Col. 4, 15 ...). Ma nello stesso tempo si parla di C. che si estende per tutta la Giudea, la Galilea, la Samaria (At. 9, 31; cf. 8, 1; 13, 1; Rom. 16, 1; I Cor 1, 2; 2Cor 1, 1); è l'unica C. universale che comprende tutti i fedeli, e che si manifesta nelle varie comunità o C. particolari (per es. Rom. 16, 1; I Cor 1, 2; 2Cor 1, 1). L'universalità della C. vien confermata dal fatto che sia le chiese giudaico-cristiane (per es. in Gerusalemme) sia quelle etnico-cristiane (in Antiochia) era n dette con lo stesso diritto C. Si ha qualche volta la specificazione chiesa di Dio (At. 20, 28; I Cor 1, 2; 2Cor 1, 1; cf. qahal Iahweh).

La C. realizza il "regno di Dio" (="regno dei cieli": Mt.) preannunziato dai profeti, termine ultimo di tutta l'antica economia (v. Alleanza).

La C. è lo stesso "regno di Dio". Termine e significato vanno dunque interpretati alla luce dell'uso nel V. T.: la C. del N. T. è il popolo eletto, erede e perfezionatore della e. o regno di Dio del V. T. Di ciò si ha conferma nelle qualità ché, già attribuite al popolo del V. T. (cf. Ex. 19, 5.6), son trasferite ai cristiani: schiatta eletta, regale sacerdozio, stirpe santa, popolo acquisito (I Pet 2, 9). Questi sono la circoncisione (Phil. 3, 3), Israele di Dio (Gal. 6, 16), il seme di Abramo e i suoi eredi (Gal. 3, 29), le dodici tribù (Iac. 1, 1). Così son detti *chiamati, eletti, santi, diletti* (Rom. 1, 6.7; 1Cor 1, 2 ...) come il popolo del V. T. (Ex 19, 5; Deut. 7, 8.9). La C. per S. Paolo è anche il corpo di Cristo (cf. Rom. 12, 4-8; I Cor 12, 31 e particolarmente le lettere della prigionia, Eph., Col.). I cristiani sono un solo corpo perché tutti vivono della stessa vita, ricevuta nel battesimo, nutrita con l'eucaristia (I Cor 10, 17) e vincolo di unione non solo a Cristo (Rom. 6, 3), ma a tutti gli altri cristiani (I Cor 12, 13); v. Corpo mistico.

La relazione tra Cristo e i fedeli, principio di unione e di grazia, è presentata con l'immagine di Cristo capo del corpo della C. (Eph. 1, 22; 2, 16; 4, 15.16; 5, 23.30; Col. 1, 18, 24; 3, 15). Cristo capo ha il primato assoluto (Col. 1, 18; Eph. 1, 22); a lui la C. è soggetta (Eph. 5, 24); Egli è principio di unione (Eph. 4, 16) e di vita del corpo (Col. 2, 19); questo deve tendere a lui (Eph. 4, 15). Con il sacrificio della croce Cristo operò questa unione, soppresse la legge, ruppe la parete che divideva i Giudei dai Gentili (Eph. 2, 14-16), influì salutarmente sui fedeli (Eph. 4, 15, 16; Col. l, 20; 3, 15) e redense la C. (Eph. 5, 23). Affinché questo corpo giungesse alla statura perfetta, Cristo, oltre i vari doni, come il battesimo e la fede, largì il suo Spirito (Eph. 2, 22; 4, 4) e mansioni di vario genere che i fedeli devono disimpegnare nella misura a ciascuno di essi concessa (Eph. 4, 11-14) e nella carità (Eph. 4, 3.16). I fedeli a loro volta risentono di questi influssi vitali in quanto son membra del corpo di Cristo (Eph. 4, 16) e aderiscono al Capo (Col. 2, 19).

La C. è detta anche pleroma (pienezza) di Cristo (Eph. l, 23). In Cristo abita il pleroma della divinità, che tende alla santificazione degli altri; il Cristo è la causa della redenzione e della salvezza universale e vuole che tutti si santifichino (Col. l, 18; cf. Eph. 4, 10). Dunque la C. è il pleroma di Cristo, in quanto in essa si esercitano tutti gl'influssi salutari del Cristo, operanti la redenzione. (cf. J. Huby, *Les Epitres de la captivité*, Paris 1935, pp. 167-71).

La C. è inoltre sposa di Cristo (Eph. 5, 22-32; cf. II Cor 11, 2) e Cristo consegnò se stesso per lei affinché la santificasse.

È agricoltura di Dio, costruzione di Dio (I Cor 3, 9), tempio santo in costruzione (Eph. 2, 21; cf. I Cor 3, 15). Da queste immagini appare chiaro che la G. non è qualcosa di statico, ma di dinamico, in quanto è coltivata, edificata, santificata (cf. Eph. 4, 15.16), deve crescere come corpo.

Perché la C. pervenisse allo stato di perfezione Cristo le concesse molti carismi (Eph. 4, 7.16; cf. Rom. 12, 3-8; I Cor 12, 7-30), disciplinati dalla gerarchia (I Cor 12, 14), perché essa non è una società carismatica, ma retta dall'autorità: gli apostoli (Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 15; Lc. 24, 47; Io. 20, 21) cui trasmise la sua autorità (Lc. 10, 16; Mt. 10, 40; 18, 18) e ne assegnò in Pietro e nei suoi successori, il capo, fondamento della C. e capo universale (Mt. 16, 18.19), guida autorizzata delle pecorelle (Io. 21, 16-18: cf. F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2a ed., Rovigo 1950, pp. 50-89). Dell'esercizio di questa autorità concessa a Pietro abbiamo vari indizi già sin dai tempi apostolici (At. I, 15; 2, 14-17...). Gli apostoli ritenevano piena potestà sulle chiese da loro fondate (I Cor 11, 16.34), anche se vi erano già dei superiori locali (1Ts. 5, 12; Rom. 12, 5; At. 14,23; 20, 17; vescovi e diaconi: Phil. 1, 1).

Verso la fine della vita s. Paolo enuncia le regole per la costituzione dei successori, indicando le qualità di cui dovevano essere rivestiti (I-II Tim.; Tit.; cf. U. Holzmeister, in *Biblica*, 12 [1941] 41-69).

La C. infine è la società di quelli che per la predicazione degli apostoli credettero in Cristo (Rom. 10, 9.10). Tutti possono prendervi parte (Rom. 10, 11.12). Si entra col battesimo (Mt. 28, 19; Mc. 16, 16; At. 2, 28 ...). Rito d'unione è l'eucaristia (I Cor 10, 17), legge fondamentale la carità fraterna (Io. 13, 35). Il fedele ha il dovere di osservare tutti i precetti di Cristo (Mt. 28, 20; cf. Rom. 13, 9), in caso contrario l'autorità ha la facoltà di radiarlo dalla comunità (Mt. 18, 17) o per errori circa la fede (I Tim. 1, 20) o per cattivi costumi (I Cor 5, 3-6; 1Ts. 3, 6.14). Però la potestà non fu data per dominare ma per servire (cf. Lc. 22, 25-27; Philem. 8, 9; I Cor 4, 14.15; I Petr. 5, 3) e per edificare il corpo di Cristo (Eph. 4, 12).

[B. N. W.]

BIBL. – A. MÉDEBIELLE, in DBs. II, coll. 487-691; K. L. SCHMIDT, in ThWNT. In. 502-39; L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant s. Paul.* 2a ed. Parigi 1948; F. M. BRAUN. *Aspects nouveoux du problème de l'Eglise*, Friburgo 1942; C. SPICQ. *Les E. pastorales*. Parigi 1947, pp. 84-97. 234-40; M. MEINERTZ, *Theologie des Neue Testaments*, I, Bonn 1950, pp. 69-80.

CINEI. - Tribù nomade, probabilmente di origine edomita, l'incontriamo per prima nella penisola sinaitica. I C. (ebr. qeni donde anche Keniti e Qeniti) finirono, in diversi gruppi staccati, per aggregarsi ad altre tribù. Al Sinai con i Madianiti, parenti di Mosè; e perciò non si oppongono affatto alla marcia degli Ebrei (Iudc. 1, 16; Num. 10, 29-32); con gli

Amaleciti nel Negeb (I Sam 15, 6); con i Giudei, nel Negeb (ibid. 27, 10; 30, 29; Iudc. l, 16) e presso Betlem (I Par. 2, 55); con i Cananei e gl'Israeliti, nella pianura di Izreel (Iudc. 4, 11.17; 5, 24). Questa dispersione spiega come Gen. 15, 19 li nomini tra gli abitanti della terra promessa. Il giuoco di parole sulla dimora dei C. "un nido costruito sulla roccia" (qeni e qen = nido, Num. 24, 21 s.) caratterizza bene la regione montuosa abitata dai C. nel Negeb e nella penisola sinaitica. L'Abel situa la regione dei C., nel suo ultimo sviluppo, lungo il versante occidentale della metà meridionale del Mar Morto. La profezia di Balaam (Num. 24, 21 s.) sui C. deportati dagli Assiri, sembra si sia realizzata nella spedizione di Teglatfalasar III contro Israele (2Reg. 15, 29), quando tra gli altri deportò gli abitanti di Kedes (Galilea), discendenti degli antichi C. (Iudc. 4, 11).

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Hist. du peuple hébreu*, I, Parigi 1928, p. 72 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine,* I, ivi 1933, pp. 237-329; A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste Bible*, ed., Pirot, 2). in 1940, p. 402 s.

CIRCONCISIONE. - Dal latino circumcido "taglio intorno"; greco ***; ebraico mulah. È l'ablazione totale o parziale o anche semplice incisione del prepuzio negli uomini e taglio della clitoride nelle donne. È una pratica largamente diffusa in vari popoli dell'antichità e tuttora esistente presso una parte considerevole dell'umanità. In epoca antichissima è attestata presso gli Egiziani da scrittori (Erodoto II, 36, 37, 108; Diodoro Siculo I, 28; Filone, *De circumc*. I; ecc.) e da mummie e monumenti a cominciare dalla 4a dinastia (c. 2400 a. C.). Era in uso particolare presso la classe sacerdotale e saltuariamente presso altre classi sociali. Era praticata pure presso i Colchi e gli Etiopi (Erodoto II, 104), Ammoniti, Moabiti, Idumei e Madianiti con l'esclusione dei Semiti orientali (Assiri-babilonesi). Oggi è in vigore in numerose tribù primitive in Australia, Polinesia, America centrale (Messico, Nicaragua, Yucatan) e meridionale, Amazzoni) e specialmente in Africa; in modo particolare presso gli Arabi islamici che l'hanno mutuata dagli antenati preislamici. Il rituale ed il metodo variano secondo i diversi popoli; ancora più varia l'età, che oscilla tra il settimo giorno dalla nascita fino al 150 anno, con grande preferenza per l'età della pubertà. Il significato originario fondamentale sembra essere di iniziazione al matrimonio, conferente attitudine alla vita sessuale normale e di iniziazione giovanile nel passaggio dalla società infantile a quella degli adulti e dei guerrieri, in qualità di membri effettivi del clan. Significato aggiunto è il religioso, non facilmente precisabile ma evidente nella c. dei sacerdoti nell'antico Egitto e nella c. dei musulmani.

La c. fu prescritta da Dio a suggello dell'alleanza tra Dio e Abramo con tutta la sua discendenza (Gen. 17, 10-14); da compiersi 1'80 giorno sui neonati maschi (è sconosciuta agli Ebrei la c. femminile), compresi gli schiavi nati in casa o acquistati, anche se di altra razza. È un rito di fondamentale importanza il cui significato religioso-etnico (segno di alleanza con Dio; atto di aggregazione al popolo eletto; atto di purificazione) non trova riscontro presso nessun popolo. Il simbolismo del rito (consacrazione, rinascita spirituale) risalta anche dalla circostanza che il bambino viene circonciso 1'80 giorno dalla nascita. La c. fu praticata da Abramo su se stesso all'età di 99 anni; sul figlio Ismaele di

13 anni e su tutti i suoi servi (Gen. 17, 25 ss.); su Isacco, 8 giorni dopo la nascita (Gen. 21, 4). Generalizzatasi nel popolo d'Israele, sembra che la pratica sia andata alquanto in disuso O almeno non sia stata sempre osservata durante il soggiorno in Egitto. Anche Mosè, trovato in difetto per non aver circonciso il figlio, dietro avvertimento divino, lo fece circoncidere da sua moglie Sefora (Ex. 4, 25). Il precetto della c. venne implicitamente richiamato da Mosè quale condizione necessaria per mangiare l'agnello pasquale (Ex. 12, 44.48) e poi, espressamente, nella legislazione sinaitica (Lev. 12, 3; cf. Io. 7, 22). Gli Ebrei, nati nei 40 anni del deserto, rimasero incirconcisi (Ios. 5, 4.7) e la mancanza di rimprovero divino per questa omissione autorizza alla conclusione di una sospensione della legge per volere divino, forse a motivo delle continue infedeltà dissolvitrici dell'alleanza. Appena in Canaan, a Galgala, non lungi da Gerico, si compì una seconda c. (Ios. 5, 4) a sanzionare la realizzazione del patto e a togliere "l'obbrobrio dell'Egitto" (Ios. 5, 9); e quindi fu universalmente osservata: la sua mancanza era motivo di disonore e di ignominia (Iudc. 14, 3; 15, 18; I Sam 14, 6; 17, 26.36; Ez. 28, 10; 31, 18; 32, 19 ss.). Era segno di distinzione dagli altri popoli vicini, in gran parte incirconcisi, specialmente dai Filistei, gli "incirconcisi" ('arelim) per antonomasia.

Il sabato e la c. furono i due massimi distintivi del Giudaismo durante l'esilio di Babilonia e nell'epoca ellenistico-romana, quando la c. divenne argomento di dileggio da parte dei pagani, tanto da indurre pochi disertori, frequentatori dei pubblici ginnasi, ad occultare (mediante operazione) i segni della c. (I Mach. 1, 15).

È sempre obbligatoria per gli Ebrei. Vien compiuta da uno speciale operatore (mohel "circoncisore"), che si è sostituito nell' operazione delicata al padre (o alla madre); all'8° giorno dalla nascita, anche se cade di sabato, secondo l'antica tradizione (cf. Io. 7, 22). Il rito, che si svolge nella casa paterna o nella sinagoga, è accompagnato da una duplice benedizione, pronunciata, l'una dal mohel, l'altra dal padre del neonato; seguono gli auguri di felicità e l'imposizione del nome ed infine una più lunga benedizione, celebrante l'alleanza divina con Abramo ed il suo segno sacro ch'è la c. Il bimbo è tenuto sulle ginocchia da una specie di padrino (sandiqos), assiso sulla sedia del profeta Elia, creduto invisibilmente presente ad ogni c. e chiamato popolarmente "l'angelo dell'alleanza" (cf. Mal. 3, 1; 4, 5).

Anche Giovanni il Battista e Gesù si sottoposero alla c. (Lc. 1, 58 ss.; 2, 21). U1n l'istituzione del Battesimo cristiano cessò l'obbligo della c. Chiara la posizione degli apostoli nel convegno di Gerusalemme (At. 15, l ss.) contro i giudaizzanti che volevano esigere la c. di tutti i convertiti dalla gentilità; in particolare chiara la posizione di s. Paolo che a più riprese dimostrò l'inutilità del rito, dopo la morte redentrice di Cristo (Gal. 5, 2 ss.; 6, 12 ss.; Col. 2, 11 ss.). I Giudeo-cristiani continuarono a praticare la c., senza valore per la salvezza, e gli apostoli, per non urtarli, si conformarono talvolta a questo uso (Gal. 2, 3 ss.; cf. invece At. 16, 3). La vera c. è la purificazione dello spirito, sottomissione a Dio (Rom. 2, 28 s.; Col. 2: 11; Phil. 3, 3): condizione già richiesta nel V. T. (Deut. 30, 6; Ier. 4, 4; Lev. 26, 41) per partecipare ai benefici delle promesse. [A. R.]

BIBL. - A. VACCARI, in VD, 2 (1922) 14-18: A. DEIMEL, in VD, 5 (1925) 5-11; E. BARAS, *La circoncision*, Parigi 1936; P. VAN IMSCHOOT. *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Parigi-Tournai 1956. pp. 161-166.

CIRO il Grande. - Valoroso e magnanimo fondatore dell'impero persiano (558-529). Nel 558 succede al padre Cambise (I), che regnava sui Pasargadi, la prima delle tre tribù persiane più importanti, col titolo di re di Anzan; ma sotto il controllo dei Medi, fin dal tempo di Ciaxare, C. unifica e organizza il piccolo regno; quindi (553) attacca e sconfigge Astiage re dei Medi; occupa la capitale Ecbatana e fonda il regno medio-persiano: (Grande cilindro di Sippar: Nabonid gioisce per la vittoria di C.). Nel 546 conquista la Lidia, e tutta l'Asia Minore. Estende le sue frontiere ad est, fino all'Indo, ed al paese dei Daci, presso l'Imalaia; a nord fino alla Scizia e alle steppe della Siberia. Quindi si volge al pio sognatore Nabonid, re di Babilonia. Gubaru, governatore della provincia del Gutium a nord di Babel, passa a C. Nel mese di Tammuz, C. sconfigge Nabonid sul Tigri; il 14 tisri (sett.-ott.) occupa Sippar; due giorni dopo Gabaru occupa Babel senza colpo ferire (12 ott. 539); aiutato dalla popolazione della grande metropoli. Baltassar figlio di Nabonid è ucciso (Dun. 5), il re invece, fatto prigioniero. Quindici giorni dopo, C. fa il suo ingresso trionfale in Babel e proclama la pace per tutti.

C. inaugura un metodo di larga tolleranza. Come risparmia e tratta bene i re vinti, così, per primo, rispetta templi e dèi di ciascuna popolazione. Egli vuol essere per tutti un benefico liberatore.

C. non è monoteista; al culto di Ahuramazda, il dio supremo del cielo, congiunge altre divinità; e spinge la sua tolleranza fino a presentarsi a ciascun popolo come il servitore e l'inviato del dio che questi adora. (*Cilindro di Ciro*, a Babilonia, lin. 11-15.30.35; *Cronaca di Nabonid*).

Gli Israeliti beneficiarono anch'essi di questi benefici (Esd. 1, 1-4): si compiva la profezia di Ier. 25, 1-14; 29, 1-14 sui 70 anni di esilio, a partire dal 605 a. C. Dio liberava gli esuli, li riportava in patria, come era stato ripetutamente preannunziato. Is. 44, 24-45, 13; 46-47; 48, 1-16: 52, 1-12 Cf. Is. 41, 21.29; indicando finanche il nome del liberatore (Is. 44, 28). il decreto di C., dato da Ecbatana, il 23 marzo 538 a. C. (Esd. 4, 11-5, 12; cf. Cron. di Nabonid III, 1.24), dà ai Giudei l'autorizzazione generale di ritornare in patria; il permesso speciale di ricostruire il Tempio; e la piena libertà di portar via i loro beni, implicita nell'invito ai Babilonesi di aiutare i rimpatriandi con oro, argento, effetti e greggi.

C. doveva sentirsi inclinato ai Giudei anche per motivi religiosi: il culto idealizzato di Ahuramazda, doveva apparire molto vicino al culto senza immagini dell'unico Dio dei Giudei.

G. morì nel 529, combattendo contro popoli, non identificati con certezza, che minacciavano le frontiere orientali del suo impero.

[F. S.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2a ed., Torino 1935, pp. 11-22; R. DE VAUX, *Les decrets de Cyrus et de Darius sur la réconstruction du Temple*, in RB, 44 (1937) 29-57; A. MEDEBIELLE, *Esdras* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 4), Parigi 1949, pp. 281-86.

CITAZIONI implicite. - Consistono nel riferire parole o sentimenti altrui senza nominare l'autore o la fonte: in ciò differiscono dalle c. esplicite.

Che nella Bibbia vi siano c. i. è certo; ma non è sempre facile riconoscerle ed isolarle con sicurezza. Può servire di guida l'identità o quasi di parole fra un passo ed un altro, anche profano; una notevole diversità letteraria dello stile generale del libro (p. es. nella storia di Elia ed Eliseo: I-II Reg); genealogie, elenchi e censimenti (Gen. 5; 10; 11, 10-30; Num. 1, 1-46; I Par. 1-9; Esd. 2, 1-70; 7, 4-63; Mt. 1, 1-17; Lc. 3, 23-38, ecc.) non sempre poterono essere riferiti a memoria; altrove si può pensare alla presenza di proverbi, detti popolari, versi poetici, troppo noti ai contemporanei perché fosse necessario ricordare la provenienza. Così, molti brani narrativi di Reg. e Par. sono molto simili nella collocazione, nella disposizione interna, nelle parole o frasi adoperate (cf. anche Is. 36-39 e 2Reg. 18, 13-20, 20; Ier. 39, 1-10 e 2Reg. 25, 1-12; Is. 2, 2-4 e Mi. 4, 1.3; Ps. 104 e I Par. 16, ecc): in tali casi è possibile una dipendenza reciproca o degli agiografi da fonte estrabiblica. Evidente è la c. i. in 2Par. 5, 9 non potendo più l'arca essere nel Tempio al tempo dell'autore del libro, posteriore all'esilio. La frequenza poi con l'autore sacro rinvia alla sue fonti (I Reg. 14, 29; 15, 7, ecc.) fa pensare alla possibilità di c. i. anche dove mancano altri indizi. Inclusi in brani di prosa s'incontrano talvolta stichi poetici a contenuto proverbiale (p. es. Eccle. 10, 8.15.18; 2, 2.14; 4, 5 s., ecc.) che possono essere sentenze o detti popolari allora notissimi. I Cor 15, 33 cita un verso della Taide di Menandro, facilmente noto ai lettori e passato in proverbio (cf. Gal 5, 9 e I Cor 5, 6); citazioni da inni liturgici della primitiva Chiesa sono forse Eph. 5, 14 e I Tim. 3, 16; Iud. 14 cita tacitamente l'apocrifo Enoch I, 9. Frequentissime sono poi le c. o chiare allusioni al V. T. da parte di agiografi del N. T., senz'alcuna precisazione (Mt. 18, 16; 2Cor 13, l; Mc.10, 7; Eph. 5, 31; Rom.1 10, 13.18; Hebr. 10, 37 s.; I Pt. 3, 10 ss.; Apoc. 2, 26, ecc.).

Anche quando la c. i. è certa, spesso l'agiografo non approva né disapprova; è compito delicato dell'esegeta distinguere, come si fa nelle citazioni esplicite, fra "verità della citazione" e "verità del contenuto" della citazione stessa. In altri termini per il fatto che la tal frase è citata, non è detto che sia vera; conserva il valore che aveva nella fonte d'origine (v. Ispirazione).

Di regola si presume che l'agio grafo garantisca il contenuto delle C. i.; ma va tenuto presente il modo di comporre in uso tra i Semiti: porre gli uni accanto agli altri i vari documenti, così come stanno, è tra loro abituale.

La "teoria delle c. i." per la prima volta fu presentata in sistema da F. Prat (*La Bible et l'histoire*, Parigi 1904). Nelle c. i. non sempre l'agiografo garantirebbe la verità del contenuto o almeno di ogni particolare; i lettori immediati, riconoscendo l'allusione alle ben note fonti utilizzate, non incorrevano in errore. La teoria sembrava esagerare il numero delle C. i. non approvate dall'agiografo, aprendo una strada troppo facile per eludere le difficoltà esegetiche.

La Pontificia Commissione Biblica ammise (1905) la possibilità delle c. i. non approvate, ma volle una dimostrazione seria ed accurata della esistenza, da farsi caso

per caso, ad evitare ogni arbitrio e leggerezza (EB., n. 160). Simile atteggiamento riservato mantennero altri documenti pontifici (Denz. 2090.2188) .

L'esegeta può quindi applicare il principio delle c. i., però dopo accurato studio e quando ha fondati motivi per farlo.

[L. V.]

BIBL. - L. VENARD, *Citations de l'A. T. dans le N. T.*, in DB., II, coll. 23-51; A. LEMONNYER, *Citations implicites*, ibid., coll. 51-55; G. M. PERRELLA, *Introd. gen. alla S. Bibbia*, 2a ed., Torino 1952, pp. 98-102; nella 3a ed., 1960, p. 67 ss. ; H. HOPFL, *Introductio generalis in S. Scripturam*, ed. 6a, a cura di L. LELOIR, Roma 1958, pp. 114-118.

CLEOFA, - 1. v. Alfeo. 2. Uno dei due discepoli che il giorno della risurrezione di Gesù, recandosi ad Emmaus (v.), furono raggiunti ed accompagnati da Gesù stesso, riconoscendolo solo alla «frazione del pane»; ritornati poi a Gerusalemme lo rividero ancora la stessa sera insieme con gli altri (Lc. 24, 13-42; Mc. 16, 12 s.; Io. 20, 19-23).

Secondo Eusebio e s. Girolamo, C. era proprio di Emmaus: ritornava dunque a casa dopo le festività pasquali. Il martirologio romano, al 25 settembre, lo dice ucciso dai Giudei, proprio nella casa dove aveva offerto da mangiare al Signore.

COLOSSESI (Lettera ai). - Insieme a Eph., Phil. e Philem., essa fu scritta durante la prima cattività romana dell'Apostolo (61-63 d. C.). Paolo è incatenato e prigioniero, pur avendo una certa libertà di parola, d'azione e di movimento. Certo egli personalmente non può allontanarsi senza la compagnia del soldato romano, che lo tiene legato al suo braccio: ma ha la coscienza dell'impossibilità di vincolare la parola di Dio. Le sue catene sono la sua gloria e la gloria della Chiesa; le sue sofferenze egli offre per gli eletti di Dio. Ha del resto la speranza di essere presto del tutto libero. L'ultimo tratto del libro degli Atti (28, 16-31) sembra proprio supporre questo complesso di circostanze.

Il contenuto ideale di questo gruppo di lettere s'inquadra perfettamente coll'ambiente romano, quale era percepibile dall'Apostolo. Nella relativa calma della prigione il suo spirito s'attarda nella contemplazione di Cristo e dell'opera sua: la Chiesa. Come l'immenso impero di Roma ha in questa città il suo centro unificatore e propulsore, alla stessa guisa, ma in un modo trascendentalmente più reale, Cristo è il Capo e il vertice di ogni essere. Cristo non solo è una realtà storica, anzi il centro della storia; ma è per i suoi fedeli una realtà infinitamente amabile e vicina, che unisce a sé i suoi seguaci e li affratella tra loro così da formare un mistico corpo, animato dallo stesso Spirito e che vive e respira per la gloria del Padre.

Eph., Col. e il biglietto a Filemone sono contemporanei; Tichico è il latore di tutte e tre. Siccome nella lettera ai Filippesi s'esprime più marcatamente la speranza di una imminente scarcerazione, riteniamo che essa sia stata scritta per ultimo.

La *chiesa di Colossi*, situata nella Frigia e più precisamente nella valle del Lico, non era stata fondata dall'Apostolo, il quale non l'aveva neppure visitata. L'apostolo di Colossi era stato il greco indigeno Epafra, che Paolo colma di elogi e che forse aveva già convertito alla fede in Efeso. Epafra, venuto alla prigione di Paolo, lo mette al corrente dei problemi che agitano la sua terra, per averne consiglio ed aiuto.

L'occasione prossima ed il *contenuto di questa lettera* appaiono assai chiaramente nei punti fondamentali; ma molto difficilmente si può determinare il preciso sistema di quei novatori, che mettevano in subbuglio la promettente cristianità, misconoscendo la dignità unica di Cristo. Un deleterio influsso giudaico sembra assodato, unito però a speculazioni d'altra origine e disparata, che trovarono spesso nella Frigia un terreno singolarmente propizio.

L'*argomento* viene esposto in una parte dommatica (1, 15-2, 23), ravvivata da spunti polemici. In una seconda parte "parentitica" (3, 1-4, 6) si tirano le conseguenze pratiche del dato dommatico. In un breve esordio (l, 1-14) ci sono i rituali saluti cristiani, accompagnati dal ringraziamento a Dio per la fede e la carità dei C. e dalla preghiera promessa dall'Apostolo per essi. Nell'epilogo (4, 7-18), con i saluti e la benedizione, c'è un accenno alla missione di Tichico e di Onesimo.

È certo che la parte più interessante e caratteristica di questa lettera è quella in cui Paolo, in uno stupendo slancio lirico. inneggia all'opera e alla dignità di Cristo per rispetto a Dio, all'intera creazione ed alla Chiesa, frutto del suo sangue (1, 15 ss.). Questa sezione ha un riscontro ideale e verbale in certi passi del Vangelo di Giovanni (specialmente nel Prologo) e dell'Ap.; ma Paolo vi porta un suo stile più personale e molto meno irenico del Discepolo prediletto. Chiaramente viene insegnata la preesistenza del Figlio, immagine sostanziale del Padre, e la sua qualità di Capo del corpo mistico come Verbo Incarnato. Tutte le cose sono state create in Lui, causa esemplare ed efficiente di tutte le cose «ed egli è primo di tutte le cose e tutte sussistono in Lui. Egli è il capo d corpo, che è la Chiesa; come è il principio, il primogenito dei morti, perché in tutto abbia il primato. Poiché a Dio piacque fare abitare in Lui tutta la pienezza e di riconciliare per mezzo suo tutte le cose, dirigendole verso di Lui, pacificando con il sangue della sua croce e ciò che è sulla terra e ciò che è in cielo» (1, 17-20).

Da queste premesse agevolmente Paolo passa all'azione concreta di Cristo nei suoi fedeli santificati e riconciliati con Dio dal suo Sangue. Essi devono rimanere immobili nella fede ed irremovibili nella speranza di quel Vangelo, di cui Paolo è stato costituito ministro.

Nel brano 1, 24-2, 5, l'Apostolo mostra come la sua azione e la sua sofferenza tendano a rendere ogni uomo perfetto in Cristo. «Qui, ora, in carcere, io esulto per i patimenti che offro per voi, per la vostra salvezza, per il progresso della vostra fede, e voglio che le sofferenze del Cristo, le sofferenze, cioè, da me abbracciate per il Cristo ad imitazione del Cristo, raggiungano la misura piena, completa, in me nella mia carne; sofferenze che sono destinate a fruttificare in vostro favore, come a favore di tutti i membri del corpo mistico che è la Chiesa» (v. 24). Sul significato profondo della parola "mistero" v. Efesini. Nell'ultima sezione della parte dommatica (2, 6-23) Paolo diventa fortemente polemico, impugnando i falsi dottori col mostrare la falsità teorica e pratica del loro insegnamento.

Passando sul terreno concreto l'Apostolo dimostra quale debba essere la vita nuova dei fedeli (3, 1-4, 6). Questi, incorporati a Cristo, devono ormai vivere una vita tutta celeste e santa, qualunque sia lo stato in cui debbono trascorrere l'esistenza. Sono passati in rassegna i doveri dei coniugi, dei figli, dei genitori, degli schiavi e dei padroni e si raccomanda a tutti preghiera, vigilanza e prudenza.

La *genuinità* di questa lettera, oltre che dai cattolici, è ammessa dalla maggioranza degli esegeti acattolici odierni. Conosciuta da Ignazio, Policarpo e Giustino; è attribuita esplicitamente a s. Paolo da s. Ireneo, Tertulliano, dal frammento del Muratori, e Padri posteriori. Questa lettera, con la gemella agli Efesini, esprime tutta l'ammirazione commossa e l'amore smisurato di Paolo verso l'adorato Maestro e Redentore.

[G. T.]

BIBL. - P. MÉDEBIELLE, in *La Ste Bible* (ed. Pirot, 12), Parigi 1928 [1946], pp. 102-126; HOPEL-GUT-METZINGER, *Intr. spec. in N.T.*, 6a ed., Roma 1949, pp. 396-404; J. HUBY. *Epistole della prigionia*, trad. it., Roma 1969, pp. 9-98; A. VACCARI. *La S. Bibbia,* Firenze 1961, pp. 2139-2146; M. CARREZ, *Souffrance et gloire dans les épitres pauliniennes* (Col. I, 24-27), in RHPhR, 31 (1951) 343-353.

COMMA GIOVANNEO. - È la triplice testimonianza celeste aggiunta nella Volgata clementina alla triplice terrestre in favore della divinità di Cristo: «Poiché tre sono a render testimonianza [in cielo: il Padre, il Verbo, e lo Spirito Santo; e questi tre sono una stessa cosa. E tre sono a render testimonianza sulla terra]: lo Spirito, l'acqua ed il sangue: e i tre sono concordi» (I Io. 5, 7 s.).

L'aggiunta [ ] non è autentica (cf. decreto del S. Officio 13 gennaio 1897 e la precisazione del 2 giugno 1927) perché manca in tutti i codici greci, eccettuati alcuni relativamente recenti che hanno subito influssi latini (cod. 173, 629); nei codici della Vetus Latina, eccetto il frammento frisingense dei secoli VI-VII con la triplice testimonianza celeste dopo quella terrestre; infine nei codici più antichi della Volgata (Amiatinus, Fuldensis, Sangermanensis, Vallicellanus). Inoltre è ignorata dagli scrittori orientali anteriori al sec. XIII e dai Padri latini antichi (Ilario, Ambrogio, Agostino, Leone Magno) ai quali sarebbe tornata utilissima nella polemica antiariana.

La prima attestazione sicura del c. si ha in uno scritto priscillianista, sorto in Spagna verso il 380, attribuito allo stesso Priscilliano: «Tria sunt quae testimonia dicunt in terra, aqua, caro et sanguis et haec tria in unum sunt; et tria sunt qua e testimonia dicunt in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et haec tria unum sunt in Christo Iesu» (*Priscilliani quae supersunt*, ed. Scheps, Vindobonae, p. 6).

Modificato spesso nella forma e redatto in senso ortodosso nel mondo iberico, passò per influsso di Cassiodoro nella Gallia meridionale donde conquistò il mondo latino e penetrò nella Volgata, avallato dal prologo alle Epistole cattoliche, falsamente attribuito a s. Girolamo. Questa triplice testimonianza divina pertanto, non può essere adottata come

prova scritturistica ma vale come attestato della tradizione in favore del mistero trinitario. [A. R.]

BIBL. - J. CHAINE. *Les épitres catholiques*. Parigi 1939, Pp. 126-37; P. DE AMBROGGI. *Le epistole cattoliche (La S. Bibbia)*, Torino 1947, pp. 190 ss. 266; T. AYUSO MAZARUELA in *Biblica*, 28 (1947) 83-112. 216-236: ibid., 29 (1948) 62-76.

COMMISSIONE BIBLICA. - Fu istituita da Leone XIII (lettera apostolica *Vigilantiae*, 30 ott. 1902), con sede in Vaticano, come organo centrale per promuovere tra i cattolici le scienze bibliche con tutti i mezzi offerti dal meraviglioso progresso delle scienze ausiliarie negli ultimi decenni, e difendere i libri sacri dagli attacchi esiziali del razionalismo, che, partendo da erronei presupposti filosofici (idealismo, evoluzionismo, pragmatismo), intendeva confermare la negazione del soprannaturale nella natura e nella interpretazione della Bibbia, con i nuovi dati della storia antica, dell'archeologia, della geologia. L'esegesi cattolica, in periodo di sonnolenza, si era lasciata sorprendere; Leone XIII, genialmente, con l'Enciclica *Providentissimus* (18 nov. 1893) l'aveva avviata sul retto cammino, incitandola calorosamente a balzare ai primi posti, togliendo di mano agli avversari gli strumenti forniti dalle indagini e scoperte moderne. Rimaneva tuttavia la difficoltà notevole di applicare il metodo e le norme fissati con sicura intelligenza ai singoli concreti problemi di critica letteraria e storica; difficoltà svelatasi nello sbandamento di alcuni esegeti cattolici, che abbracciavano con facile criterio le posizioni del razionalismo. La C. b. serve a questo: coordina e dirige gli sforzi degli esegeti cattolici; entrando autorevolmente nelle principali e gravi questioni discusse, precisando quello che si deve inviolabilmente tenere, o affidare a un esame più approfondito, e quello che infine è lasciato al libero giudizio dello studioso.

La C. b. si compone di membri (= Cardinali) con voto deliberativo e consultori (dotti ecclesiastici, specialmente biblisti). I primi eletti furono 5 cardinali (con presidente il Parocchi) e 40 consultori (dei quali F. Vigouroux, sulpiziano e D. Fleming, O.F.M., segretari; cf. i nominativi in *La Civiltà Cattolica* 1902, 4, 734; 1903, 1, 490 s.). L'attuale presidente è il Cardo Tisserant; segretario, dopo la morte del P. Vosté (+1949), e dopo il ritiro (1962) del benedettino A. Miller, è il P. B. Wambacq. Nel 1907, Pio X, eliminando ogni discussione, equiparò espressamente le decisioni della C. b. ai decreti dottrinali delle altre Congregazioni romane (Motu proprio: *Praestantia Scripturae Sacrae*, 18 nov.): hanno valore veramente precettivo, obbligano in coscienza. «Non è però un assenso assoluto, ché dette decisioni non sono infallibili e irreformabili. Sarà sempre lecito sottomettere alla C. b., con la debita riverenza, le gravi difficoltà che uno studioso avesse eventualmente in contrario» (G. Perrella, p. 298). In occasione della 2- ed. dell'EB, il P. A. Miller (Benedikt. *Monatsschrift* 31 [1955] 49 s.) e il P. A. Kleinhans (*Antonianum* 30 [1955] 63 s.), diedero, come persone private, la seguente precisazione: «In quanto si sostengono, in tali decreti, opinioni che né mediatamente, né immediatamente han riferimento con le verità della fede e della morale, si capisce che l'investigatore può proseguire i suoi studi con tutta libertà e sostenere i suoi risultati, certo, sempre con la riserva dell'ossequio all'autorità del magistero ecclesiastico».

Si lascerebbe così all'esegeta di stabilire quali decreti rivestono «carattere semplicemente letterario» e siano perciò trascurabili, e quali invece cc hanno comunque riferimento con le verità della fede e della morale». Nelle discussioni, già in atto, sul valore dei decreti della C. b. (cf. in CBQ 17, 1955, pp. 35-53; in *Rivista Biblica* [Argentina] 17, 1955, 113-116), i fautori della libertà dell'esegeta nei confronti con l'autorità della Chiesa, salutarono gli articoli di Miller e Kleinhans come l'implicito seppellimento dei «responsi» della P.C.B.: cf. E. Vogt, in Biblica 36 (1955) 564 s.; J. Dupont, in RB 62 (1955) 414-419. E quanti divulgano il criticismo (v. *Forme*, storia delle), affermano tesi, posizioni, in netto contrasto con quanto prescrivono i decreti della C. b., conservati senza riserva alcuna nella 2a e nella 3a ed. (pubblicazione ufficiale) dell'EB.

Ora, nella 6a ed. della *Introd. generalis* del P. H. Hopfl, curata dal confratello dell'autore, L. Leloir (Napoli-Roma 1958), p. 487 s., i due suddetti arto Miller-Kleinhans sono del tutto ignorati, ed è offerta sull'autorità dei decreti della C. b. la dottrina che abbiam visto fissata e precisata da S. Pio X (EB, n. 286), Benedetto XV (EH, n. 487), Pio XI (EH, n. 516); cf. AAS 26 (1934) 131 s.

Nell'aprile 1903 la C. b. precisò le sue finalità pratiche (cf. *La Civiltà Cattolica* 18 apr. 1903, 221 ss.).

1) Protezione e difesa dell'integrità della fede in materia biblica; 2) promuovere con competenza il progresso nell'esegesi; 3) interporre il proprio giudizio per dirimere le controversie di particolare gravità; 4) rispondere alle consultazioni di tutto il mondo; 5) arricchire la biblioteca Vaticana di manoscritti e libri richiesti dalla materia; 6) pubblicare studi biblici; erigere un Istituto speciale.

La *Revue biblique* della Ecole dei Domenicani di Gerusalemme, dal 1904 al 1908 pubblicò le comunicazioni della C. b.; nel 1909 iniziò il periodico *Acta Apostolicae Sedis*, organo ufficiale delle Congregazioni romane e perciò anche della C. b.

Per il 2° punto, furono istituiti (lettera apostolica *Scripturae Sanctae* di Pio X, 23 febb. 1904) presso la C. b. i gradi accademici in s. Scrittura (licenza e dottorato). La C. b. elaborò il programma degli esami (RB, 1904, 163-66); precisato e completato nel 1911 (AAS, 1911, 47-50. 296-300). Dal 1905 si ebbero sempre (eccettuato il periodo 1914-18) due sessioni d'esame, a giugno e a nov. (fino al febb. 1930, la C. b. conferì la licenza a 133 sacerdoti e il dottorato a 23).

La C. b. preparò ancora un programma di studi biblici per i Seminari (*Quoniam in re biblica*, di Pio X, 27 marzo 1906) entrato in vigore col 1° gen. 1908. Per i punti 5-7, si provvide con l'erezione del *Pontificio Istituto biblico* (v.; lettera apost. *Vinea electa* di Pio X, 7 maggio 1909), con l'annessa ricca biblioteca, le Riviste, e le pubblicazioni. La C. b. ebbe, inoltre, parte preponderante nell'erezione della Commissione per la Volgata (30 apr. 1907).

Infine, la C. b. adempì il suo compito autorevole, di cui nei nn. 1.3.4, emettendo, sotto forma di risposte, 18 decisioni; basta darne l'oggetto per rilevarne tutta l'importanza. 1) sulle citazioni implicite (13 febbr. 1905); 2) sui libri o brani della S. Scrittura, di carattere storico (23 giugno 1905); 3) sull'autenticità sostanziale mosaica del Pentateuco (27

giugno 1906); 4) sull'autenticità e storicità del IV vangelo (29 maggio 1907); 5) sul carattere e l'autore dell'intero libro d'Isaia (19 giugno 1908); 6) sul carattere storico dei primi tre capitoli della Genesi (30 giugno 1909); 7) sugli autori dei Salmi e l'epoca della loro composizione (1° maggio 1910); 8) sul vangelo di s. Matteo (19 giugno 1911); 9) sui vangeli di Marco e Luca (26 giugno 1912); 10) sulla questione sinottica (stessa data); 11) sugli Atti degli Apostoli (12 giugno 1913); 12) sulle Lettere pastorali (stessa data); 13) sulla lettera agli Ebrei (24 giugno 1914); 14) sulla Parusia o seconda venuta del Cristo nelle Lettere di s. Paolo (18 giugno 1915: *Enchiridion Biblicum*, Roma 1927); 15) sulla interpretazione del Ps. 15, 10 s. (l luglio 1933); 16) sull'interpretazione di Mt. 16, 26; Lc. 9, 25 (stessa data; AAS, 1933, 344); 17) condanna del libro F. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan* (27 febbr. 1934; AAS, 1934, 130 s.); 18) sull'uso delle versioni diverse dalla Volgata durante le funzioni sacre.

Fuori della forma consueta:

1) Una dichiarazione (15 nov. 1921): non è proibito aggiungere varianti o altro apparato critico nelle edizioni della Volgata (EB, 496); 2) lettera all'Episcopato Italiano (20 agosto 1941), in cui richiama alcune delle più recenti disposizioni della S. Sede sullo studio scientifico della S. Scrittura (senso letterale, critica testuale, lingue orientali: AAS, 1941, 465-72; A. Vaccari, *Lo studio della S. Scrittura*, Roma 1943): una risposta (22 agosto, 1943) che incoraggia ad eseguire versioni dagli originali, perché i fedeli possano direttamente e quindi più esattamente conoscere la parola di Dio (AAS, 1943, 270); 4) una risposta sull'uso del nuovo Salterio al di fuori del Breviario (AAS, 1947, 508); 5) lettera al Card. Suhard (27 marzo 1948) sulle fonti del Pentateuco e della Genesi (cf. *La Civiltà Cattolica* 1948, 2, 79-81); 6) Istruzione ai Vescovi e ai Superiori religiosi per l'insegnamento e lo studio della S. Scrittura nei seminari e nei collegi (del 13 maggio 1950: AAS, 42 [1950] 495-509); 7) Istruzione ai Vescovi circa le associazioni e i convegni biblici diocesani o regionali, del 15 dic. 1955 (AAS, 48 [1956] 61-64).

[F. S.]

BIBL. - L. PIROT, in DBs.. II, coll. 103-113; G. PERRELLA, *Introduzione alla S. Bibbia* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1948. pp. 13, 18-22. 32 s. (documentazione), e p. 297 s.: F. S. in *Palestra del Clero*, 35 (1956) 788-791.

CONCILIO di Gerusalemme. - Nel volgere dei secoli, la Chiesa di Cristo ha celebrato venti Concili generali o ecumenici, da quello di Nicea (325) al Vaticano II (1962-63). Tale computo prescinde dall'Assemblea, tenuta a Gerusalemme nel 49 della nostra èra, in cui la Chiesa apostolica, sotto la guida e l'autorità di Pietro, primo vicario del Cristo Risorto, emise la prima definizione dogmatica.

I moderni esegeti parlano senz'altro di «C.»; è il primo Concilio ecumenico, di cui ci parla At. 15 (e Gal. 2).

Il problema grave e sostanziale, che sorse quasi spontaneo, e fu discusso con passione anche violenta dai Giudei convertiti, fin dagli inizi della predicazione evangelica,

verteva sul valore e sulla obbligatorietà dei precetti della legge mosaica, dopo la Redenzione operata dal Cristo, con la costituzione della Chiesa. Gesù medesimo nel *Discorso* (v.) *del monte* aveva parlato di questo rapporto tra Antica (Israele) e Nuova Economia (la Chiesa). Mt. 5, 17-48. L'Antica veniva elevata ed assorbita dalla Nuova.

Erroneamente i Giudei convertiti volevano ancora che, ad es., un gentile prima di ricevere il battesimo si facesse circoncidere (v. Galati, lettera ai).

Ecco il grave problema che praticamente avrebbe paralizzato lo sviluppo della Chiesa e avrebbe legato il Cristianesimo alla Sinagoga. Inoltre, sostenere una tale soluzione, era svalutare, sminuire la portata, il significato della Redenzione; non comprendere affatto il rapporto tra il Vecchio e il Nuovo Testamento. Non si trattava, infatti, di una giustapposizione, di un abbinamento, ma, secondo il preciso e chiaro principio enunciato dal Cristo (Mt. 5, 17), di «perfezionamento», completamento che eleva e, per ciò stesso, assorbe e supplisce, prende il posto. Il frutto non si abbina al fiore, ma lo sostituisce.

Così, per il precetto mosaico di astenersi dai cibi impuri (Lev. II; Deut. 14, 3-21), che aveva lo scopo di porre una barriera tra Israele e le genti idolatriche. S. Paolo lo definisce «un muro di separazione» (Eph. 2, 14). Era un grosso intralcio, per la vita stessa della Chiesa primitiva. Si trattava di una mentalità così radicata tra i Giudei, che lo stesso s. Pietro, per recarsi in casa del Centurione Cornelio, il primo pagano da lui battezzato, fu preparato dalla triplice visione celeste, che gli ordinava di mangiare di ogni sorta di animali (At. 10, 28; 11, 3); significandogli così Iddio che la Croce aveva abolito ogni separazione e differenza tra Giudei e Gentili.

Purtroppo, tra i Giudei battezzati, alcuni, specialmente ex-sacerdoti e ex-farisei, non riuscivano a superare le loro corte vedute; arrivarono a spiare la condotta degli Apostoli, dello stesso Pietro, pretendendo che osservassero le antiche prescrizioni mosaiche, astenendosi, ad es., da ogni contatto con i Gentili, non soltanto in Palestina, ma anche, e direi specialmente, nelle comunità cristiane che, rigogliose, incominciavano a formarsi nelle varie città della Siria.

Tra queste emerse Antiochia, con una comunità fiorente, composta, in maggioranza, da Gentili. Da Antiochia, Paolo e Barnaba partirono per il loro primo viaggio missionario che fruttò al Cristianesimo Cipro e la regione sud-orientale dell'Asia Minore (a. 45-48). Al ritorno, essi trovarono in subbuglio la Chiesa di Antiochia. Nella loro assenza, vi si erano recati alcuni di quei farisei convertiti, cui abbiamo accennato, per obbligare i Gentili che erano stati battezzati o che intendevano ricevere il battesimo, a circoncidersi e a praticare le altre prescrizioni della legge mosaica.

I due grandi missionari si opposero energicamente a tale pretesa; offrirono il loro esempio, forti degli stessi miracoli operati da Gesù in favore dei Gentili da loro convertiti e battezzati. I capi della Chiesa, per quietare gli animi litigiosi e miopi dei giudaizzanti, risolsero di mandare le parti a Gerusalemme, per rimettere la questione agli Apostoli.

Paolo e Barnaba vi furono inviati quali rappresentanti ufficiali della comunità cristiana di Antiochia, e, naturalmente, perorarono la libertà dei Gentili, nei confronti della legge mosaica, e il valore pieno e definitivo della Redenzione.

Si ebbero tre assemblee: la prima, pubblica, nella quale gli Apostoli, presenti a Gerusalemme, accolsero gl'inviati; nella seconda, ristretta, gli Apostoli sentirono le tesi opposte e intervennero personalmente: nella terza, infine, anch'essa pubblica e generale, fu letta la risoluzione solenne, di principio, e furono accettati alcuni suggerimenti pratici, suggeriti da Giacomo, il cugino di Gesù (e detto il minore, per distinguerlo da Giacomo, fratello di Giovanni l'evangelista, ucciso da Erode Agrippa I, nel 42), allora vescovo di Gerusalemme.

La prima definizione solenne è data dal principe degli Apostoli, s. Pietro, il quale aveva già parlato, nell'assemblea particolare, in favore della libertà dei Gentili, dichiarando assolutamente arbitrarie, infondate inattuabili le pretese dei giudaizzanti adducendo il suo esempio (conversione e battesimo di Cornelio) e particolarmente la volontà di Dio, chiaramente manifestatasi.

Non per nulla l'assemblea tace, appena Pietro ha parlato; e il decreto, che viene inviato alle varie comunità cristiane, incomincia con la formula solenne: «Visum est Spiritui Sancto et nobis», «abbiam deciso lo Spirito Santo e noi», di non imporre nulla delle antiche prescrizioni mosaiche ai Gentili che si convertono (v. 28).

Paolo, con Barnaba e Sila, rientra ad Antiochia, latore della definizione apostolica. S. Agostino, in caso analogo, si esprimeva con la formula divenuta celebre: «Roma locuta est, causa finita est».

La comunità di Antiochia esultò. Il Cristianesimo eliminava il primo ostacolo sorto sul suo cammino; superava il primo errore che avrebbe svuotato nella teoria e nella pratica l'opera del Cristo.

In realtà sullo sfondo e alla radice, c'era in quelle pretese una svalutazione dell'opera del Cristo, una incomprensione del valore e dell'essenza della Redenzione (v. *Romani* lettera ai). La Croce e la Risurrezione hanno una portata incalcolabile, un valore infinito: il sacrificio della Croce assomma e supera di gran lunga, infinitamente, il valore di tutti i sacrifici compiuti nel passato.

Tutta l'antica economia impallidisce, svanisce dinanzi al Cristo, al suo sacrificio, alla sua opera, come i colori dell'alba dinanzi alla fulgida luce del sole. E tutta la gloria d'Israele, tutta la grandezza della Legge sta in questo di essere precursori del Cristo: «pedagoghi a Cristo» (cf. Gal. 3, 24).

Il «modus vivendi», suggerito da S. Giacomo, fu accolto nel decreto; i Gentili convertiti si guardino:

1°) dal mangiare idolotiti (v.), o carni immolate agli idoli, dagli Ebrei considerate particolarmente immonde;

2°) dalla fornicazione, opposta alla morale naturale ben compresa;

3°) dal mangiare le carni d'animali soffocati e 4°) il sangue, che tanto orrore ispirava agli Ebrei.

S. Paolo (Gal. 2, 1-10), in piena armonia con la narrazione degli Atti, mette in rilievo la decisione di principio sancita dal C.d.G.

[F. S.]

BIBL. - J. RENIÉ, *Actes des Apotres* (*La Ste Bible* Pirot-Clamer, XI, 1). Parigi 1949, pp. 206-222 ; G. STROTHOTTE, *Das Apostelkonzil im Lichte der judischen Rechtsgeschichte, Erlangen* 1955; A. BOUDOU, *Atti degli Apostoli* (trad. it., sulla 11.a ed. dell'originale), Roma 1957,. pp. 341-351; C. ZEDDA, *Gli Atti degli Apostoli*, ne *La S. Bibbia*, dir. S. Garofalo, III. Torino 1960, pp. 337-340.

CONCORDANZE bibliche. - Sono raccolte secondo l'ordine alfabetico, delle voci (c. verbali) o delle idee (c. reali) della Bibbia, con rinvio ai luoghi precisi che le contengono. Le c. verbali permettono di riscontrare in quali passi un termine sia usato, per ben fissarne il senso; e di rintracciare facilmente un brano la cui ubicazione ci sfugge. Le c. reali offrono i vari passi che si riferiscono ad una idea, un episodio ecc.; prontuario egualmente prezioso per l'esegeta.

Le prime c. verbali sorsero nel sec. XIII sul testo della volgata latina per opera del domenicano Ugo di San Caro e di Ugo di s. Vittore: riveduta e stampata la prima a Strasburgo nel 1475, la seconda invece, riveduta, fu stampata solo nel 1606 ad Anversa. Altre c. latine verbali sono quella di Roberto Stefano (Parigi 1555); dopo la pubblicazione della. Volgata sisto-clementina quelle del gesuita Gaspare di Zamora (Roma 1627), dei Benedettini di Wessobrunn (Augusta 1751); di F. P. Dutripon (Parigi 1838; 8a ed., 1880), di M: Bechis (Torino 1887 s.); quella manuale di De Raze - E. de Lachaud - J. B. Flandrin (Parigi - Lione 1891; 21a ed., Parigi 1939) ed infine quella dei gesuiti E. Peultier -L. Etienne - L. Gantois (Parigi 1897; 2a ed., 1939). Fra i compilatori di concordanze verbali ebraiche sono da ricordarsi: Isacco Nathan (1437-45), giudeo provenzale; il frate minore abruzzese Mario Calassio (Roma 1621); il protestante Buxtorf senior (Basilea 1632); l'ebreo S. Mandelkern (Lipsia 1896-1900; 2a ed. Berlino 1925, la migliore; ed. minore, Lipsia 1900). Fra le c. greche del V. T. ottima quella degli anglicani E. Hatch - H. A. Redpath (Oxford 1892-97; supplem. ivi 1900-1906) e per il N. T. quelle complete di C. H. Bruder (Lipsia 1842) e di W. Moulton - A. S. Geden (Edimburgo 1897; 3a ed., 1920) e la manuale di O. Schmoller (Gutersloh 1869; 6a ed., Stoccarda 1931). La prima c. reale fu compilata da s. Antonio da Padova, con scopi unicamente oratori (stampata nel 1624). Oltre il sempre usato *Thesaurus biblicus* di Ph. Merz (Augusta 1733 e riedizione) sono da ricordare le c. più scientifiche di G. Allot (Anversa 1577), di A. Calmet (Parigi 1722), di G. Vespasiano (Venezia 1858), e quella di M. Hagen, *Realia biblica,* Parigi 1914.

[A. R.]

BIBL. - E. MANGENOT, in DR, II, coll. 892-907; A. VACCARI, *Quae sit optima Vulgatae latinae concordantia*, in VD, 4 (1924) 245-50; A. KLEINHANS, in *Biblica*, 5 (924) 39-48; ID., De C. b. s. Antonio... aliisque fr. Minoribus sec. XIII attributis, in Antonianum, 6 (1931) 273-326.

CONCUPISCENZA. - Per sé, l'ebr. ta' wah, il greco *** = desiderio o brama di un oggetto qualsiasi. Si dice del desiderio della sapienza (Eccl. l, 39 = LXX, 1, 26), dell'amore alla divina legge (Ps. 119, 20); Gesù l'usa per esprimere l'ansia profonda con cui attese l'ultima cena: ***, ho ardentemente desiderato (Lc. 22, 15).

Il più delle volte, però c. si riferisce a desideri e bramosie contrarie alla retta ragione, nel campo della psiche e, specialmente, della sensualità (Tob. 3, 16; Iudt. 12, 16; Eccli. 23, 6; Ez. 23, 16; Col. 3, 5).

È in base a questo uso preferenziale, che nel N. T. la C. prende un significato nettamente definito, ed entra come un caposaldo nel dominio della teologia. Il principale artefice ne è s. Paolo. Senza rompere l'unità sostanziale della natura umana, egli stabilisce quasi due principi di azione nell'uomo, la carne e lo spirito, i quali combattono inconciliabilmente per la mutua distruzione, appoggiati dalla rispettiva schiera di seguaci cioè «le opere della carne» e «i frutti dello spirito» (Gal. 5, 16-25). La c. non è la tentazione né il peccato, ma è quella «legge» che, pur ripugnante alla mente vincola le membra dell'uomo, cioè la sua psiche, il suo sentimento e il suo soma rendendolo schiavo del peccato (Rom. 7, 23); questa «legge» di schiavitù si rivelò nelle membra dell'uomo subito dopo il peccato originale (Gen. 3, 7 ss.).

Per rompere questa catena di servitù e tornare al pieno equilibrio dell'essere bio sogna rinascere a vita novella, mediante la mistica morte insieme al Cristo nel battesimo, da cui anche insieme al Cristo si risorge come «novella creatura» (Rom. 6, 6; Gal 6, 15).

[N. C.]

BIBL. - BUCHSEL, in Th WNT. III Pp. 168-72.

CONFESSIONE. - È l'accusa dei peccati fatta a Dio, o agli uomini, in pubblico o in privato, con formule generali oppure particolari.

Il Vecchio Testamento insegna che Dio vuole la c., o riconoscimento dei propri peccati, come condizione per il perdono. Vorrebbe che Adamo ed Eva (Gen. 3, 11.13), Caino (Gen. 4, 9) e David (2Sam 12-13) riconoscessero dinanzi a Lui la loro colpa. Viene promesso il perdono a chi confesserà i propri peccati (Prov. 28, 13), e vengono esortati gli uomini a non sentire vergogna di confessarli (Eccli. 4, 31). Il Salmista dice di aver confessato a Dio le proprie iniquità e che è stato da lui perdonato (Ps. 32, 5). Nel Ps. 51, 6 David apertamente confessa di aver peccato. Faraone (Gen. 41, 9) dice di riconoscere la propria colpa. Nehemia (Neh. l, 6), per placare il Signore, fa la c. dei peccati del popolo. Gli Israeliti, congregati in assemblea, fanno una confessione pubblica (Neh. 9, 2) dei peccati propri e dei padri loro. Daniele stava facendo dinanzi a Dio la c. dei propri peccati e di quelli del popolo quando gli apparve l'Arcangelo Gabriele (Dan. 9, 20). Esdra, durante il sacrificio vespertino, confessa dinanzi a Dio di essere molto peccatore (Esd. 9, 6). Gli Israeliti, esuli in Babilonia, raccomandano a quelli di Gerusalemme che preghino per loro,

perché hanno peccato contro Dio, e perciò l'ira del Signore li ha perseguiti fino ad allora (Bar. l, 13); segue la c. dei peccati (Bar. 1, 17 ss.).

La legge mosaica prescrive la c. dei peccati in formule particolari, in determinate circostanze. Il Sommo Sacerdote, tutti gli anni, nella festa dell'espiazione, faceva la confessione pubblica dei peccati di tutto Israele, ponendo le mani sul capo del caprone (Lev. 16, 21): la c. veniva fatta in termini generali. Una c. speciale e determinata era prescritta per chi faceva un sacrificio per il peccato o per il delitto. Era prescritta anche per il sommo Sacerdote per un errore involontario nel compimento delle sue funzioni (Lev. 4, 3-12): agli anziani per un peccato commesso dal popolo per ignoranza (Lev. 4, 13-21); ai principi e agli altri per le violazioni involontarie della legge (Lev. 4, 22-35); a quanti, chiamati, si rifiutassero di testimoniare e a quelli che avessero toccato qualche oggetto impuro, o che avessero per dimenticanza violato i giuramenti fatti, o che dovessero fare una restituzione, o che avessero commesso un furto o una frode (Lev. 6, 1-7; Num. 5, 6 s.). Nel V. T. quindi si hanno tre specie di c. dei peccati fatta a Dio: a) una interna; b) una esterna e generale di tutti i peccati del popolo; c) una particolare per determinate colpe.

Nel Nuovo Testamento, numerosi testi parlano della c. Quanti ricevono dal Battista il battesimo di penitenza confessano i propri peccati (Mt., 3, 6; Mc. l, 5): non sappiamo se fosse una c. generica o specifica delle colpe commesse. Nel V. T. nessuno degli uomini aveva il potere di rimettere i peccati. Nel N. T. questo viene concesso da Gesù agli apostoli (Mt. 16, 18 s.: a Pietro; Mt. 18, 18: a tutti gli apostoli; cf. Mt. 9, 2-8; Mc. 2, 3-12; Lc. 5, 18-26). Gesù stesso rimette i peccati, con scalpore dei Farisei presenti. Nel conferire il potere agli apostoli, Gesù non dice esplicitamente che devono confessarsi i peccati, ma ciò è implicito nel potere dato agli apostoli di rimetterli. In Efeso molti convertiti da Paolo confessano i propri peccati (At. 19, 18). Dio rimette i peccati a chi li confessa (I Io. 1, 9). Di ambedue questi passi gli autori discutono se si tratti di c. sacramentale. Questo, nel primo caso dipende dalla determinazione del fatto se quelli che si confessavano fossero già battezzati oppure no. Nel secondo caso, parrebbe più probabile che ti tratti di riconoscimento e di accusa generale dei propri peccati dinanzi a Dio; non quindi di c. sacramentale, in specie ed esclusivamente. Anche s. Giacomo raccomanda la confessione delle proprie colpe (Iac. 5, 16). Secondo alcuni raccomanderebbe di dirsi scambievolmente i torti fattisi; secondo altri, invece, di dire i propri difetti ad un uomo santo, per averne consigli e preghiere. La più probabile opinione però è quella tenuta dalla maggior parte degli esegeti e teologi cattolici, e cioè che si tratti di c. sacramentale fatta a ministri della Chiesa. Vengono presentati alcuni testi che sembrerebbero negare la remissibilità dei peccati: Mt. 12, 31: bestemmia contro lo Spirito Santo; Hebr. 6, 4-6: apostasia; Hebr. 10, 26; 12, 16 s., in cui probabilmente si tratta di rinnegati, di apostati. In tutti questi passi, invero, non si nega la possibilità della remissione dei peccati dopo il battesimo, come volevano i Montanisti ed i Novaziani, ma si afferma che quelli che han rigettato la fede non sono più partecipi della mediazione del Cristo e dopo l'apostasia, data la loro disposizione di animo è molto difficile possano riacquistare la fede, e quindi poter avere la remissione dei loro peccati. La c. sacramentale è attestata in modo esplicito in Io. 20, 19-23; Gesù alla sera dello stesso giorno della risurrezione, appare ai discepoli; li saluta, mostra loro le mani e il costato; quindi, ripetuto il saluto prosegue: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi (=

vi comunico il mio potere)... Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati, saran rimessi; a chi li riterrete, saran ritenuti».

Gesù dà agli apostoli il potere di dare una sentenza, come quella di un giudice in tribunale; essi devono giudicare se assolvere il peccatore o negargli l'assoluzione. Non possono pertanto decidere se il peccatore non va da loro ad esporre lo stato della sua anima. Gesù dice che egli ratifica in cielo la sentenza pronunziata dal confessore-giudice; qui in terra.

BIBL. - P. THEOPH. GARCIA AB ORBISO, *Epistula s. Iacobi*. Roma 1954, al c. 5; P. HEINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento*. (trad. it.). Torino 1950, pp. 243. 255. 258. 291; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, (trad. it.). Torino 1952, pp. 80. 320.

CONVERSIONE. - Moto di ritorno a Dio per chi se ne è allontanato col peccato. Per ottenere il perdono è necessario che l'uomo si umili davanti a Dio, riconosca la propria colpa, si allontani dal peccato e protenda la sua attività verso l'azione salvifica di Dio (2Sam 12,; 1Reg. 21, 27 ss.; Lev. 5, 5; 16, 21; 1Sam. 7, 5 s. ecc.; nei Ps. penitenziali 25, 7; 32, 5; 38, 19; 41, 5; 51, 6 ss.; 65, 4; 130, 1 ss.).

Le espressioni più comuni adoperate per siffatti moti dell'animo sono: cercare Iahweh (2Sam 12, 16; 21, l; Os 5, 6; Sof. 2, 3), chiedere di Lui (Am. 5, 4.6; Os. 10, 12; Is. 55, 6), confessarsi a Lui (I Reg. 8, 33, 35). Identico concetto esprimono le forme esteriori di pianto, lamentazioni, ecc., ma contro ogni facile illusione, i Profeti ripetono il richiamo, ai sentimenti interiori: cuore sincero (Am. 5, 5; Os 7, 14; Is. 1, 10 ecc.), dirigersi verso il bene ed allontanarsi dal male (Am. 5, 14; Is. 1, 17; Ps. 34, 15; 37, 27), cambiare tenor di vita (Ier. 7, 3; 26, 13), formarsi un cuore nuovo (Ez. 18, 31), od ancora, nella lingua figurata del culto, lavare il cuore (Ier. 4, 14), lavarsi e purificarsi (Is. 1, 16; Ez. 36, 25). È un'intima azione personale che è necessaria all'uomo per trovare e ricongiungersi al suo Dio. Tutte le precedenti circumlocuzioni per questo mutamento profondo sono sintetizzate nel verbo ebraico subh (ritornare) donde subhah (= conversione, convertirsi); allontanamento dalla direttiva morale finora seguita, e la nuova direzione secondo il volere divino. È in questo termine che si concentra uno dei pensieri dominanti dei Profeti (Am. 4, 6.3 ss.; Os 5, 4; ecc.). La c. ha sempre il significato di un ritorno (cf. Os 14, 2-5; Ier. 3, 12.22; 18, 11; 25, 5 ecc.). Essa deve scaturire da una decisione della volontà dell'uomo: essendo una lotta dell'uomo per Dio ed in nome Suo (Is. 31, 6; Os 14, 2 s.; Ier. 3, 14.22; 4, 1; Ez. 14, 6; 18, 30; Zach. 1, 3). Is. (44-45) trascura quasi l'aspetto negativo della c., per rilevare eminentemente quello positivo, l'unione a Dio (così già Os.). La c. non è un atto, ma una condotta (cf. Ez. 18) di vita.

L'uomo da solo non può operare la sua c.: è di estrema importanza l'insistenza sull'iniziativa divina: «Convertimi, ed io sarò convertito: Tu infatti sei il Mio Dio» (Ier. 31, 18), «Sanami, e sarò sanato» 17, 14; (cf. Lam. 5, 21; Ps. 80, 4.8.20; Zach. 1, 3); è Dio che deve operare la c. dell'uomo perché questa possa essere reale ed efficace; cf. Os 6, 11; 11, 3-11: è Lui che crea il cuore nuovo ed infonde il nuovo spirito (Ier. 24, 7; 31, 31; 32, 39; 15, 19; 17, 14; Ez. 11, 19 s.; 36,26 s.). Duplice aspetto, divino ed umano della c.:

«Se ti convertirai, io ti convertirò...» (Ier. 15, 19), e «Convertici a Te, o Signore, e ci convertiremo» (Lam. 5, 21). La c. ha ancora un carattere escatologico: non tratta si semplicemente di una duplice azione divino-umana che si esaurisce quaggiù, ma del perdono-salvezza, di una unione che sorpassa il tempo e diviene perenne, già fin d'ora ancorata nella divina bontà (Ier. 3, 19-4, 4; 31, 18 ss. ecc.). La c., nel suo aspetto più profondo, è quindi il ristabilimento totale della primitiva armonica unione dell'uomo col suo Dio.

Nel Nuovo Testamento l'invito alla c. riassume tutta la predicazione del Precursore (Mt. 4, 17; Mc. l, 14; Lc. 3, 8); e in esso Gesù incentra la sua (Lc. 5, 32; Mt. 9, 13; Mc. 2, 17). Gli Apostoli invitano i compatrioti alla c. (Mc. 6, 12). Anche nel N. T. la c. appare nel suo duplice aspetto negativo (At. 3, 19; 5, 31; 14, 15; 26, 18) e positivo (At. 9, 35; 10, 43; 11, 18.21; 13, 38; 15, 19; 20, 21; 26, 20): pentirsi, volgersi al Signore (Gesù C.), darsi a Lui, credere. Si giunge così alla «nuova creazione» (v. Rigenerazione) nella partecipazione della morte e della risurrezione del Redentore (Gal. 6, 15; Rom. 6, 4 ss.; 7, 6; Eph. 4, 22.24). Nel suo significato pieno e profondo - congiunta cioè con la fede - la c. unisce il fedele a G. Cristo comunicando la vita della grazia, la vita divina. Il tema profetico ha cambiato aspetto nella predicazione di Gesù e degli Apostoli, ma le linee fondamentali sono sempre uguali. In Io. (Vangelo e lettere) mai la parola c. o il verbo convertirsi; la c. per lui si identifica con «il credere» (cf. 3, 15-18; 5, 25; 6, 40.47; 9, 21-41; 12, 37-40.46 ecc.). La consegna di Gesù Cristo agli apostoli, è c. di tutti i popoli (Lc. 24, 47): per essa si compie la restaurazione totale dell'umanità; «convertirsi e credere» (Mc. l, 15). La c. è il primo passo ed il compimento della palingenesi dell'umanità e del creato in N. S. Gesù Cristo.

[L. M.]

BIBL. - P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 289 ss.: J. BONSIRVEN, *Les Enseignements de Jésus-Christ*, Parigi 1950. p. 125 SS.; ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952.

COPTE (Versioni). - La lingua copta, derivata dall'egiziano antico con influsso greco, consta di vari dialetti: il sahidico o tebano dell'alto Egitto, il più importante che finì per soppiantare gli altri; l'ahmimico (da Ahmim, città dell'alto Egitto); il subahmimico; il fajjumico (dalla regione el Fajjum, nel medio Egitto) ed infine il bohairico, il più recente dialetto del Delta del Nilo, divenuto lingua letteraria (sec. VI-VII d. C.) ed oggi lingua liturgica copta.

Abbiamo versioni in tutti i dialetti (prevalentemente sahidico e bohairico), giunte a noi allo stato frammentario e ancora senza un'edizione critica completa che permetta sicurezza e solidità per la critica testuale. Le più antiche risalgono dalla seconda metà del II sec. al III d. C. La versione sabidica ha un'antecedenza sulla bohairica perché le popolazioni dell'alto Egitto subirono meno l'influsso ellenistico e furono perciò presto necessitate a tradurre le versioni greche della Bibbia nel dialetto sahidico e negli altri dialetti del medio Egitto, ben presto assorbiti dal sahidico. Per le principali edizioni del V.

T. pubblicate frammentariamente, cf. A. Vaccari, De Textu (*Inst. Biblicae*, I), 5a ed., Roma 1937, p. 282 s.

La versione sahidica del V. T. (15., Prov., Eccle., Ez.) risente l'influenza delle Esapli; Dan. segue Teodozione; Iob dà i LXX pregeronimiani.

La versione c. del N. T. (sahid. e bohair.) è stata edita da G. Horner, *The coptic version of the N. T.*, 4 voll., Oxford 1898-1905; Id., *The coptic version of the N. T. in the southern dialect*, 7 voll., ib. 1911-1924. Il N. T. bohairico nel complesso concorda con i manoscritti greci più antichi (B), nonostante aggiunte non originarie. Le versioni copte, derivate dal greco, hanno un valore grande per la storia e la critica dei LXX e del greco neotestamentario. [A. R.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE - ST. LYONNET. *Critique textuelle*, II. Parigi 1935, pp, 313-24. 450-3. 251 s. 569 s. 617 ss.

CORINTI (Lettere ai). - Esistono due lettere autentiche dirette da s. Paolo alla comunità di Corinto, città su l'istmo omonimo, da lui evangelizzata con ogni probabilità negli anni 51-53.

I Corinti. Fu scritta da Efeso (I Cor. 16, 8); fra il 55 ed il 57 (forse già nella primavera del 55). Paolo, che non abbandonava mai i suoi neofiti, seguiva con ansietà dall'Asia lo svolgersi della vita cristiana nella comunità di Corinto. Le notizie giungevano abbondanti attraverso i suoi collaboratori Apollo, Aquila e Prisca, i membri della famiglia di Cloe (I, 11), Stefana, Fortunato ed Acaio (16, 17). Inoltre gli stessi Corinti avevano inviato una missiva chiedendo schiarimenti su diversi punti dottrinali e su la liceità di alcune usanze,

Intendendo risolvere tali quesiti e riprendere non pochi inconvenienti manifestatisi dopo la partenza dell'Apostolo, lo scritto manca di una stretta unità. Nella trattazione si succedono semplicemente i vari temi, quanto mai preziosi (oltre tutto) perché tratteggiano con abbondanza di particolari la vita intima della comunità.

Dopo un esordio (1, 1-9), s. Paolo si sofferma a descrivere ed a riprendere il sorgere di partiti nella comunità (1, 10-4, 21). Dopo la sua partenza, infatti, era venuto Apollo (giudeo ellenista, convertito) con le migliori intenzioni, che vi operò un gran bene (At. 18, 27). Col suo zelo e con l'abilità oratoria egli suscitò un vivo entusiasmo, che presto fu causa di una scissione.

Mentre alcuni rimanevano attaccati alla memoria dell'Apostolo, altri anteponevano lo stile più intellettualistico di Apollo alla semplicità del primo missionario, dando origine a preferenze personali. Ai due gruppi dei sostenitori di Paolo e di Apollo se ne aggiunse un terzo, che, formato si forse in seguito all'arrivo di alcuni cristiani evangelizzati da Pietro, prese come emblema questo nome, Altri, poi, annoiati del continuo manifestarsi di preferenze intorno ai nomi dei missionari, si proclamarono del partito di Cristo. L'apostolo Paolo si mostra sorpreso di questa mania dei Corinti, che in pratica veniva a scindere l'unità della Chiesa e a turbare profondamente la comunità. Perciò insiste nell'affermare

l'unità della Chiesa, il cui capo è il Cristo (1, 10-16) e nel dimostrare come la bellezza e profondità del Vangelo non abbia bisogno di una vana sapienza umana (1, 17-3, 4). Quindi invita a considerare nei missionari i collaboratori del Cristo senza perdersi in nocive preferenze intorno ai loro nomi (3, 4-4, 13). Termina annunziando la missione di Timoteo e la sua prossima visita (4, 14-21).

La vita licenziosa, per cui era famosa Corinto, offre la materia per i tre capitoli seguenti, ove dapprima si riprende un incestuoso che conviveva con la sua matrigna (5, 1-13), si mostra la malizia della fornicazione (6, 12-20) e si spiegano i rapporti fra il matrimonio cristiano e la verginità (7, 1-40). In una breve pericope (6, 1-11) si condannano le liti dei cristiani davanti a tribunali pagani.

La questione se fosse lecito mangiare carni immolate agli idoli (idolotiti), trova un'ampia trattazione esauriente (8, l-11, 1), mentre l'intento di disciplinare le assemblee liturgiche offre l'opportunità di svolgere una lunga trattazione sui vari carismi (v.); (11, 2-14, 40), insistendo in modo particolare su la "profezia" e la "glossolalia" ed elevando un inno meraviglioso alla carità (13, 1-13), superiore a qualsiasi carisma. Altro punto di primaria importanza è la pericope su l'Eucaristia (v.); (11, 17-34).

Un'ultima questione rivolta dai Corinti occasiona il più ampio svolgimento del tema della risurrezione (v.) dei morti (15, 1-58). Ivi più che le varie nozioni su i corpi risuscitati sono da notarsi la precisa documentazione della risurrezione del Cristo e la relazione intima fra quest'avvenimento e la sorte finale dell'umanità.

La lettera termina con raccomandazioni particolari per la colletta (16, 1-4) e per la buona accoglienza da fare ai suoi inviati (16, 5-24).

Come si vede, è una lettera di primaria importanza; un quadro meraviglioso di storia ecclesiastica. Anche nella trattazione di questioni particolari e disciplinari, come quelle intorno ai partiti, l'Apostolo sa elevarsi a considerazioni generali e di grande interesse dottrinale. Per questo non poche parti della teologia sacramentaria (indissolubilità del matrimonio, col noto privilegio paolino; Eucaristia), della Cristologia, dell'escatologia, del trattato su lo Spirito Santo, di cui si afferma la divinità (2, 10 s.; 12, 4-11), trovano le loro prove scritturistiche in questa lettera. Lo scritto ha notevole interesse per la liturgia, specie per la menzione delle "agapi"; infine la scomunica, lanciata contro l'incestuoso (5, 3-5) costituisce il più antico esempio di un tale uso giuridico della Chiesa.

Letterariamente lo scritto si presenta in una veste greca ed in uno stile molto apprezzato; in genere sotto quest'aspetto essa occupa un posto privilegiato fra le lettere paoline. La sua autenticità è ampiamente documentata da testimonianze antichissime e dall'esame intrinseco.

II Corinti. La relazione fra la precedente e la seconda lettera ai Corinti è ancora oggetto di ipotesi e di discussioni, perché non conosciamo gli avvenimenti intermedi. Molti esegeti le considerano consecutive; fra i moderni, invece, è ammessa con probabilità, una lettera intermedia andata perduta (cf. 2Cor 2, 3 s. 9; 7, 8: s. Paolo ha scritto ai Corinti nell'angoscia, una lettera rude, violenta, quasi se n'è pentito; ora la nostra prima non ha certamente il carattere suddetto); e un viaggio intermedio dell'Apostolo a Corinto (2Cor

12, 14; 13, l s.). A quanto sembra, si trattò di una visita breve e contrassegnata da un ricordo spiacevole (cf. ivi 2, 1; 12, 21; 13, 2). Ritornato ad Efeso, Paolo fece conoscere ai Corinti il progetto di un nuovo soggiorno più prolungato nella loro città. Ma, venuto a conoscere dei dissapori in Corinto e dell'attività di seminatori di discordia e suoi denigratori, vi invia Tito, sperando in una soluzione pacifica dei molti problemi. Avvenuto il tumulto di Efeso con la relativa fuga dell'Apostolo, questi passa in Macedonia, ove incontrò Tito di ritorno dalla sua missione.

La relazione di questo cooperatore fedele rassicurò alquanto Paolo che, in preda a profonda angoscia per gli ultimi avvenimenti di Efeso e per le notizie dalle varie comunità, immaginava a Corinto un male più grave di quello reale. Allora scrisse la presente lettera personalissima, in cui il tono di una tenerezza paterna si alterna col rimprovero più duro, le proteste di umiltà di Paolo contrastano con un'energica difesa del suo apostolato, per nulla inferiore a quello dei Dodici.

La lunga lettera si divide in tre parti, nonostante i rapidi passaggi ad argomenti diversi. Nella prima parte, dopo un bellissimo esordio (1, 1-11), si ha una lunga apologia (1, 12-7, 16): Il primo malinteso da dissipare è l'accusa piuttosto puerile, di un irragionevole cambiamento nel piano dei viaggi apostolici (1, 12-2, 4). Paolo spiega che il rimando della sua visita è stato motivato da un senso di carità. Egli ha procrastinato per evitare a sé ed ai Corinti un incontro umiliante in quanto i molti mali, serpeggianti nella comunità, l'avrebbero obbligato ad assumere un contegno contrario al suo cuore paterno. Quindi non si tratta di un'imperdonabile leggerezza dell'Apostolo. In maniera delicata si accenna ad un uomo, da cui Paolo era stato offeso; egli si rallegra che la comunità stessa ha adottato provvedimenti drastici contro l'indegno, ma prega che si usi grande carità, una volta che si è pentito (2, 5-11). Per mostrare il suo cuore ai Corinti, Paolo ricorda la sua trepidazione appena fuggito da Efeso ed il piacere che provò all'incontro con Tito in Macedonia 2, 12-17).

Quindi viene a trattare, in maniera più generale, della sublimità dell'apostolato (3, 1-4, 6), mostrandone la relazione con lo spirito. Il brano contiene anche la prova della superiorità della Rivelazione del Nuovo Testamento rispetto a quella dell'Antico ed il noto antagonismo fra la lettera e lo spirito. Quasi a conclusione l'Apostolo insiste nel rilevare il contrasto (4, 7-5, 10) fra l'alta dignità e le miserie della natura umana: è l'antagonismo fra la carne e lo spirito, fra l'uomo interiore e quello esteriore. Ritorna, quindi, a precisare il fine e la causa del suo ministero apostolico (5, 11-7, l), ricordando ancora una volta i suoi rapporti con la comunità e la missione di Tito (7, 2-16).

Nella seconda parte (8, 1-9, 15) è svolto un argomento del tutto diverso. L'Apostolo, che ha già fissato di compiere un viaggio a Gerusalemme, intende presentarsi alla chiesa madre con un segno tangibile della riconoscenza e della carità delle comunità sorte fuori della Palestina. Già in Macedonia si è proceduto ad una raccolta in favore dei poveri di Gerusalemme. Paolo ricorda l'impegno assunto dai Corinti (I Cor 16, 1.4) e si raccomanda perché mostrino grande sollecitudine in proposito (8, 1.15). Raccomanda Tito ed il compagno, che sono stati incaricati di promuovere quest'opera di carità (8, 16-9, 5). Fin dal principio della trattazione, ma specialmente nella parte finale (9, 6-15) Paolo si eleva in un piano soprannaturale, facendo notare tutta la bellezza ed il valore dell'atto caritativo.

La lettera sembrava avviata su un argomento molto pratico ed alla sua chiusura naturale, quando nella terza parte (10, 1-13, 10) ripiglia la polemica talvolta tagliente. Di malavoglia, ma spintovi dalla necessità di difendere la causa di Dio, egli ribatte una ad una le principali calunnie che i suoi nemici giudaizzanti andavano spargendo a suo conto. Egli descrive il suo apostolato, che è contrassegnato dall'assistenza continua del Cristo (10, 1-11) e ben limitato nel suo campo (10, 12-18). Contro quanti cercavano di screditarlo fra i fedeli, paragonandolo sfavorevolmente con gli altri Apostoli, i soli autentici secondo loro, Paolo, fra ripetute proteste di indegnità, riassume alcune differenze nelle rispettive condotte (11, 1-15) e quindi descrivendo la sua vita di lotta continua e di sofferenze insieme ai doni straordinari concessi gli da Dio, dimostra il suo pieno diritto di essere equiparato in tutto agli altri apostoli (11, 16-12, 10). Per ultimo si scusa di quest'appassionata auto difesa, indicandone il fine (12, 1-13, 10). L'epilogo (13, 11-13) contiene i soliti saluti ed una formula di benedizione, che costituisce uno dei testi più espliciti su la Trinità.

Non vi sono difficoltà particolari circa il luogo ed il tempo della composizione. Molteplici indizi fanno pensare che la lettera fu scritta dalla Macedonia. Tenendo conto della cronologia generale della vita dell'Apostolo, la sua data può oscillare solo fra il 57 ed il 58, con maggiore vero, somiglianza per il primo anno.

Mentre la 1Cor è un documento di prim'ordine per la conoscenza della vita intima della comunità; la 2Cor. ci mostra in maniera meravigliosa l'anima di Paolo, le sue pene, le sue grazie straordinarie, l'opposizione riscossa dalla sua attività. An. che per la teologia dommatica la 2Cor è utilissima. La formula trinitaria finale è perfetta; il paragone fra l'Antico ed il Nuovo Testamento è svolto con profondità tale da preludere alla lettera agli Ebrei; è sunteggiata la dottrina della Redenzione e si ha un interessante accenno al giudizio particolare (5, 10).

L'autenticità della lettera è riconosciuta da tutti, eccettuati i pochi critici radicali che rigettano senza fondamento alcuno tutti gli scritti paolini.

Per la connessione dei cc. 10-13 con i precedenti è da notare che, se nella prima parte predominano espressioni affettuose, non mancano neppure rimproveri severi (1, 13; 15, 12; 20-6, l, 12); d'altronde anche nei cc. 10-13 si rivela l'animo tenerissimo dell'Apostolo (11, 2-11; 12, 15). Molte idee si corrispondono nella prima e nella terza parte e nulla obbliga a considerare cambiato lo sfondo storico. Da un esame attento risulta che nella prima parte vi sono già, più o meno latenti, accenni a tutte le calunnie, contro cui Paolo si difende con tanta insistenza e fermezza nella terza. Le allusioni ad un'opposizione al suo apostolato (1, 12, 17 ss.; 2, 12-17; 3, l; 4, 3; 5, 12-16) sono tutt'altro che rare. Le molteplici lodi rivolte alla comunità non tolgono affatto l'ombra di disordini (l, 13

s.; 2, 5, 6, 9; 6, l, 11-7; 3). Abbondano i segni di un'apologia dell' Apostolo (1, 11- 14.18 s.; 2, 14.17; 3, 2). È giusto che, se qualche incidente increscioso è stato regolato, l'Apostolo manifesti la sua gioia (7, 4-16), ma ciò non indica affatto che tutto fosse ormai normale nella comunità. Sussistono altre difficoltà, che vanno appianate. Nella terza parte, dopo la

parentesi su la colletta che stava tanto a cuore all'Apostolo, queste vengono sistematicamente confutate con energia. I nemici e denigratori di Paolo non meritavano altro che essere smascherati senza pietà. Questi lo fa, anche se ciò comporta la manifestazione di segreti intimi, per l'amore verso i Corinti, che non andavano abbandonati a sobillatori, intrusi e libertini.

Nessuno dei testimoni del testo (manoscritti, versioni) offre un appiglio per negare o discutere l'autenticità del brano. Tutti suppongono l'unità dello scritto.

[A. P.]

BIBL. - E. B. ALLO. *Première Epitre aux Corinthiens*. Parigi. 1934; ID. *Seconde Epitre aux Corinthiens*. ivi 1937; J HUBY, *Première Epitre aux Corinthiens*, ivi 1946; H.D. WEND-LAND: *Die Briefe an die Korinther*, Gottinga 1948; V. JACONO, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*. Torino 1951. Pp. 253-509.

CORNELIO centurione. - v. Atti degli Apostoli.

CORPO MISTICO. - «A Damasco Paolo ha cominciato con l'essere ghermito da Cristo e col vivere una nuova vita; l'intero vento di Anania lo fa entrare nella società fondata dal Cristo ed egli sente quali ricchezze gli offre la Chiesa» (Bonsirven).

S. Paolo scorse allora che il Cristo si identifica con l'insieme e con ciascun cristiano «Io sono Gesù che tu perseguiti») ; e che, in conseguenza della adesione integrale al Cristo (è questo il significato di «fede», nell'evangelo, - cf. s. Giovanni - e in s. Paolo), questi diviene il principio della nostra vita spirituale «non sono più io che vivo, ma è il Cristo che vive in me» Gal. 2, 20); idea espressa sinteticamente nella formula, spiccatamente Paolina, «nel Cristo Gesù».

«Io sono Gesù che tu perseguiti» (At. 22, 7 s.; 26, 14 s.); il Signore parla così perché egli e la sua Chiesa sono una sola persona (s. Agostino e i commentatori cristiani); il Cristo si identifica con ciascuno e con la società dei suoi fedeli; «Come il corpo è uno e possiede parecchie membra, e queste membra del corpo, pur essendo di fatto parecchie, sono un corpo solo, così anche il Cristo. E in un solo Spirito siamo stati tutti battezzati per costituire un corpo solo...» (I Cor 12, 12 S. 27; Rom. 12, 4 s.). S. Giovanni Crisostomo, hom. 30; PG 61, 249-253 commenta: «Avrebbe dovuto dire: Così anche la Chiesa... ; nomina Cristo al posto della Chiesa».

Così, quando Paolo domanda ai Corinti, divisi in fazioni: «Cristo è suddiviso?», non parla della persona del Cristo, né della possibilità di dividerlo in fazioni, ma della Chiesa, che è identificata col Cristo (Allo, Spicq).

«Tutti voi (cioè la comunità), scrive ai Galati (3, 26-29) - che siete stati battezzati, avete rivestito il Cristo; voi siete tutti uno nel Cristo Gesù» cioè una sola persona. Abbiamo la

stessa idea, in termini quasi identici, in una frase rivolta ai Colossesi (3, 10 s.): «Non vi è più greco o giudeo..., né barbaro, schiavo o uomo libero, ma il Cristo assolutamente».

Arriviamo così alla espressione e nozione: la Chiesa è il corpo (mistico) del Cristo; in essa, corpo, secondo l'educazione biblica dell'apostolo, equivale a *persona*: *del Cristo* è un genitivo «epesegetico» o di apposizione (ad es. il segno di Giona. Mt. 12, 39: il segno che era lo stesso Giona; cf. U. Holzmeister, in VD 25 [1947] 112-117), cioè la persona che è lo stesso Cristo; infine, l'epiteto mistico è stato aggiunto dai commentatori per meglio definire questa realtà dell'ordine spirituale: il Cristo, Dio-Uomo è ben distinto come persona fisica dalla Chiesa.

La preparazione del rabbino, con il principio di solidarietà così dominante in tutto il Vecchio Testamento (cf. F. Spadafora. *Collettivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953): la nazione considerata come un solo organismo vivente, sposa di Iahweh, nell'alleanza del Sinai (cf. Os 1-3: fer. 2; Ez. 16; e la Cant.), spiega sufficientemente come Paolo abbia ben compreso il significato delle parole del Risorto, nell'incontro di Damasco; abbia compreso e sperimentato che l'adesione integrale al Cristo, faceva dei cristiani un organismo vivente. D'altronde, era la realtà da Gesù enunziata nelle parole: «Io sono la vite voi i tralci» (Io. 15, 5; cf. 17, 21 ss.). E' una realtà nel campo spirituale, e non una semplice metafora.

Per mettere in guardia i Corinti (I Cor. 6, 12-20) contro la fornicazione, l'Apostolo ricorre alle seguenti considerazioni. Riprendendo la frase della Genesi (2, 24), utilizzata da Gesù (Mt. 19, 4 s.) per affermare l'unità indissolubile del matrimonio, egli ricorda il principio che qualsiasi unione carnale fa della coppia una sola carne, cioè una sola persona, quantunque nell'ordine materiale; un cristiano non può accettare questo peccato: esso diviene per lui una vera mostruosità per due ragioni. La prima, perché tutta la sua persona - il suo corpo - è divenuta proprietà del Cristo, tempio dello Spirito Santo; la seconda ragione che colpisce di più, è che ogni cristiano è membro del Cristo: il che suppone che egli faccia parte del corpo del Cristo. E l'unione che egli mantiene con questo è di ordine superiore: «Uno spirito solo», dunque unità, ma nella categoria delle realtà divine. Come congiungere ad una prostituta questa porzione vivente del Cristo?

La stessa nozione in 1Cor. 10, 17: «Dal momento che vi è un solo pane, noi tutti formiamo un sol corpo, poiché partecipiamo tutti a questo unico pane». Questo «pane unico» designa evidentemente il corpo del Cristo, lo stesso Cristo che si riceve in tutte le cene eucaristiche: unità dell'eucarestia e del Cristo, che è il fondamento dell'unità dei cristiani tra loro. Questa unità organica è chiamata un corpo, una persona.

Lo stesso pensiero è svolto nell'avvertimento sui carismi, nei celebri due passi: I Cor. 12; Rom. 12.

«Ora voi siete il corpo del Cristo e le membra che lo compongono» (I Cor. 12, 27); «Così, noi tutti, essendo parecchi, siamo un sol corpo nel Cristo, e ciascuno, membro gli uni dagli altri» (Rom. 12, 5). «I cristiani sono le membra solidali di uno stesso organismo, chiamato qui "*un solo corpo nel Cristo"*, per indicare che è la loro comune incorporazione a Cristo (cf. "Io sono la vite, voi i tralci") che li fa essere un corpo, il quale è chiamato "il

corpo del Cristo", cioè " il Cristo stesso", secondo il valore della espressione nella mentalità biblica dello scrittore» (Bonsirven).

In questi brani (I Cor.; Rom.), s. Paolo illustra direttamente la costituzione *esterna* o gerarchica della Chiesa: apostoli, dottori ecc. Ogni cristiano ha una sua propria funzione; l'adempia, per quanto modesta, apparentemente secondaria; l'essenza del cristianesimo è il precetto della carità, solo dalla pratica più o meno intensa di esso, ha vero valore, dinanzi a Dio, il compito svolto da ciascuno cf. I. Cor. 13 (inno della carità); 14 (valore dei vari doni ed uffici, secondo il principio della carità).

La medesima concezione del C. m. s. Paolo espone, più compiutamente, nelle due epistole, gemelle, della prigionia (Eph. 1, 22 s.; 4, 16; 5, 23.30 ss.; Col. 2, 10-19).

Oggetto di queste due lettere è la supremazia assoluta del Cristo (uomo-Dio), su tutto il creato, sulla Chiesa.

Egli è il Capo, nel senso di Sovrano, Padrone, fonte di ogni grazia, di ogni sapienza (cf. 2, 10 «egli è il Capo di ogni Principato e Potestà», dove tal senso è indiscusso); 1, 15-18: «Egli (il Cristo) è l'immagine del Dio invisibile... per mezzo di Lui tutto è stato creato, quanto è in cielo e sulla terra, di visibile e d'invisibile, Troni, Dominazioni... Egli è il Capo del corpo (o "persona") che è la Chiesa».

E dal Capo, fonte di ogni essere, di ogni grazia, la Chiesa tutto riceve. «Egli pertanto è il principio della perfetta coesione ed articolazione delle membra tra loro; della circolazione del flusso vivente che le alimenta; della loro crescita continua (che proviene da Dio), che loro permette di costituire il Cristo totale: che cresce senza posa, tendendo alla pienezza della sua statura completa» (Bonsirven); cf. Eph. 4, 11-16; 2, 19-22.

Come in ogni organismo, le membra sono tra loro intercomunicanti e interdipendenti: il bene e il male di ciascuno influisce sul tutto e su gli altri. Ecco un forte motivo per evitare il peccato, per pregare e soffrire per la Chiesa: cf. Col. I, 24 (v. Colossesi).

La dottrina dell'inserzione dei fedeli nel m. suggerisce a s. Paolo numerose espressioni tutte proprie con le quali attribuisce alle membra azioni e proprietà del corpo del Cristo storico, sì che le vicende verificatesi storicamente in un tempo determinato intorno al Redentore, si ripetono nel suo C. m. «Nel Signore», «nel Cristo Gesù», noi siamo eletti, moriamo al peccato, risuscitiamo alla vita nuova della grazia e cresciamo in essa; «in Lui e con Lui» viviamo, soffriamo, risuscitiamo e siamo glorificati; «per Lui», unico nostro Mediatore, possiamo accostarci al Padre che ci ama in proporzione della nostra somiglianza al Figlio suo; insieme con Lui giudicheremo angeli ed uomini.

L'immagine del C. m. esprime bene la universalità e l'unità della Chiesa (con la quale praticamente si identifica, Col. 1, 24): tutti indistintamente sono chiamati a far parte del medesimo corpo sotto il medesimo Capo. Ne esprime anche la santità, poiché dall'incorporazione a Cristo deriva per ognuno il dovere della solidarietà, della giustizia e della carità verso gli altri fratelli e l'obbligo di tendere alla perfezione del Capo, affinché ci sia armonica proporzione fra le parti e in ogni parte del C. m.

La dottrina del C. m., sviluppata ampiamente dai Padri c dai documenti del Magistero ecclesiastico, può considerarsi uno dei punti centrali e più fecondi di tutto il Cristianesimo.

Contro la pretesa di ammettere in Paolo una evoluzione di pensiero sulla dottrina del C. m. - in I Cor e Rom. avremmo solo una metafora, come nell'apologo di Menenio Agrippa, in Eph.-Col. invece avremo mo la realtà soprannaturale esposta di sopra, idea suggerita a Paolo dallo gnosticismo (Schlier) o dall'origine misteriosa (Wickenhauser) - cf. P. Benoit, *Corps, Téte et plérome dans les Epitres de la Captivité*, in RH 63 (1956) 5-44, dove corregge quanto aveva scritto in RH 47 (1938) 115-119 recensendo il libro di A. Wickenhauser: *Die Kirche als der mystische Leib nach dem Apostel Paulus*, Munster i. W. 1937.

[L. V. - F. S.)

BIBL. - F. PRAT, *La théologie de St. Paul,* I, 18a ed., Parigi 1930, pp. 359-70; II, 15a ed., 1929, pp. 341-62: A. MEDÉBIELLE, *Eglise*, in DBs, II, coll. 640 s. 660-8: E. MURA, *Le corps mystique du Christ*, I, Parigi 1934, pp. 45-104: L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant St. Paul,* Parigi 1949; J. BONSIRVEN. *Teologia del N.T.*, Torino 1952, pp. 250-61; P. MICHALON, *Eglise, corps mystique du Christ glorieux,* in NRTh, 84 (1952) 673-87; A. FEUILLET, *L'Eglise plérome du Christ d'après Eph. 1, 23*, in NRTh, 88 (1956) 449-472. 593-610.

CORRETTORI biblici. - Sono lavori critici del XIII-XIV sec. destinati a eliminare gli errori introdotti nel testo latino della Volgata, usato nell'Università di Parigi, profondamente alterato per la negligenza dei copisti, per la mescolanza arbitraria di lezioni delle antiche variazioni latine e per le correzioni arbitrarie di dotti (Alcuino, Teodulfo e altri). Si distinguono due specie di c.; gli uni, col testo biblico, annotano in margine le lezioni da rifiutare, da accettare o da correggere; gli altri, senza testo biblico, contengono solo le lezioni più largamente vagliate con l'indicazione delle autorità testuali. Sono tutti dovuti a docenti dell'Università: Frati Predicatori e Frati Minori.

C. dei Domenicani: il Senonense, rifiutato dagli stessi Domenicani; quello di Ugo di S. Caro, rappresentato dal cod. Vaticano Ottoboniano 293. La conformità del testo con gli autentici manoscritti della Volgata geronimiana è scarsamente assicurata, a causa del ricorso al testo ebraico e greco.

I c. dei Francescani sono: il Sorbonicum (cod. 15. 554 della Biblioteca Nazionale di Parigi) attribuito a Guglielmo il Brettone e molto affine a quelli domenicani; quello di Guglielmo de Mara (cod. Vat. lat. 3466); quello di Gerardo da Hoio (cod. Vat. lat. 4240) compiuto, come il precedente, secondo retti principi di critica testuale (conformità della Volgata, anziché ai testi originali).

L'apporto dei c. all'emendamento della Volgata fu minimo a causa del carattere privato dell'iniziativa, dell'imperizia o negligenza degli amanuensi.

[A. R.]

BIBL. - E. MANGENOT, in DB. II, coll. 1022-26; A. VACCARI, in *Institutiones Biblicae*, I; 5a ed. Roma 1937, p. 311 ss.

CREAZIONE. - I numerosi brani della Sacra Scrittura che si riferiscono alla c. vengono comunemente così raggruppati (dal Vacant [DB, II, 1101-05] in poi; cf. BRLK, II):

1) Tutto ciò che esiste: l'universo visibile e invisibile, quanto è in esso, è opera di Dio, e di Dio soltanto. Dalla Genesi all'Apocalisse tale verità è affermata continuamente. «All'inizio Iddio creò l'universo») (Gen. 1, 1): cielo e terra, stanno infatti per il cosmo intero.

Spesso nel Salterio: «Una parola del Signore creò i cieli, - e un soffio della sua bocca li ornò». «Egli dice ed è fatto - Egli comanda e tutto esiste» (Ps. 33, [32], 6.9). «Tuo è il giorno e tua pure è la notte - Tu formasti la luna e il sole» (89 [88], 12). «Suo è il mare poiché Egli l'ha fatto» (95[94], 5); cf. 102 (101), 26; 119(1l8), 90 s. «Fattore del cielo e della terra, - del mare e di quanto si trova in essi» (146 [145], 6). I Profeti si rifanno a Gen 1-2 per celebrare l'onnipotenza creatrice di Dio (cf. Am. 4, 13; 5, 8; 9, 5 ss.). «Egli con la potenza fece la terra; - con la sua sapienza stabilì fermamente il mondo; - con la sua intelligenza, distese i cieli» (Ier. 10, 12; cf. 51, 15). Ma specialmente Isaia cc. 40-56; e più determinatamente 44, 6-46, 13. «Iahweh è un Dio eterno - il creatore degli estremi confini della terra» (Is. 40, 28). «Così parla Iahweh, - che ha creato i cieli e li ha spiegati - che ha disteso la terra con tutto quello che essa produce - che dà la vita a quei che vi camminano sopra» (42, 5). «Io sono Iahweh, il creatore dell'universo; - io solo ho spiegato i cieli - ho da solo disteso la terra» (44, 24). Così negli altri libri del Vecchio Testamento: «Tu solo sei Dio; tu facesti il cielo, il cielo dei cieli ed ogni loro ornamento, la terra e quanto esiste sovr'essa, i mari e quanto in essi si contiene - tu a tutti dai la vita» (Neh. 9, 6).

«A te siano soggette tutte le cose da te create, - perché tu parlasti e furono fatte - emettesti il tuo soffio e le formò» (Iudt. 16, 14). Nei libri sapienziali vien celebrato l'attributo divino, la sapienza che presiedette alla c. (cf. Prov 8, 22-32; Sap. 7, 21-8, 19; Eccli. 39, 20-40, 1). La c. e le sue meraviglie sono descritte in Iob 9, 5.10; 26, 7, 14; 38-42. «Dio dei miei padri, - Tu che hai creato ogni cosa con la tua parola - e con la tua sapienza hai formato l'uomo» (Sap. 9, 1). «Voglio ricordare le opere di Dio - Ad una Sua parola vennero formate, - e compiono i suoi voleri, conformemente al Suo decreto» (Eccli. 42, 15; cf. 43, 33 «ogni cosa l'ha fatta il Signore»).

Dio, creatore dell'universo, nel credo della chiesa primitiva (At. 4, 24; 14, 15; 17, 24). «Per fede sappiamo che l'universo è stato formato mediante la parola di Dio, e così quanto vediamo non è stato fatto da cose esistenti» (Hebr. 11, 3). «Degno sei Tu, o Signor nostro e nostro Dio - di ricevere la gloria, l'onore e la potenza ; - perché Tu hai creato tutte le cose - e per tua volontà sussistono e furono create» (Ap. 4, 11).

2) Dio ha creato dal nulla, mediante la sua onnipotenza. È detto espressamente in II Mach. 7, 28: «Ti prego, bimbo mio, riguarda il cielo e la terra, osserva tutto ciò che vi è in essi, e pensa che Iddio lo fece dal nulla». È presupposto, talvolta espressamente, dai testi ora citati. In Gen 1, 1, Dio crea l'intero universo, dunque nulla preesisteva. Il verbo *bara'*

già per sé esprime che il mondo è frutto dell'onnipotenza divina; ricorre 47 volte nella Bibbia (forma qal e nifal) e sempre per esprimere un'azione divina, un intervento fuori dell'ordine naturale; è usato per la produzione della terra (Gen. l, 21; 2, 3 s.; Is. 40, 28); per la produzione del cielo (Is. 45, 18); per la produzione della vita degli animali (Gen. 1, 21); per la produzione dell'uomo (Gen. 1, 27; 5, Is.; 6, 7; Is. 45, 12; Eccle. 12, 1); per l'operazione di miracoli (Ex. 34, 10). Il contesto determina che qui il verbo bara' è adoperato nel suo senso particolare di "creare" e "creare dal nulla": «nel senso pieno della prima creazione, dietro la quale è il nulla» (Procksch).

La costruzione «Quando Dio iniziò a creare, la terra era solitudine e caos ... - disse: Sia la luce ecc». Esprimerebbe direttamente la creazione seconda. Ma tale costruzione (beresit bero' infinito costrutto) sintatticamente possibile, non è attestata da alcun manoscritto masoretico, da nessuna versione. Gen l, l è l'introduzione sintetica di tutto ciò che segue nell'intero capitolo. Inoltre la frase tohu wahohu, resa «solitudine e caos» potrebbe anche essere una descrizione popolare del nulla. Teodozione traduce «vacuità e niente».

In Ps. 33, 9; Iudt. 16, 14; Eccli. 42, 15 bastò un comando di Dio per creare; molti esegeti, anche acattolici vedono, a ragione, almeno un accenno alla creazione dal nulla. Il Nuovo Testamento esprime ciò nettamente in Hebr. 11, 3; Rom. 4, 17; Dio e il Cristo sono detti: «primo fondamento e creatore di ogni essere»: «Da lui e per lui è ogni cosa» Rom. 11, 36; I Cor 8, 6; Col. l, 15 s.; Io. l, 3: «In principio era il Verbo... (*** l'imperfetto esprime l'eternità, la vita continuata, immutata); tutte le cose per mezzo di lui sono state fatte» (***, l'inizio, il divenire in un dato momento del tempo).

L'espressione della Sap. 11, 17 «(Dio) creò il mondo da una materia informe» ***, presa dalla filosofia greca, vuol rendere in linguaggio allora in uso, *** di Gen. 1, 2, cui senz'altro si riferisce; l'autore, se ben si considera il contesto, parla infatti della c. degli esseri viventi, come si suol dire, della c. seconda: di separazione ed ornamento. Questo caos o materia informe era stato già creato da Dio: Gen. 1, 1; allo stesso modo delle tenebre di cui parla anche Gen. 1, 2 (Is. 45, 6 s.): cf. Sap. l, 14; 11, 26 (J. Weber, *La Ste Bible*, ed. Pirot 6, 1946, p. 475 s.).

3) Ancora: Dio ha creato all'inizio del tempo. Al sorgere del creato, per opera di Iahweh, viene opposta l'eternità di Dio, la preesistenza e la sapienza del Cristo: (Io. 1, 1.3); «Prima che nascessero i monti, e si formasse la terra... da una all'altra eternità tu esisti, o Dio» (Ps. 90 [89], 2). «Dio mi possedette - dice la Sapienza personificata - qual principio delle sue azioni, prima delle sue opere ... quando non v'erano abissi...» (Prov. 8, 22-32). E nel Nuovo Testamento: «Glorifica me, o Padre, di quella gloria che godevo presso di te, prima che il mondo fosse» (Io. 17, 5), cf. Eph. l, 4 «Ci ha eletti, prima della creazione del mondo».

4) La c. è opera buona, risponde al disegno divino, ed è frutto della Sapienza divina. Gen. l, 31; Eccli. 39, 33; Sap. l, 13 s. «Come sono numerose le tue opere, o Signore; e tutte le hai fatte con sapienza» (Ps. 104 [103], 24); Prov 3, 19; Ier. 51, 15; Eccli. 16, 26-29; 42, 21, 26.

5) Dio ha creato con assoluta libertà (Ps. 135 [134] 6; Dan. 4, 32; «Egli compie tutto secondo il beneplacito della sua volontà» Eph. 1, 11; Ap. 4, 11), e per la sua gloria (Eccli. 17, 7 s.; Rom. 11, 36: «Da lui [Dio], per mezzo di lui, e per lui [fine] sono tutte le cose». E gli uomini del creato devono risalire al creatore: Sap. 13, 1-9; Rom. 1, 19 ss.

Infine, la divinità di Cristo è chiaramente professata nei passi del Nuovo Testamento che lo dicono creatore: Io. 1, 1-3; «(Cristo) è il primogenito di tutta la creazione; perché in lui tutto è stato creato nei cieli e sulla terra; il mondo visibile e invisibile, - Troni, Principati, Potenze. - Tutto è stato creato da lui e per lui» (Col. 1, 15 s.). Per la narrazione biblica Gen. 1, v. Esamerone; per la creazione dell'uomo v. Adamo.

[F. S.]

BIBL. - F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*. 2a ed., Torino-Roma 1948, pp. 3-84: P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.: *La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino-Roma 1950, pp. 156-68.

CRISTIANO. - I discepoli di Gesù (nel N. T.: eletti, Rom. 8, 33 ecc.; discepoli, At. 9, 26; fratelli, At. 2, 29.37; santi, Rom. 8, 27; 15, 25; credenti, At. 5, 14), furono chiamati c. dai Gentili di Antiochia (ca. 43 d. C.), secondo un uso comune (cf. Cesariani, Pompeiani, *** = Mt. 22, 16), = seguaci di ***, considerato nome proprio di persona, invece di semplice appellativo: il Messia, il Cristo (At. 12, 26).

I Giudei li chiamavano con disprezzo nazareni (At 24, 5). Il termine c. ancora in At. 26, 28 sulle labbra di Agrippa e in I Petr. 4, 16, ebbe fortuna; già a Roma (nel 64) i fedeli erano così designati (Tacito, *Ann*. XV, 44); nel sec. II divenne d'uso generale, tra gli stessi fedeli.

Chrestianus è deformazione popolare (Svetonio, Nero 16; Claud. 25), derivato dal iotacismo ***.

Per errore o per pietà alcuni Padri fecero derivare c. da *** "buono, eccellente" (Tertulliano, *Apolog*. 3; s. Giustino, Apol. I, 4; Clemente Aless., Strom. II, 4).

[F. S.]

BIBL. - H. LECLERCQ, in DACL. III, coll. 1464-78; A. FERRUA, in *La Civ. Cattolica* 1933. II, p. 552 ss.; 1933, III, p. 13 ss.; J. RENIE'. *Les Actes* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 11), Parigi 1949, pp. 169 s. 331.

CRITICA biblica. - C. in genere è l'arte di distinguere il vero dal falso, l'autentico dal contraffatto. Applicata ad un'opera letteraria, è l'*arte che si prefigge di stabilirne l'autenticità* (se appartenga davvero allo autore, cui comunemente si ascrive), *l'integrità, la storicità, e l'identità col testo primitivo*. Si basa su un duplice ordine di criteri: *criteri esterni*, ossia la testimonianza storica della tradizione relativa ad una data opera; *criteri*

interni (stile, purezza di linguaggio, contenuto, dettagli storici e geografici ecc.). È chiaro che decisivi saranno soprattutto i primi, dato che l'apprezzamento dei secondi dipende troppo spesso da valutazioni soggettive: questi ultimi possono però portare un ottimo argomento di conferma (*Providentissimus Deus* di Leone XIII, in ER, 119). Dal sec. scorso il primo ad usare tale terminologia fu esattamente J. G. Eichorn, *Einleitung in das A. T.,* Lipsia, 2a ed., 1787) si usa dividere la c. in *c. inferiore* (c. humilior o inferior) e *c. alta* (c. sublimior o altior). La prima, o *c. testuale*, si occupa della restituzione fedele del testo, possibilmente quale uscì dalle mani dell'autore; la seconda o *c. letteraria*, studia invece la figura dell'autore, il tempo in cui egli è vissuto, il suo ambiente culturale, l'autenticità del libro, l'integrità, il genere letterario, ecc. Un terzo genere di c. è la *c. storica*, che indaga cioè la veracità o meno dei fatti narrati: ma ordinariamente si considera inclusa nella c. letteraria.

Tutto questo procedimento applicato alla Bibbia è appunto ciò che si chiama "c. b.", da altri denominata anche "c. sacra" dal sec. XVII, specialmente fra i Protestanti). Ed è naturale, dato che l'ispirazione non ha soppresso le facoltà umane, ma le ha sopra elevate ed applicate allo scrivere: Dio, in altre parole, si è espresso in un dato linguaggio umano, comune a un dato ambiente culturale; inoltre la trasmissione del testo sacro ha inevitabilmente seguito le tristi vicende di ogni altro manoscritto (correzioni, variazioni, aggiunte, omissioni, ecc.). Per tutte queste ragioni la c. b. non è solo utile, ma necessaria: un testo avrà valore dogmatico solo quando sarà criticamente sicuro; il famoso ("comma (v.) giovanneo (I Io. 5, 7 s.), p. es., non si potrà portare come prova del mistero della SS. Trinità, perché la c. testuale dimostra che non è autentico.

Come per l'esegesi (v. Ermeneutica), così per la c. b., va tenuto presente: 1) che la Bibbia è un libro ispirato in tutte le sue parti autentiche ed è immune da qualsiasi errore; 2) che la Chiesa ne è l'unica interprete autorevole; 3) che non ci potrà mai essere contrasto fra i risultati della vera c. e la Rivelazione proposta dal Magistero autentico.

Nonostante queste apparenti limitazioni la critica rimarrà un campo vastissimo per il libero e prudente esercizio della sua arte; «poche sono quelle cose, di cui la Chiesa con la sua autorità ha dichiarato il senso, né in maggior numero si contano quelle intorno alle quali si ha l'unanime consenso dei Padri» (*Divino afflante Spiritu,* in AAS, 35 [1943] 319; EB, n. 565).

Tanto poco è vero quello che scrive il Loisy che «l'idea di una Scrittura puramente divina e interpretata sempre da una autorità immutabile, depositaria di un dogma immutabile, esclude ogni esegesi critica e storica della Bibbia» (*Simples réflexions sur le decret du S. Office* 1908, p. 29), che la Chiesa al contrario ha tenuto in grandissimo onore «dai primi secoli all'età nostra questi lavori di critica» (Pio XII, ibid., 308). Basti qui ricordare il colossale lavoro delle *Esaple* di Origene, la opera di recensione di Luciano di Antiochia e di Esichio d'Alessandria: il lavoro di revisione e di traduzione di s. Girolamo; i consigli sapienti di s. Agostino, il quale scrive: «Ad emendare i codici deve anzitutto attendere la solerzia di coloro che bramano conoscere le divine Scritture, affinché gli scorretti cedano il posto agli emendati» (*De doctr. Christ*., 2, 21 PL 34, 46). Perfino l'alta critica è stata messa a contributo. Origene, proprio osservando la diversità di stile e di lingua in Hebr., in rapporto alle altre epistole paoline, avanzava l'ipotesi, più comune

anche oggi, che essa, pur appartenendo a s. Paolo, sia stata data ad elaborare ad altri. Già Teodoreto di Ciro poneva il problema delle fonti di Iudt., Reg. e Par. Più tardi Alcuino farà una recensione critica della Volgata. Il Concilio Tridentino ordinerà che se ne curi un'edizione più corretta: ciò che fu eseguito soprattutto da Sisto V e Clemente VIII (1590, 1592); ecc.) Lo stesso Sisto V anzi curò anche un'ottima edizione critica dei Settanta (1586). Oggi poi abbiamo la monumentale edizione Benedettina della Volgata ancora incompleta.

E' stato proprio un cattolico, l'Oratoriano Richard Simon, a iniziare l'alta critica sacra moderna con la sua *Histoire critique ... du V. T.* (Parigi, 1678 ecc.) ed altre opere relative al N. T. E sarà ancora un cattolico ad applicare la teoria delle fonti alla Genesi: il medico J. Astruc (1753). Se non che nel sec. XVIII, il *Razionalismo*, allora entrato di moda, si impadronì della c. per demolire ogni idea di soprannaturale nella Bibbia. I libri sacri furono considerati come libri puramente umani, di composizione molto recente: la religione in essi contenuta non sarebbe altro che uno sviluppo naturale, stimolato dai profeti, dal feticismo al monoteismo ecc. Mosè non è autore del Pentateuco; i Vangeli e le epistole stesse di s. Paolo sono da spostarsi al II sec., se pur Cristo stesso è vissuto (J. Wellausen, D. Strauss, F. C. Baur, B. Bauer, Renan, Couchoud, Loisy, ecc.). Tutte queste demolizioni ingenerarono, naturalmente, sfiducia nella validità della c. a difendere la Bibbia; per cui molti cattolici si mostrarono diffidenti verso di essa. Ci vollero gli sforzi di alcuni coraggiosi e soprattutto l'autorità di Leone XIII, che esortava gli esegeti ad essere «doctiores atque exercitatiores in vera artis criticae disciplina» (*Providentissimus Deus*, EB, 119) a riconciliare gli studiosi cattolici con la c., facendola servire non più a demolire ma a costruire. Il pensiero odierno della Chiesa sulla questione è autorevolmente esposto nelle due grandi encicliche di Pio XII, *Divino afflante Spiritu* e *Humani generis*, nonché nella Lettera al Card. Suhard della Pontificia Commissione Biblica (16 genn. 1948): in questi documenti si invitano caldamente i cattolici ad avvalersi sia della c. testuale che della c. letteraria.

C. Testuale - «Oggi poi quest'arte, che suol chiamarsi c. testuale e nelle edizioni degli autori profani s'impiega con grande lode e pari frutto, con pieno diritto si applica ai Sacri Libri appunto per la riverenza dovuta alla parola di Dio. Scopo di essa infatti è restituire con tutta la possibile precisione il sacro testo al suo primitivo tenore, purgandolo dalle deformazioni introdottevi dalle manchevolezze dei copisti e liberandolo dalle glosse e lacune, dalle trasposizioni di parole, dalle ripetizioni e da simili difetti di ogni genere, che negli scritti tramandati a mano per molti secoli usano infiltrarsi. È vero che di tale c. alcuni decenni or sono non pochi abusarono a loro talento ... Ma oggi appena fa d'uopo dire che quell'arte ha raggiunto una tale stabilità e sicurezza di norme, che agevolmente se ne può scoprire l'abuso, e coi progressi conseguiti essa è divenuta un insigne strumento atto a propagare la divina parola in una forma più accurata e più pura» (*Divino afflante Spiritu*, in AAS, 35 [1943] 307 s; EB, n. 548).

Quantunque tendente al medesimo scopo, si osservi che diversa è la fisionomia della c.t. del V.T. da quella del N.T. Infatti i manoscritti del V.T. non sono numerosi, sono tutti abbastanza recenti (VIII-IX sec.: eccetto il papiro di Nash e i manoscritti del Mar Morto) e riproducono, per lo più, un medesimo archetipo: le varianti perciò sono poche e di non

grande entità. Un testo ebraico premasoretico, in alcuni passi notevolmente diverso, ci è rappresentato invece dalla versione greca dei Settanta e dalla Peshitta siriaca: di qui la loro importanza per la c.t. del V.T. Per il resto, sappiamo che gli Ebrei assai per tempo si preoccuparono di fissare il testo consonantico della Bibbia (I-IV sec. d. C.), e i Masoreti ne fissarono più tardi il testo vocalico (V-VIII sec.). Conseguentemente, se un passo, anche collazionato con le antiche versioni, non dà un significato soddisfacente, si può ricorrere alle congetture, tanto più attendibili quanto meno si scostano dalle consonanti offerte dal testo.

Il campo delle congetture è più limitato per il N. T.; ma con ciò il lavoro critico non è facilitato. E questo proprio per il fenomeno inverso, vale a dire per lo stragrande numero di testimonianze scritte, non sempre concordi fra di loro (papiri, codici, versioni, citazioni patristiche ecc.). Basti ricordare che, fra totali o parziali, abbiamo circa 4280 manoscritti del N. T., di cui ben 212 codici unciali e 51 papiri: mentre l'opera profana più copiata dell'antichità è l'Iliade con soli 190 manoscritti. Molti sono antichissimi (p. es. il cod. B. è del IV sec.) e perciò vicini all'originale, senza dire che qualche papiro gli è addirittura contemporaneo o quasi, come p. es., il papiro Rylands 45: che è dei primi decenni del II sec. Con sì grande copia di manoscritti, è facile comprendere che anche le varianti son numerosissime (circa 200.000 su 150.000 parole del testo). Però la quasi totalità di esse è insignificante (semplici trasposizioni di parole, ecc.): solo *una quindicina* hanno una certa importanza. Si può dunque star tranquilli sull'autenticità critica sostanziale di ambedue i Testamenti.

C. letteraria. - Anche questa Pio XII esorta vivamente i cattolici a coltivare: «Quindi l'interprete con ogni diligenza, non trascurando quei nuovi lumi che le moderne indagini avessero apportato, procuri discernere quale sia stata l'indole propria del sacro autore, quali le condizioni della sua vita, in qual tempo sia vissuto, quali fonti, scritte od orali, abbia adoperate, di quali forme del dire si avvalga. Così potrà più esattamente conoscere chi sia stato l'agiografo e qual cosa abbia voluto dire nel suo scritto» (*Divino afflante Spiritu*; EB, n. 557).

La c. l. dovrà, dunque studiare principalmente tre questioni: 1) *l'autenticità ed integrità del libro*; 2) *le fonti d'informazione;* 3) *i generi letterari*. È chiaro infatti che la risoluzione di questi 3 problemi è fondamentale per la retta esegesi. Non solo: ma la *validità* storica di un libro, o di un fatto è con essi strettamente collegata. Così, p. es., per quanto riguarda *l'autenticità letteraria*, non è indifferente che Mosè sia l'autore o meno del Pentateuco: se esso fosse stato composto al tempo dell'esilio o poco prima, come pensano i critici, rimarrebbe intaccata la storicità dei fatti in esso narrati. Altrettanto si dica dei Vangeli, di s. Paolo ecc.: se l'autore del quarto Vangelo non è Giovanni l'Apostolo, molto problema tic a diverrebbe la sua storicità. Si faccia però ben attenzione me la Chiesa, mentre ha definito l'autenticità canonica o dogmatica di tutti i libri sacri «cum omnibus suis partibus» compresi perciò Mc. 16, 9-20; Lc. 22, 43 5.; Io. 7, 53-8, 11 e le parti deuterocanoniche di Esth. e Dan), nulla ha definito circa l'autenticità letteraria dei medesimi. Sta di fatto però che, per i delicati riflessi anche dogmatici della questione, essa è intervenuta autorevolmente, mediante la Pontificia Commissione Biblica, per dirimere alcuni intricati problemi di autenticità letteraria (Pentateuco, i 4 Vangeli, le Lettere

Pastorali, la lettera agli ebrei, ecc.). Stabilendo questo, essa lascia tuttavia aperta un'ampia gamma di sfumature, entro le quali si può sempre legittimamente parlare di autenticità: così, per es., anche se Mosè non ha scritto il Pentateuco in tutti i suoi dettagli e si servì perfino di segretari, *sostanzialmente* il libro è suo, sia come autore, sia come legislatore (Lettera al Card. Suhard, in AAS, 40 [1948] 46 s.). Altrettanto si dica per Hebr.

Non minore interesse ha l'altra questione dell'*uso di fonti, orali o scritte*: difficilmente si può negare, p. es., che Mosè abbia sfruttato precedenti documenti, trasportati forse di sana pianta nel suo libro. Niente di strano che abbia addirittura usato di fonti pagane, a condizione di ammettere, se questo è avvenuto, che l'ispirazione «nella scelta e nella valutazione di quei documenti li (gli agiografi) ha premuniti da ogni errore» (*Humani generis*, in AAS, 42 [1950] 327). In ogni modo ci si guardi bene dall'attribuire a diversità di fonti ciò che invece si potrebbe spiegare con abitudini e generi letterari (v.) diversi dai nostri. Lo studio dei generi letterari è certamente quello che serberà le più gradite sorprese e farà più notevolmente progredire l'esegesi moderna. E perciò il Papa ammonisce lo studioso cattolico a non dimenticare «che in questa parte del suo ufficio non può essere trascurato senza recare gran danno all'esegesi cattolica» (*Divino afflante Sp*iritu, ibid. 316; EB, n. 560).

Non poche sono dunque le possibilità aperte alla c. b. perché essa, sempre sotto il controllo del Magistero ecclesiastico, penetri più addentro alla lettera e allo spirito del Libro Sacro.

[S. C.]

BIBL. - H. HOPFL - L. DENNEFELD - L. PI-ROT - H. J. VOGELS, in DBs, II, coll. 175-274: M. J. LAGRANGE - ST. LYONNET, *Critique textuelle du N. T.*, II: *La critique rationnelle*, Parigi 1935; J. VANDERVOST, *Introduction aux textes hébreux et grees de l'A. T.*, Malines 1935; J. COPPENS, *La critique du Texte hébreu de l'A. T.,* Lovanio 1951; A. VACCARI, *De Textu*, in *Institutiones biblicae*. 6a ed., Roma 1951; G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2a ed., Torino 1951, pp. 181-248.

CROCE-CROCEFISSIONE. - *Modalità del supplizio della c*. Era usato per punire i delitti più gravi presso i Persiani e da essi lo derivarono Alessandro Magno ed i Cartaginesi; e da questi i Romani che l'applicarono, in tempo di guerra, contro i ribelli ed i pirati; sebbene a Roma fosse chiamato "servile" e considerato obbrobrioso, poteva essere applicato anche a cittadini romani. Sconosciuto agli Egiziani, Assiri e Greci in patria, fu introdotto fra i Giudei solo da Alessandro Ianneo (m. nel 76 a. C.).

La c., chiamata semplicemente "legno" (At. 5, 30; I Pt. 2, 24 ecc.), abitualmente constava di due legni: il legno maggiore eretto e fissato nel suolo (stipes o staticulum o ***) ed il legno minore trasversale (patibulum: dall'uso primitivo di punire gli schiavi imponendo loro sul collo, per immobilizzarli, il palo che serviva per sbarrare la porta, tolto il quale la porta si apriva-patebat). Generalmente si aggiungeva un terzo legno (sigma o sedile o cornu), ch'era un paletto appuntito infisso sul legno eretto, sul quale si collocava a cavalcioni il condannato affinché potesse reggersi, non potendo essere sostenuto

dall'affissione delle mani e piedi con chiodi o funi. La crocifissione era preceduta da due tormenti: la flagellazione, che precedeva ogni supplizio ed il trasporto del patibolo da parte del condannato «Patibulum ferat per urbem deinde adfigatur cruci» (Plauto, Mostellaria I, 1, 56 ss. Miles gloriosus 11, 4 6 ss.; 358 ss.).

Lo stipite della c. o era stabilmente eretto nel luogo del supplizio oppure veniva fissato in terra prima dell'esecuzione; di nessun condannato è detto che abbia portato l'intera c., poiché il peso considerevole a causa dell'altezza di ca. m. 4, rendeva impossibile il trasporto per un uomo, debilitato dalla flagellazione. Perciò l'espressione «portare la c.» deve intendersi come una sineddoche, perché in realtà veniva trasportata soltanto la parte minore. Sul luogo del supplizio, il condannato a crocifissione incruenta (la modalità cruenta od incruenta dipendeva dai magistrati e dagli sbirri), fissato già precedentemente con le braccia al patibulum, veniva semplicemente innalzato sullo stipite eretto e ad esso legato; in caso invece di crocifissione cruenta le mani del reo, gettato a terra, erano fissate con chiodi al patibulum e poi veniva innalzato sullo stipite, sul quale erano susseguentemente fissati i piedi con chiodi. L'ascesa sulla c. è documentata da scrittori: «patibulo sufixus in crucem tollitur» (Firmico Materno, *Mathematica* VI, 31, 58 ed altrove); «aliquem in crucem tollere, elevare, crucem ascendere» (cf. Io. 3, 14; 8, 28; 12, 32, 34).

L'estensione delle mani (Io. 21, 18) non era l'ultima azione del condannato bensì la prima nel supplizio, compiuta già nel foro dopo la sentenza dei giudici, quando il reo veniva denudato e le sue mani stese e fissate con funi al patibulum. La nudità totale era in uso presso i Romani; un leggiero vestito era però consentito presso i popoli più riguardosi in materia di pudore, quali erano i Giudei (*Sanhedrin* VI, 1-4). Esposto in luogo frequentato, sotto la custodia di militari, il condannato aspettava la morte, generalmente non a lungo attesa, a causa dell'arresto cardiaco prodotto dall'accumulamento del sangue nei polmoni.

Si aggiungevano anche altre cause: il dissanguamento, la febbre vulneraria, gli strazi della fame e della sete. Organismi più robusti resistevano giornate intere sulla c. in una spaventosa agonia: però la morte poteva venire accelerata con fuoco o fumo o frattura delle gambe (crurifragio) o colpo di lancia. Nei tempi più antichi i cadaveri pendevano insepolti per essere dilaniati dalle bestie e dagli uccelli: a cominciare dai tempi di Augusto il cadavere era concesso ai parenti od amici che lo avessero richiesto all'autorità per seppellirlo.

Crocifissione di Cristo (Io. 19, 17-31; Mt. 27, 32-42). Sebbene i vangeli siano molto parchi nel narrare la passione di Cristo, poiché suppongono note ai lettori le modalità della crocifissione, e si debbano concedere variazioni dettate dall'arbitrio dei giudici e carnefici, tuttavia molte norme erano seguite invariabilmente quanto al legno della c., ai modi di fissarlo e alla procedura, e furono certo applicate nella Passione. La forma della c. di Cristo era "capitata" o "immissa" (con quattro bracci): ciò è provato dai paragoni usati dai Padri (uccelli in volo, la nave) e soprattutto dai tipi del V. T. applicati dai Padri a Cristo crocifisso (Giacobbe benedicente con le mani incrociate; Mosè pregante per il popolo combattente con le mani alzate). Complessivamente la c. doveva essere alta m. 4 oppure 4,50 (statura dell'uomo m. 1,70; la parte superiore doveva sporgere di ca. m. 0,30; i piedi

sovrastavano dal suolo m. 1 o l,50 a causa dell'issopo di Io. 19, 29). Cristo portò la C. (il patibulum), vestito (Mt. 27, 31; Mc. 15, 20). Privato delle vesti, sorteggiate tra i soldati, Gli fu lasciato un leggiero vestito, per rispetto al pudore giudaico, sebbene i Padri, che si attengono alle consuetudini romane, ritengono fosse nudo. Cristo non fu fissato sull'intera c. giacente in terra, come dice l'apocrifo Vangelo di Pietro, né sull'intera c. eretta, bensì fu inchiodato sul patibulum che aveva portato sulle spalle, mediante due chiodi e poi innalzato e fissato anche allo stipite con altri due chiodi ai piedi (in tutto quattro chiodi, secondo la testimonianza dell'arte cristiana fino al sec. XIII). Dopo tre ore (non sei, come potrebbe far supporre Mc. 15, 25 con alcuni codici di Io. 19, 14) morì, per l'eccessivo numero di lesioni traumatiche, sulla c. liberamente scelta perché ignominiosissima, "per attestarci il suo amore".

C. e glorificazione di Cristo. La glorificazione di Cristo è condizionata dalla sua sofferenza, per l'applicazione della legge generale del "perdersi per trovarsi" valida per tutti gli esseri (Io. 12, 24) e profeticamente affermata per il Servo di Iahweh (Is. 52, 13-53, 12). L'antitesi sofferenza-esaltazione è fondamentale nell'importantissimo brano cristologico Phil. 2, 5-11: Cristo incarnato nella sua realtà concreta umano-divina si mette volontariamente in una condizione non dissimile da quella degli schiavi (Lui che è Dio ed ha diritto ad onori divini) durante tutta la vita e soprattutto alla morte da schiavo, e, in compenso, si ha tramutata questa umiliante condizione in una di gloria imperitura (cf. Io. 2, 18 s.; 10, 18; Lc. 24, 26; At. 2, 36; Hebr. 5, 8 ss.; I Pt. 3, 21 ss.; e tutta l'Ap.). La c. dà l'accesso alla pienezza del potere salvifico (Io. 2, 28; 12, 32; cf. 7, 29; 14, 16.26; 16, 7; 20, 17) e alla piena rivelazione della gloria divina (Io. 8, 28; 12, 23.28; 13, 31-32; 14, 13; 16, 14; 17, 1-5).

La c. di Cristo ed i Cristiani. - La c. ha la preponderanza nel pensiero e nelle parole di s. Paolo: essa è come il simbolo ed il compendio della religione cristiana il suo "vangelo" è caratterizzato come "vangelo di Cristo crocifisso": perché la condizione per riceverlo è di accettare Cristo Crocifisso; il metodo efficace d'evangelizzazione è la semplice presentazione di questa verità, senza gli artifici della retorica umana (I Cor 1, 17-2, 16). Questo vangelo penetra negli animi con un'evidenza irresistibile, dovuta alla forza soprannaturale prodotta dallo Spirito Santo (1Ts. 2, 13; 2Cor 13, 3). Perché crocifisso con Cristo, il cristiano è liberato dalla legge giudaica (Gal. 2, 20), il vecchio uomo peccatore è distrutto (Rom. 6, 6, ed è sganciato dal mondo (Gal. 6, 6). La morte sulla c. opera la riconciliazione e la soppressione della Legge (Col. 1, 20; 2, 14; Eph. 2, 16). Cristo crocifisso è scolpito in modo indelebile nei fedeli (Gal. 3, 1) e la sua c., di cui s. Paolo si gloria (Gal. 6, 14), viene eliminata dai giudaizzanti (Gal. 5, 11) e dai nemici di Paolo (Phil. 3, 18), timorosi di persecuzioni a motivo di essa (Gal. 6, 12).

I veri cristiani, ad imitazione di Cristo, devono quotidianamente portare la propria croce (sineddoche: patibulum) (Mt. 10, 38; 16, 24; Mc. 8, 34; 10, 21; Lc. 9, 23; 14, 27) cioè sopportare le ingiurie e gli scherni nella pratica della virtù come il condannato, gravato dal patibulum, doveva sottoporsi ad ingiurie e scherni lungo le vie più frequentate fattegli attraversare.

I veri cristiani inoltre seguono Cristo crocifiggendo le proprie cupidigie e le proprie passioni (Gal. 5, 24). Le sofferenze apostoli che, che producono nel corpo di s. Paolo lo

stato di morte di Cristo (2Cor 4, 10), completano le sofferenze di Cristo, contribuiscono alla sua redenzione (Col. l, 24) ed assicurano la partecipazione alla sua glorificazione (Rom. 8, 17).

[A. R.]

BIBL. - E. SAGLIO, *Croix*, in *Diction. des Antiquités*, I, pp. 1573-75; U. HOLZMEISTER, *Crux Domini eiusque crucifixio ex archeologia romana illustrantur,* in VD. 14 (1934) 149-55; 216-220: 244-49; 257-63; ID., s. v., in *Enc. Catt. Ital*., IV, coll. 951-56; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, (trad. ital.), Roma 1951, pp. 34 s. 186 s.; A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en Croix selon le quatrième évangile*, in EthL, 28 (1952) 5.23, A. ROLLA, *Il passo cristologico di Phil. 2,5-11*, in SC, 80 (1952) 127-34; GERARDO DEL S. CUORE, *La Croce e la Chiesa nella teologia di s. Paolo*, Roma 1952.

CRONACHE (Libro delle). - v. Paralipomeni.

CRONOLOGIA biblica. - Il Vecchio Testamento va dalle origini dell'umanità fino alle vittorie dei Maccabei. I dati cronologici non mancano, ma spesso sono soltanto parziali e relativi; criticamente malsicuri; spesso rispondono ad un modo di computare sistematico, globale. Gli esegeti cattolici sono unanimi nel riconoscere che i dati offerti dalla Bibbia possono andar soggetti a revisione, con l'aiuto della paleontologia e delle fonti storiche.

1. Per il periodo delle origini è inutile ogni tentativo. Dalle genealogie dei Setiti

(Gen. 5, 3-31) e dei Noachiti (ibid. 11, 10-26) risultano 1656 anni (codice Sam. 1307; Settanta 2242) dalla creazione dell'uomo al diluvio; 920 anni (cod. Sam. 940; Settanta 1170) dal diluvio ad Abramo; complessivamente 2576 anni (cod. Sam. 2247; Settanta 3417). Nessuna di queste cifre può essere presa in considerazione; abbiamo schemi relativi e parziali; gli scienziati esigono generalmente per la creazione dell'uomo non mimo di 100 mila a. circa.

2. Per la c. di tutto il periodo che va da Abramo a Salomone, ha importanza notevole la data dell'Esodo dall'Egitto. Stan di fronte ancora attualmente due computi: a) Tuthmosis III (1481-1450) è il faraone oppressore; sotto Amenophis II (1450-1423) avviene l'esodo; b) l'oppressore sarebbe Ramses II (1298-1232) e il faraone dell'esodo Mernephtah (1225-1215).

I dati biblici (I Reg. 6, l: l'esodo avvenne 480 anni prima dell'inizio della costruzione del Tempio, cioè del 4° anno di regno di Salomone, 968-967 a. C., + 480 = 1448-1449; inoltre: Iudc. 11, 26 tra la conquista di Canaan ad opera di Giosuè, fino a Iefte [ca. verso il 1100 a. C.] pone 300 anni) favoriscono senz'altro la cronologia lunga. L'archeologia, su cui basa principalmente la seconda, non è decisiva (A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique,* Parigi 1939, p. 122). Argomenti precipui: la scoperta e l'identificazione della

egiziana Pitom (Ex. 1, 11), fatta da Naville, la cui costruzione, ad opera degli Ebrei oppressi, è attribuita a Ramses II; la discontinuità della cultura atte stata in Palestina nel sec. XIII e non prima.

Ma la distruzione di Gerico è rimessa dagli archeologi che han diretto i lavori - (Sellin, Watzinger e Garstang) al 1400 ca. (Albright la pone al 1300). Allo stesso tempo è assegnata la distruzione di Hai; pur contrastando il P. Vincent, fautore principale in archeologia per la c. corta.

Nella stele di Mernephtah, che celebra il trionfo di questo faraone sulla Libia, e quindi enumera le altre vittoriose campagne, Israele è già tra gli sconfitti in Canaan (A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921, p. 179 s.); perciò l'esodo non ha potuto aver luogo sotto di lui. Infine le condizioni di Canaan supposte dal libro di Giosuè rispondono con esattezza a quelle che risultano dalle lettere di el-Amarna, al tempo di Amenophis IV (1375-1358).

Con l'esodo al 1440 (o al 1415), l'ingresso di Giacobbe in Egitto risulterebbe da Ex. 12, 40 (ivi rimasero 430 anni; Gen. 15, 13 = 400 anni), verso il 1850, prima della dinastia degli Hyksos; comunemente però vien posto all'inizio di questa dinastia (1750), perché non è improbabile che la cifra Ex. 12, 40 sia rotonda; tanto più che secondo il testo Sa maritano e la versione dei Settanta questi 430 anni riguardano anche la dimora dei Patriarchi in Canaan; pertanto in Egitto gl'Israeliti sarebbero rimasti appena 215 anni; lezione ripetuta in Gal. 3, 17.

Abramo sarebbe entrato in Canaan perciò ca. verso il 1850 a. C. «L'unico sincronismo che renda possibile una determinazione più accurata, sarebbe il regno di Hammurapi, re di Babilonia. Ma il tempo di Hammurapi è ancora molto discusso (Sidersky: 1848-1806; A. Ungnad: 1792-1749; Albright: ca. 1728-1686), e l'identificazione Amraphel (Gen. 14) = Hammurapi, incontrando difficoltà tanto filologiche che storiche, è molto dubbia» (A. Bea).

Dei 480 anni tra l'esodo e il regno di Salomone: 40 anni passano nel deserto; 50 dall'ingresso in Palestina alla morte di Giosuè, 38 per il regno di Saul (1050-1012 ca.), 40 per quello di David (1012-971); altri 40 per Salomone (971-930); rimangono così per il periodo dei Giudici, tra Giosuè e Saul, ca. 300 (cf. Iudc. 11, 26). Sommando i tempi dei singoli Giudici avremo mo almeno 410 anni; ma alcuni furono contemporanei; e le date sono piuttosto sistematiche. Certo ponendo l'esodo ai 1225, l'inizio della conquista al 1185, e quello del periodo dei Giudici al 1135. avremmo appena un secolo per questo periodo; sarebbe davvero troppo poco, e per i fatti narrati, e per le stesse trasformazioni economiche e sociali operatesi (L. Desnoyers, I, 409 s.).

3. La scissione del regno è posta al 930 a. G.: infatti l'invasione del faraone Shosenq (Sesac) in Giudea avvenne nell'anno 50 di Roboam figlio e successore di Salomone (I Reg. 14, 25-28), secondo le fonti egiziane al 210 anno di Shosenq (944-924), perciò al 925 a. C.

Altri sincronismi della storia profana. conosciuti dalle fonti cuneiformi aiutano alla determinazione della c. successiva: la battaglia di Karkar (853 a. C.) sotto Achab; il tributo di Iehu a Salmanassar III (842 a. C.), quello di Menahem a Teglatfalasar III (738 a. C.); la

conferma di Osea, a re d'Israele, sotto lo stesso re assiro (73-2 a. C.); la presa di Samaria sotto Sargon II (722-721); l'assedio di Gerusalemme sotto Ezechia da parte di Sennacherib (701 a. C.), la presa di Gerusalemme sotto Sedecia (587 a. C.).

In I-II Reg. per ogni re di Giuda si dà il sincronismo col re contemporaneo di Israele e la durata del regno. Spesso però i numeri sono deformati e malsicuri; vi sono diversi modi di computare l'inizio dei regni (antidatazione e postdatazione); in alcuni casi vi era conregno del padre e del figlio. Non si ha pertanto una c. concorde; la seguente c. (Kugler., W. F. Albright) è approssimativa.

Re di Giuda		Re d'Israele	
Roboam	929-913	Ierohoam I	929-909
Abia	912-910	Nadab	909-908
Asa	910-870	Baasa	908-885
Iosafat	870-849	Ela	885-884
Ioram	849-842	Zimri	884
Ochozia	842	Omri	884-873
Athalia	842-836	Achah	873-854
Ioas	836-797	Ochozia	854-853
Ama sia	797-789	Ioram	853-842
Azaria	789-738	Iehu	842-815
Iotam	738-736	Ioachaz	814-798
Achaz	736-721	Loas	798-783
Ezechia	721-693	Ieroboam II	783-743
Manasse	693-639	Zacharia	743
Amon	639-638	Sellum	743
Iosia	638-609	Menahem	742-738
Ioachaz	609	Faceia	738-737
Ioaqim	609-598	Facee	737-732
Ioakin	598	Osea	732-724
Sedecia	598-587	Caduta di Samaria	
Caduta di			

Gerusalemme 587 (20 dic. 722-4 aprile 721).

4. L'esilio va dall'estate del 587 a. C. (Nabucodonosor espugna Gerusalemme), al 539 a. C. (entrata di Ciro in Babilonia). Il decreto di Ciro per il ritorno degli esuli e la ricostruzione del Tempio, fu dato ad Ecbatana, il 23 marzo 538 a. C. (Esd. 4, 11-5, 12; cf. Cron. di Nabonid. III, 1.24).

La costruzione del Tempio è finita, dopo un'interruzione di 16 anni, nel 520, 20 anno di Dario I (521-486): Esd. 6, 1-12; Agg. 1.

I papiri di Elefantina provano che l'attività di Neemia si svolse fin dall'anno 200 di Artaserse I (464-424) cioè dal 445. Esdra, secondo l'opinione più probabile contemporaneo di Neemia, arriva a Gerusalemme nell'anno 70 di Artaserse I (458); secondo altri nell'anno 70 di Artaserse II (39'8). Mancano fino al periodo greco altre determinazioni cronologiche.

5. Diviso l'impero di Alessandro Magno, la Palestina fu sotto i Tolomei d'Egitto (311-198 a. C.) fino alla battaglia di Panion, che decise il passaggio del dominio ai Seleucidi di Antiochia. La lotta dei Maccabei sotto Antioco IV Epifane (175-164) è descritta con date cronologiche, in I Mach.: 175-135 a. C.; II Mach. 177-161 a. C. Cominciata dal vecchio Mattatia (+166 a. C.), venne continuata da Giuda Maccabeo (166-142). Seguono Simone (142-103), Alessandro Ianneo (103-76), Alessandra Salome (76-61). Con Aristobulo II (67-63) e Ircano II (63-40) cominciano le guerre fratricide che conducono all'intervento di Roma (63 a. C., Q. Pompeo prende Gerusalemme), e alla conquista del potere da parte di Erode I, il Grande (37 a. C.). (Per il 3.4.5. periodo: A. Bea).

Anche per il Nuovo Testamento (Evangeli-Atti) la c. è irta di discussioni e di incertezze. Per le date principali si danno qui i risultati più probabili.

1. Nascita di Gesù, in rapporto alla morte di Erode (aprile 750 di Roma) è da porsi alcuni mesi prima (Mt. 2, 7.16), nel 749. L'inizio della nostra era, da Dionigi il piccolo fu posto erroneamente al 754 di Roma, ritenuto l'anno della morte di Erode, invece del 750. Gesù nacque pertanto nel 5/6 a. C.; probabilmente d'inverno, in quanto i Romani per il censimento sceglievano il periodo in cui c'era una pausa nei lavori dei campi, cioè dopo la semina di novembre.

2. L'inizio della vita pubblica, «nell'anno 150 di Tiberio» (Lc. 3, 1). Augusto morì il 19 ag. 769 (14 d. C.); il 1° anno di Tiberio è costituito (secondo la computazione orientale che computava dal 1° ottobre gli anni di regno: Mommsen) dai pochi mesi che vanno dalla morte di Augusto al 1° ottobre. Quindi l'ano 150 = dal lo otto del 27 al 30 sett. del 28 d. C. (= 780-781). In Io. 2, 20 (1.a pasqua della vita pubblica di Gesù) è detto che erano stati impiegati fin allora 46 anni per i restauri del Tempio. Erode li aveva iniziati nell'871 (20 a. C.); siamo pertanto alla pasqua del 781 (28 d. C.).

3. La durata della vita pubblica: dai Vangeli risultano 3 pasque; in Io. 5, 1, o si tratta della Pentecoste o della Pasqua di cui in Io. 6, 4 (prob. il c. 5 va spostato dopo il 6). La

1.a, 28; 2a, 29; 3a, 30 d. C. In tutto dunque 2 anni e 5 mesi ca. (M. J. Lagrange, *Sinossi dei quattro vangeli,* trad. it., 2a ed., Brescia, 1948, p. XXX).

4. La morte di Gesù; 7 aprile (15 nisan) del 30 d. C. L'astronomia stabilisce che la luna nuova fu vista la sera prima del venerdì (15 nisan) solo il 30 o il 33 d. C. Quest'ultimo anno è da scartare affatto, per quanto è stato precisato finora. Il 9 aprile si ebbe la risurrezione e il 18 maggio del 30 l'Ascensione.

5. Atti degli Apostoli. Nella lettera ai Galati (1, 15-2) lo stesso Apostolo narra che, appena convertito, da Damasco si ritirò nel deserto, e soltanto dopo tre anni si recò a Gerusalemme a intrattenersi per 15 giorni con Pietro.

Dopo altri 14 anni (2,1) ritornò a Gerusalemme per il Concilio degli Apostoli. Ripartì quindi (At. 15, 36-18, 22) per il secondo viaggio apostolico, e pervenuto dopo alcuni mesi a Corinto, è portato dinanzi a Gallione, il cui consolato in Achaia, grazie all'iscrizione di Delfo (scoperta da L. Bourget, nel 1912) e al parallelo con l'iscrizione portale di s. Maria Maggiore (l ag. 52) è posto nel 51, o al più tardi nel 52. Paolo che rimase per lo meno 18 mesi a Corinto (At. 18, 11) dovette pertanto pervenirvi nel 50. Il Concilio di Gerusalemme è da porsi nel 49 ca.; la conversione di Paolo 17 anni prima, nel 32/33 ca. L'uccisione di Stefano fu presentata come un'esecuzione popolare, e non ufficiale.

La morte di Erode Agrippa I avvenne verso la metà del 44 (Giuseppe, An. XIX, 8, 2; *Bell*. II, 11, 6; At. 12, 19.23); precedono forse di alcuni anni: l'uccisione di Giacomo, fratello dell'evangelista Giovanni, l'incarcerazione e la liberazione di Pietro che si allontana da Gerusalemme (probabilmente nel 42).

Il secondo viaggio apostolico di s. Paolo: 49-53; il terzo: 53-58. Catturato a Gerusalemme rimane due anni a Cesarea; nello stesso anno in cui s. Paolo iniziò il viaggio verso Roma, il procuratore Felice lasciò il posto al suo successore Porcio Festo (At. 24, 27) non dopo il 60 e non molto prima. S. Paolo fu assolto a Roma, nel primo processo, non più tardi del 63 d. C. Nel 64 ha inizio la persecuzione di Nerone; e sembra da porre in quest'anno il martirio di Pietro; e al 67 quello di Paolo.

BIBL. - A. BEA, in *Enc. Catt. It*., IV, coll. 1011-1014; F. X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus*. Munster 1922; L. DESNOYERS, *Historie du peuple hébreu*. I, Parigi 1922, pp. 407-417; C. LAVERGNF., *Guide pratique de Chronologie biblique*, ivi 1937; W. F. ALBRIGHT, *Von der Steinzeit zum Christentum* (trad. ted.), Bern 1949; H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I. 6a ed., Torino 1944, pp. 322 ss. 355-64. 865 ss.; H. SIMON - J. PRADO, *Nov. Test*., II, 6a ed., 1948, pp. 31-39. 94-102; J. M. T. BARTON, *Archaeology and the Exodus* (Miscellanea bibl., A. Miller oblata), Roma 1951, pp. 98-108; D. LAZZARATO, *Chronologia Christi*, Napoli 1952.

D

DAN. - Figlio di Giacobbe e di Bala, schiava di Rachele (Gen. 30, 1-6); capostipite della tribù omonima. Essa, all'esodo dall'Egitto, era la più numerosa (ca. 62.000: Num. 1, 38 s.), dopo Giuda; nelle marce per il deserto veniva per ultima (Num. 10, 25). In Canaan si insediò sulle colline occidentali (sefelah settentrionale e primi contrafforti montani), all'altezza di Gerusalemme; raggiungendo la pianura costiera e forse anche il litorale. Stava così tra Efraim (nord, nord-est) e Giuda (a sud); tra Beniamino (est) e il Mediterraneo. Città principali: Sorea (= Sa-r'a), Estaol (= Eswa'), 'Ir Semes (= 'Ain S.), Ajjalon, Timna (= K. Tebna), 'Eqron (= 'Aqir), Elteqè (K. el-Muqanna'), Gath Rimmon, Lidda (Ios. 19, 40·46). La spinta di Giuda verso ovest, ma più quella degli Amorrei, che occuparono la sefelah, mentre sulla costa si stabilivano i Filistei, restrinsero assai il territorio di D. e provocarono l'emigrazione di buona parte della tribù, a nord presso le fonti del Giordano, dove espugnata la sidoniana Lais, la ricostruirono e ribattezzano Dan (= Tell el-Qadì, in arabo): 105. 19, 47; Iudc. 1, 34; 18. Nell'emigrare, passando per le montagne di Efraim, i Daniti depredarono il santuario familiare di Mika, asportandone il piccolo vitello d'argento e gli altri oggetti cultuali, e costrinsero il levita che ne curava il culto, a seguirli. Fondarono così nella città ricostruita il santuario col culto poco ortodosso del vitello, che Ieroboamo I, appena operato lo scisma, elevò con Bethel a contraltare del Tempio di Gerusalemme, sostituendo all'antico un grande vitello d'oro (Iudc. 18; I Reg. 12, 26-32). D. ormai è una tribù settentrionale, affiancata a Neftali; la frase «da D. a Bethsabea» (l'estremo sud): 1Sam 3, 20; 2Sam 24, 2.15 ecc., diviene ordinaria per indicare tutta la terra promessa. A sud rimane un gruppo molto esiguo (Iudc. 5, 17); l'eroe della tribù, Sansone (v.), compie le sue gesta a Sorea, Estaol, Timna (Iudc. 13-16). La benedizione di Giacobbe (Gen. 49, 17: come un serpente sul cammino) si riferisce forse all'astuzia, caratteristica alla tattica di Sansone, e ai Daniti, nella loro migrazione.

Si è creduto trovare D. nei testi di Ras Shamra: *La leggenda di Danel*, l'eroe mitico sarebbe identico all'eponimo della tribù israelitica (Dhorme, Barton); nei testi di el-Amarna c'è un Addu-Dani, della regione di Lais; infine, nel poema 'Anat e la vacca (Ras Shamra), che racconta come nacque, nella regione del lago di Hule, il giovane toro divino consacrato a Baal, avremmo l'origine del culto di Lais, ereditato dai Daniti (cf. Syria, 1936, 150-73; R. Dussaud, ivi, 283-95; Id., *Les découvertes de R. Sh. et l'A. T.,* Parigi 1937, p. 99 ss.). Ma

1. il solo nome - abbastanza diffuso - che proviene da una radice comune a tutti i dialetti semiti (*dn* = giudicare) non può costituire argomento per Danel = Dan; e nulla autorizza l'identificazione dei nomi propri ugaritici, con quelli israelitici eventualmente affini (De, Vaux, in RB, 1947, 286; De Langhe, II, 149-56; 472-88);

2. l'ubicazione del poema di Anat non è certa; smk inteso da Dussaud "lago di Hule" (Semak, o Semachonitis), probabilmente è un semplice nome di persona (De Langhe, II, 209-17); e d'altra parte il culto del vitello è così generale che nulla può dedursene per il santuario di Lais.

[F. S.]

BIBL. - A. LEGENDRE. in DB. II. coll. 1232-46; L. DESNOYERS. *Hist. du peuple hébreu.* I. Parigi 1921. pp. 118-25; F. M. ABEL. *Géogr. de la Palestine*. I. ivi 1933. p. 306; II. 2a

ed. 1938. p. 52 s.; A. GELIN; *Iosué* (*La Ste Bible*. ed. Pirot 3). ivi 1949. p. 110 s.; R. TAMISIER. *Juges*, ivi, pp. 160 ss. 267-79.

DANIELE. - Dani'el (Dio è il mio giudice) della tribù di Giuda; di nobile famiglia (secondo Giuseppe, *Ant*. X, 10, 1; s. Girolamo, PL 25, 518 lo dice di stirpe regale); ancor giovane fu deportato in Babilonia quando Nabucodonosor per la prima volta (605 a. C.) s'impadronì di Gerusalemme. Con tre compagni dello stesso rango fu allevato per tre anni alla corte e istruito nelle lettere e nella lingua dei Caldei. Ammesso a servizio del re, seppe, per rivelazione divina, raccontargli e spiegargli un sogno straordinario e divenne il suo consigliere favorito. Sotto Nabucodonosor e sotto i suoi successori - son nominati Baltassar, Dario il Medo, Ciro - occupò i più alti posti. L'ultimo suo vaticinio è dell'anno 30 di Ciro (536 a. C.). Ezechiele nel 591 a. C. lo addita agli esuli qual tipo di "giustizia" (14, 14.20) e di «saggezza» (28, 3); D. aveva allora ca. 25 anni; prediletto dal Signore per la sua fedeltà alla Legge (Dan. 1), si era già manifestato giudice saggio nell'episodio di Susanna (Dan. 13, 45-63) e veggente ispirato nell'interpretazione del sogno di Nabucodonosor, nel 2° anno del suo regno (ca. 603; Dan. 2). E molte altre cose gli esuli avran conosciute di questo fiore della loro stirpe, che teneva così alta nella capitale dei vincitori la religione del vero Dio.

La pubblicazione di Ch. Virolleaud, *La leggenda fenicia di Danel,* Parigi, 1936 (4 tavolette di Ras Shamra) sembrò dar ragione ai critici acattolici che riferivano i cenni di Ezechiele a un ignoto vissuto in un tempo remoto e conosciuto dai Fenici (vaticinio contro il re di Tiro: 28, 3). Quest'ignoto eccolo svelato dai testi fenici di Ras Shamra (sec. XV a. C.). È lo stesso nome; è pio e saggio: «Ecco Dn'el l'eroe che sana - Ecco Gozer l'eroe arnamita - Si alza, si siede davanti alla porta - Sotto gli alberi magnifici, presso l'aia - Guida il processo della vedova - giudica il giudizio dell'orfano». In realtà:

1. l'eroe ugaritico «non possiede una scienza vasta, molto estesa, né conosce le cose sconosciute agli altri uomini» (questo vuol dire esser «saggio»); i versetti citati, oltre ad essere del tutto incidentali, dicono molto poco perché contengono frasi, consacrate dall'uso per esprimere un grave dovere di giustizia (cf. Ex. 22, 21.24; 23, 9 ecc.).

2. Il testo ugaritico non permette di considerare Dn'el come tipo di santità: «Danel non appare né come un "saggio", né come un "giusto". È un eroe che si muove in un mondo di dei e di dee, di personaggi più o meno divini» (P. Joiion, in *Biblica*, 19 [1938] 284 s.); forse è un dio egli stesso; pratica l'epatoscopia, offre sacrifici alle varie divinità. Questi particolari idolatrici - è stato detto - si devono forse alla leggenda, la quale potrebbe supporre un Dan'el storico, cui Ez. alluderebbe. Possibilità astratta senza appoggio alcuno; di tutti i critici che si sono occupati della leggenda, appena uno o due han prospettato la possibilità di un suo fondamento storico. Si tratta di un mito agrario. Non c'è nessun motivo di mettere in dubbio il riferimento di Ez. 14, 14.20; 28, 3 al nostro giovane profeta. I vaticini contro le genti (così Ez. 28, contro Tiro) erano pronunziati ai Giudei e per i Giudei (F. Spadafora, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 116-19).

Come si trova nella Bibbia ebraica, il libro di D. si compone di sei narrazioni e di quattro profezie. Le prime descrivono:

1. La deportazione di D., la sua educazione a corte; col nuovo nome babilonese Baltassar (balatsu-usur = o Bel, proteggi la sua vita); è indicata principalmente la sua pietà - nell'osservanza della Legge mosaica, per le prescrizioni circa i cibi impuri -, benedetta da Dio.

2. Il sogno di Nabucodonosor: la grande statua dalla testa d'oro; petto e braccia d'argento; ventre e basso ventre di rame; le cosce di ferro; i piedi; mistura di ferro e d'argilla. Una pietra, staccata si da un monte, colpisce ai piedi la statua, che va in frantumi; la pietra diviene una grande montagna che riempie tutta la terra. È la successione dei quattro imperi: babilonese (oro), medio - persiano (argento), greco (rame), Diadochi, regno siriaco (ferro e mistura); ai quali segue il regno del Messia, la Chiesa (la pietra-montagna; c. 2).

3. L'episodio dei tre compagni di D., che per non aver adorato una statua eretta per ordine del re, sono gettati in una fornace ardente, dalla quale li salva l'angelo del Signore (c. 3).

4. Un nuovo sogno e la follia di Nabucodonosor; è la insania zooantropica o lycantropica che per un periodo di tempo afflisse il sovrano; chi ne è affetto si crede mutato in animale e ne imita i costumi. Il preannunzio di D. fa riconoscere a Nabucodonosor l'onnipotenza del vero Dio (c. 4).

5. Il re Baltassar (Belsassar = Bel protegge il re; figlio di Nabonid, il quale gli lasciò il governo di Babilonia, durante il mo ritiro nell'oasi di Tema: Cronaca di Nabonid, col. II, lin. 10 s., 19 s., 23 s.) alla fine di un sontuoso banchetto profana i vasi tolti da Nabucodonosor al Tempio di Gerusalemme, prima della distruzione; e glorifica, a detrimento di Iahweh, gli dei di Babilonia. Subito una mano traccia sulla parete dei segni misteriosi. D. - chiamato per consiglio della regina-madre - legge: mene, mene, teqel marsin (Dan. 5, 25).

Mene' = participio passo dell'aramaico menah «numerare»; e, nello stesso tempo, stato indeterminato di minjah «mina» (moneta); teqel = seqel ebraico "siclo"; parsin = plurale di parsu "parte" = mezzemine.

La prima parola è ripetuta per render più solenne la minaccia ed accennare ai vari sensi compresi in ciascun termine. Trattandosi di monete o pesi, sulla parete apparvero dei segni che le rappresentavano e non parole; perciò i maghi non riuscirono a decifrarle. D. spiega: mene = numerato; Dio ha numerato i giorni del tuo regno, per porvi fine; teqel, ritenendo le sole consonanti, può esser letto teqil = pesato: sei stato pesato; e tepal (da qalal esser lieve): «e sei stato trovato leggero»; infine le consonanti di peres (singolare di parsin), danno anche peris "spezzato"; «il tuo regno è infranto e dato ai Medi e ai Persiani» (Paras, ancora le stesse consonanti).

Dai nomi delle monete, D. trae le sentenze della terribile condanna contro Baltassar, cui annunzia l'imminente uccisione, avvenuta nella stessa notte (c. 5).

6. D. gettato nella fossa dei leoni per la sua fedeltà a Dio, è preservato miracolosamente (c. 6).

Seguono le quattro profezie:

1. In una visione grandiosa, D. vede i capi dei grandi imperi rappresentati da bestie: un leone (re-impero babilonese), un orso (medio - persiano), un leopardo (greco), la quarta bestia ha 10 corna (i Diadochi), tra i quali ne spunta uno nuovo = una potenza malefica, umana insieme e bestiale, animata da disegni empi e superbi; si tratta di un re che proferirà parole contro l'Altissimo, opprimerà i suoi cultori (i Giudei) e progetterà l'abolizione della vera religione; avrà in suo potere i Giudei (i santi) per ca. 3 anni e mezzo (un tempo, due tempi e una metà di tempo). Il profeta annunzia chiaramente quanto farà Antioco IV Epifane (v.).

Egli però sarà punito; e ai quattro imperi seguirà il regno dei santi. Ecco venir sulle nubi come un Figliol de l'uomo (= un uomo); avvicinarsi al vegliardo (= Dio), che gli dà il dominio, la gloria, l'impero; regno eterno, universale. Le bestie, l'uomo che vien dal cielo rappresentano i rispettivi imperi (7, 18.27), con i rispettivi re (7, 17); gli antichi non potevano concepire imperi senza i loro capi. I santi compongono il nuovo impero; avranno dunque necessariamente un re (= Figlio dell'uomo, = il Messia) per inaugurarlo e reggerlo (c. 7).

2. La visione del montone (impero medio - persiano) e del capro (greco); le due penultime bestie del cap. precedente. Il capro abbatte il montone; quindi il suo corno si spezza, dando origine a quattro corna; da uno esce un piccolo corno che diviene subito molto grande e potente: calpestò il popolo di Dio, agì contro Dio stesso facendo cessare l'olocausto giornaliero e profanando il tempio, per 2300 sere e mattine, (= 1150 giorni = ca. 3 anni e mezzo; 8, 14 = 7, 25). Anche qui l'annunzio preciso della persecuzione di Antioco IV (c. 8).

3. La visione delle 70 settimane non oltrepassa i limiti del tempo delle precedenti profezie: termine iniziale è il vaticinio di Ier. 25, 12; 29, 10 sul ritorno d'Israele dall'esilio; pronunciate (29, 10) verso il 606 a. G. e che D. legge (9, 2); termine ultimo la persecuzione e la morte di Antioco IV Epifane. La restaurazione completa avverrà in tre episodi. Alla fine del lo (7 settimane = 49 anni, dalla fine di Giuda al 538 a. C.), Ciro darà il decreto per il ritorno e la ricostruzione del Tempio e di Gerusalemme. Durante il 2° periodo di 62 settimane (434 anni), sarà compiuta la ricostruzione suddetta, e pur tra sofferenze ed ostacoli risorgerà la teocrazia: Israele popolo di Iahweh, con l'applicazione fedele del patto del Sinai. Al termine di detto periodo, Onia III, il pio sommo sacerdote (= un unto) sarà ucciso, (assassinato ad Antiochia nel 172 a. C.); ed avrà inizio la feroce persecuzione di Antioco IV (ultima settimana).

«E per metà della settimana (= 3 anni e mezzo: 9, 27 = 7,25; 8,14) farà cessare sacrificio ed oblazione e nel tempio avverrà un'orrenda abominazione (= il simulacro di Giove e le altre profanazioni) e questo durerà fino alla morte del persecutore». - Ma alla fine delle 70 settimane cesserà la trasgressione, avrà fine il peccato... sarà prodotta in luce una giustizia eterna - (9, 24): è il regno del Messia.

4. Nei cc. 10-12 sono preannunziati dettagliata mente gli eventi tra i Seleucidi e i Tolomei in lotta tra loro, fino ad Antioco Epifane; la persecuzione di quest'ultimo (11, 31 = 8, 11 s.; 9, 27), la sua morte (11, 45); e il trionfo del popolo di Dio, con l'inizio del suo regno (12).

Appare chiaramente che le 4 profezie ripigliano il tema e le linee generali del c. 2; lo illustrano con immagini varie e lo sviluppano nei particolari. Risalta la unità, l'organicità, la connessione logica di tutto il libro. Tutte le visioni sono correlative: i cc. 2.7-12 si completano a vicenda; tutte pongono il regno messianico dopo la morte di Antioco IV, ultimo termine storico cui la profezia perviene.

Per tutto ciò, non c'è dubbio che Dan. 12, riguarda non la fine del mondo, ma l'era messianica. In Dan. 12, 2, quelli che «dormono (= sono inattivi, Ps. 44, 24; 121, 4) nella polvere» sono gli abitanti dello se'ol (= polvere, Iob 17, 16) i quali si scuoteranno, all'inizio del regno messianico. Non si tratta della risurrezione dei corpi, ma della fine dell'attesa nello se'ol. Per i giusti sarà la gioia, la partecipazione ai frutti della Redenzione, per i pravi la condanna eterna (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 35 ss.).

L'anima del Salvatore scese nel soggiorno dei morti, ad annunziare la buona novella della salvezza: per i giusti l'effetto retro attivo della redenzione (I Petr. 3, 18 ss.; 4, 5 s.); cui D. partecipa (Dan. 12, 13).

A questi testi della Bibbia ebraica si aggiungono la preghiera di Azaria e il cantico dei tre giovani nella fornace (3, 24-90); la storia della casta Susanna, calunniata da due vecchioni corrotti, e salvata dalla saggezza ispirata del giovane D. (c. 13); gli episodi di Bel e del dragon, (c. 14). Essi (le cosiddette parti deuterocanoniche; v. Canone) conservati soltanto il greco (LXX e Teodozione) furono primitivamente scritti in ebraico o in aramaico. La versione greca dei Settanta, troppo libera (codice Chisiano sec. IX, ed ora Papiri di Chester Beatty), fu sostituita dalla Chiesa con la versione greca di Teodozione, letterale e fedele.

Il testo masoretico è in ebraico nei cc. 1-2, 4; 8-12; in aramaico il resto (cc. 2.5.7). Nella parte aramaica occorrono ca. 17 termini persiani (2 nel cap. 1, vv. 3.5) e in 3,5 tre termini greci di strumenti musicali. L'esame interno permette di spiegare così questo fenomeno linguistico. D. scrive tutto il libro in ebraico. I cc 1-7, molto utili per alimentare la fede in Iahweh, di cui celebra i vari attributi e il compimento del suo piano salvifico, mediante il rinato Israele (v. Alleanza), durante il periodo persiano furono tradotti in aramaico e diffusi in mezzo agli esuli. Il traduttore per indicare le cariche usò termini tecnici persiani allora in uso; le tre parolette greche, importate insieme agli strumenti nella corte babilonese, erano entrate nella lingua persiana.

I cc. 8-12 dettagliati, secondo lo stesso suggerimento profetico (Dan. 8, 26; 12, 4), non dovevano essere divulgati; rimasero pertanto in ebraico. Al tempo della persecuzione maccabaica, il libro fu diffuso per intero. Ma l'originale ebraico dei cc. 1-7, era andato completamente perduto; si curò la sola traduzione in ebraico di 1-2, 4 (allorché

incominciano a parlare i Caldei), per rispettare l'uniformità nella raccolta dei libri sacri (A. Bea).

Il quadro storico cui D. si riferisce è molto ampio. Impero babilonese: Nabucodonosor (605-562: Dan. 1-4); Evil-Merodach (Amel-Marduk: 561-560); Neriglissar (Nergal-sar-ussur: 559-556); Labasi-Marduk (556); Nabonid (Nabuna'id: 555-539), il cui figlio Baltassar regnò col padre: 549-538.

Dan. 5 parla di Baltassar che dice figlio (discendente) di Nabucodonosor, probabilmente da parte materna.

Impero persiano. Ciro (v.), che entra in Babilonia il 28 ott. 539; re di Babilonia 538-530. Dan. 5, 32 afferma che, ucciso Baltassar, regnò al suo posto il *medo* Dario (cf. 6, 1.8.29; 9, 1 s.). Molti han pensato a Gobrias (Gubaru) il generale che entrò in Babilonia e ne fu il governatore. Con più probabilità altri ritengono si tratti di Astiage II, re dei Medi, vinto da Ciro, che ne sposò la figlia (cf. la versione greca di Teodozione: Dan. 13, 65 = 14, l). Principalmente bisogna tener presente la possibilità di mutazioni, glosse, interpolazioni, subite dal testo nel corso dei secoli; più frequenti e più facili nel nostro libro tanto trascritto e diffuso (A. Bea). Osservazione che val qui e ancora per alcuni punti delle vicende descritte con precisione nel c. 11. Nel 333 Alessandro Magno (336-323) sconfigge Dario III Codomano e si annette l'impero persiano. Dal 323 fino al 198 i Tolomei (regno egiziano) hanno la Palestina; cui aspirano i Seleucidi (dal 312 in poi) re di Siria. A tal fine già Antioco II (261-246) sposa Berenice, figlia di Tolomeo II (284-246; Dan. 11, 6). Antioco III (223-187) sconfitto a Raphia (217) riesce finalmente a entrarne in possesso (201-200), sconfiggendo Tolomeo V (198 a. C.), cui dà in sposa la figlia Cleopatra (Dan. 11, 13 ss.), con la mira di penetrare anche in Egitto. Le diverse spedizioni di Antioco IV (v.) Epifane (Dan. 11, 25-27) avrebbero raggiunto tale scopo, ma Roma intervenne in favore dei Tolomei. La morte di Antioco Epifane (164 a. C.) è l'ultimo degli eventi politici, cui arriva la profezia di D.

L'importanza del libro di D. è enorme, per il giudaismo. Le circostanze storiche che crearono l'eroica lotta dei Maccabei, esasperarono il sentimento particolaristico e nazionale, portando all'odio contro i Gentili e alla creduta loro esclusione dalla salvezza messianica (cf. la letteratura apocalittica [v.]). È spiegabile pertanto come in tal clima, che ebbe nuovo alimento nelle sciagurate lotte fraterne degli ultimi Asmonei, con l'intervento di Roma (63 a. c.) e la tirannia degli Erodiani, si interpretasse la profezia di D. (c. 2.7.12) in senso temporale e nazionale, e si aspettasse un regno di Dio, in tutto simile agli imperi che lo avevano preceduto. Pensare al Messia con la sua corte, il suo esercito; immaginare l'affermarsi, il trionfo netto e inconfondibile del Messia e il conseguente regno, vittorioso, prospero, come quello, ad es., di Nabucodonosor, Ciro o Alessandro. Ed il vincitore dominare senza più timori o sofferenze, fin dall'attimo della vittoria. Tanto più che in Dan. si parla del "regno dei santi", che appena fondato, ha il dominio di tutte le genti e per sempre. I vangeli riecheggiano questa errata concezione, che porterà i Giudei ad opporsi violentemente al Cristo. Non senza riferimento ad essa Gesù N. S. scelse per sé l'appellativo messianico di Figliuol de l'uomo, che è proprio di Dan., per combatterla ed inculcare la vera natura della sua missione. Cf. Lc. 17, 29-18, 8. Egli ritorna spesso a Dan. 7, 13 ss. (manifestazione del Messia, qual re del "regno dei santi"); Mt. 16, 27; Mc.

8, 38-9, 1; Lc. 9, 26 s.; Mt. 24, 30; Mc. 13, 26; Lc. 22, 27; Mt. 26, 63 s.; Mc. 14, 61; Lc. 22, 68 s.; intendendo la Chiesa, formata e distinta dalla Sinagoga, come alcuni tra i suoi discepoli la vedranno; e la sua manifestazione gloriosa, nella fine del Giudaismo e del Tempio, e in favore della Sua Chiesa perseguitata. (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 17 ss. 61 ss. 93-96). L'interpretazione dei Giudei pretese isolare Dan, da tutto l'insegnamento dei profeti (v. Messia); per trasformare la successione soltanto temporale qui vaticinata, in una successione ereditaria, affine come natura e mezzi di conquista.

La profezia di D. in realtà, assicurava ai Giudei che il piano divino, pur tra le grandi vicissitudini storiche, di cui erano spettatori e nelle quali talvolta sarebbero entrati come misero oggetto di contesa, si sarebbe fedelmente realizzato. Essa animò la resistenza, l'impeto eroico dei pii iahwisti sotto l'attrattiva dell'ellenismo e la sanguinosa persecuzione.

Il regno del Messia verrà, dopo la morte di Antioco IV, il persecutore; indicazione espressiva più che strettamente cronologica: neppure la più violenta e diretta persecuzione del mondo pagano contro il iahwismo, riuscirà a spezzare il disegno divino; il nuovo Israele, superata la prova estrema, ne vedrà finalmente la realizzazione nel Cristo Gesù.

[F. S.]

BIBL. - A. BEA, *Quaestiones ... in librum Danielis*, 2a ed., Roma 1937 (Pont. Ist. Bibl.); J. LINDER, in *Cursus S. Scripturae*, Parigi 1939; L. DENNEFELD, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 7), ivi 1947, Pp. 631-714; G. RINALDI, *Daniele* (La S. Bibbia. S. Garofalo), Torino 1947; J. R. SCHEIFLER, *El hijo dei hombre en Daniel*, in EstE, 34 (1960) 789-804: Miscellanea Biblica A. Fernandez.

DAVIDE. - David = comandante, capo; dall'accadico *dawidum* (lettere di Mari); ultimo figlio di Isai (Iesse), di Betlem, della tribù di Giuda. L'eroe più amato, il santo più celebrato da Israele; il re teocratico per eccellenza; poeta e profeta; tipo del Messia (1042-971 a. C.).

La gioventù (1Sam 16-20). Pastorello, ardimentoso e forte, ebbe da Samuele, dopo la reiezione di Saul (v.), l'unzione segreta, non ufficiale, a re d'Israele; espressione dell'elezione divina. Fine suonatore d'arpa, è chiamato a corte per calmare Saul nelle sue crisi furiose. Il re ne subisce la dolce influenza, l'ama, lo fa suo scudiero; una fraterna amicizia gli avvince Gionata. Per le doti naturali e le qualità dell'animo attrae quanti lo avvicinano.

I Filistei, scacciati dalla montagna di Efraim, attaccano Giuda, tra Bedem ed Hebron. Un gatita gigantesco insulta gli Ebrei, accampati di fronte, sfidano il più forte di loro a un duello risolutivo. Si offre D.; con ardimento ed astuzia, muove contro Goliath col bastone e la sacca di pastore, nella quale ha riposto cinque grosse pietre ben levigate, nascondendo nella sinistra la fionda. Gli eserciti li fissano dai rispettivi colli. Goliath disprezza il giovane e smette l'elmo; D. grida la sua fiducia in Iahweh, accelera il passo, afferra la fionda, vi

aggiusta una pietra, e prima che l'altro intuisca il pericolo, lo stordisce colpendolo in piena fronte. Accorre sul caduto, ne prende la spada, l'uccide e gli tronca la testa, che porta a Saul. È la vittoria degli Ebrei. D. offrirà al Signore, nel santuario di Nob, la spada e il mantello dell'ucciso.

Quest'atto di valore diede una svolta decisiva alla sua vita. Le sue vittorie si moltiplicano; cresce l'entusiasmo popolare; D. è il vero eroe nazionale. Saul, ossessionato dalle minacce di Samuele, ingelosito, vede nel giovane un pericolo per la sua dinastia; decide di sopprimerlo. Lo espone ai pericoli, lo mortifica, cerca in tutti i modi di disfarsi di D., nel frattempo sposo di Mical, sua figlia cadetta. Tenta trafiggerlo, mentre suona l'arpa, lo manda a catturare mentre dorme. D. fugge prima da Samuele a Rama; quindi da Achis, re di Gath, dove è male accolto, e, per salvarsi, si finge folle; ed infine, dopo un ultimo tentativo di conciliazione, compiuto dall'addolorato Gionata presso il misero padre, si allontana definitivamente.

Fuggitivo e proscritto (1Sam 21 - 2Sam 1; 1Par. 12). Al santuario di Nob, è sfamato dal sommo sacerdote Ahimelec, con i pani di presentazione (v.),: MI. 12, 3; e prende la spada di Goliath. E raggiunto poi da Abiathar (con l'efod per consultare Iahweh, unico superstite alla strage dei sacerdoti di Nob, operata da Saul, per delazione dell'edomita Doeg (Ps. 52 [51]). Intorno a D., che si sposta per le zone desertiche di Giuda e del Negheb, si forma una grossa banda (arriveranno a 600) di malcontenti. Vivono di razzie contro i nemici della loro gente e di prestazioni più o meno volontarie di questa. Per ben due volte, ha Saul in suo potere e lo risparmia, per l'intimo rispetto verso l'unto del Signore. Dopo la morte dell'esoso Nabal, sposa la saggia e ricca Abigail; con un altro matrimonio si imparenta ai Calebiti, accrescendo il suo prestigio. Dopo ca. un anno è costretto a riparare, con i suoi uomini, presso Achis al sicuro da Saul. Il filisteo gli dà Siqlagh, tra Gaza e Beerseba; D., come tributo, gli reca parte del bottino delle sue razzie. Da Telam alla frontiera egiziana, saccheggia villaggi, accampamenti di Amaleciti, Gesuriti, nemici ereditari di Giuda, riportandone greggi e cammelli; sterminandone gli abitanti. Ad Achis dice di razziare Giuda e i clan suoi amici.

Dopo ca. un altro anno, i Filistei attaccano Saul; D. mobilitato con la sua banda da Achis, è rimandato dagli altri come ausiliario poco fidato. Trova Siqlagh devastata dagli Amaleciti; insegue e raggiunge i razziatori, ne fa strage, riprende i prigionieri e se ne ritorna con un ricco bottino, che fa dividere equamente; dalla sua porzione manda doni ai capi di Giuda, Caleb e Ieramehel, alleati e consanguinei. Là gli perviene la notizia della morte di Saul e Gionata (1012 a. C.), pianti amaramente; ci è conservata la commovente e artistica elegia ch'egli improvvisò (2Sam 1, 17.27).

Re di Giuda (2Sam 2-4). D. si fissa allora a Hebron; i Giudei lo eleggono loro re. Abner, cugino e generale di Saul, proclama re d'Israele a Mahanaim (tribù di Galaad), il superstite Isbaal (Isboseth); riesce energicamente a restaurare il regno, liberandolo dai Filistei. Il figlio di Saul reclama allora i suoi diritti su Giuda; si venne a una lotta resa aspra dalle vecchie rivalità tribali, che fece scorrere sangue fraterno nei violenti e frequenti scontri tra gruppi opposti. D. sfrutta abilmente ogni occasione per affermare il suo diritto al regno, principalmente per l'elezione divina, e che si era acquisito con le vittorie, e come genero di Saul; ma, senza sforzare i tempi, o imporsi con la violenza, si affida

principalmente alla Provvidenza. Abner inizia trattative con D., gli riporta Mical, che Saul aveva dato ad un altro, ma è soppresso a tradimento da Ioab, generale e nipote di D., per gelosia e vino dice del fratello Azael, caduto in uno scontro con Abner. D. deplora il fatto, piange l'ucciso, e continua le trattative con le tribù. Dopo qualche tempo, due capi uccidono l'innocuo e timido Isbaal, ne portano il capo a D., ricevendone non il premio sperato, ma la morte dei traditori. I capi delle tribù d'Israele, volendo ristabilire il regno, si recarono ad Hebron, conclusero con D. un patto solenne dinanzi al Signore e lo unsero re.

Re di tutto Israele (2Sam 5 - I Reg. 2). D. era stato re di Giuda, ad Hebron, per sette anni e mezzo. I Filistei, che lo avevano considerato loro vassallo, si erano compiaciuti delle ostilità con Isbaal; allarmati nel vederlo re di tutti gli Israeliti, lo attaccarono, occupando la valle dei Refaim, vicino a Gerusalemme, per tagliare Giuda dal nord. D. evitò l'errore di Saul di accettare battaglia campale; con i suoi prodi e con contingenti delle altre tribù, ripigliò la dura vita del deserto; e con arditi colpi di mano riuscì vittorioso da questa aspra e lunga guerriglia. Prodezze individuali e alcune vittoriose battaglie finirono per liberare interamente il paese. Anzi, con una vigorosa offensiva D. occupò buona parte della loro regione e la stessa Gath: i Filistei non minacceranno più l'indipendenza del popolo di Iahweh.

Liberato il territorio nazionale, D. occupa Gerusalemme, impadronendosi della cittadella (= Sion; città di D.) tenuta fino allora dagli Iebusei, e ne fa la capitale del regno. Scelta abile: per la posizione strategica, essendo accessibile solo dal nord, e perché, non appartenendo a nessuna tribù, facilitava la restaurazione piena dell'unità nazionale. D. ne favorì il popolamento e l'arricchì di grandi costruzioni. Prima di tutto, la trasformò in città santa, nel centro religioso di tutto Israele, trasferendovi solennemente l'Arca (v.): Ps. 15.24.68.132., 1-10 (Volg. 14.23.67.131); da Cariat-iearim (15 km. ca. ad ovest), dove era rimasta per ca. 70 anni trascurata, e sotto il diffidente controllo dei Filistei, D. aveva preparato per l'Arca in Sion, accanto al suo palazzo, una tenda simile a quella mosaica, che era servita di santuario nel deserto. Era il palladio dell'intera nazione; riviveva in essa tutta l'epoca delle origini, attraverso il deserto, il passaggio del Giordano, l'espugnazione di Gerico; era il ritorno alla più pura tradizione monoteistica; l'impulso più forte. verso l'unità culturale realizzata in quaranta anni di nomadismo e perduta nel frazionamento seguito all'occupazione di Canaan. L'Arca diveniva la pietra angolare del regno, e immetteva, di colpo, Gerusalemme finora pagana, nel patrimonio sacro di tutto Israele. Riprendendo con gioia i pellegrinaggi all' Arca, gl'Israeliti prendevano contatto con la capitale, col re, e tra loro; uniti nella preghiera e nei sacrifici sentivano più vivamente d'esser fratelli, per l'identità, di origine e della fede. D., che nel trasferimento aveva manifestato intera la sua intensa e profonda pietà, ebbe cura di organizzare per l'Arca un servizio liturgico (I Par. 23-26), che servì di modello a quello del Tempio di Salomone. Esso fu affidato alla famiglia di Abiathar; mentre la famiglia di Sadoc rimase al servizio del santuario di Gabaon; agli inizi del regno di Salomone, confinato ad Anathot Abiathar, fautore di Adonia, Sadoc ne prese il posto a Gerusalemme.

D. sentì che quanto aveva fatto era ancora troppo poco per onorare Iahweh degnamente e soddisfare interamente la sua pietà. Verso la fine del regno, quando vide

completo il suo palazzo lussuoso, ebbe quasi rimorso di lasciare ancora per casa del Signore una semplice tenda. Pensò di edificare un tempio grandioso; se ne confidò col profeta Nathan, che annuì entusiasta. Ma al mattino seguente questi portò al re la risposta del Signore. Il tempio lo costruirà il figlio e successore; Dio però aveva gradito il pio interessamento e per premio formulava per D. delle promesse magnifiche: Israele è stabilito per sempre popolo di Dio, governato per sempre dal casato di D. L'incipiente dinastia è chiamata a collaborare all'opera di Iahweh sulla terra; i loro destini sono legati per sempre. A differenza di Salomone, costruttore del Tempio, e solo figuratamente figlio di Dio, un giorno apparirà un altro figlio di D., che sarà realmente il Figlio di Dio. Sarà re anche lui, ma di tutta l'umanità (2Sam 7, 13 ss.; Ps. 89 [88] 20-38).

D. combatté e vinse, in diverse battaglie non ben precisate cronologicamente, i Moabiti, gli Ammoniti con gli Aramei, loro alleati, gli Edomiti, il cui territorio incorporò (2Sam 8-10; I Par. 18-20). Stabilì in tal modo un grande regno (che andava da Damasco ed Hemath al mar Rosso), il più esteso e il più forte che Israele potesse mai realizzare in tutta la sua storia, superiore certamente per intrinseca potenza a quello successivo di Salomone, la cui celebrata magnificenza non fu che l'esibizione esterna di quanto D. aveva creato.

L'organizzazione militare e civile del regno risultò abbozzata da D. nelle sue linee principali, a poco a poco secondo lo sviluppo naturale degli eventi e le sorgenti necessità, senza uno schema rigido e complicato. L'esercito constava di tre corpi distinti: i Prodi, i mercenari stranieri, e i contingenti territoriali. Il primo era un corpo di soldati di mestiere, scelti per lo più tra i fedelissimi componenti l'eroica banda degli inizi. Per stimolarne l'eroismo D. aveva creato una specie di cavalierato: quello dei Tre e quello dei Trenta. Il secondo corpo (Cretesi, Gathiti condotti da Ittai, altri Filistei) era una specie di legione straniera, sotto il comando del giudeo Benaia. Entrambi costituivano l'esercito permanente (ca. 2.000 soldati). Il terzo, infine, era mobilitato secondo i bisogni, tra gli uomini validi nelle diverse tribù; sotto il comando del rude e prode nipote di D., Ioab; da quando i Prodi non vollero che il re si esponesse più personalmente nelle battaglie (2Sam. 21, 16 ss.), questi ebbe il comando supremo.

Dell'organizzazione civile, concentrata nella Corte, sono nominati: un mazkir, specie di segretario-cancelliere, incaricato d'istruire e illustrare le varie questioni sulle quali il re doveva pronunziarsi; uno scriba incaricato della corrispondenza diplomatica e amministrativa e forse della redazione degli annali ufficiali. Le ricchezze accumulate nelle varie campagne permettevano a D. di sopperire alle spese della Corte, senza troppo gravare il popolo di tributi.

Terribili avversità colpirono D. negli ultimi anni di vita; egli arriverà al termine della sua magnifica carriera sfinito e profondamente mortificato. Era il castigo del suo grave peccato (2Sam 11): l'adulterio con Bethsabea, e l'uccisione del marito Uria l'hittita, uno dei Trenta, procurata da Ioab dietro suo ordine. L'adultera, già incinta, dopo le cerimonie di lutto, passò tra le mogli di D.; ma il profeta Nathan gli rinfaccia specificatamente i peccati commessi, rilevando ne la perfidia e l'odiosità,. D. con un'umiltà senza riserva, e un pentimento senza scuse, confessa il suo peccato (Ps. 32.51 = Volg. 31.50). E subirà con

umile rassegnazione le terribili afflizioni - esigenza della divina giustizia - che Nathan gli preannunzia, oltre alla morte immediata del figlio avuto da Bethsabea.

Quelle ebbero inizio con la perfida, brutale e disgustosa violazione della vergine Tamar, sorella uterina di Absalom, da parte di Ammon, suo fratello germano e primogenito di D. Absalom dissimulò per due anni; quindi, invitato Ammon alla tosatura delle greggi a Baal Hasor (nord. est di Betlem), lo fece uccidere dai suoi servi. Rimasto per tre anni a Ghesur, presso il suo nonno materno; richiamato da D. per intercessione di Ioab, e alfine dopo altri due anni pienamente riconciliato con lui, si diede - con la tenacia ora paziente, ora aggressiva adoperata per vendicarsi, per rientrare a Gerusalemme, per riconciliarsi col padre - a soddisfare la sua ambizione di avere il trono; scomparso Ammon, era egli infatti il primogenito. Bellissimo, amava andare a cavallo (uso appena introdotto dall'Egitto), e faceva di tutto per divenire popolare e cattivarsi l'animo degli Israeliti. La sua propaganda metteva in risalto le ragioni di disagio e di malcontento: per i Giudei, che venissero trascurati troppo a pro degli altri; per gl'Israeliti, la mancanza d'interessamento per i loro giusti problemi, per i loro lamenti. Dopo quattro anni credette giunto il momento per detronizzare D.; preso pretesto di un voto da sciogliere, chiese di recarsi a Hebron, cuore della Giudea, e prima sede regale, dove egli era nato; e là fu proclamato solennemente re; mentre per tutto Israele simultaneamente risuonavano le trombe annunzianti la nuova elezione. Tutto il regno si dichiarava per Absalom contro D.

Tra i primi, e certo il più importante dei ribelli, fu Achitofel, consigliere infallibile di D.; nonno paterno di Bethsabea. Dinanzi alla rivolta, D. con la famiglia, protetto dai suoi Prodi, e dai fedeli mercenari stranieri, s'affretta a passare il Giordano, per rifugiarsi nel Galaad. Lascia dieci delle sue mogli di secondo rango a custodia del palazzo e a simbolo del suo diritto sovrano, cui non rinunzia; fa riporre l'Arca al suo posto, da dove Sadoc e Ahiathar l'avevan presa per seguire il re; dando ad essi il compito di informarlo, tramite i loro figli, Ahimas e Gionata, di quanto si sarebbe deciso contro di lui; e a Husai l'arkita, amico e intimo consigliere, di sventare presso Absalom i consigli di Achitofel. Pur rimettendosi alla Provvidenza divina con una pietà profonda, D. non trascura alcuno dei mezzi a sua disposizione per assicurare il successo del suo piano. «Riporta l'arca di Dio in città - disse il re a Sadoc -. Se troverò grazia presso Dio, Egli mi farà tornare a riveder quella e il suo santuario. Che se di me non è contento, eccomi: faccia di me quel che gli piace» (2Sam 15, 25 s.).

D. avanza a piedi nudi, con la testa velata, e piangente. Tra Gerusalemme e Gerico riceve umilmente le imprecazioni di Shimei, del casato di Saul. Avvisato da Ahimas e Gionata, s'affretta a passare il Giordano e raggiunge Mahanaim, dove prepara la difesa. A Gerusalemme, per rendere definitiva la rottura, Achitofel indusse Absalom a prender pubblicamente possesso dell'harem paterno; era il disonore coniugale minacciato da Nathan; quindi lo spinse ad attaccare subito D., lui ucciso, era il trionfo della rivolta. Ma il vecchio Husai seppe evitare la grave minaccia, suggerendo di rimandare prudentemente l'attacco, a preparazione ultimata dell'esercito. Achitofel, per lo scacco subito, e disperando ormai della riuscita del ritardato attacco, si ritirò a casa in Gilo, e s'impiccò. L'esito della battaglia, tra Mahanaim e il Giordano, infatti fu disastroso per Absalom; l'esercito di D. al comando di Ioab, del fratello Abisai, e di Ittai, sbaragliò i rivoltosi che

cercarono scampo nella fuga, nella folta foresta, detta il bosco di Efraim. Lo stesso Absalom vi penetrò, ma rimase impigliato e sospeso col capo tra due grossi rami di un terebinto, mentre il suo cavallo continuava la corsa. Ioab, informatone, contro la ripetuta supplica di D., lo trafisse e ne fece gettare in una fossa il cadavere che ricoprirono di sassi.

Alle porte di Mahanaim dove, forzato, dai suoi era rimasto ad attendere con preoccupazione l'esito della battaglia, il re apprese da Ahimas la notizia della vittoria, e da un cusita mandato da Ioab la fine di Absalom. Il povero padre, ritiratosi, ne pianse desolato; ma Ioab lo richiamò rudemente, e D. ritornò alla porta della città per partecipare con lo strazio nell'animo alla gioia dei vittoriosi. Col tatto abituale e la consueta longanimità D. affrettò la piena riconciliazione; pose Amasa, che aveva comandato gli insorti, a capo dell'esercito. Un certo Sheba, beniaminita, cercò subito dopo di ripigliar la ribellione; Ioab, sbarazzatosi di Amasa, la represse subito, facendosi consegnare la testa di Sheba. La peste, mandata da Iahweh, in punizione del censimento imposto da D. (2Sam 24; 1 Par. 31-32), appare connessa con l'episodio della carestia triennale. L'esecuzione dei discendenti di Saul chiesta dai Gabaoniti (2Sam 21, 1.14; V. Saul), è pertanto degli inizi del regno su tutto Israele.

Il censimento era un grave peccato: facendolo di propria iniziativa, il re usurpava un potere che apparteneva al solo Iahweh. Dio fa proporre a D. una triplice pena: carestia triennale, tre mesi di sconfitte, tre giorni di peste, il re si rimette nelle mani di Dio. Il popolo aveva peccato irritando Iahweh; e questi manda il castigo; la peste colpisce in breve tempo 70.000 Israeliti. La penitenza di D., la sua preghiera, che non manca di generosità, ottengono dal Signore la cessazione del flagello. L'ultima decisione di D., fu di designare a suo successore Salomone, il figlio minore avuto dalla prediletta Bethsabea. Questa, con Nathan, Sadoc, i Prodi ebbero il sopravvento sul partito di Adonia, il figlio maggiore. All'età di ca. 70 anni si spense e fu seppellito nella "città di D.".

Scompariva la figura più viva e più simpatica del Vecchio Testamento. Fu il solo, dopo Mosè, ad operare l'unione di tutte le tribù, risvegliandone con splendide vittorie e, più ancora, col richiamo al puro iahwismo, lo spirito nazionale.

Lasciò una stabile dinastia, e una capitale, città-santa, che rimarrà simbolo e focolare del popolo eletto. Eroe genuino; uomo secondo il cuore di Dio (I Sam. 13, 14); non superbo nella prosperità; e nelle prove, pieno di fiduciosa sottomissione alla volontà di Dio (I Sam 22, 3; 2Sam 16, 10 s.); nulla intraprendeva senza consultare la volontà del Signore (I Sam 22, 5.15; 23, 2.9 ecc.). Fu sua cura particolare l'onore di Dio e la maestà del culto divino. Nel corso della sua vita si può seguire il declino delle sue grandi qualità; una soltanto non si indebolisce mai: la sua pietà verso Iahweh. Essa irraggia già nella gioventù, risplende in tutta la vita: D. resterà l'esemplare del re teocratico (cf. 1Reg. 11, 38; 14, 8; 15, 3 ecc.). Essa riempiva talmente l'ardente suo cuore, che non poteva tacerla; e avendo i doni meravigliosi del poeta, manifestò i sentimenti che essa gli ispirava, in versi pieni di vigore di grazia, vibranti come un'invocazione gemiti come un sospiro, utili per una supplica o fieri come un grido di trionfo (v. Salmi). E grande profeta, infine, celebrò il futuro Messia (v.) che doveva uscire dal suo casato: il "figlio di David" per eccellenza; e che verrà pertanto chiamato dai grandi ispirati successivi: "re David" (Ier.

30, 9; Os 3-, 5), "il mio cultore D." (Ez. 34, 23; 37, 24); questa connessione è il maggior titolo di gloria del pio re.

[F. S.]

BIBL. - L. PIROT. in DBS, II, 287-341; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, pp. 71-327; III, pp. 184-88, 191-369; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*. I, 2a ed., Torino 1934, pp. 327-49; A. MÉDEBIELLE, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 414-561, 583-91.

DÉBORA, - Profetessa e, con Barac, liberatrice d'Israele (Iudc. 4-5. Ebbero lo stesso nome = "ape", la nutrice di Rebecca, Gen. 24, 59 e l'ava di Tobia, Tob. 1, 8 nel greco). Moglie di Lappidoth, esercitò una specie di magistratura straordinaria, dando le sue sentenze ispirate agl'Israeliti che da tutte le contrade di Canaan venivano a lei, presso la palma a lungo ricordata dal popolo, tra Bethel e Rama (= er-Ram, 9 Km. a nord di Gerusalemme), nel territorio di Efraim.

D. conosceva bene pertanto la grave oppressione cananea che terrorizzava le tribù del nord affacciantesi sulla grande pianura di Esdrelon (Neftali, Zabulon, Issakar, Manasse). Esse non erano riuscite a impadronirsi delle fortezze cananee (Iudc. 1, 27-30) che ne comandavano gli accessi, tra le quali Haroseth (= Tell 'Amar) ai piedi del Carmelo - al varco tra la pianura di Acri (= Akkii) sul mare e quella di Esdrelon -; Bethsan ad est; Taanak e Megiddo (= Tell el-Mutesellim) a sud.

Dal mare al Giordano, eccettuato il Tabor (= Gebel el-Tor), la fertile pianura, ricca inoltre per le carovane, che seguendo la celebre *via maris* la traversano, dirette in Egitto dalla Siria, dalla Transgiordania e dalla Fenicia, costituiva una vera barriera tra Efraim a sud e le tribù della Galilea, fermate e senz'armi sulle colline circostanti. Un loro tentativo di penetrazione pacifica col lavoro e il commercio aveva suscitato la violenta reazione, allora in atto (Iudc. 5, 6 ss. 12).

L'ardente fede spinge D. all'azione. Manda a chiamare Barac, di Qedes di Neftali (= Qedeis, vicino al lago di Hule), e gli comunica, in nome di Iahweh, il compito di liberatore (v. Giudici). Barac, che ha sofferto dai Cananei, vuole accanto a se D. contando sull'ascendente enorme che essa esercita in tutto Israele. Così si recano a Qedes, da dove sollevano Neftali e Zabulon (con l'ordine ai combattenti - ca. 10.000 - di adunarsi, senza destar allarmi, sul Tabor) e mandano messaggeri alle altre tribù del centro, del nord e dell'est. Rispondono Issakar, per Manasse l'impuro tante clan di Makir, Efraim e, con pochi contingenti, Beniamino (v.), da poco ricostituita. I combattenti entusiasti all'appello di Iahweh, raggruppati intorno ai propri capi, con armi di fortuna o con i loro strumenti di lavoro (Iudc. 5, 10) si disposero sulle colline a sud e ad est della pianura. La coalizione dei piccoli re cananei, con a capo Iabin, re di Hasor (= Tell el. Qedah nord. ovest lago di Genezareth), affida la repressione della rivolta al generale Sisara principe di Haroseth. Al suo comando centinaia di carri, inquadrati dalla fanteria, si allineano lungo il Qison (= Nar el-Muqana) al centro della pianura, davanti a Tàanak e Megiddo, fronte al Tabor. Una pioggia torrenziale rese la pianura un pantano. D. - tra i combattenti - suscita Barac:

«Muoviti; questo è il giorno in cui Iahweh dà Sisara in tuo potere. Iahweh ti precede» (Iudc. 4, 14). Ed egli risoluto irrompe dal Tabor nella pianura, mentre lo imitavano le altre tribù scendendo a tergo e ai fianchi del nemico.

La fanteria sorpresa dal molteplice attacco si sbanda, mentre i cavalli fan di tutto per sganciarsi dai carri impantanati e si urtano rovinosamente. È la piena sconfitta. I Cananei sono inseguiti ed uccisi. Anche Sisara, lasciato l'inutile carro, cerca a piedi uno scampo. Devia a sud, verso Qedes d'Issakar (= Tell Abu Qedeis, 4 km. Sud-est del Wadi Ledidjum, presso Megiddo). Incontra un accampamento di nomadi Cinei (v.), e stanco s'avvia alla tenda di Giaele che, affacciatasi, l'invita ad entrare fiducioso. Lo copre con una specie di pelliccia, lo disseta con latte (= Iebhen, o jaurt degli arabi: si era pertanto in primavera); e mentre dorme, piegatasi a terra, gli infigge di colpo nella tempia un piolo di legno usato per fissare al suolo le corde della tenda; e così lo mostra a Barac che l'inseguiva (Iudc. 4, 17-22).

Si compiva la profezia di D. (Iudc. 4, 9). Giaele apparteneva ad un clan imparentato a Mosè (Iudc. 1, 16; 4, 11) e perciò agli Israeliti (cf. I Sam 15, 6); il suo intervento contro Sisara, si spiega per il principio di solidarietà che impone il dovere alle tribù parenti di intervenire contro il nemico in guerra (cf. Iudc. 8, 5-9. 15 sc. 21; I Sam.14; 21; 29). Perciò le lodi di D. (Iudc. 5, 24-27), mentre è maledetta la città israelita di Meroz (= K. Marus, vicina a Hasor) che non si è mossa per la distruzione dei Cananei superstiti. Tale dovere, derivato dalla solidarietà, supera anche quello dell'ospitalità.

La vittoria infrangeva la supremazia dei Cananei, ristretti ormai nelle sole città; l'unione vittoriosa di sei tribù, primo raggruppamento importante dal tempo di Giosuè, sottolineava la solidarietà nazionale e i suoi vantaggi; ma specialmente rianimava le forze del iahwismo. Era la vittoria di Iahweh. «Questi fatti eroici e sanguinosi sono stati cantati da D. (Iudc. 5). Il suo "cantico" si pone meritata mente tra i più antichi e i più perfetti monumenti della letteratura ebraica. Sfortunatamente mutilazioni, oscurità del testo velano a noi in parte la sua bellezza. I restauri tentati non sono riusciti a rialzare tutte le sue rovine. Tuttavia, pur con le sue lacune irrimediabili, quest'ode trionfale, lascia ammirare l'ordine armonioso della composizione, sentire l'ispirazione tutta traboccante di entusiasmo nazionale e religioso, gustare il pittoresco di un realismo che sa riprodurre i gesti e vivificare» (L. Desnoyers).

Tra i molti tentativi di ricostruzione strofica, il più interessante è quello di O. Grether, *Das Deboralied*, Gutersloh 1941; cf. R. Tournay, in *Vivre et Penser*, 1942, p. 172 s.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu,* Parigi 1922, pp. 137-52; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), ivi 1949, pp. 159, 176-98,

DECALOGO. I dieci comandamenti (***: Ex. 34, 28; Deut. 10, 4 nella versione greca), essenza dell'alleanza (v.) del Sinai e di tutto il Vecchio Testamento (Ex. 20, 1-17; Deut. 5, 6-22). I primi tre sono d'indole religiosa: - monoteismo, con l'esclusione di ogni forma idolatrica; rispetto del nome divino; riposo sabatico; - gli altri sono d'indole morale. Al 1°, base e radice di tutti gli altri, è connessa la sanzione (Ex. 20, 2-6: v. Alleanza) che, per il castigo, ebbe il suo compimento nella distruzione del regno di Samaria (722 a, C.) e di quello di Giuda (587 a. C.) con l'esilio dei superstiti (cf. Lev. 26; Deut. 2.8); per il premio, frutto della grande misericordia di Dio, nella conversione e nel ritorno di cc un resto», nella restaurazione del nuovo Israele, nell'avvento del Messia (v.) e, infine, nella futura conversione di Israele al cristianesimo (Rom. 11, 25 ss.). La Chiesa cattolica (con i Giudei e i Luterani) considera la proibizione di ogni scultura e immagine idolatrica (Ex. 20, 4 s.) un semplice complemento del lo comandamento, e non come un precetto distinto; mentre distingue, a ragione, nel v. 17 la brama della roba, e quella della donna altrui, in due precetti specificatamente diversi. (A. Vaccari, in VD, 17 [1937] 317-20. 329-334).

La dottrina monoteistica e morale del D. è la caratteristica peculiare, vera prerogativa d'Israele, di fronte a tutti gli altri popoli. Basati sulla legge naturale (s. Tommaso, *Sum. Theol*. 1-2 q. 100, aa. 1.3.11) questi precetti, pur diretti alla nazione come tale (v. Alleanza) impegnavano ciascun membro di essa (individualismo); e sono ancora nella coscienza degli uomini di tutti i tempi (universalismo); così sono entrati immutati nell'alleanza definitiva suggellata da Gesù N. Signore (*Enc. Catt. It*., IV, 1261).

Tra Ex. e Deut. (*l. cit*.) ci sono numerose varianti, ma secondarie. L'Esodo motiva l'osservanza del sabato con il riposo divino dopo i sei giorni della creazione; nel Deut. è un motivo di umanità che non esclude il precedente. L'Ex. pone la donna tra le cose dell'uomo, secondo la concezione vigente in regime patriarcale; il Deut. la pone a parte. Per il resto si tratta di modificazioni letterarie accidentali; e il celebre papiro di Nash, sec. I-II d. C., che contiene frammenti di Deut. 5, 6-22 (v. Papiri; cf. A. Vaccari, in VD, 1923, 283-6) ne offre delle proprie. Tali divergenze per. mettono di concludere con ogni probabilità che sulle due pietre furono scolpiti soltanto i precetti (ad es.: non rubare), senza i motivi che spesso li accompagnano; questi furono posti nella redazione successiva dei due libri Esodo e Deut. Tutti gli esegeti cattolici (cf. tra gli acattolici, L. Lemme, G. Wildeboer, ecc.; la maggior parte dei critici più a contatto con la letteratura egiziana e babilonese - R. Kittel, A. Jirku, E. Sellin, P. Volz, ecc. - lo ritengono sostanzialmente mosaico) riconoscono Mosè autore del D. anche per la stessa forma letteraria; nella quale però ammettono ritocchi ulteriori, e in particolari secondari.

I profeti inculcano l'osservanza dei precetti del D. (A. Gambert): Os 4, 2. 13; 6, 9; Ier 7, 9 ecc.; particolarmente del primo; e li suppongono già conosciuti dal popolo (Am. 2, 4-14; Os 4, 6; 6, 5-11 ecc.; cf. l'esplicito riferimento di Ez. 20, 10 ss.: precetti dati da Iahweh ad Israele nel deserto, tra i quali, quello di santificare il sabato).

Documenti antichissimi del tempo di Mosè attestano l'uso di incidere sulla pietra (Ex. 24, 12; Deut. 9, 9) scritti importanti di natura religiosa o politica, deponendoli in luoghi sacri. In un trattato tra Shuppiluliumas re di Hatti e Mattiuzza re di Mitanni è detto che copia del documento venga depositato nel tempio di Shamas.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, IV. 1261 s., con ampia bibl.: A. EBERHARTER, in DBs, II, coll. 341-51: M. VALENTINI, *Le condizioni sociali del D. e la sua autenticità mosaica*, in *Salesianum*, I (1939) 407-20; A. CLAMER. *Le Deuter*. (La Ste Bible. ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 548-56; H. SIMON - J. PRADO, *Vetus Test.*, I, 6a ed., Torino 1949, pp. 235-42; H. H. ROWLEY, *Mose et le Décalogue*, in RHPhR, 32 (1952) 7-40.

DECAPOLI. - Confederazione di dieci città ellenistiche, situate tutte, eccetto Scitopoli, oltre il Giordano, ricordate nei Vangeli (Mt. 4, 25; Mc. 5, 20; 7, 31), in F. Giuseppe (Vita 65, 341 ss.; 74, 410), Plinio (*Historia Nat*. 5, 18, 74) ed in un'iscrizione palmirena (*Corpus inscrip. graec.*, n. 4501).

Per intervento di Pompeo M. nel 64 a. C. le città della D. raggiunsero la libertà dalle locali autorità e l'autonomia urbana con diretta dipendenza dal procuratore di Siria. Erano costituite da coloni greci, penetratici al tempo dei Tolomei e dei Seleucidi, ellenistici di lingua, religione e legge. I Giudei, pochissimi, erano soltanto tollerati e privi di diritto di cittadinanza; ma godevano libertà di religione e di culto. Non sempre fu costante né il numero né il nome delle città (però il nome "decapoli" rimase immutato) giacché, in seguito a cambiamenti politici, alcune città uscirono dalla confederazione mentre altre vi entrarono. Secondo Plinio (*Hist. Nat.* 5, 18, 74) le dieci città erano: Damasco; Hippos (Qual'at el Hosn); Gadara (Mukeis) che fu con Hippos donata da Augusto ad Erode ma riacquistò con questa l'autonomia dopo la morte di Mode; Refana (er Rafeh); Canatha (Qanawat, vicina a er Rafeh al confine occidentale del monte Hawran); Scitopoli (Beisan); Pella (Tabaqat Fahil, al confine settentrionale della Perea); Dion (Kefr Dahim, nell"Aglun); Gerasa (Geras) e Filadelfia ('Amman).

Nel sec. II d. C. coll'incorporazione di Gerasa e di Filadelfia alla provincia romana dell'Arabia, la D. si sciolse e ne rimase solo il ricordo presso scrittori ecclesiastici (Eusebio ed Epifanio).

Cristo fu seguito da folle della D. al principio del suo ministero (Mt. 4, 25), ne attraversò il territorio, guarendo il sordomuto (Mc. 7, 31-37), quando da Sidone raggiunse il lago di Genezareth; vi guarì un indemoniato che divenne, su suo invito, il primo missionario della D. (Mc. 5, 2-20).

[A. R.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*. (trad. it. e rimaneggiamento del P. Zedda). Torino 1950, pp. 134-14.4 (collezione La S. Bibbia).

DECIMA. - Porzione del prodotto (decima parte) che ogni israelita doveva versare al santuario di Gerusalemme per il sostenimento dei leviti, i quali, alla loro volta, dovevano prelevare la decima delle decime e versarla al sommo sacerdote a beneficio degli altri sacerdoti (Lev. 27, 30. 33; Num. 18, 20·32).

Soggetti della d. erano il grano, il mosto, l'olio, i frutti degli alberi, nonché i nati degli animali come buoi, capre, pecore (Lev. 27, 32). Al tempo di Gesù, l'insegnamento farisaico estese l'obbligo della d. anche agli ortaggi e alle erbe del giardino (Mt. 23, 3; Lc. 11, 42; 18, 12), e la Misnah (Ma'a'ser 1, 1) a tutto ciò che si mangia e viene dalla terra.

La d., praticata nel popolo di Dio fin dall'epoca patriarcale (Abramo già offre la d. a Melchisedec [Gen 14, 20; Hebr. 7, 4]) e in uso anche presso molti popoli antichi, cf. Erodoto, Diodoro di Sicilia, Plutarco, Cicerone, ha come presupposto che Dio è il padrone della terra e dei suoi prodotti, e che Israele non era che l'usufruttuario (Lev. 25, 23; Deut. 26, l ss.); la base religiosa nella d., è presente anche presso i Greci e i Romani.

Della complessa legislazione mosaica sulla d., ecco alcuni punti fondamentali: a) la d. dev'essere consegnata con lealtà, e chi avesse sostituito con altro deteriore, l'animale su cui era caduta la scelta, era tenuto a dare al Signore tanto il primo quanto il secondo (Lev. 2,7, 32 s.). In Eccli. 35, n ss. si fa espressa raccomandazione di pagare la d. al Signore con animo ilare, perché Egli saprà ricompensare sette volte tanto; b) la d. anziché in natura, poteva esser pagata anche in denaro, ma in tal caso bisognava aggiungere un quinto del suo valore (Lev. 27, 31); c) la d. non veniva pagata durante l'anno sabatico e giubilare dal momento che il raccolto non apparteneva al proprietario della terra (Ex. 23, 10-11; Lev. 25, 1·7); v. Giubileo.

L'istituto della d. sopravvisse alla catastrofe nazionale ebraica del 587 a. C. (distruzione di Gerus. ed esilio babilonico). I reduci dall'esilio, infatti, promettono di pagare regolarmente la d. (Neh. 10, 38 ss. [37 ss.]; 13, 5.12); tale uso è supposto anche nel Nuovo Testamento (Mt. 23, 3; Lc. 18, 12).

Con la d., non vanno confuse le primizie (v.), ossia i primi frutti da qualunque parte provenissero (Ex. 23, 19; 34, 26).

[B. P.]

BIBL. - E. KARL, *Archeol.. Biblica*, trad. ital., Torino 1942, 155 s.; G. PRIERO, Tobia, Torino-Roma 1953, pp. 44-47.

DEDICAZIONE del Tempio. - Festa istituita da Giuda Maccabeo in ricordo della purificazione del Tempio avvenuta il 25 Casleu del 148 dell'era seleucida (= nov.-dic. 164 a. C.), tre anni dopo la profanazione da parte di Antioco (I Mach. 1, 54; II Mach. 10, 3; Flavio Giuseppe, Ant. XII, 320). La solenne funzione, come già al tempo di Salomone (I Reg. 8, 65 s.), venne celebrata con canti accompagnati da strumenti musicali e durò otto giorni (cf. II Par. 7, 8 s.): si offrirono sacrifici pacifici (cf. Lev. 9, 4; Deut. 27, 7; II Par. 31 2), simbolo della pace ristabilita fra Dio e il suo popolo e della gratitudine di quest'ultimo (cf. II Par. 30, 16).

Per perpetuare il ricordo dell'avvenimento si fissò una solennità annuale (I Mach. 4, 49) chiamata con nome greco *Encenie* o *rinnovamento* (cf. Io. 10, 22) tradotto in latino *dedicatio*, donde il termine italiano; invece in ebraico *hanukkah*, che con maggior

precisione andrebbe tradotto inaugurazione (cf. 1 Reg. 8, 63; II Par. 7, 5). La celebrazione aveva un carattere allegro con largo uso di lumi, donde la denominazione Festa dei lumi o delle luci (cf. Flavio Giuseppe, *Ant*. XII, 325, che la chiama ***).

Mentre in I Mach. (4, 36.-59) si accenna solo al ripristino dell'illuminazione del Tempio (4, 50), in II Mach. (10, 1-8) si nota il ripristino del *fuoco sacro* (10, 3) e la connessione, per motivi storici e per somiglianza di riti, della nuova festa con quella delle Capanne celebrata alla meglio tre mesi prima (10, 6) - di qui la denominazione di *festa dei Tabernacoli del mese Casleu* usata in II Mach. I, 9.18. L'importanza attribuita in tale testo (1, 18-36; 2, 9 ss.) al «fuoco sacro» prepara l'interpretazione di Flavio Giuseppe, che vede nell'illuminazione l'elemento essenziale ed il simbolo commemorativo dell'insperato realizzarsi (***) della liberazione avvenuta per l'aiuto divino, e le varie leggende rabbini che sul miracolo del «fuoco» venuto dall'alto e dell'olio, che, benché in minima quantità, durò per otto giorni consecutivi.

Dopo la definitiva distruzione del Tempio, nella diaspora ed anche in Palestina, si accentuò sempre di più l'elemento accessorio dell'illuminazione delle case (cf. Persio, *Satira* V, 180-82), e si perpetuò fino a tuttora la festa quale ricordo di una particolare protezione divina in un momento critico della storia ebraica.

DENARO. - Il commercio è regolato nei primissimi tempi da scambi in natura. I popoli pastori pagano con capi di bestiami (pecus, latino); onde pecunia (denaro). Indi l'oro e più spesso l'argento, per il loro valore elevato, vengono introdotti nel commercio. I lingotti, gli anelli sono pesati: così i 400 sicli d'argento di Abramo a Ephron per la caverna di Macpelah (Gen. 23, 16); i 20 sicli ricevuti dai fratelli di Giuseppe (Gen. 38, 28); i 1100 sicli promessi dai Filistei a Dalila (Iudc.16, 5); il danaro raccolto all'ingresso del tempio sotto Ioas di Giuda (il Reg. 12, 10 s.). Gen. 23, 16 precisa che l'argento di Abramo ha un valore commerciale; Gen. 2, 1 che l'oro della terra di Hawilah è oro buono.

Le prime indicazioni monetarie in senso stretto nella Bibbia risalgono ai libri di Esdra e Neemia: le somme sono valutate in adarkonim (Esd. 8, 27) o darkemonim o dramme. Si tratta probabilmente di darici persiani del peso d'oro di gr. 8,41 (= I siclo babilonese). I Persiani conoscono, sotto il nome di siclo medo, una moneta equivalente a un darico d'oro. È possibile che i sicli d'argento di Neh. 5, 15; 10, 32, siano sicli medi.

Al tempo dei Maccabei, Antioco Sidete permette a Simone di battere moneta (I Mach. 15, 6); Antioco VII revoca il permesso (I Mach. 15, 27).

Nel Nuovo Testamento figurano monete greche e romane. Tra le greche d'argento, l'obolo, la dramma (6 oboli), il di dramma (= 1/2 siclo ebraico), il tetra dramma o statere (4 dramme o I siclo), la mina (100 dramme) e il talento (60 mine). Cf. Mt. 17, 27; 18, 24.28; Lc. 19, 13-25. Il tetradramma è considerato come unità monetaria con un peso e un valore che variano (15 gr. ca.). Tra le monete di rame, il calco (1/8 di obolo) significa o la moneta di rame in genere (Mt. 10, 9) o una piccola moneta determinata (Mc. 12, 41). Tra le romane, il danaro d'argento (10 assi = dramma = 1/4 di siclo); l'asse, piccola moneta di rame; il dipondium (2 assi); il quadrante (1/4 di asse: Mt. 5, 26); il minutum o lepton (1/2

quadrante: Mc. 12, 41-44; Lc. 12, 59). Mt. 26, 15; 27, 3.5.6.9 parla di 30 argentei, *** senza specificare il pezzo di moneta. Si può supporre che si tratti di sicli o tetra drammi ; somma fissata dalla Legge (Ex. 22, 12) come compenso per la uccisione accidentale di uno schiavo.

Per avere un'idea approssimativa dei valori si ricordi che il danaro per i Romani, come la dramma per i Greci (cf. *** di Tob. 5, 15) costituiscono la paga giornaliera d'un soldato e degli operai della parabola evangelica (Mt. 20, 2) e la tassa (numisma census di Mt. 22, 19) che gli Ebrei devono pagare ai Romani, come ogni Ebreo dall'età di 20 anni deve versare al Tempio 1/2 siclo all'anno (Ex. 30, 12-16; II Par. 24, 4-15; Mt. 17, 24-27. Neh. 10, 33 parla di 1/3 di siclo). Inoltre si acquistano 2 passeri con un asse (Mt. 10, 29) e 5 passeri con 2 assi (Lc. 12, 6).

[F. V.]

BIBL - J. VANDERVOST, *La monnaie dans la Bible*, in *Collectanea Mechliniensia*, II (1937) 5.43; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, p. 258-73; R. FOLLET, *Constituerunt ei triginta argenteos*, in VD, 29 (1951) 98 ss.; DAB, v. *Monnaie*, p. 213 s., con i vari rimandi.

DEUTERONOMIO. - Quinto libro del Pentateuco denominato dagli Ebrei, dalle parole iniziali, 'elleh haddebharim «queste sono le parole» o had-debharim «le parole» e dai LXX *** «seconda legge» dalla cattiva traduzione di Deut. 17, 18 (misneh hattorah «ripetizione della legge»), è attribuito dalla tradizione giudaico-cristiana a Mosè (v. Pentateuco). È una seconda legge, promulgata nella pianura di Moab da Mosè l'undicesimo mese dell'anno 40 dall'uscita dall'Egitto, che, oltre a leggi nuove, offre complementi e modifiche alle precedenti, e che fu determinata soprattutto in vista della prossima sedentarizzazione degli Ebrei, che doveva modificare profondamente la loro primitiva struttura sociale seminomade.

Il D. non è però una nuda e fredda enumerazione di leggi ed ordinamenti, perché è vivificato da un ardente tono oratorio che crea l'impronta caratteristica del libro: Mosè in questo suo testamento palpitante, alla vigilia della sua morte, riporta i suoi incoraggiamenti e le sue invettive, i suoi inviti all'osservanza della legge, a cominciare dai grandi principi morali, coll'ancora mento ai più alti motivi come le glorie del passato, la missione storica d'Israele ed i trionfi dell'avvenire.

La forma del D. è quella di più discorsi rivolti da Mosè agli Israeliti.

1° Discorso (1-4): dà uno sguardo retrospettivo ai fatti accaduti dalla partenza dal Sinai fino alle conquiste al di là del Giordano, rivelatori della fedeltà di Dio alle promesse sue (1-3), per inculcare l'osservanza fedele della Legge (4, 1-40).

2° Discorso (4, 44-26, 19): è la parte centrale del libro e riporta la rinnovazione della legge. Dopo i principi generali: decalogo (5), il culto e l'amore per l'unico Dio (6), la guerra all'idolatria (7) si ha la parentesi: rimprovero della passata infedeltà d'Israele con

promesse e minacce (8-11). Seguono le leggi speciali relative alla religione: unità del santuario (12, 1-28), contro l'apostasia (12, 29-13, 18) alimenti e decime (14), anno di remissione (15), le tre grandi solennità annuali (16, 1-17); poi le leggi relative al diritto pubblico (16, 18-21, 9): per i Giudici (16, 18-17, 13), i re (17, 14-20), i sacerdoti (18, 1-19), profeti (18, 9, 22), omicidio involontario (19), guerra (20), omicidio senza reo confesso (21, 1-9); infine svariate leggi relative al diritto familiare e privato (21, 10-26, 19): ad es. matrimonio (21, 10-14; 22, 13-23, l) e figli (21, 15-21), divorzio (24, 1-5), levirato (25, 5-10), doveri d'umanità (22, 1-12; 23, 16-21; 24, 6-25, 4), onestà (25, 11-19), voti (23, 22-24), primizie e decime (26).

3° Discorso (27, 1-29, 68): contiene l'ordine di promulgare la legge presso Sichem (appena entrati in Canaan) con maledizioni per i trasgressori (27), minacce e promesse (28).

4° Discorso (28, 69-30, 20): è rinnovata l'esortazione ad osservare la legge con richiamo di fatti storici, promesse e minacce (29-30).

L'appendice storica (31, 1-34, 12) presenta gli ultimi fatti di Mosè, l'elezione di Giosuè a suo successore (31), il cantico di Mosè (32), la benedizione delle 12 tribù (33) e la morte di Mosè (34).

Il fulcro del D. è l'amore: tutta la storia israelita passata è ripresentata in funzione dell'amore che Iahweh porta verso Israele e che Israele gli deve rendere. Iahweh ha eletto Israele a suo popolo ed ha espresso questa relazione di appartenenza che unisce le due parti per mezzo dell'alleanza (v.) che è gratuita, perché originata dalla volontà libera della benevolenza divina ma anche condizionata da mutui diritti e doveri. Israele, per poter godere del possesso della Terra promessa, deve riconoscere Iahweh per suo Dio, coll'esclusione di tutti gli altri dèi, per mezzo di un culto a Lui tributato nel suo unico santuario: l'infedeltà a Dio sarà severamente punita.

Il D. può dirsi il libro per eccellenza dell'Alleanza.

Degno di nota è il profondo senso di umanità del D.: l'amore del prossimo con la misericordia e la compassione per gli infelici, la severa e nel tempo stesso delicata difesa della famiglia, della donna e del costume pubblico e privato. Il D. ha pagine che più di nessun altro del Vecchio Testamento s'accostano alla sublimità divina dell'Evangelo.

Il Messia è intravisto come Sommo profeta (18, 15.19) dall'occhio di Mosè penetratore del futuro.

[A. R.]

BIBL. - A. CLAMER, *Lévitique, Nombres,* D. (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940; A. VACCARI. *Il Pentateuco*, Firenze 1943, p. 435 s.: A. CAZELLES, *Jérémie et le Deutéronome,* in RScR, 39 (1951) 5-36.

DIACONI. - Il termine *** (e analogamente gli affini *** e ***) significa: 1. aiutante o servitore in genere ("minister"), cioè chiunque compia un lavoro sotto gli ordini o la direzione di un altro (Mt. 20, 26; Lc. 10, 40); 2. chi serve a tavola (Mt. 22, 13; Lc. 22, 27) e chi soccorre i bisognosi con le varie forme di beneficenza, non solo materiale (Rom. 15, 25; 2Cor 9, 12 s.) ma anche spirituale, soprattutto in ordine alla salvezza (At. 19, 22; Eph. 4, 12; in questo senso Cristo è detto d. ("ministro") dei circoncisi: Rom. 15, 8); 3. in senso stretto e tecnico, gli eletti dagli Apostoli per coadiuvarli nell'assistenza spirituale dei fedeli (solo in Phil. I, I e I Tim. 3,8.12).

In At. 6, 1-6 è narrata l'elezione dei primi 7 d. scelti dalla comunità, ma per iniziativa degli Apostoli che ne avevano fissato il numero e le qualità riservandosene anche l'investitura mediante l'imposizione delle mani. È difficile stabilire se il numero fosse suggerito da considerazioni simboliche o da esigenze pratiche (p. es. in vista di un turno settimanale, come farebbe pensare l'espressione «ministero quotidiano» di At. 6, 1). I loro nomi (tutti greci: Stefano, Filippo, Procoro, Nicanore, Timone, Parmena, Nicola) e l'occasione che dette luogo alla loro elezione rendono probabile che provenissero dal giudaismo ellenistico; di Nicola si nota espressamente che era proselito, cioè che prima di essere giudeo era stato pagano (sulle sue relazioni con la setta dei Nicolaiti, v.). Le qualità richieste in loro dagli Apostoli «vita santa e prudente») e la loro consacrazione mediante l'imposizione delle mani accompagnata dall'orazione, suppongono un ministero spirituale.

Appena ordinati essi compiono le funzioni proprie dei d.: predicano e battezzano (At. 6, 9 s.; 8, 12.38). La loro elezione è connessa con il «ministero quotidiano» delle «vedove» ellenistiche e con il «servizio delle mense»; è probabile che fossero incaricati dell'istruzione religiosa e assistenza spirituale di queste vedove, della loro direzione nelle opere caritative, della conservazione e della distribuzione di elemosine, ed anche della distribuzione dell'Eucaristia, oltre all'istruzione dei nuovi convertiti, sempre più numerosi. Non è improbabile che anche prima esistesse un'istituzione simile per i giudeo-cristiani di lingua aramaica, come si potrebbe arguire dalle circostanze che portarono all'elezione dei sette; anzi è detto espressamente in alcuni antichi codici (D, f1); difficilmente però sono quei «giovani» che portarono alla sepoltura Anania e poi Safira (At. 5, 6.10). La tradizione cattolica è unanime nel riconoscere in At. 6, 1-6 la prima testimonianza storica del diaconato come istituzione divina e permanente.

Anche s. Paolo (I Tim. 3, 8-13) richiede dai d. qualità che sostanzialmente sono quelle richieste nei "sette", garantite da un periodo di prova, e tra le altre la continenza, almeno quella relativa, escludente le seconde nozze, come nei vescovi (I Tim. 3, 2, 12).

Al contrario, nonostante la somiglianza del nome, alle diaconesse non fu mai riconosciuta una vera e propria partecipazione alla gerarchia della Chiesa. [L. V.]

BIBL. - J. VITEAU, *L'institution des diacres et de veuves*, in RHE, 22 (1926) 513.37; ST. BIHEL, *De septem diaconis* (At. 6, 1.7), in *Antonianum*, 3 (1928) 129-50: C. SPICQ, *Les épitres pastorales*, Parigi 1947, pp. XLVII-L; J. RENIÉ, *Actes des Apotres* (*La Ste Bible,* ed. Pirot, 11), ivi, pp. 101-106.

DIASPORA. - È l'irraggiamento per tutto il mondo allora conosciuto dei membri del nuovo Israele. Il termine greco d. = disseminazione, dispersione. I gruppi giudaici, per quanto lontani, sono spiritualmente e legalmente uniti al nucleo vitale, ancorato a Gerusalemme e al Tempio, la risorta teocrazia che rinnova e attua l'antica alleanza (v.) nel più rigoroso monoteismo, e nell'osservanza della legge mosaica. Si è concordi nel considerare il periodo ellenistico - romano, come il tempo della d. nel senso precisato. Gruppi di emigranti Giudei dalla Palestina, principalmente dopo Alessandro Magno (+323), sotto i Diadochi si sparsero un po' dovunque, particolarmente in Siria e in Egitto, di qui irraggiandosi a poco a poco, per tutta l'Asia e le altre regioni. La spinta verso occidente dovette prodursi di buon'ora, già al IV-III sec. a. C.; prima nei grandi porti, e quindi verso l'interno; principalmente verso l'Italia, centro del. l'Impero. Documenti letterari attestano la d. a Roma fin dal II sec. a. C. Le iscrizioni giudaiche, delle Catacombe di Monteverde, incominciano dalla fine della Repubblica. Le iscrizioni attestano l'esistenza a Roma di almeno 13 comunità giudaiche (= ***; cf. At. 6, 9; l'edificio per il culto = ***).

La politica dei Seleucidi favorì tale d.; essi miravano a consolidare i loro regni con la mescolanza e la fusione delle diverse nazionalità, mediante immigrazioni ed emigrazioni da una provincia all'altra; e a popolare le loro nuove grandi città: specialmente Antiochia, la capitale, fondata nel 301 da Seleuco I (306-281). Ad Alessandria si calcolavano ca. 120.000 Giudei, una vera città nella città. Concedevano pertanto agli immigrati pieni diritti di cittadinanza e numerosi privilegi. Antioco I f 281·216) impiantò una grande colonia giudaica ad Apamea, nel cuore della Frigia; Antioco III (223-187) trasferì 2000 famiglie giudaiche dalla Mesopotamia e da Babilonia in Asia Minore, particolarmente nella Lidia e nella Frigia.

Secondo l'oracolo sibillino (III, 271; 140 a. C.) ogni regione, ogni mare eran pieni di Giudei. La più completa descrizione della diffusione della d. nell'impero, si ha in Filone, *Ad Caium*. Flaccus, propretore della provincia d'Asia, sequestrò considerevoli somme di denaro raccolte dai Giudei e destinate al Tempio di Gerusalemme. I decreti di Giulio Cesare, Augusto, Dolabella ed altri (Giuseppe, *Ant*. XIV, 10, 12- 23) dimostrano che c'eran gruppi giudaici notevoli in Egitto, ad Efeso, Sardi, Laodicea, Trallo, Mileto, Pergamo, Alicarnasso e altre città d'Asia.

Gli At. 2, 9 s. li attestano inoltre nel paese dei Parti, dei Medi, in Elam, Mesopotamia, Ponto; s. Paolo incontra sinagoghe ad Antiochia di Pisidia (At. 13, 14), Iconio (ibid. 14, l), Tessalonica (ibid. :, l), Corinto (ibid. 18, 1-4). Efeso (ibid. 18, 19). Damasco (At. 9, 2) contava numerose comunità giudaiche. Le iscrizioni giudaiche scoperte occasionalmente, confermano questi dati (J. B. Frey, v. Bibl.).

I Giudei approfittarono in massa delle circostanze suddette; spinti ad emigrare sia dalla loro naturale tendenza e particolari attitudini al commercio, sia per la continua instabilità e miseria in Palestina, contesa aspramente tra Seleucidi e Tolomei, per le interne lotte sanguinose sotto gli Asmonei, e l'intervento di Roma. La comunità romana fu accresciuta assai dai prigionieri portati da Pompeo, dopo la presa di Gerusalemme (63 a. C.), venduti

schiavi e affrancatisi. Dovunque i Giudei non soltanto conservavano, in stretto cerchio, i propri costumi, la propria fede monoteistica, quanto iniziarono il "proselitismo" (v.).

A tale scopo si organizzarono, fin dall'inizio dell'epoca ellenistica in comunità indipendenti, a parte, in seno alle quali osservavano la fede, la legge e il diritto dei loro padri, come si osservavano nella Terra Santa. Il modo dell'organizzazione variò secondo i tempi e luoghi: ora ebbero la forma di organizzazione privata; ora con un'autorizzazione politica più o meno completa; ma sempre indipendente, per i soli Giudei e retta da Giudei. La d. greco-romana, ordinariamente imitò l'organizzazione comunale delle città greche, e dei "collegia" romani. Ben distinta sempre l'amministrazione civile (*** con gli ***, ecc.) da quella religiosa *** ecc.). Lo stretto legame col focolare iahwista di Gerusalemme, si manifestava: 1° nel disprezzo e nell'abominazione di qualsiasi forma d'idolatria; nella fede rigorosamente monoteistica, in mezzo al dominante sincretismo; 2° negl'intimi e continui rapporti con la città, santa, cuore pulsante del rinato Israele; col pagare i tributi annuali per il culto; col recarsi a Gerusalemme per celebrarvi le grandi solennità annuali; 3° con la lettura dei libri sacri, fatta ogni sabato nelle sinagoghe o case di preghiera, che servivano anche di scuola; 4° con la celebrazione del sabato (particolare espressione dell'alleanza: Is. 56, 2·6; Ez. 20, 12.20; 44, 24), delle neomenie e delle tre grandi feste annuali; 50 nell'osservanza scrupolosa delle leggi mosaiche concernenti la qualità dei cibi e le altre purità legali.

Non è facile stabilire quale connessione ci sia tra la d. e i deportati del regno del nord (734.722 a. C. e quelli del regno di Giuda spec. 597.586 a. C.) che rimasero in Babilonia e gli altri israeliti fuggiaschi o comunque dimoranti in Egitto, dal tempo della distruzione di Gerusalemme (587 a. C.). Per i primi si ritiene che nella stragrande maggioranza si paganizzarono, assorbiti dall'ambiente. Anche per i deportati di Giuda, rimasti in Babilonia, nulla sappiamo. Le notizie riguardanti la d. di Babilonia, sono soltanto talmudiche. Queste fiorenti collettività che s'affermarono in quella regione fino all'alto medioevo, per i loro dottori e le opere esegetiche, rivendicano il proprio legame con gli esuli di Giuda, rimasti laggiù; ma con quale fondatezza, lo ignoriamo. È certo che i deportati finanziarono la ricostruzione materiale di Gerusalemme e delle altre città. Forse alcuni gruppi rimasero fedeli al iahwismo e al Tempio. La comunità giudaica in Egitto svelata ci dai papiri di Elefantina (VI·V sec. a. C.), scomparve probab. alla fine del V sec. Non si può dire se di essa facevano parte quei Giudei, cultori della regina del cielo, che trascinarono con loro Geremia in Egitto (Ier. 42.44). Nulla attesta o lascia supporre un influsso o una continuità sia pure sbiadita dai vari nuclei giudaici, sparsi anteriormente in Egitto, su e con le collettività della d. nel periodo ellenistico.

La d. col suo proselitismo rientrava nella missione affidata da Dio ad Israele; essa serviva a preparare immediatamente le vie alla diffusione del Cristianesimo. Ellenisti pagani prendevano contatto con la nozione e la rivelazione del vero Dio, unico, creatore, previdente, e con una morale più alta. La prima predicazione di Pietro, nel giorno delle Pentecoste (At. 2, 5-11.41), non fu soltanto ima mirabile pesca locale, ma per la presenza di molti proseliti e Giudei della d.; che ripartirono da Gerusalemme, ferventi cristiani ed evangelizzatori, ebbe un'eco fruttuosa per tutto l'impero. La predicazione di Paolo parte sempre dalla sinagoga locale e raccoglie consensi e conversioni immediate tra gli ellenisti

che la frequentano (At. 13, 5.14 ss. 26; 43-50; 14, l; 16, 13 ss.; 17, 1-4.10 ss. ecc.). Inoltre, questa via permetteva a Paolo di poter predicare liberamente, dati i privilegi delle comunità giudaiche della d., e il riconoscimento della religione giudaica, come «religio licita»; Col 70 d. C. il taglio tra cristianesimo e sinagoga fu netto; le comunità giudaiche sparsero per il mondo le calunnie e il loro odio per i cristiani; e i Gentili non li confusero più, a tutto vantaggio della diffusione del Vangelo, secondo la profezia di Gesù (Lc. 21, 28.31 e passi par.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo, 1950, pp. 123 s., cf. 97-110).

[F. S.]

BIBL. - E. SCHURER, *Geschichte des judischen Volkes*, III, 4a ed., Lipsia 1911, pp. 1-188; J. VANDERVOST, in DBs, H, coll. 432-45; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2a ed., Torino 1935, pp. 203-247; J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Europe, Roma 1936, PP. LHI-CXLIV, 1 s.: introduzione sulla d.: organizzazione, vita familiare, sociale e religiosa; II, Roma 1952, Asie-Afrique, pp. 3 ss. 349-53.

DIAVOLO. - Invisibile potenza personale che dirige le forze del male in lotta con i disegni di Dio e a danno dell'uomo.

È denominato in ebraico has-satan "l'avversario" (Iob 1, 6.9.12; 2, 3.4.6.7; I Par. 21, 1; Zach. 3, 1.2), termine che, senza articolo, indica un nemico umano (1Sam 29, 4; 2Sam 19, 22; ecc.). Nel greco dei Settanta si trova ***, da *** "accusatore", "calunniatore", che traduce l'ebraico has-satan éd anche sar e sorer "nemico" (in Esth. 7, 4; 8, l); si trovano anche *** e ***: termini con i quali i Greci intendevano soprattutto la divinità che presiede ai destini umani, il genio tutelare inferiore agli dèi, le anime dei morti, ma che i Settanta adoperano per indicare il d., traducendo i nomi ebraici se'irim (Lev, 17, 7; 16, 8.10; II Par. Il, 15; Is. 13, 21; 34, 14); sedim (Deut. 32, 17; Ps. 106, 37: acc. Sidu); elilim (Ps. 96, 5) Sijjim (Is. 34, 14).

Responsabile principale della caduta e della conseguente privazione dei doni soprannaturali e preternaturali dei progenitori (Gen. 3, l ss.; cf. Sap. 2, 24; Io. 8, 44; Heb. 2, 14; Apoc. 12, 9; 20, 2), questo invincibile nemico è concepito onnipresente, come spia che accusa gli uomini presso Dio e li tenta per farli condannare (Iob 1, 6 ss.; I Par. 21, l; Zach. 3, 1 s.). D. della libidine, vinto dalla preghiera, e dalla mortificazione, è detto Asmodeo in Tob. 3, 8; 6, 8 ss.; 12, 3.14. Secondo una opinione rabbinica, seguita da Origene (PG II, 1364) e ripresa dai moderni, Azazel di cui Lev. 16, 8 ss. per il giorno dell'espiazione (v.) sarebbe un d. o addirittura il principe dei d. Ma probabilmente Azazel è soltanto un nome dello stesso capro espiatorio, scacciato nel deserto (Clamer).

Nel Nuovo Testamento il d. o satana (spesso singolare collettivo, per gli angeli ribelli in genere) è il capo degli angeli ribelli che fomenta il male e la perdizione (Ap. 9, 11; 12, 7-9). Il termine (o ***) sempre al singolare, è usato 39 volte in questo senso tecnico di nemico di Dio e dei suoi fedeli; in tre casi, al plurale, come attributivo "accusatore" (1Tim. 3, 11; 2Tim. 3, 3; Tit. 2, 3). Ricorre anche 36 volte o c)O:TO:VCi.ç, oltre alle voci affini, oL *** (Mt. 8, 31) e *** (63 volte, 27 al singolare ma 36 al plurale). In Ap. 12, 9 e 20, 2 il D. o

satana è identificato al dragone (v;). È denominato anche il "tentatore" (o ***: Mt. 4, 3); il "malvagio" (***: At. 19, 12; I Io. 2, 13); lo "spirito immondo" (***: Mt; 12, 43); in Ap. 12, 10 è qualificato come "l'accusatore dei fratelli nostri (i cristiani) che li accusa dinanzi a Dio giorno e notte"; e in rapporto al giudizio che ci attende è detto anche "l'avversario in tribunale" (***: I Pt. 5, 8).

Il D. è un angelo peccatore e punito.

L'antica tradizione religiosa ebraica, relativa al peccato degli angeli, è riportata da s. Pietro (2Pt. 2, 4) e da s. Giuda (1, 6) ed accennata da Cristo; «Egli era omicida fin dal principio e non perseverò nella verità, perché la verità non è in lui» (Io. 8, 44) e da s. Giovanni «fin dal principio il diavolo pecca» (I Io. 3, 8). Si dà la preferenza al peccato di superbia, più consono alla natura angelica spirituale. Confinati negli abissi tenebrosi (2Pt. 2, 4; Iud. l, 6) e puniti col fuoco eterno per loro creato (Mt. 25, 41), questi angeli decaduti, assai numerosi (Mc. 5, 9; cf. Lc. 8, 30), hanno un potere limitato sugli uomini (I Pt. 5, 8) fino alla condanna nel giudizio finale (2Pt. 2, 4; Iud. 1, 6).

Come «capo di questo mondo» (Io. 12, 31; 14, 30; 16, 11), «dio di questo secolo» (2Cor 4, 4) e «padrone» (Mt. 4, 9; Lc. 4, 6) manifesta la sua potenza nelle tenebre dell'idolatria (At. 26, 18; Col. l, 13). La lotta diabolica è portata anzitutto contro Cristo; dopo le iniziali tentazioni a carattere messianico, lo avversò fino alla morte, suggerendo il tradimento a Giuda Iscariota (Io. 13, 2; cf. 6, 71) e pigliando saldo possesso del suo spirito (Lc. 22, 3; Io. 13, 27; cf. Lc. 22, 53). La lotta contro la Chiesa di Cristo è tratteggiata nelle parabole del seminatore e della zizzania (Mt. 13, 19.25.39; Mc. 4, 15; Lc. 8, 12).

Dopo Cristo, sono tentati i cristiani (At. 5, 3), con grande astuzia (I Cor. 7, 5; 2Cor. 2, 11; I Ts. 3, 5; ecc.), dal d. che si trasforma in angelo di luce (2Cor. 11, 14), promotore di dottrine false (I Tim. 4, l). Soprattutto i propagatori del cristianesimo sono oggetto dell'odio diabolico (Lc. 22, 31; 2Cor. 12, 7; I Ts. 2, 18). Cristo però inferse al d. la prima grave sconfitta, quando realizzò la profezia genesiaca (Gen. 3, 15; Luc. 10; 18; Io. 12, 31; 14, 30; 16, 11; I Io. 3, 8), con la sua morte distrusse il dominatore della morte (Hebr. 2, 14) e liberò i soggiogati dal terrore della morte (Hebr. 2, 15; Col. 2, 14 s.). Ma poiché la sconfitta definitiva avverrà solo alla fine del mondo, quotidiana deve essere la resistenza dei cristiani ai suoi attacchi (I Pt. 5, -8.9), con "intera l'armatura" soprannaturale (Eph. 6, 16; 2Cor. 12, 7 ss.; Rom. 16, 20). Né infrequente sarà il successo del d.; al tempo di Cristo vi sono seguaci fedeli del d. (Io. 8, 41.44); nell'età apostolica l'incestuoso di Corinto e gli apostati Imeneo ed Alessandro sono abbandonati in punizione in potere di Satana (I Cor. 5, 5; I Tim. l, 20). Fino al giorno del giudizio vi sarà opposizione fra i "figli di Dio" ed "i figli del d." (Io. 8, 44.47; I Io. 3" 8.10), i quali compiono le "opere del d." (At. 13, 10) che si riassumono nell'impostura o seduzione (Io. 8, 44; I Tim. 4, 2; Ap. 12, 9; 20, 9) con cui alla verità e alla giustizia viene sostituito il peccato (Rom. l, 25 ss.; Iac. 5, 19).

[A. R.]

BIBL. - KAUPEL, *Die Damonen im A. T.* Augsburg 1930; A. BROCK-UTNÉ, «Der Feind », in Klio, 28 (1935) 219-227; M. .I. GRUENTHANER, *The Demology of the O. T.*, in CatBibQ, 6 (1944) 6-27; B. NOACK, *Satanas und Soteria*, Kopenhagen 1948; F. ZEMAN,

Indoles daemonum in scriptis prophetarum, in VD, 27 (1949) 270-77; 321-35; 28 (1950) 18-28; 89-97; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*. I, Parigi-Tournai 1954, pp. 130-141.

DIGIUNO. - Lev. 16, 29 (e 23, 27. 32; Num. 29, 7) per il grande giorno del perdono o espiazione (il 10 del 7° mese, tisri, sett.-ott.) prescrive, con l'astensione dal lavoro, di "affliggersi, mortificarsi" (Volg. = affligetis animas vestras; nefes = persona), espressione che indica sempre il d. Non semplice privazione, pertanto, di alimenti, ma mortificazione di quel che può piacere e che soddisfa l'orgoglio; espressione dell'interno senso di penitenza; scopo morale e religioso. La preghiera (Tob. 12, 8) ne è inseparabile, e devono accompagnare il d. le opere di giustizia e di misericordia (cf. Ier. 14, 12; Is. 58, 3.7; Zach. 7, 2-7). La tradizione giudaica chiamò il giorno dell'espiazione "il d." (At. 27, 9) o "festa del d.". È il solo giorno di d. prescritto dalla Legge; andava dal tramonto del 9 al tramonto del 10 (Lev. 23, 32); e come i rabbini precisavano, appena eran visibili almeno tre stelle (cf. Tertulliano, *De jejunio*, 16: PL 2, 977); d. rigoroso: le prescrizioni rabbiniche, proibivano di toccar cibo, bere, ungersi, portare i sandali, usar del matrimonio (*Joma*, 8). Da Num. 30, 14 appare l'esistenza di d. praticati spontaneamente. Il d. divenne in Israele un mezzo, molto in uso, per propiziarsi Iddio. Si hanno d. pubblici straordinari: per colpe generali (I Sam 7, 6; Ier. 36, 9; Ioel l, 12-2, 17 ecc.); prima di iniziare una guerra (Iudc. 20, 26; 2Mac. 13, 72); per scongiurare una calamità pubblica (Iudt. 4, 8.12; Esth. 4, 3.16 ecc.; cf. Ion. 3, 5 ss.); per la morte di un re (I Sam 31, 13). D. particolari: David per la morte di Saul: 2Sam l, 12; per implorare la guarigione del neonato: 2Sam 12, 16·.21 ss. Spesso nei Ps. come espressione di penitenza, o per invocare l'aiuto divino: 69, 11; 109, 24 (Volg. 68. 108). Sara per essere liberata dal demonio (Tob. 3, 10); Ester (14, 2) per la liberazione, Daniele (9, 3) per la restaurazione d'Israele. Per voto (Tob. 7, 10; At. 23, 21); ecc.

Durante l'esilio furono imposti giorni di d. in ricordo delle sciagure nazionali; Zach. 7, 2-5; 8, 19 parla di d. al 4°, 5°, 7°, 10° mese; rispettivamente, per la cessazione del sacrificio; per la rovina del Tempio; per l'uccisione di Godolia; per l'assedio e la distruzione di Gerusalemme (cf. S. Girolamo, In Zac. 2, 8; PL 25, 1475). Il Sinedrio imponeva d. di tre giorni ciascuno, qualora tardasse la pioggia nei mesi ott.·nov. e nov.-dic. Le sinagoghe prescrivevano d. locali (cf. i trattati Ioma e Taanìth). Sono celebri i d. di Mosè, Elia, di quaranta giorni (Ex. 24, 18; e I Reg. 19, 8). I Farisei zelanti, per pura devozione, digiunavano ogni lunedì e giovedì in memoria del principio e della fine del d. di Mosè al Sinai (cf. Lc. 18, 12; Taanith 2, 9). Il divin Redentore incominciò la sua vita pubblica con un d. di 40 giorni (Mt. 4, 2; Mc. l, 13; Lc. 4, 1) che la Chiesa onora nel d. quaresimale. Nel suo insegnamento riprende gli energici richiami di Is. 58, 3-7; Ier. 14, 12; Zach. 7, 2-7 contro la mancanza delle condizioni che rendono il d. piacevole a Dio. Quello dei Farisei, fatto con ostentazione, non è più il d. prescritto nel V. T., espressione dell'ultimo pentimento (Eccli. 34, 26), mortificazione dell'orgoglio (Lc. 18, 12), e accompagnato dalla preghiera e dalle opere di misericordia. Quando si digiuna, si eliminino le esteriorità (Mt. 6, 16 s.), Non è il d. o qualsiasi pratica esteriore che conta, senza quello spirito nuovo che è il lievito portato dal Cristo Gesù per la trasformazione dell'umanità (Mt. 9, 14·17; Mc. 2.,

18 ss.; Lc. 5, 33 ss.). La pratica del d. fu familiare ai primi cristiani (At. 13,2 s.; 14,22; I Cor 9, 27; 2Cor 6, 5; 11, 27). La critica testuale esclude Mt. 17, 21 «questa specie di demoni ecc.» preso da Mc. 9, 29 dove, inoltre, sembra da espungere *** «e col digiuno» (Buzy-Pirot).

[F. S.]

BIBL. - A. LESETRE, in DB, III, coll. 1528-32; H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum LV. T. aus Talmud und Midrasch*. IV, Monaco 1928, pp. 74-114; A. CLAMER, *Lévitique* (*La St. Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, Pp. 130-73; D. Buzy e L. PIROT (ibid., 9), ivi 1946, pp. 231, 507.

DILUVIO. - Castigo divino per distruggere l'umanità peccatrice. È il tema di un lungo racconto della Genesi (6, 1-9, 17).

In una breve pericope introduttiva (6, 1-8), si descrive la ragione del d. La malvagità degli uomini era tale che Dio si pentì di averli creati. La causa principale è posta nella relazione carnale fra i "figli di Dio" e le "figlie degli uomini" (ibid. 6, 2). La prima terminologia insolita occasionò l'opinione che si trattasse d'immoralità praticata fra gli Angeli e le donne. La nozione imperfetta della natura di esseri spirituali giustifica tale interpretazione presso gli Ebrei (Libro di *Enoch*, dei Giubilei, Testamento dei dodici Patriarchi, Filone, Giuseppe) e presso alcuni padri della Chiesa (Giustino, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Ireneo, Cipriano). Essa ora è condivisa soltanto da scrittori razionalisti, che segnalano la pericope come indice di antiche leggende mitologiche politeistiche, e da qualche cattolico (cf. J. Chaine, *Le livre de la Genèse,* Parigi 1949, pp. 101-104) come un adattamento alla mentalità semplicistica degli antichi Ebrei. L'opinione comune - specie fra i cattolici - scorge nell'espressione "figli di Dio" i discendenti di Seth e di altri patriarchi, lodati per la loro pietà, di fronte alle donne della stirpe di Caino.

Nella distruzione generale si salva solo Noè e la sua famiglia, in tutto otto persone (cf. I Pt. 3, 2.0; 2Pt. 2, 5). Egli viene avvisato da Dio di costruirsi una grande arca, che era una specie di natante (lunga circa m. 150, larga m. 25, alta m. 15 circa). In essa entrano la famiglia di Noè con due animali di ciascuna specie (6, 19; ma secondo 7, 2 gli animali dovevano essere sette delle specie pure e due di quelle impure). Dopo sette giorni avviene il d.; l'acqua ricopre i monti più alti dell'Armenia con uno spessore di 15 cubiti (circa m. 7,50). L'inondazione dura sette mesi; infine l'arca si posa su i monti suddetti. Per constatare il prosciugamento delle acque Noè emette dall'arca prima un corvo, quindi due volte una colomba. La seconda volta questa non tornò nell'arca; Noè attende ancora sette giorni e quindi esce dall'arca. Il patriarca offre un solenne sacrificio a Dio, che lo benedice insieme ai figli e gli promette che mai più una simile catastrofe si sarebbe abbattuta sulla terra.

Comunemente si riconosce che nella narrazione del d. Mosè fuse due fonti affini (6, 5,8; 7, 1-5.7-10.12; 16.22-23; 8, 3.6-13. 20.22; 9,18 s. e 6, 9-21; 7,6.11.13 ss. 21.24; 8, 1-5.13-19; 9, 1-17 con lievi differenze secondo i vari esegeti).

Sui rapporti con le narrazioni babilonesi, v. Genesi. Le somiglianze maggiori si notano con l'epopea di Gilgames, scoperta in 12 tavolette cuneiformi nel 1872 nella biblioteca di Assurbanipal. Nella tavoletta undicesima è narrato il d., dal quale scampa solo Ut-napistim con i suoi, perché prediletto da Ea, dio del mare. Fra i due racconti sono molteplici le somiglianze. Ut-napistim, ammonito da un dio, costruisce una grande zattera in maniera simile a quella di Noè; vi entra con la famiglia e gli animali; si assicura della fine del d. con l'invio di tre uccelli (colomba, rondine, corvo) e offre un sacrificio su la sommità dei monti, ove si era posata la zattera. Ma notevoli sono le differenze: le misure dell'arca, il numero delle persone salvate; la distruzione dell'umanità è prodotta da molti elementi della natura (tempesta, venti, acqua, fuoco ecc.); principalmente il motivo del d. e la figura puerile, la natura capricciosa delle divinità.

Generalmente si ammette che i due racconti rispecchiano un'identica tradizione primitiva, ma con caratteristiche molto diverse, che denotano la differenza irriducibile fra il puro monoteismo ebraico e il politeismo mitologico babilonese. Ma probabilmente si tratta di racconti affatto diversi; il d. avvenne ca. 100.000 anni a. C. alle origini dell'umanità; mentre nei racconti babilonesi si tratta di un'inondazione locale (A. Parrot). Di comune o affine c'è solo la forma letteraria.

Gli antichi ammettevano che il d. ricoprì tutta la terra e distrusse tutti gli uomini, all'infuori della famiglia di Noè. Ora sono ben pochi quelli che sostengono un'universalità geografica, che risulterebbe dalle espressioni enfatiche del testo, ma urta con non poche difficoltà di ordine fisico e zoologico. Che il d. invece abbia abbracciato tutti gli uomini (cf., oltre al racconto genesiaco, Sap. 10, 4; 14, 6; Eccli. 44, 17 s.; Mt. 24, 37 s.; 2Pt. 3, 5 ss.; 1Pt. 3, 20), si comprende facilmente se appunto si rimette alle origini dell'umanità. Alcuni tuttavia ritengono l'universalità relativa anche per gli uomini; sebbene non sia loro facile dare una spiegazione dei passi ora citati; e sebbene non ci siano seri motivi per una tale interpretazione. [A. P.]

BIBL. - A. BEA, *Institutiones biblicae.* vol. II: *De Pentateucho*. Roma 1933, pp. 168-80; F. CEUPPENS, *De historia primaeva.* Roma 1934. Pp. 225-376; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica*, trad. ital., Brescia 1950, pp. 133-64.

DIO. - 1. Esistenza .- Nel Vecchio Testamento s'ignorano gli atei teorici: Dio è una realtà che s'impone. Esistono soltanto gli atei pratici (Ps. 14 [13], l; 53 [52], 2): uomini che, pur riconoscendo Dio, agiscono nel completo disprezzo della divina legge (Ps. 10, 4; Sap. 2, 1-23). Sono perciò degli stolti cioè dei degenerati nella mente e nei costumi (Iob. 2, 10; Ps. 10, 4·11; 73 [72], 6-9; 94 [93] 3-7).

Non viene dimostrata l'esistenza di Dio, bensì, per necessità polemica, la superiorità del Dio degli Ebrei nei confronti delle divinità straniere: a tale scopo s'insiste sulla bontà, sapienza e potenza di Dio rivelantisi nelle descrizioni cosmiche (Iob. 38-41; Ier. 10, 11-15; 14, 22), nella storia del popolo eletto (esodo dall'Egitto: Ex. 12, 12; Deut. 4, 35-39; ritorno da Babilonia: Is. 42, 13·16; 46, 1), nelle predizioni di eventi futuri (Is. 41, 21-29; 44, 7; 45,

21) e viene focalizzata l'impotenza degli idoli (Hab. 2, 18 s.; Ier. 10, 3 ss. 9; 14, 22; Is. 40, 18-20; Sap. 13-15).

Il problema dell'esistenza di Dio viene proposto soltanto dalla Sapienza (13, 1-15) e risolto col principio di causalità. L'uomo, dal creato, può con le sue facoltà naturali avere una conoscenza chiara e necessitante al culto (ed è colpevole, se la trascura) di un Dio personale. Lo stesso insegna s. Paolo (Rom. I, 18 ss.).

2. Natura. Dio è per l'uomo assolutamente incomprensibile (Is. 40, 28; Ps. 145 [144], 3; soprattutto Iob 37, 123; 11, 7-9); anche a Mosè, il più grande dei profeti del V. T., cui Dio parlò "faccia a faccia", come persona ad amico (Ex. 33, 11; cf. Num. 12, 7.8; Deut. 34, 10) fu rifiutata la contemplazione della gloria divina, vivamente bramata (Ex. 33, 18-23; 34, 5-10).

3. *Nomi divini*. - Nella mentalità dei semiti il nome non è un semplice appellativo, ma l'elemento più tipico e inconfondibile della personalità. Ogni essere esiste positivamente ed è autonomo in quanto ha un nome. Dal nome dato a Dio ben si argomenta l'idea che si aveva di Lui.

'El. Nome primitivo, comune della divinità (= numen presso i latini) o personale e proprio dell'Essere supremo, presso tutti gli antichi Semiti : ebraico e aramaico *'El*, arabo-preislamico *'Il*, accadico *'Ilu*, arabo-islamico *Ilah* con l'articolo *'Allah* (= Iddio), ugaritico *'El*. Nel Vecchio Testamento è l'appellativo più antico dell'unico Dio e si trova solo e senza articolo nel linguaggio poetico (75 volte nei Salmi; 53 volte in Giobbe); comunemente invece è accompagnato da una specificazione, un attributo (Dio che mi vede, Dio del padre tuo, di Bethel, ecc.) o da un altro nome divino ('E .- Shaddai, 'E.-'Elion). In senso improprio è riferito anche a divinità straniere (Deut. 32, 12; Ps. 81 [80], 10), allo stesso modo che il plurale 'elim (Ex. 15, 11; Dan. 11, 36). L'etimologia è ipotetica: "il potente" da 'ul, o 'il "fu potente", o da 'alah "fu forte" (cf. Gen 31, 29; Prov 3, 2:; Deut; 28, 32; Aquila: *** Settanta: ***; oppure ***). È certa comunque, nella concezione ebraica in particolare, l'associazione del concetto di forza con quello di Dio (Gen. 13, 18; 14, 3; 18, 1; Deut. 11, 30; Iudc. 11, 19...).

'Elion. Nome comune al Dio degli Israeliti e al Baal fenicio (Filone di Biblos: Eus., *Prepar. Evang*. 1, 10; Pritchard, *Ancient Near Eastern Textes*... Princeton 1950, p. 134, lin. 121; Alijan Baal). Col significato "che sta al di sopra" in opposizione a tahton "che sta al di sotto", "supremo" (LXX: ***) è usato da solo, come nome proprio (Num. 24, 16; Deut. 32, 8), o comparato con altro nome divino (*'El*: Gen. 14, 18-20; Iawheh: Ps. 47, 3, ecc.).

È il Dio di Melchisedec (Gen. 14, 18) identificato col vero Dio di Abramo (Gen. 14, 22); e il dio del veggente Balaam (Num. 24, 16).

'El Shaddai. Nome di Iahweh nella storia dei Patriarchi ebraici (Gen. 17, I; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3) e in Giobbe. Plurale enfatico di sad (potente) derivato da sadad "agire con forza", "devastatore" (cf. Is. 13, 6; Ioel 1, 15), il nome, da solo (Gen. 49, 25) e parallelo a 'abhir "il forte", oppure preceduto da 'El (Gen. 17, 1; 28, 3; 35, 11), significherebbe "onnipotente" (cf. LXX: ***).

Elohim. È nome ebraico sinonimo e forma plurale di 'El, più frequente nella Bibbia (2570 volte) e indica le molteplici divinità delle genti (Ex. 18, 11; Deut. 10, 17); enti creati più in contatto con Dio (Ex. 21, 6; Ps. 82 [81], 1.6: giudici o angeli; spirito dei morti; I Sam. 28, 13); "divinità" (Deut. 32, 29; Ps. 95 [94], 3); un dio falso (Iudc. 11, 24; 2Reg. I, 2). È soprattutto il nome comune dell'unico vero Dio: allora spesso è preceduto dall'articolo ed esprime in genere il rapporto di Dio col mondo (creatore) o con le genti (signore universale) mentre Iahweh esprime quello con Israele. La sua forma plurale riferita al Dio degli Ebrei è il plurale intensivo di "forza", "potenza" (cumulus potentiarum: W. Cesenis-E. Kautzsch, & 124 g) o plurale d'astrazione (divinità: P. Joiion, & 126 b). Spesso è costruito con predicato verbale (Gen. 50, l; Ex. 2, 24) o nominale (2Reg. 19, 4) al singolare: come il plurale accadico ilanu delle lettere di el-' Amarnah (86, 45 g; 97, 3; 235, 2, 267, 10; 281, 2) o dei testi di Boghazkoy (1, 5) riferiti al solo faraone o al re d'Assiria (2Par. 35, 21 s.) o a un solo dio; e come il plurale , *elhm* di Ras Shamra sinonimo di 'El, indicante l'Essere supremo. Talvolta è costruito col plurale (predicato verbale: Gen. 20, 13; 35, 7...; pred. nom.: Deut. 5, 23; I Sam 17, 26) pur essendo riferito a un Dio unico.

Derivazione tardiva di 'E. è il singolare 'Eloah, usato solo in poesia (34 volte in Giobbe su 57).

Iahweh. Il nome proprio divino più usato nella Bibbia (ca. 6823 volte), detto "tetragramma", perché di 4 lettere. La forma piena Iahweh è l'originaria perché si legge nell'unico documento antico che faccia menzione di Iahweh (Stele di Mesa, lin. 18); da essa derivano le brevi: Iahu nei papiri di Elefantina e nei nomi teofori assieme a Iah, Iò. Le vocali originarie sono quelle di Iahweh: attestate dai Padri greci (Clemente Alessandrino, PG. 9, 960: ***; Epifanio, PG. 41, 685: *** o ***) , dalle trascrizioni cuneiformi (Ia-u 'ha-zi: Ioachaz; Ha-za-qi.(i)-a-u: Ezechia). Soltanto dopo l'esilio, i Giudei preferirono per riverenza non pronunziare il nome sacro per eccellenza, lo sostituirono col generico 'adhonai ("Signor mio") e vocalizzarono il tetragramma come 'adhonai: cosicché risultò la lettura errata Iehowah, attestata in R. Martini (*Pugio fidei* del 1270), ma forse già in papiri magici del sec. III e IV d. C. Preceduto da adhonai Iahweh veniva vocalizzato come il nome 'elohim e si leggeva 'adhonai 'elohim.

Iahweh è il solo nome divino, tra tutti i nomi semitici di divinità, a formazione verbale preformativa (A. Vaccari, op. cit.); secondo i più è la terza persona dell'imperfetto qal del verbo arcaico haiah corrispondente a haiah "essere" e significa "egli è" (cf. gr. ***: colui che è); e secondo la spiegazione di Dio stesso «Io sono colui che sono»: Ex. 3, 14), designa l'Essere per antonomasia e implica l'aseità eterna, la necessità intrinseca, l'unità e semplicità assoluta, la pienezza infinita della natura divina; è 1'eternamente presente non staticamente ma dinamicamente concepito in rapporto con la nazione ebraica costantemente protetta secondo le promesse infallibili (Ex. 3, 12; 6, 7; 7, 5. 17; Ier. 24, 7). Secondo altri è un imperfetto causativo dello stesso verbo hawah, hawiah, col significato «colui che fa esistere quello che esiste» (W. F. Albright, art. cit). o un participio causativo (J. Oberman, art. cit.).

Questo nome è stato rivelato da Dio stesso a Mosè, nel sancire il suo patto del Sinai (Ex. 3, 13-17; 6, 3-8; Os 12, 10; 13, 4), sebbene un'altra tradizione lo supponga conosciuto già dai Patriarchi (Gen. 12, 7; 3, 4.18) e nell'età prediluviana (Gen. 4, 26) per

una prolessi o anticipazione oppure di conoscenza imperfetta. Finora è apparso arbitrario e vano ogni tentativo di far derivare Iahweh dall'ambiente egiziano (D. Volter; W. M. Muller; J. Lieblein) o babilonese (F. Delitzsch; A. Lods: Iawiilum del sec. XIII a. C.) o ugaritico (R. Dussaud: Iw, ipoteticamente identificabile con Iahweh senza però poter spiegare il passaggio da Iw a Ihwh) oppure qemtlco (K. Budde; H. Gressmann; E. Sellin; C. Toussaint). La stessa forma caratteristica (verbale) del nome Iahweh ne fa un nome non creato dagli uomini ma rivelato da Iahweh stesso (A. Vaccari, art. cit.).

Iahweh Seba'ot .- Poche volte nei libri storici, a cominciare da Samuele, più frequentemente nei profeti, Iahweh ha l'appellativo di Seba'ot. I LXX tradussero bene: *** è piuttosto aggiunta derivante dalle traduzioni dell'Esaple). Nei primi tempi Iahweh era il Dio degli eserciti d'Israele, appellativo da far risalire all'arca dell'alleanza e ai profeti, in quanto offriva ad essi la sua efficace assistenza nelle guerre; ma, al decader della potenza militare di Israele, col termine «eserciti» bisogna intendere «tutte le creature» soggette al dominio di Iahweh e perciò testimoni della sua onnipotenza (cf. particolarmente: Am. 4, 13; 5, 8 s. 9, 5 s.; Is. 51, 15; 54, 15; Ier. 10, 12-16; 31, 35; Ps. 89 [88], 9-15).

Ba'al. Nome comune «Signore»; fu applicato anche al vero Dio d'Israele. Dal momento in cui i Cananei cominciarono ad adorare Ba'al come dio supremo (cf. I Reg. 18, 21), gli Israeliti lo eliminarono un po' alla volta; Ba'al divenne sinonimo di falsa divinità (cf. Os 2, 18; Volg. 16); e i nomi teofori composti con ba'al furono mutati con boset = ignominia (cf. I Par. 8, 33: Isba'al; 2Sam 2, 8: Isboset).

'Adon. Altro nome comune che significa «Signore»; fu attributo del Dio d'Israele (Ps. 114, 7; Mal. 3, 1) specialmente sotto la forma *'Adonai* (= Signor mio).

Melek. Sinonimo di Iahweh (cf. Num. 23, 21; Deut. 33', 5; Is. 6, 5); comune anche agli dei orientali (cf. Melkart; Milkom; Kemosmelek), ma specifico per Israele in quanto nazione teocratica, il cui re non è altro che il vicario di Iahweh (cf. I Sam 8, 7; Iudc. 8, 22 s.). Iahweh poi nella sua qualità di re impera non soltanto su Israele ma su tutto il mondo (Ier. 10, 7.10; Zach. 14, 9.16; Ps. 22 [21], 29; 47 [46], 3.8 s. 9).

Qedos Israel o semplicemente qadosh = «Santo d'Israele», in Isaia. Esprime la infinita santità di Dio; «venerando». Egli giudica e disperde i peccatori (Is. 1, 4; 5, 19.24; 10, 17); ma lascia dei superstiti che purifica e santifica; pertanto il santo d'Israele è «creatore» (Is. 41, 20; 45, 11) e «redentore» d'Israele (Is. 41, 14; 43, 3.14; 47, 4).

'Elohé hassamaim. Rimonta ai tempi dei Persiani ed ha il valore di «Dio del cielo» (I Par. 36, 23; Esd. I, 2; aramaico: 'elah Shemajja'). Si noti che già precedentemente troviamo le seguenti espressioni: «Iahweh Dio del cielo e della terra» (Gen. 24, 3) e «Iahweh creatore (qoneh) del cielo e della terra».

4. *Attributi divini*. - Unità di Dio. Il monoteismo, fede e culto esclusivo verso l'unico Dio, è la caratteristica della religione rivelata, che al Sinai sancisce la costituzione della nazione israelitica (Ex. 19-20). La Bibbia insegna il monoteismo dagli inizi del genere umano: un solo Dio che crea, caccia i pro genitori dal Paradiso, ecc. appare ai Patriarchi e stringe alleanza con loro... Specialmente, nell'Alleanza (v.) del Sinai.

I diversi nomi sotto cui si palesa Dio indicano sempre il medesimo Dio: Iahweh (Gen. 2) = 'Elohim; El Shaddai (Ex. 6, 2.3) E1 'Elion (Gen. 14, 22). L'unità di Dio è apertamente dichiarata in Deut. 6, 4: «Ascolta Israele, Iahweh, Dio nostro, Iahweh (è) l'unico Dio». Questa è una vera professione di fede che gl'Israeliti dovevano recitare giornalmente nello Shema' (Mc. 12, 29). Iahweh è uno e solo (cf. Gen. 1, 9; 2, 24; 11, 1; Ez. 37, 22); egli è Dio e non vi è altro Dio fuor che lui (Deut. 4, 35.39; 32, 39; Is. 44, 6-8; 45, 5, 18, 22; 46, 9; 49, 6; Ps. 86 [85], 10); è Dio vivo e capace di apportare aiuto in opposizione agli «altri» dèi senza vita e impotenti (Deut. 4, 28; 32, 17.21.37.38; Is. 37, 19; Hab. 2, 18; Ps. 115 [114], 3.7; 114 [113], 11-15). Questi vengono detti 'elilim: «vani, inutili, nulla» (Lev. 19, 4; 26, l; Is. 2, 8.18.20; Ez. 30, 13; Hab. 2, 18; Ps. 96 [95], 6; 97 [96], 7); hebel, cioè, «vento» (Deut. 32, 21; I Reg. 16, 13.26; II Reg. 17, 15; Ier. 2, 5; Ion. 2, 9; Ps. 31 [30], 6; lo' 'eloah, lo' 'el: non-dio (Deut. 32, 17.21). Altrove (Is. 2, 8.21; 37, 19; Ier. 2, 27; 3, 9; 10, 3...) le divinità pagane vengono identificate con le loro stesse statue «legno, pietra, metallo» e biasimate di inganni e stoltezza (Is. 40, 18-26; 41, 7; 44, 6-20; Ier. 2, 26-28; *Epist. Ier*. [Bar. 6]).

Accanto al Dio d'Israele non c'è alcuna dea. Chi lo venera è convinto che può stringere relazioni con lui e fissare anche dei patti; ma è invisibile all'occhio umano e irrappresentabile antropomorficamente; il suo impero non è circoscritto in parti determinate dell'universo (gli Egiziani e i Babilonesi, per es., distinguevano gli dèi celesti, terrestri, infernali, ecc.), né in limitate porzioni della terra (monti, valli, fiumi: cf. I Reg. 20, 23; 25.28) e neppure in alcune forze della natura (vento, pioggia, folgore, tuono): è questa una dottrina apertamente dichiarata sin dal primo profeta scrittore (Am. 1-2). Molti critici riconoscono il puro monoteismo del Iahwismo mosaico e patriarcale (cf. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1940, pagine 196-207). Dalle defezioni del popolo d'Israele (v. Religione popolare) all'alleanza del Sinai, la cui essenza è il primo precetto del più puro monoteismo, nulla può trarsi contro la dottrina suddetta; come dall'inosservanza dei precetti evangelici in una comunità cristiana, nulla si può dedurre contro la dottrina di Gesù e la costituzione della sua Chiesa.

Dio creatore. È verità affermata fin dalla prima pagina della Sacra Scrittura (Gen. l) e ripetuta in seguito varie volte (Ex. 31, 17; 2Reg. 10, 15; Neh. 9, 7; Iob. 38; Ps. 104 [103]). (V. Creazione). A quest' argomento si rifanno gli autori sacri per dimostrare la verità, l'unità e la superiorità di Iahweh in rapporto agli altri dèi (Is. 40, 12-22; 42, 5; Ier. 10. 11-16).

Se Iahweh è creatore è anche onnipotente: vuole e crea (Gen. 1; cf. Iob. 42,2). Ecco perché i LXX tradussero Iahweh Seba'ot con ***. L'idea di questa onnipotenza è confermata dal fatto che Iahweh domina in Egitto (Gen. 12, 10-20,; Ex. 7, 14; 12, 36; Is. 19, 1) e nel deserto (Ex. 17, 8-16); suscita la potenza di Ciro (Is. 45, 1) e libera il popolo eletto dalla cattività babilonese (Is. 45, 9.13) (cf. gli oracoli dei profeti contro le genti Is. 13-28; Ier. 46-51).

Spiritualità di Dio. Il Vecchio Testamento manca di un termine proprio per indicare la sostanza spirituale. La spiritualità di Iahweh non è esplicitamente enunciata; è piuttosto verità implicita. Infatti a questo tendono le proibizioni di rappresentare la divinità con immagini (Ex. 20, 4.5; Lev. 26, l; Deut. 5, 8; 27, 5); le teofanie, manifestanti esternamente

solo la efficacia della divina potenza, restando invisibile la sua essenza (Ex. 19, 16-20; Iob. 38, 1); l'apparizione dell'«Angelo del Signore» invece di Dio (v. Angeli), le visioni rare e privilegiate di alcuni lineamenti esterni di Dio (Ex. 24, 10; 33, 20-23; 1Reg. 19, 11-12; Is. 6, 1-4; Ez. 1, 4-28). Si deduce quindi che Dio è invisibile (Ex. 33, 23; Iob 28, 8-9), privo di forma esteriore, immateriale e non composto di parti. L'elemento antropomorfico che pur si riscontra nella Bibbia (occhi, mani, braccia, voce di Dio) non è negativo per la dottrina della spiritualità di Dio, perché anche noi moderni, senza negarla, ci serviamo di locuzioni analoghe a quelle che usarono i profeti riguardo a Dio (Is. 5, 25; 9, 11.16...).

Santità. Santo (opposto ad hol: Lev. 10, 10; Ez. 22, 26; 44, 23) è ciò che è sottratto all'uso comune. La santità fondamentale in Dio sta a indicare la sua eminente natura, la sua trascendenza per cui, elevato su tutti, resta inaccessibile (Ex. 15, 11). La santità morale invece consiste nell'integrità e nella perfezione propria nel suo genere e immune da ogni difetto. Egli è perciò in opposizione totale ad ogni specie di male (Deut. 32, 4; Iob 34, 10; Is.1, 16.18; Prov 6, 16-19...); è impeccabile e in possesso della più alta perfezione morale (Hab. l, 13; Ps. 5, 5); impone agli uomini l'osservanza di una legge morale (cf.: il decalogo: Ex. 20, 2-17; Deut. 5, 6-21) definita superiore al culto e ai sacrifici (I Sam 15, 22.23; Am. 5, 21-24; Os 6, 4,9; Is. 1, 10-17...); non è soggetto alla seduzione dei doni, né fa particolarismi (Deut. 10, 17; 2Par. 19, 7; 10b 34, 19). Questa santità morale è presente già nella Genesi: ai progenitori è imposto un precetto la cui trasgressione è accompagnata dal male fisico (Gen. 2-3). L'ammonimento divino a Caino (4, 5 ss.), nella traduzione più probabile (cf. A. Vaccari), afferma che bisogna vincere le inclinazioni al male. Dio vendica l'uccisione di Abele (Gen. 4, 10); manda il diluvio per punire la cattiveria umana (Gen. 6, 5.12), il fuoco su Sodoma e Gomorra (Gen. 18, 20-32); ma salva Noè perché giusto (Gen. 7, l).

Immutabilità ed eternità. Si parla di immutabilità esplicitamente in Ps. 102 [101], 28. L'eternità ne è seguente. Se non si può provare dal termine 'olam, il quale qualche volta può avere un significato anche più largo, certo si deduce dal fatto che Dio, essendo già prima della creazione, non può avere inizio (Gen. 1, 1; Iob 38, 4; cf. Ps. 93 [92], 2; Ps. 102 [101] 26); i suoi anni non hanno termine (Ps. 102, [101], 28). Se Dio può sempre aiutare il popolo è perché il suo essere (esistenza) non ha né inizio né fine, non è circoscritto dal tempo (Ps. 90 [89], 1-4), è il primo e l'ultimo degli esseri (Is. 41, 4; 44, 6; 48, 12; cf. Ap. 1, 8; Eccli. 42, 21).

L'onnipresenza. Nessuno può sfuggire alla sua presenza (Am. 9, 2-4; Ps. 139 [138], 9-12; ecc.); nulla gli è nascosto (Prov. 15, 3; Sap. 1, 7); il cielo e i cieli non possono comprenderlo (I Reg. 8, 27) perché prima che l'universo esistesse egli è (Gen. 1, 1); è presente in qualsiasi luogo si trovino i suoi adoratori (Is. 43, 2-6). Il dire che egli è in cielo (Ps. n, 16; 113, 21) è solo un modo conveniente per esprimere la sua eccellente natura; la sua divinità non è ristretta dai limiti di un luogo; se è venerato in modo particolare in determinati luoghi è perché ivi specialmente s'è svelata la sua potenza.

Onniscienza. Dio conosce i segreti dei cuori (Ps. 11 [10], 4.5; 33 [32], 13 ss.; 1er. 11, 20), le cose passate, presenti e future tanto dei singoli uomini (Ps. 139 [138], 13-16) quanto dei popoli, dei quali predice pure i destini (Ier. 46.51; Is. 41, 22 s.); tutto gli è presente (Iob. 28, 24) persino lo se'ol (Iob 26, 6).

Sapienza. La sua somma sapienza (Is. 28, 29; 40, 13 s.; Iob 9, 4) si manifesta particolarmente nella creazione e nella conservazione del mondo (Iob 38, 41; Prov 8, 22-31); nel poter confondere i disegni degli uomini (Is. 19, 11-15; 29, 14...); pel fatto che non l'ha ricevuta da nessuno (Is. 40, 13 s.) e non può essere scrutata (Is. 40, 28; 55, 8.9).

Misericordia. Dio manifesta la sua misericordiosa benevolenza innanzi tutto nello scegliere come suo popolo Israele e sancire un patto con questo (Deut. 7, 7 s.) prescindendo dai meriti; nell'osservare la alleanza e perdonarne le omissioni (Ex. 34, 6.7; Num. 14, 19; Ier. 3, 12 s.). Castiga il popolo (Os. l, 6), ma gli si riconcilia ad espiazione compiuta (Os. 2, 25); anzi non lo può dimenticare (Is. 49, 14 s.) e il popolo a sua volta può sempre sperare sull'aiuto divino (Is. 64, 8.10; 55, 3; 63, 7; Ier. 31, 3; Ps. 89 [88]; Mi. 7, 20) perché Dio mantiene le promesse. La misericordia divina si estende anche agli individui (Ps. 5, 8; 36 [35], 6-11) e ai peccatori (Ps. 32 [31], 5; 51 [50]). È tanto benevolo che non respinge l'ossequio degli altri popoli (Ion. 4, 11) e considera ogni cosa come opera sua (Ps. 145 [144], 9.16; 36 [35], 6-10; Sap. 11, 24; 11, 1.13; Eccli. 18, 13).

Giustizia. È quell'atto per cui Dio difende il suo popolo (Iudc. 5, 11; I Sam 12, 6.7; Mi. 6, 5; Is. 41, 10; ecc.) e lo protegge (I Reg. 8, 32; Ier. 11, 20; cf. Ex. 23, 7), non solo cioè nell'allontanare il male, ma anche nel conferire il bene (Deut. 10, 18; Os 2, 21; Is. 33, 5) e nel punire giustamente i malvagi (Ex. 9, 27; Lam. l, 18; Neh. 9, 32 ecc.).

Perfezione di Dio. È sommamente perfetto perché non gli manca nulla di ciò che la sua natura o il suo fine possa esigere. La sua grandezza (Ps. 145 [144], 6) e la sua intelligenza (Ps. 92 [91], 6; 147 [146], 5) trascendono ogni cosa; pur attribuendogli il massimo della potenza non giungeremo mai ad esaurire i limiti della sua gloria (Eccli. 43, 32; cf. 43, 29-36; Ps. 139 [138], 17 s.); la sua perfezione è confermata dalla teofania descritta in Giobbe (38-42). Dio non ha bisogno di nulla (2Mach. 14, 35), neppure dei sacrifici (Ps. 50 [49] 9.13; Is. 40, 16); non trae profitto dalle buone azioni degli uomini (Iob 22, 3; 35, 7), né gli si nuoce con le cattive opere (Iob 35, 6). [B. N. W.]

5. Nel Nuovo Testamento. Paolo, dopo l'adesione alla fede di Cristo, ripete alcune categorie antiche di Dio: è unico (Gal. 3, 20; Rom. 3, 30; I Tim. 2, 5); eterno (Rom. 1, 20); il Padre della gloria (Eph. l, 17); l'invisibile (Col. l, 15; Rom. l, 20), il Re dei secoli, solo Dio incorruttibile, invisibile (I Tim. l, 17); «il beato ed unico sovrano, il re dei regnanti e Signore dei Signori, il solo che abbia l'immortalità, che abiti una luce inaccessibile» (I Tim. 6, 16; l, 11); «il Dio vivo e vero» (1Ts. l, 9; I Tim. 4, 10); «il Dio della pace» (2Cor. 13, 11; Rom. 15, 33; 1Ts. 5, 23); «solo saggio» (Rom. 16, 27); «Dio della speranza» (Rom. 15, 13); «Colui che opera tutte le cose secondo il disegno della sua volontà» (Eph. l, 11); «che può fare il bene al di là di ciò che noi domandiamo o conosciamo» (Eph. 3, 20); «il Signore di tutto» (Rom. 10, 12), «Colui che ha creato tutte le cose » (2Cor 9, 10; Rom. l, 2; 9, 20; Col. 3,10; Eph. 3, 9; I Tim. 6, 13.17); «Colui che vivifica» (2Cor 1, 3; Rom. 4, 17); «il nostro Salvatore» (I Tim. l, l; 2, 3; 4, 10 ecc.); «il giudice che prova i nostri cuori» (1Ts. 2, 4).

Le stesse antiche categorie ritornano negli altri scritti neotestamentari: il Dio unico (Iac. 2, 19); Creatore (2Pt. 3, 5; Hebr. l, 2.10-12; Ap. 10, 6; 4, 11; 14, 7); principio e fine di tutto (Hebr. 2, 10; Ap. 21, 6; 22, 13); Colui che è stato, che è e che viene, alfa ed omega (Ap. 4, 8; l, 4.8; 21, 6); la maestà che risiede nelle altezze su di un trono di gloria (Hebr. l, 3; 8, 1; Ap. 1, 4; 4, 2 ecc.); il Dio onnipotente (Ap. l, 8; 4, 8; I Io. 4, 4 ecc.); il Dio forte (Ap. 18, 8); il Re (Ap. 15, 3); il padrone (Ap. 6, 10) che si deve temere ed adorare (Ap. 14, 7; 15, 4); la Maestà formidabile ed invisibile (Ap. 4, 2.11; I Io. 4, 11.20; 3, 20); «il Dio vivente» (I Pt. l, 23; Hebr. 3, 12; 9, 14; Ap. 4, 9.10), il giudice (Iac. 5, 9; I Pt. 1, 17; ecc.) che promette ricompense (Iac. 1, 12) ma è anche un giustiziere inflessibile (2Pt. 2, 4-9; Iud. 5, 7; Hebr. 2, 2; 3, 15-18 ecc.), «Misericordioso» (I Pt. 5, 10; 3, 2), «Santo» (I Pt. l, 15; Ap. 4. 8; 6. 10; 15, 4; 16, 5).

La Rivelazione portata da Cristo segna però un completamento della teologia ebraica. Il nuovo mistero trinitario (v. Trinità) salva il monoteismo, fondamentale per lo ebraismo, ma determina lo spostamento di determinate attribuzioni; ad es. la potestà giudiziale trasferita da Dio al Cristo (Mt. 7, 21 ss.; 13, 391.41.49; 24, 44; Io. 5, 22 . 23.27; 1Ts. 3, 13; 2Ts. l, 7 ecc.); il titolo di « Salvatore» riferito a Dio (Lc. l, 47; I Tim. l, l; 2, 3; 4, 4 ecc.) e a Cristo (Lc. 2, 11; Io. 4, 42; Eph. 5, 23; 2Pt. l, 1.11; 2, 20 ecc.); quello di «Signore» riferito a Dio ('adonai = Kurios nei LXX; Mt. 1, 20; At. 2, 20.21 ecc.) ma prevalentemente a Cristo (At. 10, 36; 4, 29; 7, 56.60 ecc.).

La Paternità divina, già affermata dall'ebraismo, appare trionfalmente nella Rivelazione cristiana di cui costituisce una idea centrale, non più come un rapporto in prevalenza collettivo e giuridico ma come un rapporto ontologico (v. Adozione) che si fonda sulla consustanzialità del Padre e del Figlio e su quella naturale e soprannaturale che unisce i cristiani al loro fratello maggiore «Padre»: 111 volte in Io., 44 in Mt., 17 in Lc., 5 in Mc.; «Dio nostro Padre»: 1Ts. l, 3·; 3, 11.13; 2Ts. 1, 1; 2, 15; I Cor l, 3; ecc.; «Dio e Padre»: 2Ts. l, 2; I Cor 8, 6; 15, 24; «Padre»: Col. 1, 12; Eph. l, 17 ecc.). La Paternità divina s'illumina alla definizione giovannea, assolutamente nuova, della Divinità: Dio-Amore (I Io. 4, 8.16) che ci comunica il suo amore nel Figlio I Io. 4, 9; cf. Rom. 5, 6-11; 8, 31 ss.) e ci fa suoi figli prediletti in Lui (I Io. 3, 1.2; cf. Col. 3, 12; Rom. 1, 7; 11, 28; Eph. 1, 6 ecc.): sublime eco delle parole di Cristo che parla dell'amore del Padre verso il Figlio naturale (Io. 17, 26) e verso i figli adottivi (Io. 17, 23: v. Redenzione).

[A. R.]

BIBL. - QUELL-STAUFFER-KUHN, s.v., in ThWNT, III, pp. 79-120; F. CEUPPENS, *Theolologia biblica*, *De Deo uno*, 2a ed., Roma 1948; p. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento,* ed. ital., Torino 1950, pp. 31-109; A. ROMEO, *Dio nella Bibbia. in Dio nella ricerca Umana*, Roma 1950, pp. 257-415; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1951; M. SMITH, *The common Theology of the ancient Near East,* in JbL, 71 (1952) 135-47; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eustern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, *Dieu* (*Bibliothèque de Théologie*, série III, vol. 2), Tournai 1954; II, *L'Homme*, ivi 1956; ED. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel-Parigi, 1955.

Nomi divini: C. B. ROGGIA, *Alcune osservazioni sul culto di 'El a Ras Shamra,* in *Aevum*, 15 (1941) 559-75; H. KRUSE, *Elohim non Deus*, in VD, 7 (1949) 278-86; A. VACCARI, *Jahweh e i nomi divini nelle religioni semitiche*, in *Biblica*, 17 (1936) 1-10; R. DE LANGHE, *Un Dieu Iahweh a Ras Shamra*?, in EthL, 19 (1942) 91-101; J. OBERMANN, *The Divine Name Jahweh in the Light of the Recent Discoveries*, in JbL, 68 (1948) 301-23; A. DUBARLE. *La signification du nom de Jahweh,* in RScPhTh, 35 (1951) 3-21; E. DHORME, *Le nom du Dieu d'Israel*, in RHR, 141 (1951) 5-18; B. N. WAMBACQ. *L'Epithète divine Iahve Sebaot,* Parigi 1947.

Attributi divini: P. VAN IMSCHOOT, *La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament*, in *La Vie Spirituelle*, 75 (1946) 30-44; F. ASENSIO, *El Hésed y 'Emet Divinos: su infiujo religioso-sacial en la historia de Israel*, Roma 1949; A. DESCAMPS, *Justice et Justification*, in DBs, IV, coll. 1498-1510.

DISCESA di Gesù Cristo agli inferi. - Appena morto, anche Gesù Cristo andò con la sua anima umana, sostanzialmente unita alla divinità, nel luogo dove andavano tutte le anime separate dei giusti del V. T., luogo chiamato dalla Bibbia ora se'ol, ora *inferi*, ora *paradiso*, ora *seno di Abramo*, e, in epoca cristiana, *limbo dei Padri* (Simbolo apostolico, sec. IV; Concilio Lateranense IV, del 1215; Denz. 429).

Gesù portò ai giusti il "lieto messaggio" della Redenzione (I Pt. 3, 18 ss.; 4, 5 s.). Per i peccatori si ebbe allora il giudizio e la conseguente netta separazione tra fedeli e peccatori; finì per i primi lo stato d'attesa e di separazione totale da Dio, iniziato alla loro morte; per i secondi questa separazione divenne definitiva, e incominciò per loro l'inferno (Dan. 12, 2 s. 12; v. Morte). I giusti, da Adamo in poi incominciarono a godere della visione intuitiva di Dio e della conseguente felicità e salirono col Cristo glorioso in cielo nel giorno della Risurrezione (v. Ascensione).

Accenni alla d. di Gesù Cristo agli inferi si hanno inoltre in Rom. 10, 7; Col. I, 13. Gli apocrifi (Atti di Tommaso, Vangelo di Nicodemo, Odi di Salomone, Oracoli sibillini, ecc.) e diversi scrittori ecclesiastici sulla loro scia (Melitone di Sardi, Origene, s. Cirillo di Gerusalemme, ecc.) si compiacquero di drammatizzare il fatto, creando vari particolari: porte divelte, vera e propria lotta (fra Gesù e i suoi angeli da una parte e il diavolo con i demoni dall'altra) terminata con la sconfitta del diavolo e seguita dalla liberazione degli antichi credenti che si fanno sfilare dinanzi al Redentore: Adamo ed Eva, Abele, Abramo, i profeti, fino a s. Giuseppe e a s. Giovanni Battista.

I fautori della *Religionsgeschichtliche Schule* avvicinarono, con somma leggerezza, la narrazione biblica ai vari miti di discesa di qualche eroe o divinità nel regno dei morti, frequenti nelle antiche religioni: babilonese, egiziana, greco-romana (Schweitzer, Gunkel, Kroll). Ma oltre la somiglianza soltanto esterna del tema, non si riscontra nulla altrove che renda l'idea biblica della eterna beatitudine portata dal Redentore alle anime dei giusti, come riconobbe lo stesso Kroll.

BIBL. - A. VITTI, in VD, 7 (1927), 111-18; 138-44; 171-81; J. CHAINE. in DBs, IL coll. 395-431; U. HOLZMEISTER, *Comm. in epp. SS. Petri et Judae.* Parigi 1937, pp. 294-351; P. DE AMBROGGI. *Le epistole cattoliche*, 2a ed., Torino 1949, pp. 136-9, 142.

DISCORSO del monte. - È la carta programmatica del nuovo Regno.

Dopo un sublime proemio, le cosiddette "Beatitudini" (v.), che enunciano quali sono le condizioni d'animo più adatte per l'accettazione del suo messaggio, Gesù afferma solennemente la superiorità e la purezza della sua dottrina su quella del Vecchio Testamento (Mt. 5, 17.48; 7), ed il modo con cui deve essere attuata (Mt. 6). «Il corpo del sermone si compone di due punti: rapporti della dottrina di Gesù con la Legge e coi Profeti, e dello spirito di essa confrontato con lo spirito dei Farisei ipocriti; sentimenti e pratiche dei discepoli. In fine una breve perorazione che stimola all'azione» (Lagrange).

Il d. è riferito da Mt. e da Lc. (c. 6), ma in proporzioni diverse; ché Lc. riferisce altrove (per es., nei cc. 11; 12, 22-34 ecc.), alcune parti, rimettendole nel loro contesto originario; mentre Mt., seguendo il suo criterio logico-letterario, ha qui raccolto quanto disse Gesù sull'argomento anche in seguito, in altre circostanze (ad es., Mt. 6, 7-15.19-34; 7, 7-11). Con facilità, infatti, vien riconosciuto che Mt. e Lc. (c. 6) riferiscono lo stesso d. Lc., inoltre, scrivendo per i Gentili convertiti, si è attenuto a ciò che riguardava la perfezione nuova, la legge della carità; mentre Mt. ha conservato fedelmente ciò che dava all'allocuzione il suo carattere storico, l'opposizione delle due dottrine e il legame che le univa, la carità, che passa sopra alla legalità e pur esce dalla rivelazione antica quasi il frutto che soddisfa la promessa dei fiori. Al testo dunque di Mt. bisogna ricorrere per gustare la fisionomia primitiva della composizione: là si crede di intendere le parole, il tono, l'accento stesso di Gesù (Lagrange).

Con ogni probabilità, nel giugno del 28 della nostra era, dopo cinque mesi di predicazione in Giudea e nella Galilea, Gesù sale su "un monte" (Mt. 5, 1 ss.) a pregare e sceglie i dodici Apostoli di tra i fedeli che lo seguivano. «L'effervescenza era stata così generale che la Galilea non fu la sola a commuoversi; si era venuti perfino dall'Idumea, a sud, e dall'estremità settentrionale della terra promessa (Tiro e Sidone) ». La folla lo ha seguito fin là; e Gesù, eletti gli Apostoli, discende dalle cime verso un pianoro (Lc. 6, 12 ss.) dove tutti potevano stare comodamente, e inizia il suo d. (Lagrange). I moderni identificano il monte col colle (250 m. ca.) di 'Ain et-Tabhiga (o et-Tabgah) a ca. 3 km. a sud di Cafarnao.

1. Primo punto del d.: il rapporto tra la Legge (economia) vecchia e la Legge (economia) nuova (Mt. 5, 17-48; Lc. 6, 27-36; cf. Mc. 9, 43.47; 10, 11 s.).

Il principio generale (Mt. 5 17-20) viene illustrato praticamente con gli esempi che seguono (vv. 21-48); pertanto va ben compreso alla luce di questi.

L'antica alleanza (v.), nella sua triplice fase o determinazione: con Abramo, al Sinai, con David, era soltanto preparatoria, con termine il Cristo.

Gesù le dà compimento nel suo complesso; dà compimento alla Legge morale inculcandone l'osservanza in tutta la sua purezza e integrità, alla Legge cerimoniale trasformandone le figure in realtà, ai Profeti attuandone gli ideali e verificandone in sé le predizioni (A. Vaccari). «Non sono venuto ad abrogare, ma a compire» (v. 17), a «portare, cioè alla perfezione».

L'antica rivelazione non perde cosi né un iota, né un apice dei suoi elementi costitutivi. «Come uno scriba vigila con cura meticolosa a non tralasciare alcun elemento considerato da lui essenziale ad una buona lettura; così Dio si prende cura di tutti i germi da lui depositati nella rivelazione. Il Cristo vi apporta uno sviluppo essenziale e definitivo» (Lagrange).

E così, tutte le prescrizioni, anche le più minute, della Legge, perfezionata nel Vangelo, avranno il loro pieno adempimento nella Chiesa cristiana fino alla fine del mondo (cf. Lc. 16, 17; A. Vaccari).

Una volta posto il principio Gesù ne trae alcune applicazioni. La legge interdiceva l'omicidio (Ex. 20, 13; Deut. 5, 17 = quinto precetto del Decalogo), Gesù non vuole che si vada neppure in collera; non solo le parole offensive e ingiuriose, ma anche i moti interiori contrari alla carità possono costituire grave offesa della virtù e degni della pena proporzionata (Mt. 5, 21 ss.

Non si deve solo perdonare ma si deve venire ad una conciliazione anche quando non si è dalla parte del torto; inculca tale dovere, che fluisce dal precetto della carità fraterna, con due esempi tipici tolti dalla vita quotidiana (Mt. 5, 23-26).

Già la legge antica proibiva il semplice desiderio cattivo (cf. Ex 20, 17); in seguito però, per i Giudei solo l'atto esteriore era riguardato come colpa.

Gesù riconduce il precetto alla sua purezza primitiva e ammonisce che bisogna custodire attentamente i propri sensi subordinando ogni altra considerazione ai valori eterni (Mt. 5, 27.30).

La legge mosaica permetteva il divorzio (cf. Deut. 24, 1 ss.); Gesù riporta il matrimonio all'indissolubilità primitiva (cf. .Mt. 19, 3-8); le parole "nisi fornicationis causa", van tradotte "*eccetto il caso di concubinato*", o unione illegittima, quando pertanto non esiste il vincolo coniugale.

La legge proibisce lo spergiuro (Ex. 20, 7; Lev. 19, 12), ma il vero discepolo eviterà il giuramento, e si limiterà a dire sì o no (Mt. 5, 33-37).

Era in vigore la legge del taglione (v.): Ex. 21, 23 ss.;, Lev. 24, 19 s.; Deut. 19, 18-21. Gesù la abroga, e riprova lo spirito di vendetta e di rappresaglia, contraria alla carità evangelica; e insegna ai discepoli, con tre casi uguali paradossali, che non vanno presi alla lettera, a non rispondere al male col male, ma a vincere col bene il male (cf. Rom. 12, 21). «Gesù mira alle stelle per ottenere un po' di tolleranza. Il nuovo ideale sarà di non resistere al male quando soprattutto non ne vada di mezzo che il solo individuo» (Vaccari; Lagrange).

L'insegnamento della Legge (Lev. 19, 18), dei Profeti e dei Salmi insisteva sull'amore del prossimo; questi era ogni buon israelita; mentre si credeva legittimo odiare e maledire oltre agli empi, tutti i nemici di Israele, considerati in pari tempo nemici di Dio.

Gesù comanda di estendere la carità a tutti, amici e nemici; pigliando ad esempio la bontà del Padre celeste che fa spuntare il sole tanto sui malvagi che sui buoni; «Siate perfetti com'è perfetto il vostro Padre celeste» (Mt. 5, 43-48).

2. Lo spirito con cui la nuova legge deve essere attuata (Mt. 6).

«All'insufficienza della legge antica, ad una interpretazione che la svisa (come nell'ultimo esempio), Gesù oppone la perfezione che è venuto ad insegnare, e si appiglia a pratiche che, buone in sé, non sono gradite a Dio se non a condizione che siano fatte per lui» (Lagrange).

Non ha valore da sé l'opera esteriore, ma dall'intenzione, dalla disposizione dell'animo. È lo spirito evangelico, eco e potenziamento delle accese esortazioni profetiche, contro l'ipocrisia, l'ostentazione, la superbia ingannatrice dei Farisei, veri "sepolcri imbiancati". Gesù, delle opere buone, enumera a mo' d'esempio, l'elemosina, la preghiera, il digiuno (Mt. 6, 1-8.14-18).

Disposizione necessaria, ancora, è il distacco dell'animo dalla ricchezza e dai beni ch'essa procura; vengono così precisate le tre beatitudini che a tale idea si riferiscono.

Gesù dimostra la necessità e la logica di tale distacco; le ricchezze infatti: a) sono fugaci (Mt. 6, 19 ss.). «Non ammucchiate ricchezze quaggiù, dove tignola e ruggine distruggono, e ladri scassano e portan via. Cercate piuttosto di formarvi dei tesori per il cielo, dove, immuni da ogni pericolo, vi rendono stabilmente e veramente ricchi. Ché là dove si ha il tesoro, converge il vostro pensiero» (Lc. 12, 32 ss.); b) ottenebrano la mente (Mt. 6, 22 s.); c) distraggono da Dio (v. 24).

L'occhio è come la luce, il faro del nostro corpo. È esso che dirige i nostri passi. Pertanto se l'occhio è puro, tutto il corpo ha luce sufficiente per ben dirigersi; se invece è comunque viziato, tutta l'attività dell'uomo è intralciata. Così, la nostra mente dirige tutta la condotta dell'uomo; se essa è limpida, si cammina sulla retta via, mettendo ogni cosa al suo posto.

L'uomo invece che è cupido dei beni materiali ed attacca ad essi il suo animo, non ha più la mente limpida; non discerne più, nella gamma dei valori, il posto preminente che hanno, su tutti gli altri obietti, gli interessi dello spirito. È una cecità tanto più grave quanto volontaria e davvero esiziale per la vita eterna.

Bisogna pertanto scegliere tra Gesù o Mammona (questo idolo cui ci si sacrifica).

E il divin Redentore insegna l'assistenza della divina Provvidenza per quanti pongono la loro cura nell'applicare i precetti evangelici (Mt. 6, 25-32), assicurando solennemente: «Cercate prima di tutto e al di sopra di tutto il regno di Dio, i beni spirituali che lo caratterizzano, e la sua giustizia, - la perfezione morale da lui rivelataci - ed il Padre celeste vi darà in aggiunta il resto, tutto ciò che è necessario alla vostra vita».

3. *Avvisi ed esortazioni*. La carità verso Dio, causa e principio dell'amore verso il prossimo. «La carità verso il prossimo costituisce tutta la Legge e si può esser sicuri di ben praticarla attenendosi alla regola semplicissima: Quanto volete che gli uomini facciano a voi, fatelo voi stessi a loro, giacché in ciò consiste la Legge e i Profeti» (Mt. 7, 16) (Lagrange).

Anche qui un ammonimento che serve da esempio: guardarsi dal giudicare il prossimo (Mt. 7, 1-5; Lc. 6, 37-42). Seguono tre esortazioni: rivolgersi con perseverante fiducia a Dio nella preghiera (Mt. 7, 7-11); avviarsi coraggiosamente alla sequela di Gesù, superando ogni ostacolo (v. 13 s.); guardarsi dai falsi profeti e misurare la vita cristiana non dalle parole, dalle pro. messe, ma dalle opere buone, dalla condotta (vv. 15-23; cf. Lc. 6, 43 s. 46).

4. *L'epilogo*. Gesù conclude il suo discorso con un'antitesi espressiva: casa fondata sulla roccia, che sfida qualsiasi temo pesta ("chi ascolta le parole di Gesù e le mette in pratica"); casa fondata sulla sabbia, che al primo urto crolla ("chi ascolta e non mette in pratica"). Non è sufficiente credere, ma bisogna anche praticare per raggiungere la mèta (Mt. 7, 24-29; Lc. 6, 47 ss.; 7, 1).

«Il d. del monte, programma fondamentale di vita cristiana e quintessenza di spirito evangelico, è più che altro il codice della più sublime morale, che contiene e precetti comuni a tutti e consigli di alta perfezione riservata alle anime più generose. Gesù non vi parla da semplice maestro, ma da legislatore supremo, a cui tutti senza eccezione e senza riserve sono tenuti a obbedire «fu detto...», ma io vi dico…» (A. Vaccari).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'Evangelo di Gesù Cristo*, (trad. it.), 2a ed., Brescia 1935, pp. 137-48: SIMON-DORADO, *Nov. Test.*, I, 6a ed., Torino 1944, pp. 505-552, con ampia bibliografia; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 38-49.

DOCUMENTI pontifici. - I d. pontifici riguardanti la S. Scrittura, dapprima piuttosto rari, si sono moltiplicati, in relazione con gli errori dei protestanti e dei modernisti. Qui fermiamoci alle quattro grandi encicliche: *Providentissimus* di Leone XIII, *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV, *Divino afflante Spiritu* e *Humani generis* di Pio XII. V. per altre decisioni, *Commissione biblica*.

1. *Enc. Providentissimus*, 18 nov. 1893: ASS, 26 (1893 s.) 269-92. È la Magna Carta degli studi biblici; ne traccia le linee fondamentali programmati che, difende l'inerranza biblica (che la cosiddetta "école large" tentava di limitare al solo campo religioso), richiamando il vero concetto di ispirazione, secondo i principi di s. Tommaso.

L'esegeta assuma tutti gli strumenti che il razionalismo adopera per demolire il soprannaturale: critica letteraria, testuale, storica; principalmente abbia familiare la filologia e l'archeologia; e badi al genere letterario.

La soluzione delle difficoltà proposte contro l'inerranza non va cercata in scappatoie dogmaticamente erronee: ad es. restringendo l'ispirazione o l'inerranza alle parti dottrinali ; ma nel concetto esatto di ispirazione (v.); evitando la nociva confusione tra ispirazione e rivelazione; e applicando integralmente le regole dell'ermeneutica (v.) cattolica.

2. Enc. *Spiritus Paraclitus*, 15 sett. 1920: AAS, 12 (1920) 385-422. Scritta per il 15° centenario dalla morte di s. Girolamo, è come la continuazione della *Providentissimus*, di cui ribadisce i principi a difesa dell'autorità della Bibbia contro razionalisti, modernisti e certe teorie erronee di alcuni cattolici, basandosi sulla vita e gli scritti del sommo degli esegeti.

La prima parte ne dà i cenni biografici con particolare risalto ai lavori intorno al testo sacro. La seconda parte ne espone il pensiero sulla verità della Scrittura, fondato sulla natura dell'ispirazione, che è collaborazione di un uomo con Dio come suo libero strumento per la produzione di uno scritto, che pertanto è assolutamente privo di errori. Tale dottrina non è salvaguardata da quanti, fondandosi a torto su alcune parole di s. Girolamo e della *Providentissimus*, distinguono nella Bibbia un elemento primario (religioso) e uno secondario (profano), una verità assoluta e una relativa, secondo le teorie delle "apparenze storiche", delle "citazioni (v.) implicite", ecc.; o sostengono in particolare che il 4° vangelo contiene le parole di Gesù, ma già alterate dalla catechesi primitiva, o con essa mescolate in modo che ormai sarebbero irriconoscibili.

S. Girolamo ha dato inoltre esempio di assiduo studio e grande amore alla parola divina e delle disposizioni necessarie ad interpretarla bene. Ne ricercava specialmente il senso letterale, base indispensabile del senso tipico ed edificante, secondo l'esempio di Gesù e degli Apostoli.

La terza parte espone i frutti che s. Girolamo ricavò dallo studio della Bibbia: nutrimento spirituale, amore alla Chiesa, zelo per difendere la verità, diffondere la virtù ed arginare il vizio, e soprattutto l'amore a Cristo, centro della Scrittura, e alla SS. Vergine.

Le sue reliquie, presenti in Roma, parlano ancora ai cristiani di oggi, ricordando i suoi moniti ed esempi.

3. Enc. *Divino afflante Spiritu*, 30 sett. 1943: AAS, 35 (1943) 297-326 (trad. ital. ibid., 327-51). Fu pubblicata durante la seconda guerra mondiale, per il 50° della *Providentissimus*, di cui è come il complemento, e traccia un programma di studi biblici per il nostro tempo, con importanti precisazioni sul valore e l'uso dei testi originali, sul decreto tridentino per l'autenticità della Volgata, sulla strumentalità dell'agiografo nell'ispirazione, sui generi letterari presenti nella Bibbia, sempre con un tono di fiducioso ottimismo e improntata a sana modernità.

La prima parte (storica) riconferma i punti salienti della *Providentissimus* e rileva l'intensificata cura degli ultimi Papi per gli studi biblici, cui la corrispondenza degli studiosi cattolici ha impresso notevole impulso.

Come si deve impostare oggi lo studio della Bibbia è indicato nella seconda parte (dottrinale). I sussidi per uno studio proficuo sono aumentati e migliorati: è doveroso

approfittarne per possedere bene le lingue bibliche e con l'aiuto della critica testuale determinare il tenore esatto della parola di Dio. Il decreto sull'autenticità della Volgata (v.) è fuor di causa, in quanto aveva per oggetto le traduzioni latine allora esistenti, delle quali sanciva l'autenticità giuridica. Nell'esegesi va cercato specialmente il senso letterale, procurando di mettere in rilievo la dottrina teologica, per così reagire ai fanatici del senso spirituale, da affermarsi solo quando risulta positivamente che Dio l'ha inteso (cf. la Lettera della Pont. Commissione Biblica all'Episcopato italiano, 20 ag. 1941: AAS, 33 [1941] 463-72). Ad afferrare il pensiero esatto dell'agiografo giova assai conoscere le circostanze concomitanti la sua attività; studiare con speciale attenzione i generi letterari che egli poté usare, esprimendosi in maniera a noi forse inconsueta, ma senza offendere minimamente la verità. Molte difficoltà sono oggi felicemente risolte: quelle che rimangono sono affidate allo studio accurato degli esegeti; anche se di alcune non si troverà forse mai la soluzione adeguata, come succede anche nelle altre scienze. I loro tentativi saranno seguiti con materna comprensione dalla Chiesa, la quale ama lasciare piena libertà di ricerche per favorire il progresso scientifico. Ma lo scopo ultimo della parola di Dio è il vantaggio spirituale; perciò i pastori di anime ne promuoveranno la diffusione in ogni modo; già fin dagli anni della preparazione al sacerdozio è necessario un insegnamento biblico adatto ed accurato.

4. Enc. *Humani generis*, 12, ag. 1950: AAS, 42 (1950) 561-78 (trad. ital. su La Civiltà Cattolica, 101 [1950], vol. III, pp. 453-73). Si inizia con le stesse parole dell'enciclica di Benedetto XV sulla sacra predicazione (15 giugno 1917: AAS, 9 [1917] 305.17), ma intende portare rimedio fin dagli inizi ad «alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica», tutte nate da un certo favore per i principi delle dottrine evoluzionistiche. Nel settore degli studi biblici l'enciclica esclude la distinzione fra senso umano (talvolta fallibile) e senso divino (sempre infallibile), e riprova l'esegesi simbolica (o spirituale) che non tenga nel debito conto il senso letterale (cf. *Rivista Biblica*, 1 [1953] 71-78). Non ci può essere urto tra scienza e fede; ma ben diversa è la considerazione che va data a delle semplici ipotesi scientifiche. Così, mentre allo stato attuale delle varie scienze l'ipotesi evoluzionistica sull'origine del corpo umano (v. Adamo) può essere oggetto di prudenti ricerche da parte degli specialisti in materia, non appare come si possa conciliare col dogma del peccato originale l'ipotesi del poligenismo. Alcuni esegeti hanno preso occasione, per un'interpretazione troppo libera dei libri storici del V. T., dalla lettera della Pontificia Commissione Biblica al Card. Suhard (16 gennaio 1942: AAS, 40 [1948] 45-48), la quale invece intende proprio salvaguardare la storicità dei primi undici capitoli della Genesi, pur ammettendovi forme letterarie adatte alla mentalità di un popolo ancora non molto evoluto.

Maggiori particolari sullo studio della Bibbia nei Seminari e nelle Università ecclesiastiche si trovano nella Lettera Apostolica *Quoniam in re biblica* di Pio X (27 marzo 1906: AAS, 39 [1906] 77-80) e nella Costituzione Apostolica *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI (24 maggio 1931: AAS, 23 [1931] 241-94; trad. ital. su *La Civiltà Cattolica*, 82 [1931], vol. III, pp. 193-208).

I documenti pontifici relativi alla Bibbia sono raccolti nell'*Enchiridion biblicum* (Roma 1927; 2a ed., 1954, con i documenti più recenti).

[L. V.]

BIBL. - *Leone XIII e la questione biblica*, in *La Civiltà Cattolica*. 45 (1894), serie XV, vol. IX, Pp. 401-15. 652-65; *L'enciclica per il centenario di S. Girolamo* in *La Civiltà Cattolica*, 71 (1920), vol. IV, pp. 40-44; A. BEA, Constitutionis Apostolicae "Deus scientiarum Dominus" monumentum pro studiis biblicis, in Biblica, 12 (1931), 385-94,; ID., L'enciclica "*Divino afflante Spiritu"*, *in La Civiltà Cattolica*, 94 (1943), vol. IV, Pp. 212-24; ID., "*Divino afflante Spiritu*" ... in *Biblica*. 24 (1943), 313-22; Id., L'enciclica "*Humani generis*" e gli studi biblici, in *La Civiltà Cattolica*, 101 (1950), vol. IV, pp. 417-30; ID., *Vie Enzyklika "Humani generis": ihre Grundgedanken und ihre Eedeutung*, in *Scholastik*. 26 (1951), 36-57 (specialmente 45 s. 51-55).

_____

DOCUMENTO SADOQITA. - È la regola della comunità chiamata "Nuova alleanza" o "setta di Damasco". 'È stato scoperto in due manoscritti del sec. XI-XII d. C. nella Genizah del Cairo e pubblicato da S. Schechter nel 1910. Il nome di D. S. è dovuto a Sadiìq sotto il cui patrocinio simbolico sono i seguaci della setta che si chiamano bene Sadiìq. La citazione di Ez. 44, 15 non ha intenzione di stabilire il diritto sacerdotale dei capi. La setta espulsa dalla Palestina e stabilita si a Damasco verso il 170 a. C. o, secondo altri, al tempo di Alessandro Ianneo (103-76 a. C.), presenta affinità con la setta descritta dal Manuale di Disciplina scoperto a Khirbet Qumran dove è stato trovato un frammento del D. S. Ambedue sembrano apparentate col gruppo degli Esseni.

Il D. S., la cui data è posta da molti verso il I sec. a. C., dimostra gusti pronunciati per le speculazioni escatologiche e ammette nel canone apocrifi come il libro dei *Giubilei*, il *Testamento dei dodici patriarchi* e il libro *Hegu*, conosciuto solo nel Manuale di Disciplina. Il D. S. ha una parte storica e una legislativa. Nella parte storica primeggiano tre nomi, Sadiìq, il dottore di giustizia e il Messia che non verrà da Giuda, ma da Israele e Aronne, non sarà sacerdote, ma dottore. Nella steso sa parte seguono esortazioni: separazione dai figli della perdizione, astensione dal lucro che danneggia le cose sante o spoglia le vedove e gli orfani, distinzione tra il puro e l'impuro, osservanza delle vere regole sul sabato, le solennità, il giorno del digiuno; carità fraterna, mutua correzione; fuga dalle unioni proibite. Nessun passo del D. S. parla molto chiaramente della sopravvivenza, né della retribuzione dopo la morte. La parte legislativa oscilla tra il codice penale e la procedura penale. Tratta degli oggetti perduti, dei testimoni e dei tribunali, della purificazione mediante l'acqua, del culto, dei rapporti tra Ebrei e Gentili e delle regole di osservanza del sabato con un rigore che supera quello dei Farisei. La setta è una società segreta alla quale si è ammessi dopo un serio esame e un giuramento solenne. I sacerdoti occupano il primo posto, ma sono confinati alle loro funzioni cultuali. Nei consigli hanno 4 voti su 10. L'amministratore generale e di ogni gruppo è un laico. Gli anziani sono eliminati: chi supera i 50 anni non può far parte del potere esecutivo; dopo i 60 si è esclusi dai tribunali.

[F. V.]

BIBL. - S. SCHECHTER, *Fragments of a Zadoqite Work*, Cambridge 1910; L. ROST, *Die Damaskusschrift, Kleine Texte fur Vorlesungen und Ubungen*, 1933; M. J. LAGRANGE, *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas*, in RE, 21 (1912) 213-40. 321-60; S. ZEITLIN. *The Zadoqite Fragments*, Filadelfia 1952: H. H. ROWLEY, *The Zadoqite fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952.

DOLORE. - Nel Vecchio Testamento, il dolore fisico e morale, assente dalla creazione originariamente buona (Gen. 1; Eccli. 39, 33), è la triste eredità del peccato originale (Gen. 3, 16 ss.). Alla luce della tradizionale retribuzione terrena, il d. fu soprattutto considerato come il castigo del peccato personale o collettivo, inflitto da Dio eminentemente giusto e santo (Ex. 20, 5; Deut. 5, 9; Ier. 32, 19; Ps. 62, 13: Iob 34, 11.20; 35, 8; 37, 14.15; Is. 3, 11 ecc.). La storia biblica, specie in certi libri (Ex., Iudc., Reg., Par.), è presentata sotto l'angolo visuale di questa concezione giuridica del d.

Contro questa concezione tradizionale si levarono però isolate le voci di protesta, in nome dell'esperienza quotidiana attestante la prosperità dell'empio e la sofferenza del giusto (Ier. 12, 1 ss.; Mal. 2, 17; 3, 15): specialmente in Iob, che verte tutto sul conflitto tra la soluzione tradizionale relativa al d. (la sofferenza è conseguenza di peccato), sostenuta dagli amici di Giobbe, e la risposta netta e sicura della coscienza, che sente di non aver peccato.

Il conflitto non viene risolto bensì viene proiettato nella misteriosa sapienza della Divinità; vien rilevato che la fortuna dell'empio è solo effimera (Ps. 37; 112, 10; Prov 10, 25.27.30; 12, 7), la sua morte prematura ed improvvisa (Ps. 55, 24; Eccle. 7, 17.

Per il giusto viene espressa la speranza nella retribuzione dopo la morte (2Mach. 7, 9-14; Sap. 3, 1-9; 4, 7-5, 23).

Oltre questa fondamentale funzione retributiva, del d. vengono affermate altre funzioni: la funzione purificatrice (Prov. 3, 12; Eccli. 2, 4.5; Iudt. 8, 27; Ez.: l'esilio babilonese; Iob 36-37: discorsi di Eliu; II Mach. 6, 12,-16) e quella sperimentale (prova di fedeltà) per l'intervento di spiriti malvagi (Satana: nel prologo di Iob) o di uomini malvagi (persecuzioni) o per le condizioni della vita umana stessa (Iob 14, l; Eccle. 2, 23; Prov. 14, 13); si delinea per una funzione espiatorio - soteriologica che permette la realizzazione dei divini disegni di salute (sofferenze dell'esilio che fanno conoscere ai pagani la potenza, la giustizia e l'amore di Jahweh: Ez. 12, 16; 17, 24; 21, 10; 36 ecc.; le sofferenze dei profeti: Is. 26; Ier. 16, 1-4; Ez. 4; la sofferenza nei salmi di liberazione: 35; 41; 59 e in altri salmi: 22; 69; 40) e l'espiazione vicaria realizzata dal Servo di Iahweh (Is. 53, 6.12; cf. Zach. 12, 10).

Nel Nuovo Testamento non è scomparsa la fondamentale funzione del d. come castigo del peccato (Io. 5, 14; 9, 2; I Cor 11, 3).

Prevalgono però le altre funzioni, già timidamente affermate nel Vecchio Testamento: la funzione purificatrice-sperimentale per cui il d. è una necessità per il cristiano (Io. 15, 20; 2Tim. 3, 12; Mt. 24, 9; Lc. 21, 12; 22, 31); e quella soteriologica che associa alla

Croce (v.) redentrice di Cristo (2Cor l, 5.7; Phil. 3, 10; I Pt. 4, 13; Col. l, 24-27; I Cor 12, 26 ecc.).

La problematica del d. si risolve però definitiva mente, come già negli ultimi libri del Vecchio Testamento, su un piano escatologico: la sofferenza sopportata in unione con Cristo che si sublima in gloria eterna (At. 14, 22; Rom. 8, 17-18; II Cor 4, 17, Iuc. 1, 12). [A. R.]

BIBL. - J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zurigo 1946: C. DEL GRANDE, *Hybris*, Napoli 1947; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. ital., pp. 295-306 (con bibliogr.); M. CARREZ, *Souffrance et gloire dans les épitres pauliniennes* (Col. 1, 24-27), in RHPhR, 31 (1951), 343-53.

DONI dello Spirito Santo. - Ne parla Is. 11, 2. Nel v. 1: «Un virgulto uscirà dal tronco di Iesse - un pollone spunterà dalle sue radici» - è affermata la discendenza davidica del Messia, compimento della profezia fatta a David (2Sam 7, 14). Nel v. 2 sono date le caratteristiche di cui il Messia sarà ripieno. Per farne il re ideale, di pace e di giustizia: «Io spirito (v.) di Iahweh riposerà su di lui»; dimorerà permanentemente in lui questa forza divina che dirige e spinge ad operare cose mirabili; influsso che pervade l'animo dell'uomo partecipandogli in qualche modo la luce e la forza stessa di Dio, sicché pensa e agisce come pensa e agisce Dio.

Conferendogli doni intellettuali e psichici sovrumani e qualità morali straordinarie, quasi grazia di stato, per compiere mirabilmente la sua missione (cf. Is. 42, 6; 49, 6; 62, 1). Ed ecco la specificazione che Isaia dà di questo dono. «Spirito di sapienza e d'intelligenza - spirito di consiglio e di fortezza - spirito di scienza e di timor di Dio». Sono tre binomi. Il primo è in ordine alla vita intellettiva. La sapienza è la conoscenza delle cose secondo il criterio divino e la loro connessione col nostro ultimo fine. È sapiente chi conosce le cose non tanto come sono in se stesse, ma in quanto si riferiscono a Dio autore e giudice.

L'intelligenza è la facoltà di giudicare rettamente; per cui il giusto discerne il bene dal male, l'utile dall'inutile.

Il secondo binomio si riferisce alla vita pratica o all'azione. Il consiglio, frutto dei doni precedenti, è il dono di scegliere i mezzi adatti a raggiungere il fine, a superare le varie difficoltà che ad esso si oppongono. La fortezza è il dono soprannaturale o abito per cui l'animo con coraggio e perseveranza, alacremente attua i propositi, adopera i mezzi prescelti col dono precedente.

Il terzo binomio riguarda direttamente le nostre relazioni con Dio. La scienza è la vera conoscenza di Dio, conformando la propria vita alle esigenze della sua giustizia e santità (cf. Os 4, l; 6, 6 ss.). Il timor di Dio è la riverenza, l'ossequio, l'amore verso Dio (Ps. 110 [109], 10: Prov 1, 7 ecc.).

È un'espressione che abbraccia la pietà e la virtù di religione, cioè il sentimento intimo e gli atti del culto esterno. La pietà dispone a venerare con affetto Iddio qual nostro Padre; il timore a fuggire il male per la riverenza dovuta al Signore.

La teologia scolastica ha consacrato il numero di sette d., aggiungendo ai sei contenuti in Is. 11, 2, il dono della pietà, che, come si è detto, è contenuto già nel sesto.

L'origine dell'aggiunta è ben definita. L'ebraico al v. 3 continua: «il suo respirare sarà nel timor di Dio»; parla così di nuovo del «timor di Dio» che costituirà tutto il programma del Messia (cf. Io. 18, 36 s). Il traduttore greco (versione dei Settanta, seguita dai Padri Greci) per evitare una ripetizione, tradusse lo stesso termine ebraico nel v. 2 con ***: «pietà» e subito dopo nel v. 3 con maggiore aderenza ***. Come in Prov 1, 7. S. Girolamo pur avvertendo che nell'ebraico si tratta soltanto di sei doni, non volle staccarsi nella Volgata (seguita dai Latini) dall'antica traduzione greca. Invece, l'inizio del V. 3 va congiunto con gli altri stichi seguenti; l'enumerazione dei doni termina al v. 2. [F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Temi di esegesi.* Rovigo 1953, pp. 196-203.

DRACMA. - v. Denaro.

DRAGONE. - Con questo termine greco (*** «guardo fisso») i Settanta, con proprietà, traducono 12 volte l'ebraico tannin o tannim, 5 volte liwe-jathan, 2 volte nahas «serpente»; e lo usano originariamente altre otto volte (Esth. 1, 1; 10, 3 c [Volg. 11, 6; 10, 7]; Sap. 16, 10; Eccli. 25, 15; Dan. 14, 22-27).

Il D. è un mostro marino o cetaceo (Gen. 1,21; Ps. 148, 7; Iob 7, 12; Is. 27, 1) o un pauroso serpente (Ex. 7, 9-12; Deut. 32, 33; Ps. 74, 13) il quale, unito talora a rahab « ferocia» (Is. 51, 9, Iob 26, 12 ss.) anche esso mostro marino, è immagine delle potenze del male oppure di un particolare nemico politico (l'Egitto: Is. 27, 1; Ez. 29, 3; 32, 2) o di generiche forze nemiche avverse agli uomini ed incontenibili (Is. 51, 9; Ier. 51. 34; Iob 7, 12; Ps. 74, 13; 91, 13). Creatura di Iahweh (Gen. I, 21; Ps. 104, 26), non appare mai come diretto nemico di Dio, a differenza del D. in Apoc. 12-20.

Nessuna affinità con i mitici D. dell'Oriente, che sono o personificazioni di forze elementari della natura, nascoste nell'acqua e minaccianti l'uomo, quali i tnn e Itn di Ras Shamra, oppure personificazioni del caos primordiale, comuni nelle concezioni dualistiche dell'universo, contro cui debbono combattere gli Dei creatori (En-lil e Marduk babilonesi, Horus egiziano, Tesub hittita). Il D. biblico non partecipa ad un dramma creativo né rappresenta il caos. Non è una realtà cosmogonica ma una pura metafora.

Nell'Ap. il D., sta per Satana, nemico capitale dell'Agnello; viene identificato in 12, 9 al «serpente antico» (cf. Gen. 3, 1-15). Simbolo principale, dopo quello dell'Agnello appare nel punto culminante del libro: a color di fuoco, con sette teste (opposte ai sette spiriti di Dio: Ap. 1, 4; 3, I; 4, 5; 5, 6) e dieci corna (cf. Dan. 7, 7), vinto in cielo dall'esercito angelico, affronta sulla terra la Donna (la Chiesa); ma questa infine rimane vittoriosa, e il D. è sconfitto (Ap. 13; 20, 2).

[A. R.]

E

EBIONITI (= Poveri). - Sono Giudeo-Cristiani divenuti eretici dopo il 70 d. C. e denominati ancora *Nazarei* o *Osservanti* e *Simmachiani*. Inizialmente membri della primitiva comunità cristiana accentrata attorno a Giacomo il Minore, vescovo di Gerusalemme; al momento dell'assedio di Gerusalemme (70 d. C.) si dispersero nella Transgiordania, si riorganizzarono poi nel sec. II in una lotta antignostica e antimarcionita, si fusero nel sec. III con gli gnostici Elcasaiti per finire verso il 3-50 d. C., rigettati completamente dai Giudei e dai Cristiani che s'erano sognati di riunire. Soltanto alcuni elementi dottrinali sopravvissero perché assorbiti nell'Islam che presenta una combinazione ebionita di Mosè e di Cristo.

Le fonti per lo studio degli E., oltre alle allusioni dei Padri e soprattutto di Epifanio, sono essenzialmente: il *Vangelo degli E.*, chiamato anche *Vangelo degli Ebrei o dei Dodici Apostoli*, che è una traduzione greca rimaneggiata con aggiunte ebionite del *Vangelo dei Nazarei*, targum aramaico di Mt. greco in uso presso la chiesa giudaico-cristiana primitiva; la traduzione greca del Vecchio Testamento fatta da *Simmaco*; infine la *Predicazione di Pietro*, che è un'opera chiaramente ebionita ed antignostica, composta verso il 160-190 d. C. utilizzando opere anteriori ma fortemente rimaneggiata in senso cattolico dagli autori delle *Pseudo-Clementine* (sec. III), *Recognitiones* ed *Omelie* (sec. IV).

La dottrina cristologica degli E. è adozionista: Cristo, nato da Maria e da Giuseppe, non è Figlio di Dio: divenne Figlio di Dio adottivo e dotato di virtù divina al momento del Battesimo. Cristo è il *Nuovo Mosè*, venuto la prima volta in umiltà, ma che verrà in gloria ad instaurare il regno Millenario; è il *Nuovo Adamo*, posseduto dallo Spirito di Dio e senza peccato, come il primo, di cui gli. E. negano il peccato in Eden. Caratteristico è l'atteggiamento ebionita nei riguardi della Legge ebraica.

1° Invalidano e sopprimono come sovrastrutture o falsificazioni, in base ad insegnamenti di Cristo pervenuti agli E. sotto forma di dottrina segreta, il culto sacrificale da sostituirsi col battesimo di acqua; i profeti ebraici, eccetto i sette che ricollegano Cristo con Adamo; e le pericopi antropomorfiche ed immorali.

2° Si afferma che la Legge, così purificata, deve essere scrupolosamente osservata, con particolare rigorismo, per l'astinenza dalle carni spinta fino al vegetarismo; la pratica della povertà, della purità e delle abluzioni legali.

[A. R.]

BIBL. - J. B. COLON, *Judéo-Chrétien.*, in DE., IV, coll. 1298-1315: H. J. SCHOEPS. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tubinga 1949; Cf. RE, 57 (1950), 604-609.

EBRAICA (Lingua). - Appartiene al ceppo semitico nord-occidentale. La sua storia è intimamente connessa con la Bibbia, ma non si esaurisce in essa, dato che la nostra Bibbia ebraica mostra solamente uno stadio dell'e., quello trasmesso dai Masoreti. Per descrivere quindi questa storia bisogna ricorrere anche alle fonti extrabibliche, oppure bibliche ma extramasoretiche, e alle lingue vicine.

Le fonti extrabibliche sono per l'antichità assai scarse, riducendosi solo a pochi testi che presentano una certa lunghezza. Notevoli il calendario di Gezer, la stele di Mesa (in lingua moabitica, assai vicina all'e.), l'iscrizione di Siloe, le lettere di Lachis, infine le iscrizioni sugli ostraca. Oggi hanno preso rilevante importanza i testi ebraici premasoretici sia biblici che extrabiblici trovati da poco presso il Mar Morto. In essi con le loro *matres lectionis* abbiamo una tradizione che in diversi punti si stacca dalla masoretica e può essere anche più autorevole. Anzi oggi c'è la tendenza di utilizzare molto tal uni dei così detti *ketib*, trasmessi nel testo masoretico, quali testimoni di una tradizione non più accettata dai masoreti ma più antica.

Le lingue vicine sono principalmente: la lingua di Mari (v.) (a riguardo della quale Albright asserisce che ha un vocabolario e costruzioni grammaticali molto più vicine all'e. che le corrispondenti dell'ugaritico; cf. JBL, 58 [1939] 101: altri però parlano con più riserbo), l'ugaritico (v.), il fenicio (oggi arricchito per il suo stadio più antico dalle iscrizioni di Karatepe) il dialetto di Ia'udi (Siria settentrionale) noto solamente da due iscrizioni (cf. J. Friedrich, *Phonizisch-Punische Grammatik*, Roma 1951, p. 153), l'araba che ha conservato la vocalizzazione primitiva in modo abbastanza perfetto, l'aramaico ecc.

L'e. nella Bibbia è detto *linguaggio di Canaan* (Is. 19, 18), e difatti non è che la lingua cananea che gli Ebrei trovarono al loro ingresso in Palestina e che da loro fu lentamente assimilata, e trasformata. Questa lingua cananea, che rappresenta quasi il protoebraico, è conosciuta in parte dalle glosse cananee che sono inserite nelle lettere di el-Amarna, scritte in lingua acca. dica da principi fenici e palestinesi ai faraoni Amenophis III e IV (sec. XV a. C.). Dato l'uso dei segni cuneiformi che possono rappresentare anche le vocali, siamo in grado di conoscere anche la vocalizzazione delle parole cananee. Possiamo qui ricordare almeno: 1) il passaggio di a in O, fenomeno tipicamente cananeo e poi ebraico (il fenicio non conserva a, ma non è costante nel riprodurre la nuova vocale: cf. Friedrich, *op. cit*. 79. L'arabo e l'aramaico conservano a); 2) la contrazione di ai in e; così poi anche in e.: 3) la contrazione di *aw* in *o*, idem in e.; 4) l'u breve primitivo è conservato in sillaba dove l'e. lo riporta come o medio. Per uno studio di questo cananeo sono di capitale importanza gli articoli di Dhorme, *La langue de Canaan* (RB, 1913-1914) e il volume di Z. Harris, *Development of the Canaanite Dialects*, New Haven 1939.

L'assimilazione e la trasformazione del cananeo da parte dei sopraggiunti Ebrei dovette procedere per gradi, con lentezza e con documentate differenze dialettali. La Bibbia stessa ci ricorda la differenza di pronuncia dello *sin* (Iudc 12, 6); dagli ostraca si sa che al nord anno si diceva *sat*(*t*), al sud *sana(h);* vino al nord *jin*, al sud *jajin* (cf. CBQ 1954, 28).

L'alfabeto usato dagli Ebrei fu fin dopo l'esilio l'alfabeto fenicio, noto fino a pochi anni fa in ambiente ebraico solamente in testi extrabiblici (iscrizione di Mesa e Siloe e nei sigilli - scrittura lapidaria e per. ciò più rigida e angolosa - inoltre iscrizioni su ostraca, scrittura

ad inchiostro e perciò più corsiva e morbida). Il passaggio all'alfabeto quadrato avvenne solamente in modo lento dopo l'esilio (s. Girolamo afferma troppo categoricamente che fu Esdra che introdusse il nuovo modo di scrivere). Testi biblici in caratteri fenici erano fino a poco tempo fa ignoti. Le scoperte al Mar Morto ci hanno dato dei frammenti del Levitico in caratteri antichi.

Per tratteggiare lo sviluppo dell'e. non possediamo molti elementi. È noto infatti che la nostra Bibbia è il risultato di un rimaneggiamento pianificatore da parte dei Masoreti.

Subito alla prima lettura della nostra Bibbia uno può rendersi conto che è troppo uniforme la lingua di una serie di scritti, che sono da dislocarsi nel lungo periodo di almeno un millennio. Anzi proprio nell'elemento vocalico, che di solito è il più fluttuante in una lingua, specialmente semitica, vi si vede una costanza ed uniformità straordinaria. Ed è qui che intervennero al sommo i masoreti imponendo il loro sistema vocalico: in grado decrescente si ha l'intervento livellatore rispetto alla morfologia, alla sintassi e al lessico.

Il periodo aureo della lingua e letteratura e. è quello che va all'incirca dal sec. IX al sec. IV a. C. Di questo periodo sono i pochi testi e. extrabiblici scritti quando la lingua era ancora viva. Essi non differiscono che in piccole sfumature (nella stele di Mesa) dalla lingua dei libri sacri del medesimo periodo.

Ecco ora almeno alcune caratteristiche di tale lingua:

Fonetica, si è già accennato sopra.

Morfologia: l) l'esistenza dell'articolo ha ignoto all'ugaritico, all'accadico, all'aramaico; 2) la desidenza *im* al plurale maschile, come in ugaritico e fenicio, mentre l'aramaico e l'arabo (anzi lo stesso moabitico della stele di Mesa) hanno *in*.

Sintassi: il tipico uso dei *tempi inversi*, per cui in una narrazione di avvenimenti passati si inizia normalmente con una forma verbale equivalente al nostro passato, e si continua con forme che apparentemente sembrano futuri preceduti da *Wa*, ma con senso di passato, aggiuntavi l'idea di successione tra le diverse azioni. Analogamente per la narrazione di un fatto futuro: si inizia con un futuro, e si continua con una forma apparente di passato preceduta da *We*. Questo uso è caratteristico del solo e. classico o classicheggiante, tanto che si può dire già decadente e aramaizzante la lingua e. che evita questa peculiarità sintattica. La lingua araba e aramaica non hanno questo uso; nelle altre lingue vicine si trovano degli accenni (per l'ugaritico cf. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 9, 2, Roma 1947; per il fenicio - solo però nel perfetto inverso - cf. Friedrich, *op. cit.*, 266).

Con la deportazione babilonese tutta la vita nazionale subì una scossa terribile. Tra le conseguenze vi fu anche il progressivo abbandono dell'e. quale lingua parlata. Si sostituì con l'aramaico, che esercitò anche un notevole influsso sulle composizioni letterarie e. di quest'epoca (abbandonate le forme classiche dei tempi inversi; si ama preporre il complemento oggetto al suo verbo ecc.). La lingua e. tuttavia rimane la lingua dei ceti colti e delle scuole, che come è noto incentrano tutta la loro attività circa il testo biblico. Anzi quando vogliono comporre scritti di indole più elevata ricorrono alla lingua e., e cercano di

imitare la lingua biblica classica. Così sono in ebraico i testi religiosi e giuridici trovati presso il Mar Morto, e che sono del sec. I a. C fino al sec. I d. C. In ebraico è la famosa collezione di quegli scritti che contengono il codice giuridico morale di Israele: la Misna e la Tosephta (tradizioni non conservate nella Misna), che risalgono ai primi secoli dopo Cristo. Notevole però è la differenza della lingua di questi ultimi scritti rispetto ai manoscritti del Mar Morto. L'e. dei manoscritti è praticamente ancora il classico ebraico, mentre l'e. misnico è l'ebraico rabbinico. Questo ammette nuove parole, nuove espressioni, nuove forme morfologiche, e ne introduce molte straniere (dal greco, latino, persiano; arabo, aramaico). (Cf. K. Albrecht, *Neuhebraische Grammatik auf Grund der Misna*, Munchen 1913). [P. Bo.]

BIBL. - R. BAUER und P. LEANDER, *Historische Grammatik der Hebraischen Sprache* (soprattutto nell'introduzione), Ralle 1922; W. BAUMGARTNER. *Was wih heute von der hebraischen Sprache und ihrer Geschichte wissen,* in *Anthropos* 35-36 (1941-1942) 593-616; P. JOUON. *Grammaire de l'hébreu biblique*. 2a ed. Roma 1947.

EBREI. - L'appellativo è usato generalmente per indicare i discendenti dei Patriarchi: nella Bibbia è adoperato in forma esclusiva dai non Israeliti o dagli Israeliti quando parlano con i non Israeliti. Particolarmente si parla degli E. nell'epoca in cui gl'Israeliti dimorarono nell'Egitto, ai tempi nei quali Samuele e Saul combattevano con i Filistei (cf. I Sam 14, 21 dove gli E. soggetti ai Filistei, passano dalla parte degli Israeliti!). Del servo ebreo da redimere si parla in Ex. 21, 2; cf. Deut. 15, 12; Ier. 34.9. In Gen. 10, 21 si dice che Sem fu padre di tutti i figli di 'Eber, considerato in seguito come uno dei progenitori di Abramo (Gen. 11, 16-27). Se gli E. sono figli di Eber, ne segue dalle genealogie che il nome gentilizio 'Ibri ha accezione più larga di «discendenti di Abramo».

Nei documenti cuneiformi sin dalla terza dinastia di Ur del sec. XX si parla di Habiru o Hapiru, designato anche con l'ideogramma Sa-gaz. Nel sec. XIX appaiono nell'Asia Minore; nel sec. XVIII nella Mesopotamia inferiore; nel sec. XV son nominati nei documenti di Nuzu. Nei sec. XV-XIV si parla di Sa-gaz nelle lettere di El-Amarna; nei sec. XIV-XIII nei testi hittiti. Dalle scoperte di Ras Shamra (inizio sec. XIV) Sa-gaz in Ugaritico son detti 'prm. In Egitto sono attestati dai tempi di Aménophis II (in pieno sec. XV) sino al regno di Ramses IV (sec. XII). L'accadico Hapiru, l'ugaritico 'prm e l'egiziano 'apiru non sono una denominazione etnica, ma designano una classe di persone sempre considerate come straniere dal popolo in mezzo al quale vivono, mal tollerati e impossibilitati a costituirsi in popolo. Forse si può ritenere che agli E. fu anche dato tal nome. Denominazione etnica invece è quella di Aramei (cf. Deut. 26, 5; Gen. 24, 10; 25, 20; 31, 18), ai quali appartennero effettivamente Abramo e i suoi.

Nelle varie peregrinazioni sancirono patti con altri popoli: p. es. i discendenti di Giuseppe provengono da un matrimonio con un'egiziana. Di qui gl'Israeliti si con. vinsero di essere aramei misti ad altre stirpi (cf. Ez. 16, 3.) (cf. De Vaux, art. cit., in RB, 55 [1948] 337.47).

La storia dei Patriarchi. - Secondo la tradizione biblica il popolo israelitico discende dai Patriarchi i cui avvenimenti son narrati nel libro della Genesi.

La famiglia di Abramo ebbe origine da Ur dei Caldei, oggi Al-Muqqayyer (Gen. 11, 28-31; 15.7; cf. Neh. 9, 7), che, forse, abbandonò, dopo che la Dinastia III di Ur fu soppiantata, per fissare la sua dimora in Barran (Gen. 11, 31-32; 12, 4-5; cf. 27, 23-28, 10; 29, 4) (oggi Eski-Barran). Da quella regione, Abramo, chiamato da Dio, partì in compagnia di Lot, padre degli Ammoniti e dei Moabiti, per la terra di Canaan.

Isacco, suo figlio, sposa Rebecca ed ha come figli Esaù e Giacobbe. Giacobbe toglie ad Esaù i diritti di primogenitura e la benedizione paterna: fugge presso Laban fratello di Rebecca, dove sposa due sorelle, Lia e Rachele; da queste e dalle loro ancelle ottiene undici figli. Parte nella terra di Canaan e, dopo aver combattuto con Dio nei pressi del Iabboq, riceve il nome di Israele (Gen. 32, 22-27). Si riconcilia con il fratello Esaù; ad Ephratah (Gen. 35, 16) gli muore Rachele nel partorire Beniamino. I fratelli, per invidia, vendono agli Ismaeliti Giuseppe, che, condotto in Egitto, dopo dure vicende è elevato a un alto grado di autorità. Sparsa si una grave carestia nel loro paese, i fratelli di Giuseppe scendono nell'Egitto per cercar da mangiare. Giuseppe li accoglie benevolmente, anzi li invoglia a ritornare nel loro paese per indurre anche Giacobbe a scendere in Egitto. Così i Patriarchi scesero nell'Egitto dove presero dimora nella terra di Gosen (Gessen).

La cronologia del libro della Genesi, essendo molto probabilmente composta in forma schematica, appena ci può servire per determinare il tempo nel quale avvennero queste cose. Dopo 25 anni dalla partenza da Barran quando Abramo aveva cento anni, nasce Isacco (Gen. 12, 4; 21, 5). Passano 60 anni e nasce Giacobbe (Gen. 25, 26), il quale a 130 anni va in Egitto (Gen. 47, 9). Addizionando questi numeri si hanno 215 anni che corrispondono alla metà della durata della dimora in Egitto (Ex. 12, 40).

L'unico brano che potrebbe apportare luce è Gen 14 dove si narra la spedizione di Kedorlaomer con i suoi alleati contro Sodoma, Gomorra e altre città. Se , Amraphel può identificarsi con Bammurapi, bisogna porre Abramo nello stesso periodo del re babilonese (1728-1668). Questa identificazione però è piena di difficoltà come quella degli altri re che vengono ivi nominati (cf. R. De Vaux, in RB, 55 [1948] 331-335; M. Noth, *Arioch-Arriwuk*, in *Vetus Testamentum*, 1 [1951] 136-140). Secondo Gen. 14, la Transgiordania era occupata da sedentari; i dati archeologici ora ci inducono a credere che ogni segno di cultura è interrotto dalla fine del primo periodo del Bronzo II (sec. XVIII). Abramo dové trovarsi nella terra di Canaan verso il 1850. Con la quarta generazione, i suoi discendenti partono in Egitto (ca. 1700), in quello stesso tempo in cui gli Hyksos fissarono le loro sedi sul Delta (cf. R. De Vaux, in RB, 55 [1948] 335 ss.).

I Patriarchi furono semi-nomadi più che semplicemente nomadi. Ebbero spesso sedi fisse (Gen. 23; 33, 19), scavarono pozzi (Gen. 21, 25; 26, 15) e coltivarono la terra (Gen. 25, 29; 26, 12; 27, 28; 30, 14; 37, 7) (cf. R. De Vaux, in RE, 56 [1949] 5-8).

Esodo dall'Egitto. - Che cosa sia realmente accaduto quando la famiglia di Giacobbe entrò nell'Egitto (70 persone: Gen 46, 27) e quando dopo 430 anni ne uscì (Ex. 12, 37,38) in numero di circa 600.000, le fonti non ce lo dicono. Si stanziarono nella terra di Gosen,

da identificarsi probabilmente con Wadi Tumilat. Qui gli Israeliti costruirono delle città (Ex. 1, 11): Pitom (probabilmente Tell el Retabà) e Ra'amses (Pi-Ramses degli Egizi: o Tanis o Qantir). Ivi allevarono mandrie di bestiami (Gen. 46, 34; 47, 6), ma probabilmente con il passar del tempo esercitarono anche altre arti (cf. Ex. 12, 13). Incominciatisi a moltiplicare furono variamente vessati, prima con duri lavori poi con la soppressione dei figli maschi. Dio suscitò il liberatore in Mosè, che, esposto dai genitori, viene raccolto ed educato dalla figlia del Faraone. Sopravvenute molte calamità Faraone è indotto a lasciar liberi gli Israeliti. Alcuni pensano che si deve risalire al 1450 circa sotto la dinastia 180 (cf. A. Lucas, *The Date of the Exodus*, in *Palestine Exploration Quarterly*, 73 [1941] 110-120). Altri opinano che il Faraone dell'oppressione sia stato Ramses II (1292-1225), mentre gli Israeliti sarebbero stati liberati sotto il regno di Mèrnephtah (1225-1215) (cf. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, pp. 222-228; cf. H. Cazelles, *L'auteur du code de l'alliance,* in *Vivre et Penser*, III; in RB, 52 [1945] 180 ss., R. De Vaux, Israel, in DBs, IV, coll. 736 s.). Secondo Ex, 12, 37 gli Israeliti dell'esodo erano: 600.000 uomini; cf. Num. 1, 19-46: 603.000; Num. 26, 1-51: 601.730.

Usciti dall'Egitto attraversarono il «Mar Rosso», probabilmente nella parte meridionale del lago Amari (cf. C. Bourdon, in RB, 41 [1932] 370-392; 538-549). Poi si rivolsero al monte Sinai, dove Mosè costituì il popolo dopo aver sancito in modo solenne un'alleanza col Signore. (Oggi Mosè è considerato anche dai critici come fondatore del iahwismo: cf. H. H. Rowley, *The old Testament and Modern Study,* Oxford 1951, pp. 286·291).

Per le varie e continue ribellioni, Iahweh stabilì che nessuno di quelli che, a vent'anni, avevano lasciato l'Egitto, potessero entrare nella Terra Promessa (Num. 14, 28-32). Frustrato un tentativo di penetrazione (Num. 14, 40-45; 21, l), dopo lungo cammino, pervennero al Giordano, di fronte a Gerico. (Per queste peregrinazioni cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938, pp. 208.217). In questo viaggio abbatterono Sehon, re degli Amorrei e Og, re di Basan (Num. 21, 21-35); le loro terre furono occupate dalle tribù di Ruben e di Gad; e da una metà dalla tribù di Manasse (Num. 32) (cf. R. De Vaux, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes*, in *Vivre et Penser*, I [1941] 16-29).

Occupazione della terra promessa e periodo dei Giudici. Guidati da Giosuè, gl'Israeliti passano miracolosamente il Giordano. Il popolo riprende, a Galgala, l'uso della circoncisione, trascurata nel deserto, e celebra la Pasqua. Con l'aiuto del Signore, conquista e maledice Gerico. Gli abitanti di Gabaon sottopongono gli Israeliti ad un'alleanza dolosa, che fa sorgere una coalizione dei re meridionali contro gl'Israeliti, vinti gli uni e gli altri da Giosuè. Le tribù israelitiche se avevano potuto occupare la parte meridionale della terra di Canaan (Iudc. 1, 1-27), il monte Efraim (Iudc. 1, 22-26) e la parte settentrionale, alla morte di Giosuè, non ancora l'avevano occupata tutta (Ios. 16, 10; 17, 12 s., 15-18; Iudc. 1).

Vivendo spesso in contatto di popoli cananei (Iudc. l, 27-36), accadde che di tanto in tanto si allontanavano da Iahweh; perciò, dati nelle mani di altri popoli, ne erano liberati in seguito appena pentiti, per mezzo dei Giudici (v.). Gli Israeliti non ancora avevano assoggettato tutta la regione quando i Filistei, il nuovo popolo che giunse nella terra di Canaan, si erano impadroniti delle spiagge marittime. Contro di questi combatté Sansone,

ma li sconfiggerà definitivamente David. Il continuo e vicendevole pericolo li spinse ad un'unione, non solo religiosa tra varie tribù, cosa che sempre era esistita per la comune fede in Iahweh, ma anche politica. I Filistei così sono da considerarsi una delle cause provvidenziali per la costituzione del regno di Israele. (v. Samuele e Saul).

[N. B. W.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 139-338; R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*. in RB. 53 (1946) 321-348; 55 (1948) 321-347; 56 (1949) 5-36; ID, *Israel*, in DBs, IV, coll. 729-43: P. HEINISCH, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1950, pp. 39-153.

EBREI (Lettera agli). - Ultima dell'epistolario paolino, notevole per il suo insegnamento. Nella prima parte (1, 1-10, 8) il tema centrale è la superiorità assoluta della nuova Alleanza sull'antica che ne era la preparazione. Gli argomenti sono svolti in genere con riferimenti al Vecchio Testamento. La superiorità della nuova economia è provata innanzi tutto con la presentazione del Cristo, suo mediatore, che, quale Figlio di Dio, ed Uomo, creatore dell'Universo e Redentore, è infinitamente superiore agli Angeli (1, 1-14) mediatori con Mosè dell'antica legge. Subito si introduce la raccomandazione pratica di evitare il delitto gravissimo di defezione od apostasia (2, 1-4); Cristo è sempre superiore agli Angeli, anche se per breve tempo è apparso nell'umiltà dell'Incarnazione (2, 5-18). Ancora maggiore è la distanza che separa il Cristo, che è Figlio di Dio e quindi «padrone della casa», da Mosè, che fu un semplice servo nella cc casa» di Dio (3, 1-6). Per questo, come la disubbidienza a Mosè fu punita con l'esclusione dalla terra promessa, così la disubbidienza a Cristo esclude la possibilità di raggiungere la vita eterna (3, 7-5, 10), ché nulla può resistere alla potenza della parola di Dio (4, 11-13).

Nella pericope successiva (4, 14-10, 18) si esamina il rapporto fra sacerdozio mosaico e quello del Cristo, contrasto che forma realmente la parte centrale della lettera, per concludere che solo questi ha tutti i requisiti di legittimo ed efficace intermediario fra Dio e gli uomini. Egli è il vero sommo pontefice secondo l'ordine di Melchisedec (4, 14-5, 10). Una breve digressione ammonisce sul pericolo dell'apostasia ed incita alla fedeltà a somiglianza di Abramo (5, 11-6, 20). Si ritorna a spiegare la supremazia del sacerdozio del Cristo, insistendo nel paragone con quello di Melchisedec (7, 1-28). La sostituzione dei due sacerdoti richiede anche la fine dell'antica alleanza, ormai inutile e sorpassata, con una nuova ed eterna; che ciò sia avvenuto appare dal sacrificio del Cristo, che ha abolito ogni forma di culto antiquato, dando al suo autore il diritto di entrare in un santuario celeste (8, 1-10, 18). Nell'ultimo brano (9, 1-10, 18) si insiste molto per mostrare l'imperfezione degli antichi sacrifici rispetto a quello del Calvario.

Nella seconda parte (10, 19-13, 25) si può considerare tema generale il concetto: l'alleanza nuova esige costanza nella fede e nella pratica delle virtù. La perseveranza nella fede è raccomandata con vari argomenti teologici e con esempi di castighi tremendi inflitti agli apostoli (10, 19-31). Si ricorda la costanza dei primi membri della comunità (10, 32-39) e dei grandi personaggi del Vecchio Testamento (11, 1-40) e di Gesù Cristo stesso

(12, 1 ss.). Si spiega il vero significato delle tribolazioni per un cristiano (12, 4-13) e si ritorna al paragone fra l'antica alleanza e quella inaugurata da Gesù (12, 14-29). Nell'ultimo capitolo si raccomanda la pratica di varie virtù (13, 1-6) e della costanza della fede in Cristo, vittima del peccato ed apportatore dell'eterna felicità (13, 7-14). Ricordata la necessità della beneficenza, della liberalità e dell'obbedienza alla gerarchia (13, 15-17), seguono brevi saluti e la raccomandazione per una buona accoglienza da preparare a Timoteo (13, 18-25).

Giustamente pertanto lo scritto è presentato come un «discorso di esortazione» (13, 22). Tale fatto insieme alla mancanza di alcuni elementi (indirizzo, saluto, benedizione augurale, presa di contatto con la comunità destinataria ecc.) ha indotto non pochi autori acattolici a vedere in Hebr. un'omelia o un trattato dogmatico ridotto artificiosamente alla forma di lettera con l'aggiunta del c. 13. In realtà né la tradizione manoscritta né l'esame intrinseco offre un appiglio serio a tale ipotesi. Il c. 13, attestato da tutti i manoscritti, è in intima connessione con non pochi versetti dei capitoli precedenti. Inoltre, le frequenti apostrofi e i riferimenti a destinatari specifici lontani, escludono si tratti di un'omelia, anche se è innegabile un certo tono oratorio.

Circa la sua autenticità, già Origene (Eusebio, *Hist. eccl*. VI, 25, 13 s.) distingueva fra il contenuto e la forma letteraria; egli attribuiva il primo a Paolo, ma la seconda sarebbe di un altro. Clemente Alessandrino (cf. Eusebio, op. cit. VI, 14, 2) supponeva un originale semitico dell'Apostolo, che Luca avrebbe tradotto in greco. In Occidente l'autenticità paolina dello scritto (cf. Girolamo, *Epist*. 129, 3) fu negata da Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Gregorio di Elvira. S. Agostino, specialmente verso la fine della vita, si mostrò dubbioso; la medesima incertezza si rivela nella formula usata dal II Concilio di Cartagine del 397. Ma poco alla volta prevalse la tesi dell'autenticità, difesa da tutti gli altri (Ilario, Lucifero di Cagliari, Ambrogio, Rufino, Paciano, Priscilliano, Mario Vittorino ecc.) e dai Padri ed esegeti greci, che senza dubbio erano i più quotati per giudicare gli argomenti linguistici.

Nessuno la pose più in dubbio sino ad Erasmo e al cardinale Gaetano. I critici protestanti ripresero la questione e la risolsero in senso negativo. I cattolici, invece, con sfumature più o meno diverse, sono tornati, eccetto pochi conservatori, all'opinione di Origene, distinguendo fra le idee certamente paoline e la forma greca, che appare molto differente da quella delle altre lettere dell'Apostolo; mentre sono destituite di fondamento le pretese discordanze dottrinali e le presunte analogie con Filone.

Alcune difficoltà, come la mancanza di un esordio e delle solite formule finali per i saluti, si possono risolvere con verosimiglianza tenendo conto della posizione dell'Apostolo dei Gentili per antonomasia rispetto ai Giudeo-cristiani. La difficoltà più grave, desunta dalla forma letteraria, può essere risolta con l'ammissione di un redattore, del quale, però, per quanti tentativi sono stati varati, nulla sappiamo. Si è pensato preferibilmente ad Apollo o a Barnaba. Completamente abbandonata è la antichissima ipotesi di una traduzione greca da un originale semitico di Paolo.

Mentre la questione su l'autenticità paolina si trascinò abbastanza a lungo nell'antichità, quella su la sua canonicità si limitò fra alcuni scrittori della Chiesa latina. Solo del prete Caio di Roma si sa che ripudiò l'autorità della lettera (Eusebio, *Hist. eccl*. VII, 20, 3). Altri

autori non citano mai la lettera (s. Cipriano, s. Ottato di Milevi), che è omessa anche nel Frammento Muratoriano e nel canone di Momsen. Ma dalla metà del sec IV tali dubbi scompaiono lentamente anche nella Chiesa latina, che ritorna alla sua tradizione primitiva d'accordo con tutti gli scrittori ecclesiastici di altre lingue (v. Canone).

Destinatari e data di composizione. La tradizione antica è costante nel considerare lo scritto come diretto a una comunità di Giudeo-cristiani. Anche l'esame interno mostra che i lettori dovevano avere una familiarità grandissima con i testi liturgici giudaici e con i libri del Vecchio Testamento: fatto ben poco probabile in una chiesa composta di ex - pagani. Con ogni probabilità, Hebr. fu diretta alla Chiesa di Gerusalemme, ove soltanto avevano la loro attualità le ripetute insistenze per premunire i fedeli contro il fascino del culto giudaico.

La medesima osservazione consiglia senz'altro di porre la composizione della lettera prima del 70 d. C.: dopo tale data non si comprenderebbero la gravità di un pericolo di ricaduta nel giudaesimo e le allusioni a un culto normale e splendido (cf. 7, 11; 8, 3.5.13; 9, 6·10-25; 10, 1-3; 13, 9-11). La mancanza di un'allusione a uno stato di guerra, supposta la destinazione a Gerusalemme, non permette una data posteriore al 66-67 d. C. Pensiamo che l'anno più probabile nella cronologia paolina sia il 64 d. C. (cf. A. Penna, *San Paolo*, 2a ed., Alba 1951, p. 100).

[A. P.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, *Epitre aux Hébreux*. (La Ste Bible, ed. Pirot), Parigi 1938, pp. 269-372; J. BONSIRVEN. *Epitre aux Hébreux*, Parigi 1943; TEODORICO DA CASTEL SAN PIETRO, *La lettera agli Ebrei* (La Santa Bibbia), Torino 1952: C. SPICQ. *L'épitre aux Hébreux. I. Introduction*, Parigi 1952; II, *Commentaire*, ib., 1953; M. NICOLAU. *Carta a los Hebreos*, in *La Sagrada Escritura* (Profesores de la Campo de Jesus), *Nuevo Test.*, III, (B.A.C. 214), Madrid 1962, pp. 1-191.

ECCE Homo. - Da queste parole pronunciate da Pilato (Io. 19, 5) nel presentare Cristo al popolo dopo la flagellazione, per suscitare con un compromesso crudele la compassione e poter così liberare l'accusato, si denomina fin dal sec. XVI la parte centrale di un arco a tre fornici, attualmente sovrastante la Via dolorosa con il fornice settentrionale racchiuso nella basilica dell'E. H. costruita nel 1878 e quello meridionale perduto ed utilizzato in costruzioni private.

Questo arco fu ritenuto la porta d'ingresso al Pretorio da dove Pilato avrebbe presentato Cristo flagellato al popolo, ma dagli archeologi tale funzionalità viene esclusa perché esso viene ascritto al sec. II o III d. C. ed identificato con la porta orientale di Elia Capitolina.

Se si accetta l'ubicazione del Pretorio di Pilato nella fortezza Antonina posta a nord del Tempio e di cui si sono ritrovate vestigia con la porta a duplice arco e l'ampio cortile lastricato o litostroto (cf. Io. 19, 13) che si estendeva nelle fondamenta e nelle vicinanze

dell'arco romano dell'E. H., questo arco ha il gran merito d'aver conservato nei secoli, con grande precisione, l'ubicazione del processo di Cristo (H. Vincent).

Tale merito gli viene invece negato da coloro - e sono molti (P. Benoit) - che localizzano il Pretorio di Pilato nel Palazzo di Erode situato a nord ovest di Gerusalemme.

[A. R.]

BIBL. - L. H. VINCENT, in RB, 42 (1933) 83-113; 46 (1937) 563-70; 59 (1952) 513-30: P. BENOIT, in RB, 59 (1952) 531-50.

ECCLESIASTE. - Quarto dei libri didattici del Vecchio Testamento, tra i Proverbi e la Cantica. Nella Bibbia ebraica fa parte dei kethubhim «scritti», ed è uno dei cinque meghilloth «rotoli-volumi» (v. Canone); letto integralmente nella festa delle Capanne (v.). E. è la traduzione greca del termine ebraico qoheleth (part. femm. - forma usata per i nomi d'uffici o di dignità -, denominativo di qahal «assemblea») significa «uomo d'assemblea»; pertanto l'E. = l'oratore o il predicatore per eccellenza (P. Jolion, in *Biblica*, 2 [1921] 53 s.). L'appellativo dall'autore (Eccle. l, l s. 12 ecc.) passò al libro. «Capolavoro filosofico di satira, d'ironia, di buon senso e, checché ne sembri e possa dirsi, di religione e vera pietà» (Buzy), questo libretto di 12 cc. «è un misto di riflessioni in prosa intercalate da gruppi di sentenze in versi»; con un prologo (1, 1-11) e un epilogo (12, 9-14).

Eccone lo schema (A. Vaccari).

1° Sviluppo: tutto quaggiù è vanità (1, 12-2, 26).

2° Sviluppo: vanità degli sforzi dell'uomo per modificare l'ineluttabile varietà degli eventi (c. 3); gruppo di sentenze su varie anomalie (4, 1-5, 8).

3° Sviluppo: vanità delle ricchezze (5, 9-6, 11); gruppo di sentenze (7, 1-12) sui valori della vita, pazienza e calma, vantaggi della sapienza.

4° Sviluppo: impotenza della virtù ad assicurare la felicità (7, 13-9, 10).

5° Sviluppo: vanità degli sforzi per assicurare il successo (9, 11-16; 10, 5·9); gruppo di sentenze (9, 17-10, 4; 10, 10-11, 6).

6° Sviluppo: felicità della gioventù in opposizione ai mali della vecchiaia (11, 7-12, 7).

Lo si è sempre, più o meno, considerato il manuale del pessimismo: tutto è inutile quaggiù: lavoro, studio, la stessa sapienza; è impossibile esser felici.

In realtà, l'E. è un trattato di morale pratica, che addita dove è vano cercar la felicità e dove essa realmente ci è offerta.

Il Qoheleth è un acuto osservatore: l'esperienza gli ha insegnato che il tormento dell'uomo sta nel suo affannarsi, logorarsi dietro mete irraggiungibili; il suo dinamismo febbrile è l'ostacolo principale alla felicità. Egli pertanto condanna lo sforzo, l'eccesso, anche quando si tratta di raggiungere la sapienza (Eccle. 2, 11.15; cf. *De imit. Christi* l, 1-

2); così per il piacere e le ricchezze (Eccle. 4, 8; 5, 11); il lavoro (2, 23; 3, 9); il desiderio di cambiare il corso della Provvidenza o degli eventi o della società, di superare le avversità degli uomini, le varie preoccupazioni che avvelenano la breve vita terrestre (7, 6 s.; 8, 16).

Ne fa risaltare l'inutilità e il vuoto che lascia nell'animo; per sottolineare ed inculcare con maggiore efficacia la via maestra del giusto mezzo, che sola mena alla felicità. L'E. insegna che la vita è buona; per esser felici basta saper vivere, fruendo con moderazione ed equilibrio dei beni che Dio elargisce: nel lavoro, nella famiglia, nella società.

Questa felicità, accessibile a tutti, è un dono di Dio (Eccle. 2, 24 s.; 3, 12 s.; 5, 17 ss.; 11, 7-10). «Il Qoheleth dunque non è un pessimista, perché crede alla felicità e ci insegna i mezzi per raggiungerla (11, 1-6 ss.); non è un ateo perché crede in Dio e nella Provvidenza (l, 4-11.13; 3, 1-8.11.14.17; 6, 2-10; ecc.); non è un materialista perché crede nell'oltretomba e nell'immortalità (3, 11; 8, 12; 9, 10; 11, 9; 12, 13); non è un determinista, perché la nostra felicità e tante altre cose dipendono da noi (4, 13; 7, 8); non è un egoista, perché ha il senso della giustizia (2, 26; 3, 16; 8, 5 85.); non è uno scettico, perché loda la sapienza (3, 10 ss.; 9, 16 ss.) ed ha una dottrina sicura su Dio e sulla vita (3, 10-17; ecc.). Questa morale del giusto mezzo, infine, non è mediocre, volgare, borghese; la eleva, infatti, la trasforma e l'incorpora in una morale soprannaturale il pensiero costante di Dio, che la domina e la permea (3, 10-15; 5, 17 ss.; 7, 13 s. 18; 9, 7 ecc.). Non è meno impregnata di pietà che di buon senso» (Buzy, p. 200).

In tale contesto, e tenendo conto dei contrasti adoperati dall'a., va spiegato Eccle. 3, 18-21, che sembra negare l'immortalità dell'anima e l'oltretomba. «L'E., che sullo se'ol afferma la stessa concezione degli altri Libri sacri del Vecchio Testamento (cf. 9, 5-10 ed i passi citati sopra), ammette necessariamente che qualcosa sopravvive alla persona umana (nephes) che finisce, al corpo che si disgrega; persona, corpo, qui presentati in una delle frequenti antitesi, realisticamente e sarcasticamente nella loro fragilità, nel loro destino mortale.

Nasce l'uomo allo stesso modo degli altri animali, emette ugualmente come essi l'ultimo respiro (*ruah*). Sembra un animale al par di loro. Quindi la conclusione (3, 22.) invita a fruire della vita, dono di Dio, senza fissar lo sguardo oltre la tomba. Il pensiero di Dio datore della vita, è fonte di felicità; lo sguardo nelle tenebre dello se'ol, fonte di inutile e dannoso turbamento» (*Enc. Catt. It.*). Per il genere letterario, l'E. si avvicina «a quel genere di filosofia spicciola, che col titolo di Pensieri è conosciuto pure nelle antichità profane, antiche e moderne» (Vaccari).

L'esposizione è completata qua e là con le caratteristiche massime (mesalim) che si riscontrano nei Proverbi e nell'Ecclesiastico.

Nessun dubbio sull'ispirazione e sulla canonicità dell'E.; la negazione di Teodoro di Mopsuestia (PG 66, 697) fu condannata dal Concilio di Costantinopoli (L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théod. de Mops.*, Roma, 1913, p. 159 ss.). Autore ne è un dotto scrittore, giudeo (Eccle. 4, 17; 8, 10), che scrisse tra il 332 e la persecuzione di Antioco Epifane (175-64 a. C.), probabilmente verso il 200 a. C., prima dell'Ecclesiastico (contro N. Peters, in RZ, l [1903] 47-54.129-50); come esigono gli aramaismi, la decadenza della sintassi,

«vocaboli o costrutti di un'età assai tardiva, che formano come la transizione tra l'ebraico dell'età classica e quello del Talmud» (Vaccari).

Che l'autore si dica figlio di David; re di Gerusalemme (Eccle. 1, Is. 12.16; ecc.: e perciò fino al sec. XIX giudei e cristiani l'identificarono con Salomone; tra i recenti: Fillion, E. Philippe, in DR, II, coll. 1539-41), è per i più un semplice caso di pseudoepigrafia, in uso in tal genere letterario per attribuire maggior importanza allo scritto; o ancor meglio «un semplice espediente di esemplificazione o di comunicazione retorica»; e «il titolo di re, può essere un titolo accademico al pari del nome Qoheleth» (Vaccari).

La deplorazione della tirannide regia e delle oppressioni dei sudditi, frequenti nell'E. (3, 16; 4, l; 5, 7; 10, 5 ss.; ecc.), come altre allusioni storiche (12, 13), non convengono alla persona, al regno, al tempo di Salomone.

La tendenza sezionatrice della critica letteraria, senza tener conto del suo genere particolare, ha cercato di spezzettare anche questo tipico libretto in varie parti, moltiplicando gli autori. A C. Siegfried (1898) han fatto seguito A. H. Mc Neile (1904), G. A. Barton (1908), E. Podechard (1912), e infine D. Buzy (p. 193-7). Al Qoheleth viene assegnata la maggior parte dei 12 cc. con la tesi fondamentale; quindi per frazioni di pericopi o brevi sentenze, fan la comparsa «l'epiloghista», un «pio» o *basid*, e un «sapiente»: di quest'ultimo sarebbero alcuni dei principali gruppi di sentenze: 4, 9-12; 4, 17-5, 8; 7, 1-12.19-22...

«Tale molteplicità di autori, se questi sono ritenuti ispirati, non intacca il carattere divino del libro. Ma gli argomenti addotti sono tutt'altro che probativi. È un dato innegabile che lo stile delle diverse parti è identico. L'uso della terza persona in alcuni brani attribuiti all'epiloghista, potrebbe confermare la pseudoepigrafia o svelare l'espediente retorico. La mancanza di connessione logica tra le varie pericopi, le imperfezioni e varie antinomie apparenti, si spiegano esaurientemente con il genere di composizione speciale dell'E., con lo sviluppo del tema centrale mediante forti antitesi che precedono e mettono in risalto la tesi. In ciò sono quasi concordi i cattolici (A. Condamin, A. Vaccari, A. Miller, A. Allgeier ecc.) e moltissimi acattolici (E. Sellin, D. Eissfeldt, K. Galling ecc». (Enc. Catt. It.).

Il testo ebraico è ben conservato. «La versione greca dei Settanta è letterale, anzi servile, al modo del traduttore Aquila, cui erroneamente fu attribuita da alcuni (cf. E., Klostermann, *De libri Koheleth versione Allexandrina*, Kiel 1892). S. Girolamo, nel commento all'E. (PL 23), emendò sull'ebraico l'antica versione latina derivata dalla precedente. Nel 397 tradusse l'E. direttamente dall'ebraico, in un sol giorno. Questa versione abbiamo nella Volgata» (A. Vaccari).

[F. S.]

BIBL. - Vedi, F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, V, coll. 37-40; A. VACCARI, *I libri poetici della Bibbia,* Roma 1925, Pp. 269-82; ID., *La S. B*ibbia. 1961, pp. 1117-1131; D. Buzy, nella *Ste Bible* (ed. Pirot, 6), Parigi 1946, pp. 191-280.

ECCLESIASTICO - È il più lungo e il più ricco d'insegnamenti tra i libri didattici o sapienziali (v.) del Vecchio Testamento; quasi un trattato di morale per tutti gli stati e le circostanze della vita (s. Agostino, PL 34, 948; s. Girolamo, PL 25, 545).

Nella Chiesa latina fin dai primi tempi (già s. Cipriano, PL 4, 696.729) ebbe il titolo di E., perché il più utilizzato nella liturgia (dopo i Salmi), e nella preparazione dei catecumeni, quasi loro catechismo ufficiale (Rufino, PL 21, 374). I mss. greci lo intitolano: Sapienza di Sirac o Gesù figlio di Sirac, dal nome dell'autore. E i moderni amano citarlo, col semplice patronimico «il Siracide». Nel testo originale ebraico (cf. s. Girolamo, PL 28, 1242; e citazioni rabbiniche) il titolo era: Proverbi (mesalim) del figlio di Sirac (cf. testo ebr. 50, 27).

«L'E. dalla Sapienza prende l'argomento e la divisione. Vi si distinguono dieci parti, che tutte cominciano con l'elogio della Sapienza o con un inno a Dio autore d'ogni sapienza; seguono in fine due brevi appendici.

I. Elogio della Sapienza. Doveri verso Dio, verso i genitori, verso il prossimo: umiltà e mansuetudine, compassione per gl'infelici (cc. 1-4, 10).

II. Elogio della Sapienza. Sincerità e franchezza, non presunzione, amicizie (4, 11-6, 17).

III. Invito alla pratica della Sapienza. Contro l'ambizione; contegno con varie classi di persone. Doveri dei governanti; dei ricchi; non fidare nelle ricchezze, ma in Dio. Persone da schivare. Contro l'avarizia (6, 18-14, 19).

IV. Frutti della Sapienza. Il peccato viene dal libero arbitrio, non da Dio, e non va mai impunito (14, 20-16, 23).

V. Inno a Dio creatore. Generosità e previdenza. Frenar le passioni e far buon uso della lingua: continenza dell'anima, disciplina della bocca (16, 24-23, 27).

VI. Inno della Sapienza. Tre cose amabili e tre odiose, tre da temere e due pericolose; sulle donne buone e cattive. Prestiti, doni e malleverie; educazione dei figli, sanità e vizi che la guastano; temperanza; conversazione a tavola. Timor di Dio; provvidenza divina (24, 1-33, 17).

VII. Invito ad ascoltare. Come trattare i servi. Superstizioni: buona e cattiva religione. Preghiera per il trionfo della religione di Israele (33, 18-36, 22).

VIII. Scelta del meglio: donna, amico, consigliere. Cura della sanità: come portarsi nelle malattie e verso i morti. La più nobile professione: lo studio della Sapienza (36, 23-39, 11).

IX. Inno a Dio creatore, che tutto ottimamente dispone a bene dei giusti, a punizione dei malvagi. Infelicità della vita umana, specie per gli empi. La vergogna: quale buona e quale cattiva. Le meraviglie del creato: altro inno (39, 12-43, 37).

X. Inno di lode ai patriarchi, che vissero secondo la Sapienza loro comunicata da Dio, da Adamo a Simone, figlio di Onia, sommo sacerdote al tempo dell'autore (44-50).

l - appendice (51, 1-12): Inno di ringraziamento a Dio per la ottenuta liberazione da molti e gravi mali.

2- appendice (51, 13-30): Carme alfabetico in cui l'autore descrive le cure da lui poste nello studio della Sapienza ed invita ad imitarlo» (A. Vaccari).

Tra le due appendici, il ms. ebr. B interpone un salmo simile al 136 [135]; per quanto antico, esso non è genuino, ma derivato dall'uso liturgico.

L'E. fu tradotto in greco dal nipote dell'autore, che vi premise un prologo. «Importante, non solo perché ci fornisce le date della composizione e della traduzione dell'E., ma altresì perché ci mostra come nel II sec. a. C. i sacri libri dell'Antico Testamento presso gli Ebrei già si distinguevano nei tre ordini divenuti poi tradizionali: legge (Pentateuco), profeti e scritti; e come ognuno di tali ordini era tradotto, almeno per buona parte, in greco» (A. Vaccari).

Alla fine della 10a parte (50, 29), l'autore ci dà il suo nome: Gesù, figlio di Eleazaro, figlio di Sirac, («Simeone» nell'ebr., ivi, è una glossa).

Originario di Gerusalemme (come precisa il nipote: 50, 27 greco), Gesù vi visse a lungo e, in sulla fine, vi redasse il suo libro. Pio (cf. 50, 5 ss.; 51, 4), dalla fede profonda, assiduo studioso dei libri sacri fin dall'infanzia (prologo: 38, 24), ricercatore della sapienza (51, 13-30), acquistò grande esperienza di uomini e di cose (34, 11; 51, 13), in lunghi viaggi. Dinanzi alla malvagità umana, Dio lo scampò dai pericoli (51, 2-12).

L'ardente zelo per la religione lo spinge a comunicare la sua dottrina agli altri (24, 30.34). Apre una scuola a Gerusalemme, dove aduna (51, 23.29) la gioventù aristocratica, cui insegna il culto di Dio, le tradizioni, la Legge, le vie della Saggezza. Tutto ciò spiega in Gesù «il perfetto possesso dell'ebraico, la conoscenza profonda della letteratura sacra, la larghezza di vedute, il senso realistico della vita, il tono cattedratico del suo insegnamento e soprattutto la molteplicità dei soggetti, trattati alla luce della rivelazione e dell'esperienza, con lo scopo di dare ai giovani l'educazione civile e morale, necessaria per ben vivere e piacere a Dio» (C. Spicq).

Due dati permettono di stabilire il tempo in cui visse l'autore.

a) Nel c. 50, egli dipinge il sommo sacerdote Simeone, figlio di Onia «con tali colori che ben dimostra di averlo coi suoi occhi veduto e ammirato nell'esercizio delle sacre funzioni. Dei due pontefici che portarono quel nome, il primo fiorì verso il 300 a. C., l'altro un secolo più tardi (2.18-198 a. C.)) (A. Vaccari); i vv. 50, 1-5 quasi esclusivamente si adattano al pontificato del secondo.

b) E difatti, nel prologo, il nipote dice di esser venuto in Egitto nel 38° anno del regno di Tolomeo Evergete, cioè Tolomeo II (170-116 a. C.), ché il I regnò appena 5 anni (247-242); pertanto nel 132 a. C., poco dopo iniziò la traduzione.

Il nonno visse pertanto a distanza di due generazioni. Probabilmente verso il 180 ca. Gesù (il Siracide) terminò il suo libro.

Scrisse in lingua ebraica; a poco a poco, secondo le circostanze. Egli vuole preservare i suoi correligionari, specialmente quelli della Diaspora, dall'influsso dell'ellenismo; mantenendoli fedeli all'alleanza del Sinai.

Essi formano il nuovo Israele, erede della teocrazia mosaica (50, 13 s., greco); col compito di illuminare le genti, le quali possono partecipare della sapienza (= la vera religione, sacro deposito d'Israele), aderendo al iahwismo (cf. 17, 1-7; 24; 36, 1-17 ecc.).

Il Siracide medita e riprende tutta la rivelazione precedente e la espone nel suo genere letterario, insieme ai dettami della ragione. «Iahweh, che con sapienza governa l'universo (39, 12-40, 17), scruta le coscienze (42, 18 s.), discerne i suoi cultori (16, 16,23), li aiuta perché restino fedeli (2, 17 s.; 22, 27-33, ecc.).

Il timor di Dio attira le benedizioni celesti (23, 1; 40, 26). Non bisogna lasciarsi influenzare dal prestigio degli empi (4, 17 s.; 7, 14 s.), nel cercare la loro amicizia (9, 16). Dio perdona gli sviati che fan penitenza (17, 24 ss.; 18, 13), ma punirà gli empi e avrà gloria difendendo il suo popolo (35, 19-36, 17)» (C. Spicq).

L'esposizione dottrinale ha il suo culmine nel c. 24. La Sapienza vi è presentata come una realtà che è sempre stata con Dio creatore e supremo legislatore; e che Dio ha comunicato ad Israele. Realtà concreta, che parla, quasi fosse una persona; cui mai però è attribuita un'esistenza personale, effettivamente distinta e indipendente da quella di Dio.

Si tratta di una personificazione poetica di un attributo divino (Prov. 8; Sap. 7). Dopo la venuta del Cristo, Verbo eterno (Io. l, 1.4; cf. Col. l, 15 ss.), era facile riconoscerlo nella descrizione della Sapienza eterna, in senso pieno (plenior). E venne spontanea l'applicazione, in senso spirituale allegorico, alla Vergine SS., «sede della sapienza», di quanto è detto della Sapienza partecipata agli uomini.

Il testo originale, visto già da S. Girolamo (PL 28, 1242) e citato non rare volte da scrittori ebrei del medio evo, era da secoli perduto, finché tra il 1896 e il 1900, nel ripostiglio (genizah) di una vecchia sinagoga al Cairo, ne furono trovati i due terzi ca. Nel 1930, tra i mss. della collezione E. Adler, a Nuova York, nella Biblioteca del seminario teologico giudaico, fu trovato un nuovo foglio con i cc. 32, 16-33, 32; 34, l.

Così sono stati riavuti i tre quinti del testo ebraico: 40 cc. su 51, esattamente 1090 versi, sui 1616 della versione greca, L'edizione completa delle parti ritrovate è stata curata da M. S. Segal, *Liber Sapientae filii Sira*, Gerusalemme 1933.

Il testo ebraico, offerto da tali mss., è assai meno soddisfacente, di quello degli altri libri sacri. Scrivani e recensori si permisero con l'E. assai più libertà o negligenza che con le Scritture del canone ebraico. Perciò hanno qui anche più valore che d'ordinario le due antiche versioni indipendenti, la greca e la siriaca, specialmente la prima (A. Vaccari).

Questa (cod. Vaticano B.) rende in genere felicemente l'ebraico, da un testo di ottima forma. Nella Volgata è conservata l'antica versione latina, neppure ritoccata da S. Girolamo; derivata da un codice greco (ms. 248 e pochi affini) abbastanza interpolato, subì in seguito aggiunte, duplicati, glosse. Emendata, però, ed a ciò aiutano le citazioni dei Padri, offre non di rado ottime lezioni (A. Vaccari).

Il Nuovo Testamento non cita esplicitamente l'E., ma ha ad esso importanti riferimenti: Mt. 11, 25-30 = Eccli. 51, 13- ss.; I Cor 15, 3 ss. = Eccli. 33, 16 s.; ecc. (G. Spicq).

Lo stesso Siracide si presenta come profeta e ispirato (24, 33; 39, 12; ecc.); nel prologo l'E. è avvicinato agli altri libri sacri, e ne è attestato l'uso tra i Giudei di Palestina. Tutti i Padri pongono esplicitamente l'E. tra i libri sacri. Per i dubbi sorti al IV sec. nelle chiese più a contatto con i Giudei (s. Atanasio, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Girolamo), e che presto svanirono, circa la canonicità dell'E., data la sua mancanza nel canone giudaico, v. Canone. [F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.,* V, coll. 40-45; A. VACCARI, *La S. Bibbia,* V, pp. 177-80; ID., 1961, pp. 1179-1258; C. SPICQ, *L'Ecclésiastique* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 6), Parigi 1946, pp. 531-56; O. SCHILLING, *Das Buch Jesus Sirach*, Freiburg i.B. 1956 (Herders Bibelkom.); A. VACCARI, *Ecclesiastico* 37, 10.11: *critica ed esegesi*, in EstE, 34 (1960) 705-713: Miscellanea biblica A. Fernandez.

ECOLE Biblique. - Primo centro cattolico per lo studio scientifico della s. Scrittura, fondato nel 1390, a Gerusalemme, accanto alle rovine dell'antica basilica di s. Stefano, dal grande e pio domenicano P. M. J. Lagrange (1355-1933), per suggerimento di Leone XIII.

Il 15 nov. 1890 ebbero inizio i corsi di esegesi, introduzione, e di tutte le materie sussidiarie (lingue, storia, geografia, archeologia, ecc.) indispensabili per interpretare la Bibbia.

Il Lagrange fu l'anima, l'instancabile e geniale propulsore della E., elle accolse alunni di tutti gli ordini religiosi, sacerdoti e laici di ogni nazione. L'E. ebbe subito una grande e preziosa biblioteca; un museo archeologico arricchito con i frutti delle importanti scoperte operate. Nel 1892 l'E. iniziò la pubblicazione della *Revue Biblique*, almeno per molto tempo, la più importante in materia; nel 1902, la grande collezione esegetica *Etudes Bibliques*: ottima traduzione dai testi originali ricostruiti criticamente, commento cattolico adeguato, con speciale applicazione della critica letteraria, adoperando tutti i risultati e il metodo delle ricerche scientifiche (cf. RB, 9 [1900] 414-22). l'E. condusse esplorazioni archeologi che in Palestina, Siria, Mesopotamia ed Egitto. L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, nel 1920, volendo istituire a Gerusalemme una sua scuola archeologica, la affidò alla E. b.; alto riconoscimento della serietà degli studi e del suo notevole contributo in questo campo.

L'E. b. ha pienamente risposto alla sua missione; è servita di lievito per la rinascita dell'esegesi cattolica nell'adeguarsi agli attuali progressi scientifici; con la formazione di ottimi esegeti e di specialisti nei vari rami; con la *Revue Biblique* e le pubblicazioni notevoli per mole e indiscusso valore (cf. i volumi del Lagrange, dei pp. Dhorme, Allo, Abel, Vincent, Jaussen, Savignac, ecc.).

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, V, 50; C. SPICQ, in DBs, II, coll. 451-57; F. BRA UN, *L'oeuvre du P. Lagrange,* Friburgo 1943 (trad, it. ma senza la ricca bibl. degli scritti del Lagrange, Brescia 1949).

EDOM. - E., l'eroe eponimo degli Edomiti è lo stesso Esaù, fratello di Giacobbe; quindi gli Edomiti sono i più vicini, per parentela egli Ebrei: Gen 25, 29 s.; Mal. 1, 1 s. Conquistarono, a sud ovest del Mar Morto, il territorio occupato dai Hurriti (Deut. 2, 12-22) (v.).

Per la maggior parte nomadi, gli antichi Edomiti, intorno al 1300 a. C., premono sulla frontiera d'Egitto e la varcano per dar pingui pascoli al loro bestiame: sono gli Aduma dei documenti egiziani. l' papiri Harris, ca. 1200 a. C., parlano dei Sa'aira: sono i Bene-Se'il' (= Edomiti) della Bibbia; questa insiste sul loro insediamento nella regione o montagna di Se'il' (Gen. 32, 4; 36, 8; Ez. 25, 8 ecc.), fino al golfo Elanitico, con le due città costiere Elath e Asiongaber (Deut. 2, 8; l Reg. 9, 26); le lettere di el-Amarna confermano tale posizione geografica ponendo il paese Se-e-ri nel sud della Palestina. In Deut. l, 2-44 Se'ir è in relazione con Cades. Gli Ebrei per evitare il paese di E., guidati da Mosè, dovettero procedere per la depressione dell'Arabia, da Elath a Funon e oltre (Deut. 2; Num. 21, 4). Gli Edomiti furono tra i più feroci nemici d'Israele. Già al tempo di Mosè un re di E. nega agli Israeliti il passaggio attraverso il suo territorio (Num. 20, 14-21; Iudc. 11, 17). David sottomise E. e vi pose dei suoi rappresentanti che li governassero (2Sam 8, 13 s.). Contro Salomone combatte Hadad, un edomita di stirpe regale (1Reg. 11, 144 ss.). Sotto Ioram di Giuda (851-844) ritornarono indipendenti (2Reg. 8, 20), ma sono ancora sconfitti da Amasia che s'impadronì di Sela' (= roccia: Petra), dove dall'alto di una roccia precipitò migliaia di prigionieri (2Reg. 14, 7). Come Moab, Filistea ecc., E. s'incontra spesso negli annali assiri (= Udumu); da Adadnirari III ad Assurbanipal sono ricordati tre re di E.: Qausmalaka, Malikrammu, Qausgabri, tributari dell'Assiria; Qaus = Qos è il nome di una divinità edomita. Al tempo di Ezechiele, gli Edomiti riprendono le loro ostilità contro Giuda (2Reg. 24, 2; Ier. 27, 1-11). Manifestano il loro odio durante e dopo la distruzione di Gerusalemme (587), cui partecipano attivamente (Abd. 11). Perciò il Signore li punisce adeguatamente; cf. le profezie contro E.: Is. 34, 5.17; Ier. 49, 7-22; Ez. 25, 12 ss.; 35; Abdia. All'inizio del V sec. gli Arabi irruppero in E. operandovi terribili distruzioni (Mal. 1, 1-4). A partire della deportazione di Giuda, E. si spinge verso il nord, fino a Bethsur a 27 Km. da Gerusalemme; questa regione, nel periodo greco-romano verrà chiamata Idumea (ellenizzazione dell'ebr. Edom), e per i Greci indicherà il sud della Palestina.

Gli stessi Giudei furono lo strumento della vendetta divina (cf. Ez. 25, 14; Abd. 17 ss.): Giovanni Ircano (126 a. C.) conquistò l'Idumea, e costrinse i suoi ultimi abitanti a fondersi con Israele (1Mach. 5, 65; 2Mach. 10, 16).

[F. S.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 281-285; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 201 S., 261-64; J. PRADO. *Las destinos de Edom*, in EstE, 34 (1960) 557-567.

EFESINI (Lettera agli). - Insieme a Col., Phil. e Philem. appartiene al gruppo della cattività romana di s. Paolo (61-63); v. Colossesi.

Le relazioni tra s. Paolo e gli Efesini ebbero inizio sul finire del secondo viaggio apostolico, probabilmente nel 52, ma per un brevissimo spazio di tempo (At 18, 19 ss.). Poco dopo vi compare l'alessandrino Apollo, che i due coniugi Aquila e Priscilla, creature spirituali di Paolo, istruiranno completamente nella religione cristiana. Apollo servì da preparazione al messaggio di Paolo. Questi infatti negli anni 54-56 vi svolse un magnifico apostolato, anche se accompagnato da terribili prove di vario genere e da molte tribolazioni (cf. At 19-20, 1; 1Cor 16, 8 s.; 2Cor 1,8).

A causa del tumulto, sollevato dall'argentaio Demetrio, l'Apostolo fu costretto ad abbandonare la città, per la quale aveva tanto lavorato e sofferto. Lasciava però dietro a sé una cristianità abbastanza numerosa e rigogliosa. E diciamo anche molto affezionata e riconoscente, come è dimostrato dall'incontro, avvenuto sul termine del terzo viaggio apostolico, a Mileto, con i presbiteri di Efeso (At 20, 16-38). Rivide questa città, contrariamente al suo presentimento; dopo la liberazione dalla prima cattività romana, come ne fan fede le lettere a Timoteo, a cui aveva lasciato la cura della chiesa efesina.

Ma "la lettera agli Efesini" era destinata proprio agli abitanti di Efeso? Ed in caso affermativo: ad essi soli esclusivamente? Sono queste due questioni che la critica moderna, cattolica ed acattolica, si è ripetutamente poste e che ancora non ha affatto deciso.

a) Molti autori moderni (dopo Harnack) affermano l'identità della nostra epistola con quella indirizzata a quei di Laodicea, di cui si parla in Col. 4, 16. Il nome di Laodicea sarebbe in seguito caduto per una specie di *damnatio memoriae*, cagionata da quanto si legge in Ap. 3, 14-19. Lé fu sostituita Efeso, la capitale della provincia romana dell'Asia e la metropoli ecclesiastica della stessa regione. Il solo Marcione, che come eretico era fuori della comunione ecclesiastica, avrebbe conservato l'intestazione originale. È una pura ipotesi.

b) T. Beza (fin dal 1598) propose che la nostra epistola sia stata una specie di lettera "circolare" per tutte le chiese dell'Asia. Questa congettura ha trovato e trova moltissimi sostenitori tra esegeti d'opposte tendenze, i quali cercano in varia guisa con nuovi argomenti di avvalorarla e sostenerla. Fin dall'origine essa portò scritto il nome della metropoli dell'Asia, data la sua importanza e la funzione di centro per tutta quella regione.

Non si può stabilire con certezza l'occasione prossima di questa lettera "enciclica". Dall'esame interno e dal libro degli Atti (cf. 20, 28 ss.) siamo forse autorizzati a pensare che con essa l'Apostolo abbia voluto immunizzare i fedeli contro possibili infiltrazioni pregnostiche e deleterie influenze giudaiche o di giudaizzanti (v. Colossesi). Il contenuto è

per la sua profondità e - diciamolo pure - per la sua liricità tra le cose più profonde non solo della letteratura paolina, ma di tutta la Scrittura. Dal punto di vista ideale è in linea con Col. di cui viene riprodotta una buona metà letteralmente, o quasi. La nostra lettera è stata definita dal Pirot come la lettera dell'unione e dell'unità: i cristiani, quale sia la loro origine o la loro nazionalità, non formano che una Chiesa, prolungamento e complemento di Cristo nel tempo e nello spazio (*Initiation Biblique*, Parigi 1949, p. 146 s.). Ed ecco una breve analisi dottrinale, molto schematica.

Le due parti: dommatica e parenetica, in cui si divide la lettera, sono come separate dalla dossologia del c. 3, 20 s. Precede un breve esordio (1, 1 s.) e un breve epilogo la chiude (6, 21-24).

a) La parte dommatica (l, 3-3, 21) è come un inno che celebra entusiasticamente i benefici grandiosi della redenzione della umanità, sgorgati dal cuore del Padre celeste, il quale prima della stessa creazione dell'universo ci ha scelti e predestinati ad essere suoi figli per opera del suo Figlio diletto. Questo disegno eterno di Dio fu realizzato nel tempo da Cristo, che ci ha riscattato dai nostri peccati col suo sangue e ci ha rivelato il mistero sublime della bontà di Dio, che consiste nel riunire ogni cosa in Gesù Cristo. Il risultato è che sia i Giudei, che avevano le promesse, sia i Gentili, che hanno creduto nel Vangelo, sono uniti in Dio nel Cristo e per il Cristo per formare il nuovo popolo di Dio (1, 3-14). Paolo prega Dio senza interruzione affinché i fedeli comprendano sempre più perfettamente il mistero della "economia" della salvezza, soprattutto l'onnipotenza di Dio, che ha risuscitato Cristo e Lo ha costituito Capo della Chiesa (1, 15-23). Nel grembo di questa Chiesa tutti sono congregati in una mirabile unità: ogni divisione è stata abolita dal sacrificio di Cristo. La Chiesa è come una splendida casa fondata su Cristo e sulla dottrina apostolica (2, 1-22). Paolo ha coscienza d'essere il ministro di questo mistero (per elezione divina), d'annunziare ai Gentili l'universalità della salvezza in Gesù Cristo. Perciò egli prega Dio affinché i fedeli possano comprendere l'immenso amore di Gesù Cristo. Lo prega anche perché essi siano pieni di scienza e carità e forti nella fede (3, 1-21).

b) Nella seconda parte «morale» o parenetica, l'Apostolo esorta i cristiani all'unione nella pace e nell'amore, costituendo tutti un solo corpo, animato dallo stesso spirito, le cui membra devono cospirare all'unità (4, 1-16).

Scendendo a raccomandazioni particolari insiste affinché i fedeli evitino i vizi ripugnanti della gentilità, seguendo la magnifica vocazione cristiana nella virtù e nella santità (4, 17-5, 20). I doveri sociali sono ricordati ed inculcati in modo del tutto particolare. Ce n'è per tutti: per i coniugi, per gli schiavi (5, 21-6, 9). Che tutti rivestano l'armatura apprestata da Dio per strenuamente combattere le sante battaglie della fede (6, 10-20).

Da questa sommaria esposizione si può intravedere quanto giustamente questa epistola sia stata chiamata «l'epistola della Chiesa».

Secondo L. Cerfaux il termine «mistero» è come la caratteristica delle epistole della cattività e comanda il loro vocabolario. Il messaggio cristiano della salvezza si chiamerà d'ora innanzi il mistero di Dio (genitivo soggettivo) o il mistero di Cristo (genitivo oggettivo). Una conoscenza più profonda del piano divino, infinitamente sapiente,

giustifica questo termine di mistero. Ma nel tempo stesso che l'attenzione, contemplante il piano divino, l'ammira e l'approfondisce, la conoscenza di Cristo, di Colui cioè che porta e realizza il mistero, si fa più penetrante. La cristologia così si arricchisce di nuove formule (*Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Parigi 1951, p. 304).

L'autenticità paolina di Eph. è stata pacificamente creduta dall'antichità più remota fino al secolo scorso. Non vi sono seri motivi di dubbio, tanto più che l'Autore dice esplicitamente d'essere Paolo (1, 1; 3, 1-3, ecc.) e dall'esame interno della lettera non si nota alcunché di men che paolino. Allude ad essa già, Clemente Romano, Ignazio; e dopo Policarpo, viene citata spessissimo, anche da eretici, come Marcione, Basilide e Valentino.

Molta è la somiglianza tra Col. ed Eph.; ma questo fatto è abbastanza comprensibile qualora si pensi ai destinatari delle due lettere ed al momento storico e psicologico dell'agiografo; né vanno sottovalutate le sensibili differenze tra le due lettere.

[G. T.]

BIBL. - P. MÉDEBIELLE, ne *La Ste Bible* (ed. Pirot, 12), Parigi 1938 [1946], pp. 9-74; HOPFL-GUT-METZINGER, *Intr. spec. in N.T.*, 5a ed., Roma 1949, pp. 407-416; CH. MASSON, *L'ép. aux Ephés*, (*Comm. du N. T., IX*), Neuchatel 1953, pp. 133-228.

EFOD. - Trascrizione del termine ebraico, reso dalla volgata "superhumerale" (20 v.), "ephod" (18 v.) e "stola". Bisogna distinguere l'e.-vestito, e l'e.-oracolo. Il primo è un vestito liturgico; probabilmente un semplice perizoma di lino (ebr. *bad*: I Sam 2, 18-28; 14, 3; 22, 18; I Par. 15, 27), analogo a quello portato dai preti e dignitari egiziani (anche i sacerdoti assiri hanno il Kitu "lino "). Davide stesso lo indossa quando l'arca è trasportata in processione dalla casa di Obédedom all'aia di Ornan il lebuseo (2Sam 6, 14).

Anche oggi, nel pellegrinaggio alla Mecca, i musulmani compiono alcune cerimonie vestiti sommariamente di due pezzuole di lino o cotone, l'una avvolta intorno alle reni, l'altra gettata sulle spalle. Sul sarcofago dipinto di Haghia Triada a Creta, degli uomini che partecipano a una cerimonia sacra portano un indumento peloso, legato alla cintura, mentre il busto resta nudo. Una mezza veste del genere si trova ancora su alcuni monumenti caldei, ad es. su una piastra d'oro del re Ur-Nina, al Museo del Louvre.

L'e. oracolo è descritto in Ex. 28: è parte della veste del Sommo Sacerdote: «L'e. facciano di oro, di violetto, di porpora, di scarlatto e di bisso ritorto, lavoro di ricamo» (Ex. 28, 6).

Non ha nulla di comune col perizoma di lino precedente e sembra un corsetto fissato da una cintura e da spalline. Vi è attaccato lo hosen, una specie forse di borsa rettangolare, fatta di stoffa laminata d'oro e guarnita di 12 gemme rappresentanti le tribù d'Israele. La borsa contiene gli Urim e i Tummim, oggetti per consultare il Signore (I Sam 14, 41 ss.).

Quanto è detto in Iudc. 8, 26 s. dell'e. di Gedeone mostra che allora l'e. era un oggetto di culto, singolarmente ricco; Gedeone vi impiegò, se non la totalità, almeno una parte dei

1700 sicli d'oro (ca. 28 kg.). L'e.-oracolo traeva il suo nome dal precedente; ma al tempo di Saul e David rivestiva una forma qualche po' differente di un semplice vestito (1Sam 2, 28; 14, 3-18; 22, 18; 23, 6-9; 30, 7). Forse la borsa per le sorti si era alquanto ingrandita e il sacerdote poteva sospenderla al petto o deporla a sé dinanzi, per le consultazioni.

Nel santuario di Nob (I Sam 21, 10; cf. 31, 10), dietro l'e. è deposta la spada di Golia, spoglia del vinto; uso noto agli arabi (*Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums,* p. 112) e agli Spartani (Plutarco, *Apophthegmata Laconica, Scripta morali*a, ed. Didot, I, Parigi 1839, p. 275, n. 18).

[F. V. - F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 213, 336 s.; W. F. ALBRIGHT, in BASOR, 83 (1941) 39 ss.; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, p. 421 s.

EFRAIM. Secondo figlio di Giuseppe (Gen. 42, 52; 46, 20-27). Col fratello Manasse, fu adottato da Giacobbe che, nella benedizione, lo preferì al primogenito (Gen. 48, 14 ss.). I discendenti di E. (che Giuseppe vide fino alla terza generazione: Gen 50, 22) sono elencati in Num. 26, 35 s.; I Par. 7, 20 ss. dove il testo criticamente è insicuro. Essi costituiscono la tribù di E., che, dopo Giuda è la più importante nella storia d'Israele; e ben presto lottò con Giuda per il predominio. Al Sinai contava 40.500 membri (Num. I, 33; 2, 19); nei campi di Moab, dopo ca. 38 anni, 32.500 (Num. 26, 37). Nel deserto si accampava a lato della tenda sacra e nella marcia seguiva immediatamente l'arca (Num. 2, 18). Nella spartizione della Palestina le spettò la fertile e bella (Gen. 49, 22; Deut. 33, 12-16) regione centrale: tra Dan-Beniamino a sud, e Manasse a nord; tra il Mediterraneo e il Giordano (Ios. 16, 2 ss.; I Par. 7, 28 s.). «I monti di E.» (Ios. 17, 15; Iudc. 2, 9 ecc.), detti anche "monti d'Israele" in opposizione ai "monti di Giuda", andavano dalla pianura di Esdrelon fino ai monti di Gerusalemme.

Tale posizione portò E. a numerose battaglie con i Cananei (105. 17, 14 ss.), ai quali tolse tutte le città, eccetto Gezer (105. 16, 10; Iudc. I, 29). Orgogliosa e bellicosa, partecipò alle guerre delle altre tribù contro i nemici: con Aod, contro i Moabiti; con Dèbora, con Gedeone, contro i Madianiti (Iudc. 3, 27; 5, 14; 7, 24); e si mostrava offesa, quando il suo aiuto era trascurato; così con Gedeone (Iudc. 8, I ss.) e con Iefte che, poco diplomatico, ne rintuzzò sanguinosamente l'alterigia (ibid. 12).

Ad E. appartennero Giosuè; i liberatori: Thola (Iudc. 10, 1), Abdon (ibid. 12, 13). Nell'episodio dell'altare eretto dai Rubeniti (105. 22, 9-44), E. si mostrò protettrice dell'unità religiosa d'Israele. Dopo la morte di Saul, stette per Isbaal (Isboseth: 2Sam 2, 9 s.); all'uccisione di questi, passò a David (2Sam 5, 1). La gelosia con Giuda era solo sopita. Morto Salomone, l'efraimita Ieroboam operò la scissione delle tribù settentrionali da David e da Giuda (1Reg. 11-12); e la storia di E. si confonde quindi con quella del regno di Samaria.

A Gerusalemme, la porta di E. (2Reg. 14, 13; Neh. 8, 13 ss.), verso il nord, era probabilmente accanto all'attuale porta di Damasco.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 7. 16 s. 111-114, 116 ss. 168 s. 183 ss. 217. 331 s.; II, 1930, pp. 69. 71, 160. 272 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, ivi 1938, p. 56 ss.

EFRATA. - v. Betlemme.

EFREM (Codice di). - v. Testi biblici.

EGITTO. - Termine generico nella Bibbia è misraim (= tutto l'E. ; Gen 10, 6-13); la regione a sud della prima cataratta (presso Elefantina) è detta Kus (2Reg. 19, 9; Est. 1, 1 ecc.); infine è anche distinta la regione di Pathros (l'eg. P-to-res) che significa "sud" e indica l'alto E. con capitale Tebe, in opposizione alla regione del Delta (cf. Ez. 29, 14).

Nei testi cuneiformi, Asarhaddon, ad es., è detto re di Musur, Paturisi e Ku-u-si. Nei documenti d'el-Amarna domina l'appellativo Misri tanto vicino all'odierno nome arabo Misr. Il termine E. deriva dal greco ***, trascrizione dell'antico soprannome di Memfi (Hikuptah nei testi di el-Amarna).

Detto da Erodoto «dono del Nilo» l'E. si presenta geologicamente come il risultato dei continui detriti recati dalla corrente del fiume che dalle sorgenti d'Abissini a raggiunge il Mediterraneo dopo un percorso di oltre 6400 km. A 150 km. dal mare il Nilo si ramifica costituendo il caratteristico Delta. La pianura del Delta a nord e la Tebaide a sud, sono le due regioni rispettivamente dette E. inferiore e superiore che mantennero sempre una fisionomia ben distinta. Nel Medio Egitto un po' a sé rimane la zona bonificata del Fajjum.

Limitati a oriente e occidente dal deserto, gli abitanti di questi territori ebbero come unica fonte di vita l'agricoltura favorita dalle piene fecondanti del Nilo che si ripetono costantemente ogni anno da giugno a settembre.

La presenza dell'uomo nell'alto E. è documentata dal paleolitico mentre il neolitico e l'eneolitico sono documentati nel Fajjum a el-Badari e Naqadah. Una civiltà alquanto sviluppata appare alle soglie del Delta alla fine dell'eneolitico (scavi di el-Ma'adi): a quest'epoca, se non prima sembra doversi assegnare l'origine della scrittura geroglifica.

Le origini. Resta indeterminato il periodo che precede in E. la serie delle 30 dinastie tramandateci dal sacerdote greco-egiziano Manetone (III sec. a. C.), e per comodità, ritenute dai moderni. Un regno già tardivo è segnalato a sud del Delta con centro a Henen-nesut (Herakleopolis) nei pressi della futura Memfi. I monarchi di questa dinastia detti appunto *Nswt* recano come emblema il giunco e cingono una corona bianca in

contrasto con la corona rossa dei re del Delta (i monarchi dell'E. unificato fonderanno titoli ed emblemi originari nella denominazione: *n-sw-Bit*).

I re del Delta occidentale, ritenuti probabilmente incarnazione del dio Falco Horus (Hr [w]) conquistarono infatti il Delta orientale e l'Alto E., regnando ad Eliopoli.

Da documenti antichissimi inoltre l'E. diviso in 42 province o *nomi*, governate da monarchi, dipendenti dal potere centrale.

L'egiziana non è una razza omogenea. L'esame delle mummie, della lingua, le raffigurazioni artistiche rivelano la presenza di elementi assai diversi quali l'elemento Camitico - sudanese, l'elemento Libico-Mediterraneo e un elemento Semitico, e forse un gruppo indigeno dai costumi matriarcali, cui vorrebbe far risalire il caratteristico avvoltoio, emblema di tutte le regine d'E.

La cronologia è mezza incerta, almeno fino al 1580 a. C., inizio del nuovo impero. La "*pietra di Palermo*", il "*papiro di Torino*", iscrizioni d'Abidos ecc. contengono liste di faraoni con parziali cronologie relative, manca però un punto assoluto di riferimento. Alcuni pongono Menes della 1.a dinastia al 3DOO a. C., altri al 5000.

Storia. - Con l'unione dell'alto e basso E. inizia la storia, divisa in tre grandi epoche: l'Antico, il Medio e il Nuovo Regno. All'Antico si suol far precedere un periodo di assestamento, detto periodo arcaico. Dall'inizio del periodo arcaico alla fine del Nuovo Regno, segnato dalla conquista dell'E. da parte di Artaserse III, si succedono, secondo il ricordato Manetone, ben 30 dinastie.

Il periodo arcaico comprende le due prime dinastie. Fondatore della la è Menes con capitale Thinis, presso Abidos. Menes però risiedette per lo più a Memfi da lui fondata presso l'antico «Muro Bianco», fortezza di Re Nesut, e consacrata al Dio Ptah. I monarchi successivi, secondo la «pietra di Palermo», si spinsero fino in Asia. Il processo di consolidamento intero no però fu lento: lotte di assestamento continuarono anche sotto la II.a dinastia, i cui nuovi re risiedono ancora a Memfi. L'ultimo re lascia all'E. unificato le basi di un grande sviluppo.

Il Regno Antico (2650-2200). Con la III. dinastia cessano tutte le rivalità interne e inizia la vera civiltà faraonica. La prima grande figura è Djeser e, accanto a questi, il dotto Imhotep, identificato più tardi col Dio "greco Asklepios. Imhotep è l'ideatore della prima piramide detta di Djeser: costruita presso Memfi, a piani rettangolari, in ordine decrescente. Ma la prima piramide di forma classica sarà realizzata sotto il suo successore Snefru ultimo della III^{a} dinastia. Djeser sfruttò miniere di rame nel Sinai, Snefru si distinse per la sua attività contro i negri del sud e le sue spedizioni commerciali in Siria. Sotto di lui visse il filosofo Kagemni. La IV^{a} è la dinastia delle grandi" piramidi: grandiosi monumenti sepolcrali per il sovrano, incarnazione della divinità, unico possessore di tutti i beni di Egitto (Faraone = Par'a, casa grande). Le più grandi sono nella regione di Gizah: quella di Khufu (Kheops) alta 137 m., con 54.006 m^2 di superficie; forse anche la celebre sfinge (Hw) enorme leone dalla testa umana, simbolo della potenza reale, risale a quest'epoca.

Nel frattempo lo sviluppo del culto solare nel centro di On porta al potere la classe sacerdotale. Un membro di essa, Userkaf, fonda la V^{a} dinastia caratterizzata da una fusione religioso-politica sviluppata in particolare sotto Sahure, famoso per le spedizioni in Siria, nella Nubia e nella penisola del Sinai. Invalse allora anche l'uso di costruire un tempio accanto alla piramide, uso abbandonato dall'ultimo monarca della dinastia: Unas.

L'azione di alcuni energici monarchi della VI^{a} dinastia, quali Pepi I e II non arrestò il formarsi di un vero feudalismo; né valse ad impedire che l'E. stesso fosse invaso da popolazioni asiatiche.

Il periodo che intercorre tra la VII^{a} dinastia e la restaurazione tebana (XI^{a} dinastia con Mentuhotep che unì l'E. sotto un solo scettro) costituisce il cosiddetto 1° periodo intermedio (2200-2070).

Il Regno Medio (2070-1780). Un funzionario, Amenemhat, fonda la XII^{a} dinastia. Elimina gli stranieri cacciando i beduini e diverse tribù semitiche: una gigantesca muraglia è costruita a difesa, ai margini del deserto. La capitale è trasferita da Tebe a Ititavi, una ventina di chilometri a Sud di Memfi. In questa dinastia si distinguono: Sesostris I per spedizioni in Nubili, che sarà conquistata da Sesostris III. Questi fisserà le frontiere meridionali d'E. alla 2^{a} cateratta. Anche la Siria fu invasa. Un forte influsso in quella regione per quest'epoca è documentato da scoperte di Biblos. Di questo tempo sono anche i famosi *Testi di Proscrizione*.

Amenemhat III trasforma in fertile oasi la zona paludosa del Fajjum.

Divisioni interne sotto la XIII^{a} e XIV^{a} dinastia resero possibile a popolazioni asiatiche l'invasione del Delta: si determina così un secondo periodo di transito, noto come il periodo del dominio degli *Hyksos* (1780-1570). Questi invasori dal nome "capi dei paesi stranieri" furono certo Semiti: tale li rivela la loro stessa onomastica; anche Manetone li dice Fenici. L'invasione si compi nell'ultima parte del sec. XVIII; in tale epoca, cessano le iscrizioni tipicamente egiziane.

Fissatisi nel Delta, gli invasori costituirono loro centro Avaris, tra l'odierna Zagazig e il Canale di Suez. Superiori per forza militare agli indigeni, gli Hyksos ne adottarono però facilmente gli usi e la cultura. Due loro dinastie (XV^{a}-XVI^{a}) si succedettero con dominio su tutto il basso Egitto: il più celebre dei monarchi Hyksos fu Khian "principe del deserto" la cui fama è documentata largamente anche in paesi dell'Egeo e in Babilonia. Dalla dominazione Hyksos l'E. subì profonda mutazione: vi fu introdotto il cavallo e il carro da guerra; la politica fu animata da simpatia per le popolazioni asiatiche: divinità e parole asiatiche ebbero diffusione in tutta la regione; s'iniziano corrispondenze diplomatiche fino allora sconosciute, come rilevano anche i documenti di Mari. Nell'alto Egitto tuttavia l'influsso Hyksos fu piuttosto debole e là precisamente (a Tebe) si andò preparando la guerra di liberazione, condotta a termine da Amosis, il "nato dalla luna", fondatore della XVIII^{a} dinastia, verso la metà del sec. XVI.

Il Nuovo Regno (1570-1085). Cacciati gli Hyksos, Amosis inizia la conquista della regione siro-palestinese che, completata rapidamente, durerà fino al tramonto del sec. XIII. Segue il pacifico Amenophis I, e quindi (nel 1526 ca.) Tuthmosis I. Con questo

monarca si sviluppa il vero imperialismo egiziano. L'attività militare inizia con un'avanzata nel sud oltre la terza cataratta già raggiunta d'Amenemhat III. Segue l'invasione della costa asiatica; la disunione delle popolazioni siro-palestinesi permise allora agli Egiziani di raggiungere l'Eufrate.

Tra le opere civili di Tuthmosis va ricordato il restauro e ingrandimento del tempio d'Amon-Re' a Karnak. Alla morte di Tuthmosis la figlia Hatshepsut riesce, dopo contrasti, a concentrare il potere nelle proprie mani; è ricordata tra l'altro una sua celebre spedizione a Punt (costa somala?). Il figliastro Tuthmosis III, che già alla fine del regno d'Hatshepsut aveva ottenuto il comando militare, succede ora al trono e diventa il più grande conquistatore: il tempio di Karnak ne documenta le imprese. Con ben 16 spedizioni in Asia il Faraone porta all'apogeo la potenza egiziana. Una prima coalizione asiatica è battuta a Megiddo. La città ribelle di Qades viene soggiogata. Le spedizioni si susseguono ininterrottamente. Anche Mitanni è sconfitto a Karkemis e nell'ottava spedizione (1461?) anche l'Eufrate è attraversato: Babilonia e Hatti mandano tributi. Al sud, oltre la Nubia, l'azione di Tuthmosis è non meno vigorosa. Anche l'organizzazione interna nel frattempo viene consolidata: due luogotenenti curano rispettivamente gli affari civili dell'alto e basso Egitto.

Il successore Tuthmosis IV, per tenere a rispetto gl'Hittiti, sposerà una principessa di Mitanni, dalla quale nascerà il futuro successore Amenophis III, padre del riformatore Amenophis IV (v. Amenophis IIIT-IV), il quale fu distratto dagl'interessi politici da preoccupazioni religiose: stabilire il culto quasi monoteistico di Aton-Re (il disco solare).

La documentazione storica di questo periodo contenuta nei documenti d'el-Amarna ci manifesta quale duro scacco abbia dovuto registrare in siffatte condizioni di cose la potenza egiziana in Asia (v. Amarna). I primi sintomi di ripresa vengono con Horemheb un generale che occupò il trono alla morte di Ai, successore di Tuthankhamon. La XIX^{a} dinastia segnerà un nuovo ritorno di grandezza. Sethi I (1317-1301) il costruttore del grande tempio di Osiris in Abidos, e il suo successore Ramses II, ripresero con vigore l'azione in Asia urtando però disperatamente contro la potenza hittita: le due potenze si bilanciavano. Partito con quattro armate Ramses II sconfisse in battaglia gli Hittiti, ma non poté occupare il caposaldo di Qades.

Il pericolo degl'invadenti "popoli del mare", provenienti dalle coste e dalle isole del Mediterraneo centro-orientale uni l'E. e gli Hittiti in una pace conclusa tra Ramses II e Khattusilis. L'E. manteneva la supremazia in Palestina e in parte della Siria. Disordini sorti in queste regioni alla morte di Ramses II sono prontamente domati dal successore Mernephtah che sostenne un poderoso urto dei "popoli del mare". Nella stele commemorativa di Athribis tra i popoli vinti da Mernephtah è nominato per la prima volta anche Israele. Ma i faraoni della XX^{a} dinastia, instaurata agli inizi del sec. XII da Ramses III, non riuscirono a contenere l'afflusso di "popoli del mare" (ca. 1200 a. C.). Gruppi di questi popoli riescono a infiltrarsi ed organizzarsi nell'E. stesso, dove per altro si accentua la disorganizzazione e il malcostume, di cui sono sintomi i famosi processi contro i saccheggiatori di tombe.

Decadenza finale. L'ultimo re della XX^{a} dinastia fu Ramses XII, monarca debole sotto il cui governo si accrebbe fortemente il potere del clero tebano. Verso il 935 a. C. con Shesonq i Libici, infiltratisi in E., instauravano a Bubastis la XXII^{a} dinastia. L'E. tenta ancora di agire in Asia: notizie in proposito ci vengono anche dalla Bibbia (1Reg. 11, 40; 14, 25 s.) ma l'azione resta senza efficacia. Due altre dinastie rivali (XXIII^{a}-XXIV^{a}) sorgono a Tanis e Sais ma ambedue devono cedere di fronte alla XXV^{a} instaurata in Nubia a Napata, nei pressi della 4ª cataratta, da un certo Pi'ankhi.

L'E. è allora nuovamente unificato. Rivolte tentate nella regione del Delta da elementi di famiglie spodestate, sono più tardi represse dal successore di Pi'ankhi, Shabaka, quello probabilmente che imprigionò Ozia (2Reg. 17, 4).

Gli succede Sabataqa e poi nel 690 Ta-harqa il grande faraone ricordato in II Reg. 19, 9 e Is. 37, 9. Questi risiedendo probabilmente a Memfi teneva sotto immediato controllo il Delta frazionato in numerose province, mentre la parentela col gran sacerdote di Amon e soprattutto con la "sposa del Dio", la più grande autorità riconosciuta nella Tebaide, gli garantiva la fedeltà dell'alto Egitto. Forte all'interno, Taharqa fomentò rivolte contro l'Assiria in Palestina e Siria dando anche asilo ai perseguitati politici. Ma Asarhaddon, dopo un primo tentativo (ca. 674 a. C.) fallito, nel 670 occupava il Delta e la città di Memfi. Taharqa si ritirò a Tebe da dove fomentava la cacciata degli Assiri: ma Asarhaddon prima e poi Assurbanipal consolidano il loro dominio in E. (Nah. 3, 8 ss.). Solo Psammetico I di Sais aiutato da mercenari greci e soprattutto da Gige di Lidia, potrà ridare la libertà all'E. Il successore, Nechao, volendo riprendere la politica d'intervento in Asia, mosse in difesa degli agonizzanti Assiri; contro un'altra potenza più temibile, Babilonia. Nella pianura di Esdrelon Nechao, attaccato da Iosia di Giuda, lo uccide a Megiddo (2Reg. 23, 29; 2Par. 35, 20). Ma a Karkemis è battuto da Nabucodonosor e deve rientrare in E.

Interventi in Asia sono ancora tentati da Apries (588-568) respinto però da Nabucodonosor (Ez. 30, 21). Ad Apries segue il generale ribelle Amasis. Con il successore di questi, Psammetico III, l'E. è invaso da Cambise che, con i suoi successori fino a Dario II, costituisce la XXVII^{a} dinastia. Le ultime tre dinastie fondate rispettivamente dal ribelle Smirteo di Sais, da Nepherites di Mendes e da Nectanebo di Sebennitos riescono ad allontanare temporaneamente la dominazione persiana ma nel 342 a. C. sotto Artaserse III l'E. è riconquistato. Col tramonto della potenza persiana anche l'E. passa ad Alessandro e quindi, dopo le torbide vicende dei Diadochi, ai Romani. Col tramonto della XXX^{a} dinastia la storia propria dell'E. antico è considerata definitivamente chiusa.

Religione. - Le più antiche notizie basate sui «Testi delle Piramidi» (V^{a}, VI^{a} dinastia), risalgono ai secoli XXIV e XXII. Si rileva anzitutto l'esistenza di numerose divinità locali adorate per lo più sotto forme d'animali, talvolta di piante o di feticci: a Kinopoli, Anubi (cane); a Bubasti, Bast (gatta); a Ermopoli, Thot (Ibis) ecc. Con esse, risulta fin dalle origini il culto dei grandi elementi cosmici quali il cielo (Nwt); la terra (Gb), gli astri e soprattutto i grandi principi della vita universale: il sole (R'), la luna (i'h), il Nilo (H'py). La natura di queste ultime divinità trascende talvolta l'ambito d'un semplice dio locale; così il culto del sole, praticato nei luoghi più disparati sotto nomi diversi, dev'essere stato generale presso gli Egiziani prima che si stabilissero nella valle del Nilo. Primo centro di

culto solare fu On (Heliopolis) ma in epoca storica questa divinità ebbe massimo culto a Tebe, unita al Dio locale Amon (Amon-Ré').

Varie divinità erano ritenute creatrici di altre sì da popolare un vastissimo Pantheon. Ma una concezione dinamistica della divinità per cui questa, più che persona ben definita, era considerata un'energia operante, permise ben presto ai teologi egiziani di dar vita alle famose *triadi* o *enneadi*: gruppi rispettivamente di tre o nove divinità unite da un vincolo di parentela.

Famosa era la triade di Tebe costituita da *Amon* (imn), *Maut* (Mut), *Khonsu* (Hnsw) rispettivamente: marito, moglie e figlio. Tra le enneadi celebri quella di Eliopoli e di Memfi: di questa si insegnava chiaramente trattarsi di nove espressioni dello stesso unico Dio Ptah. Fu certo questa concezione che permise di vedere nei faraoni dell'epoca delle Piramidi, delle vere incarnazioni divine.

Tra i vari miti, è celebre quello di Osiride. Succeduto al padre nel governo universale, Osiride viene ucciso dal fratello Seth e gettato in mare. Ritrovato dalla moglie Iside, rianimato, le si unisce generando Horus. Questi ottiene, quale eredità paterna il dominio universale incarnandosi poi nei faraoni. A Osiride vendicato da Horus resta il regno d'oltretomba.

Una delle credenze più radicate presso gli Egiziani fu quella dell'immortalità dell'anima sia pure concepita in modo assai grossolano. Dopo la morte l'anima dell'uomo inizia un'altra vita nel regno di Osiride. Questa vita è parallela alla vita terrena e l'anima abbisogna di alimenti: lo sviluppatissimo culto dei morti ha tra i compiti principali quello di procurare vivande ai trapassati. Per godere tuttavia le gioie d'oltre tomba il defunto deve subire un esame, deve fare una confessione davanti a Osiride, mentre il suo cuore viene pesato.

La «Confessione negativa» tramandataci dal «*libro dei morti*» che il defunto all'atto di varcare la soglia del nuovo regno deve recitare, mostra come fosse già penetrato in quel popolo il senso della colpa e responsabilità individuale. Estesissima fu presso gli Egiziani la pratica della magia; a talune iscrizioni sepolcrali si attribuiva il valore di facilitare all'anima il difficile cammino d'oltretomba.

Assai abbondante e varia la letteratura dell'antico E. Predomina il genere didascalico: è della II^{a} dinastia una raccolta di massime scritta dal filosofo Kagemni per i suoi figli; della va dinastia un'opera sulla sapienza antica, scritta da Ptahhotpe. Opere letterarie molto significative risalgono al tormentato 1° periodo intermediario: al «*Dialogo del misantropo con la sua anima*», visione che prospetta il suicidio come unica liberazione dai mali della vita, vanno unite composizioni a forma profetica quali gli «*Ammonimenti*» di *Ipuwer* e le profezie di *Neferrehu*. In esse, mentre si descrivono oscuramente le tristi condizioni dell'epoca se ne vaticina il felice superamento. In realtà si narrano ed annunziano fatti già avvenuti, in lode di sovrani contemporanei; composizioni antiche scritte sotto la XIIa dinastia. Sotto di essa ha inizio il periodo classico della prosa narrativa: basti ricordare le *Avventure di Sinuhe*, membro della casa reale di Amenemhat

II che, per timore d'esser giudicato traditore, fugge dall'Egitto e vive lungamente in Canaan, donde vecchio ritorna bene accolto alla corte di Sesostris I.

La massima fioritura letteraria si ebbe sotto il nuovo Regno: abbondante produzione di carattere storico, scientifico, filosofico, narrativo, erotico ecc. Nel campo religioso le composizioni in onore di Aton sono sublimi per forma e contenuto, mentre il famoso «*libro dei morti*» presenta la più ampia raccolta (183 capitoli) di preghiere, inni e formule magiche destinate a proteggere l'anima del defunto nel suo viaggio ultraterreno.

È stato osservato come alcune *forme letterarie* egiziane di questo periodo: inni, litanie, composizioni sapienziali trovino riscontro nella letteratura religiosa ebraica. Gli "*Ammaestramenti di Amenemopè*" (XXI^{a} dinastia), con il rapporto di viaggio di Wenamon, inviato in Siria dal sacerdote Tebano Herihor per l'acquisto di legno prezioso, costituiscono quanto di meglio produsse il periodo della decadenza.

L'arte egiziana trovò la sua massima espressione nell'architettura rappresentata soprattutto dalle Piramidi. Si ritiene che in esso lo spirito (Ka) del defunto continuasse a vivere, unito al corpo appositamente imbalsamato.

Con le piramidi competono in grandiosità i templi, primo fra tutti quello di Amon a Karnak cui contribuirono tutti i faraoni del Nuovo Regno.

Le pareti dei templi sono per lo più ricche di iscrizioni, relazioni di guerre, vittorie e altre imprese di carattere sociale. Famosi gl'ipogei usati come tombe reali o di dignitari di corte dai tempi di Tuthmosis I: si tratta di alcune centinaia di tombe situate nella cosiddetta valle dei Re (Biban el-Muluk) e delle Regine (B. el-Harim) e per il periodo della 18a dinastia a Sheikh 'Abd el-Qurnah.

La sfinge di Gizah e le due statue di Amenophis III, avanzi del suo tempio funerario nei pressi di Tebe e dette dai Greci "*Colossi di Memmone*" sono certo tra i monumenti più imponenti dell'antichità. L'antichissima statua di Nofret e la testa di Amenemhat III, sono i capolavori della scultura non stilizzata idealistica. La stilizzata invece prevalse dappertutto.

Il primo contatto degli Ebrei con l'E. risale (Gen. 12, 10-20) allo stesso Abramo; ma il contatto più profondo tra i due popoli, che tanto doveva imprimersi nello spirito e nella tradizione ebraica si stabilì con la venuta in E. di Giuseppe e Giacobbe (Gen. 37-50) (v. Genesi ed Esodo). Cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimora 1946, pp. 208-225. Rimane soltanto l'incertezza per le date (v. Cronologia biblica).

Dell'attività degli Ebrei in E. nulla è noto oltre i pochi dati biblici: dubbia è la tradizione che attribuisce loro un canale nel Fajjum detto appunto Canale di Giuseppe (Bahr-Yusuf).

L'influsso della cultura e dei costumi egiziani sugli Ebrei, non incide su la loro unità e organizzazione etnica; si fa sentire nelle norme sapienziali, nel rituale, in forme di preghiere, nell'arca dell'alleanza, per servire al più puro iahwismo o culto del vero Dio.

Molteplici furono posteriormente le relazioni tra Ebrei ed Egiziani, al tempo dei Re e dei profeti. Salomone fu in ottimi rapporti con l'E. In contrasto con le direttive dei profeti che

vedevano nelle alleanze con i pagani una minaccia alla purezza religiosa, un partito filo egiziano fermentò anche nei regni ebrei durante i tormentosi periodi neoassiro e neobabilonese: la Palestina fece spesso le spese delle rivalità delle grandi potenze del Nilo e dell'Eufrate (v. Giuda, storia del regno).

Nelle profezie contro le genti l'E. ha il primo posto appunto per la nefasta influenza esercitata su Giuda; nel solo Ez. (cc. 29-32) ben 7 vaticini lo riguardano (cf. Is. 19; 20; 30, 1.7; 31, l ss.; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2ª ed., Torino 1951, pp. 223-46).

Oltre ai numerosi rifugiati politici costantemente ospitati in E., basti ricordare Ieroboam (2Par. 10, 2; I Reg. 11, 40) e i numerosi agitatori dell'epoca di Geremia; una colonia ebraica ben organizzata aveva sede in epoca persiana in Elefantina.

Nel Nuovo Testamento l'E. è noto soprattutto come rifugio di Gesù Bambino perseguitato da Erode (Mt. 2,13-23).

[G. D.]

BIBL. - s. DONADONI, *La Civiltà egiziana*, Milano-Messina 1944: E. SCAMUZZI, *Egittologia*. Torino 1949: S. MOSCATI, *L'Oriente antico*. Milano 1952; L. SPELEERS, in DB, II, coll. 756-919; A. WEIGALL. *Histoire de l'Égypte ancienne*. Parigi 1949; P. GILBERT, *Esquisse d'une histoire de l'Égypte ancienne et de sa culture*. Bruxelles 1949; J. VANDIER, *La Religion égyptienne*, Parigi 1944; P. MONTET. *Le drame d'Avaris. Essai sur la pénétration dea Sémites en Egypte*, Parigi 1941; -H. H. ROWLEY, *From Joseph to Johua*. *Biblical traditions in the light of Archaeology*, Londra 1950; Z. MAYANI, *Les hyksos et le Monde de la Bible,* Parigi 1956; J. VERGOTE, *Joseph en Egypte*, Lovanio 1959.

EGLON. - v. Giudici.

EHUD. - v. Giudici.

EL. - v. Dio.

ELAM. - (Accadico: Nim-ma-ki "il paese alto", greco ***). Regione tra il Golfo Persico, la Caldea, l'Assiria, la Media e la Persia, formata di una zona pianeggiante (Ansan o Assan) ed una zona collinoso - montagnosa (Nimma o Elamma). L'E. ed in particolare la sua capitale Susa fu esplorata sistematicamente a cominciare dal 1885 da missioni archeologiche francesi ed i risultati sono stati pubblicati in "*Mémoires de la Délégation en Perse*" (Parigi 1900-1912: voll. 1-13), continuati poi in "*Mémoires de la Mission archéologique de Susiane*" (Parigi 1913-1943: voll. 14-29). Gli elamiti (Elamu) constavano di elementi semitici, tanto influenti da imporre la loro scrittura e la loro lingua per le iscrizioni e di elementi ansaniti, soverchianti come numero e contrastanti spesso i primi. La scrittura cuneiforme serviva a due lingue diverse: l'elamita-semitica che s'avvicina all'accadico; e l'elamita-ansanita, supposto affine al georgiano. La religione presenta un politeismo assai grossolano, con variazioni notevoli nel ruolo delle divinità principali. La lunga storia (ca. 3000-640 a. C.) vide cambiamenti di dinastie, occupazioni straniere e, nei

tempi di sicurezza e di prosperità, spinte verso il sud e sud-ovest. La Mesopotamia in particolare fu l'aspirazione di questi rudi montanari: tenuti a freno dalle vittoriose guerre difensive dei dinasti sumerici, dei dinasti semitici di Akkad (2360-2180), dei dinasti sumerici di Ur III (ca. 2070-1960) e dell'amorrita Hammurapi (ca. 1700). L'antica aspirazione espansionistica si realizzò più tardi durante le guerre fratricide fra Assiria e Babilonia. Ca. il 1200 Sutruk-Nahhunte, re dell'E. occupò Babilonia, ne sconfisse ed uccise il re e con il figlio Kutur-Nahhunte distrusse e saccheggiò numerose città babilonesi, deportando gli oggetti preziosi e persino i monumenti, come le stele di Sargon e di Naram Sin, il codice di Hammurapi, ritrovati a Susa. Un elamita Mar-biti-apal.ussur (ca. 1000) fu il fondatore della dinastia babilonese cassita. Durante l'apogeo dell'Assiria nei secoli VIII-VII, l'E., alleata di Babilonia, subì il triste fato di quest'ultima; sconfitta da Sennacherib, tormentata dai successori di Sennacherib, Asarhaddon e Assurbanipal, nel 640 ebbe il territorio occupato, la capitale Susa assediata, conquistata ed in parte distrutta da Assurbanipal e scomparve così dal ruolo delle grandi potenze orientali, destinata a provincia successivamente degli Assiri, dei Medi, dei Persiani, dei Seleucidi e, nel sec. III a. C., degli Arsacidi.

La biblica tavola etnografica (Gen. 10, 22) attribuisce un'origine semitica al popolo elamitico, in accordo con la storia che testimonia una forte compenetrazione tra Semiti ed autoctoni. Kedorla'omer, re di E., uno dei quattro orientali militarmente impegnati contro la Pentapoli del Mar Morto e vinti da Abramo accorso in difesa del nipote Lot (Gen. 14, l ss.), è la trascrizione di un nome elamita Kudur-Lagamar (Kudur è frequente nell'onomastica elamitica e Lagamar o Lagamal è una divinità elamitica), ma non è applicabile a nessun re finora conosciuto dell'E.

Gli Elamiti sono enumerati tra i diversi popoli deportati dalle regioni orientali a costituire il nuovo popolo samaritano (Esd. 4, 9). I profeti Isaia, Geremia, Ezechiele, hanno oracoli contro l'E. (Is. 11, 11; 21, 2; 22, 6; Ier. 25, 25; 49, 34 ss.; Ez. 32, 24). L'acropoli di Susa, occupata dalla reggia, è menzionata da Dan. 3, 2 e Neh. l, I; ed è la scena in cui si svolge il dramma di Ester (1, 2.5; 3, 15). Il ricchissimo tempio di Susa, dedicato alla dea Nanea (2Mach. l, 13-15; Polibio, Storie 31, 9) attirò le bramosie di Antioco IV nell'anno 164-163 a. C., questi però dovette desistere dal saccheggio per l'opposizione armata della cittadinanza (I Mach. 6, 1-4). Degli Elamiti sono poi testimoni della carismatica effusione dello Spirito Santo nella Pentecoste (At. 2, 9).

[A. R.]

BIBL. - P. DHORME, *Elam, Elamites*. in DBs. II, coll. 920-62.

EL-AMARNA. - v. Amarna. ELCANA. - v. Samuele.

ELEAZARO. - v. Maccabei (libri). ELEFANTINA. - v. Papiri.

ELEMOSINA. - Nel suo significato originario, esprime "compassione", "pietà" (ebr. hesed, greco ***), che si esercita verso i miseri e i deboli; in concreto, perciò, con opere di beneficenza, a sollievo dei bisognosi (cf. Iob 1, 3; 4; 12, 3; Dan. 4, 24; Eccli. 7, 10 ecc.). È

la carità in atto. Diverse disposizioni nella Legge mosaica sono improntate a tale spirito di benefico soccorso verso i bisognosi (cf. Ex. 23, 11; Lev. 19, 9 s.; 23, 22, ecc.; Deut. 15, 7 s.; 24, 19 s.). «Se vi sarà in mezzo a voi un bisognoso... non indurirai il tuo cuore e non chiuderai la tua mano...». Strenui difensori dei poveri sono i profeti (Am. 5, 10; 6, 4). Is. 66, 2; 53, 6 ss., invita gli abbienti a spezzare il pane con l'affamato, a rivestire gl'ignudi. Sono note le parole dell'Angelo a Tobit e al suo figliolo: «Buona cosa è la preghiera congiunta al digiuno e all'e... Meglio fare e. che tesoreggiare oro. L'e. strappa dalla morte, espia e purifica ogni peccato. Coloro che compiono opera di beneficenza e di giustizia saranno ripieni di vita» (Tob. 12, 3 ss.).

L'insegnamento di Gesù ben può dirsi sintetizzato nella formulazione della norma che egli, supremo giudice, seguirà nel giudicarci: «Ebbi fame e mi deste da mangiare; ebbi sete, e mi deste da bere; ero forestiero e mi ricoveraste... Quanto avete fatto a uno dei più piccoli tra questi miei fratelli, l'avete fatto a me». La stessa norma, per punire gl'iniqui (Mt. 25, 31-46). Questa visione soprannaturale (il bisognoso, immagine di Dio, rappresenta lo stesso Gesù), e solo essa, conferisce alla nostra beneficenza un valore meritorio di vita eterna. Gesù ha inculcato tale scopo, e la delicatezza nella e. (cf. Mt. 6, 1-4; 10, 41 s., ecc.).

L'e. va fatta pertanto con amore e per amore (I Cor 13, 3; cf. Iac. 1-2 ecc.); coloro che la praticano diventano figli dell'Altissimo (Lc. 6, 35).

La prima comunità cristiana, a Gerusalemme, dette al riguardo un magnifico esempio (At. 4, 34; 9, 36). L'apostolo della carità, s. Giovanni, sintetizza l'insegnamento evangelico: «Da questo noi conosciamo l'amore...: Gesù sacrificò la vita per noi, e anche noi dobbiamo sacrificare la nostra per i fratelli. Se qualcuno poso siede i beni del mondo e vede il suo fratello che ha bisogno e gli chiude il proprio cuore, com'è possibile che l'amor di Dio dimori in lui? Figlioli, non amiamo a parole... ma a fatti e in verità» (I Io. 3, 16 ss.).

[F. S.]

BIBL. - P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche.* 2a ed., Torino 1949, pp. 59 55. 251 ss.; G. PRIERO, *Tobia*, 1953, pp. 42 s. 126 s.

ELETTI. - È il gr. *** (= ebr. behirim); indica in genere coloro che Dio prescelse per i suoi favori materiali o spirituali. Motivo dell'elezione non sono i meriti o le qualità degli e., ma unicamente la bontà e la liberalità di Dio; questa elezione poi impegna l'eletto ad una maggiore perfezione morale.

Nell'Antico Testamento "eletti" sono gl'Israeliti (popolo "eletto") e specialmente: 1° *il popolo d'Israele*, da Dio scelto fra gli altri popoli, ricolmato di ogni sorta di beni, salvato dall'oppressione egiziana ed a Lui legato da un patto solenne (Ex. 19, 4-9; Deut. 4, 37; 7, 6 ss.); 2° *gli Israeliti rimasti fedeli* a questo patto durante le prove, particolarmente dell'esilio (Tob. 13, 9) e che ritorneranno a Dio e formeranno in avvenire un popolo rigenerato, legato a Lui da un nuovo patto (Is. 65, 9.15.23); però in confronto a tutto il

popolo di Israele questi saranno solo un «piccolo resto» (Is. 65, 8; Mt. 20, 16; Rom. 9, 27 ss.; 11, 5).

Nel Nuovo Testamento indica tutti i membri della Chiesa cristiana considerata come la continuazione naturale del popolo d'Israele fedele a Dio, ed equivale al termine "chiamati", quando questo ha per oggetto la fede in Cristo.

Sono 1° *tutti i membri della Chiesa sulla terra*, ogni battezzato scelto da Dio per aver parte alla salvezza operata da Cristo ed alla sua stessa gloria (2Ts. 2, 13· s.; 2Tim. 2, 10; 1Pt. 2, 9 ss.); questa elezione è fatta "ab aeterno" e non richiede la discendenza carnale da Abramo, ma è puro effetto della gratuita benevolenza divina (Rom. 9, 9-26; Eph. 1, 4); per tutti i battezzati Dio ha pronta dall'eternità una serie di grazie che va dalla chiamata o elezione alla glorificazione (Rom. 8, 28-33); impegna però all'esercizio delle virtù, per. ché tale scelta (o vocazione) da parte dell'uomo non è inammissibile (Col. 3, 12-17;; 2Pt. 1, 10 s.); 2° e quindi *i membri gloriosi della Chiesa celeste*, i "benedetti del Padre" (Mt. 25, 34). In passato, ammessa comunemente la distinzione tra chiamati ed e., si cercò, in rapporto alla salvezza eterna, di restringere il numero di quest'ultimi, dando ad alcune frasi evangeliche (ad es. Lc. 13, 23 s.; Mt. 7, 13 s., ecc.), un'interpretazione severa, estensiva e generale, che esse non hanno.

Così per Mt. 20, 16; 22, 14 «molti (= tutti) i chiamati, ma pochi gli e.»: frase che è la conclusione delle parabole precedenti, riguardanti i soli Giudei, i quali tutti furono invitati da Gesù ad entrare nel suo regno, ma purtroppo pochi furono quelli che accolsero l'invito (Mt. 22, 1-10), e con preferenza delle categorie inferiori (peccatori, pubblicani) sulle classi dirigenti (sacerdoti, farisei, scribi: cf. Mt. 21, 31 ecc.).

[L. V. - F. S.]

BIBL. - A. MICHEL, in DThC, IV, coll. 2355-64; H. LESÈTRE, in DB, II, coll. 1708-12; J. LAGRANGE, *Epitre aux Romains*, Paris 1931, pp. 213-23, 244-48; M. BRUNEC, *Multi vocati, pauci electi,* in VD, 26 (1948) 88-97; H. H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, Londra 1950.

ELI. - Gran sacerdote, della famiglia di Ithamar (I Par. 24, 3; ultimo figlio di Aronne; ad essa passò il privilegio del sommo sacerdozio, prima appartenuto alla famiglia di Eleazaro fratello maggiore, Num. 20, 25·28; 25, 7·12),.e giudice d'Israele per 40 anni (ebr.; i LXX hanno 20 anni; I Sam 4, 18). Custode del santuario di pietra, con l'Arca, palladio della nazione" a Silo (ne rimangono le rovine a Seilum, 20 Km. a sud di Naplusa; dagli scavi danesi 1924, 1929 e 1932: villaggio abitato fin dal Bronzo I [2500-2000], molto prospero dal sec. XII al sec. X, senza dubbio grazie alla presenza dell'Arca; a partire dal sec. X, in piena decadenza; dopo la morte di E., l'Arca non vi fece più ritorno: cf. Ier. 7, 12; DBs, III, col 377 s.).

Pio, sinceramente devoto, in I Sam 1-4 appare vecchio (muore a 98 anni), quasi completamente cieco, e molto debole di carattere. È l'educatore di Samuele, che accolse bambino nel Santuario, e che formò a vera e soda pietà. I suoi due figli Hofni e Finehes

(etimo agiziano: "testardo" e il "il nero") disonoravano il Santuario; il loro servo prelevava alla cieca dalla caldaia pezzi di carne (mentre Lev. 7, 30 s. ecc. assegnava loro la spalla e il petto delle vittime), e non rispettavano neppure l'adipe considerato porzione di Dio (Lev. 3, 14.17; ecc.). Era un sacrilegio e uno scandalo, inspirando al popolo il disprezzo di Dio e del culto. Essi inoltre trescavano con le donne adibite al servizio del Santuario (1Sam 2, 22). E. rimase vivamente amitto nell'apprendere dalla pubblica voce tali cose. Rimproverò i figli facendo rilevare la gravità delle colpe e l'inevitabile castigo: perché se nei peccati contro il prossimo, la preghiera e il sacrificio ci ottengono il perdono, abusare dei sacrifici e del luogo sacro, peccando contro Dio col sacrilegio, significa privarsi irrimediabilmente dei mezzi di propiziazione dati a noi dalla misericordia divina (1Sam 2, 23 ss.).

E si limitò al rimprovero incapace di energiche misure adeguate. Questa sua debolezza gli è rimproverata da un profeta anonimo che gli preannuncia il castigo divino. (1Sam 2, 27-36): decadenza e povertà della sua famiglia, che subirà inoltre stragi e morti immature (strage di 84 sacerdoti di Nob: 1Sam 22, 18), uccisione di Hofni e Finehes, passaggio del sommo sacerdozio ad altra famiglia (con Sadoc, della stirpe di Eleazaro cui Salomone conferirà il sommo sacerdozio destituendo Abiathar, discendente di E.: 1Reg. 2, 27).

Le stesse minacce Dio comunica al giovane Samuele: E. nell'apprenderle riconosce trattarsi di vera profezia e si sottomette umilmente alla giustizia dell'Onnipotente (1Sam 3). E il castigo venne: in lotta con i Filistei gl'Israeliti vengono sconfitti, Hofni e Finehes uccisi, e l'Arca da loro portata, presa come trofeo. Il vecchio E. che dal suo seggio, dinanzi al Santuario, attende, trepidante per l'Arca, l'esito della battaglia, e spinge il suo sguardo spento in direzione di essa, alla notizia che oltre la sconfitta e la morte dei figli, l'Arca è caduta in mano ai nemici, cadde riverso, batté il cranio e morì. La sua nuora, moglie di Finehes, mostra eguale intensa pietà, dando al suo parto prematuro, tra le angosce dell'agonia il nome di Icabod "niente gloria = è passata la gloria d'Israele, data la cattura dell'Arca (1Sam 4).

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 212-19; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 165-77; A. MÉDEBIELLE. *Samuel* (*La Ste Bible*, ed. Pirot 3) Parigi 1949, pp. 350-67.

ELIA. - È il più grande dei profeti che non ci ha lasciato degli scritti; il suo nome «il mio Dio è Iahweh» ('elijjah) fu il programma della sua azione. Originario di Tisbe(= el-Istib), nel Galaad, visse da nomade (1Reg. 17, 5; 18, 46; 19, 3· ss.); portava un mantello fatto di pelliccia non molto grande, in modo da lasciar vedere la larga cintura di pelle ('ezor) specie di grembiule intorno ai fianchi (2Reg. l, 8); costume rozzo, primitivo, come quello di Giovanni Battista (Mt. 3, 4; Mc. 1, 6; P. Joiion, in *Biblica*, 16 [1936] 74-81).

Carattere energico, fervido e intransigente. Della sua missione svolta in Israele sotto il regno di Achab (873-854 a. C.) ; di Ochozia, Il punto culminante è la sfida sul monte Carmelo contro i falsi profeti di Baal, terminata con il loro sterminio (1Reg. 17-18); e, dopo

la visione su l'Horeb (= Sinai), l'elezione di Eliseo con la duplice missione affidata gli (1Reg: 19).

Lo scisma religioso creato da Ieroboam con la separazione da Giuda e l'erezione dei vitelli a Bethel e a Dan (1Reg. 12, 25-32), portava allora i suoi frutti nefasti Omri, il vero fondatore del regno di Samaria, si alleò con la Fenicia e diede in sposa al figlio e successore Achab, Iezabele, figlia del re di Tiro. Questa, dominando il debole marito, introdusse ufficialmente il baalismo fenicio, e cercò d'imporlo al posto della religione mosaica; uccise profeti (gli appartenenti alle cosiddette "scuole" o congreghe di pii, dirette da E. : v. Profetismo); perseguitò i fedeli iahwisti, ne distrusse gli altari; mentre sosteneva centinaia di estatici delle divinità fenice (1Reg. 16;23-34; 18, 13-19 ecc.). Il monoteismo veniva soffocato e gran parte del popolo aveva abbracciato l'idolatria (cf. 1Reg. 19, 18). E. si presenta improvvisamente al re e gli annunzia come castigo divino una siccità triennale (probabilmente un anno intero, dall'857 all'856, con qualche mese prima [altro anno], e alcuni dopo [30 anno], computati separatamente, come facevano i Semiti) che colpì duramente la Samaria e la Fenicia. Durante il flagello, E. si nascose presso il torrente Carith (Kerith) in Transgiordania; inaridito si questo, passa in Sarepta presso Sidone, ospite di una vedova (cf. Lc. 4, 24 ss.) cui moltiplicò miracolosamente le scarse cibarie e risuscitò il figlio. Ritorna dinanzi ad Achab verso la fine del castigo per rimproverargli la responsabilità di quanto avviene, e ottenerne la convocazione del popolo sul Carmelo per una scelta definitiva tra religione mosaica e culto di Baal-Melqart. E. è solo di fronte ai 400 profeti di Baal; l'uno e gli altri pongano successivamente una vittima sull'altare e invochino il proprio dio; la divinità che invierà il fuoco dal cielo a bruciar la vittima, è il vero Dio. Il popolo lì presente si deciderà per il vincitore della sfida. Nonostante le danze, le incisioni, le lunghe preghiere, i profeti di Baal, derisi da E., nulla ottennero. Verso sera, E. edifica un altare a Iahweh, vi pone su la legna e le carni di un bue; le cosparge d'acqua per meglio far risaltare il miracolo; quindi, invoca brevemente Iahweh perché dimostri d'esser l'unico vero Dio. Un fuoco scende e tutto incenerisce. È il trionfo di Iahweh; Elia fa uccidere (cf. Deut. 13, 1-6) dal popolo esultante tutti i falsi profeti; e poco dopo, improvvisa, cade la pioggia ristoratrice (1Reg. 17-18).

Iezabele è furente, ed E. che aveva creduto di operare di colpo il trionfo del iahwismo, deve invece fuggire oltre la Giudea (dove è regina Atalia, figlia della precedente), e, attraverso il deserto, rinfrancato nella sua sconfortata stanchezza, da un angelo che gli dà una focaccia ed una brocca d'acqua, fino al monte Horeb (= Sinai).

Quivi Iahweh gli appare e lo ritempra alla lotta, facendogli comprendere che bisogna attendere senza impazienza l'ora del trionfo del bene. Dio agisce senza i colpi di forza che schiantano; e con la longanime pazienza, propria dell'Eterno che domina il tempo. E. non deve rammaricarsi; egli non è solo e il trionfo della dinastia di Omri è effimero; invece del fallimento della religione di Iahweh e dei suoi cultori, lamentato dall'impetuoso profeta, Iahweh ha preparato il trionfo del iahwismo e lo sterminio dell'empia dinastia. E. non li vedrà; Eliseo continuerà la sua opera; Hazael di Damasco, e Iehu generale di Ochozia, saranno i ministri della divina giustizia, rispettivamente contro il regno (cf. 2Reg. 8, 28ss.; 10, 32s. ecc.) e contro la dinastia di Samaria, e i cultori del Baal fenicio (cf. 2Reg. 9-10).

E. comunica ad Eliseo la divina chiamata; e gli affida il compito di designare Hazael, a re di Damasco e Iehu a re d'Israele (I Reg. 19).

Severo assertore della giustizia, E. riappare ad Achab, che va a prender possesso della vigna di Naboth, assassinato per permettere tale usurpazione, e gli predice la stessa fine della sua vittima (I Reg. 21). Infine, si "fa incontro ai messi del malato Ochozia mandati a consultare Beelzebub (= Baal del nord), per rimproverare al re tale sua empietà e annunziargli la morte (2Reg. 1).

La fine di E. è narrata (2Reg. 2) come apparve agli occhi di Eliseo (cf. I Mach. 2, 58), che fu il solo a veder la: E. sparve in mezzo a un turbine. Lo stesso verbo laqah «prendere» (2Reg. 2, 3· ss.) esprime altrove l'intervento di Dio nella morte serena del giusto (Gen. 5, 24; Ps. 49 [48], 16: Is. 53, 8). Gli altri elementi sono simbolici. In Mal. 3, 1.23 ss. (Hebr. 4, 5 s.) è detto che E. verrà come precursore del Messia. Profezia realizzata in Giovanni Battista (Lc 1, 17); che è il precursore vaticinato (Mt. 11, 10; 17, 10-13); egli incarnò "il carattere forte" di E., che ne era soltanto il tipo. Eccli. 48, 1-12 sintetizza, circa E., i dati biblici qui sopra accennati. Non si ha alcun accenno nella Bibbia ad un ritorno di E., alla fine del mondo; questa idea infondata, che fu molto diffusa tra i cristiani, proviene dalla letteratura giudaica, che moltiplicò le leggende intorno alla figura dell'austero profeta. [F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA. in *Enc. Catt. It*., V 222 .s.; ID . *Elia è già venuto*, in *Temi d'esegesi*: Rovigo 1953. pp. 376-82; A. NEHER. *Amos*, Parigi 1950, p. 173 ss.; S. GAROFALO, *Il libro dei Re* (*La S. Bibbia*), Torino 1951, pp. 132-48, 168-75; *Elie le Prophète* (Les Etudes Carmélitaines) I, *Selon les Ecr. et les trad. chrét*., pp. 269; II, *Carmel, dans le judaisme et l'Islam*, pp. 317, Bruges 1956; F. SPADAFORA, *Storia e spiritualità di Mosè ed Elia*, in Tabor 20 (1956) 165-194; H. JUNKER, *Der Graben um den Altar des Elias. I Kg 18, 29-38*, in EstE, 34 (1960) 547-556: Miscellanea Biblica A. Fernandez.

ELIEZER. - v. Abramo.

ELIFAZ. - v. Giobbe.

ELIODORO. - v. Maccabei (libri).

ELISABETTA. - v. Infanzia (vangelo).

ELISEO. - Continuatore dell'opera di Elia in Israele. Ricco possidente, originario di Abelmeula (sud-est di Beisan), rispose con prontezza al gesto simbolico di Elia che, per ordine di Iahweh, lo consacrava profeta e suo successore (1Reg. 19, 16.21).

Per circa 6 anni gli fu discepolo affezionato (1Reg. l, 17; 2Reg. 3, 11), ereditandone alla morte, in buona parte, la virtù carismatica (2Reg. 2, 7 ss. ebr.; i due terzi, è la porzione spettante al primogenito, Deut. 21, 17).

El. conserva le sue abitudini di agiato borghese; veste regolarmente, vive nelle città, ha una sua casa nella capitale, Samaria, e un servo, Giezi, che sempre l'accompagna (2Reg. 2.4.6). Come Elia, è a capo dei discepoli dei profeti, dei quali talvolta si servì per la

sua missione (2Reg. 2, 12.15; 6 1.7).

Il suo nome 'elisa «Dio salva» risponde bene alla natura della sua attività la salvezza d'Israele viene soltanto da Iahweh -, svolta sotto i successori di Achab: Ioram (853-842), Iehu (842-815), roachaz (814- 793) e Ioas (798-783).

Accompagna l'esercito di Ioram e Iosafat, che muove contro Moab; lo salva dallo scoraggiamento durante la difficile avanzata, predicendo la pioggia e poi la vittoria (2Reg. 3, 9-25); svela a Ioram le imboscate di Benadad, re di Damasco, e gli conduce a Samaria i soldati nemici, mandati dallo stesso Benadad per catturarlo (2Reg. 6, 8-12); annunzia la fine del terribile assedio di Samaria, per un intervento straordinario di Iahweh (2Reg. 6, 24; 7, 20). Intanto, compie la missione affidatagli da Elia (v.) per il trionfo del iahwismo e a punizione dell'empia dinastia di Achab. Si reca a Damasco e svela a Hazael il progetto da questi formulato di uccidere il re ammalato; così avrà il regno e farà gran male a Israele, punendolo della sua infedeltà a Iahweh (Reg. 8, 7-15). Allo stesso modo, sceglie il momento più opportuno, mentre Ioram, figlio di Achab, è ferito e sta a Iezrael, con la madre Iezabel, per mandare un suo discepolo ad ungere l'irruente capitano Iehu a re d'Israele (2Reg. 8, 25-29). Questi, cui sono state ricordate le terribili parole di Elia contro la famiglia regnante, agisce con scaltrezza e rapidità, e distrugge ferocemente tutti i membri di quella; quindi uccide tutti i cultori di Baal (2Reg. 9-10).

Al re Ioas, che lo visita, E. morente (ca. 790 a. C.) predice che vincerà per tre volte gli Aramei (2Reg. 13, 14-19).

E. è il più taumaturgico dei profeti. Col mantello di Elia divide le acque del Giordano; con del sale rende salubre la fonte di Gerico (2Reg. 2, 14-22); moltiplica l'olio di una vedova; impetra un figlio alla sunamita che lo ospita e, morto, lo risuscita; moltiplica 20 pani per un centinaio di persone (2Reg. 4). La sua fama si estende fuori della Palestina e il re di Damasco (probabilmente Benadad verso 1'846-44) gli manda il suo valoroso generale Naaman (= ameno, forse soprannome di Adone) affetto da lebbra e che E. guarisce; mentre punisce la cupidigia di Giezi, trasferendo gli la lebbra dell'arameo. Naaman divenne un fedele iahwista (2Reg. 5; cf. Lc. 4, 27). A contatto con le ossa di E., infine, un morto risuscita (2Reg. 11, 20 s.; cf. Eccli. 48, 12 ss.).

S. Girolamo parla del sepolcro di E. nei pressi di Samaria (PL 25, 1099).

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.* V, VI, 387; VIII, 1585 s.; A. NEHER, *Amos*, Parigi 1950, p. 188 ss.; S. GAROFALO, *Il libro dei Re*. (La S. Bibbia), Torino 1951, pp. 147 s. 170-233.

ELLENISMO. - Il vocabolo, coniato nel secolo scorso, designa, con particolare riguardo alla cultura, il periodo storico, che va dalle imprese di Alessandro Magno sino all'espandersi dell'influsso di Roma; in pratica dal 323 a. C. alla battaglia di Azio (31 a. C.).

La conquista dell'Egitto e dell'Asia da parte di Alessandro portò a contatto diretto la civiltà ellenica con quelle orientali. Ad una lenta infiltrazione, incominciata da tempo, succede una vera inondazione, che permeò a poco a poco tutti i territori conquistati. Per amalgamare le varie stirpi Alessandro favorì i contatti fra le popolazioni indigene ed i suoi Macedoni. Sorse un po' dovunque, ma specialmente lungo le frontiere con l'India:, una catena di città di tipo greco come centri diffusori della civiltà e della cultura elleniche. Alessandria d'Egitto risultò la più famosa. La penetrazione ebbe come conseguenza quasi immediata l'adozione della lingua greca nella sua forma detta Koiné o comune, che divenne una specie di «lingua franca» od internazionale. Alla lingua seguirono l'arte e la letteratura, mentre il nuovo organismo statale riproduceva in molti punti lo spirito

dell'antica polis greca del regno macedone. Come era naturale, vi fu anche un'osmosi continua, più o meno appariscente, in senso contrario. Elementi indigeni vennero amalgamati con i nuovi importati. L'influsso è sensibile nella cultura, nella lingua e, forse più ancora, nella religione. Si determina un sincretismo, talvolta geniale, fra gli elementi più disparati. Morto Alessandro e sfasciatosi il suo immenso Impero, il sincretismo culturale e la comunanza della lingua furono gli unici segni dell'unità morale fra i vari regni indipendenti e spesso in antagonismo.

Anche gli Ebrei dovettero affrontare la nuova situazione. Alcuni aderirono con entusiasmo all'ideale ellenistico, ma in genere il popolo rimase ad esso refrattario. La penetrazione dell'e. fu lenta ma progressiva in alcune città palestinesi (Gaza, Dora, Pella, Dion Filadelfia), anzi si costituì una Decapoli (v.) con una impronta spiccatamente ellenistica. Ma quando Antioco IV si propose di ellenizzare, con lo aiuto di alcuni sommi sacerdoti che avevano comprato tale dignità, Gerusalemme e tutta la Palestina, si ebbe la violenta reazione maccabaica, che fece fallire il tentativo. Nel periodo successivo, durante la dinastia asmonea ed erodiana, si effettuò una penetrazione meno appariscente ma abbastanza profonda. L'assimilazione era vista di buon occhio dal partito dei Sadducei, ma osteggiata dai Farisei, che avevano con loro il favore popolare. I documenti letterari in nostro possesso sono tutti espressione di una energica reazione. Questa impenetrabilità, alimentata in modo speciale dal sentimento religioso, è documentata anche dal giudizio, ben poco lusinghiero, che si formarono gl'intellettuali del mondo greco-romano (Strabone, Plutarco, Dione Cassio, Tacito, Svetonio, Seneca ecc.) dei Giudei, considerati barbari e refrattari ad ogni sentimento estetico.

Nella diaspora la reazione appare meno tenace; anzi si ebbe una copiosa letteratura, per lo più: apocrifa, che mirava ad avvicinare le due culture opposte, facendo dipendere la filosofia greca da presunti influssi mosaici. Gli Ebrei apprezzarono l'uso della lingua Koiné e ammirarono la meravigliosa letteratura ed arte ellenistiche, ma in fondo rimasero sempre autentici Semiti. Una vera fusione con gl'indigeni non si verificò mai, come appare dalle frequenti persecuzioni subite dagli Ebrei e dal ripetersi di un antagonismo mai spento del tutto. La versione greca della [Bibbia rese meno strano il giudaesimo ad alcuni pagani ma, in fondo, l'opposizione rimase. Anche il proselitismo, che in taluni centri si rilevò numeroso, non si deve tanto all'accettazione della cultura ebraica da parte dei pagani quanto piuttosto all'incapacità della mitologia greca di appagare il sentimento religioso ed alla curiosità, che eccitava qualunque dottrina misteriosa od orientale. D'altra parte anche gli scrittori ebrei (ad es. Filone, Flavio Giuseppe), che composero le loro opere, in greco od assunsero atteggiamenti filo-ellenistici o filo-romani, rimasero sempre autentici Ebrei.

In conclusione si può affermare che nella diaspora, e tanto più in Palestina, l'e. sfiorò solo alcuni spiriti, ma non penetrò mai a fondo fra gli elementi giudaici. In modo particolare nessun sincretismo religioso. In ciò gli Ebrei, anche se fra loro si verificarono defezioni, furono molto più intransigenti dei loro predecessori nella diaspora.

L'e., insieme all'unificazione politica dei vari popoli sotto il dominio di Roma, fu un elemento provvidenziale per la diffusione del cristianesimo. L'esistenza di una lingua comune ed una certa omogeneità di cultura, almeno nei principali centri urbani, facilitarono molto l'opera dei primi missionari.

Gesù non ebbe nessun contatto col mondo ellenistico, anche se si spinse in alcuni villaggi della Fenicia e della Decapoli. La sua missione è limitata al mondo giudaico e nel suo insegnamento appare del tutto indipendente da qualsiasi scuola umana; la Sua è una dottrina divina, ricevuta direttamente dal Padre.

Già la conversione di Ebrei ellenisti (At. 6, 1 ss.) e, più ancora, quella di autentici pagani del mondo greco-romano, impose dei problemi pratici alla Chiesa nascente, che dovette definire con chiarezza la sua relazione con la Sinagoga (cf. At. 15, 1-29). Ma non avvenne nessun cambiamento dottrinale. Per i neoconvertiti si trattò di accettare integra la

fede cristiana. Ai sedicenti dotti, che avevano soffocato con l'ingiustizia la verità (Rom. 1, 18), s. Paolo propone non un cristianesimo addomesticato, in cui si accentuassero le analogie fra le dottrine già professate e la nuova, ma la «stoltezza» della Croce (1Cor 1, 23 s.). Quindi si tratta sempre di conversione, non di fusione di correnti dottrinali diverse, e tanto meno di dipendenza o di adattamento.

Gli Evangelisti (eccettuato Matteo) e gli altri autori del Nuovo Testamento si servirono tutti della lingua greca, il dono più proficuo dell'e., ma nella sostanza non fecero altro che ripetere l'insegnamento di Gesù o descriverne la vita senza pretese letterarie e senza la minima velleità di riallacciarne le dottrine alla sapienza greca. La novità assoluta del loro tema traspare dal frequente uso di termini semitici e dai nuovi significati, ben determinati, annessi a vocaboli greci.

S. Paolo è stato additato spesso come l'anello di congiunzione fra l'e. e il cristianesimo, ancora succube della Sinagoga. Egli avrebbe vivificato quest'ultimo immettendovi gli elementi vitali desunti dalla cultura greca o dalle religioni mistiche. Ma si è riusciti soltanto a segnalare analogie secondarissime, riguardanti la forma; il messaggio di S. Paolo, tutta la sua esposizione teologica, non è che eco e commento della parola di Gesù; la sua mentalità di rabbino rigorista, prima della conversione, ci ammonisce eloquentemente a cercare soltanto nel Vecchio Testamento le analogie e i presupposti delle sue argomentazioni. L'adesione improvvisa, totale al Cristo crocifisso e risorto supera ogni riflessione filosofica; egli propone il cristianesimo come un blocco di verità da accettare perché rivelate. Il medesimo atteggiamento si nota nei Padri apostolici e negli apologeti. Solo più tardi, con Origene, si tenterà di lumeggiare alcune verità del cristianesimo con concetti ed espressioni della cultura ellenistica; ma le difficoltà sollevate da un simile tentativo sono un'ennesima prova della diversità fra il mondo cristiano e quello ellenistico.

BIBL. - A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'Evangile*. Parigi 1932; L. ALLEVI, *Ellenismo e Cristianesimo*, Milano 1934 G. BAR, OY. *Héllenisme*. in DBs, III, coll. 1442-82.

ELOHIM. - v. Dio.

EMMANUELE. - v. Messia.

EMMAUS. - Località palestinese vicino a Latrun, oggi Amwas, a 30 km. da Gerusalemme, sulla via di Giaffa. Vide la vittoria di Giuda Maccabeo nel 160 a. C. sui Seleucidi Nicanore e Gorgia; fu fortificata da Bacchide (I Mach. 3, 40; 4, 3; 9, 50). Capoluogo di toparchia nel 47 d. C. (F. Giuseppe, *Bell*. III, 5) fu ridotta in cenere da Varo nel 4 a. C. (*ivi* III, 3, 5; *Ant*. XIV, n, 2; XVII, 10, 7.9). Nel 68 d. C. ospitò la V Legione macedone; nel 221 ottenne il diritto di città ed il titolo di *Nicopolis*, per l'intervento di una delegazione capitanata dal dotto cristiano concittadino Giulio Africano.

In questi anni sarebbe stata eretta dai cristiani una chiesa a tre absidi (basilica romana), trasformata nel sec. IV (basilica bizantina) e nel sec. XII (basilica dei Crociati), per ricordare la manifestazione di Cristo a Cleofa e compagno, il giorno steso so della Risurrezione (Lc. 24, 13-26): a meno che non si tratti di una costruzione romana adattata nei secoli IV o V in chiesa.

Quivi localizzano l'E. evangelica Origene, Giulio Africano, Eusebio di Cesarea, e qualche altro, tra i moderni Abel, Vincent; ma tale ubicazione è in contrasto col testo criticamente sicuro di Lc. 24, 13 che pone tra E. e Gerusalemme 60 stadi (= 11-12 km.; Lagrange, Vaccari). La lezione *160 stadi* è riportata solo da sei unciali, per lo più corretti,

e quattro minuscoli. Essa pertanto, a ragione, è esclusa dalle edizioni critiche (solo si ha nel Merk, 3ª tiratura 1938).

Origene, abituato a cambiamenti toponomastici nel testo biblico (cf. Io. 1, 28; Betabara invece di Betania; Mt. 8, 28 parr.: Gergesi invece di Gadareni o Geraseni) volle immetterla nel testo.

Dal sec. XII la localizzazione dell'E. evangelica fu ricercata dai Crociati a: Qolon-ieh a 30 stadi da Gerusalemme; ad Abu Gosh a 80 stadi; a el Qubeibeh a 60 stadi in armonia con la distanza evangelica, ma gli archeologi rimangono incerti. [A. R.]

BIBL. - L. H. VINCENT - F. M. ABEL. E*., sa basilique et son histoire*, Parigi 1932; B. BAGATTI, *I monumenti di E.-el Qubeibeh e dei dintorni*, Gerusalemme 1947; A. VACCARI, L'E. di S. Luca, *Punti sugli i*, in *Antonianum*. 25 (1950) 493.500: F. SPADAFORA, E*.,. critica testuale e archeologia*, in *Rivista Biblica*. 1 (1953) 255-68.

ENOCH (Libro di). - v. Apocrifi.

ENUMA ELISH. - v. Esamerone.

ERMENEUTICA. bbb - È la disciplina che insegna le regole da seguire per ben intendere e spiegare i Libri sacri.

Pur essendo etimologicamente sinonimi, e. (*** =interpreto) ed esegesi (***= espongo, interpreto) stanno in rapporto come il mezzo (= l'e.) e lo scopo o il risultato; esegesi infatti, è l'interpretazione medesima ottenuta con l'applicazione delle regole stabilite dall'e. Corrispondentemente al carattere divino ed umano dei Libri sacri (v. Ispirazione) l'e., alle regole comuni, valevoli per ogni altro scritto, ne aggiunge poche altre affatto particolari.

I trattati di e. generalmente constano di tre parti e un'appendice: I) la neomatica (***, senso) stabilisce i vari sensi (v.) biblici; 2) l'euristica (***, trovare) è l'e.: propriamente detta; 3) la proforistica (***, comunicare) che tratta dei vari modi di esporre l'esegesi, di comunicare agli altri la parola di Dio; in appendice, si dà una sintesi della storia dell'esegesi, dai Giudei fino ai tempi moderni (v. Interpretazione).

Già s. Agostino (*De doctrina christiana*, PL 34, 15-122) trattò dell'e. e della proforistica. L'intero cammino che l'esegeta. deve percorrere è il seguente: stabilito il testo genuino (v. Critica testuale), applica, senza flessione, i principi che l'e. stabilisce scientificamente; adeguandosi al genere (v.) letterario di ciascun libro o pericope, e all'ambiente storico dal quale lo scritto è uscito e al quale si riferisce.

In realtà, solo mettendo in atto tutte le sue facoltà naturali, e solo per mezzo di esse, l'autore ispirato realizzò, espresse la virtù particolare ricevuta da Dio, autore principale. Noi perveniamo pertanto a comprendere quel che Dio ha voluto dirci, rendendoci conto di quanto l'autore umano, suo strumento, intese comunicarci (= senso letterale); scrivendo come scrivevano i suoi contemporanei, adoperando le parole, le forme grammaticali e sintattiche dell'ambiente in cui visse; e con la mentalità del tempo. Prima cura dell'esegeta rimane pertanto la ricerca diligente del senso letterale; e quattro sono le norme che l'e. gl'impone per tale ricerca. (Per il senso tipico, v. Sensi biblici). Esamini il testo, il contesto, i passi paralleli, l'ambiente storico; (così nella Enc. *Providentissimus Deus*).

Per spiegare il testo è necessario l'uso della filologia: conoscenza delle lingue e dei modi letterari dell'antico Oriente. La esegesi va fatta sul testo originale (ebraico, aramaico, greco) che ovviamente ha sempre maggiore autorità e maggior peso di qualunque versione; tanto più che nessuna versione riesce a renderne tutte le sfumature che sono talvolta di non lieve importanza per le stesse prove dogmatiche. È necessaria pertanto la conoscenza della lingua ebraica e conoscerne i frequenti contatti con la ormai ricca

letteratura accadica. Vocaboli del Vecchio Testamento finora inesattamente spiegati, a danno dell'intelligenza del testo, han potuto essere intesi con esattezza in seguito alla pubblicazione e interpretazione di nuovi testi cuneiformi.

La conoscenza dell'ebraico non è solo necessaria per l'esegesi del Vecchio Testamento, ma anche, e direi, allo stesso modo, per quella del Nuovo. In realtà, il greco adoperato in esso è la lingua comune (non il classico, non la koinè letteraria) allora parlata in Palestina, che in molti vocaboli ha di greco solo la veste, mentre il senso è del tutto ebraico; inoltre gli autori del Nuovo pensano e si esprimono impregnati come sono del Vecchio Testamento; o della versione dei Settanta (s. Luca). E questo senz'altro è il merito del ThWNT: aver riconosciuto e attuato il metodo esatto: ricercare il vero senso dei termini greci del Nuovo Testamento non tanto nel greco dei papiri o profano (e tanto meno classico), quanto attraverso la versione dei Settanta, risalendo all'ebraico. Importante la conoscenza delle regole grammaticali e particolarmente sintattiche. Quanto non scrissero gli antichi per spiegare il motivo delle parole di Gesù risorto alla Maddalena (Io. 20, 17): non toccarmi (secondo la Volgata: noli me tangere); e basta invece notare che nel greco la proibizione con l'imperativo al presente esprime la cessazione di un'azione già in atto; e che pertanto bisogna tradurre: «Cessa dal tenermi». La Maddalena già stringeva i piedi del Risorto.

Non è mai raccomandato abbastanza ai giovani lo studio dell'ebraico e del greco biblico; un professore di dogmatica che non sappia confrontare sull'originale una data spiegazione, non potrà mai assolvere con serietà al suo compito (EB, n. ,118).

Termini e frasi vengono spesso adoperati in senso traslato, specialmente dagli orientali; e in modo ardito e realistico così alieno dal nostro modo di esprimerci e di comporre. Antropomorfismi, metafore ardite ecc.; è un errore in questi casi fermarsi alla lettera. «S'oscura il sole, cadon le stelle, si spegne la luna... (Mt. 24, 29; Mc. 13', 24 s.; Lc. 21, 25 s.) », tanti si fermarono alla superficie e videro annunziata la fine del mondo. Il senso letterale esatto invece è il seguente: tale sarà il castigo (distruzione di Gerusalemme) che anche la natura inanimata ne avrà orrore. I termini usati non sono che immagini poetiche per esprimere la grave punizione mandata da Dio (cf. già Is. 13, 10; Ez.32, 7 ecc.; Lagrange, ecc.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, p. 90 ss.).

Regola principe, per la ricerca del senso, rimane l'esame del *contesto*. Spesso i criteri filologici non sono decisivi per la determinazione del significato (tra i vari possibili) che un verbo, un nome, ha in una data frase. Ogni proposizione riceve luce da ciò che precede e da quanto segue; bisogna innervarla nell'insieme; ché il pensiero dell'autore si completa e risalta dai vari elementi contestuali. Ben può dirsi che il più gran numero di interpretazioni inesatte derivi dalla mancata applicazione di questa norma aurea del contesto. Il nesso delle parole e delle proposizioni con le altre dello stesso periodo (contesto grammaticale - sintattico); il nesso delle idee di una pericope con quelle dell'intero capitolo, libro, e degli altri libri dello stesso autore (contesto logico), sono direttrici determinanti per l'esegeta.

Per determinare il senso di parusia (venuta) nella domanda degli Apostoli (Mt. 24, 3 b.) bisogna considerare che in Mt. (10, 23; 16, 27 s.; 26, 63 s.) si parla sempre di venuta non fisica, ma in senso allegorico: manifestazioni della potenza del Messia, contro i nemici della sua Chiesa e in favore. di questa. Per spiegare Rom. 1, 4 «costituito figlio di Dio, potente,. a partire dalla risurrezione dai morti», è necessario rifarsi all'insegnamento dello stesso Apostolo in Phil. 2, 9 s. «Il Verbo incarnato, si umiliò fino alla morte e moro te di croce; per questo (***) Dio lo esaltò immensamente, al disopra di qualsiasi creatura, Dio come il Padre».

Per comprendere l'estensione della profezia di Dan. 9 (le 70 settimane) e i termini usati, bisogna tener presente le altre profezie (Dan. 2.7.8.10-12; Spadafora, *op. cit*., pp. 32-37). Nella poesia ebraica, tenere conto del parallelismo; lo' stico seguente, infatti, non fa che riprendere e illustrare il precedente (A. Vaccari, in VD, I [1921] 184-89).

Dopo il contesto vengono subito i passi *paralleli*; cioè brani tra loro affini per gli stessi termini, o per il contenuto (dottrinale o storico). Anche astraendo dal fatto dell'ispirazione, è ovvio che siffatti brani si illuminano a vicenda: e per il significato dei termini e per l'interpretazione della dottrina o di un evento storico.

Si pensi all'esegesi del libro delle Cronache (1-2Par.), per gli stessi racconti riportati in Sam.-Reg. Si pensi ai tre Vangeli Sinottici (Mt.- Mc. -Lc.), tra loro e in rapporto al quarto evangelo (Io.) (cf. ad es. Spadafora, *op. cit*., pp. 10-21 e passim, per l'esegesi di Mt. 24 in rapporto agli altri due sinottici Mc.-Lc.).

Non si può far l'esegesi degli evangeli, senza la conoscenza degli scritti profetici; e in particolare, non si potran comprendere le pericopi su «la venuta del Figlio dell'uomo, in potenza, o sulle nubi...» senza tener presenti le profezie di Daniele sull'avvento del «regno dei Santi», del «regno di Dio», «che durerà in eterno» (cc. 2.7-12).

In qualche modo possono annoverarsi tra i luoghi paralleli, le citazioni esplicite del Vecchio Testamento fatte nel Nuovo; specialmente per le profezie messianiche. Non sempre si tratta di esegesi letterale del testo profetico; talvolta si tratta del senso tipico e non manca qualche caso di testo semplicemente accomodato (L. Venard, in DBs, II, coll. 23,·51). Particolarmente per s. Paolo van tenuti presenti i procedimenti in uso tra i rabbini (J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Parigi 1938).

Infine, *l'ambiente storico* e tutte le circostanze necessarie per una comprensione piena del libro: l'indole, la cultura dell'autore, l'ambiente in cui visse, esplicò la sua missione; l'occasione che lo indusse a scrivere, o scopo che si prefisse. Particolarmente le condizioni storiche, religiose, sociali che egli riflette; i costumi, le consuetudini, la mentalità dei suoi contemporanei (Israeliti e popoli vicini o in contatto con essi). Non si possono ben comprendere gli accenni di Amos, se non si ha presente tutta la situazione del regno di Samaria, il carattere della dinastia di Iehu, il regno di Ieroboam II (A. Neher, Amos, Parigi 1950). Così e ancor più per Isaia, Geremia, Ezechiele.

La Genesi, con tutti i suoi rapporti e riferimenti ai costumi accadici (ad es. Abramo-Sara-Agar, e il codice di Hammurapi); la storia di Giuseppe (Gen, 37-50) e l'Esodo (c. 1-17) con la storia egiziana e così via (A. Bea, *La Palestina preisraelitica: Storia, popoli, cultura,* in *Biblica*, 24 [1943] 231-60).

E qui risalta l'importanza della conoscenza delle scienze ausiliarie: storia dell'Antico Oriente, archeologia, geografia biblica. Per gli altri libri storici i contatti dei regni d'Israele (v.), di Giuda (v.) con l'Assiria, l'impero neo-babilonese, i Persiani, e quindi i Seleucidi (v. Maccabei), richiedono una conoscenza accurata dei documenti che gli scavi continuano a mettere in luce. Come per il Nuovo Testamento, l'esegeta deve conoscere bene l'ambiente giudaico, con le sue false idee, nelle varie classi; la storia di Erode e dei suoi discendenti; le condizioni dell'impero romano, l'ellenismo (v.).

Al riguardo si legga quanto precisa ed inculca la *Divino Afflante Spiritu* (cf. EB, nn. 558-562).

L'esegeta cattolico nel suo lavoro ha una guida sicura: il magistero infallibile della Chiesa; faro che preserva dagli sbandamenti e dà all'esegesi l'energia vitale, per procedere animosamente senza brancicare nel dubbio. Trattandosi infatti di verità rivelate, il compito di insegnare è stato affidato da Dio, unicamente, a Pietro e ai suoi successori, resi perciò infallibili (Lc. 22, 31 s.; cf. Mt. 28, 10), perché il fondamento «della casa di Dio, che è la Chiesa dell'Iddio vivente, colonna e base della verità» (I Tim. 3, 15) non può errare, senza che l'edificio stesso diventi ricettacolo e fonte dell'errore. Ora la S. Scrittura, tutta, è divinamente ispirata e fonte della rivelazione; la Chiesa ne è la gelosa custode e l'interprete autorizzata (cf. Leone XIII: EB, n. 141). È essa che ha conservato intatta, attraverso i secoli, contro mutilazioni (Marcione, Manichei, Protestanti) ed erronee interpretazioni (gli eretici di tutti i tempi) questa fonte preziosa: è essa che ne ha difeso il carattere divino contro il putido razionalismo del secolo scorso; e che ha preservato gli stessi cattolici (inizio di questo secolo) da paurosi sbandamenti, con una saggezza che i

progressi fanno sempre meglio risaltare ed ammirare.

Ed ecco i criteri dogmatici che l'e. determina all'esegeta cattolico.

1. È da rigettare ogni spiegazione che ammetta o supponga un errore nell'affermazione dell'autore ispirato. L'errore infatti viene a ricadere sullo stesso Dio, vero autore principale.

2. L'interpretazione autentica, nelle pericopi che concernano la fede e la morale (le verità dogmatiche e morali, necessarie per la nostra salvezza), spetta indiscutibilmente al Magistero ecclesiastico; sì che lo esegeta non può interpretarle contro il senso da questo insegnato e infallibilmente proposto (Con. Trid., Conc. Vatic.: EB, 62.78).

È impossibile infatti che ci sia opposizione, contrasto tra le due fonti della steso sa rivelazione divina: l'insegnamento orale (= tradizione apostolica = Magistero infallibile) e la S. Scrittura.

L'interpretazione autentica della Chiesa è data:

A) nelle definizioni dei Concili o dei Sommi Pontefici; *direttamente* quando la determinazione del senso biblico è l'oggetto diretto e formale della definizione (ad es. Io. 3, 5 deve intendersi in senso proprio del battesimo: Conc. Trid., Denz. 858); indirettamente quando non il testo in sé, ma la dottrina, che su di esso poggia, è l'oggetto formale della definizione (ad. es., Rom. 5, 12 in rapporto al dogma del peccato originale.: Conc. Trid., Denz. 789). In questo secondo caso, però, solo un esame accurato e prudente dei termini e delle circostanze della definizione, può illuminare circa l'intenzione di fissare o meno infallibilmente l'esegesi dello stesso testo (Mangenot-Rivière, in DThC, VII, 2315-19).

B) Organi ordinari sono le SS. Congregazioni particolarmente la *Pontificia Commissione* (v.) *Biblica*; le loro decisioni esigono il rispetto e anche l'assenso interno, ma non sono infallibili e pertanto, lo esegeta mosso da argomenti gravi, può sospendere tale assenso, e proporre le ragioni in contrario.

3. Per i primi secoli, siamo edotti dell'insegnamento del magistero infallibile, dagli scritti dei Padri. Ecco perché nei documenti citati (dal Conc. Trid. alla *Humani Generis*) accanto al Magistero ecclesiastico è posta immediatamente e nello Stesso ambito (cioè per le verità di fede e di morale) la dottrina dei Padri, come testi della fede cattolica. Quest'ultima è la condizione essenziale; infatti, essi danno ordinariamente delle spiegazioni personali, che pur degne del più grande rispetto e talvolta della più grande considerazione, non obbligano affatto l'esegeta. È necessario che concordino unanimi (almeno moralmente) nell'interpretazione di un testo dogmatico; e, principalmente, che la propongano come verità appartenente alla fede cattolica (Leone XIII, *Providentissimus*: EB, n. 122), e non come una tra le tante interpretazioni possibili o probabili.

Quando ad es. Origene afferma l'ispirazione e l'inerranza dei libri sacri, subito aggiunge: così «nella Chiesa *manifestissime praedicatur*», è insegnato in maniera nettissima. Ecco perché, come precisano Leone XIII e Pio XII, ben pochi sono i testi biblici la cui esegesi autentica è fissata dai Padri. Come, d'altronde, pochi sono quelli, il cui senso è stato infallibilmente definito dai Concili o dai Sommi Pontefici (Cornely, *Introd.*, 2a ed., p. 610 ne enumera ca. 20, direttamente definiti; Durand, DFC, 1, coll. 1837 non più di 12): Enc. *Divino Afflante Spiritu*, EB, n. 564-565.

4. Ultimo criterio dogmatico è l'*analogia della fede*: biblica, ossia il mutuo accordo e rispondenza delle verità contenute nella Sacra Scrittura; e cattolica, ossia l'accordo di queste verità con quelle contenute nella Tradizione orale (Magistero ecclesiastico). Esso viene così formulato da s. Agostino (*Doctr. chr.*, 3, 2; PL 34, 65; cf. PL 38, 63 s. 262): «Nei passi ambigui della Scrittura si consulti la regola della fede, che si attinge dai passi più chiari della stessa Scrittura e dall'autorità della Chiesa». (cf. Enc. *Providentissimus, EB, nn.* 109-116).

«L'esegeta cattolico, animato da forte e attivo amore della sua disciplina e

sinceramente attaccato alla Santa Madre Chiesa, non è mai che si debba trattenere dall'affrontare le difficili questioni sino ad oggi non ancora disciolte, non solo per ribattere le obiezioni degli avversari, ma anche per tentare una solida spiegazione che lealmente s'accordi con la dottrina della Chiesa, ed in specie col tradizionale sentimento della immunità della S. Scrittura da ogni errore, e dia insieme la conveniente soddisfazione alle conclusioni ben certe delle scienze profane. Si ricordino poi tutti i figli della Chiesa, che sono tenuti a giudicare non solo con giustizia, ma ancora con somma carità gli sforzi e le fatiche di questi valorosi operai della vigna del Signore; ed inoltre tutti devono guardarsi da quel non molto prudente zelo per cui tutto ciò che sa di novità si crede per ciò stesso doversi impugnare o sospettare». In tal modo, Pio XII illustrava la libertà dell'esegeta cattolico (*Divino Afflante Spiritu,* EB, n. 564).

Forme principali per l'esposizione fatta sui testi originali, con brevi note illustrative dei punti più importanti e più difficili; il *commentario* che è il mezzo più perfetto e più scientifico, comprendente la versione, l'apparato critico-filologico, il commento completo di tutto il libro. In ambedue i casi, una introduzione particolare, tratta dei problemi storici e letterali più generali o d'insieme.

La *teologia biblica* espone la dottrina dommatica e morale della Scrittura (o di una parte di essa), come si ricava dall'esegesi. Queste forme scientifiche sono di base alla lezione sacra e all'omelia, adoperate nella vita pastorale per la cura spirituale delle anime.
[F. S]

BIBL. - *Inst. Biblicae*, I, 5a ed., Roma 1937 (Pont. Ist. Bibl.), pp. 339 s. 360-84. 421-66: A. VACCARI, *Lo studio della Sacra Scrittura*, Roma 1943 (col commento alla *Lettera* della P.C.B., AAS, 21 nov. 1941); G. PERRELLA, *Intr. Gen.*, Torino 1960, pp. 175-206, con ricca bibliografia; H. HOPFL, *Introductio generalis in S. Scripturam*, 6ª ed., a cura di L. LELOIR, Roma 1958, pp. 403-503; D. FRANGIPANE, in *Il Libro Sacro* (SPADAFORA-ROMEO-FRANGIPANE), I, *Intr. generale*, Padova 1958, pp. 259-332.

ERODE (il Grande). - Figlio dell'idumeo Antipatro prefetto di palazzo dell'imbelle Ircano II, e di Kipros, principessa araba; (681-750 di Roma = 73-4 a. C.). Nel 47 a. C. ottenne l'amministrazione della Galilea, mentre il fratello Fasaele ebbe quella di Gerusalemme e della Giudea. Praticamente il potere era in mano di Antipatro che faceva di tutto per avere per sé e per i figli il favore di Roma, mentre spingeva Ircano II contro il fratello Aristobulo II, ultimi e sfortunati discendenti dei gloriosi Maccabei. E. in Galilea eliminò energicamente i fautori di Aristobulo; denunziato al Sinedrio per aver giustiziato dei Giudei senza autorizzazione, fu salvato da Sesto Cesare, proconsole di Siria, presso il quale per qualche tempo si rifugiò e dal quale fu nominato governatore della Celesiria.

Seguendo la politica paterna di servile opportunismo, E. sostenne Cesare, quindi passò al partito contrario aderendo a Cassio; dopo Filippi (42 a. C.), si dette ad Antonio guadagnandoselo con donativi. Nel 40 a. C., Antigono figlio d'Aristobulo II, con l'aiuto dei Parti riuscì a penetrare a Gerusalemme. Ircano e Fasaele furono imprigionati; al primo, rimasto poi prigioniero dei Parti, Antigono mozzò le orecchie Rendendolo inabile al pontificato; il secondo si suicidò.

E. riuscì a fuggire. Portò la giovane Mariamne, nipote di Ircano e sua fidanzata, in Idumea, e si recò a Roma, dove col favore di Antonio, fu eletto dai triumviri e dal senato, re della Giudea. Sbarcato a Tolemaide (39 a. C.), incominciò la lotta contro Antigono; a Samaria sposò Mariamne; nel 37 a. C., con l'aiuto dei Romani assediò e prese Gerusalemme; quindi ottenne da Antonio la decapitazione di Antigono. Il fortunato vincitore iniziò le sue sanguinose vendette: fece trucidare 45 aristocratici fautori di Antigono, e ne avocò a sé i beni. Quindi si sbarazzò degli Asmonei; ottenne dai Parti il

ritorno dell'inutile Ircano II, e nominò sommo sacerdote un ignoto Ananel di Babilonia, che non piacque a nessuno. Mariamne e la madre Alessandra, tramite la regina Cleopatra, fecero premere da Antonio su E. perché deponesse Ananel, e nominasse al suo posto il giovane Aristobulo, fratello di Mariamne. Alla festa delle Capanne del 35 a. C. il popolo tributò al sommo sacerdote asmoneo, un'acclamazione calda ed entusiasta. E. pochi giorni dopo lo fece affogare durante un bagno a Gerico. Alessandra ricorse ancora ad Antonio, ed E. fu chiamato in Siria. Fece rinchiudere Mariamne ed Alessandra, con l'ordine di uccidere la prima se non fosse ritornato. Scongiurata la tempesta, la sua crudeltà dispotica si accentuò. Fece uccidere Giuseppe, suo cognato e zio paterno, perché sospetto di relazioni con Mariamne, avendole svelato l'ordine suddetto.

Dopo la sconfitta di Azio (31 a. C.) E. abbandonò Antonio; nel 30 si recò da Ottaviano a Rodi, ottenendo abilmente la conferma del potere; gli fu quindi servizievole in tutto, quando Ottaviano passò in Egitto a combattere Antonio e Cleopatra; se ne ebbe in premio la costa mediterranea e le città della Palestina detenute da quella regina.

Anche questa volta E. prima di partire aveva preso contro Mariamne l'identica misura. Il custode, Soemo, svelò il segreto. Al ritorno E. fece uccidere costui e l'infelice Mariamne, impavida e innocente. Dei suoi tre figli, cresciuti a Roma, due saranno a loro volta, più tardi, richiamati a Gerusalemme e sotto accusa di congiura
fatti trucidare (7 a. C.).

Poco dopo l'uccisione di Mariamne, che tanto turbò l'animo di E., fu la volta di Alessandra.

Restavano presso il prefetto d'Idumea Costabare, secondo marito di Salome, l'infernale sorella di E., due soli fanciulli della stirpe asmonea. Salome, stanca del nuovo marito, come già di Giuseppe, lo accusò ad E. di congiura. Ne seguì immediatamente un'altra strage: coi tre innocenti furon soppressi molti altri nobili.

E., detto talvolta "amico e alleato" di Augusto, fu suo vassallo, pur avendo nelle mani il regime intero della Palestina. Si vide esonerato dal tributo che pagava per l'Idumea e la Samaria; aveva perfetta libertà nel settore militare; godeva di pieni poteri legislativi e amministrativi: il potere giudiziario era esclusivamente nelle sue mani.

Ma molte erano le limitazioni all'esercizio del suo potere. Non poteva coniare monete d'oro e d'argento intestate a sé; per la esecuzione capitale, almeno dei figli, probabili successori al trono, E. dovette chiedere ed aspettare il permesso di Augusto; così per la designazione del successore; ad E. era proibita ogni iniziativa di guerra, i suoi amministrati dovevano fare giuramento di fedeltà ad Augusto.

E. cercò in tutti i modi di esternare la sua umile sottomissione all'imperatore, sia con i nomi che imponeva a se stesso *** e alle città da lui fondate (Cesarea, Sebaste), sia con le contribuzioni alle guerre, ai viaggi degli imperatori. In questa sottomissione servile ed assoluta ben rientra il censimento fatto da E. in Palestina, per ordine di Augusto (Lc. 2, 1 s.), censimento durante il quale nacque Gesù N. S. (5 a. C.). Come la strage degli innocenti (una 20na) a Betlem (Mt. 2, 16 ss.) risponde esattamente al carattere ombroso e alle ultime efferatezze della iena idumea.

Anche la piovra ha le sue iridescenze; E. amava d'essere splendidamente liberale. Costruì nuove città, dotate di acque condotte spesso da lontano, e di sontuose costruzioni. Curò in modo speciale le fortificazioni. A Gerusalemme ingrandì la fortezza degli Asmonei, che si chiamò quindi "l'Antonia"; e iniziò e condusse a termine la restaurazione del Tempio (cf. Io. 2, 20) con vero splendore e l'ampliò a sud e a nord con robuste e grandiose costruzioni. Nei lavori dell'edificio (il santuario propriamente detto) fu impiegato un migliaio di persone sacre e in quelli delle adiacenze altri diecimila operai. Arricchì inoltre di templi, di fori, portici, ginnasi, più d'una città ellenistica fuori della Palestina (Damasco, Antiochia ecc.); prodighi donativi ad Ottaviano, Agrippa; ed a membri della sua famiglia.

E. non ebbe alcun rispetto per la religione giudaica; talvolta usò soltanto un certo qual

riguardo per i suoi governati. Ed il popolo lo detestò: ebbe per lui un odio spietato ed incancellabile.

Negli ultimi anni, oltre alla guerra contro gli Arabi (12 a. C.) che gli fece sperimentare la collera d'Augusto, e l'uccisione dei figli di Mariamne (7 a. C.), la tragedia familiare ebbe l'ultima vittima nel primogenito Antipatro, arrestato ed ucciso 5 giorni prima che il terribile settantenne, corroso da ulceri verminose, spirasse finalmente a Gerico dove aveva cercato, nei bagni caldi di Callirohe, un sollievo agli atroci dolori (ca. l aprile 950 di Roma =4 a. C.).

Il titolo di Grande gli fu dato da Flavio Giuseppe unicamente per distinguerlo dai figli omonimi.

Ingegno, scaltrezza, circospezione, tutto fu al servizio di uno sconfinato egoismo, che si sostanziò nella ossessione del potere, al di sopra di ogni affetto, anche per le persone più care.

[F. S.]

BIBL. - Fonti: FLAVIO GIUSEPPE. *Ant.*, XIV, 8-16; XV-XVII, 1-8: *Bell.*, I, 9-33; M. J. LAGRANGE, *Le judaisme avant Jésus-Christ*, 3ª ed., Parigi 1931. pp. 143-48. 164-201; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2ª ed. Torino 1935, pp. 377-415; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it. e rimaneggiamento di C. ZEDDA; *La S. Bibbia*); Torino 1950, PP. 1545; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine,* I, Parigi 1952, pp. 324-406.

ERODE (Famiglia di). - Dall'idumea Doride, che ripudiò per sposare Mariamne, E. ebbe Antipatro (ucciso nel 4 a. C.). Dall'asmonea, unica sposa dal 39 al 28 a. C., oltre a due figlie ebbe tre maschi: Alessandro, Aristobulo (uccisi nel 7 a. C.), e un terzo morto a Roma. Aristobulo, dalla cugina Berenice (I), figlia di Salome (sorella d'Erode), aveva avuto Erode re di Calcide dal 41 al 48 d. C.; Erodiade (l'adultera sposa di Antipa); Erode Agrippa I (10 a. C. 44 d. C.) e Aristobulo.

Uccisa Mariamne, E. prese 8 donne: 2 non ebbero che figlie e le ultime due rimasero senza prole.

Da Mariamne II ebbe Erode Filippo; questi menò vita privata a Gerusalemme; sposò la suddetta Erodiade, avendone la figlia Salome.

Dalla samaritana Maltake nacquero Archelao ed Erode Antipa; dalla gerosolimitana Cleopatra, Filippo.

Alla morte di E., il regno (dal Negeb alle fonti del Giordano) fu diviso fra questi ultimi tre figli. Filippo, tetrarca, ebbe la Batanea (= la Traconitide, l'Auranitide, la Gaulanitide e l'Ulata = l'Iturea di Lc. 3,1), 4 a. C. 34 d. C. È la regione più a nord.

Unica eccezione tra i discendenti di E., Filippo era calmo, equilibrato; il suo governo, pacifico e giusto. Delle tradizioni di famiglia conservò quella delle grandi costruzioni, e della devozione a Roma. Ingrandì l'antica Paneas, alle fonti del Giordano e la chiamò Cesarea, detta di Filippo (Mt. 16, 13; Mc. 8, 27) per distinguerla dalla omonima sul mare. Ricostruì all'imbocco del Giordano nel lago di Genezareth (ad est), la piccola borgata Betsaida, che chiamò Julias, in onore della figlia di Augusto Lc. 9, 10; Mc. 8, 22; Io. 1, 44). Verso la fine della vita sposò la giovanissima Salome, figlia di Erodiade.

Archelao, etnarca, per il quale E. aveva chiesto ad Augusto il titolo di re, ebbe l'Idumea, la Giudea e la Samaria (4 a. C. 6 d. C.).

Esatta copia del padre; fu tiranno crudele (Mt. 2, 22); offensivo e spietato col popolo. I Giudei che all'inizio avevano tentato preso so l'Imperatore di impedire la nomina (cf. Lc. 19, 14. 27), con i Samaritani ricorsero ancora ad Augusto, che lo depose e lo mandò a Vienna nelle Gallie; i suoi beni furono confiscati dal legato di Siria, Quirinio; e il governo delle tre regioni passò ai procuratori (v.) romani. Archelao aveva ripudiato la sposa

legittima, per unirsi a Glalira vedova di suo fratello e sposa di Giuba, re della Mauritania.

Erode Antipa, tetrarca, ebbe la Galilea e la Perea (4 a. C. - 39 d. C.); tra l'una e l'altra s'incuneava la Decapoli (Mc. 5, 20; 7, 31; Mt. 4, 25). In Lc., nelle monete, in Giuseppe, è detto semplicemente Erode; nei vangeli, secondo l'uso popolare, è chiamato re. Furbo (Lc. 13, 32), ambizioso, superbo e amante del fasto; erede genuino del carattere paterno, ma molto meno energico. Negli ultimi dieci anni di governo, è sotto il malefico potere di Erodiade (cf. Mc. 6, 29 s.). Ospite del fratello Erode Filippo (ca. 26 d. C.), Antipa fu affascinato dall'ambiziosa cognata, cui promise di unirsi, ripudiando la figlia di Areta IV, re dei confinanti Nabatei. La sposa, accortasi delle mene, se ne fuggì tra i suoi. Contro gli adulteri (Lev. 18, 16; 20 21) alzò la voce Giovanni Battista (Mt. 14, 3 s.; Mc. 6, 17 ss.; Le. 3, 19 s.). Antipa, imprigionatolo, lo rinchiuse nella fortezza di Macheronte, ad est del Mar Morto, anche per prudenza, dato l'ascendente di Giovanni sulle masse. Temperamento superstizioso; fino a che le sue passioni glielo permettevano, si conformava alla Legge giudaica (Lc. 23, 7). «Antipa aveva sincero rispetto per Giovanni, sapendolo uomo giusto e santo; quando lo ascoltava, ne rimaneva molto perplesso e tuttavia lo sentiva volentieri» (Mc. 6, 20). Né lo avrebbe ucciso; ma l'odio di Erodiade vigilava; e dopo alcuni mesi, colta l'occasione, forse preparata, del festino, dell'euforica promessa di Antipa alla quindicenne ballerina, sua figliuola, per mezzo di essa ottenne la testa del Battista (fine del 280 inizio del 29 d. C.): Mt. 14, 1-29; Mc. 6, 14-29; Lc. 3, 19 s. Quando sentì parlare di Gesù, pensò anche ad una risurrezione dell'ucciso (Mt. 14, 1 ss.).

Mentre Gesù era in Perea, i Farisei gli vennero a dire che si allontanasse perché Antipa voleva ucciderlo; con tale stratagemma "la volpe", senza usar violenza, intendeva tenerlo lontano dai suoi domini (Lc. 13, 31 s.). Pure desiderava vederlo per quanto sentiva narrare di lui (Lc. 9, 9). Tal desiderio fu appagato, quando Pilato, per calcolata cortesia, gl'inviò Gesù, come galileo, perché lo giudicasse. Antipa, contentissimo, gli rivolse molte domande; disilluso per il suo silenzio, volle divertirsi di questo sognatore, che si proclamava re; lo fece rivestire d'una veste dal colore sgargiante, abito di gala, come usavano i principi per la loro investitura, e lo rimandò a Pilato (Lc. 23, 61-12).

Il popolo vide nella sconfitta che Areta inflisse all'adultero (36 d. C.) la pena divina per l'uccisione del Battista. Antipa si rivolse al protettore Tiberio, cui faceva da spia. Vitellio, governatore di Siria, ebbe l'ordine di impadronirsi di Areta; ma temporeggiò, a Gerusalemme ebbe notizia della morte di Tiberio (16 marzo 37 d. C.) e sospese ogni operazione. Il nuovo imperatore, Caio Caligola nominò re Agrippa fratello di Erodiade, di cui era amicissimo, dando gli i territori appartenenti al tetrarca Filippo. Erodiade, fremente d'invidia e d'ambizione, indusse il riluttante Antipa a recarsi a Roma, per ottenervi ano ch'egli il titolo di re e migliore fortuna. Ma Caligola, prevenuto da Agrippa, che accusava Antipa di intesa con i Parti contro Roma, e di conseguente preparazione militare (in realtà Antipa preparava armati, per sconfiggere Areta), lo relegò in esilio a Lione nelle Gallie. Erodiade, cui come sorella dell'amico Agrippa, Caligola concedeva la libertà e il dominio dei propri beni, rifiutò ogni cosa e seguì lo sposo in esilio. I loro averi passarono ad Agrippa, con tutto il territorio della tetrarchia di Antipa.

Erode Agrippa I, dalla gioventù libertina e avventurosa, deve la sua fortuna all'amicizia con Caligola, cui sei mesi prima della morte di Tiberio, augurò l'impero, subendo perciò il carcere. L'eletto liberò subito l'amico sostituendo la catena di ferro con una d'oro di ugual peso. Col titolo di re, al 40 d. C. univa già sotto di sé Batanea, Galilea e Perea. In quell'anno a Roma, cooperò all'elezione dell'amico Claudio, e il nuovo imperatore gli diede la Giudea (con l'Idumea e la Samaria) amministrata dai procuratori romani. Agrippa riunì così sotto di sé il regno del nonno (41-44 d. C.).

Nel suo breve regno si riavvicinò alle tradizioni degli ultimi Asmonei; cercò la popolarità e il favore della corrente farisaica. Donò al Tempio la catena d'oro, dono di Caligola; si mostrò sempre zelante e scrupoloso per le prescrizioni giudaiche; e per lo stesso motivo intese eliminare la Chiesa nascente colpendola nei capi.

Uccise l'apostolo Giacomo, fratello dell'evangelista Giovanni, e incarcerò Pietro durante la solennità pasquale, rimandandone il giudizio, secondo la prescrizione rabbinica, a dopo l'ottava festiva. Ma Pietro fu liberato da un angelo (At. 12, 1-19).

La capitale fu da lui accresciuta a nord di un nuovo quartiere che fu chiamato Bezata (Bezetha, nel colle omonimo, prolungamento della collina del Tempio, con la piscina a cinque portici, di cui parla Io. 5, 2). Egli lo cinse di grandiose mura (4,5 larghe, 9,45 alte; v. Gerusalemme), rimaste però incompiute per ordine di Roma, alla quale fu sempre obbedientissimo. Agrippa nell'estate del 44 d. C., a Cesarea volle celebrare il trionfo di Claudio per la campagna di Britannia; per l'occasione ricevette un'ambasciata di Tiro e Sidone, dinanzi a grande folla, che lo acclamò qual dio. Colpito da forti dolori, e corroso dai vermi, dopo cinque giorni morì (At. 12, 19-23; Giuseppe, *Ant*. 19, 8, 2).

Erode Agrippa II, figlio del precedente, aveva solo 17 anni alla morte del padre. Claudio pertanto fece amministrare la Palestina da un procuratore. Morto Erode, re di Calcide, suo zio e cognato, Agrippa II, col titolo di re, ne ottenne il regno (48 d. C.), e la sovraintendenza del Tempio. Dal 53 in poi passò a regnare sulle tetrarchie di Filippo e Lisania; nel 55 Nerone aggiunse le città di Tiberiade, Tarichea e Betsaida Iulia. Collaboratore deciso dei Romani, a fianco dei quali combatté durante l'insurrezione giudaica, dopo aver cercato di calmare i Giudei esacerbati contro il procuratore Floro (Giuseppe, *Bell*. II, 16, 3 s.: III, 4, 2); mecenate fastoso, almeno in Palestina faceva professione di bigottismo giudaico. Non sposò; ma a periodi visse incestuosamente con la sorella Berenice, che fu il suo cattivo genio (Giuseppe, *Ant*. XX, 7, 3; Giovenale, *Satira* VI, 156-160). Vedova a 21 anni di suo zio, re di Caleide, venne ad abitare presso Agrippa; sposò il re di Cilicia, ma l'abbandona subito per ritornare dal fratello. È celebre la sua relazione con Tito, che solo a malincuore dovette separarsene, divenuto imperatore.

Nel 59 d. C. Agrippa II e Berenice si recarono a Cesarea per una visita al nuovo procuratore Festo. Questi li informò della causa di Paolo, in carcere ormai da due anni. Festo desiderava farsi un'idea chiara delle accuse, per informarne l'imperatore, cui Paolo aveva appellato. Agrippa, giudeo, poteva illuminarlo. Il re volle vedere l'Apostolo (cf. il desiderio di Antipa di conoscere Gesù: Lc. 9, 9).

S. Paolo, dinanzi al procuratore e al re, fece della propria vita e dottrina un'apologia bonariamente: «Tu perdi la testa, Paolo; la tua grande cultura ti fa perdere la testa». Paolo insiste e chiama in causa direttamente il re; egli conosce i profeti, deve convenire che i loro vaticini si sono realizzati in Gesù. Ed Agrippa: «Per poco tu non mi persuadi a farmi cristiano»; né prolungò il colloquio: aveva accanto Berenice! Perciò le parole di Paolo: «Farei voti (ottativo con ***; sente di domandare un favore inaudito) presso Dio che non soltanto tu ma quanti ora mi ascoltano, possiate divenire come me, eccettuate queste catene». Agrippa riconobbe con Festo l'innocenza di Paolo (At. 25, 13 - c. 26).

Ultimo rappresentante della famiglia di E., Agrippa morì settuagenario nel 95 ca. d. C. [F. S.]

BIBL. - E. SCHURER, *Geschichte des judischen Volkes*, I, 4a ed., Lipsia 1901, pp. 418-51, 549-64. 585-600; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II 2ª ed., Torino 1935, Pp. 417-29. 449-58: L. PIROT: *S. Marc* (*La Ste Bible*, 9), Parigi 1946, pp. 178 s. 270 s.: J. RENIÉ, *Les Actes* (ibid., 11) 1949, pp. 173 s. 179 os. 319-32: U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it. C. Zedda; *La S. Bibbia*), Torino 1950. pp. 46-59. 90-104: F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*. I, Parigi 1952, pp. 407-10. 438-54. 475 ss.

ESAMERONE. - È così chiamata la descrizione biblica della creazione del mondo, sei giorni (= *** e ***, Gen. 1-2, 3). Il mondo non è eterno; ebbe un principio nel tempo, fu tratto dal nulla «All'inizio Dio creò l'universo» Gen. 1, 1: opera creatrice) e si assestò nella sua bella e armoniosa varietà, non da sé, né per caso, ma per il comando di Dio (opera di

distinzione, nei primi tre giorni; opera di ornamento negli altri tre). Gen. 1, 2 descrive lo stato della terra (solitudine e caos, circondata da tenebre e dalle acque dell'abisso) appena creata, prima che incominciasse l'azione ordinatrice di Dio. Questa è disposta in sei giorni: disposizione artistica in due cicli simmetrici, per dire che assolutamente tutto, la materia e la vita, proviene da Dio.

Primo ciclo, giorni 1-3, crea e divide: 1°) luce da tenebre; 2°) cielo da orbe terracqueo; 3°) mare da terra ferma.

Il secondo ciclo, giorni 4-6 è di ornato o completamento: 4°) il cielo di astri; 5°) l'atmosfera di uccelli, il mare di pesci; 6°) la terra di animali e l'uomo, corona di tutto il creato (A. Vaccari).

Esattamente come nello schema seguente (...):

Netto è il parallelismo e la corrispondenza tra il 1° e il 2° ciclo; al 1° giorno risponde il 4°; al 2° il 5°; al 3° il 6° con due opere per parte. Prima son create le regioni della luce, del firmamento e delle acque, della terra ferma, quindi seguono nello stesso ordine, i luminari, pesci e uccelli, animali terrestri e infine l'uomo.

È palese che qui l'autore sacro parla dell'universo secondo le idee e la mentalità del tempo. Così il firmamento è concepito - basandosi sull'illusione ottica - come una volta solida, che poggia sulla terra; al di sopra di essa stanno le acque (dette perciò superiori), come in un immenso serbatoio; al momento delle grandi piogge, esse si riversano sulla terra, attraverso botole «le cateratte del cielo si aprirono» (nel diluvio), Gen, 7, 11; 8, 2; Ps. 149 [148], 4 ecc. Così la luce (v. 3) è distinta dai luminari (vv. 4-18); prima che il sole apparisca, o dopo il tramonto, c'è ancora della luce sulla terra; i Semiti pertanto concepivano la luce qui sulla terra, come qualcosa di indipendente dal sole. Le piante appaiono al 3° giorno, prima della creazione del sole!

Ed è affatto naturale. Mosè non poteva conoscere, ad es., che il sole sta fermo; mentre tutti lo vedevano muoversi dall'aurora al tramonto; non poteva conoscere le epoche geologiche ecc. Sarebbe stata necessaria una *rivelazione* da parte di Dio. Ma Iddio che ispira lo scrittore sacro, per comunicare ai suoi contemporanei i suoi disegni, il piano per la salvezza spirituale dell'umanità, e le verità immutabili a noi necessarie per partecipare a tale salvezza; non rivela notizie estranee, atte magari soltanto a soddisfare la curiosità. Nel nostro caso, poi, la rivelazione della costituzione fisica dell'universo e delle sue parti, sarebbe stata inutile e dannosa. Inutile perché nessun rapporto e nessun valore ha tale conoscenza con le verità importantissime che Dio intendeva comunicare; dannosa perché molti l'avrebbero ritenuta sbagliata e falsa, facendo così rovinare lo scopo inteso da Dio e da Mosè. Solo una deprecata confusione tra ispirazione (v.) e rivelazione, ha potuto far parlare per l'e. di opposizioni tra scienza e fede, spingendo a interpretazioni concordistiche, insostenibili; come a interpretazioni non letterali infondate. L'esegesi cattolica è ormai concorde: si tratta di una narrazione storica, da intendere in senso letterale; ma distinguendo bene il *fatto* inculcato da Mosè, dal *modo*, o dalla veste o forma letteraria, con cui lo propone. Il fatto enunziato con somma chiarezza, è la creazione (v.) dell'universo, di tutto ciò che esiste, di ogni essere vivente, da un unico eterno Dio, ben distinto dal creato, essere spirituale, onnipotente.

Astri ecc., adorati allora come divinità, non sono che effetti del sommo creatore; ai cui cenni stanno compiendo esattamente le funzioni che Egli ha loro assegnate.

Dio ha creato l'uomo a sua perfettissima immagine, lo ha posto re del creato. Infine, la bontà della creazione, rispondente pienamente ai disegni divini.

Mosè comunica tali verità parlando necessariamente del mondo secondo la mentalità del tempo, e distribuendo artisticamente l'opera creatrice in 6 giorni (vero giorno di 24 ore, da mattino a mattino, come precisa il testo, regolato dall'apparire e dal tramonto del sole), anche per inculcare l'osservanza del riposo festivo, dopo la settimana lavorativa (Ex. 20, 11; 31, 17).

Forma pertanto artistica, mnemonica e pratica insieme. Tutto questo riguarda il *modo*

della creazione, descritto secondo la mentalità e le cognizioni del tempo. Di nessun'importanza è che siffatto modo non risponde a quanto la scienza è più o meno riuscita - e così tardi - a stabilire circa la formazione dell'universo, e in particolare circa le ere (azoica-primaria-secondaria-terziaria-quaternaria, con simultanea e progressiva apparizione di piante e animali), e i milioni di anni passati prima della comparsa dell'uomo. È soltanto una veste letteraria; compito di Mosè non era rivelare agli uomini anzi tempo la reale formazione fisica dell'universo. E si sa che Dio, nell'ispirazione, si serve dell'uomo così com'è, adattandosi alla mentalità dell'agiografo e alla comprensione dei destinatari. Tale distinzione tra *fatto* e *modo* si è potuta stabilire con sicurezza, confrontando il racconto biblico con le cosmogonie babilonesi. La più completa pervenutaci è l'*Enuma Elis* (dalle parole iniziali: *quando in alto*), in 7 tavolette d'argilla, composta probabilmente durante la 1ª dinastia di Babele (2057-1758 a. C.); la redazione che ne abbiamo è del periodo neo-assiro (721-622 a. C.).

Secondo questo poema che rielabora elementi sumerici, ci furono all'inizio due primi principi, l'uno maschile Apsu, personificazione dell'acqua dolce, e l'altro femminile, Tiamat, (ebr. Tehom, Gen. 1, 2), personificazione dell'acqua salata. Dalla loro unione nacquero, attraverso numerose generazioni, gli dei, a coppie. La prima coppia fu Lachmu e Lachamu (luce e tenebra); quindi Ansar e Kisar (mondo superiore e mondo inferiore); Anu, dio del cielo, e Ea, dio della profondità marina e della sapienza; e poi ancora altri dei. Gli dei tentano mettere ordine nel caos, suscitando il furore di Apsu e Tiamat. Con l'uccisione di Apsu, ad opera di Ea, ha inizio la grande battaglia di Tiamat, del suo nuovo sposo Kingu, con i mostri da lei creati per assisterla, contro gli altri dei. Marduk, figlio di Ea, piglia il comando, uccide Tiamat, incatena gli altri; quindi sale sul corpo immane dell'uccisa, lo spacca in due parti: di una egli fa la *volta del cielo*, che sigilla e alla quale pone custodi che non lascino precipitare le acque di Tiamat; con l'altra metà forma la *terra*. La 5a e 6a tavoletta narra come Marduk crea i corpi celesti, determina l'anno e i mesi, fa risplendere la luna e il sole, crea le piante e gli animali e infine gli uomini, per offrire vittime agli dei. La 7a contiene l'inno di gloria che gli dei elevano a Marduk. La luce prima del sole, il caos primordiale, - ma in Gen., come semplice materia agli ordini di Dio - , la successione dalle piante all'uomo, in altri termini, la concezione del mondo fisico è identica. Ed è naturale; è la concezione del tempo. Ma qui termina naturalmente ogni avvicinamento, ogni punto di contatto tra l'e. e le cosmogonie babilonesi. Lo stesso schema artistico, la semplicità maestosa, la disposizione in 6 giorni di lavoro, e il 7° di riposo (per tacere delle verità religiose: Dio essere spirituale, eterno, unico, che crea tutto dal nulla, col semplice suo comando) sono caratteristiche uniche della narrazione mosaica, che la dimostrano con evidenza, assolutamente indipendente da quelle babilonesi.
[F. S.]

BIBL. - A. BEA, *De Pentateucho*, 2a ed. Roma 1933, pp. 134-46; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1943, pp. 63-66; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2ª. ed. Torino - Roma 1948, pp. 3-84; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. it.), Brescia 1950, pp. 15-50.

ESAÙ. - Figlio di Isacco e di Rebecca, gemello con Giacobbe, ma nato prima di lui, e perciò primogenito (Gen. 25, 20-34); ciò era fonte di vari privilegi, come quello di essere il capo e il sacerdote della famiglia, di aver diritto ad una doppia porzione di eredità, e di ricevere dal padre una speciale benedizione.

Prima ancora di nascere, i due gemelli, con una specie di profezia "d'azione" rivelarono la diversità dei loro caratteri e le lotte che sarebbero sorte tra i loro discendenti

(Gen. 25, 22-23). Infatti, E. fu un uomo rude e violento, mentre Giacobbe era mite e casalingo (ibid. 25, 27); inoltre E. era rosso e villoso, donde il suo nome ('Esau = peloso). Ignaro di tutto, Isacco prediligeva E. perché primogenito e perché gli forniva ottima selvaggina; Rebecca, invece, presaga del futuro (ibid. 25, 23), preferiva Giacobbe (Gen. 25, 28). Ora avvenne che un giorno E. tornando dalla campagna, avendo visto che Giacobbe s'era preparato una minestra di lenticchie, gliela chiese; Giacobbe si dimostrò disposto a cedergliela, alla condizione, però, che il fratello rinunziasse in suo favore al diritto di primogenitura; ciò che E., con molta leggerezza, fece (Gen. 25, 29-34); onde da san Paolo (Hebr. 12, 16) è detto profano o sacrilego. Più tardi, con un tranello ordito da Rebecca (Gen. 27, 1-45) Giacobbe riesce anche a strappare al padre, vecchio e cieco, la benedizione riservata al primogenito; benedizione, inizialmente invalida, per errore sostanziale della persona (Isacco credeva di darla a E.), ma poi convalidata (Gen. 27, 33).

E., così ingannato, grida che si vendicherà; ma al ritorno di Giacobbe (ibid. 27, 41.45), secondo le previsioni della madre, i due fratelli si riconciliano (ibid. 33, 1-4), ma per evitare nuovi eventuali dissapori, si separano; così E. andò ad abitare a Seir, antico nome dell'Idumea (ibid. 36, 8), onde è considerato capostipite degli Edomiti, coi quali gli Ebrei mai ebbero buon sangue. In conseguenza di questi avvenimenti, ma soprattutto per un impero scrutabile disegno di Dio, che tutto dirigeva secondo i suoi eterni consigli, Giacobbe diventa l'erede delle promesse divine e antenato del Messia (secondo la carne), mentre E. scompare dalla storia del popolo eletto.

L'esempio dei due fratelli, anzi dei due gemelli, dei quali contrariamente alle leggi naturali, uno è prescelto ad un singolare favore, l'altro no, prima ancora che abbiano fatto il bene o il male, anzi addirittura prima della stessa nascita, serve a s. Paolo (Rom. 9, 11-13) a dimostrare la libertà e la gratuità con la quale Dio fa pervenire la salvezza messianica a un popolo piuttosto che a un altro. [B. P.]

BIBL. - J. CHAINE, *La Genèse*, Parigi 1948; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 113 s. 116-21, 131-34. 139 ss.

ESCATOLOGIA. - Etimologicamente, trattazione di tutto ciò che riguarda la fine di ciascun uomo (e. individuale), il futuro di una nazione (e. collettiva) e dell'umanità e del mondo fisico (e. cosmica): da *** = ultimo; in modo particolare, il giudizio finale, la resurrezione dei corpi e la fine del mondo.

I moderni, parlando di e., intendono quasi esclusivamente la fine del mondo; della quale qui trattiamo: per il resto, v. le singole voci.

Si sa quanto rumore e quanto danno ha prodotto il sistema formulato da J. Weiss (1892) e accettato e divulgato da A. Loisy e A. Schweitzer: l'e. cosmica sarebbe l'essenza del Vangelo. Gesù aspettava e insegnava, soltanto, l'imminente fine del mondo; la stessa morale è un ripiego, motivata da tale attesa, la quale infine spiega perché i fedeli si siano, da sé, raggruppati in comunità. S. Paolo, come i primi fedeli, sarebbe stato ossessionato da tale e. Si intendevano in tal senso: Mt. 10, 23 ss.; 16, 27 s.; 24; 26, 63· s.; Lc. 17, 20·18, 8; 1-2Ts.; I Cor 15, 51. Tale sistema, già al 1914, era superato. R. Bultmann, M.

Dibelius, ecc. ammisero soltanto l'e. individuale, al di fuori del tempo; e dal 1936 in poi, Ph. Bachmann, O. Cullmann riconobbero che il Cristianesimo stesso costituisce l'ultima era, quella definitiva; il Regno di Dio non è solo celeste, è già incominciato nel tempo, solo avrà la sua manifestazione alla fine del tempo. Elemento essenziale non è la data di essa, ma la certezza di tale affermazione del regno di Dio.

Nel Vecchio Testamento, l'e. è solo collettiva, nazionale, messianica: cioè, la nazione come tale, l'eletto Israele, in quanto oggetto dell'alleanza, tende e termina al Cristo, che lo eleverà ed assorbirà, nel suo regno.

Manca ogni riferimento alla fine del mondo fisico. La frase "alla fine degli anni" (*in novissimis diebus*, o in *novissimo dierum*), = semplicemente "in avvenire" Gen. 49, 1; Num. 24, 14 ecc.); in contesto messianico = "alla fine dei tempi" (Is. 2, 2; Mi. 4, 1 ecc.), indica la fine dell'èra o lei periodi del Vecchio Testamento e l'inizio dell'èra messianica, perfetta e definitiva (= regno di Dio che durerà in eterno: Dan. 7, 14-27 = Lc. l, 31 s.; cf. F. Spadafora, *Ezechiele*, 2ª ed., Torino 1951, l. 280 ss.): cf. Gal. 4, 4: «il Cristo venne alla pienezza del tempo» o «dei tempi» :Eph. 1, 10); I Cor 10, 11 «alla fine dei periodi (*finis saeculorum*)» o delle ère precedenti (Hebr. 9, 26; Allo, *Première ep. aux*. Cor., 2a ed., 1934, p. 234 s.; Id., *Apocalypse*, 1933, CXVII-CXIX).

Gli *ultimi giorni*, secondo la prospettiva biblica, indicano l'era cristiana, iniziata con l'incarnazione e la glorificazione del Cristo, e che si perpetuerà eterna nella gloria della Chiesa trionfante.

I profeti annunziano le manifestazioni della giustizia divina contro le genti (= *giorno del Signore*), con frasi («il sole s'oscurerà», «le stelle cadranno» ecc. in Is. 13, 12 per la caduta di Babilonia; 24; 14; Ez. 32, 7 s. per la rovina dell'Egitto; Ioel 2, 10; 3, 15 ecc.), che sono soltanto grandiose metafore: il castigo sarà così Temendo che la stessa natura ne sembrerà atterrita (J. M. Lagrange, A. Médebielle, in DBs, II, coll. 493-503). Queste stesse immagini ripiglierà N. Signore per preannunciare la fine di Gerusalemme (Mt. 24, 29; Mc. 13, 24 s.; Lc. 21, 25 s.).

Is. 65, 17; 66, 22 parla di «cieli nuovi terra nuova», semplice immagine per indicare il rinnovamento radicale che il Messia opererà tra gli uomini (v. Rigenerazione); è la nuova creazione, opera della grazia redentrice (Gal. 6, 15; 2Cor. 5, 17; la palingenesi di Mt. 19, 28; 2Pt. 3, 13).

Infine, l'intervento di Dio Giudice, nello stile profetico, è descritto con i vari elementi descrittivi (angeli, nubi, fuoco ecc.) tradizionali.

Nel Nuovo Testamento l'e. è prima di tutto individuale (per ciascuno, la morte, il giudizio particolare, il premio o il castigo immediato) e quindi collettiva - universale (circa le sorti dell'umanità: risurrezione dei corpi, giudizio o trionfo finale del Cristo; fine della Chiesa militante, ed eterno gaudio della Chiesa trionfante).

E. individuale. Col battesimo il cristiano (Io. 3, 5) riceve una nuova vita spirituale (Io. 1, 12 s.) che è la stessa "vita eterna", quaggiù vita della grazia, vita della gloria in cielo (Rom. 2, 7-10; 5, 2 ss. 17; 6,4.22; Io. 17, 3 ecc.). Il fedele al momento della morte passa,

se persevera nel bene, dalla prima alla seconda; oppure discende nell'inferno per sempre. Ecco l'importanza di questo "giorno del Signore" o "venuta" (parusia, v.), per tutti improvvisa ("come ladro notturno"), in quanto nessuno ne conosce il tempo; e conseguentemente l'importanza di "essere preparati", di "vigilare", "aspettando il Signore" (Mt. 24, 37-51; 25, 1-30; Lc. 12, 16-21.35-46; 17, 26-35; Rom. 13, 11.14; 14, 10 s.; I Cor 7, 29-32; Phil. 2, 15 s. ecc.); di qui il desiderio del giusto di "morire per essere col Cristo" (2Cor 5, 1-10; Phil. 1, 21-26 ecc.).

Gesù N. S. ha basato la sua ascetica, tenuto conto della nostra fragilità, su questo evento, che non è la fine del mondo, ma che per ciascun uomo ha lo stesso valore, lo stesso significato: la morte di ciascuno.

I convinti dell'e. cosmica, dappertutto vedono la fine del mondo, mentre nei passi cit. (i principali) e in molti altri paralleli o affini, non si tratta che dell'e. individuale.

E. collettivo-universale. Il regno di Dio ha una duplice fase terrestre e celeste, in perfetta continuità. Esso si identifica con la Chiesa (v.) fondata da Gesù, con a capo Pietro e i suoi successori (Mt. 16, 13.20; Io. 1, 42; 21, 15 ss.; I Cor 12; ecc.; F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2a ed., Rovigo 1950, pp. 50-89); comprende buoni e cattivi (Mt . 13, 24-30.36.43 ecc.); è l'economia della grazia (Io. 1, 16 s.;. Rom. 3, 21-31); che deve estendersi a tutto il mondo (Mc. 3, 13-19; 6, 7-13; 13, 9 s.; At. 1, 8 ecc.), e durerà fino alla fine del tempo (Mt. 28, 20).

La redenzione, oltre alle anime, ha anche il suo effetto salutare su tutto l'uomo; effetto che si attuerà con l'unica risurrezione (v.) dei corpi (Rom. 8, 10-39). Questo trionfo sulla morte chiuderà la fase terrestre del Regno di Dio: il Cristo presenterà gli eletti al Padre, rimettendo tutto nelle sue mani (I Ts. 4, 14·17; I Cor. 15, 12-28.50-57; Allo, *Prem. Ep. aux Cor.*, pp. 387-454).

Nessuna determinazione circa la durata di questa fase terrestre. La dottrina evangelica sul regno di Dio nelle parabole (cf. Mt. 13), la conversione d'Israele come gruppo etnico, predetta da s. Paolo (Rom. 11, 25 s.), dopo quella delle genti, la cifra simbolica di mille anni (Ap. 20), per una durata indefinita o quanto meno lunghissima (Allo, *Apocalypse*, pp. CXX. 307-29) lasciano solo prevedere un corso di tempo tutt'altro che breve. Anche nel Nuovo dunque, come nel Vecchio Testamento non c'è traccia di e. cosmica, di fine del mondo fisico; è solo preannunziata la fine della vita umana sulla terra.

Tenendo presenti le immagini adoperate dai profeti per indicare il "giorno del Signore" o la manifestazione della giustizia divina contro i nemici del suo regno, si spiegano con facilità Mt. 10, 23; 26, 63 s.; Lc. 22, 69 e finalmente Mt. 24, 3 (parusia); essi parlano della "venuta del Cristo" per punire la sinagoga persecutrice, i Giudei deicidi; si tratta della distruzione di Gerusalemme, la manifestazione più clamorosa del Messia Giudice e supremo vindice dei suoi fedeli (Lagrange, *Évangile selon S. Mt.*, 4a ed., 1927, pp. Z05.507 s.; Prat, *Iésus-Christ,* II, p. 349). In Mt. 16, 27 s. si parla dell'affermazione o dello stabilirsi della Chiesa, con l'immagine adoperata da Dan. 7, 13 s. «venuta del Figliuol dell'uomo»; «venuta del regno di Dio») (Lc. 9, 26 s.), come organizzazione esterna, definitivamente distinta dalla Sinagoga (Lagrange, *S. Mt.*, p. 233; *Ev. selon S. Lc.*, p. 269

s.; v. dimostrazione in Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, pp. 17 ss. 25 ss.). Quindi da una parte il castigo dei Giudei, specialmente nella distruzione di Gerusalemme (Dio interviene per punire), e dall'altra protezione e trionfo della Chiesa (intervento in favore). Questi due aspetti della "venuta del Signore", sono congiunti nei due grandi vaticini sulla fine di Gerusalemme: Lc. 17, 20-18, 8 e Mt. 24, Mc. 13, Lc. 21. In Lc. 17, Gesù preannunzia ai discepoli le persecuzioni che li attendono dopo la sua morte. Essi allora invocheranno l'intervento del Salvatore («verrà il tempo quando desidererete vedere un solo dei giorni del Figlio dell'uomo...», v. 22; che dimostra senza dubbi trattarsi di interventi di Gesù per punire i persecutori e liberare i suoi fedeli). Ebbene il Signore interverrà, e in modo particolare "nel suo giorno", nel grande giorno (la distruzione di Gerusalemme) su cui qui si ferma (17, 25-30), e sul quale ritornerà nell'altro discorso (Mt. 24 e passi paralleli). Invece di essere inquieti per il tempo in cui esso si verificherà, i discepoli curino di essere sempre in grazia, di perseverare nel bene; perché nel castigo nazionale anch'essi potranno essere sorpresi dalla morte (17, 26-30.33.36). Agli Apostoli che chiedono dove s'abbatterà il castigo Gesù risponde con una frase proverbiale (Iob 29, 30): la preda è Gerusalemme, su cui si abbatteranno gli avvoltoi (= le legioni di Roma; cf. Mt. 24, 28; cf. L. Tondelli, *Gesù*, Torino 1936, pp. 364-68).

In Mt. 24 e passi par. il divin Redentore inizia col predire la totale distruzione del Tempio e pertanto della capitale. I discepoli chiedono quando essa avverrà e quali segni la precederanno. È la fine di un mondo (quello giudaico, l'èra del Vecchio Testamento) e non la fine del mondo.

Gesù incomincia con i segni remoti: guerre, persecuzioni contro i discepoli, predicazione del Vangelo in tutto il mondo (allora conosciuto; particolare già realizzato verso il 57 d. C. come attesta s. Paolo, Rom. 1, 8 e poi in Col. 1, 6).

Il segno prossimo o ultimo, inconfondibile del castigo è l'avanzata dell'esercito Romano su Gerusalemme (Lc. 21, 20), la profanazione del Tempio fatta dagli Zeloti (Mt. 24, 15; Mc. 13, 14; 2Ts. 2, 4; Prat, *Jésus Christ*, II, p. 247; J. Huby, *S. Mc*., 4a ed., Parigi 1929, p. 343; v. Tessalonicesi).

Comincia allora la grande calamità, l'assedio (Mt. 24, 21-25; Mc. 13, 20-23). L'epilogo della tragedia con la liberazione dei superstiti, che sarà palese, senza tema di sbagliarsi, come è palese un lampo che passa folgoreggiando da un punto all'altro del cielo (cf. Mt. 24, 26 ss.), è descritto con le immagini grandiose dello stile profetico, riscontrate di sopra (Mt. 24, 29 e passi paralleli: "il sole s'oscura" ecc.). Allora i Giudei, volenti o nolenti dovranno riconoscere la rivincita della Croce (Mt. 24, 30a è citazione e compimento della profezia di Zach. 12, 2: non visione fisica, ma riconoscimento - e lutto nazionale giudaico - del castigo per la crocifissione di Gesù).

La fine della nazione giudaica sarà la liberazione per la Chiesa (e più direttamente, immediatamente, per la martoriata Chiesa di Palestina): Lc. 21, 28.31; il suo sviluppo se ne avvantaggerà. La protezione del Signore per i fedeli è espressa con gli elementi descrittivi, notati nei profeti (Mt. 24, 30b.31; Mc. n, 26 s. = Dan. 7, 13 s.; ecc.). Dio "raduna" i suoi eletti, come aveva cercato invano di "radunare" (lo stesso verbo ***) gli

abitanti di Gerusalemme, come la gallina fa con i suoi pulcini; immagine viva della protezione, della cura.

Si tratta principalmente di un vaticinio di conforto e di vittoria per la Chiesa nascente, cui è coordinato l'annunzio preciso della fine di Gerusalemme e della nazione giudaica; come lo stesso Gesù espressamente fa rilevare nella parabola del fico (Mt. 24, 32 ss.; Mc. 13, 28 s.; Lc. 21, 29 ss.). Tutto avverrà nell'ambito di quella generazione (non oltre 40 anni), mentre il momento esatto è taciuto (Mt. 24, 34 ss.). Seguono quindi gli ammonimenti per la vigilanza. (Esegesi lodata ed approvata in pieno da P. Benoit, in RB, 59 [1952] 119 s.; Id., *Com. à S. Mt., La Bible de Jérusalem*, Parigi 1950, p. 135 ss.; C. SPICQ, in RScPhTh, 36 [1952] 166 nota 53).

Nulla c'è nella Scrittura del ritorno di Elia (v.) alla fine del mondo, e dell'apparizione e lotta di un Anticristo (v.).

Ogni e. cosmica manca in s. Paolo come manca in lui e nei primi fedeli qualsiasi attesa della fine del mondo. V. Tessalonicesi 1-11.

Il celebre passo I Ts. 4, 15 va così tradotto: «Noi vivi, superstiti, alla venuta gloriosa e finale del Signore, saremo uniti ai nostri morti; ché prima tutti risorgeremo e quindi, tutti insieme voleremo verso il Cristo» (A. Romeo in VD, [1929] 301-12. 339-47.360-64; K. Staab). E I Cor 15, 51: «Tutti risorgeremo (= *** come ben traduce la versione latina), e tutti saremo trasformati» (A. Romeo, in VD, 14 [1934], 142-48.250-55.267· 75.313-20.375-83; Id., v. *Parusia*, in *Enc. Catt. It.*, IX, coll. 875-82).

[F. S.]

BIBL. - A. FEUILLET, Lc. 17, 20-18, 8, in RSeR, 35 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92: Io. Mt. 24-25, in RE, 56 (1949) 340-64; 57 (1950) 62-91, 180-211; ID., *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles* (Mt. 10, 23: 16, 27 s.: 19, 28), in NRTh. 81 (1949) 701-22: ID., (Mt. 23, 37 ss.; 26, 64: Io. 21, 21 ss.), ibid., 806-28; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 329-68; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950 (dimostrazione completa con ricca bibliografia).

ESDRA-NEEMIA. - È la denominazione comune dei 2 libri che nella Volgata latina sogliono intitolarsi «primo e secondo di Esdra», originariamente formanti un solo libro col nome di Esdra nel testo ebraico e nella versione dei LXX.

Il libro porta il nome dei due duci che più di tutti contribuirono alla costituzione del popolo dopo l'esilio. Ma, come si vedrà dal compendio, esso abbraccia la storia abbastanza lacunosa del popolo dal ritorno dall'esilio sino a un certo tempo dopo l'anno 32 di Artaserse I (433) (Neh. 13, 6). . Il Libro di Esdra contiene il decreto col quale Ciro permette agli esuli il ritorno e la riedificazione del tempio (1, 1-4; cf. R. De Vaux, in RB, 46 [1938] 29-57; E. Bickermann, in JbL, 65 [1946] 24 ss.).

Il primo ritorno degli esuli si compì sotto la guida di Shesbassar a cui Ciro consegna anche i vasi del tempio asportati da Nabucodonosor (1, 5-11). Shesbassar, molto probabilmente, è distinto da Zorobabel (P. Heinisch, p. 279 s.; R. De Vaux, Israel, col. 763·; contro A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908, p. 541 ss.; G. Ricciotti, p. 106 s.).

Numero, offerta, abitazioni dei rimpatriati (cf. Neh. 7, 6·73). Questo elenco contiene probabilmente anche gli altri esuli, che dopo i primi, man mano sino all'avvento di Esdra, rientrarono, dal 537 al 458.

Costruzione dell'altare degli olocausti ai tempi di Zorobabel (3, 1-6).

Contratto con gli abitanti di Sidone e di Tiro stipulato forse da questi circa il materiale per la costruzione del tempio, iniziata dal medesimo (5, 16) e interrotta sino al tempo del re Dario (521-485) per le difficoltà poste dai nemici del popolo (3, 7-4, 5).

Breve notizia dell'accusa mossa contro i Giudei sotto Serse = Assuero (485-465; 4, 6).

I Giudei sono accusati presso Artaserse I (465-424) di voler tentare la riedificazione delle mura di Gerusalemme. Il re vieta il compimento dell'opera e gli avversari eseguono il decreto con metodi violenti (documento aramaico; 4, 7-23; cf. Neh. 1, 1 ss.).

Vien ripresa la ricostruzione del tempio in seguito alle esortazioni dei profeti Aggeo e Zaccaria, e dei duci Zorobabel e Giosuè, sommo sacerdote. Il capo della provincia Abar Naharah, Tatnai (cf. A. Lngnad, *Keilinschriftliche Beitrage zum Buch Esra und Esther*, in ZatW, 58 [1940-41] 240-44) esegue delle investigazioni e giacché gli anziani dei Giudei si appellano al decreto di Ciro, rimette la decisione al re. Vien rintracciato il decreto, e Dario, con un personale decreto, permette e aiuta la costruzione. Il tempio è ultimato nel giorno 3 di Adar, l'anno sesto di Dario (515) e dedicato; il 14 del primo mese dell'anno seguente si celebra la Pasqua (4, 24-6, 23).

Nel primo mese dell'anno 7° del re Artaserse I (458), Esdra, «dottissimo scriba della legge del Dio del cielo» (7, 12; cioè, in qualità di ufficiale della curia reale, nel regno persiano, a cui erano stati affidati gli affari religiosi degl'Israeliti; cf. H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber,* Tubingen 1930), parte da Babilonia con una commendatizia del re di poter promulgare la legge mosaica e civile; al quinto mese giunge a Gerusalemme (7), in compagnia di alcuni leviti.

Se ne dà l'elenco. Quando giungono al fiume Ahawa (d'incerta identificazione), indicono un digiuno per il felice successo ed eleggono custodi che possano portare in Gerusalemme i tesori ricevuti. Giunti a Gerusalemme consegnano i tesori, offrono olocausti e mostrano ai satrapi gli editti del re (c. 8).

Si pentono di aver contratto matrimoni con popoli stranieri e stabiliscono di ripudiare le mogli. In un'adunanza tenutasi appositamente nel nono mese si stabilisce di mandare per le città, dei giudici che impongano l'osservanza del decreto e facciano un elenco dei trasgressori (9-10).

Libro di Neemia. Neemia descrive le condizioni della città, di Gerusalemme (cf. Esd. 4, 7-23) e implora l'aiuto divino (c. 1). Nel mese di Nisan dell'anno 200 del re Artaserse I (445) ottiene il permesso di riedificare la città (22, 1-10).

Dopo tre giorni dall'arrivo a Gerusalemme, levato si di notte, con pochi uomini ispeziona le condizioni delle mura della città. Ma Sanaballat e Tobjjahu ne scherniscono il proposito di restaurazione (2. 11-20).

Numero degli edificatori (c. 3) (cf. DBs, IV, coll. 949-54).

I nemici prima li insultano, poi tendono insidie in modo che gl'Israeliti devono continuare la fabbrica a mano armata (c. 4). Neemia si leva contro le usure inumane dei ricchi e propone l'esempio della propria integrità (c. 5).

Insidie dei nemici contro Neemia sventate. Compimento della costruzione del muro dopo 52 giorni. Istituzione della guardia della città. Censimento del popolo (6, 1-7, 5).

Elenco dei primi reduci (7, 6-13; cf. Esd. 2).

Nel settimo mese Esdra promulga la legge. Celebrazione della festa delle Capanne. Nel giorno 24 si fa una pubblica penitenza e confessione dei peccati (8, 1-9, 37).

Si stringe un patto sacro, lo si sottoscrive e sigilla (c. 10).

Ripopolamento della città munita di mura: scelta degli abitanti (11, 1.2) e loro elenco (11, 3-19). Indice dei vari capi, dei sacerdoti e dei leviti (11, 20-12, 26).

Dedicazione delle mura di Gerusalemme (12, 27-42).

Ordinamento dei sacri tributi; separazione dagli estranei (12, 43-13,3).

Neemia corregge i cattivi costumi, cura che i leviti abbiano la loro giusta porzione nella distribuzione delle decime, inculca l'osservanza del sabato e maledice quei Giudei che menano mogli straniere (13, 4-31).

L'autore (comunemente si ritiene) è lo stesso Cronista che ha scritto 1-2Par.; egli, oltre ad altri documenti, si servì delle memorie di Esdra e di Neemia inserendole in vari luoghi dell'opera sua. Così Neh. 8 e probabilmente anche 9 facevano parte di Esd.; lo si deduce dal fatto che Esdra in questa narrazione ha un posto di primo piano. Le memorie di Neemia vengono completate da vari elementi (7, 6-73; 10; 11, 3-12, 26; 12, 44-13, 3) desunti da altre fonti. Che poi le memorie di Neemia abbiano avuto delle aggiunte appare chiaro da Neh. 12, 27 (la dedicazione delle mura è naturale conseguenza di 7, 5 dove si parla della loro costruzione).

Esdra e Neemia non dimorarono contemporaneamente in Gerusalemme. L'unico testo sicuro nel quale Esdra e Neemia vengono nominati assieme si deve al Cronista (Neh. 12, 36), il quale ci dà ivi solo l'elenco dei sacerdoti e dei leviti. Negli altri due testi (Neh. 8, 9; 12, 36): il nome di Neemia è probabilmente un'aggiunta posteriore fatta alle memorie di Esdra. Esdra fu a Gerusalemme nell'anno 70 di Artaserse e Neemia dall'anno 200 sino al 320 (Neh. 13, 7) di un re omonimo.

Il *problema cronologico* sta in questi termini: giacché di Artaserse che regnarono 32 anni e più, ce ne sono due: il I (465-424), e il II (404-358); Neemia operò al tempo di Artaserse I e ciò è confermato dai papiri di Elefantina. In un papiro dell'a. 17 del re Dario (408-407) son nominati Iohanan, sommo sacerdote giudeo e Delaiah e Shalemiah figli di Sanballat, duce di Samaria, avversari di Neemia (cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastem Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950 p. 492). Iohanan era nipote di Eljasib (Neh. 12, 11.22), sommo sacerdote del tempo di Neemia (Neh. 3, l).

Per il tempo in cui operò Esdra, A. Van Hoonaker, in molti studi fatti dal 1890 al 1924 (cf. RH, 32 [1923] 481-94; 33 [1924] 33-64), seguito da altri autori (per es. G. Ricciotti, pp. 108-20), ritenne che Neemia vivesse sotto il regno di Artaserse I, mentre Esdra sotto Artaserse II; perciò volle invertire l'ordine offerto dal testo, spostando Esdra dopo Neemia.

Ma gli argomenti non convincono; si ritiene l'ordine tradizionale: Esdra venne in Giudea nell'anno 70 di Artaserse I e ivi esercitò il suo ufficio, per quel che sappiamo, soltanto per un anno.

Esdra dunque nel 458 ca., nel quinto mese, arriva a Gerusalemme con un'autentica missione da parte del re e presenta le lettere commendatizie alla pubblica autorità (Esd. 8, 36). Nel settimo mese espone la Legge mosaica che diventa legge ufficiale. Il popolo l'accetta e secondo le prescrizioni di quella celebra la festa delle Capanne (Neh. 8). Ordina la questione dei matrimoni misti. Per tre mesi si adunano e compilano l'elenco dei trasgressori (Esd. 10, 9.16.17).

Attività di Neemia. Svelato il tentativo della riedificazione delle mura, al re Artarserse, questi fa distruggere la parte già costruita (Eds. 4, 23; Neh. l, 3; 2, 3). Nell'anno 200 del re, Neemia ottiene da lui l'ufficio di governatore per i Giudei, col permesso di costruire le mura. Dopo una perlustrazione notturna, manifesta ai capi Giudei il suo piano, che viene completato dopo 52 giorni nonostante l'opposizione dei suoi nemici.

Dedicazione solenne delle mura. Popolamento della città. Neemia cura che sia osservata la giustizia sociale. Nell'anno 32 ritorna in Persia; riceve dal re una nuova missione e rientra dopo alcuni anni in Giudea, dove reprime energicamente gli abusi ivi sorti.

[N. B. W.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Torino 1935, pp. 121-65: A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 175-229; A. MÉDEBIELLE, *Esd.-Neh*. (*La Ste Bible*, ed. Pirot. 4), Parigi 1949, pp. 255-383; A. FERNANDEZ, *Comentarios a los libros de Esdras y Nehemias*. Madrid 1950; P. HEINISCH, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1950, pp. 278-94 ; R. DE VAUX, *Israel*, in DBs, IV, coll. 763-69.

ESDRELON. - Pianura della Palestina tra il Giordano ed il Mediterraneo, la Galilea e la Samaria, a forma di triangolo irregolare, con una superficie di 250 km^2. Questa vasta depressione, denominata Izre'e'l "Dio semina" (Ios. 17, 16; Iudc. 6, 33), ellenizzatasi con

la epentesi del *d* in Esdrelon, detta al tempo degli Asmonei e di Erode "la grande pianura" (I Mach. 12, 49; F. Giuseppe, *Bell.* III, 3, l) ed oggi Merg Ibn 'Amir, per l'accidentalità del terreno presenta zone particolari, come il "campo di Megiddo" (2Par. 35, 22; Zach. 12, 11) e la "valle di Iezrael" (Iudc. 6, 33; 7, 1). Bagnata dal fiume Muqatta' (il biblico Qison) che sfocia nel Mediterraneo, e dal Nahr Gialud (Barad: Iudc. 7, 1), che finisce nel Giordano, la pianura di E. è notevolmente fertile, sebbene paludosa in alcune zone, ed oggi dà vita a numerose colonie sioniste. Luogo d'incrocio delle strade che congiungevano l'Egitto alla Mesopotamia e alla Siria, fu sempre attraversata da carovane di mercanti e sempre fu un campo preferito di battaglia, reso illustre dalle celebri vittorie di Thutmosis III nel 1468 a. C. sugli Asiatici, di Barac su Sisara (Iudc. 4.5), di Gedeone sui Madianiti (Iudc. 7, 1 ss.), dei Filistei su Saul (I Sam. 31, 1 ss.); di Achab sugli Aramei (I Reg. 20, 26), del faraone Nechao su Iosia (2Reg. 23, 29) e, nei tempi moderni, di Placido, di Saladino, di Kleber e di Napoleone.

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1938, pp. 91. 412 s.

ESEGESI BIBLICA. - v. Ermeneutica; Interpretazione.

ESODO (Libro dell'). - Secondo libro del Pentateuco. Nel testo ebr. il titolo è 'elleh semoth (= questi sono i nomi), parole iniziali del libro; quello attuale, dal greco *** = uscita, rispecchia il contenuto dei primi capitoli, l'uscita dall'Egitto. Dalla storia dei Patriarchi (Gen. 12-50), si passa alla storia del popolo israelitico; il periodo tra Giuseppe e Mosè è sorvolato con un accenno alla moltiplicazione del popolo d'Israele e al cambiamento di politica da parte del Faraone verso di lui.

L'E. si divide in tre parti principali ben distinte.

I. Avvenimenti anteriori all'uscita dall'Egitto (I-II). Oppressione del popolo ebreo, fino al tentativo di far sopprimere i neonati mediante le levatrici egiziane, e poi con l'imposizione di abbandonarli alle acque del Nilo; nascita e prima vita di Mosè (1-2, 22). Vocazione di Mosè e suoi inutili sforzi presso Faraone (2, 23-7, 13). Le prime nove piaghe e minaccia della decima (7, 14-11, 10).

II. Uscita dall'Egitto e arrivo al Sinai (12-18). Istituzione della Pasqua, morte dei primogeniti egiziani, consacrazione dei primogeniti israeliti, partenza (12, l-13, 16). Passaggio del mar Rosso (13, 17-14, 31), Cantico di Mosè (15, 1-21). Viaggio verso il Sinai (13, 22-18, 27), il popolo è guidato e protetto da una colonna di nuvola di giorno e di fuoco nella notte (13, 21 ss; 14, 20-24; 16,10); altri episodi miracolosi; l'acqua amara resa dolce (15,22-26), la manna (16, 1-35), l'acqua fatta sgorgare dalla roccia (17, 1-7), la vittoria contro gli Amaleciti (17, 8-16).

III. Rivelazione sinaitica e organizzazione del culto (19-40).

Prima Sezione: Mosè mediatore dell'alleanza tra Iahweh ed Israele. Il popolo si accampa davanti al monte, mentre Mosè sale su di esso ove iniziano le divine comunicazioni dirette all'alleanza (19, 1-15); al terzo giorno, Iahweh si manifesta a tutto il popolo con lampi, nuvole ecc. (19, 16 ss.) e, sul monte, dona a Mosè il *Decalogo* (20, 1-21). Segue il *Codice dell'alleanza* (20, 22-23, 33: complesso di leggi morali, sociali, giudiziarie, religiose e cultuali. Solenne ratifica dell'alleanza (24, 1-11). *Le leggi cultuali*: il mediatore dell'alleanza sale sul monte restandovi 40 giorni e 40 notti: riceve le tavole dei 10 Comandamenti (24, 12-18) e le disposizioni riguardanti l'ordinamento del culto (25-31) e cioè il santuario (25, 1-9), l'arca dell'alleanza (25, 10-22), la mensa (25, 23-30), il candelabro (25, 31-40), il tabernacolo (26, l-30), la cortina e il tappeto (26, 31-37), l'altare degli olocausti (27, 1-8), il cortile del tabernacolo (27, 9-19), l'olio per le lampade del candelabro (27, 20 s.), i vestiti sacerdotali (28, 1-43), la consacrazione dei sacerdoti e il sacrificio quotidiano (29, 1-46), l'altare degli incensi e la conca per le abluzioni sacerdotali (30, 1-21), l'olio per le unzioni e l'incenso (30, 22-38). Nomi dei due artefici degli arredi elencati, la legge del sabato, la consegna delle tavole con i Comandamenti (31, 1-18).

Sezione narrativa: mentre Mosè è sul monte, il popolo si costruisce il vitello d'oro (32, 1-6); ira del condottiero, sua preghiera, spezzamento delle tavole, punizione divina, nuove tavole di pietra e riassunto delle leggi dell'alleanza (33, 1-35, 3).

Esecuzione degli ordinamenti cultuali: quando ogni cosa è terminata, la nuvola divina ricopre il tabernacolo a perenne simbolo della presenza di Dio tra il suo popolo (35, 4-40, 38).

Il periodo in cui avvennero i fatti narrati, si pone da alcuni tra il XIII e inizio del XII sec. come quello che maggiormente quadra con l'archeologia palestinese (ma v. Cronologia). Per una maggiore precisione: vi è chi ritiene Seti I (1313-1290) faraone dell'oppressione e Ramses II (1290-1225) faraone dell'esodo (L. H. Vincenti, R. De Vaux), altri Ramses II e Mernephtah (1225-1215) (P. Heinisch, G. Ricciotti), ed altri ancora vedono in Mernephtah l'oppressore e in Ramses III (1190-1155) il faraone dell'esodo (D. Baldi, *Giosuè*, Torino 1952, 11 s.).

Le leggi contenute nell'E. «formarono l'essenza della vita civile e religiosa del popolo eletto» (A. Vaccari). Molte sono le relazioni tra esse e quelle dei popoli vicini: tali somiglianze si spiegano da vari fattori comuni cf. p. es. tradizione, ambiente sociale, bisogni e, per le leggi babilonesi, dalla comune origine dei due popoli (H. Cazelles, *Étude sur le Code de l'Alliance,* Paris 1946, pp. 147-68). Assolutamente nuovo è lo spirito da cui è animata tutta la codificazione: in questo, Israele non ha eguali (v. Decalogo).

Nell'E. si ha la costituzione civile e religiosa d'Israele: non è più una grande famiglia più o meno unita con vincoli di parentela, ma un popolo con le sue leggi e unito a Dio per mezzo di un'alleanza. Inizia così il vasto adempimento delle divine promesse ad Abramo (Gen. 12, 1-3), e la teocrazia israelita. Dio non verrà mai meno, ed il popolo avrà sempre in Lui il suo vindice (*go' el*) e protettore. E fatti narrati nell'E. permeano tutta la dottrina e la storia del Vecchio Testamento ove si può dire che non v'è pagina che non ne parli. L'E. è sempre il grande punto di riferimento per nuovi sviluppi dottrinali; cf. Os 9, 10 ss.; 11, 1

ss.; 12, 9-13, 6; Ier. 1-3; 11, 1-8; 31, 1-34 ecc.; Is. 40-55 ricalca sull'E la descrizione della liberazione dalla prigionia babilonese (40-55).

Si può parlare di una vera teologia dell'E. i cui punti centrali sono: liberazione dalla schiavitù, la Pasqua, la nube, la manna, l'alleanza, il decalogo, l'arca e il peregrinare nel deserto, (cf. Deut. e Ps. 78. 95.105.106.107.114.136; e Sap. 16-19).

Episodi ed oggetti dell'E. sono tipi o figure che si sono realizzati nella persona e nell'opera di Gesù N. S. Come Israele dall'Egitto entra in Palestina per realizzare la sua missione, così Gesù rientra dall'Egitto (Mt. 2, 13 ss.); la manna, figura della 55. Eucaristia (Io. 6, 51-59); l'alleanza del Sinai e la nuova pasqua-alleanza (Lc. 22, 19; I Cor 11, 35); l'agnello pasquale, cui non doveva essere spezzato alcun osso, tipo dell'agnello che toglie il peccato dal mondo, immolato sulla Croce (Io. 19, 36; I Cor 5, 7 s.). Cf. ancora Hebr. 3-4. 8-10. 11, 23 ss.

[L. M. - F. S.]

BIBL. P. HEINISCH, *Das Buch Esodus*, Bonn, 1934; A. VACCARI, *La Bibbia*, I, Firenze 1943,

pp. 138-273; A. MALLON. *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921; B. COUROYER, *L'Exode*, Parigi 1952; A. CLAMER, *Exode* (*La Ste Bible*, Pirot-Clamer, I, 2), Parigi 1956; *Biblia comentada* (Profesores de Salamanca), I, Madrid 1960, pp. 378-618.

ESPIAZIONE (Giorno della). - Il 10 del settimo mese (Tisri, sett . ott.), 5 giorni prima della festa delle Capanne (v.), era il giorno solenne ("il gran giorno") della e., e della confessione dei peccati (Lev. 16, 1-34; 23, 26-32; Num. 29, 7-11). Era prescritto un severo digiuno e il riposo sabatico. Nel Tempio funzionava il solo Sommo Sacerdote, con semplici vesti sacerdotali di lino; e, unico caso in tutto l'anno, entrava nel Santissimo.

Dopo aver ucciso un vitello, in sacrificio di ammenda (Volg. "pro peccato"), per i peccati suoi, della sua famiglia e dei sacerdoti, che egli confessava imponendo le mani sulla vittima, il sommo sacerdote con un incensiere d'oro e carboni presi dall'altare dell'olocausto, penetrava nel Santissimo, dove faceva bruciare l'incenso, riempiendone l'ambiente. Ritornato nell'atrio e preso il sangue del vitello ucciso, entrava nel Santissimo e ne aspergeva il coperchio dell'arca dell'alleanza e sette volte il suolo. Uscito fuori immolava uno dei due capri destinato al sacrificio di ammenda e, ancora nel Santissimo, ripeteva l'aspersione col sangue del capro. Quindi, nel Santuario, aspergeva la tenda col sangue del vitello; e, mescolato questo sangue con quello del capro, lambiva con esso le corna dell'altare dei profumi e per sette volte aspergeva il resto dell'altare; fuori del Santuario, nell'atrio, ripeteva la stessa funzione per l'altare degli olocausti, versando infine su di esso il resto del sangue. Quindi sull'altro capro confessava tutti i peccati del popolo, trasferendoli simbolicamente sull'animale che veniva cacciato nel deserto. «Un capro per Iahweh e uno per Azazel» (Lev. 16, 8). I rabbini e molti recenti spiegano «capro, destinato ad Azazel)} un demonio del deserto. Ma tutte le antiche versioni intendono Azazel come

un aggettivo (Volg. "caper emissarius"): "capro destinato ad allontanare" il peccato o "ad allontanarsi", da 'ez = capro, e il verbo 'azal = andarsene (A. Médebielle, A. Clamer).

Seguivano alcune letture sulla festa, preghiere; il sommo sacerdote, indossati gli abiti pontificali, immolava altri due arieti in olocausto e gli altri sacrifici abituali; quindi licenziava il popolo, benedicendolo.

La festa dell'e. restituiva ad Israele il mo carattere di popolo santo, mediante il perdono e la purificazione di tutti i suoi peccati, commessi durante l'anno e rimasti senza riparazione, dandogli la sicurezza delle benedizioni promesse. Col perdono, è assicurata a tutti: sacerdoti, leviti, popolo, santuario la santità richiesta da Iahweh. I testi religiosi assiro-babilonesi sulla celebrazione della festa per il nuovo anno (Dhorme, in RAss, 1911, 41-63), l'uso antichissimo di riversare i peccati, le impurità religiose su animali e su uomini, confermano l'antichità di questa festa mosaica; integralmente conservata nel Pentateuco samaritano. Ezechiele (45, 17-25) non ne fa menzione (omette anche la Pentecoste), ché nulla c'era da aggiungere al suo simbolismo così perfetto.

Il giorno della e., in cui Israele si riconciliava con il suo Dio, può dirsi il Venerdì santo del Vecchio Testamento; ed era appunto tipo del nuovo venerdì, nel quale, il nostro Sommo Sacerdote, Gesù Cristo, consumò con il suo sangue la grande definitiva espiazione; cancellò i peccati dell'umanità, riconciliandola a Dio (Hebr. 9, 7.11 ss. 25-28). La coincidenza tra immagine e realtà è così perfetta che, come nel giorno della e. la carne della vittima espiatrice veniva bruciata fuori dell'accampamento (Lev. 16, 27), così il Salvatore morirà fuori Gerusalemme (Hebr. 13, 11 s.).

[F. S.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE. *Expiation*. in DBs. III. coll. 61-68; A. CLAMER. *La Ste Bible* (ed. Pirot. 2). Parigi 1940. pp. 121-32; E. KALT. *Archeolagia biblica*. 4a ed. Torino 1944. p. 169 s.; P. HEINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento* (S. Bibbia. S. Garofalo), Torino 1950. pp. 225 s.

ESSENI. - Forse da hassaim "i silenziosi"; costituiscono una delle sette religiose del tempo di Cristo. Fonti per la loro conoscenza sono Plinio (*Hist. Nat*. V, 17), Filone (*Quod omnis probus liber sit*, 75-88; *Apologia Judaeorum*, in Eusebio, *Praeparatio Evangelica* VIII, 11-12), Flavio Giuseppe (*Bell*. II, 8, 2-13; *Ant*. XVIII, I, 5, 18-21), e, molto probabilmente, il "*Manuale di disciplina*" scoperto recentemente a Khirbet Qumran. Gli E. sorgono probabilmente al tempo dei Maccabei (dal 150 ca. a. C. al 70 d. C.); loro colonia importante a Engaddi, presso il Mar Morto. È verosimile che il grande edificio scoperto a Khirbet Qumràn rappresenti la casa del principale gruppo degli E. e che il cimitero scoperto sia il luogo della loro sepoltura. Gli E. sono caratterizzati da un forte attaccamento alle osservanze esteriori, da una fedeltà più meticolosa di quella dei Farisei più accesi: osservano il sabato con rigore, sono maniaci della purezza legale fino al punto di prendere un bagno ogni giorno prima del pasto. Se hanno elementi in comune con le sette dell'antichità, si distinguono per un fatto: sono una confraternita, una associazione religiosa strettamente unita che crea tra i suoi membri legami più forti della parentela

stessa. Hanno superiori, entrano spontaneamente e col consenso di essi, si obbligano con giuramento di fedeltà che li lega vicendevolmente con segreto inviolabile, si spogliano dei propri beni per la comunità, praticano il celibato ad eccezione di alcuni, vivono nelle medesime abitazioni, prendono i pasti in comune. Lo scopo di questa vita è religioso e morale. Il primo oggetto dell'impegno con la setta è la venerazione della divinità. In seguito nasce l'obbligo di praticare la giustizia, la verità, le regole della confraternita che esigono continenza, lavoro, vita sobria, studio dei libri santi.

Si ritiene sempre più probabile che i testi scoperti a Khirbet Qumràn (v. Manoscritti del Mar Morto), soprattutto il "*Manuale di disciplina*", appartengono agli E. e che il loro studio ci darà un'immagine assai diversa da quella che può attualmente desumersi da Filone e Flavio Giuseppe; gli E. si connetterebbero strettamente ai Hasidim dell'epoca maccabea.

[F. V.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Le Judaisme avant Jésus-Christ*. Parigi 1931. p. 307-330; J. BONSIRVEN, *Le Judaisme Palestinien au temps de Jésus Christ*. I, ivi 1934. p. 63 S8:; R. DE VAUX. *Fouille aux Khirbet Qumran*, in RB. 60 (1953) 82, 106. .

ESTER. - Eroina da cui s'intitola l'ottavo libro degli "scritti" o agiografi del canone ebraico, quinto delle meghilloth o "rotoli" per l'uso liturgico. Il suo nome primitivo era Hadassa, derivato dal vocabolo ebraico "hadas" = mirto; E. invece è radice indoeuropea, donde l'italiano "stella" (dal latino), ed "astro" (attraverso il greco).

«Di belle forme e di aspetto avvenente, alla morte dei genitori, fu adottata per figlia dal cugino Mardocheo» (Esth. 2, 7). Erano della tribù di Beniamino, del casato di Cis. La loro famiglia fu tra i deportati in Babilonia del 597. Mardocheo nacque in esilio ed ebbe il nome babilonese derivato da quello del dio Marduk.

Il libro di E., che si svolge "con la vivacità e l'interesse di un dramma'" si divide in tre parti.

I. Il re Serse (v. Assuero), ripudiata Vasti, fa cercare altra sposa; E. entra nell'harem ed è elevata a regina (a. 7 = 484 a. C.). Mardocheo, per mezzo di lei svela al re una congiura ordita contro di lui. Il potente cortigiano Aman, detto l'agaghita in relazione ad "Agazi" distretto della Media, indispettito perché Mardocheo, conosciutolo forse già come antigiudeo, gli rifiuta gli ambiti onori, ottiene un decreto che ad un dato giorno siano messi a morte tutti i Giudei, fissando con le sorti (purim) la data dello sterminio (cc. 1-3).

II. Mardocheo, che ha continuato sempre a vegliare su E., la esorta ora a presentarsi al re e ad intercedere in favore dei suoi connazionali. E., dopo avere pregato e digiunato, invita il re perché con Aman venga al banchetto da lei preparato. Aman intanto erige la forca per Mardocheo; e il re, in una notte insonne, rilegge gli annali e apprende che Mardocheo non è stato ricompensato per avergli salvato la vita; decide pertanto di esaltarlo, e proprio Aman è costretto a contribuire all'esaltazione del suo nemico. Al

banchetto quindi E. svela coraggiosamente al re la sua razza e accusa Aman che è condannato a morte (c.c. 4-7).

III. Ad Aman succedono E. negli averi, Mardocheo nelle cariche. E. ottiene dal re un decreto in favore dei Giudei, i quali sono autorizzati a difendersi e a distruggere i loro nemici; cosa che fanno nel giorno che Aman aveva stabilito per la loro rovina. Mardocheo a ricordo del lieto evento istituisce la festa dei Purim (cc. 8-10). Ebbe così inizio questa annuale festa giudaica, allegra e popolarissima, 14 e 15 di 'adhar (febbr.-marzo), ricordata in 2Mach. 15, 36 come "giorno di Mardocheo".

A questa narrazione, in sé completa, del testo ebraico, la traduzione greca aggiunge, qua e là, 7 cc. (parti "deuterocanoniche", v. Canone), che s. Girolamo raggruppa in fine alla sua traduzione dall'ebraico (cc. 11-16): il sogno di Mardocheo; l'editto di morte contro i Giudei; la preghiera di Mardocheo e di E.; E. dinanzi al re; l'editto in favore dei Giudei; la spiegazione del sogno di Mardocheo.

L'appendice speciale alla redazione greca (Volg. 10, 13) dà notizia, a maniera di poscritto, che essa sarebbe stata curata da un certo Lisimaco, probabilmente un giudeo d'Egitto domiciliatosi poi in Gerusalemme. Questa redazione (traduzione o meglio rifacimento greco) fu poi portata in Egitto l'anno 40 di Tolomeo Sotere II, il quale regnò dal 117 all'81 a. C. Per la notizia letteraria e la data, questo poscritto è da paragonare col prologo dell'Ecclesiastico.

Queste parti, che non si trovano nell'attuale Bibbia ebraica, sono egualmente ispirate (cf. s. Clemente Romano, I Cor. 55; Clemente Alessandrino, *Strom*. 4, 19, e Concilio di Trento).

Secondo lo studio accurato di Schildenberger (*Das Buch E*., Bonn 1941), il greco primitivo fu un vero rifacimento, più che una libera traduzione, dell' originale ebraico. «Si può tenere come probabile che, su un comune fondo, orale o scritto, furono dapprima composti un racconto ebraico succinto ed una più ampia redazione greca; fattasi poi la traduzione greca del racconto ebraico, questa fu adottata inserendovi a suo luogo le parti eccedenti della redazione greca, cioè le sezioni deuterocanoniche. Così si ebbe l'attuale versione greca (ed. Rahlfs) per opera sembra, di Lisimaco» (A. Vaccari).

L'autore del racconto ebraico di E. ha familiari la storia e i costumi persiani; ebbe tra le sue mani gli annali persiani (2, 23; 10, 2) e gli scritti di Mardocheo (9, 20). Scrisse in Persia verso il 350-300 a. C. La stessa lingua, affine a *Par.* e *Dan*. favorisce tale data di composizione.

I moderni esegeti cattolici assegnano sia l'originale ebraico sia il greco primitivo, al genere letterario della narrazione libera, o "racconto storico liberamente abbellito", concordando con molti acattolici che ammettono nel libro di E. un nucleo storico. Assuero (v.) è Serse I (485-465 a. C.), noto per la sua infelice campagna contro la Grecia; egli ebbe la sua capitale a Susa (Esth. l, 2). Le indicazioni storico-geografiche e il carattere di Serse, dati dal libro ispirato, collimano con quanto narra Erodoto VIII-IX, e han rivelato gli scavi (Missione archeologica francese, dal 1885 in poi). La capitale risulta divisa in due parti: a sinistra del fiume (l'antico Coaspe, oggi Kercha), l'acropoli o cittadella occupata

dalla reggia; a destra la città abitata dal popolo: cf. Esth. 3, 15 ecc., dove è nettamente distinta la prima (ebr. *bìrah*), dalla seconda (ebr. *'ir*).

Nel 483 (3,0 anno di regno), convito e preparazione alla guerra contro la Grecia (1, 3 ss.; Erodoto VII, 8-17); E. nell'harem del re (2, 8); campagna greca e sconfitta (480. 4791); E. è elevata a regina (479); il re, appena rientrato, per consolarsi della sconfitta patita, più che mai si abbandonò ai piaceri e agli amori (Erodoto IX, 108-113). Strage dei Persiani nel 473. E. è detta regina; ma per entrare dal re deve attender la chiamata (2, 14; 4, 11); abita con altre nell'harem (2, 11-14); può ben dirsi regina di secondo rango o favorita, allo stesso modo di Vasti (cf. per casi simili Erodoto III, 31.67.88; VII, 2.7.64), accanto alla vera regina Amestris, di sangue regale e moglie di Serse I, solo ricordata da Erodoto (IX, 108-113).

«Altre prove della verità storica del nostro libro, sono l'esatta conoscenza degli usi persiani, la precisa descrizione del palazzo reale di Susa, confermata dai recenti scavi, la narrazione così vivace e particolareggiata, l'assenza di ogni anacronismo» (A. Vaccari). Si abbia poi soprattutto presente il genere letterario del libro.

Quanto alla strage dei Persiani, lo stesso numero dell'ebraico (70.000) non è criticamente certo: il greco (9, 16) ha solo 15.000; e si richiamino episodi simili dell' Antico Oriente (Erodoto III, 76.79; Dione Cassio, *Hist. Rom*. 68, 32). L'editto concedeva ai Giudei l'appoggio delle autorità locali.

Nessuna spiegazione tentata finora, all'infuori di quella offerta dal testo sacro, circa l'origine dell'antica festa giudaica e dell'etimo *purìm* può presentarsi con qualche fondamento, come riconosce ad es. L. Gauthier. Le tavolette di Kultepe assicurano la derivazione dell'ebraico *pùr* dall'assiro puru = sorti (A. Bea, in *Biblica*, 21 [1940] 198 s.). Nell'elenco dei dignitari alla corte di Susa, riferito da un testo cuneiforme, si trova un *Marduka* tesoriere, che A. Ungnad identifica a ragione col nostro Mardocheo (in ZatW, 58 [1940-41] 243 s.; 59 [1942-43] 219).

Si è esagerato talvolta parlando di sciovinismo e di odio crudele in E., definito racconto profano. È vero, il nome divino non s'incontra mai nell'ebraico, ma è Dio che «tiene la fila degli avvenimenti e li muove come dietro le quinte. Si può pensare che il santo nome di Dio fu omesso a disegno per riverenza, quando la festa di *purim*, nella quale soleva leggersi il libro di E., degenerò in una baldoria profana, com'è tuttora. Ma quel silenzio è abbondantemente compensato nel di più del testo greco, dove l'elemento religioso (e cf. già l'ebraico 4, 14) è messo in piena luce e domina gli avvenimenti» (A. Vaccari). Né mancano le attenuanti quanto al lato morale; i Giudei combattono i Persiani che li attaccano (8, 11) e vogliono la loro distruzione (9, 2.5.16). Nella vendetta sono inclusi i familiari, per il principio di solidarietà, allora vigente. L'autore, d'altronde, spesso narra, senz'affatto approvare, l'operato dei personaggi del suo racconto.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA. in *Enc. Catt. It*., V, col. 630 55.; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 269-301; L. SOUBIGOU, *Esther* (*La Ste Bible*, ed. Pirot-A. Clamer, 4), Parigi 1949, pp. 579-695.

ETIOPICA (Versione). - È uno dei primi e più cospicui frutti del Cristianesimo, trapiantato nel regno di Aksum durante il sec. IV dai siri Frumenzio ed Edesio, schiavi e poi fiduciari del Re 'Ezana convertitosi al Cristianesimo (Rufino, PL 21, 478-479; s. Atanasio, PG 25, 656·57; iscrizioni aksumite relative al re 'Ezana).

Non è conosciuta l'epoca della versione primitiva: certo non molto tempo dopo l'introduzione del Cristianesimo, a causa della necessità di una versione utilizzabile dalla comunità, ignara di lingue straniere. La lingua adoperata è il ge'ez, attualmente lingua liturgica della Chiesa copto-monofisita cui appartengono le popolazioni amariche e tigrine: lingua semitica negli elementi lessico grafici, morfologici e sintattici, derivata dai dialetti arabi preislamici. La versione primitiva, anonima, fu eseguita con diligenza ma non senza imperizia, sul testo greco usato dalla Chiesa Alessandrina, intimamente legata alla Chiesa etiopica sin dal tempo di s. Frumenzio, consacrato Vescovo da s. Atanasio di Alessandria. Il codice utilizzato è molto simile a quello Vaticano (B), contenente la recensione preesaplare dei LXX per il Vecchio Testamento e la recensione esichiana per il Nuovo Testamento. Rari sono i codici riportanti la versione primitiva: per l'Ottateuco, i codici Londinese della Società biblica ed il Parigino 3; per i libri dei Re, i Cod. Vaticano Borgiano 3 ed il cod. Parigino Abbadiano 57; per i profeti, il cod. Parigino Abbadiano 55 ed il cod. Berlinese Pet. II Nachtr. 42; per il Nuovo Testamento i due codici Parigini 32 e 45.

La versione primitiva fu riveduta secondo vari criteri, in conformità a testi greci di altre recensioni, a testi coptici ed arabici e, per il Vecchio Testamento, in conformità al testo ebraico. Questa revisione si compì nel sec. VIII (i codici più antichi riportanti questa revisione risalgono al secolo XIII, sotto la responsabilità di un abba Sàlàmà, ch'è chiamato, nei documenti etiopici, «traduttore delle Sacre Scritture», «colui che ha tradotto dall'arabo in Ge'ez la Sacra Scrittura»).

L'unica edizione integra della versione etiopica è quella curata dalla Missione Cattolica (Asmara 1920-1926). Più antiche sono varie edizioni, ma soltanto parziali: cf. A. Vaccari, *De Textu* (*Institutiones Biblicae*, I), 5a ed., Roma 1937, p. 284 s.

[A. R.]

BIBL. - L. MECHINEAU, in DB, II, coll. 2014-33.

EUCARISTIA. - Il nome *** «rendimento di grazie», derivato dal racconto dell'istituzione ("Gesù rese grazie" ***; Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; *** Lc. 22, 19, I Cor 11, 23) ed usato già dalla *Didachè* (IX, 1-5; X, 1-6) e da s. Ignazio d'Antiochia (*Smirn*. 7, 1; *Philad*. 4), designa il sacramento tipo, quello che meglio caratterizza il culto della Chiesa nascente (At. 2, 42; 20, 7.11; I Cor 10, 16) e la distingue dal Giudaismo di cui continuava a condividere la liturgia (At. 2, 46; 3, 1 ecc.).

L'E. fu istituita da Cristo come sostituzione della Pasqua giudaica (I Cor. 5, 7: «Cristo la nostra vittima pasquale è stato immolato»), per permettere la partecipazione al

sacrificio della Croce a tutti i fedeli col mangiare le carni della vittima immolata. I testi del Nuovo Testamento sono al riguardo molto espressivi. In ordine di tempo, dopo il vangelo aramaico di Mt. (26, 26-29), son da porre le pagine chiarissime di s. Paolo (I Cor 11, 17-34; 10, 4. 15-22); quindi Mc. 14, 17-25; Lc. 22, 14-20; At. 2, 42.46; 16, 34; 20, 7-11; Io. 6, 51-65.

Alla v. Alleanza sono state spiegate la natura e le modalità di ogni berit e il posto centrale ed essenziale che vi ha il sacrificio con parte della vittima immolata, bruciata sull'altare (= la parte di Dio) e parte mangiata dall'offerente; con parte del sangue della vittima versato sull'altare (= la parte di Dio) e parte asperso ad es. sul popolo (l'altro contraente del patto, al Sinai: Ex. 24, 4·8; Hebr. 9, 15-22).

Il Cristo sanciva la nuova Alleanza col sacrificio della Croce; i fedeli diventano anch'essi contraenti, offerenti col Cristo del grande e unico sacrificio, condividono diritti e doveri di tale alleanza, mangiando le carni della vittima immolata. Le parole del Cristo: «Chi non mangia le mie carni non avrà la vita» (Io. 6, 53), ritengono pertanto intero il loro pieno significato.

Questo carattere, col passaggio dalla pasqua giudaica alla nuova pasqua, è più chiaramente espresso da Lc. In Mt. e Mc. è indicato sinteticamente. La cena inizia senz'altro come pasqua giudaica: Gesù manda gli Apostoli a preparare la cena pasquale (Mt. 26, 17 ss.; Mc. 14, 12 ss.); essi eseguiscono quanto il Signore ha loro ordinato (Mt. 26, 19; Mc. 14, 16); si è al primo giorno degli azzimi, quando s'immola l'agnello pasquale (Mt. 26, 17; Mc. 14, 12); le parole di Gesù: «Prendete, questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza» (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24) attestano che l'E. è il rito della nuova alleanza.

In stretto parallelismo, Lc. descrive distintamente, prima la cena pasquale giudaica, quindi, dopo la consumazione dell'agnello, il passaggio alla nuova pasqua: al posto dell'agnello, il pane transustanziato nel corpo di Cristo, e la stessa coppa della benedizione (com'era chiamata), col vino cioè benedetto dal capo di famiglia, trasformata nella coppa del sangue di Cristo.

Prima dell'istituzione dell'E., Gesù sottolineò quello che stava per compiere, il passaggio cioè dall'antica alla nuova pasqua, con la frase: «Vi dico in verità: Io non berrò più del frutto della vite sino al giorno in cui lo berrò nuovamente con voi nel regno del Padre mio» (Lc. 22, 17 s.). Mt. e Mc. pongono questa frase, dopo l'istituzione dell'E.; Lc. invece la pone subito all'inizio, riferendola nettamente alla pasqua giudaica, di cui egli soltanto fa esplicita menzione; e Gesù la ripete mentre distribuisce il calice, rito che appartiene ancora alla pasqua giudaica, prima di mutare il vino nel suo sangue.

Bene pertanto (Lagrange, Tondelli, ecc.) la frase è rimessa nelle Sinossi anche in Mt. e Mc. all'inizio della cena; ed è spiegata come in Lc., non del convito eterno, in cielo, ma della nuova pasqua, l'E., che il Cristo sta per consumare insieme ai discepoli, nel nuovo regno, la Chiesa.

Lc. per esprimere con lucidità il parallelismo tra le due pasque e il passaggio dall'una all'altra; per evitare qualsiasi interruzione, rimette dopo di esso ogni altro particolare: precisamente, Giuda il traditore svelato (Lc. 22, 21 ss.) e che va via (praticamente

allontanato da Gesù: «Ciò che stai per fare, fallo presto» Io. 13, 27) prima dell'istituzione dell'E. come in Mt. 26, 21-25; Mc. 14, 18-21 d'accordo con la disposizione del IV vangelo (Io. 13, 31); e l'incresciosa disputa dei discepoli per i posti migliori (Lc. 22, 24-30), avvenuta egualmente e certamente prima (P. Benoit, in RB, 48 [1939] 357-93; F. Spadafora, in *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 383,391; L. Tondelli, pp. 9-31).

La pasqua giudaica era così celebrata: il padre di famiglia, detta la benedizione sul vino, lo gustava e lo passava agli altri (1ª coppa). Quindi era distribuito il pane azzimo e ciascuno lo inzuppava in un piatto comune d'intingoli detto haroseth (qui, il boccone offerto a Giuda da Gesù, che lo addita traditore e gli in giunge di uscire, Io. 13, 25-31); (2ª coppa). Dopo un discorso edificante del padre di famiglia sulla liberazione dall'Egitto, veniva servito l'agnello pasquale e lo si mangiava col pane azzimo e con erbe amare. La cena propriamente detta aveva così termine (Lc. 22, 20 "dopo la cena"), il padre prendeva un po' di pane azzimo, lo spezzava, lo distribuiva e nessuno, dopo questo, poteva più mangiare. Era permesso però protrarre la riunione fino a tarda ora e così era servita la (3ª coppa).

Questo è il pane azzimo transustanziato da Gesù nel proprio corpo, con le parole nette della consacrazione: «Prendete, mangiate. Questo è il mio corpo» e questa è la coppa, il cui vino Gesù egualmente consacra transustanziandolo nel suo sangue: «Bevetene tutti, questo è il mio sangue della nuova alleanza) (Mt. 26, 26 ss.; Mc. 14, 22 ss.; Lc. 22, 19 s.).

Ecco il testo intero di Lc.: «E avendo preso del pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede ad essi, dicendo: "Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me". Ed avendo preso il calice, nello stesso modo, dopo la cena, lo diede loro dicendo: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi"; o "che sta per essere versato"».

Dopo la terza coppa, s'iniziava la recita dell'Hallel (Ps. 113-118 [112-117]; Mc. 14, 26; Mt. 26, 30). Tale recita di chiusura fu preceduta da tutte le prediche e le raccomandazioni, conservateci nei Sinottici e in particolare da Io. 14-17 (cf. 18, 1).

La presenza reale del Cristo, sotto le due specie, risalta nettamente dal carattere stesso del rito (natura e scopo), ed è richiesta perentoriamente dall'equazione affermata da Gesù: «questo è il mio corpo», «questo è il mio sangue»; il greco *** risponde al dimostrativo aramico (*den*) che afferma semplicemente l'identità fra "questo" (pane e vino) e il corpo ***, cf. l'ebr. basar = ***; Io. 6,51) e il sangue (cioè la persona di Cristo).

Infine, il precetto: «Fate questo in memoria di me», rileva che si tratta di un'istituzione da perpetuarsi, fino a che durerà la fase terrestre del regno di Dio come esplicitamente dice s. Paolo (I Cor 11, 26).

«Bisogna ripetere ciò che è stato fatto e detto, gesti e parole di Gesù, come gl'Israeliti dovevano sempre rifare la cena pasquale e mangiare realmente l'agnello, in ricordo della liberazione dall'Egitto (Ex. 12, 14).

Proprio come avviene per l'agnello pasquale; perché c'è proprio un agnello veramente immolato e mangiato, sebbene il rito debba ricordare l'immolazione salvatrice, fatta dagli Israeliti in Egitto, che fu il preludio della loro liberazione. Allo stesso modo, quel che faranno i discepoli avrà la realtà di ciò che ha fatto il Maestro, sebbene il rito sia celebrato "in memoria di lui", e ci sia un rapporto strettissimo tra il dono del suo corpo, dato a mangiare ai discepoli,e l'immolazione che di esso farà sulla croce, per la redenzione del mondo» (Lagrange).

S. Paolo attesta (appena un 25 anni dopo la morte del Cristo) che l'istituzione della E. fatta da Gesù e il precetto di rinnovarla, fan parte dell'insegnamento tradizionale ch'egli trasmise ai fedeli di Corinto (I Cor 11, 23-34). Ne tratta occasionalmente perché essi celebravano l'E. in modo così disordinato che la sua vigilanza apostolica dovette intervenire; e in risposta alla questione sorta circa gl'idolotiti (carni cioè immolate agli dèi, e quindi messe in vendita): I Cor 10, 14-22.

Al di fuori di questi testi, più non ne parla, salvo i riferimenti impliciti contenuti in Hebr. (cf. C. Spicq, *L'Epitre aux Hébreux*, I, Parigi 1952, p. 316 ss.).

S. Paolo si rifà alla catechesi apostolica (I Cor 11, 23 ***; cioè, tradizione che risale al Cristo; cf. Gal. 1, 91.12; specialmente I Cor 15, 3 ecc.). Oltre a presentare alcuni episodi miracolosi della storia d'Israele nel deserto, come figura del battesimo e dell'E. (I Cor 10, 1-4), ricorda l'istituzione di quest'ultima (11, 24-26) per sottolineare il contrasto tra la mondanità egoistica dei fedeli di Corinto e il significato del rito eucaristico.

Le parole dell'istituzione sono le stesse di quelle incontrate in Lc., con il rapporto ancor più esplicito (la connessione più stretta) al sacrificio cruento della croce: «Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue; ogni volta che ne berrete, fatelo in memoria di me. Poiché tutte le volte che mangiate questo pane e bevete di questo calice, voi *annunziate la morte del Signore*, finché Egli venga»; e con un'affermazione indiscutibile della presenza reale: «Cosicché chiunque mangerà il pane o berrà del calice del Signore indegnamente, *sarà colpevole (del) verso il corpo e il sangue del Signore*». Se corpo e sangue del Cristo non fossero presenti, come verrebbero profanati da chi se ne ciba indegnamente?

E l'Apostolo insiste: «Costui mangia la propria condanna, perché non tratta come si conviene il corpo del Signore» (v. 29). Perciò raccomanda ai fedeli di fare un attento esame di coscienza, prima di mangiarne (v. 28), ché altrimenti peccano gravemente e si espongono ai più gravi castighi (v. 30). «L'indegno mangiando del pane sacro, mangia la propria sentenza di condanna; la causa di tale condanna è che non ha compreso il corpo del Signore, non ne ha considerato il pregio infinito; niente di più forte, di più espressivo per la presenza reale, soprattutto avvicinando questo v. 29 al v. 27» (Allo).

Che l'E. offre ai fedeli le carni del Cristo "nostra vittima pasquale" (I Cor 5, 7), immolata sulla Croce, perpetuando così la cena sacrificale, termine di ogni sacrificio, è espresso da s. Paolo in modo particolare e direttamente in I Cor 10, 14-22. «Miei diletti, fuggite l'idolatria. Il calice di benedizione che noi benediciamo, non è comunione del sangue di Cristo? Il pane che spezziamo, non è comunione del corpo di Cristo?...

Considerate Israele secondo la carne: quelli che mangiano le carni immolate non sono in comunione con l'altare»?

L'assimilazione è perfetta, tra l'E. e i sacrifici offerti nel Vecchio Testamento, quanto a significato della partecipazione degli offerenti alla cena che seguiva immediatamente il sacrificio, e nella quale essi consumavano parte delle carni immolate sull'ara.

Lo stesso parallelismo afferma s. Paolo (v. 21 s.) con l'identico significato che rivestivano per i pagani le loro cene sacrificali.

Come la cena consumata dai sacrificatori, mangiando parte delle carni già immolate alla divinità, e perciò d'appartenenza del Dio, era atto essenziale del sacrificio, ché il mangiarle era per loro unirsi in qualche modo allo stesso Dio; così nell'E. si mangiano le carni della vittima divina immolatasi sulla Croce, e rese presenti con le parole della consacrazione, richiamando e misticamente riproducendo l'unico ed eterno sacrificio.

L'E. pertanto (1Cor 10, 17) è la sorgente dell'unità, la linfa del corpo mistico: «Noi siamo un sol corpo, perché ci cibiamo di un solo pane» evidentemente il corpo di Cristo, unico ed uno per tutti i fedeli.

S. Luca negli Atti afferma la celebrazione dell'E. nella primitiva comunità di Gerusalemme (2, 42.46); e in un racconto particolarmente interessante narra la cena eucaristica celebrata da s. Paolo a Troade (20, 7-11). Egli usa il termine, ben presto divenuto tecnico, di "frazione del pane" (cf. 1 Cor 10, 16 "il pane che noi spezziamo"). Certamente in quest'ultimo episodio, probabilmente nell'accenno precedente, l'E. appare celebrata insieme ad = cena; come attesta s. Paolo per Corinto (I Cor 11, 17-22.33 s.). S. Paolo non condanna quest'uso, ma ne svela e condanna gl'inconvenienti. Forse, nelle disposizioni date poi di persona (I Cor 11, 34), stabilì la netta separazione tra le cena eucaristica, e questo banchetto, semplice espressione dello spirito di fraterna carità. Certo nel II sec. questo banchetto (= l'agape) lo ritroviamo attestato, ma nettamente distinto anche per il tempo in cui aveva luogo, dalla celebrazione dell'E.

Per l'E., negli *Atti* cf. lo studio recentissimo di Ph. H. Menoud, in RHPhR, 33 1953) 21-36; per il banchetto (poi agape), f. Allo, pp. 285-93.

Alla luce dei testi precedenti e del contesto del IV evangelo, va letto il discorso di Gesù a Cafarnao (Io. 6, 51-65).

La moltiplicazione dei pani aveva suscitato la fiammata di quel messianismo nazionalista e temporale che accecò fatalmente i contemporanei del Salvatore. Erano due concezioni antitetiche: il piano divino e il sogno umano dei Giudei; le troviamo formalmente opposte nelle tentazioni (v.), narrate dai sinottici, e nel colloquio con Nicodemo (Io. 3, 1-15).

Il piano divino: redimere tutti gli uomini mediante la sofferenza e la crocifissione del Messia (Io. 3, 17); scopo pertanto esclusivamente spirituale; sogno giudaico: il regno di Dio, come un potente impero della loro razza, con ogni prosperità quaggiù; quindi, il messia, glorioso trionfatore e capo permanente di questo impero eterno.

La moltiplicazione dei pani sembrò un indizio espressivo di questo sogno; e si volle farlo accettare dal Cristo. Ma questi si dileguò, ordinando agli apostoli di partire, per distaccarli da quell'entusiasmo, dal quale, troppo volentieri, si lasciavano anch'essi conquistare.

La folla si disperse: ma i capi decisero di venire ad una spiegazione decisiva con Gesù: insomma cosa intendeva fare?

Pertanto, al mattino, lo raggiungono a Cafarnao. Il divin Redentore, appena essi interloquiscono, svela il motivo della loro ricerca ed accetta la sfida. Essi lo cercano per il carattere materiale del miracolo da lui compiuto. Ebbene bisogna mutar mentalità: Gesù non ha nulla a che vedere con gli interessi terreni. Egli non può piegarsi alla loro concezione nazionalista e materiale; non sono cose da discutersi, non si tratta di adattamenti. Egli ha una missione divina da compiere; egli è il plenipotenziario del Padre; bisogna credere, rimettersi pienamente alla sua parola.

L'ostilità dei capi prorompe aperta: non vogliono riconoscere in Gesù questa autorità; neppure Mosè pretendeva tanto, eppure il suo miracolo (la manna) era di gran lunga superiore a quello della moltiplicazione di pochi pani.

E Gesù precisa che la manna era stata mandata da Dio; non era opera di Mosè; mentre egli ha operato questo miracolo, come tutti gli altri di cui sono stati spettatori. La manna, solo metaforicamente, poteva esser detta "pane del cielo"; era un cibo materiale, destinato al sostentamento fisico. Egli invece è il "vero cibo spirituale", disceso letteralmente dal cielo. Egli è il Messia cui bisogna rimettersi completamente.

L'unico vero motivo dell'opposizione era la falsa idea giudaica di un messia glorioso. Ma altro che re o imperatore d'Israele con eserciti e splendore mondano; il regno di Dio è soltanto spirituale, e Gesù sancirà la nuova alleanza col sacrificio di se stesso; e quanti vorranno parteciparvi dovranno mangiare le sue carni, carni immolate per la redenzione del mondo. La stessa idea in Io. 3, 15: «Come Mosé innalzò il serpente nei deserto, così bisogna che sia innalzato (crocifisso) il Figlio dell'uomo, affinché chiunque in lui crede non perisca, ma abbia la vita eterna».

«Gesù afferma (in Io. 6, 22.65) d'aver la missione di dare il pane di vita, d'essere cioè il rivelatore inviato da Dio per condurre alla vita eterna quelli che in lui crederanno. Di più; come dà egli la vita al mondo? Mediante l'immolazione di se stesso (cioè col sacrificio della Croce), né è possibile aver accesso alla vita (esser partecipi di questa immolazione salvifica) senza partecipare alla sua carne immolata» (cf. Lagrange, *Evangelo di Gesù Cristo*, 2a ed., Brescia 1935, p. 211 ss.).

«Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Io. 6, 51). I Giudei che non vogliono riconoscere in Gesù che un semplice uomo, naturalmente respingono tale proposizione, come assurda. L'E., come cena sacrificale, suppone Cristo crocifisso sì, ma anche risorto e vero Dio.

Ma Gesù conferma solennemente: «In verità, in verità vi dico, se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita. La mia

carne è vero cibo, e il mio sangue una vera bevanda» (veramente si mangia, realmente si beve). E spiega nettamente: «Lo spirito, l'elemento spirituale congiunto alla mia carne (cioè "la divinità") rende possibile tutto ciò; è evidente che l'umanità da sola non può produrre quanto da me annunziato». Non è Gesù - uomo che può istituire la cena sacrificale; ma Gesù uomo-Dio, che immolatosi sulla Croce, risorge e con un portento unico ci permette di cibarci delle sue carni.

«Le mie parole sono spirito e vita»: riguardano questo regno spirituale, di cui non volete rendervi conto (cf. Io. 3, 5-10), e insegnano l'unico mezzo per partecipare della vita spirituale.

«Grazie a te, Creatore il Redentore dee gli uomini, che imbandisti quella tua gran cena, nella quale ci desti a mangiare non già un agnello mistico, ma il santissimo corpo e sangue tuo; rallegrando tutti i fedeli col tuo sacro convito) (*Imitazione di Cristo*, IV, 11). [F. S.]

BIBL. - J. COPPEN5, in DBs, II, coll. 1146-1215; E. B. ALLO, *Première Epitre aux Corinthiens*. 2a ed., Parigi 1935, pp. 236-45. 267-316; P. BENOIT, *Le récit de la Cène dans Luc*, in RB, 48 (1939) 35.7-93; P. TEOFILO OE ORBISO, *La E. en san Pa*blo, in EstE, 5 (1946) 171-213; Y. DE MONTCIHEUIL, in RScR, 33 (1946) 10-43; J. BONSIRVEN, *Hoc est corpus meum, recherches sur l'original araméen*, in *Biblica*, 27 (1948) 205-09; ID., *Il Vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951, pp. 290-97; ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 1952, pp. 75-78. 156. 272 s.; P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *L'Epistola agli Ebrei*, Torino 1952, p. 235 s.: L. TONDELLI, *L'Eucaristia vista da un esegeta*. Roma 1950; A. AMBROSIANO, *L'Eucaristia nell'esegesi di O. Cullmann*, Napoli 1956.

EUFRATE. - (Sum. buranunu; accad. PU-ra-nunnu O Pu-rat-tu col significato probabile "grande fiume"; ebr. Perath o hannahar "il fiume" per antonomasia; greco ***, derivato dal persiano Ufratu oppure Frat). Uno dei più grandi fiumi d'Asia, origina dalle montagne dell'Armenia. A ca. 160 km. dalla foce del Golfo Persico. si congiunge con il Tigri, formando lo Shag el- 'Arab: nel tempo preistorico e anticamente (Plinio VI, 27, 130) sfociava in mare, separatamente dal Tigri.

Il corso di 2780 km. si presenta molto irregolare: fra le catene montuose del Tauro procede con ampie insenature e con profonde fosse, formando alte cascate; nella pianura mesopotamica il suo letto si allarga fino a 400 m., con profondità di 5-6 metri. Le acque abbondanti e navigabili durante la piena (marzo-giugno) per scioglimento delle nevi, anticamente bagnavano le famose città di Karkemis (Ier. 46, 2) e Babilonia (Ap. 9, 14; 16, 12) ed erano sfruttate per l'irrigazione attraverso un'ottima rete di canali.

Nella Bibbia è uno dei fiumi del Paradiso terrestre (Gen. 2, 14). Nella promessa fatta da Dio ad Abramo è il limite settentrionale della Terra promessa (Gen. 15, 18; Ex. 23, 31; Deut. l, 7; 11, 24 ecc.) raggiunto all'inizio del regno israelitico, almeno nominalmente ed in momenti particolari (2Sam 8, 3; I Reg. 4, 24); nel periodo persiano delimitava la satrapia Abar Nahara (ebr. 'ebher hannahar "al di là del Fiume": Esd. 8, 36; Neh. 2, 7.9) che

comprendeva la zona fra l'E. ed il Mediterraneo. In senso simbolico l'E. designa la potenza babilonese (Ier. 2, 18; 13, 14 ss.; Is. 8, 7; 11, 15; 27, 12).

[A. R.]

EVANGELO. - È il "lieto annunzio" o la predicazione della redenzione operata da Gesù, col complesso della sua vita e della sua dottrina; schematizzata nella Catechesi (v.) apostolica. Solo dopo la metà del II sec. d. C., il termine fu esteso ai libri che conservano il nucleo centrale di tale "buona novella"; tale uso ricorre per la prima volta, sembra, in Giustino, l'*Apologia*, 66 (scritta verso il 150-155 d. C.).

Gli scrittori classici greci usavano il termine al plurale, per indicare la ricompensa data al messaggero di una lieta notizia, o i sacrifici offerti agli dei in ringraziamento di una lieta notizia (*Odiss*. XIV, 152.166; Cicerone, *Ad Attic*. 2, 12 ecc.). Un'iscrizione greca, del tempo ca. della nascita del Redentore, chiama "principio di buone notizie" *** il giorno della nascita di Augusto.

Nella versione greca dei LXX (III-II sec. a. C.), e. ha il significato ora visto nei classici, ma il verbo "evangelizzare" introduce, in alcuni testi espressivi, il lieto annunzio della redenzione messianica (ad es., Is. 40, 3; 52, 7; 60, 6; 61, 1 ecc.).

Gli scrittori del Nuovo Testamento, per la lingua, dipendono dai LXX, versione familiare alle primitive comunità cristiane.

Il termine E. ricorre 66 volte in s. Paolo; 4 in Mt.; 8 in Mc.; 2 in At.; e in Ap. 14, 6. È sempre "l'annunzio" per eccellenza, "la parola di Dio", la "parola della salvezza"; l'annunzio dell'avvento del regno di Dio, della redenzione del genere umano compiuta da Gesù, che realizzò il piano divino di salvezza preannunziato da Dio nel Vecchio Testamento, specialmente per mezzo dei suoi profeti (cf. Rom. 1, 1-6; ecc.).

L'e. pertanto ha come autore Dio, e come soggetto Gesù.

E. ed *** si trovano da soli, in senso assoluto, per il senso suddetto: la buona novella della salute messianica (Mc. 1, 1-15; 13, 10...; I Cor 1, 17... ; Gal. 1, 8 ecc.); e con un genitivo qualificativo, soggettivo (Rom. 1, 9; 15, 16; 1Ts. 2, 2-8... ; I Pt. 4, 17 ecc.) o oggettivo (Mt. 4, 23; 9, 35... ; 1Ts. 1, 5... ; Rom. 2, 16... ecc.). Può indicare lo stesso atto di predicare la redenzione (Rom. 1, 1; 15, 19; ecc.). [F. So.]

BIBL. - G. FRIEDRICH. in ThWNT. II. pp. 705-35; SIMON-DORADO. *Nov. Test*., I. Torino 1944. pp. 3-6.

EZECHIELE. - Il terzo grande profeta scrittore, E. (jehezqe'l "Dio è forte" o "Dio fortifica") visse nel periodo più tormentato del valico tra l'antico e il rinnovato Israele.

Insieme a Geremia, E. cronologicamente e per importanza è al centro del profetismo, che, a sua volta, è al centro della religione, della storia d'Israele.

Nel 605 a. C., con la vittoria di Kar-kemis sugli Egiziani, Nabucodonosor (605-562) divenne padrone incontrastato del Medio Oriente dal Nilo all'Eufrate (2Reg. 24, 7). Anche Ioaqim, re di Giuda, passò suo dipendente e tributario; ma, dopo ca. tre anni, superbo e follemente fiducioso sull'Egitto, si ribellò.

Nel 589 Nabucodonosor assediò Gerusalemme; Ioaqim morì, forse ucciso, e il figlio e successore Ieconia (Ioakin), dopo tre anni di regno, si arrese. Il vincitore deportò in Babilonia (597 a. C.) il re, la corte; 7000 Giudei della classe dirigente e sacerdotale, 1000 operai specializzati e un numero imprecisato di altre persone (2Reg. 24, 16). Pose Mattania, zio di Ieconia, sul trono di Giuda, mutandogli il nome in Sedecia.

Tra i deportati c'era il sacerdote E. (I, 1-3; 24, I ecc.). Essi vennero sistemati per lo più lungo il gran canale (Nar-Kabari) tra Babel e Nippur" in colonie agricole (Tell-Abib = colle delle spighe: Ez. 3, 15), servivano così alle gigantesche realizzazioni di quello che fu il periodo più splendido della risorta Babilonia. Godevano di larga autonomia, in comunità delle quali gli anziani avevano la rappresentanza e la direzione (cf. Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1). Potevano migliorare le proprie condizioni e divenire proprietari (cf. Ier. 29); E. possedeva una sua casa (Ez. 3, 24 s.; 8, 1).

Gli animi però erano eccitati. Gli esuli sognavano una rivincita sul grandioso impero babilonese, più per convinzioni religiose che per la fiducia su l'Egitto, che in Giudea ebbe sempre fautori numerosi.

Secondo gli antichi Semiti ogni comunità ha il proprio dio, che le è indissolubilmente legato. Solo da essa, infatti, egli riceve un culto che lo delizia col profumo dell'incenso e l'abbondanza delle vittime. Egli deve difendere la comunità che lo onora, deve salvarne l'indipendenza; fuori del territorio di essa, egli non ha influenza alcuna.

I Giudei, entrati nel gioco delle forze politiche, praticando un sincretismo idolatrico e trasgredendo i precetti morali, concepivano ormai l'alleanza del Sinai alla stregua dei rapporti cultuali degli altri Semiti; riducevano il severo monoteismo ad una superstizione. Iahweh li deve difendere, come suoi cultori, senza badare ai loro peccati, perché se vuol salvare se stesso deve salvare Gerusalemme: Egli è il Dio d'Israele e solo nel Tempio riceve omaggi (Ier. 7, 4.8.10). (e il Signore (=il Tempio) è in mezzo a noi? La sventura non potrà colpirci» (Mi. 3, 11). Il castigo poteva essere temporaneo; ma sicura era la rivincita di Iahweh. La deportazione del 597 veniva vista sotto tale aspetto. Si aspettava contro Nabucodonosor quel che era avvenuto a Sennacherib (2Reg. 19, 35 ss.; Is. 37, 36 ss.).

Era il trionfo della religione popolare (v.). Falsi profeti, sacerdoti venali alimentavano siffatte illusioni in patria (Mi. 2, 7-11; Ier. 23, 9-50) e tra gli esuli (Ier. 29, 21-32; Ez. 13). Questi aspettavano che si realizzassero in loro le profezie mirabili di Isaia (40-66) sul ritorno da Babilonia.

In patria, i nuovi dirigenti posti dai Caldei, per nulla ammaestrati dalla sorte toccata a Samaria nel 722 (Ier. 3, 6-10; Ez. 23), ripresero pertanto, con maggiore accanimento e

testardaggine, la politica di insofferenza e sorda ribellione contro Babel; che portò alla rivolta del 588, all'assedio di Gerusalemme (Ez. 21, 23-27), durato ca. 18 mesi, interrotto per respingere gli Egiziani che movevano in suo aiuto (Ez. 30, 21 ss.; Ier. 37, 3-10). La città fu presa (28-29 giugno 587), saccheggiata, bruciata. Sedecia, dopo un tentativo di fuga (Ez. 12, 10-14) fu preso, accecato e deportato insieme ai superstiti. Era la fine del regno.

È facile comprendere la rovina morale che tale evento avrebbe prodotto sui sogni degli esuli. Per loro il pericolo di uno smarrimento era gravissimo: si trovavano esposti al fascino dei grandiosi culti tributati agli dei vincitori; il crollo delle illusioni avrebbe segnato il loro passaggio all'idolatria; scomparendo nel mare delle genti, come era avvenuto per i deportati del regno di Samaria. Le illusioni, infatti, impedivano agli esuli di trarre dalla loro sventura, quel profitto spirituale inteso dal Signore: la loro conversione (Lev. 26; Deut. 28), la costituzione del nuovo Israele, coll'attuazione fedele dell'alleanza (v.) del Sinai (Ier. 24, 1-10; 30-31; Ez. 16, 53-63; 20, 32-44).

Mentre in Giudea, Geremia, ultimo appello del Signore al popolo ribelle, esorta invano i suoi concittadini alla penitenza, al ravvedimento che soli avrebbero impedito la catastrofe (Ier. 13, 65 ss. ecc.), in Babilonia E. lavora intensamente per la riforma e la continuità del popolo eletto. In una visione sublime, che richiama quella di Is. 6, E. nel 593 (1, 1) lungo le rive del Canal grande, riceve la missione profetica. Forse aveva allora una trentina d'anni. Egli eserciterà il suo lungo ministero (almeno 22 anni) a Tell-Abib. L'ultima data indicata in Ez. 29, 17 ci porta al 571. A differenza di Geremia, E. aveva una sposa che perdette nel 90 anno dell'esilio (24, 1-26 ss.). Secondo un'antica tradizione, E. fu ucciso da un capo del popolo, da lui ripreso per la sua idolatria (s. Atanasio, PG 25, 160; Ps. Epifanio, PG 43, 401).

La missione di profeta e pastore, svolta da E. tra gli esuli, è dominata dalla distruzione di Gerusalemme (587), che la distingue nettamente in due periodi.

Nel primo (593-587) egli combatte gli errori e le illusioni, per preparare gli esuli alla conversione e alla salvezza. Muove contro corrente, incontra ostilità e disprezzo (2, 5 s. 8; 3, 8.26 s.; 12, 22.27). La sua predicazione, spesso è limitata a coloro che vengono a trovarlo, a interrogarlo nella sua abitazione (3, 24 s. 8, 1; 14, 1), arriva però e si diffonde tra tutti gli altri (2, 3-8; 3, 16-21 ecc.). È necessario infatti che questi, ora ribelli e ostili, sentano le parole del Signore, in modo che, quando si avvereranno (distruzione del Tempio e di Gerusalemme), rientrino in sé e ne riconoscano la verità; faccian penitenza ritornando di cuore a Iahweh (2, 5; 12, 2; 14, 22 s. ecc.). È il miracolo della profezia che dovrà risvegliare quest'intorpiditi dall'errore. Ecco le verità che E. oppone alle false idee in voga.

1°) Il Signore non è soltanto a Gerusalemme ed in Palestina. Egli è presente con la sua maestà infinita e la sua onnipotenza anche lì, in Babilonia. Egli non dimentica gli esuli; è in mezzo ad essi, ed opererà la loro conversione, facendoli l'oggetto principale dei suoi mirabili disegni (11, 14-20; 20, 34-44). È questo il significato della sublime visione descritta minutamente dal profeta e in modo da farne risaltare la trascendenza assoluta

(cc. 1-3; 3, 25; 8-10; 43, 2 ss.). Il Signore è l'unico Dio: tutti gli splendori e tutte le potenze venerate dai Caldei gli servono da sgabello.

2°) Ogni speranza di rivincita contro Babel è vana: Dio stesso ha dato a Nabucodonosor tutta la Palestina. Gerusalemme e lo stesso Tempio saran distrutti (4, 1-3.9b-11; 5-12; 20, 45-49; 21; 23-24); lo esige la divina giustizia oltraggiata fin nella sua casa (8; 22). Il profeta descrive in anticipo l'avvicinarsi di Nabucodonosor (21), l'assedio di Gerusalemme (4, 1-3.9b-11), la sorte degli assediati (5), la desolazione del paese (6), la deportazione dei superstiti (4, 12-15; 12).

3°) È vero, il Signore ha eletto il popolo d'Israele a sua porzione particolare, sua regale riserva (Ex. 19, 5), ma questa scelta procede soltanto dalla sua misericordia (16, 1.14; 20, 5 ss.) ed impone dei doveri: Israele deve osservare i precetti del Signore e fuggire l'idolatria. Esso invece ha violato e continua a violare l'alleanza (v.): 5, 5-17; 16, 15-34; 20. Iddio dunque per la sua stessa dignità di sposo offeso e tradito, per la sua stessa santità, deve punirlo (14,12-21; 15; 17).

4°) Mediante il castigo Dio mira al ritorno d'Israele all'alleanza (16, 35-63; 20). il Signore infatti, compirà i suoi disegni misericordiosi: ed ha scelto proprio gli esuli del 597 perché trasformati spiritualmente, costituiscano il nucleo centrale di quel "resto" che egli ricondurrà in patria, per ristabilire l'alleanza e ricostituire la teocrazia che verrà elevata ed assorbita dal regno del Messia (11, 13-20; 20, 32-44).

Il profeta esalta la divina giustizia, esorta principalmente ad un esame di coscienza che, facendo risaltare i propri peccati, spingerà ciascuno al pentimento, all'umile confessione e implorazione del perdono. Gli esuli non hanno nulla a che vedere col castigo collettivo che si abbatterà su Gerusalemme; invece di criticare empiamente per esso la divina giustizia, si dispongano a rispondere alla misericordiosa disposizione del Signore nei loro riguardi (18). Lo stesso giorno in cui Nabucodonosor inizia l'assedio di Gerusalemme (588), E. ne dà l'annunzio agli esuli; indi tace; per lui parleranno gli eventi (24). Cinque mesi dopo la distruzione della capitale, uno scampato ne porta la notizia ad E. (33, 21) che inizia la seconda parte della sua missione. Egli predica ormai apertamente (33, 21 s.), consola, impedendo l'abbattimento degli animi; lavora in profondità alla loro conversione. Le disposizioni degli animi sono mutate: l'adempimento di tutti gli annunzi precedenti svela ai deportati le loro illusioni i loro errori. Più non ironizzano sulle parole del profeta che insiste ora sul perdono e la misericordia: previa sempre la conversione (33).

Il grande teologo che ha dimostrato dal passato la necessità del castigo nazionale; il profeta severo che lo ha passo passo preannunziato nei particolari; ora con la medesima sicurezza descrive in quadri mirabili, affascinanti, il futuro glorioso che l'onnipotenza di Iahweh realizzerà per la sua gloria. il Signore piglia personalmente il governo del suo popolo rinato, escludendo i cattivi pastori (34). Preparerà la Palestina per il ritorno d'Israele, colpendo severamente i popoli vicini che vi si erano insediati (35-36). Nonostante sembri allora impossibile, la restaurazione avrà luogo, come dimostra la grandiosa visione simbolica delle ossa nude e inaridite, che, al comando di Dio, si rivestono di carne e ritornano uomini (37); nulla è impossibile alla divina Onnipotenza. Anzi, il nuovo Israele, fedele alla ristabilita alleanza, vien già descritto nella sua vita

serena sui colli della Palestina; lo stesso Dio lo proteggerà contro le potenze soverchianti che un bel giorno moveranno sicure per annientarlo (38-39). Profezia che si realizzerà nel prepotente tentativo dei Seleucidi, e nella vittoria dei Maccabei.

La visione della nuova teocrazia (40-48): il nuovo tempio, il nuovo culto, la nuova sistemazione della terra promessa, costituisce un quadro grandioso che integra e suggella l'opera così notevole e tipica di E. La restaurazione è qui presentata nella sua natura (cf. 11, 19 s.; 31, 26 ss.): più che il fatto è vaticinato il modo. Non si avrà un ritorno al passato, ma un rinnovamento, un perfezionamento.

Oggetto della profezia non è l'edificio materiale, gli atti esterni del culto, quanto il rispetto, l'intima venerazione con cui si deve custodire il primo e compiere gli altri; non la spartizione materiale della Palestina, quanto lo spirito di giustizia e di solidarietà fraterna che deve informare i rapporti sociali. Viene così manifestato, operante nel culto e nella vita sociale, il "nuovo spirito" che il Signore infonderà nei rimpatrianti (36, 25-29; 37, 14.23).

I dettagli minuziosi accentuano quest'idea del rispetto e della venerazione per il temo pio e le cose sacre; e della giustizia che deve regnare nel paese.

E. vuol suscitare negli esuli il pentimento più vivo per le profanazioni del tempio compiute da Israele nel passato (cc. 8-11).

Il timor di Dio, lo zelo per il suo culto sono alla base del sentimento religioso.

Forse in Baruc (1-3, 8; ca. 582-1 a. C.) possiamo vedere i frutti realizzati dalla missione di E. Quanto alla forma sono caratteristiche le visioni grandiose e complesse descritte fin nei minimi particolari e le numerose azioni simboliche. Le visioni sono presentate come reali, oggettive e non c'è motivo di intenderle diversamente; rispondono esattamente ai dati dell'ambiente babilonese; avvengono nei sensi interni del profeta e sono congiunte a rivelazioni intellettuali. Le azioni simboliche effettivamente compiute erano di un'efficacia straordinaria per colpire ed attirare l'attenzione degli esuli, così mal disposti. Alcune di esse: la reclusione volontaria (3,25), il mutismo (3, 26 s.), l'immobilità, (4, 4-8) e qualche espressione «caddi faccia a terra» 1, 28; ecc.) sono servite al Klostermann per varare l'ipotesi dell'epilessia di E. (Kraetzschamar, Bertholet). Interpretazione futile che dispensa da ogni confutazione.

Il libro, cui si riconosce concordemente un ordine sistematico perfetto, segue la duplice attività del profeta, rispettivamente nella 1ª (cc. 1-24) e nella 2ª parte (cc. 33-48). Tra l'una e l'altra, E. ha disposto i suoi vaticini contro le genti (cf. Is. 13-23; Ier. 46-51).

Il Signore castiga il suo popolo, ma non permette che i suoi nemici godano impunemente dopo aver infierito al tempo della rovina (587). Punirà pertanto i popoli confinanti (Ammon, Moab ecc.; 25); punirà Tiro che, dopo aver fomentato la ribellione di Giuda contro Babel, crede nella sua superbia che la rovina di Gerusalemme rafforzi la sua potenza (26-28); umilierà l'Egitto che col suo fascino ha spinto Giuda all'idolatria e alla ribellione (29-32). Questi vaticini furono in gran parte composti tra il gennaio del 587 e il 585. L'idea che in essi presiede è il dominio universale di Iahweh, che regola tutti gli

eventi umani; si serve dei pagani per punire il suo popolo, ma punisce poi anch'essi per la loro superbia, per la loro crudeltà. E mentre il castigo per Israele è solo temporaneo e medicinale, per costoro è definitivo.

All'unità di tracciato e di composizione, va aggiunta quella dello stile: le stesse stereotipe flessioni ed espressioni ricorrono per tutto il libro. Tuttavia oltre alle corruzioni testuali, non mancano in esso, pur così omogeneo, correzioni ed aggiunte; ma riguardano soltanto dettagli o brevissime pericopi, diversamente definiti. L'opinione, ripresa e sviluppata nel recente commento di Bertholet (1936), che il libro risulti di due o più abbozzi o appunti scritti da E. in tempi diversi (la maggior parte in Giudea - redazione palestinese - dove si fantastica abbia esercitato E. il suo ministero, prima di recarsi in esilio verso il 585, dove avrebbe scritto solo pochi vaticini) e fusi nella forma attuale da un esule, ha basi fragili. Essa ricorre ai cosiddetti doppioni: spesso in E. pensieri simili o identici vengono espressi con forma leggermente diversa. Ma tale fatto è da attribuire senz'altro allo stile caratteristico del profeta e al testo, spesso corrotto, per aggiunte e mutazioni.

E. si ferma a lungo nell'esporre un'idea, vi ritorna su illustrandola sotto i suoi vari aspetti. Nel narrare un episodio, una visione, vi si indugia per non lasciarsi sfuggire alcun dettaglio. Questo appare evidente nelle parti, dove non si è potuto od osato introdurre le varie recensioni (cf. 1, 4-2, 1; 4-5; 11, 1-13 ecc.).

Data questa caratteristica, non è possibile evitare le ripetizioni, specialmente se manca quel lavoro di lima che si esige in un'opera letteraria. E in realtà: «la dizione del libro di E. non è molto elegante né del tutto rozza, ma partecipa dell'uno e dell'altro carattere» (s. Girolamo).

Basta ammettere che lo stesso E. ha redatto definitivamente il libro verso la fine della sua esistenza (570 ca.), servendosi di suoi scritti o raccolte antecedenti, perché cessi ogni difficoltà o meraviglia per queste apparenti ripetizioni che spesso riecheggiano la lunga attività del profeta.

L'ipotesi d'altronde fu subito confutata da H. Cornill, G. Jahn, E. Kreife, e contro il Bertholet da J. Hempel (in ZatW, 55 [1937] 299).

Per il ministero palestinese di E., del quale nessuno accenno è nel testo, c'è la grave difficoltà dell'ambiente sciovinista e arroventato; è incredibile che E. abbia potuto svolgere il suo minaccioso messaggio in Gerusalemme o nelle vicinanze, nelle condizioni storiche a noi ben note dal libro di Geremia (cf. Ier. 37-38: il profeta poté sfuggire alla morte per il particolare intervento segreto dello stesso re, Sedecia; mentre un altro profeta dovette fuggire in Egitto e ancora lì fu fatto assassinare dai Giudei esasperati), e dalle lettere di Lachis (lettera VI; A. Vaccari, in *Biblica*, 20 [1939] 196 ss.; cf. VD, 26 [1948] 379).

Il libro di E. scritto quasi esclusivamente in prosa, ha carattere didattico, discorsivo: vuol convincere. Non mancano però splendide immagini e componimenti di vera poesia (15.19.21.27.31).

La lingua risente fortemente l'influsso aramaico e, per il lessico, quello accadico che dà al libro l'inconfondibile colore babilonese, valido argomento d'autenticità. Il testo ebraico è particolarmente corrotto; ma è superiore alla versione greca dei Settanta, che risulta molto mediocre; nelle pericopi più difficili essa trascrive l'originale senza capirlo, anzi molto spesso omette quel che non sa spiegare o lo rende in maniera cervellotica. La volgata segue passo passo il testo ebraico, che rende spesso servilmente.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Ezechiele* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), 2a ed., Torino 1950; H. H. ROWLEY, *The Book of Ez.* in *Modern Study*, in BjRy Libr. 36,1 (1953) 146-190; G. - FOHRER, *Die Hautprobleme des Buches Ez.*, Berlin 1952; ID., *Ezechiel*, Tubingen 1955; A. VAN DEN BORN, *Ezechiel*, Roe 1954; G. C. AALDERS, *Ezechiel*, Kampen 1955; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1961, pp. 1497-1587.

F

FACEE. - v. Israele (regno di).

FACEIA. - v. Israele (regno di).

FARISEI. - Antica setta giudaica. Flavio Giuseppe chiama i suoi aderenti in greco ***, trascrizione dell'aggettivo aramaico *Perisajja* = «divisi, distinti». Con ogni probabilità il termine si deve ai loro avversari; ché i F. fra di loro si chiamavano "compagni" oppure "santi".

Non si conosce l'origine della setta. Flavio Giuseppe (*Ant*. XVIII, 11) li fa rimontare a tempi antichissimi, ma li nomina la prima volta solo al tempo di Gionata Maccabeo (ibid. XIII, 171). Ma è probabile che in questo caso egli applichi il termine agli *Assidei*, di cui si parla in I-II Mac. (11. 2, 42; 7, 13; 11. 14, 6). m solito questi sono considerati già come F. o, forse più esattamente, come loro predecessori dai lineamenti simili. L'esistenza dei F., invece, appare sicurissima sin dal tempo dei primi Asmonei. Già sotto Giovanni Ircano (153-104 a. C.) essi occupano un grande posto nel giudaismo, osando sfidare la suprema autorità con la loro opposizione. Sotto Alessandro Ianneo (103-76) furono perseguitati con durezza; ma acquistarono subito un potere eccezionale sotto la regina Alessandra (75-66), vedova di Ianneo. Il dissidio con la monarchia era alimentato in modo particolare dall'unione, disapprovata dai F., del potere politico con quello sacerdotale mantenuta dagli Asmonei in seguito all'investitura (153 a. C.) a sommo sacerdote di Gionata Maccabeo da parte di Alessandro Bala, re di Siria.

Al tempo della dinastia erodiana e dell'occupazione romana i F. godettero un'autorità molto limitata negli affari del governo, tanto più che il sommo sacerdozio era in mano dei loro nemici, ossia dei Sadducei (v.). Ma crebbe sempre più il loro ascendente sul popolo, come appare specialmente dai Vangeli e dai più antichi testi rabbinici. Dopo il 70, scomparso il partito dei Sadducei col sommo sacerdozio, il giudaismo ufficiale fu diretto spiritualmente solo dal fariseismo.

I F. si dimostrarono aperti nemici di Gesù (cf. Mc. 3, 6; Mt. 12, 14; Io. 1, 24; 9, 13. 16; 7, 32 ecc.), il quale ne riprese l'ipocrisia e la falsa religiosità (cf. Mt. 23, 13-33). Non è possibile restringere le severe parole di Gesù solo ai falsi F., condannati spesso anche negli scritti talmudici. Tuttavia esse non escludono un vero attaccamento a Dio da parte del Fariseismo. Che i suoi seguaci fossero fra i più vicini all'insegnamento di Gesù ne abbiamo indizi nel Vangelo stesso (cf. Mc. 12, 18. 24; Io. 3, 1 ecc.; At. 5, 34-3-9). A Gerusalemme, la Chiesa nascente, in gran parte era composta da ex-farisei (cf. At. 15, 5).

Generalmente si parla di "setta" dei F.; ma il termine va preso in senso relativo. Non si tratta infatti di nessuna "separazione" dottrinale propriamente detta; anzi i F. sostenevano di essere gli autentici interpreti del giudaismo, che in definitiva si manifestò aderente al loro pensiero. Il termine, perciò, è usato solo per indicare la loro diversità dottrinale e pratica da altre correnti, quali il sadduceismo e l'essenismo. Flavio Giuseppe nella sua preoccupazione di trovare corrispondenti nell'Ellenismo paragona i F. agli Stoici, i Sadducei agli Epicurei e gli Esseni ai Pitagorici.

Fra i principi caratteristici dei F. sono il rispetto alle tradizioni dei padri, la fede nell'esistenza degli Angeli, nella risurrezione e nella Provvidenza divina. Essi avevano inoltre un particolare indirizzo giuridico e non pochi usi liturgici in contrasto con quelli dei Sadducei.

Per il primo punto Flavio Giuseppe (*Ant*. XIII, 297) afferma: «I F. trasmisero al popolo alcune norme di origine antica, le quali non sono registrate fra le leggi di Mosè» e dice (ivi, 408) che la regina Alessandra ristabilì ciò che «i F. un tempo avevano introdotto in conformità alla tradizione dei padri e che Ircano aveva abolito». Anche Gesù allude a tali tradizioni farisaiche, chiamandole «dottrine e norme di origine umana» (Mc. 7, 7). E nei testi talmudici si leggono affermazioni, che antepongono tali tradizioni perfino alla Legge mosaica.

In At. 23, 8 si ha l'unico testo, che afferma in maniera esplicita la fede dei F., negata dai Sadducei, nella risurrezione. La testimonianza è confermata da molteplici testi di Flavio Giuseppe e dei rabbini, che rinfacciano ai Sadducei l'opinione contraria, specialmente riguardo alla risurrezione e all'immortalità dell'anima.

Riguardo alla Provvidenza divina Flavio Giuseppe, che ama il vocabolo greco - ben poco adatto – *** (= fato), dice che i F. tenevano una via di mezzo fra gli Esseni, che tutto facevano dipendere da essa ed i Sadducei, che la escludevano completamente. Egli afferma che «i F. sostenevano certe cose, ma non tutte, essere opera del destino, mentre altre cose esistere da sé, realizzandosi senza essere prodotte» (*Ant*. XIII, 172). Altrove (*Op. cit*. XVII, l, 13; *Bell*. II, 162 s.), invece, dice che essi riferivano tutto alla Provvidenza

(lett. "fato"), pur ritenendo la libertà umana. E nei suoi scritti egli, che apparteneva al gruppo dei F., ricorre spesso all'intervento divino per spiegare i vari avvenimenti che narra.

Secondo il medesimo autore (*Ant*. XIII, 295) i F. adottavano pene meno severe nei giudizi. La stessa tendenza è documentata in scritti rabbinici (cf. H. Strack-P. Billerbeck, p. 395 ss.).

Più accentuate erano le differenze negli usi liturgici. Innanzi tutto per l'offerta del primo manipolo della nuova messe, prescritta per il «secondo giorno del sabato» (Lev. 23, 11), i F. sostenevano che ciò doveva avvenire il 16 Nisan, il giorno dopo Pasqua, mentre i Sadducei, più logicamente, intendevano il termine sabato nel suo senso specifico, affermando che l'offerta andava fatta sempre nel giorno successivo, indipendentemente dal 15 Nisan (cf. Flavio Giuseppe, *Ant*. III, 250; Filone, *De legibus specialibus* II, 162). Tale diversità ne comportava un'altra circa la data da assegnare alla festa di Pentecoste, fissata il cinquantesimo giorno dall'offerta del manipolo.

Differenze minori sono registrate anche per il rituale da eseguirsi nel giorno dell'espiazione (*Kippur*) e nella festa delle capanne (cf. Strack-Billerbeck, p. 355 s.). Anche per la festa di Pasqua si notavano diversità; fra l'altro i F. ammettevano che «la Pasqua annulla il sabato», dichiarando leciti alla sera del 14 Nisan, anche se fosse incominciato il riposo sabatico, gli atti prescritti per la preparazione dell'agnello.

[A. P.]

BIBL. - H. STRACK-P. BILLERBECK. *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, vol. IV, Monaco 1928, pp. 334-52; M. J. LAGRANGE. *Le Judaisme avant Jésus-Christ*. Parigi 1931, pp. 268-301; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941, pp. 46-54.

FAUNA. - La f. palestinese è paleartica, ad eccezione della valle del Giordano e del bacino del Mar Morto, dove è quasi esclusivamente indiana ed etiopica. La Palestina infatti forma geograficamente l'estrema provincia meridionale della zona paleartica che comprende tutto il mondo antico dal circolo polare artico fino ai limiti meridionali dell'ulivo, dall'Europa, Asia e Africa all'Imalaia e al Sahara, dall'Atlantico al Pacifico.

Mammiferi. Pecore e capre sono allevate intensivamente in tutta la regione, a scapito del rimboschimento. La pecora più comune è quella dalla coda larga e adiposa *Ovis laticaudata*; la capra è presente in molte specie: *Capra hircus, c. membrica, C. angorensis.* I bovini *Bos taurus*, B. *bubalus* sono allevati in minore quantità. Le greggi e gli armenti, in ebraico *so'n* e *baqar*, hanno costituito sempre una fonte di ricchezza nella Terra promessa che «scorreva latte». Il cavallo e il mulo sono più rari del volgare asino paziente, resistente alla sete e al calore, a buon mercato; è un elemento indispensabile nella vita domestica della popolazione povera. Il cammello, sempre più raro nei centri abitati, è ancora allevato a migliaia dai Beduini, per la carne, il latte e il pelo con cui tessono stoffe rudimentali. Oltre ai cani e ai gatti, randagi e domestici, bisogna ricordare tra i mammiferi selvaggi: il leone che è solo un ricordo in Palestina; mentre gli sciacalli, la

volpe *Vulpes nilotica* e *V. flavescens*, il lupo, la tigre, la lince, la pantera, la iena sono frequenti, specie nella valle del Giordano e nel bacino del Mar Morto; l'orso è confinato nell'Hermon. L'antilope, la gazzella e la capra beden sono originarie della f. etiopica; il cervo *Cervus capreolus* e *C. dama* sono scomparsi da poco. Il maiale, proibito dalla legislazione ebraica e mussulmana, è allevato dalle comunità europee; il cinghiale vive nella bassa fratta paludosa del Giordano e dei suoi affluenti. Il coniglio è raro e non è nominato dalla Bibbia, mentre la lepre è rappresentata da più specie *Lepus syriacus, L. sinaiticus, L. aegyptius, L. isabellinus o della Nubia*. Non tralasciamo le molte specie di topi *Mus alesandrinus, M. nyloticus, M. masculus*, a cui si aggiungano la talpa e il porcospino.

Uccelli. - L'abbondanza di uccelli in Palestina si spiega dalla sua posizione geografica che ne fa il luogo di passaggio delle migrazioni tra l'Europa e l'Africa. Gli uccelli del Nord durante l'estate e quelli del Sud durante l'inverno vi trovano un clima dolce e caldo, specie lungo la valle del Giordano detta Ghor. Gli uccelli indigeni della stessa Palestina possono emigrare dalla catena montagnosa centrale lungo la costa e il Ghor caldi e assolati.

Dei Passeracei ricordiamo: il merlo, il pettirosso, l'usignolo, la rondine, il cardellino, il passero *Passer domesticus, P. moabiticus* in gran numero a danno dei cereali e dell'uva, il fringuello, sei specie di corvi e quindici di capinere, il picchio, il cuculo e l'allodola.

Dei Gallinacei: la comune gallina che si alleva ovunque, il tacchino, varie specie di pernici, il francolino, la tortora, le quaglie.

Anitre, oche, cigni, pellicani e smerghi tra i Palmipedi.

Cicogne, gru, aironi *Ardea cinerea, A. purpurea*, beccaccini, ottarde, vannelli dei Trampolieri.

Dei Rapaci: l'avvoltoio che insegue le greggi, sei specie di aquile, il nibbio, lo sparviero, il falco, il gufo, il barbagianni, l'allocco, la civetta e il grifone.

Rettili e Anfibi. - Il terreno e il clima molto caldo, specie nel Ghor e nel Mar Morto, sono l'ambiente ideale per la vita di questi animali che sono ampiamente rappresentati in Palestina, con circa 40 specie di serpenti. Alle comuni serpi e bisce innocue si aggiungano le molte specie di vipere, di cui la velenosissima *Vipera euphratica*, la vipera cornuta o ceraste, la vipera delle sabbie e il *Cerastes hasselquitii*. Tuttavia rari sono gli incidenti mortali provocati dal morso di questi rettili.

Fra i Sauri: le molte specie di lucertole *Lacerta viridis, L. judaica, L. laevis*, i camaleonti e i gechi; il coccodrillo viveva tempo addietro nel Nahr ez-zerqa, a nord di Cesarea marittima; inoltre circa sette specie di tartarughe.

Degli Anfibi si ricordino rane e rospi.

Pesci. - I pesci di mare sono gli stessi che si trovano in tutte le coste del Mediterraneo; il Mar Morto non ne ha affatto. Ricchissima la f. ittica, anche se di poche specie, nel Giordano, nei suoi affluenti e nel Lago di Tiberiade. La *Capoeta damascena* è pescata ovunque e si chiama volgarmente trota; il *Chromis* è l'alimento delle popolazioni

rivierasche del pescosissimo Lago di Genezaret: *Chromis niloticus, C. tiberiadis, C. Andreae, C. Simonis, C. pater familias* perché nutre più di duecento piccoli nella cavità boccale. Al *Chromis* si aggiungano il *Clarias macracanthus* e il *Barbus bedonii*.

Insetti. - L'ape, *Apis aegyptiaca, A. syriaca, A. cypriota* offre miele squisito e ricorda la frase biblica «la terra ove scorre il miele». L'apicoltura scientifica è entrata anche fra gli indigeni, ad imitazione degli Israeliti e degli Europei. Zanzare, mosche, pulci e pidocchi sono ancora in abbondanza fastidiosa. Le cavallette, in marcia Est-Ovest, sono ancora un flagello temutissimo. Gli scorpioni abbondano, ma non sono velenosi. A questi insetti se ne aggiungano ancora migliaia e migliaia dagli imenotteri ai coleotteri, dalle farfalle alle formiche.

Nella Bibbia gli animali sono classificati in: quadrupedi, uccelli, rettili e pesci, non seguendo, evidentemente, una classificazione moderna in classi, ordini e specie. La Bibbia ebraica nomina 128 specie di animali con 155 termini differenti; in più 2 della versione greca dei Settanta e 4 del N. T.

[P. C.]

BIBL. - In genere, la f. si trova nei Dizionari, sotto la voce «Palestina» salvo il rinvio ad ogni singola voce degli animali.

Tutte le Guide e gli Atlanti della Palestina, oltre ai Dizionari e alle Enciclopedie, danno notizie sulla f. palestinese. In tutte le riviste c'è una bibliografia, e il migliore *Elenchus bibliographicus* aggiornato è quello pubblicato in *Biblica*. Due opere sono fondamentali e insostituibili: R. ROHRICHT, *Bibliotheca geographica Palaestinae* von 333 bis 1878, Berlino 1890; H. B. TRISTAM, *The fauna and flora of Palestine,* in *Survey of Western Palestine*, Londra 1884. .

FEDE. - Nel Vecchio Testamento non è tanto un'adesione intellettuale a verità fondamentali circa l'esistenza di Dio (v.) ed i suoi attributi quanto un completo abbandono, sia individuale che nazionale, alla bontà divina, alla sua parola manifestata dai profeti ed all'idea di un continuo intervento di Dio nella storia, in preparazione del Messia e del suo regno.

Già nella Genesi (15, 6) il sorgere del popolo ebraico è connesso intimamente con un atto di f. del suo capostipite Abramo. La vita dei Patriarchi, l'esodo dall'Egitto con i miracoli avvenuti nel deserto, l'occupazione della Palestina e tutta la storia del popolo ebraico, prima dell'esilio (cf. Tob. 2, 18; 13, 4; Iudt. 6, 15; Esth. 14, 12.19) e fino all'epoca maccabaica (cf. specialmente 2Mac.), presuppongono una continua e profonda f. (cf. Hebr. 11, 2-40; e v. alleanza).

La mancanza di f., con l'affannosa ricerca di alleanze politiche e di mezzi umani, genera il disastro nazionale, per cui i grandi profeti (Elia, Eliseo, Isaia, Geremia ecc.) consigliano l'unico rimedio nel ritorno al genuino concetto della religione e ad una viva f. in Dio, base dello Stato teocratico.

I profeti insistono per una f. totalitaria, ispiratrice di ogni rapporto fra uomo e Dio (Is. 7, 9; 28, 16); f. legata al Messia, termine ultimo del Vecchio Testamento, pegno e garanzia della perennità della dinastia davidica.

Tale atteggiamento si fonda su l'onnipotenza e bontà di Dio, da una parte, e su la relazione che vige fra l'uomo - ed in modo particolare il popolo eletto - ed il suo Creatore, cui si deve sottomissione completa. La f., perciò, sarà il primo principio etico del V. T. (cf. Hab. 2, 4). Per essa un pio Israelita era obbligato a subire anche la morte (cf. 2Par. 24, 20 s.; 2Reg. 21,16; 2Mac. 6, 8-11. 18-31; 7, 1-42).

Nel Nuovo Testamento f. è l'adesione totale al Cristo e alla Sua rivelazione. Fra gli scritti che parlano più della f. s'impongono i Vangeli sinottici, s. Giovanni e s. Paolo. I primi evitano ogni trattazione od allusione teoretica, mentre gli altri insistono particolarmente su la necessità e su alcune caratteristiche della f. Molti miracoli riferiti dai sinottici esaltano la potenza della f. perché essi sono compiuti per premiare o per corroborare tale virtù (cf. Mc. 5, 34.36~ 7, 29; 9,22 ss.; 10, 52; Mt. 8, 13; 9,28; Lc. 17, 19). A chi crede (cf. Mc. 2, 5; Mt. 11, 22 ss. ecc.) sono rimessi i peccati; mentre la mancanza di f. rende impossibile il miracolo (cf. Mc. 6, 5 s.; Mt. 15, 31; 17, 20; Lc. 13, 34 s.; 19, 41-54). Gesù esige innanzi tutto una fiducia, che escluda ogni incertezza (Mc. 11, 22 ss.), nel suo potere.

Nel Vangelo di s. Giovanni si accentua il valore della f. come vincolo di unione intima fra il Cristo e il credente (6, 56; 15, 1-8). La f. è innanzi tutto un dono di Dio Padre (6, 35.37-40.44-51.65; 17, 6.9). Dio è l'oggetto naturale della f.; per il cristiano è indispensabile credere nel Cristo, Figlio unigenito (3, 18). Sia il Padre, che Lo ha inviato nel mondo (5, 24.36; 11, 42; 12, 44; 17, 8.21.25), che il Figlio, il quale procede dal Padre (16, 27; 17, 8) ed è stato mandato a noi (6, 29), sono oggetto di un medesimo atto di f.

Tanto i Sinottici quanto Io. illuminano circa le disposizioni richieste da Dio per comunicare un dono sì eccelso. I primi abbondano di riferimenti alle "prove" od ai "segni" miracolosi, che rendono ragionevole l'assenso dell'intelletto e della volontà; ma si ricordi che per Io. in genere tutti i miracoli sono innanzi tutto segni per suscitare la f. (cf. 2, 11; 9, 3; 11, 4.15.42). In tutti e quattro i Vangeli, infine, si rileva il carattere pratico della f. (cf. Mt. 16, 16; Io. 3, 21; 13, 19; 14, 6), che è quanto mai impegnativa per tutto l'uomo. Credere in Dio vuol dire innanzi tutto adempiere la sua volontà, convertirsi e vivere secondo i dettami del Vangelo.

Anche per s. Paolo, che parla moltissimo della f., adesione al Cristo, in opposizione alle pratiche varie cui tanto tenevano i Farisei, la f. è l'accettazione incondizionata del Vangelo; "credere" è quasi sinonimo di «professare il cristianesimo». Abramo, che - nonostante l'apparente assurdità - crede ad un messaggio divino, è il tipo dei credenti (Rom. 4, 5.17-22). La f., presuppone la predicazione (ivi, 10, 17) ed ha come articoli fondamentali l'affermazione cc Gesù è il Signore» (ivi, 10, 9), ossia la divinità del Cristo, riconosciuto con l'influsso illuminante dello Spirito Santo (1Cor 12, 3), e la risurrezione di Gesù (Rom. 4, 24; 10, 9; 1Cor 15, 14; 2Cor 4, 14; Col. 2, 12). La f. è intimamente unita alle altre virtù, in modo particolare alla carità ed alla speranza da una parte (I Cor 13, 13) e all'obbedienza e alla conversione dall'altra (Rom. 1, 5). Essa ha le sue "opere" (1Ts. 1, 3; 2Ts. 1, 11) ed "agisce" per mezzo della carità (Gal. 5, 6). La f. è anche adesione della

volontà (Rom. 10, 9 s.), alle verità rivelate da Dio e annunziate dai suoi ministri; verità, che la ragione naturale, pregna di una sapienza mondana, accomodante, ritiene stoltezza (1Cor 2, 4; Col. 2, 4).

Se il cuore dell'uomo è ben disposto (Rom. 11, 7-10), egli potrà attendersi «la prova che viene dallo Spirito» (1Cor 2, 4). La f. che aspira sempre ad una maggiore chiarezza (cf. 2Cor. 3, 18; 4, 4 ss.; Eph. 1, 17 s.; 5, 13 s.; Col. 1, 9; 2, 2), è suscettibile di perfezione (1Cor 3, 1 s.; 2Cor 10, 15; Col. 2, 7; 2Ts. 1, 3); ma essa è nettamente distinta dalla visione beatifica, cui è opposta.

Specialmente in Rom. e Gal. s. Paolo pone la f. quale presupposto indispensabile per la giustificazione, negando tale caratteristica alle "opere". Secondo l'analisi del Prat (*La Teologia di San Paolo*, II, trad. ital., Torino 1942, pp. 239-42), s Paolo vuol accentuare l'iniziativa da parte di Dio, non provocata né meritata da atti speciali, la corrispondenza dell'uomo con l'accettazione completa e volontaria nell'atto di f. Agganciato al mondo soprano naturale, l'uomo però ha l'obbligo di avanzare di virtù in virtù (cf. Iac. 2, 14 ss.). In questa maniera egli acquista dei meriti, che Dio incorona nell'al di là.

[A. P.]

BIBL. - S. VIRGULIN. *La "fede" nel profeta Isaia*. in *Biblica*, 31 (1950) 346-64. 483-503; J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène*, Parigi 1932, pp. 145-191; G. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*. trad. ital., Torino 1952, pp. 112-22; P. ANTOINE, in DBs, III, coll. 276-310.

FENICI - Fenicia. - Nel senso più largo Fenicia designa la zona compresa tra il Mediterraneo e la catena del Libano con limite meridionale il Carmelo e settentrionale il Golfo d'Isso; in senso più stretto, la zona compresa negli stessi confini orientali e occidentali limitati però a sud dalla regione di Tiro e a nord dall'Eleutero (Nahr-el-Kebir). Il nome sembra derivare alla regione dall'appellativo ***; col quale i Greci amavano designare gli abitanti dediti all'industria della rossa porpora (***= rosso).

Caratterizzata dalla zona montagnosa del Libano e dalla zona collinosa del Nasairiye, la fertile F. è bagnata da numerosi fiumi.

I Semiti devono essere penetrati in questa regione almeno agli inizi del 30 millennio, se nella seconda metà dello stesso millennio la cultura fenicia vi appare già influente, come è rivelato dal 3° strato di Ras Shamra. Relazioni culturali e commerciali tra F. ed Egiziani attestate da documenti archeologici per tutto il 3° millennio, sono, agli inizi del 2°, messe in maggior luce da documenti letterari, quali le Avventure di Sinuhe e i testi d'esecrazione della 12- dinastia. Il centro delle relazioni fenicio-egiziane è allora Biblos dove l'Egitto esercitò già un certo predominio politico, interrotto nel periodo 1750-1550 ca. dall'invasione degli Hyksos. Chiusa questa parentesi gli Egiziani raggiungono nuovamente la F. con Ahmosis I, il quale allude probabilmente ai F. quando nomina i Fen1J,.u che lavoravano nelle sue cave. Anche Tuthmosis I e Tuthmosis III ricordano le loro vittorie sui F.; in particolare però l'influsso egiziano sarà potente ai tempi di

Amenophis III, per declinare poi rapidamente nel periodo d'el-Amarna. In questo periodo la F. risulta divisa in numerose città-stato indipendenti una dall'altra. Alcune, quali Arado, Simira, Sidone sono in continua lotta con l'Egitto, mentre Tiro e Biblos si mantengono fedeli vassalli resistendo fino all'estremo anche ai nazionalisti Habiru. Lo sviluppo di queste città-stato è particolarmente fiorente all'inizio dell'età del ferro (ca. 1200 a. C.). Tiro, Sidone e Biblos specialmente, diventano dei potenti centri autonomi governati a sistema monarchico; e acquistano il primato economico; ai tempi di Salomone e David (2Sam 5, 11; 1Reg. 5, 15-32 ecc.) è Tiro con il suo re Hiram I che lo detiene, eclissando Sidone, (Ez. 26-28; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 202-23).

Un importante aspetto della vitalità f., a partire dal 1° millennio, è la colonizzazione. Indotti dalla produttività delle loro terre all'esportazione e al commercio con l'estero, i F. avevano già fondato centri come Ugarit e Arado; dal 1200 a. C. in poi passarono i mari fondando colonie in Africa (Cartagine 800 a. C. ca.), in Sardegna e in Spagna. La F. (dall'850 in poi) subì invasioni da Teglatfalasar III, Sargon II, Sennacherib, Asarhaddon, che ne resero tributarie le città, e permettendo ai Greci di superare i F. nel possesso del Mediterraneo occidentale; e agli Aramei di far prevalere il loro commercio e la loro cultura. Ciro lascia loro una certa autonomia (Esd. 3-, 7).

Dopo la battaglia d'Isso anche la F. passa ad Alessandro e quindi dopo le torbide vicende dei Diadochi nel 65 d. C. Roma la include nella provincia di Siria lasciano do però una certa autonomia a Tiro, Sidone e Tripoli.

I F. si distinsero nell'industria e nel commercio; la lavorazione dei vetri, dei colori, dei tessuti e dei metalli ebbe da loro grande impulso. Cave di ferro si trovavano nella Fenicia stessa, il rame era importato da Cipro.

Il commercio, iniziato con l'esportazione di legnami e di papiri, si sviluppò ben presto sui generi di lusso: porpora, stoffe preziose, vetri fini (cf. Ez. 27). Esso s'irraggiava in ogni direzione grazie alla posizione geografica della F., naturale punto di incontro tra Egitto, Mesopotamia, Asia Minore ed Egeo. Per questo oltre evidenti influssi hittiti e mesopotamici, va rilevato il grande influsso egiziano: avori e oggetti metallici dell'epoca 1200-500 a. C. recano spesso scene di miti e fatti storici egiziani. Anche nell'arte i F. mantennero la propria genialità e come non ebbero il mostruoso e il goffo dell'arte cananea, seppero anche eliminare il convenzionalismo dell'arte egiziana aprendo così la via all'arte greca.

Scrittura e lingua. Oltre i numerosi testi scoperti dal 1929 a Ras Shamra, dei F. ci restano molte iscrizioni: le più antiche risalgono, sembra, ai secoli XVI e XVIII a.C., a data più recente le iscrizioni del Sepolcro di Ahiram di Biblos (sec. XI-XII a. C.). La tradizione attribuisce ai F. l'invenzione dell'alfabeto (v.). Sembra certo che l'antico alfabeto fenicio, probabile padre del nostro, fu la progressiva semplificazione di segni pittografici e geroglifici egiziani. La lingua fenicia risulta essere del gruppo nord-semitico affine al moabitico e all'ebraico e alle glosse cananee d'el-Amarna.

Religione e relazioni con gli Ebrei. - La religione dei F. è sostanzialmente identica a quella dei Cananei (v.), ma insieme più varia per il maggior influsso straniero

(specialmente egiziano: cf. Dio Sid, e la signora di Biblos = dea Hator), subìto dalle città fenice.

Anche per il culto i F. convengono coi Cananei: al Baal di Tiro, Melqart, si offrivano, secondo la Bibbia, sacrifici umani, uso praticato anche nelle colonie fenice: a Cartagine si immolavano vittime umane a Ba'al-Hammon.

L'influsso religioso fenicio sulla religione popolare ebraica era frutto delle relazioni che tra i due popoli vennero iniziate subito dopo la conquista. Ricordate già dai tempi di Debora (Iudc. 5, 17), cordiali al tempo di David (2Sam 5, 11), le relazioni fenicio-ebraiche ebbero il massimo impulso dalla collaborazione di Salomone (v.) con Hiram di Tiro e più tardi da Achab che sposò Iezabel, figlia di Ittobaal (v. Israele, storia). Nessuna meraviglia che con tante relazioni non solo l'uso dei sacrifici umani, ma la stessa prostituzione sacra e in genere tutti i riti naturalistici s'andassero diffondendo in Israele (I Reg. 14, 24; 22, 47; 2Reg. 23, 7; Is. 3, 4; Ez. 16, 16; Bar. 6,42, ecc.). Tale sincretismo religioso attirò in particolare la reazione dei profeti (Elia, Eliseo, a Samaria). Per il cosiddetto profetismo fenicio (cf. I Reg. 18), esaltazione psicopatica, con danze, incisioni, v. Profetismo.

[G. D.]

BIBL. - W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*. 2a ed., Baltimora 1946; E. DHORME, *Déchiffrement des inscriptions pseudo-hiéroglyphiques de Biblos*, in *Syria*, 25 (1946-1948), 1-35; G. CONTENEAU, *La Civilisation Phénicienne.* 2a ed., Parigi 1949.

FIGLIO dell'Uomo. - L'espressione (ebr. ben 'adam; aramaico, bar 'enas), come risulta dal parallelismo, è lo stesso che uomo (Num. 23, 19; Ps. 8, 5; Is. 51, 12; Iob. 25, 6; plurale in Deut. 32, 8; ecc.). Così Dio spesso chiama il profeta Ezechiele (Ez. 2, l. 3. 6 ...) per indicare la distanza insuperabile tra Lui e il profeta. Si parla in modo particolare del f. d. u. in Dan. 7, 13 s. (senza articolo: ***, come un figlio dell'uomo); a lui vien concesso un potere eterno su tutte le genti; e, distrutte la quattro bestie, si avvicina al trono di Dio. Come gli animali simboleggiavano i re e i regni rispettivi, così l'uomo = Messia e regno messianico. Gli apocrifi Enoch e IV Esd. applicarono tale titolo al Messia.

Nel Nuovo Testamento è l'autodefinizione di Cristo caratteristica dei Vangeli: al di fuori di essi è semplice citazione di Dan. 7, 56 (At. 7, 56; Ap. 1, 13; 14, 14). Cristo definì se stesso *** con duplice articolo. La forma aramaica probabilmente è *bar 'enasa'* (cf. Bonsirven, *op. cit*., p. 369, ss.). Questo modo di dire preso da Gesù bisogna intenderlo secondo il senso che ha in Daniele re del regno messianico. Il f. d. u. infatti è una persona celeste che apparirà sulle nubi (Mt. 24, 30; 26, 64), glorioso e circondato dagli angeli (Mt. 10, 23; 13, 41; 16, 27; 19, 28), per giudicare tutti gli abitanti della terra (Mt. 25, 31 s:; Lc. 12, 8; 21, 36; Io. 5, 27). Ma Cristo connette probabilmente questo titolo col Servo paziente di Is. 53, particolarmente in rapporto alla passione e morte che egli deve (***) subire (Mt. 17, 12; Mc. 8, 31; Lc. 17, 25; 24, 7). Difatti sarà consegnato nelle mani degli uomini (Mt. 20, 18; 26, 2.45), sarà sollevato da terra (Io. 3, 14) e offrirà la sua vita per la redenzione di molti (Mt. 20, 28), come il servo di Iahweh dà la sua vita per i peccati (Is. 53, 10 e Mt. 20, 28).

In conclusione il titolo di f. d. u. fu usato da Cristo come equivalente di Messia, per denotare che in Lui si realizzava la profezia di Daniele, ma non nel senso erroneo di un Messia prepotente e glorioso, inteso dai Giudei (v. Daniele).

L'espressione non è un'indicazione della sua natura umana in posizione antitetica alla natura divina, ma titolo specifico che Gesù stesso prese da Daniele (7, 13.14) e congiunse con Isaia (53) per svelare la sua dignità messianica, correggendo insieme le idee erronee dei suoi contemporanei.

[H. N. W.]

BIBL. - F. ROSLANIEC, *Filius hominis*, Roma 1920; P. JOUON, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Parigi 1930, pp. 601-604; J. BONSIRVEN, *Le Judaisme palestinien*, I, Paris 1935, pp. 360 ss. 368 s. 370-75; A. E. Mc DOWELL, *Son of Man and suffering Servant,* Nashville 1944: G. RINALDI, *Daniele*, Torino 1947; M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testament*, I, Bonn 1950, pp. 161-66.

FILEMONE (Epistola a). - Una delle quattro lettere scritte da s. Paolo durante la prima prigionia romana (61-63· d. C.): è una brevissima epistola di accompagnamento per Onesimo, lo schiavo ladro e fuggiasco, che faceva ritorno al suo padrone F.

Questo F. era un facoltoso signore di Colossi (Col. 4, 7 ss.), amico devoto dell'apostolo Paolo che l'aveva guadagnato alla fede (Philem. 19); da uomo generoso e zelante della diffusione del Vangelo, accoglieva nella sua casa i cristiani per la celebrazione dei misteri divini (Philem. 2.5 ss.); suoi probabili moglie e figlio erano Appia ed Archippo (Philem. 2), il quale ultimo doveva avere una parte importante nella Chiesa di Colossi (Col. 4, 17).

Uno schiavo di F., Onesimo, dopo aver derubato a quanto pare il padrone (Philem. 17) per sfuggire al meritato castigo, era riuscito ad evadere e si era spinto fino a Roma. Essendo venuto a contatto con Paolo, ivi prigioniero (Philem. 1.9-10), e convertitosi al Cristianesimo (Philem. 10), era da Paolo rimandato a Colossi dal suo padrone con un biglietto di accompagnamento, vergato dalla mano stessa di Paolo (Philem. 19) in forma brevissima ma con accenti di un cuore sensibilissimo e riboccante di carità.

Il contenuto è semplicissimo: dopo il saluto iniziale a F., Appia ed Archippo (v. 1-3), il ringraziamento e la lode della carità, fede e generosità del destinatario (v. 4-7), s. Paolo tratta l'argomento principale del biglietto (v. 8-17): il perdono ed il trattamento fraterno da usar si verso lo schiavo ladro e fuggitivo. Il tono non è di comando (di per sé autorizzato) ma di supplica: come amico, apostolo di Cristo, prigioniero e vecchio, s. Paolo si mostra pure disposto al risarcimento pel danno arrecato, facendo però intendere, in tono scherzevole, che, se si dovessero regolare i conti, F. sarebbe il debitore e non il creditore (v. 18-21). Dopo aver espressa la speranza certa di essere liberato e poter così spingersi fino a Colossi, S. Paolo aggiunge i saluti dei suoi discepoli e collaboratori che l'assistevano nella prigionia (v. 22-35).

Questo biglietto è la *magna charta* della libertà cristiana: non viene abolita la schiavitù ma vengono ribaditi quei principi cristiani di libertà, ispirati alla dottrina di Cristo, già altrove enunciati (Gal. 3, 27 s.; 1Cor 7, 20 s.; Eph. 6, 5-9; Col. 3, 2.25), che dovevano portare gradatamente all'abolizione della schiavitù.

Si è voluto paragonare questo biglietto con le lettere scritte da Plinio il Giovane all'amico suo Sabiniano in favore di uno schiavo fuggitivo (*Lett*. IX, 21. 24). Ma la distanza è grande giacché in Plinio s'ammirano sensi di umanità e di generosità di cuore, in s. Paolo invece, tenerezza di padre, affezione profonda trasfigurata dalla fede e dall'amore di Cristo. La letteratura pagana non ha mai prodotto nulla di simile a «questo simile capolavoro di tatto, di cortesia, di nobiltà e di grazia squisita» (F. Prat).

[A. R.]

BIBL. - M. ROBERTI, *La lettera di s. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*. Milano 1933; P. MÉDEBIELLE, *Epitre à Philémon* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 12), Parigi 1938.

FILIPPESI (Lettera ai). - È una delle quattro lettere della cattività romana (61-63): v. Colossesi.

Le relazioni di Paolo con i F. datano dall'anno 51, al tempo del secondo viaggio apostolico. Filippi fu la prima cristianità paolina in Europa, a lui particolarmente cara, anche perché gli costò flagellazione e prigionia; come meravigliosamente ricorda Luca (At. 16, 11-40), che probabilmente vi si fermò fino al 58. Nel terzo viaggio Paolo rivide questa cristianità (At. 20, 1. 3, 6): vi celebrò anzi la Pasqua del 58. Quando i F. seppero che l'Apostolo era prigioniero a Roma, gl'inviarono Epafrodito, (forse il loro vescovo), per testimoniargli il loro affetto in una maniera assai tangibile. Veniva infatti ad assisterlo ed aveva seco anche un aiuto in denaro per sollevare la povertà di Paolo (2, 25; 4, 18). La presenza di Epafrodito fu una grande gioia al cuore di Paolo, così sensibile all'affetto ed all'amicizia. Ben presto divenne emulo dell'Apostolo nelle fatiche e nelle lotte dell'apostolato cristiano, finché non fu colpito da una gravissima malattia, che lo ridusse agli estremi. Ma si riebbe. Paolo, appena fu possibile, s'affrettò a rinviarlo a Filippi per tranquillizzare quei cari cristiani sulla realtà della guarigione e per informarli delle vere condizioni della sua stessa persona e della sua causa presso il tribunale di Cesare. Partendo da Roma Epafrodito portava con sé questa lettera, che forse, più di tutte le altre, s'avvicina al tenore confidenziale e cordiale d'una lettera moderna.

Non si hanno in essa tesi dogmatiche da esporre o difendere e nemmeno spunti polemici od apologetici d'una certa ampiezza da sottolineare con particolare energia. È la nostra piuttosto una lettera di ringraziamento al Padre d'ogni consolazione ed il anche un ringraziamento ai F. per il loro buon cuore. Il loro padre lontano gioisce nel ricordare questi figlioli, che mai l'hanno contristato e che furono sempre i primi nell'ascoltarne l'invito verso la perfezione cristiana.

Colui che ad ogni costo volesse trovare un nesso logico qualunque tra le varie parti di questa lettera si troverebbe certo a mal partito: l'unico elemento costante è la santa gioia cristiana, che pervade tutta la lettera, e che traboccando dal cuore di Paolo si vuole espandere nei lettori lontani (Prat). Con un po' di buona volontà si può distinguere una parte piuttosto storica (1, 12-2, 30) da un'altra parenetica (3·, 1-4, 20); la prima viene introdotta da un osannante ringraziamento a Dio per l'ottimo stato spirituale della chiesa di F. (1, 1-11); la seconda viene conclusa - ed è la conclusione dell'intera epistola - da un breve, ma toccante epilogo (4, 21-23.).

Quella che abbiamo chiamata parte storica contiene delle preziose informazioni personali, le quali integrano certamente in più aspetti, le modeste notizie ricavabili dagli Atti degli Apostoli. Così sappiamo la posizione di Paolo nella Città dei Cesari e quindi qualcosa della diffusione del Vangelo nell'Urbe. La sua prigionia ha contribuito assai a questo fatto e la notizia dell'incatenamento di Paolo a causa del messaggio cristiano si è diffusa fra i Pretoriani ed in generale fra tutti i cittadini. Dalla resistenza di Paolo molti si fanno coraggio per propagare il Vangelo: anche se alcuni lo facciano per meschino spirito di invidia e di contesa. Paolo confessa d'essere superiore a queste meschinità: egli vive per Cristo. Il morire sarebbe un guadagno per lui; ma è persuaso che sopravvivrà per il bene dei fedeli e per il gaudio della loro fede (I, 12-26). A questo punto il cuore dell'Apostolo non può fare a meno dall'esortare i F. alla fermezza nelle fede, camminando in modo degno del Vangelo, praticando innanzi tutto la carità e conservando l'unità degli spiriti, il cui fondamento è l'umiltà. I cristiani hanno nel Verbo Incarnato un modello veramente divino dinanzi agli occhi: cerchino d'imitarne l'abbassamento! (1, 27-2, 11). Sappiano che Dio li vuole salvi; ma vuole pure che essi cooperino al disegno meraviglioso del Padre celeste (2, 12-18). Raccomanda ai F. Timoteo, che spera di mandare quanto prima da loro: personalmente spera di rivederli tra poco (2, 19.24). Loda Epafrodito, che chiama suo fratello, collaboratore e commilitone, che tanto bene fece presso Paolo e che rimanda loro, affinché possano gioire nel rivederlo vivo dopo la mortale malattia (2, 25-30).

Nella parte morale dell'epistola Paolo esorta i F. ad essere cauti ed energici nei riguardi dei giudaizzanti e dei cattivi cristiani. Imitino piuttosto il loro padre, l'Apostolo, tendendo alla perfezione con lo slancio dell'atleta che corre nel circo (3, 1-4, 1). Raccomanda a due signore la concordia, a tutti il gaudio e lo studio delle virtù (4, 2-9). Ringrazia infine quei buoni e cari fedeli per il denaro inviatogli: espressione del loro affetto (4, 10-20). Nell'epilogo Paolo invia saluti e benedizioni. Notevolissima in questa lettera la formula piena della duplice natura divina e umana del Cristo, della sua passione e morte come via alla glorificazione dell'uomo-Dio; fulgido esempio per tutti i fedeli (2, 5-11).

[G. T.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, ne *La Ste Bible*, (ed. Pirot, 12), Parigi 1938 [1946], pp. 77-100: HOPFL-GUT-METZINGER, *Intr. Spec. in N.T.*, 5a ed., Roma 1949, pp. 417-21; J. HUBY, *Epistole della prigionia*, trad. it., Roma 1959, pp. 217-310.

FILIPPO Diacono, - Secondo dei sette diaconi, pieno di spirito e di saggezza, ordinati a Gerusalemme dagli Apostoli e destinati alla cura delle vedove e dei Giudei ellenisti (At. 6, 1-6), è denominato anche evangelista per distinguerlo dall'omonimo Apostolo. Abbandonata Gerusalemme a causa della persecuzione scatenata si alla morte del Diacono Stefano, F. evangelizzò la Samaria compiendo molti miracoli: fra gli altri convertì e battezzò anche Simon Mago (At. 8, 1-13), maledetto più tardi a motivo della sua simonia. Messosi per invito di un angelo sulla via di Gaza, vi istruì nel Cristianesimo l'etiope eunuco, ch'era pellegrino a Gerusalemme ed era perplesso sul C. 53 di Isaia e lo battezzò dopo il fondamentale atto di fede nella divinità di Cristo (At. 8, 26-38). All'uscita dall'acqua, lo spirito del Signore rapì F. e lo trasportò ad Azoto, donde iniziò un giro missionario, attraverso le città della Filistea, che doveva concludersi a Cesarea marittima (At. 8, 39 s.). Nella sua casa di Cesarea, dove viveva con quattro figlie vergini e profetesse (At. 21, 8), accolse per molti giorni Paolo e soci, reduci dal terzo viaggio apostolico (nel 58 d. C.), e quivi il profeta Agabo preannunziò con un'azione simbolica - la legatura delle proprie mani e piedi con la cintura di Paolo - la imminente prigionia gerosolimitana di Paolo (At. 21, 10 ss.). Una tradizione antica fa F. vescovo di Tralle e lo fa ivi morire di morte naturale (*Acta SS.; Iunii* I, Parigi 1862, pp. 608 ss.), sebbene altri martirologi preferiscano Cesarea dove, secondo la testimonianza di Girolamo (Ep. 180: ML 22, 82), esistevano la casa sua e delle sue quattro figlie.

[A. R.]

BIBL. - F. VIGOUROUX, s. v., in DB, V, col. 270 ss.

FILISTEI. - Popolo non semita stabilitosi alla fine del 20 millennio sulla fertile striscia costiera tra Giaffa e Gaza, penetrandone il retro terra per una profondità da 20 a 60 km. ca. Cinque grandi centri ne polarizzano presto lo sviluppo economico e culturale: Gaza, Ascalon, Astod, Accaron e Geth.

Questo popolo dall'occupazione di Canaan fino a David fu il grande nemico degli Ebrei (cf. Ez. 16, 27; 25, 15 ecc.).

Dalla Bibbia (Deut. 2, 23; Am. 9, 7; Ier. 47, 4) i F. sono detti oriundi da Caftor, identificato comunemente con l'egiziano *Keftiu*, già ritenuto designazione di Creta. Più probabilmente indica le isole dell'Egeo e le coste dell'Asia Minore; la traduzione dei LXX in Caftor vede la Cappadocia.

La venuta dei F. sulla costa cananea fu un episodio di quel grande movimento di popoli che si propagò verso l'inizio del XII secolo dalle regioni del Mediterraneo settentrionale, causando fra l'altro, ad opera di tribù di *Muski* e *Gasgas* la rovina dell'impero hittita.

L'archeologia nella più antica ceramica rivela diretti contatti con Cipro e Rodi e non con Creta; tratti caratteristici tramandati da descrizioni e figurazioni egiziane del tempo, richiamano costumi Licio-Cariani. Licia e Caria sono pertanto le più probabili regioni d'origine dei F. Creta può essere stata soltanto una tappa nel loro cammino.

Ramses III, agli inizi del sec. XII, resistette in Siria ai nuovi invasori («i popoli del mare») che cercavano di raggiungere l'Egitto per terra. Tra essi i F. sembrano espressamente menzionati sotto il nome *Prst* (Parusati, identico all'ebr. *Peleseth*) vicino agli *Tsikal*, popolo che troveremo un secolo più tardi stabilito nel distretto di Dor a nord della zona occupata dai F. Ramses III non fu in grado di respingerli ed essi poterono restare nella zona, sotto la sovranità almeno nominale dell'Egitto. La Bibbia li definisce "incirconcisi" (e pertanto non Semiti), mentre l'aggettivo: "'stranieri" ne è l'ordinario epiteto.

Giosuè non molestò i F. (Ios. 13, 2; Iudc. 3, 3), ma l'urto non poteva tardare: la espansione filistea subito iniziata verso l'interno toccava soprattutto le due tribù di Giuda e Dan. A parte l'episodio di Shamgar (Iudc. 3, 31) che sembra solo d'importanza locale, le prime vicende di questa lotta tra Ebrei e F. hanno inizio con l'oppressione alla quale reagì con successo Sansone (Iudc. 13-16), giudice della tribù di Dan. Dan dovette spostarsi a nord (Iudc. 18). Ai tempi di Eli i F. sconfiggono gli Ebrei in Afeq (I Sam 4); agli inizi della vita pubblica di Samuele una seconda grande vittoria filistea nella pianura di Saron costava la vita ai figli di Eli, mentre l'Arca stessa, portata da Shiloh, era catturata; recenti scavi dei danesi Kjaer, Schmidt e Gluek hanno messo in evidenza che Shiloh stessa deve essere stata distrutta dai F. verso il 1050. L'Arca però dopo varie vicende (I Sam 5-6) veniva restituita in Beth-Shemes agli Ebrei. Questa sconfitta tuttavia fu per gli Ebrei un monito all'unione e l rinvigorimento religioso. Grande a tal fine fu l'opera di Samuele. Dopo aver reagito con successo ai F. (I Sam 7, 2-13), egli cedeva il posto al primo re d'Israele, a Saul. Questi sconfigge ripetutamente i F. a Gaba e Mikmas (I Sam 13-14); più tardi nella regione di Soco i F. son battuti in seguito al duello tra David e Golia (I Sam 17). Quando però Saul, abbandonato da Dio, si lasciò indurre a una grande battaglia sul Gelboe, i F. lo sconfissero ed egli vi perdette la vita (I Sam 31; I Par. 10).

David agli inizi fu tributario ai F. (tra i quali si era dovuto rifugiare) almeno fino a quando riuscì a portare a termine l'unificazione d'Israele. Quindi si limitò dapprima a resistere ai loro attacchi (2Sam. 5, 17-25; 8, 1); poi più con guerriglie che con vere battaglie riuscì a indebolirli e costringerli alla difesa (2Sam 21, 15.22).

Nemmeno la divisione del regno offre ai F. possibilità di ripresa. Sotto Roboam (2Sam 11, 8) cade Geth. Agli inizi del IX sec. Gibbeton è a lungo assediata (I Reg. 15, 27; 16, 15.17), mentre verso la metà del sec. VIII Ozia e agli inizi del VII Ezechia invadono tutta la Filistea (2Par. 26, 6; 1Reg. 18, 8) occupandone i capisaldi. Con Teglatfalasar III (745-727), Sargon (721-705) e Sennacherib (705-681) tutta la Filistea è ripetutamente occupata; quindi è tributaria di Asaraddon, con la Fenicia, Giuda, Edom, Moab ecc. Ormai la storia dei F. come nazione è definitivamente chiusa: il loro influsso però avrà ancora occasione di manifestarsi. Contro di loro leveranno la voce i Profeti (Ier. 25, 20; 47, 1-7; Ez. 25, 15 s.; Am. I, 6 ss. ecc.). Le relazioni stabilite si tra Asdoditi ed Ebrei al ritorno dall'esilio provocano la reazione di Neemia (Neh. 13, 23, ss.), mentre al tempo dei Maccabei, alleatisi ai nemici del popolo ebraico, provocheranno le vendette di Gionata (1Mac. 11, 83-89).

Fin dal loro primo apparire i F. si presentano rudi guerrieri, ma insieme ben organizzati ed evoluti. Raccolti intorno ai cinque grandi centri sono tra loro indipendenti, ma i più forti tengono una certa preminenza; nel pericolo comune poi le varie città uniscono le forze. I

dirigenti delle singole città erano chiamati Seranim (tiranni): avevano autorità civile e militare, non però il comando attuale delle truppe, affidato, come sembra, a capitani detti Sarim (1Sam 18, 30). La superiorità d'organizzazione che aveva reso i F. tanto pericolosi per gli Ebrei era soprattutto accompagnata da superiorità nel progresso industriale: maestri nella lavorazione del ferro, d'uso allora recente, seppero ottenerne il monopolio vietando ne la produzione e la lavorazione ai loro antagonisti (1Sam 13, 9-21): con ciò la superiorità militare ed economica era garantita. Con la lavorazione del ferro, i F. seppero sviluppare anche l'agricoltura e le arti, quali architettura e scultura. Di particolare interesse si presenta pure la lavorazione delle ceramiche: in queste soprattutto è rilevabile un miscuglio di elementi micenei e locali.

Grande parte, nella loro vita nazionale, ebbero sempre sacerdoti e indovini. Divinità particolarmente onorata fu Dagon: i F. lo dicono loro dio quando lo ringraziano per la cattura di Sansone (Iudc. 16, 22-25). Un famoso tempio a Dagon sorgeva in Asdod, noto sotto il nome di *Beth-Dàgon* fino all'epoca dei Maccabei: Gionata lo distrusse verso il 150 a. C. Nel tempio di Asdod fu deposta l'Arca catturata, al cui cospetto l'idolo si sfracellò (1Sam 5, 2-5), mentre in un tempietto pure dedicato a Dagon in Beisan, sembra venisse appeso il capo di Saul (I Par. 10,10). Ma Dagon, il cui nome significa "grano", più che dio proprio dei F. fu il dio della fertilissima regione occupata dai F. Divinità specifica. mente semitico - occidentale irradiatasi dal medio Eufrate per opera degli Amorrei, Dagon fu solo adottato dai F. Altri membri del primitivo pantheon sembrano essere stati Baraq "il fulmine", in relazione ai temporali che tanto toccano l'agricoltura e la divinità solare cui richiama la toponimia di Beth-Shemes e Ain-Shems. Divinità assai popolari furono sempre Baal-Zebul, l'idolo di Accaron, fatto consultare anche da Ochozia d'Israele (2Reg. I, 2), e Atargatis, venerata specialmente in Ascalona.

(G. D.)

BIBL. - L. DESNOYER, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 26-65, 192-207. 217-21. 251. 358. 416; II, 1930, pp. 12 s. 18 s. 29-33. 49-60. 79-86 e passim.; F. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, ivi 1933, pp. 261-70.

FILONE. - Fecondo scrittore, giudeo di Alessandria (ca. 30 a. C.-59 d. C.), di distinta famiglia, ebbe con la severa educazione ebraica, quella greca, comune ai cittadini del suo rango. Per qualche tempo, nella solitudine si diede alla contemplazione (*L. A.*, 2, 21). Partecipò, nel 40 d. C., alla missione che la comunità giudaica di Alessandria mandò a Caligola, per la persecuzione che allora subiva (*Caium*, inizio).

I suoi scritti vengono così raggruppati:

1. Esposizione catechetica: *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I-IV (Q. G.); In *Exodum* I-II (Q. Ex.).

2. Commento allegorico sulla Genesi: *Legum alleg*. I-III (L. A.); *De Cherubim (Cher.); De sacrificiis Abelis et C. (Sacr.)* ecc.

3. Esposizione della legislazione mosaica: *De mundi opificio (Op.); De Abrahamo (Abr.); De Iosepho (Ios.); De Decalogo (Decal.); De specialibus legibus,* I-IV *(Spec.)* ecc.

Suo intento fu di conciliare la Rivelazione ebraica con la cultura greca, mettendo questa al servizio dell'altra; è pertanto il primo teologo.

Egli considera la filosofia come "il più perfetto dei beni che sian mai venuti alla umanità" (*Op.*, 54); i semi di verità che essa contiene, servono per comprendere e gustare la verità rivelata in tutta la sua interezza.

Tra questa e la filosofia non c'è opposizione, ché la verità è unica e deriva da Dio; essa si trova tutta nei Libri Sacri, particolarmente nella Legge; i grandi filosofi, Platone, Eraclito, gli Stoici, sono dei semplici imitatori di Mosè, per la verità e la morale. In tal modo, mentre dei Giudei pervertiti dalla sofistica greca, apostatavano disprezzando Dio e la sua Legge (*De posteritate Caini*, 3,3-38); mentre altri, considerandole pure allegorie, più non praticavano le prescrizioni mosaiche (*De Migr. Abrahami*, 89); o, ritenendo l'esegesi letterale, trovavano nei Libri Sacri leggende analoghe ai miti greci (*De confusione linguarum*, 2-3), F. conserva intatta la verità rivelata, illustrandola con l'umanesimo greco. Non opposizione, ma coordinamento e sintesi.

La filosofia ellenica ad Alessandria era rappresentata nelle sue più varie correnti, e non più distintamente, ma già avviate a quella mistione che sarà la caratteristica dell'ermetismo. F. prende da essa indistintamente quanto è utile al suo scopo. Dalla critica degli Scettici alla limitatezza ed insufficienza della ragione quale arbitra della vita, F. trae argomento per dimostrare la superiorità e la necessità della Rivelazione; dal disprezzo dei Cinici per il piacere, per raccomandare la sapienza e la virtù; usa di Aristotile, per l'analisi profonda delle virtù e dei vizi; ma, principalmente, si serve degli Stoici, che preferisce per l'elevatezza dei loro sentimenti; e di Platone per il suo netto dualismo, in opposizione al panteismo stoico, per le elevate concezioni sulla divinità, sull'anima (Lagrange, p. 543 s.).

F. non fonde, né cerca di coordinare questi vari elementi eterogenei; opinioni proprie a questo o a quel sistema, nel quale han la loro ragione di essere, spesso in contrasto fra loro, in F. coesistono, le une accanto alle altre (cf. *Decal.*, 134), senza sostanza e senza vita; sono prese infatti (quasi semplice terminologia) per esprimere idee comuni, per illustrare un testo biblico o uno sviluppo oratorio; spesso sono semplici immagini o metafore.

È pertanto invano tentare di ricostruire con esse un sistema filosofico. F. non ha un sistema; A. Stein e J. Festugière lo avvicinano a Cicerone.

Due punti essenziali interessano l'esegesi: l'interpretazione allegorica e la concezione del logos.

Per accostare la Bibbia alla cultura greca, nel suo sforzo di razionalizzare la Rivelazione, F. adottò il metodo allegorico, in uso tra gli Stoici per salvare dal ridicolo la mitologia classica e togliere dal politeismo il suo carattere banale. Nettuno, Apollo, e le

diverse divinità erano soltanto le potenze della natura, personalità indecise, più vicine alla semplice astrazione.

Tale metodo era già penetrato tra i Giudei di Alessandria; F. lo applicò in tutti i suoi numerosi scritti; venivano così eliminati antropomorfismi e ogni difficoltà letterale era superata con l'allegoria. F. crede più degno di Dio che il senso spirituale, espresso dai fatti, dalle persone, dagli stessi termini e financo nei numeri, sia dappertutto e quasi abituale (Ios. 28); e si sforza di scoprirlo scrutando le etimologie, calcolando i numeri, per i neo-pitagorici simbolo delle idee. Egli però difende il senso letterale, perché non si rinunzia al corpo quando si studia l'anima (*Migr*. 89; H. A. Wolfson, I, pp. 55 s. 115-64).

Nella creazione di Eva (Gen. 2), secondo F., se dovessimo fermarci alla lettera avremmo un mito; ed egli ironizza sulla scelta della costola ecc.; bisogna ricorrere al senso allegorico: Adamo che è l'intelligenza emette la sensazione che è una delle sue energie: *fianco* infatti è una metafora per esprimere la forza. Ma con tal metodo egli sostituisce al senso storico e biblico un trattato etico - religioso, che avrà il suo interesse, ma che non ha più nulla a che vedere con la Bibbia (M. J. Lagrange, pp. 546-54).

Il sistema allegorico ebbe nella Chiesa, per tutto il periodo patristico, una vera prevalenza; e principalmente in Origene si risente l'influsso determinante di F.

La giusta osservazione del Lagrange avrebbe dovuto far riflettere i fautori moderni di un ritorno all'esegesi spirituale origeniana; indirizzo chiaramente ripudiato dall'Enciclica *Humani Generis* (12 ago 1950).

Frutto del metodo di applicare a Dio, in sé e nei suoi rapporti col mondo, la terminologia stoico-platonica, è la concezione filoniana del logos. «L'idea di Dio positiva e personale in F. è quella della Bibbia (*Op*. 21.23; ecc.). È il Dio del mondo, però, e non solo dei Giudei. F. lo dice *** (L. A., I, 50.53) - termine stoico - cioè senza determinazione specifica e individuale; l'anima, l'intelletto dell'universo, ma nega reciso ogni immanenza e segue Platone» (J. Festugière, pp. 535·40).

Da Dio derivano per creazione: il mondo sensibile e il mondo spirituale; gli angeli; il logos e le potenze della filosofia alessandrina. Gli angeli vengono detti potenze (*De Somniis* I, 127.141 s. ecc.); ma oltre l'ufficio di intermediari tra Dio e il mondo, non hanno nulla di comune con esse. Gli angeli sono persone, le potenze sono idee (Platone) e forze (Stoici); cause esemplari (Platone) ed efficienti (Stoici; Spec. I, 46-48.66.329; *Op*. 17 ss. ecc.); semplici astrazioni in rapporto a Dio. Gli angeli vengono detti anche servitori delle potenze (*Spec*. I, 66). Queste rendono possibili le relazioni di conoscenza e di religione tra Dio e l'uomo, per sé incapace di arrivare a Dio (*Q. Ex*. II, 68 ecc.).

Il primo di questi intermediari è il logos. F. crede di trovarlo in ogni pagina della Bibbia: l'angelo di Iahweh, nelle varie teofanie (*De Somniis* I, 177.226 ecc.); ne è simbolo il sommo sacerdote, qual mediatore (*De fuga*, 108-19; ecc.).

F. intende del logos le locuzioni: il Nome, la Gloria ecc. e le speculazioni rabbiniche sulla parola di Dio (*Decal*. 32·36); lo dice (cf. Sap. 7, 8; Prov 8, 26) strumento di Dio nella

creazione (*Cher*. 125-127); immagine di Dio, suo figlio primogenito (*De fuga*, 101.109 ecc.).

In realtà si tratta di semplici evocazioni occasionate dal testo sacro; F. adopera nella sua esegesi la terminologia alessandrina. Il logos è un ideale proiettato tra cielo e, terra, esemplare del mondo (*Op*., 2.4-25), rivelatore li Dio; è principio cosmico di separazione e di diversità (***), come la ragione umana è il principio logico di discriminazione (*Heres*, 130-40; H. A. Wolfson, I, p. 335 ss.).

A questi elementi platonici fa riscontro l'influsso stoico preponderante. Come in Crisippo, il logos è forza che sostiene il mondo, principio di determinazione, logos seminai e (Iac. cit., p. 118 s.), che tutto feconda, e agisce nel mondo come l'anima in noi (*loc. cit*., pp. 230·33; *Fug*., 110); da lui dipendono le umane sorti (*Deus*, 176); legge dell'universo (*Op*. 143), legge morale.

L'idea direttrice di così diverse immagini è la trascendenza di Dio e la necessità di un intermediario tra Dio e il mondo. Il logos, pertanto, non è Dio; ché tutto il sistema crollerebbe. Il nome di Dio datogli (*Somn*., I, 228-30; L. A., 11, 207 s.; Q. G., 11, 62) è solo un'esigenza esegetica; ed è attenuato a termine improprio (***). Non è una persona, ma una personalità indecisa, più vicina alla semplice astrazione O. Lebreton, pp. 209-51) (*Enc. Catt. It*.).

F. rimase ignorato dal Giudaismo; e nessun rapporto c'è tra i libri sacri del Nuovo Testamento e gli scritti di F., se si eccettua la dipendenza letteraria della lettera agli Ebrei (C. Spicq, in RE, 56 [1949] 542.72).

Mentre il Cristianesimo irrompeva nel mondo ellenico, alcuni tra i Padri dettero credito agli scritti di F., per la teologia sul Verbo; vi ricorsero particolarmente gli eretici.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It* . V, coll. 1345-48, con ricca bibliografia; J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, 9a ed., Parigi 1927, pp. 178-251; M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus Christ*, 2a ed., ivi 1931, pp. 542-86; H. A. WOLFSON, *Philo*, I-II, Cambridge 1947; A . J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trisméqiste*, II, *Le Dieu cosmique*. Parigi 1949, pp. 519-85.

FLORA. - Per farsi un'idea della f. palestinese, bisogna conoscere le condizioni climatiche e la posizione geografica della regione. La Palestina appartiene alla zona subtropicale e in pratica ha solo due stagioni: piovosa, da novembre ad aprile; secca, per il resto dell'anno, in cui è rarissimo veder cadere qualche goccia d'acqua. La posizione geografica e la configurazione tormentata del suolo fanno sì che la f. della Palestina sia mediterranea, desertica o della steppa e tropicale. La f. mediterranea è identica a quella dell'Asia Minore che è fra le più ricche e varie del globo e ne forma il limite sud-est; è apparentata a quella dell'Italia, Grecia, Francia meridionale, Spagna, Africa settentrionale e isole del Mediterraneo. La f. desertica e tropicale è apparentata a quella della Persia ad

est; dell' Arabia e dell'Egitto a sud; dell'Arabia, dell'India, del Sahara, della Nubia e dell'Etiopia nella valle del Giordano e nei dintorni del Mar Morto.

In Palestina si contano circa 3.000 fanerogame, di cui 250 indigene.

1. F. mediterranea: a) litorale, costa e piccole colline (shefelà). Begli alberi sempre verdi, come l'ulivo, la quercia *Quercus ilex, Q. coccifera*, il pino, l'alloro, il tamarindo, il pistacchio e il terebinto. Piante più modeste: il mirto e gli anemoni; b) bassa montagna o f. alpina. Le varie specie di querce nel Carmelo, nel Tabor, nelle colline della Galilea e della Samaria, frassini, cipressi, pioppi, platani e il pino d'Aleppo *Pinus halepensis*.

2. F. desertica o della steppa nel Negeb e nel deserto di Giudea. Grande varietà di arbusti, di piccoli cespugli; nelle montagne: gruppi isolati di querce; fra le rocce: crocifere e leguminose con varie specie di astragali.

3. F. tropicale nella valle del Giordano o Ghor e dintorni del Mar Morto. Molte piante di questa zona non esistono affatto nella Palestina occidentale. *Zizyphus spina Christi*, molte specie di acacie *Acacia nilotica, A. tortilis, A. seyal*, il cappero, la mimosa, la rosa di Gerico *Anastatica hierochuntina*, la senape *Salvadora persica*, il papiro *Papyrus antiquorum*. In pratica il Ghor è l'oasi tropicale più vicina all'Europa. Sulle rive del Giordano vi è quasi un bosco di alto fusto e di bassa macchia: il tamarindo *Tamarix iordanis*, il pioppo, il salice e molti altri alberi e arbusti.

In tutta la Palestina le piante più abbondanti sono: 358 specie di leguminose, 380 di composite, 175 di labiate, 195 di crocifere, 141 di ombrellifere.

Piante coltivate: a) Alberi da frutto. L'ulivo *Otea europaea* occupa il primo posto ed è coltivato ovunque, al disotto del livello del mare e fino a m. 1000 sul livello del Mediterraneo. Il fico *Ficus carica* si trova pure dappertutto, ma la sua coltivazione è meno intensa di quella dell'olivo. La vite prospera dovunque, sia lungo la costa come nelle colline calcaree e la Palestina produce ed esporta ottimi vini e uva passa. Il sicomoro *Ficus sycomorum* e la palma da datteri *Phoenix dactylifera* furono importati dall'Egitto e mentre il frutto del sicomoro è insipido e quasi non commestibile, i datteri invece sono di gran consumo e se ne estraggono sciroppi e liquori. Gerico è il centro della cultura della palma e giustamente fu chiamata «la città delle palme». Il banano Musa paradisiaca cresce specie lungo le rive del Giordano e nei dintorni di Gerico, come le due piante precedenti. L'arancio è oggetto di una coltivazione intensiva, specie nello Stato d'Israele, e le ottime arance palestinesi hanno conquistato i mercati europei. il carrubo *Ceratonia siliqua* vive in piccoli gruppi isolati; dal suo frutto si estrae una melassa; vale molto di più per la sua ombra. Siepi impenetrabili di cacti *Ficus indica* ancora si usano come protezione dei campi coltivati e delle vigne. Altri alberi conosciuti, ma poco coltivati sono: il mandorlo, il melograno, il pistacchio, il pero, il melo, il noce, il pesco e l'albicocco.

b) Cereali e legumi. Il grano *Triticum sativum, T. spelta*, l'orzo *Hordeum vulgare* il sorgo o dura, il miglio; piselli, ceci, fave, lenticchie, aglio *Allium sativum, A. cepa, A. porrum, A. ascalonicum*; l'issopo, lo zafferano; meloni e cocomeri.

Cannella, incenso, mirra, gomma, ebano e aloè non sono coltivati in Palestina e lo stesso dicasi del caffè, di cui si fa largo uso.

Nella Bibbia si nominano soltanto 130 piante, ma è assodato che gli Israeliti ne conoscessero molte di più. Salomone «parlò anche delle piante, dal cedro del Libano all'issopo che nasce nei muri» (1Reg. 5, 13). Parimenti nella Bibbia non c'è una classificazione scientifica delle piante. I termini che ricorrono con molta frequenza: *dese ed 'eseb* si traducono comunemente con verdura ed erbe; *hasir* indica gli erbacei già in pieno sviluppo; *'es peri* sta per qualsiasi albero da frutto.

[P. C.]

BIBL. - Fin dall'antichità abbiamo molti studi dai nomi suggestivi: Hierobotanicon, Hierophyticon Theobotanologia, Phytographia sacra, Arboretum biblicum. Scripturae Sacrae Viridarium; oggi i termini più comuni sono: Botanica biblica o sacra. In genere, la f. si trova nella voce «Palestina». salvo il rinvio ad ogni singola voce delle piante.

Tutte le Guide e gli Atlanti della Palestina, oltre ai Dizionari e alle Enciclopedie, danno notizie sulla f. palestinese. In tutte le riviste c'è una bibliografia, e il migliore Elenchus bibliographicus aggiornato è quello pubblicato in Biblica. Due opere sono fondamentali e insostituibili: R. ROHRICHT, *Bibliotheca geographica Palaestinae von 938 bis 1878*, Berlino 1890; H. B. TRrsTAM, *The fauna and flora of Palestine*, in *Survey of Western Palestine*, Londra 1884; A. G. BARRors, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Parigi 1939, pp. 304-351 (*La activité rurale*): A.-E. RUTHY, *Die Planze und ihre teile im bibl.-hebr. Sprachgebrauch*, Berna

---

FORME (Storia delle). - Il «metodo della s. di f.» (Formgeschichtliche Methode) è il sistema che cerca di spiegare l'origine dei Vangeli, di determinarne il grado di storicità, con l'analisi delle "forme" (o generi) letterarie dei Vangeli e con l'evoluzione delle medesime, specchio e frutto dell'ambiente sociale e religioso. Sorto in Germania ad opera di K. S. Schmidt (1919), M. Dibelius (1919), R. Bultmann (1921: che parla di *Storia della tradizione primitiva o sinottica*), ha come precursore H. Gunkel che applicò analoghi criteri al V. T. e li suggerì per il N.

Nel sistema si distinguono due correnti affini, il *metodo costruttivo o sintetico* di Dibelius e quello analitico di Bultmann e Bertram.

Il primo parte dall'organizzazione della primitiva comunità cristiana come ci è nota dagli scritti contemporanei, con le sue tendenze ed attività principali (culto di Gesù, predicazione, istruzione, dispute polemiche), per individuare i generi letterari corrispondenti a queste attività. Essi sarebbero principalmente il *paradigma* (specie di apologo) e la *novella* (racconto più sviluppato): espressioni della letteratura popolare, che è creazione della collettività impersonale e che trascura i dati cronologici e geografici. Gli evangelisti non avrebbero fatto che raccogliere tali paradigmi, novelle, ecc., talvolta già raggruppati in cicli (p. es. il ciclo dell'infanzia di Gesù, o del mistero galilaico, o della passione), solo aggiungendovi, al principio o alla fine, delle frasi di collegamento, spesso

relative a circostanze cronologiche e topografiche: così sarebbero sorti i Vangeli. Da essi quindi potremmo ricavare al più quale idea la comunità primitiva avesse di Gesù, l'enorme influsso esercitato da lui sui primi suoi seguaci e l'evoluzione di tale stima fino all'adorazione di lui come "Kyrios" e figlio di Dio.

A risultati sostanzialmente identici arriva il metodo analitico. Esso separa gli episodi evangelici e li assegna ad alcuni generi letterari: *apoftegmi* (detti memorabili, inquadrati in una cornice scenica a carattere biografico o polemico, spesso accompagnati dal miracolo), *tradizioni* (narrative o legislative), e pochi altri. In ognuno di essi, storico può essere forse il detto o il fatto centrale più semplice, che poi la Comunità avrebbe arricchito di particolari, quasi per giustificare qualche sua prassi antigiudaica o l'adorazione di Gesù.

È da notare nella s. d. f. l'importanza riconosciuta alla catechesi (v.) apostolica; e l'utilità, per l'esegesi, dei generi letterari e del paragone con le altre letterature. Ma troppo aprioristica nel metodo è la determinazione di quest'ultimi e della loro evoluzione; il tempo che separa la stesura dei Sinottici dalla morte di Gesù N. S. è troppo breve per poter dar posto ad una trasformazione ideale operata dalla collettività circa la sua persona e le sue opere. La collettività creatrice è solo un mito della scuola sociologica (E. Durkheim): un fantasma "metafisico". L'esame interno ci svela nei singoli Vangeli la persona affatto caratteristica dei rispettivi autori e non di semplici compilatori, come il sistema li riduce. È certo che a capo delle prime comunità cristiane vi furono delle personalità forti, come Pietro, Giacomo, Paolo, ecc.; da esse promana la catechesi riflessa direttamente e fedelmente nei Vangeli.

Il Dorado (v. bibl.) nella critica alla *Formgeschichte* così si esprime (p. 11): «Contro il dogma cattolico, (il metodo suddetto) perverte le nozioni della ispirazione, della inerranza e della tradizione apostolica». Eguale giudizio è dato da E. Florit (v. bibl., 1935): «Nel sistema non si dà parte alcuna ad un intervento soprannaturale della composizione degli Evangeli», quindi, ispirazione divina ed inerranza sono escluse (p. 37). E nella conclusione (P. 164), bene descrive a che cosa porti l'applicazione di detto «metodo»: «Da tutto l'insieme dei criteri letterari e dei presupposti storico-psicologici cui si appoggia, la «storia delle forme», nel suo esame della narrazione in questione (la Passione), che cosa ne risulta se non un'opera di demolizione, senza alcuna ricostruzione, che possa ritenersi fondata su base scientifica?».

Notevole, ancora, la critica di L. de Grandmaison nel suo classico studio *Jésus Christ*, I, 2a ed., Parigi 1928, pp. 41·56,; 328 ss. e ancora p. 195 ss. «Nei racconti miracolosi dell'Evangelo, il significato dell'insieme, così forte e spesso così "criante de vérité", perisce completamente quando si sottopongono i testi a questa artificiosa decomposizione (il metodo della *Formgeschichte*). Nessuna pagina di storia resisterebbe a questa chimica» (p. 329;). A p. 48 s. chiama l'applicazione del "metodo" agli evangeli «una anatomizzazione arbitraria», «un'analisi estremamente azzardata e talvolta affatto soggettiva»), «una specie dì divinazione».

E il P. Benoit (v. bibl.) così conclude: «Che resta dunque di storico, se si eliminano tutte queste creazioni della comunità? Pochissimo, quasi nulla; un "abrégé" del tutto incolore (perché - si ricordi - a base dei vari sistemi c'è la necessità di escludere il soprannaturale,

sempre ritenuto impossibile): Gesù di Galilea, che si ritenne profeta, e che pertanto ha dovuto parlare e agire in questo senso, senza poter dire con esattezza cosa abbia insegnato e cosa abbia fatto; e infine che è morto miseramente.

Tutto il resto, la sua origine divina, la sua missione di salvezza, le prove da lui donate con i discorsi e i suoi miracoli, la Risurrezione che ha sanzionato la sua opera, tutto ciò è puro artificio, proveniente dalla fede e dal culto, e rivestito da una tradizione leggendaria, che si è formata nel corso delle predicazioni e delle lotte della comunità primitiva».

Questo metodo, che sembrava a prima vista originale e scientifico, si appalesa artificiale e soggettivo, appena lo si vuole applicare nelle sue formulazioni. Ci troviamo di fronte ad un complesso di affermazioni, di analisi, che partono da alcune premesse-base, ritenute come vere, ma indimostrate; si tratta di presupposti, di postulati che all'esame si rivelano tutti in. consistenti e nettamente contrari alla realtà: il "mito" della "comunità creatrice", preso dal sociologismo del Durkheim; il presupposto che la comunità cristiana primitiva aspettava l'imminente fine del mondo (il vecchio escatologismo, ormai superato, v. Escatologia) e quindi non pensò mai di fare opera di storia, da tramandare; l'affermazione gratuita che la "redazione" degli evangeli sinottici o "cucitura" delle foglie sparse, apparse anonime, nella comunità primitiva risalga dopo il 70 della nostra èra, appunto per dare il tempo (almeno quarant'anni) che tali elaborazioni popolari possano formarsi; mentre autori dei nostri quattro evangeli sono Matteo, Marco, Luca, Giovanni (v. singole voci); veramente autori, come particolarmente per Marco e per Luca la critica interna indiscutibilmente stabilisce: cf. ultimo, il commento a Marco di V. Taylor (acattolico). Cf. l'esemplificazione e la dimostrazione offerte da F. Spadafora, *La critica e gli Evangeli*, in Settimana del Clero 22 e 29 nov. 1959.

I sistemi "critici" sorgono, vivono una vita più o meno breve, più o meno tormentata, per essere quindi sostituiti da altri (come sta succedendo per lo stesso («Metodo della Storia delle Forme»). È un errore di metodo e di "buon senso" appoggiarsi a uno di essi, sia pure il più recente, e sacrificargli, così alla leggera, qualcuno di quei dati positivi che han resistito a tanti attacchi e che soli, corroborati dalla critica interna, ci permettono di affermare, di difendere la storicità dei fatti evangelici, anche soprannaturali, e la esatta rispondenza dell'insegnamento evangelico con le sentenze e l'insegnamento di Gesù N. Signore.

Nella rassegna del P. B. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, in RH 65 (1958) 481-522, il lettore ha un panorama dell'opposizione che la *Formg*. ha trovato e trova tra gli acattolici in Inghilterra e nella Scandinavia (pp. 495-499). «Les Anglais ne sympathisent guère, en général, avec les spéculations existentialistes de Bultmann. Hunter, dont les ouvrages d'introduction sont fort répandus et jouissent d'une rebelle autorité, écrit que dans son pays les témoins ne sont pas traités en accusés, et ailleurs, que le scepticisme de Bultmann est varié et passager»: «non deve essere preso sul serio» (A. M. HUNTER, *Introducing New Testament Theology*, Londra 1957; ID., *Interpreting the New Testament 1900-1950*, ivi 1951, pagine 34-60). [L. V.- F. S.]

BIBL. - E. FLORIT, in *Biblica*, 14 (1933) 212-48; ID., *Il metodo della "Storia delle Forme" e sua applicazione al racconto della passione*, Roma, 1935; F. M. BRAUN, in DBs, III, coll.

312-7; E. SCHIK, *Formengeschichte und Synoptikerexegese* (*Neutest. Abhandl.* XVIII, 2-3), Munster i.W. 1940; cf. RHE, 37 (1941) 213 s.; P. BENOIT, in RB, 53 (1946) 481-512; N. MOCCIA, *L'istituzione della SS. Eucaristia secondo il metodo della storia delle forme*, Napoli, 1955. Tra i cattolici che, indebitamente e senza alcuna preoccupazione della dottrina cattolica circa la ispirazione e la inerranza, addirittura divulgano la "Storia delle Forme", tacendo delle critiche precedenti, fatte dal De Grandmaison al Braun, Fiorit, Dorado. sono: X. LÉON-DUFOUR, *Les évangeliques synoptiques*, nella *Introduction à la Bible*, II (A. Robert A. Feuillet), Tournai 1959, pp. 157 ss.; 297-334; P. ROSSANO, nella *Introduzione alla Bibbia* (L. Moraldi-St. Lyonnet), IV, I Vangeli (ed. Marietti), Torino 1959, pp. 55-87; I. RANDELLINI, *I Vangeli sinottici*, nella *Introduzione al Nuovo Testamento* (G. Rinaldi-P. De Benedetti), Morcelliana, Brescia 1961, pp. 35-218. È un entusiasmo inconsulto, dovuto alla inesperienza. Per le conseguenze cui si è pervenuti, cf. F. SPADAFORA, *Un documento notevolissimo per l'esegesi cattolica* (commento al «Monitum» del S. Offizio del 20 giugno 1961), in *Palestra del Clero* 40 (1961) 969-981: fasc. del 15 settembre.

FRATELLI di Gesù. - Spesso il Nuovo Testamento parla «dei fratelli e delle sorelle di Gesù» (Mt. 12, 46 s.; 13, 55 s.; Mc. 3, 31 s.; 6, 3; Lc. 8, 19 s.; Io. 2, 12 ... At. 1, 14; I Cor 9, 5 ...). Conosciamo i nomi di alcuni: Giacomo (Gal. I, 19), Giuseppe, Giuda e Simone (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3). Alcuni eretici antichi (Elvidio, Celso), e moderni protestanti, pretesero da questa espressione evangelica, negare la perpetua verginità di Maria SS.

In realtà, si tratta soltanto di "cugini", o "parenti" in genere. L'ebraico e l'aramaico, lingua dei Giudei di Palestina al tempo di Gesù e degli Apostoli, non hanno un termine distinto per indicare: cugino, nipote, cognato; esprimono tali gradi di consanguineità o affinità col termine; fratello, sorella, se non vogliono ricorrere a lunghe circonlocuzioni, quale «figlio del fratello del padre», ecc. Lot, Giacobbe sono rispettivamente nipoti di Abramo (Gen. 11, 27; 14, 12), di Labano, eppure son detti loro fratelli (Gen. 13, 8; 29, 15). In I Par. 23, 21 s. i figli di un certo Cis son detti "fratelli' delle figlie di Eleazaro, mentre sono soltanto "cugini", ché Cis ed Eleazaro son fratelli germani. È inutile addurre altri esempi.

Ora i Vangeli, scritti nel greco comune, parlato in Palestina, con i provincialismi propri della regione, sia nel significato dei vocaboli, sia nella costruzione del periodo, vanno interpretati tenendo presente tale caratteristica (cf. Lc. I, 37: il greco *** rende l'ebraico dabar; e va tradotto: «ché nulla è impossibile a Dio», e non «giacché non è impossibile a Dio alcuna parola». Nessuna meraviglia pertanto se nei Vangeli e nel resto del Nuovo Testamento ***; "fratello" rende l'ebraico 'ah fratello in senso proprio, ma anche "cugino" o altro grado di consanguineità, o di semplice affinità. La frase aramaica "f. d. G." divenuta per dir così tradizionale, fu conservata tal quale nel greco, sebbene si tratti in realtà di soli "cugini". L'esame critico-esegetico dimostra ineccepibilmente il senso dell'espressione.

Di almeno due f. d. G., cioè di Giacomo e di Giuseppe, i Vangeli danno il nome "della madre: «Maria, sorella (= cognata) della madre di Gesù» (Mt. 27, 56; Mc. 15, 40; 16, 1; e cf. Io. 19, 25). Sono dunque certamente "cugini" di Gesù (figli di un fratello di s. Giuseppe)

e tuttavia il Nuovo Testamento li chiama sempre "f. d. G.". Di altri due: Simone e Giuda, lo storico Egesippo (che scrisse verso il 180 a Roma 5 libri di Memorie), attesta fossero cugini di N. Signore; e si possono trovare accenni di tale affermazione in Io. 19, 25; con Mc. 15, 50 (v. Alfeo).

Mai nel Nuovo Testamento alcuno" di questi "f. d. G." vien detto «figlio di Maria» o «figlio di Giuseppe». Mentre ogni qualvolta troviamo accanto al nome di Maria SS. l'appellativo di Madre, segue sempre la netta specificazione "di Gesù". E ai piedi della Croce, Gesù affida la sua Madre a Giovanni, un apostolo: «Ecco tuo Figlio», «Ecco tua Madre» (Io. 19, 25 ss.). Maria SS. all'Angelo svela il suo proposito di verginità per il futuro (Lc. 1, 26 ss.); e Iddio, per rispettarlo, compiva un miracolo al tutto singolare, consacrandola Vergine e Madre.

[F. S.]

BIBL. - H. SIMON-J. PRADO, *Novum Test.*, I, 6a ed., Torino 1944, pp. 425-30, con ricca bibl.: U. HOLZMEISTER, *De Sancto Joseph quaestiones biblicae*, Roma 1945, pp. 42-67: P. TEOFILO GARCIA DA ORBISO, *Epistula s. Iacobi*, Lateranum, Roma 1954, pp. 11-23.

G

GAD. - Settimo figlio di Giacobbe, da ZeUa, schiava di Lia. Il nome deriva dall'esclamazione di questa: ba'gad, la buona fortuna (= gad) è venuta (Gen. 30, n). In realtà, gad dalla radice gadad (tagliare, determinare: come *** = Parca, da *** dividere), significa sorte buona, felicità. Ed è attestato in Siria-Palestina l'antico culto a questa divinità (Gad), corrispondente alla greca *** la fortuna (cf. i nomi di città Baal-Gad, appié dell'Hermon, 10s, n, 17; 12, 7; e Migdal-Gad in Giuda, Ios. 15, 37; ed Is. 65, 11 dove si parla del culto a Gad, in parallelismo a Meni = destino).

G. è penultimo nell'elenco dei figli di Giacobbe (Ex. 1, 4; I Par. 2, 2); ebbe 7 figli (Gen. 46, 16) che originarono altrettante famiglie (Num. 26, 15.18). La tribù, che ne deriva, all'uscita dall'Egitto conta 45.650 membri (Num. 1, 2.4). La benedizione di Giacobbe (Gen. 49, 19) e quella di Mosè (Deut. 32, 20 ss.) ne celebrano lo spirito guerriero; è la tribù più forte dell'est del Giordano, che tiene testa ai nemici, pronta a farli a pezzi, come il leone la sua preda. Essa, con Ruben, cui è sempre unita, nella ripartizione del territorio si aggiudicò la migliore e la prima parte: il fertilissimo Galaad, propizio per le greggi, nella Transgiordania, dal lago di Genezareth fino al mar Morto (Num. 32). Fedele alla promessa fatta a Mosè, G. marciò alla testa delle altre tribù per cooperare alla conquista di Canaan e ripassò il Giordano a campagna ultimata. Manifestò con l'erezione di un grandioso cippo il suo inalterabile attaccamento al iahwismo (Ios. 27, 9-33). G. si spinse a nord verso l'Arnon, lasciando Ruben a sud. Le città principali: Gazer, al limite nord orientale (= Sar, a sud di Rabbath-Ammon); Ataroth (ad est del mar Morto; ricordata nella stele di Mesa, lin.

10-13); Dibon (= l'odierna Diban, a 5 km. dall'Arnon; dove detta stele fu scoperta); Nemra (= Tell Nimrin) uno dei principali centri per il pascolo; Bet-Haram (= Tell er-Rame); Mallanaim (= Kirbet Mahna), dove si rifugerà David (v;) per sfuggire ad Absalom; Succoth (= Tell el-Ahsas, Safon (= Tell Sa'idije: Iudc. 12, 1). Num. 32, 3.34 ss.; Ios. 13, 24-27).

Gran parte di questo territorio cambiò frequentemente di mano; dopo la morte di David, che aveva sottomesso Moab (2Sam 8, 2), si ebbero fasi alterne di dominio israelita e moabita. Né ben definiti furono i confini tra Gad e Ruben, col passaggio di alcune città dall'una all'altra tribù. Il gadita Iefte (v.) liberò il territorio dagli Ammoniti (Iudc. 10-11).

G. rimase fedele a Saul, cui diede onorevole sepoltura; e Mahanaim fu la sede del regno di Isbaal (2Sam 2, 4-8); ma già molti eccellenti guerrieri da G. erano accorsi intorno a David (I Par. 12, 8.14 s.).

Amalgamatosi con gli elementi indigeni, Gad scompare dalla storia ebraica; nel suo territorio compaiono Ammoniti e Moabiti (Ier. 48, 19.34; 49, 11.

[F. S.]

BIBL. - F. M. ADEL. *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 276.380: II, 2a ed., 1938, pp. 67-70; A. CLAMER, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), ivi 1940, pp. 445-52. 737; A. GELIN, (ivi. 3), 1949, pp. 85 s. 118-24.

GADD (Cronaca di). - Parte di una cronaca dell'Impero neobabilonese, conservata nel British Museum, così chiamata dal suo primo decifratore ed editore. Il testo abbraccia gli anni 616-609 a. C. (= 10-16 del regno Nabopolassar). Scritta in Babilonia, come appare dalla forma dei caratteri cuneiformi, essa getta una nuova luce su quel periodo storico, noto finora imperfettamente. Permette di fissare la data della caduta di Ninive nel 612, posta già nel 606. Anche l'esegesi dei libri di Nahum, Geremia e Sofonia ha ricevuto un notevole aiuto da detta cronaca. Essa ha reso molto problematica una battaglia di Karkemis nel 605 a. C. (= quarto anno di Ioaqim; Ier. 46, 1 ss.) ed ha permesso di precisare la natura della battaglia di Megiddo (609 a. C.): Iosia, re di Giuda, intendeva impedire al Faraone Nechao II di portare aiuto al pericolante regno di Assiria. [A. p.]

BIBL. - C. J. GADD. *The fall of Ninive,* Londra 1923; A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma 1933, pp. 34*-37*; B. ALFRINK, in *Biblica*. 8 (1927) 387-417; E. FLORIT, in *Biblica*. 13 (1932) 399-417; 15 (1934) 8-31.

GALATI (Lettera ai). - Col termine amministrativo romano potevano esser denominati G. anche gli abitanti della Pisidia, della Licaonia (Iconio, Derbe, Listri), evangelizzati da Paolo nel primo suo viaggio missionario (a. 45 circa; At. 13-14) e visitati all'inizio del secondo (At. 16, 1-5). E alcuni han pensato si trattasse appunto di loro in questa lettera. Ma Paolo ben distingue, secondo l'uso del tempo, le singole regioni; e mai avrebbe chiamato «o insensati Galati» (Gal. 3, l) i Licaoni, e i Pisidici; né avrebbe detto scrivendo a questi cristiani che nulla era stato imposto ai Gentili dal Concilio di Gerusalemme (Gal. 2,

6), quando egli aveva loro già trasmesso il decreto con le raccomandazioni circa l'astensione dei «soffocati» ecc. (At. 16, 4); né infine poteva loro scrivere che li aveva evangelizzati, quasi incidentalmente, essendo stato costretto a fermarsi da loro per un attacco di una sua malattia (Gal. 4, 13), quando si sanno dagli Atti le circostanze ben chiare che determinarono e accompagnarono la sua prima missione.

I G. sono dunque gli abitanti della Galazia, propriamente detta, o Galazia del nord. S. Paolo vi pervenne nel suo secondo viaggio (50 circa); l'attraversò con Sila e con Timoteo; costretto a fermarvisi per ragioni di salute, vi predicò l'Evangelo (At. 16, 6; Gal. 4, 13). I G. gli usarono ogni sorta di affettuose attenzioni (Gal. 4, 14 s.); e il frutto fu davvero copioso, dato l'entusiasmo con cui accolsero il Cristianesimo (Gal. 5, 7).

All'inizio del terzo viaggio missionario (53 circa), l'Apostolo, come abitualmente faceva, ripassa a visitare la comunità da lui fondata (At. 18, 23), e deve purtroppo constatare con amara sorpresa che, con entusiasmo forse eguale, i convertiti si eran lasciati abbindolare dai fanatici giudeo-cristiani, abbracciando le pratiche del giudaismo, quasi necessarie alla salvezza, e prestando orecchio alle calunnie Contro di lui, che tali fanatici oppositori dell'Apostolo avevano diffuso tra loro. Arrivato ad Efeso (53-54; cf. Gal. 1, 6), s. Paolo scrive loro, confutando energicamente, ad uno a uno, le accuse e gli errori dei giudaizzanti; è un'apologia principalmente dottrinale, cui si associa strettamente connessa la propria personale.

Contenuto. In realtà si tratta del primo grave problema che il Cristianesimo delle origini risolse non senza discussioni, passioni e lotta non breve: il rapporto tra la Nuova e l'Antica Economia; tra l'Evangelo e la Legge.

S. Paolo persegue uno scopo pratico: tenere lontani i G. da questo nuovo evangelo, proposto loro da cristiani, giudei di origine, che sarebbe piuttosto l'abbandono dell'unico e vero evangelo per passare sotto al giogo delle osservanze giudaiche. E non c'è lettera dell'Apostolo dominata fin nei dettagli dallo scopo inteso, come la presente. Se talvolta sembra interrompere il filo dell'argomentazione, è per trasfondere in essa qualcosa del calore di cui il suo animo è pieno. Non si propone soltanto di istruire, di esporre, ma di convincere; e convincere i G. di un punto preciso, importante e decisivo; non rinunziare alla fede nel Cristo e alla libertà cristiana, perché accettare il giogo della Legge sarebbe rinunziare alla grazia e alla salvezza nel Cristo.

La lettera ha inizio, come sempre, con un saluto, ridotto al minimo necessario, ma che propone immediatamente la redenzione dal peccato, come opera esclusiva di Gesù (1, 1-5).

L'esposizione (1, 6-9) parte dalle circostanze: si vuole che i G. sostituiscano l'Evangelo, con una caricatura falsata di esso. Anatema a chi predica una simile contraffazione, contraria alla dottrina trasmessa dall'Apostolo.

Questi dimostra: 1° che l'evangelo da lui predicato è l'evangelo autentico; 2° che sarebbe insensato aggiungervi la pratica della Legge; 3° che esso è la fonte delle virtù.

I primi due punti costituiscono la parte cosiddetta speculativa (1, 10-5, 12); essa comprende un'esposizione storica (1, 10-2, 21) e dei ragionamenti (3, l-5, 12).

Paolo afferma solennemente la sua qualità di Apostolo, conferita gli direttamente da Dio (1, 11-24). La sua predicazione diretta ai Gentili, trascurando affatto la Legge, è conforme assolutamente all'evangelo degli Apostoli; lo prova eloquentemente la soluzione da essi data alla questione sorta ad Antiochia e portata dinanzi a loro, a Gerusalemme, proprio da Paolo e da Barnaba (At. 15; Gal. 2, 1-10) e la condotta di Pietro, il capo degli Apostoli, ad Antiochia. Egli accoglie volentieri l'invito dei Gentili convertiti, e pranza con loro, dando l'esempio di non tener più in conto le prescrizioni della Legge giudaica; e quando tenta sottrarsi a tali inviti, in seguito alle proteste vivaci dei "falsi fratelli" venuti a spiarne la condotta da Gerusalemme, Paolo interviene per ripetere solennemente a tutti i fedeli convenuti che non si può più in pratica ritornare a "vivificare", quanto è stato già solennemente dichiarato "morto e sepolto", cioè le prescrizioni della Legge (2, 11-21). «Se per la salvezza infatti è necessaria la Legge, allora il Cristo sarebbe morto per nulla».

Incomincia quindi la risposta contro gli argomenti, per dir così, dommatici messi innanzi dai giudeo-cristiani (3-5, 12).

Era stato detto: il cristianesimo, nuova Economia, doveva continuare l'antica, ma non l'abrogava. Anzi, per poter partecipare alle benedizioni fatte ad Abramo, e ora realizzate dal Cristo, era necessario divenire prima discendenza d'Abramo, membro del popolo eletto, mediante la circoncisione ecc.

L'Apostolo incomincia veementemente richiamando ai G. la loro medesima esperienza. Essi con la conversione e il battesimo, avevano ricevuto in pieno la vita cristiana, i beni messianici, i doni dello Spirito Santo, con manifestazioni anche esterne, senza che conoscessero la Legge; evidentemente dunque tutto aveva operato in loro, la fede, cioè la piena adesione alla dottrina di Gesù, predicata da Paolo, e accettata e praticata dai G. (3, 1-5).

In realtà, la stessa alleanza (v.) di Dio con Abramo prescindeva dalle opere prescritte poi al Sinai, e sull'osservanza delle quali quei giudeo-cristiani insistevano. La salvezza è promessa ad Abramo, prima della medesima circoncisione, ed è solo premio della sua fede, del suo totale abbandono alla voce di Dio (Gen. 15, 6; 12, 3); la stessa condizione vale per i suoi discendenti, cui si estendeva la promessa (Gal 3, 6-9).

La Legge del Sinai (o alleanza di Dio con la nazione, tramite Mosè), con il cumulo delle sue prescrizioni, non intaccava il principio suddetto della fede come mezzo per la salvezza; quelle prescrizioni, infatti, con le sanzioni che le accompagnavano, e con la facilità con cui erano violate costituivano piuttosto un'occasione continua di trasgressioni e pertanto di punizioni da parte di Dio. Il Cristo Gesù assunse su di sé il peso di tutte queste trasgressioni, liberandoci assolutamente dalle prescrizioni della Legge, morendo sulla Croce (3, 10-14).

In realtà, il posteriore patto del Sinai non poteva rendere inoperante ed evacuare l'alleanza di Dio con Abramo; esso aveva un carattere del tutto transitorio, rispondente

cioè alle particolari circostanze allora createsi; esso era destinato a guidare la nazione verso il Cristo ("pedagogo a Cristo").

Quindi si comprendono, per quel tempo, le prescrizioni che isolavano Israele dai Gentili, per preservarlo dal pericolo dell'idolatria. Ormai, venuto il Cristo, e convertiti gli stessi Gentili al suo Evangelo, ogni distinzione e separazione non soltanto è abolita, quanto è incompatibile col principio della carità, e con la realtà della nostra incorporazione al Cristo. Basta aderire al Cristo, per essere discendenti di Abramo ed eredi dei beni a lui promessi (3, 15-29).

Siano dunque gelosi della libertà acquistata dal sangue di Gesù, e loro donata col battesimo; fedeli alla voce dello Spirito Santo che abita in loro; gli conservino l'affetto così tenero, dimostrato gli al tempo del loro primo incontro. Oramai, perché volgere gli occhi ad un'istituzione rigettata da Dio? Tale infatti è la Legge, cui fanaticamente si attacca la Sinagoga; lo si può dedurre dalla stessa S. Scrittura. Alle identiche condizioni, che quaggiù si verifichino tra gli uomini, identica è la reazione da parte di Dio, il quale è immutabile. Ora la situazione creatasi tra la Chiesa (la libera), e la Sinagoga (la schiava), è identica a quella che si ebbe tra Sara e Agar (la schiava): Ismaele, il figlio della schiava, pretendeva aver parte all'eredità, alle promesse di Abramo, e disturbava Isacco, figlio di Sara. Ebbene, Iddio intervenne e ordinò ad Abramo: «Scaccia via la schiava e il suo figlio; il figlio della schiava non sarà erede insieme al figlio della libera». Allo stesso modo, dunque, Dio ha escluso la Sinagoga e i seguaci della Legge, che perseguitano la Chiesa nascente, dall'eredità di Abramo, cioè dalla salvezza; solo la Gerusalemme celeste, con i suoi figli, i battezzati, è erede della salvezza (c. 4).

L'Apostolo trae le conclusioni da quanto esposto finora, aggiungendo qualche altra fervida considerazione (5, 1-12).

Nella parte morale (5, 13-6, 10), espone le conseguenze pratiche: tenersi lontano dai perturbatori; guardarsi dalla licenza, far trionfare lo spirito sulla carne, fuggire soprattutto i peccati contro l'umiltà e la carità; essere generosi verso quanti li istruiscono nella fede.

Nell'epilogo (6, 11-18), scritto con grossi caratteri, dallo stesso Paolo, è ripreso energicamente il motivo della lettera con un attestato commovente dell'amore che l'Apostolo porta alla Croce di Gesù.

La dottrina qui abbozzata circa i rapporti tra l'antica e la nuova Alleanza, tra l'Evangelo e la Legge, verrà ripresa e sviluppata nella lettera ai Romani (v.).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'Ep. aux Galates*. 3a ed., Parigi 1933: F. AMIOT, nella coll. *Verbum Salutis*, ivi 1946: D. Buzy, *Ep. aux Galates* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 11). ivi 1948: V. IACONO. *Le Ep. di S. Paolo* (La S. Bibbia). Torino 1951. pp. 511-81; P. BONNARD. *L'ép. aux Gal*. (*Comm. du N. T*., IX), Neuchàtel 1953, pp. 1-132.

GALILEA. - Regione palestinese a Nord della pianura di Esdrelon. La G., formata originariamente dal paese montuoso di Neftali (Ios. 20, 7; 21, 32), fu integrata in seguito dal paese di Chabul (I Reg. 9, 11), dal distretto di Zabulon e da tutto il territorio vicino al lago di Genezaret (Is. 8, 23). Per la prevalenza di abitanti pagani fu chiamata Gelil haggòim «distretto delle Genti» (Is. 9, 1; 1Mach. 5, 14; Mt. 4, 16); e dall'ebr. gelil deriva il nome G. La G. neotestamentaria si divide in superiore ed inferiore (F. Giuseppe, *Bell*. III, 3, 1) e confinava a sud con la Samaria (da Gaba a Izre'el o Zer'in) e con Scitopoli appartenente alla Decapoli; ad est col Giordano ed il lago di Genezaret, detto anche mare di G. (Mt. 4, 18; 15, 29; Mc. 1, 16; 7, 31; Io. 6, 1) e con la riva occidentale del lago Hùle; a nord col territorio di Tiro (Giscala o el Fisch e Baca o el Buqei'ah); ad ovest con la Fenicia (Meroth o Meiròn e Cabulon o Kabùl).

All'elemento cananaico, non eliminato dagli Ebrei conquistatori (Iudc. 1, 30-33; 4, 2), si aggiunsero altri elementi pagani che presero il sopravvento quando la G-; con l'invasore Teglatfalasar divenne provincia assira (2Reg. 15, 29). I pochi Giudei, fissatisi nella G. al ritorno dall'esilio, furono trasferiti nel 150 da Simone Maccabeo nella Giudea (I Mach. 5, 14.23), Gli abitanti furono in seguito obbligati da Aristobulo I (104-103 a. C.) a passare al giudaismo (F. Giuseppe *Ant*. XIII, 11, 3); e al tempo della regina Alessandra (76,·67 a. C.) erano in prevalenza Giudei. Inclusa nel regno di Erode il Grande (40 a. C.-4 d. C.) alla sua morte fu sottoposta al tetrarca Erode Antipa. Al tempo di Nostro Signore, era densamente popolata da Giudei e da Gentili dediti al commercio e all'agricoltura, soprattutto nelle città della G. settentrionale ed in quelle recentissima mente costruite dagli Erodiadi. I galilei, vivaci di carattere fino alla turbolenza, larghi di idee e non alieni di novità, non rigoristi perché dediti al commercio più che alle scuole rabbiniche e farisaiche dei Giudei, con una pronuncia difettosa di determinate consonanti aramaiche (Mc. 14, 70; Lc. 22, 59), erano poco stimati dai Giudei conservatori e rigoristi (Io. 1, 46; 7, 52). La G. deve tutta la sua storia al Vangelo. Fu evangelizzata quasi interamente da Cristo, che scelse come centro le sinagoghe, le colline e soprattutto la riva settentrionale del lago (Lc, 5, 1; Mt. 4, 18; Mc. 2, 13 ecc.). Nei Vangeli ricorrono speso so le località galilaiche di Cafarnao, Cana, Nazaret, Naim (Lc. 7, 11), Corozaim (Mt. 11, 21; Lc. 10, 13), Tiberiade (Io. 6, 23; 21, l), la pianura di Genezaret (Mt. 14, 34; Mc. 15, 40 s.), Magdala, patria di Maria Maddalena (Lc. 8, 2; Mc. 15, 40 ss.). Lo sviluppo del Cristianesimo in G. è poco conosciuto (At. 9, 31). Dopo la catastrofe del 70 d. C. divenne un centro religioso giudaico, dotato di numerose sinagoghe, scoperte in questo secolo, e di celebri scuole rabbiniche che diedero vita al Talmud palestinese.

[A. R.]

BIBL. - A. LEGENDRE. in DB. III. coll. 87-96.; L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1928. pp. 202-207, 218 s.

GALLIONE. - v. Cronologia; v. Paolo.

GAMALIELE. - v. Atti degli Apostoli.

GAOLANITIDE. - v. Palestina.

GARIZIM. - v. Samaria.

GAZOFILACIO. - (Ebr. ganzak, 'osar; ***). Sala dove si conservava il tesoro del tempio e, per metonimia il tesoro stesso costituito dall'imposta del mezzo siclo (Ex. 3-0, 11-16), dal riscatto dei primogeniti (Num. 18, 15), dall'apporto dei voti e doni spontanei, in denaro ed in natura, degli Ebrei e degli stranieri (Esd. 7, 15 ss.), dai depositi di vedove ed orfani (2Mac. 3, 6.10) e da copie degli atti pubblici (1Mac. 14, 49). Esso serviva per finanziare le spese delle grandi feste cultuali, per retribuire l'attività di persone: l'eccedenza veniva destinata per opere pubbliche e per l'appalto delle offerte sacrificali rivendute poi a privati. La costituzione di detto tesoro risale a Mosè (Ex. 30, 11-16); accresciuto in seguito fino a somme ingenti, eccitò spesso la bramosia dei conquistatori di Gerusalemme: Sesac re d'Egitto (I Reg. 14, 26; 2Par. 12, 11); Nabucodonosor di Babilonia (2Reg. 24, 13; 2Par. 36, 18; Dan. l, 2); Antioco IV Epifane (I Mach. l, 24; 2Mach. 5, 21); Eliodoro di Siria, (2Mach. 3, 5-11); Crasso (F. Giuseppe, *Ant*. 14, 7, l); Tito (F. Giuseppe, *Bell*. IV, 8, 3). Nel tempio costruito da Erode il Grande, il g. occupava il lato destro dell'atrio delle donne ed era preceduto da un portico a colonne, elevato e ricco (F. Giuseppe, *Bell*. V, 5, 2): quivi Cristo ammirò la semplicità e la generosità della povera vedova tanto contrastante con la iattanza dei ricchi avari (Mc. 12, 41-44; Lc. 21, 1-4) e rivelò agli astanti la sua natura divina (Io. 8, 12-20).

[A. R.]

BIBL. - H. LESETRE, in DB. coll. 133-135.

GEDEONE. - (Ebr. *Gid'on*; cf. *gada'* «tagliare, abbattere»), uno dei "giudici': d'Israele (ca. 1100-1070 a. C.), nativo di Ofra, al limite meridionale della pianura di Esdrelon, nella tribù di Manasse. Ne parla Iudc. 6-8, ove almeno due fonti sono state fuse dal redattore. Gli Israeliti, insediatisi nella pianura dopo la vittoria di Barac (Iudc. 4-5), avevano adottato i culti cananei (6, 10.25), e Dio li punì facendo venire periodicamente, al tempo della messe, predoni madianiti dalla Transgiordania (6, 1-6): due fratelli di G. erano stati uccisi da loro (8, 18 s.). Durante una di tali incursioni Dio si mostrò a G. (6, 11-23), e gli in giunse di distruggere l'altare idolatrico della borgata, sito nel terreno di suo padre (6, 2.5 s.). G., timoroso, obbedì durante la notte, ma, scoperto, fu salvato a stento dal padre, che disse: «Ci pensi Baal a difendersi! » - in ebr. I*erubba'al*, che divenne soprannome di G. (6, 27-32) -; un altare dedicato a Iahweh-Shalom (Pace) sostituì l'altro (6, 11-24.26). Poi, investito dallo «Spirito del Signore», G. raccolse uomini dalle tribù settentrionali (6, 34 s.); la prova del vello l'assicurò dell'assistenza divina (6 36.49), e, con i trecento che Dio gli permise di ritenere (7, 1-8), assalì di notte il campo madianita mettendolo in fuga con uno stratagemma (7, 9-22). La caccia continuò oltre il Giordano e terminò con l'uccisione dei due capi madianiti Oreb e Zeeb (7, 23 ss.), ma per un filo il prudente G. riuscì ad evitare uno scontro con gli Efraimiti, gelosi della loro supremazia (8, 1-3), Nell'entusiasmo per la

vittoria si volle far re G. che rifiutò: era Dio il Re (8, 22 ss.); ma di re ebbe il numeroso harem (8, 30 s.) e l'efod (v.) divinatorio, costruito con l'oro della preda (8, 24-27).

Rintuzzò in seguito un'altra incursione madianita: sui due capi Zebah e Salmana, uccisori dei suoi fratelli, eseguì la vendetta del sangue; in quell'occasione trattò duramente le due città galaadite Succot e Penuel che non l'avevano aiutato durante l'inseguimento (8, 4-21). Morì vecchissimo nella sua Ofra, dopo aver fatto molto bene ad Israele (8, 32.35). Alla sua viva fede faceva contrasto una natura timida ed esitante, il che mise in maggior luce la forza divina, operante nell'umana debolezza: Isaia parlò delle vittorie di G. come di vittorie di Dio (Is. 9.13; 10, 26; cf. Ps. 82, 10-13).

[G. B.]

BIBL. - H. CAZELLES. in DBs, IV, col. 1403 s.; L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébreu*: I. Parigi 1922, PP. 153-71; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), ivi 1949. pp. 198-221.

GEENNA. - È l'ebraico gè Hinnom (o ge bene-H.), l'aramaico gè hinnam e greco *** = valle di Hinnom, nome dell'antico proprietario cananeo. A sud-ovest di Gerusalemme (Ier. 7, 32) è l'attuale Wadi er-Rababi. Valle tristemente famosa per i sacrifici umani, fin dal tempo del re Ezechia (sec. VIII a. C.). Al tempo di Geremia si identifica con il *Tofet* (vocalizzazione presa dall'ebr. boseth "sozzura"; è il "focolare" o "griglia"; all'imboccatura superiore di una specie di fornace dove si ponevano a bruciare i corpi dei bimbi sgozzati in sacrificio al dio Moloch: Ez. 16, 21), proprio all'inizio del Tyropaeum, ove confluiscono i tre wadi che circondano Gerusalemme. Il pio re Iosia lo distrusse e lo cosparse di ossa umane, rendendolo impuro (2Reg. 23, 10.16); l'idea del letame accumulato nella g. e del fuoco che vi bruciava immondizie e carogne, cosi diffusa, è dovuta all'interpretazione rabbinica medievale (David Qimhi, 1160.1235).

La g., per l'orrido culto a Moloch e per la devastazione posteriore, (luogo impuro), divenne simbolo e sinonimo di tutte le desolazioni e, in particolare, del luogo di supplizio per i peccatori (Ier. 7, 31 ss.,; 19, 3 ss. 10; spesso negli apocrifi e negli scritti rabbinici).

Negli Evangeli sin ottici (Mt. 5, 22.29 s.; 10, 28; 18, 8s.; 23, 15.33; Mc. 9, 43.45.47; Lc. 12, 5) la g. con i suoi elementi, fuoco e vermi (decomposizione dei cadaveri), è simbolo abituale dell'inferno, dei tormenti riservati ai peccatori. «Nella g., dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue» (Mc. 9, 47, da Is. 66, 24), cioè «Si tratta - per i dannati - di un tormento eterno (cf. Mt. 18, 8), disgustoso e roditore come un verme, cocente e doloroso come il fuoco» (A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 165).

BIBL. - .I. CHAINE, in DBs, III, coll. 563-79: H. VINCENT, *Jérusalem*, I, Parigi 1912, pp. 124-34; H. L. STRACK-P, BILLERBECK, *Komm. z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, IV, Monaco 1928, pp. 1029-1118; F. SPADAFORA. *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 129 s. 164-67.

GENEALOGIA di Gesù. - È offerta da Mt. (1, 1.17) e da Lc. (3, 23-38). S. Matteo la propone come primo argomento per dimostrare la messianicità di Gesù, cioè la sua discendenza da David. Ogni famiglia, tra i Semiti, riteneva la propria g., qual bene ereditario da conservare gelosamente; quanto più questo valeva per il casato di David depositario delle divine promesse (cf. 2Sam 7, 14; ecc.). S. Matteo scende da Abramo fino a Gesù attraverso tre gruppi, ciascuno di 14 nomi: da Abramo a David, da Salomone all'esilio babilonese, e dall'esilio a Gesù. Per i primi due gruppi è facile il riscontro con le g. del Vecchio Testamento, da cui sono tolti (Gen. 21, 3; 25, 25; 29, 25; 38, 29 s.; 1Par. 2; 2Par. 3; Ruth 4, 13-22); mentre il terzo gruppo è stato preso da documenti ufficiali a noi ignoti. Dal riscontro risalta che il numero 14 di ciascun gruppo è convenzionale; nel tessere le g. non si solevano enumerare tutti gli anelli intermedi (cf. v. 8, dove tra Ioram e Ozia, sono emessi tre nomi); le parole «generò», «figliolo di» possono significare non vera generazione ma o libera adozione, o sostituzione legale, ad es. in forza della legge del levirato (Deut. 25, 5-10), o anche pura trasmissione dei diritti di sovranità, sempre però nella stessa linea di casato. Il numero 14, ripetuto tre volte, sembra essere scelto in omaggio al nome di David (le tre consonanti dell'ebraico = 4 + 6 + 4).

S. Luca risale da Gesù, attraverso David e Abramo fino ad Adamo e a Dio; pertanto i nomi sono molto di più (77 nel testo greco; da 76 a 72 nelle varie versioni). Essi sembrano disposti in 11 settenari: da Gesù all'esilio, 3 settenari di nomi; dall'esilio a David, 3 settenari; da David ad Abramo, 2; e da Abramo a Dio 3.

Le due g. convengono esattamente nella serie da Abramo a David, mentre differiscono nel numero e nei nomi (solo due sono identici, Salatiel e Zorobabel), nella serie da David a Gesù.

La soluzione di tale divergenza, proposta da Giulio Africano inizio III sec. e ammessa da antichi e recenti, ricorre alla legge del levirato, per la quale un fratello, anche soltanto uterino, era obbligato a sposare la moglie del fratello per dargli una discendenza e il primo figlio si considerava figlio legale del defunto. Giuseppe quindi avrebbe avuto come padre naturale, Giacobbe, e, per ragione del levirato, come padre legale, Eli (Lc.). Lo stesso si deve dire per Salatiel, che sarebbe stato vero figlio di Ieconia (Mt.) e figlio legale di Neri, fratello di Ieconia (Lc.).

Ma molto più adeguata è l'antica soluzione (cf. s. Agostino, *De consensu evang*. II, 3.5-7; PL 34, 1072-1074) che considera la g. di Mt. quale g. della discendenza naturale di Giuseppe; mentre in Lc. Giuseppe entra nella discendenza della Beatissima Vergine Maria, per adozione. Cioè Giuseppe, figlio di Giacobbe, col matrimonio con la Madonna, figlia di Eli, passa come genero nella famiglia di Eli. S. Luca, l'evangelista della Vergine, dando la g. di Giuseppe, presenta di fatto i progenitori di Maria. Al riguardo sono noti due episodi nel Vecchio Testamento: «i figli di quel Berzellai che sposò un figlia di Berzellai il gala adita e ne prese il cognome» (Esd. 2, 61; cf. Neh. 7, 63). Berzellai di Galaad fu benefattore e poi favorito di David (2Sam 17, 27 s.: 19, 32-41); il suo nome passò ad una famiglia sacerdotale, probabilmente perché, estintasi la linea maschile, tutta l'eredità passò alle figlie (Num. 36).

Ancor più chiaramente I Par 2, 34 s.: «Sesan non ebbe figli maschi, ma soltanto figlie; avendo però uno schiavo egiziano di nome Ieraha, gli diede in moglie la propria figlia, che gli generò Attai»; e la serie genealogica continua: i discendenti di Ieraha, sono discendenti di Sesan.

Molto probabilmente la Vergine Santa era figlia erede: ecco perché nonostante il voto di verginità, sposa un parente dello stesso casato di David (cf. Num. 36, 6-9) e si reca con lui a Betlem per il censimento, nonostante il parto imminente. Mai negli Evangeli si parla di "fratelli" della Vergine, e la "sorella" (Io. 19, 25) è semplicemente sua "cognata".

[F. S.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, in VD, 23 (1943) 9·18; H. HOPFL - A. METZINGER, *Intr. spec. in Novum Testamentum*. 5a ed., Roma 1949, pp. 140-48, con ampia bibliografia.

GENERI letterari. - Sono i diversi modi di presentare il pensiero sotto le molteplici forme letterarie. Ogni stilistica descrive le note, presenta le norme che presiedono alla composizione e alla interpretazione dei molteplici generi esistenti in letteratura Con la forma è interessato in essi lo stesso scopo, lo stesso pensiero dello scrittore.

«La forma sarà caratterizzata dall'uso di un certo vocabolario o di un certo stile (pensate ad un trattato di medicina, di astronomia e ad uno scritto polemico, a un'apologia); si scriverà in versi o in prosa (ad es. un'ode, una lirica e una novella, un romanzo); si userà, un linguaggio diretto o figurato; e in quest'ultimo caso, saranno possibili procedimenti molteplici: la parabola, l'allegoria, la favola ecc.

Appare subito evidente che la scelta della forma impegna già il fondo che le è strettamente legato. L'autore sceglierà questo o quel genere di narrazione, secondo lo scopo che persegue, secondo le capacità, il gusto del pubblico cui si rivolge. Secondo che egli vuole istruire, convincere, distrarre, egli sceglierà l'esposizione didattica, la discussione apologetica, o la novella e il romanzo.

Ora evidentemente una tale scelta domina tutto il lavoro dello scrittore e svela a noi l'oggetto formale del libro; il grado di affermazione con cui propone le varie parti; se ha o no l'intenzione di proporci il suo pensiero come insegnamento veridico. Il genere letterario di un'opera è dunque come la chiave che gli dà la tonalità e ce ne schiude l'intelligenza». (P. Benoit). È evidente dunque che fissare il genere o i g.l. (che nulla impedisce all'autore di adoperarne diversi per ciascun libro) è il presupposto necessario per una retta esegesi.

Ciò vale anche per i Libri Sacri. Superata ormai ogni confusione tra ispirazione e rivelazione; riconosciuto definitiva mente l'apporto pieno della personalità dell'agiografo nella composizione integra del libro, fluisce naturalmente che lo scrittore sacro ha potuto scegliere quello dei g.l. in uso al tempo, che ha ritenuto più confacente al suo scopo.

Già fin dall'antichità, vari g.l. furono riconosciuti nelle parti didattiche e profetiche della Bibbia. Nella poesia troviamo salmi e inni; la lamentazione (qinah): Am. 5,2; Ez. 19, 1-14; Lam. 1.2.4; l'epitalamio: Ps. 45 (44); cf. Cant.; negli scritti didattici: il masal o sentenza,

detto sapienziale (cf. Prov.); l'enigma (hidah): Iudc. 14, 12-18; Eccli. 25, 10; Prov 6, 16-19; 30, 15-31; la favola: Iudc. 9, 8; la parabola: 2Sam 12, 1-4; Is. 5, 1-5; le parabole negli Evangeli. Nello stesso genere profetico: azione e visione simboliche cf. specialmente Ez.; Dan.; Zach.; metafore ardite: Ez. 32; Mt. 24, 29 ss.; Ap. (v).

Delicata invece si presenta la determinazione dei g.l. quando si tratta di narrazione storica; in ciò consisteva l'essenza della *questione biblica*, v. Ispirazione. La loro esistenza, infatti, prospettata dal genio del P.M.J. Lagrange fin dal 1896 e ss. in vari articoli della *Revue Biblique*, è anch'essa fuori discussione, come la conoscenza sempre più progredita delle letterature degli antichi Semiti conferma ogni giorno di più.

In realtà, gli scritti che si presentano come narrazione storica possono essere classificati in categorie multiple secondo il legame più o meno stretto che essi comportano con la verità storica propriamente detta.

La forma narrativa storica può essere semplice veste letteraria per un insegnamento dottrinale (v. Giona); può abbracciare storia e finzione o abbellimento artistico (v. Tobia; Ester; Giuditta). E anche quando si tratta di narrazione storica in senso stretto, bisogna considerare il particolare modo di comporre, in uso tra i Semiti: i fatti sono storici, ma non sono riferiti con l'accuratezza scientifica dei dettagli, richiesta dai moderni. Per gli antichi la storia era un'arte, mentre per i moderni è soprattutto una scienza. Così ad es. nelle genealogie i Semiti si permettono di trascurare degli anelli intermedi, limitandosi talvolta ai nomi più notevoli; nei discorsi diretti danno con fedeltà le idee, mentre l'espressione e la forma è curata da essi; raccolgono quanto è stato scritto su un personaggio o su un evento, ponendo l'uno accanto all'altro i vari documenti senza farne esplicita menzione (v. Citazioni implicite).

Il compito della critica o dell'esegesi, soprattutto, nel Vecchio Testamento, consiste precisamente, con la prudenza e il tatto necessari, a scoprire e a fissare i g. l. scelti dal tale autore, nel tale brano, e a determinare il grado di storicità.

È da tener presente che la storiografia israelitica ha un posto a parte e supera di gran lunga tutte quelle degli antichi Semiti, come riconoscono esimi storici ed archeologi acattolici (E. Meyer; R. Kittel; W. F. Albright: *The Arch. of Palest*., 1932, p. 128; C. Gordon ecc.). Le si può in qualche modo avvicinare la storiografia degli Hittiti (cf. gli Annali di Mursilis II, ca. 1353-1325; l'Apologia di Hattusil, ca. 1295-1260; A. Bea, in *Biblica* 25 [1944] 250-53). La ragione profonda di tale superiorità è nel fatto unico tra tutte le religioni dell'Antico Oriente, che il Iahwismo è una religione storica (A. Robert, in DBs, IV, col. 23); le verità religiose, insegnate nella Bibbia, si concretano in eventi che ne rapo presentano come le basi solide. E si tratta di dogmi fondamentali della dottrina cristiana, come quelli ad es. contenuti nei primi cc. della Gen.

Nel 1905 la Pontificia Commissione Biblica (EB, n. 161) pur ammettendo il principio dei g. l., si mostra molto riservata; alla formulazione geniale del Lagrange, infatti, non erano sempre seguite applicazioni altrettanto felici e positivamente fondate; mentre il modernismo parlava espressamente di miti, di errori nella Bibbia, ed arrivava alla negazione del soprannaturale, al rigetto della Chiesa.

La Commissione raccomandava grande moderazione nell'applicazione dei principi suddetti, esigendo per ciascun caso argomenti solidi e completa sottomissione alle decisioni della Chiesa.

Cercare questi argomenti con serietà scientifica integrale, sempre docili alle decisioni, alle direttive del Magistero autentico, è stato il compito degli esegeti cattolici in questi ultimi 40 anni. Compito sancito dall'autorità suprema nell'Enciclica *Divino Afflante Spiritu* (1943): «Quel che hanno voluto significare con le loro parole quegli antichi non va determinato soltanto con le leggi della grammatica o della filologia o arguito dal contesto: l'interprete deve inoltre quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente e con l'appoggio della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e di altre scienze, nettamente discernere quali g. l. abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi Orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi di dire, che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle ch'erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi.

A niuno infatti che abbia un giusto concetto dell'ispirazione biblica, farà meraviglia che anche negli autori sacri, come in tutti gli antichi, si trovino certe maniere di esporre e di narrare, certi idiotismi, propri specialmente delle lingue semitiche, certi modi iperbolici od approssimativi, talora anzi paradossali, che servono a meglio stampare nella mente ciò che si vuol dire.

Delle maniere di parlare di cui presso gli antichi, specialmente orientali, serviva si l'umano linguaggio per esprimere il pensiero della mente, nessuna va esclusa dai libri sacri, a condizione però che il genere di parlare adottato non ripugni affatto alla santità di Dio, né alla verità delle cose» (EH, n. 558 s.).

Alcuni risultati appaiono ormai acquisiti; così per i libri sopra enumerati: Ion., Tob., Esth., Iudt. Tutte le difficoltà sollevate contro l'inerranza biblica per i particolari inesatti che la critica storica rilevava nelle narrazioni di tali libri, svaniscono affatto con la retta definizione del loro genere letterario (v. Ispirazione).

Non si è arrivati invece ad una conclusione certa per la valutazione critico-esegetica dei primi 11 cc. della Genesi. Al riguardo ecco quanto precisa l'Encic. *Humani Generis* (1950): «Come nelle scienze biologiche ed antropologiche, così pure in quelle storiche vi sono coloro che audacemente oltrepassano i limiti e le cautele stabilite dalla Chiesa.

In un modo particolare si deve deplorare un certo sistema d'interpretazione troppo libera dei libri storici del Vecchio Testamento; e i fautori di questo sistema, per difendere le loro idee, a torto si riferiscono alla Lettera che non molto tempo fa è stata inviata all'Arcivescovo di Parigi dalla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici (16 gennaio 1948). Questa Lettera infatti fa notare che gli undici primi cc. della Genesi benché propriamente parlando non concordino con il metodo storico usato dai migliori autori greci e latini o dai competenti del nostro tempo, tuttavia essi appartengono al *genere storico in un vero senso*, ma che però deve essere maggiormente studiato e determinato dagli esegeti; i medesimi capitoli - fa ,notare ancora la Lettera - con parlare semplice e metaforico, adatto alla mentalità di un popolo poco civile, riferiscono sia le principali verità

che sono fondamentali per la nostra salvezza, sia anche una narrazione popolare dell'origine del genere umano e del popolo eletto. Se qualche cosa gli antichi agiografi hanno preso da narrazioni popolari (ciò che può essere concesso), non bisogna mai dimenticare che essi hanno fatto questo con l'aiuto dell'ispirazione divina, che nella scelta e nella valutazione di quei documenti li ha premuniti da ogni errore. Quindi le narrazioni popolari inserite nelle S. Scritture non possono affatto essere poste sullo stesso piano delle mitologie o simili, le quali sono frutto più di un'accesa fantasia che di quell'amore alla verità e alla semplicità che risalta talmente nei Libri Sacri, anche del Vecchio Testamento, da dover affermare che i nostri agiografi sono palesemente superiori agli antichi scrittori profani» (EB, n. 618):

Nella v. Genesi è offerta la posizione esegetica meglio rispondente a tali direttive.

E molto discutibile rimane infine la formulazione di "epopea religiosa", di "opera teologica" per il libro delle "Cronache" (I-II Par.), specialmente quando si riconosce che i libri Esd.-Neh. sono dello stesso autore, fan parte di una stessa opera, e appartengono al genere storico, strettamente detto. In realtà, quanti propongono per Par. il genere suddetto, vi sono costretti dalla loro adesione allo schema di composizione letteraria del Pentateuco; se Par. è del genere strettamente storico vengono a cadere gli argomenti addotti per rimandare a dopo l'esilio la legislazione sacerdotale (H. Cazelles, in *Biblica* 35 [1954] 290).

Ma in critica storica è soltanto una contraddizione ammettere l'eccellenza delle fonti su cui l'autore poggia il suo racconto, per concludere alla non attendibilità, alla non verità di quanto l'autore asserisce (v. Paralipomeni).

Come rilevava l'Encicl. *Divino Afllante Spiritu* verso la fine, in molti punti la discussione perdura; il progresso degli studi che ha già condotto a felici e definitive soluzioni di problemi fino a qualche decennio dibattuti e rimasti insoluti, spinge a proseguire con intensità, nel lavoro così coraggiosamente intrapreso.

[F. S.]

BIBL. - P. VINCENT, *La théorie des Genres littéraires*, Parigi 1934; Encicl. *Divino afflante Spiritu*, in AAS, 35 (1943) 297-326; *Lettera della Pont. Comm. Biblica al Card. Suhard*, in AAS, 40 (1948) 45-58; Encicl. *Humani generis*, in AAS. 42 (1950) 5,75-77: L. DE WITTE, L'enc*. Div. Af. Sp. et les genre. littéraires*, in Collectanea Mechliniensia, II (1940-44) 375-88: J. LEVIE, in NRTh. 68 (1946) 785-89; E. GALBIATI, *I generi letterari secondo il* P*. Lagrange e la "Div. Al. Sp*.", in SC, 75 (1947) 177-86. 282-92; P. SYNAVE-P. BENOIT, *La prophétie* (S. Thomas, *Somme Théol*.). Parigi 1947, pp. 366-71; A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation biblique*, 2a ed., ivi 1948, pp. 24-27. 255-334; TEOFILO DE ORBISO, *La exégesis biblica coadyuvada por el estudio de las formas literarias de la antiguedad*, in EstB, 8 (1949) 185-211. 309-325; A. ROBERT, in DBs, V, coll. 405-421; G. M. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Bibbia*, 2a ed., Roma 1952, p. 92 ss.; L. ARNALDICH. *Historicidad de Los once primeros capitulos del Génesis*, *segun Los ultimos documentos ecclesiasticos* (XII Semana Bibl. espanola: La enc. *Humani Generio* y *otros estudios*), Madrid 1952, pp. 145-83; D. FRANGIPANE, in *Il Libro Sacro,* I, *Introduzione*

Generale (F. SPADAFORA-A. ROMEO). Padova 1958, pp. 291-308; *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Obra en colaboraciòn de varios especialistas), Barcelona 1957.

GENESI. - Primo libro della Bibbia e del Pentateuco; denominato, a partire dalla versione greca (dei LXX), G. dal contenuto: origine dell'universo, dell'umanità (cc. I-II), del popolo ebreo (12.50); mentre nella Bibbia ebraica è designato col vocabolo iniziale: beresith.

Eccone lo schema: Creazione (1, 1-2, 3); Adamo ed Eva (creazione, paradiso terrestre, innocenza, peccato, castigo: 2, 4-3, 24). Caino ed Abele (4, 1-16); progresso materiale, aumentata corruzione e allontanamento da Dio (4, 17-26). Noè, nella pia stirpe di Set (5). Corruzione generale e diluvio (6-8). L'umanità ripiglia il suo cammino (9); sua moltiplicazione e divisione (10-11, 26).

Abramo (11, 27, c.22): vocazione, apparizioni e promesse; sua fede, circoncisione, ubbidienza; Isacco (24-27); Giacobbe sposa le figlie di Labano, nascono da lui i dodici capostipiti delle tribù d'Israele (28-35); Giuseppe, schiavo in Egitto, viceré, richiama i fratelli e il vecchio padre, che si stabiliscono nei pressi del Nilo. Predizioni e morte di Giacobbe (36-35). V. alle singole voci, Adamo, Abramo ecc. fino a Giuseppe.

La Bibbia è la storia della salvezza dell'umanità, operata da Dio; o narrazione dell'intervento continuo di Dio nella storia, per realizzare il suo piano salvifico. Gen. I-II ne è il prologo, con le premesse storiche fondamentali: l'inizio stesso del tempo, con la creazione dell'universo, dell'uomo, ad un semplice comando dell'Eterno; e con la storia del primo peccato, e della sofferenza fisica e del disordine morale che ne conseguono; principalmente col primo annunzio della salvezza: il genere umano, umiliato dalla caduta, uscirà vittorioso in un lontano avvenire, contro l'invidia e la rabbia di Satana, per opera del Redentore (v. Protevangelo: Gen 3, 15).

La G. tace di quel lungo periodo che va dal superstite Noè e dai suoi immediati discendenti, fino alla vocazione di Abramo: cioè da ca. 100.000 anni (che è la cifra, relativamente più modesta data dalla scienza - geologia e paleoantropologia - per la prima apparizione dell'uomo sulla terra: inizio dell'era quaternaria, inizio delle fasi glaciali - interglaciali) fino al 2.000 ca., epoca storica, controllata, in cui visse Abramo.

Ma per le relazioni dell'umanità con Dio. che costituiscono l'oggetto formale della S. Scrittura, siamo edotti con abbastanza chiarezza. Anche dopo il diluvio, la china verso il male, lungi da Dio, riprende; quando Dio interviene, rivelandosi ad Abramo, l'idolatria irretisce gran parte dell'umanità (la stessa famiglia di Abramo: cf. Ios. 24, 2).

Questo (cc. I-II) ci ha trasmesso per iscritto Mosè (sec. XV); tesoro rivelato da Dio ad Abramo; e da questi trasmesso religiosamente ad Isacco, e tramite Giacobbe alle tribù israelite.

Con la manifestazione di Dio ad Abramo incomincia la preparazione diretta per l'avvento del Redentore, per la realizzazione cioè del piano salvifico di Dio.

Per trattare con precisione e chiarezza del valore storico della G., vanno distinte nettamente la prima dalla seconda parte. Per quest'ultima (12-50) disponiamo ormai di fonti profane, babilonesi ed egiziane, che permettono di illuminare e confermare la storicità della G., positivamente ed indirettamente. Il codice di Hammurapi (= CH) ad es. ci fa riscontrare l'esattezza di particolari sulla vita familiare di Abramo, in modo speciale, e degli altri patriarchi. CH proibisce (§§ 154-158) solo i matrimoni tra consanguinei della linea ascendente: Abramo sposa sua sorella (Gen. 20, 12); così Nahor (11, 29); e Giacobbe le sue nipoti (29, 24.28). CH (§ 144) concede alla sposa sterile di offrire al marito la propria schiava per averne dei figli: è quel che fa Sara (Gen. 16, 3; cf. 30, 3.9). I §§ 145 s. danno alla padrona il diritto di punire detta schiava che, dopo aver partorito, la disprezzasse: come è narrato in Gen 16, 5 s. Le è proibito però, di scacciarla e di privare il figlio dell'eredità (§ 170): ciò spiega il turbamento d'Abramo che cede alle richieste di Sara, soltanto per ordine del Signore (Gen. 21, 10-14; cf. RB, 44 [1935] 34 ss.).

Secondo CH (§ 130) il peccato di una giovane, sposata ma ancora senza relazioni coniugali col marito e dimorante ancora nella casa paterna, non costituisce adulterio e non è punito: ciò spiega l'offerta di Lot (19, 8). Per il diritto d'eredità di Rachele e Lia (Gen. 31, 14 ss.), cf. CH §§ 162.167. 171. Infine, l'estensione del levirato al suocero, sancito dalla legge hittita (art. 79) spiega il modo d'agire di Thamar verso Giuda (Gen. 38). Cf. RB, 34 [1925] 524·46; Biblica, 8 [1927] 210.

La vocazione di Abramo (Gen. 12) ha come punto di partenza l'antichissima città di Ur, nel sud della Mesopotamia; la sua migrazione risponde all'ambiente storico che l'archeologia ci svela; come pure illumina le sue stazioni a Harran, e quindi in Canaan, a Sichem, Hebron ecc. (P. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire,* in RB, 37 [1928] 367-85.481-511; 40 [1931] 364-74. 503-18; con gli aggiornamenti di R. ne Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, in RB, 53 [1946] 321-48; 55 [1948] 321.47; 56 [1949] 5-36). Illustrazioni che ritengono tutto il loro valore, anche se rimangono dubbi su l'identificazione Amrafel=Hammurapi (Gen. 14) e gli anni esatti in cui questo monarca visse (Ch. F. Iean, *Fouilles à Mari*, in NRTh, 84 [1952] 515 ss.). La G. (25, 20; 31, 47) riallaccia Abramo e i suoi agli Aramei; ora l'esistenza di Aram non si trovava attestata prima del sec. XII a. C. (cf. A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, 1949 che parla di leggenda e di errore). Una tavoletta cuneiforme di Puzurisdagan, a 9 km. da Nippur, anteriore al 2000 a. c., conferma la G.: Aram vi si legge in una lista di località accadiche, insieme ad Esnuma (Spadafora, in *Divus Thomas P.*, 55 [1952] 246). Per i contatti con l'Egitto (Gen. 37-50) è riconosciuto ormai «come di fatto nessuna delle narrazioni bibliche che trattano dei rapporti fra gli Ebrei e i popoli esteri ha assorbito tanto dal linguaggio e dall'ambiente straniero circostante, quanto la storia di Giuseppe e dell'Esodo, in rapporto al linguaggio e alla vita dell'Egitto. Dall'inizio stesso, quando Giuseppe appare in Egitto (Gen. 39), fino alla fine del racconto dell'Esodo, che si chiude col cantico di Mosè al Mar Rosso (Es. 15), troviamo - come avremo ampia opportunità di dimostrare - un quadro vivido delle caratteristiche, dei costumi ed usanze degli Egiziani in tutti i campi della vita e del pensiero, disposto con un linguaggio che ha in egual modo assorbito completamente

lo spirito dell'egiziano, sia nella lingua, che nello stile» (A. S. Yahuda, *The language of the Pentateuch in its relation to Egyptian*, I, Oxford-Londra, 1933).

«Da che l'Egitto è meglio conosciuto tutti i dotti senza riserve proclamano la meravigliosa esattezza del racconto biblico e la sua perfetta consonanza con gli usi, le istituzioni, la civiltà di quel tempo e di quel paese» (A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1923, p. 67).

Per la prima parte (cc. 1-11) una notevole confusione è stata creata non tanto dal progresso scientifico (geologia, astronomia, paleoantropologia: v. Adamo, Creazione) quanto dai documenti babilonesi, venuti sempre più numerosi alla luce, ed ormai ben conosciuti e alla portata di tutti. I punti di riscontro sono ben sintetizzati dal p Vaccari: «Con Gen. 1-2 (la creazione) hanno qualche lontana somiglianza vari poemi babilonesi tra loro discordi (cf. G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, II, Bologna 1929, pp. 1-21); tra essi primeggia quello che comincia "Enuma elis" (= Quando in alto): trad. it. annotata di G. Furlani, *Il poema della creazione*, Bologna 1934; in tutti è una fantasiosa mitologia d'un crasso politeismo».

Con Gen. 5 (genealogia con 10 patriarchi antidiluviani), le liste babilonesi di 10 re. Con Gen 7-8 (diluvio), «molte leggende babilonesi, una delle quali fu inserita nel romanzesco poema detto di "Gilgames" dall'eroe protagonista (cf. G. Furlani, *La religione bab. e ass.*, II, pp. 21-27.63-66); i punti di contatto col racconto biblico sono numerosi e tipici».

«La narrazione della torre di Babele (Gen. 11, 1-9) è tutta intessuta di elementi babilonesi; ma un esatto parallelo non fu ancora trovato nella letteratura cuneiforme».

«Nulla poi vi si è riscontrato di veramente analogo al racconto del paradiso terrestre e della caduta dell'uomo (Gen. 3)». Come nessun riscontro finora con la narrazione della formazione di Eva (Gen. 2, 18.25).

È noto che gli acattolici, partiti con la certezza di demolire la Bibbia («Ogni colpo di piccone dato nel deserto mesopotamico demolirà una pagina della Bibbia»: Fried. Delitzsch, all'università di Berlino), conclusero subito da siffatte *affinità letterarie* non solo all'*identità del contenuto* (!), ma anche alla dipendenza *letteraria e sostanziale*. In Gen 1-11 avremmo le stesse *leggende*, gli stessi *miti*, o comunque (ché le divergenze numerose e profonde non potevano venir trascurate) leggende e miti affini. Esegeti e critici superficiali accettarono tale confusione, che si svela sempre più e sempre meglio, un effettivo errore di metodo e di fondo. Un esatto concetto dell'ispirazione (v.) e un vaglio critico, degno di tal nome, porta infatti alle seguenti conclusioni:

1. I punti sostanziali contenuti in Gen 1-3 sono verità indiscutibilmente rivelate da Dio: creazione dell'universo, di Adamo ed Eva (anima e corpo), loro stato di innocenza, immortalità, primo peccato, protovangelo, monogenismo; essi trovano un'eco imponente in tutta la rivelazione posteriore, nei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento; e stanno alla base della Redenzione. Lo dimostra ancora il fatto che per alcuni di essi, assolutamente nulla è dato trovare nei testi babilonesi, o altrove.

2. Le differenze sostanziali (di contenuto e spesso anche di forma), messe in evidenza ad es. per lo stesso diluvio (Bea, pp. 177-80), tra le narrazioni babilonesi e il racconto biblico, e il rilievo precedente, fan dedurre che l'affinità è soltanto nella forma letteraria (terminologia e costrutti); mentre i fatti sono totalmente diversi: cioè nella G. abbiamo le suddette rivelazioni riguardanti le lontanissime origini dell'umanità; nei testi cuneiformi abbiamo le leggende *particolari* dei sumero-accadi dal 3°-4° millennio a. C. in poi.

Solo nella G. si parla di creazione; i miti babilonesi, più che cosmogonie, devono dirsi teogonie puerili, talvolta ridicole e sconce. Lo stesso diluvio (v.), veramente tale nella G., nei testi cuneiformi è una semplice inondazione di quell'epoca, anzi, una delle tante; sebbene molti ammettano in questi ultimi un'eco affievolita, imprecisa e corrotta della tradizione primitiva!

Gli scavi di Ur fecero parlare di "prova archeologica" del diluvio, per lo strato di sabbia alto ca. 50 cm. trovato sul lato di una collina; tra le culture superiori e la più primitiva. Ma sia l'esame della sabbia (= fluviale), sia la mancanza di detto strato sabbioso, nel versante opposto, han dato la "prova archeologica" di un'inondazione parziale verso l'epoca su indicata.

Infine, l'esempio di Gen 2, 4 . c. 3; 11, 1-9 dove con termini e costrutti babilonesi si narrano fatti, totalmente ignorati dalla letteratura cuneiforme conferma la rigorosa distinzione tra i fatti e la forma letteraria; per quest'ultima, la stessa logica e quanto conosciamo dei costumi degli antichi Semiti, insegnano: Abramo, i suoi discendenti, non potevano parlare che col linguaggio del tempo, non potevano esprimere le verità avute da Dio, che con la veste letteraria del tempo. Concepiti e trasmessi in tal veste, così vennero consegnati per iscritto. Si sa la gelosa custodia che il tipo nomade o seminomade ha delle tradizioni (quasi esclusivamente) religiose della bait o del clan e come la tenda le conservi e trasmetta con più sicurezza di qualsiasi libro o biblioteca moderna. Era il patrimonio della stirpe, ragione e orgoglio del proprio gruppo. È un grave errore l'illazione dalla forma al contenuto.

3. Con la veste letteraria è da unire (eguale criterio pertanto nell'esegesi) il quadro geografico; tutta la storia primeva si presenta svolta in Mesopotamia, cf. Paradiso terrestre, ecc.; può considerarsi semplice esemplificazione didattica. In realtà si tratta di avvenimenti avvenuti, per lo meno un 100.000 anni a. C., quando ancora forse la stessa Mesopotamia (terreno alluvionale di riporto) non esisteva neppure.

Si sa che Iddio non rivela nozioni geografiche, astronomiche ecc.: rivelazione inutile e anzi dannosa, poiché non sarebbe stata creduta essendo spesso contraria alle cognizioni di quel tempo. Il modo artistico e popolare con cui son descritte le modalità della creazione, rispondono alla mentalità del tempo; le genealogie dei Patriarchi, intese ad illustrare la reale discendenza di Abramo da Sem e pertanto che egli è erede della promessa divina (Gen. 9. 26 s.), vanno spiegate secondo la concezione larga che delle genealogie avevano gli antichi Semiti (v. Patriarchi); infine il modo popolare concreto con cui si sono presentate le altissime verità rivelate, rispondono alla cultura di un popolo così poco adatto per le astrazioni. Con riferimento a queste caratteristiche, l'Enciclica *Humani Generis* (1950; EB, 618) ha precisato che i primi 11 c.c. della G. letterariamente non sono

scritti, come i moderni concepiscono e compongono un trattato di storia: ma tale costatazione ovvia, dato che tal modo di comporre è tardivo, non permette affatto di negare la storicità, la reale esistenza dei fatti, presentati nella veste letteraria allora in uso; non permette di assegnare i primi 11 cc. ad un genere sostanzialmente diverso da quello storico. «In modo particolare si deve deplorare un certo sistema di interpretazione troppo libera dei libri storici del V. T.; e i fautori di questo sistema... a torto si riferiscono alla Lettera... inviata all'Arcivescovo di Parigi dalla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici (16 gen. 1948; EB, nn. 577-581). Questa lettera infatti fa notare che gli undici primi capitoli della G., benché propriamente parlando non concordino *con il metodo storico* usato dai migliori autori greci e latini o dai competenti del nostro tempo, tuttavia essi appartengono al genere storico in un vero senso, che però deve essere maggiormente studiato e determinato dagli esegeti».

[F. S.]

BIBL. - A. BEA, *De Pentateucho*, 2a ed., Roma 1933; ID. *L'enciclica Humani Generis e gli studi biblici*, in *Civ. Catt*., 18 nov. 1950, pp. 401-16; A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, I, Firenze 943, pp. 49-61; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2:11 ed., Torino 1948; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1948; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. it.), Brescia 19.50; A. CLAMER, *Genèse* (*La Ste Bible*, Pirot-Clamer, I, l), Parigi 1953; *Biblia comentada*, I, *Pentateuco*, por A. COLUNGA e MAX. GARCIA CORDERO, Madrid 1960, pp. 32-377.

GENESI piccola o Giubilei. - v. Apocrifi.

GENEZARET. - Lago della Palestina, denominato col suo nome più antico Iam *Kinnereth* (Num. 34, 11; Ios. 13, 27; Ios. 12, 3; Lc. 5, l) dall'omonima località situata sulla riva nord-ovest del lago, nel luogo dell'attuale el·'Orejmeh (Deut. 3, 17; Ios. 11, 2; Knnrt nella lista di Tuthmosis III).

Dopo l'esilio, il lago mutuò la denominazione di G. (I Mac. 11, 67; F. Giuseppe, *Ant*. XIII, 5, 7; *Bell*. III, 10, 7; 11, 20, 6; Plinio, *Storia Nt*. V, 71) dalla pianura che si estende da Tell el-'Orejmeh sino a Megdel, chiamata per la sua fertilità Gene-Bar (gan hassar "giardino del principe"). La denominazione "mare di Galilea" (Mt. 4, 18; 15, 29; Mc. 1, 16; 7, 31; Io. 6, l) è legata al nome della regione; quella di "mar di Tiberiade" (Io, 6, 1; 21, 1) o "lago di Tiberiade" (F. Giuseppe, Bell. III, 3, 5; dottori giudaici: jamma sei Tebarjah; arabi: Buhaira Tabarija) è dovuta alla città di Tiberiade, fondata sulla riva sud-ovest da Erode Antipa nel 30 d. C.

Questo lago ha la forma di una cetra, una lunghezza di 21,500 km., una larghezza di 12 km., una profondità media di 20-45 m., una superficie di 170,7 km^2 e un livello di m. 208 al di sotto del livello del Mediterraneo. Alimentato dal Giordano, principale immissario ed unico emissario, coronato da colline alte in media m. 300 con l'Hermon svettante al nord, costellato ai tempi di Cristo di centri rivieraschi (Tiberiade, Magdala, Cafarnao,

Betsaida, Hippos ecc.), dediti alla pesca abbondante del lago, inghirlandato di ricca vegetazione, soprattutto nella piana di Genesar, il lago offriva una visione suggestiva, paragonabile a quella dei laghi svizzeri; e fu scelta dal divin Redentore a teatro della sua attività missionaria in Galilea. La frequente predicazione di Cristo, assiso su una barca ravvicinata alla riva o seduto a terra (Lc. 5, 1.3; Mt. 13, 1-3 ecc.); la prima pesca miracolosa, coronata dall'elezione provvisoria dei quattro Apostoli (Mt. 4, 18-22 e par.); l'apparizione sulla sua riva del Risorto (Io. 21, 1.14) costituiscono il fascinoso e glorioso apporto alla storia di Cristo di questo lago, oggi tristemente deserto.

[A. R.]

BIBL. - R. HAAS, *Galilèe*. *A historical and geographical description of lake Galilee and surroundings*, Gerusalemme 1933; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, PP. 494-8.

GEORGIANA (Versione). - La Georgia si convertì al Cristianesimo ufficialmente verso il 337, sotto Costantino il Grande e sotto il re Mirian della Georgia orientale, per opera di una donna prigioniera chiamata dai Georgiani s. Nilo, dopo una lenta penetrazione cristiana durante l'influsso romano. Necessità liturgiche determinarono la traduzione della Bibbia nella lingua georgiana, introdotta alcuni secoli d. C. Esistono tre versioni georgiane. La prima in ordine di tempo (sec. v), che contiene i Vangeli tradotti per richiesta della regina madre di Vachtang, è contemporanea alla versione armena, secondo dati paleografici (origine comune dei due alfabeti) e storici e fu eseguita su un modello armeno, come testimoniano gli armenismi e i controsensi. Di questa versione sono pervenuti a noi brani considerevoli che risalgono al sec. VI e un tetraevangelo conservato in un manoscritto di Adisci dell'897. Una revisione dei Vangeli e traduzione degli altri libri del N. T., compiuta nei secoli VI-VII in base al testo greco, è stata conservata in molti manoscritti: di Opisa (913), di Gruci (936), di Parchali (973), di Ibeti (995). La versione del V. T. risale, almeno in parte, ai secoli V-VI e si avvicina assai alla versione armena. La seconda versione è quella Sabacminduri (del convento di s. Saba) della quale non si sa niente. La terza è quella atonita (del monte Athos), ch'è una revisione ulteriore basata sul greco. Eseguita da s. Eutimio (m. nel 1028) e da s. Giorgio (m. nel 1065) del convento georgiano del monte Athos, divenne più tardi il *textus receptus* della Chiesa georgiana.

Il V. T. delle tre versioni riflette la recensione esemplare dei LXX; mentre il N. T., almeno nella versione più antica, costituisce uno dei migliori testimoni della recensione cesareense (cod. G). L'unica edizione integra (Mosca 1743) segue manoscritti revisionati sulla versione slava: ristampa del V. T. (Tiflis 1884); ristampa del N. T. (Tiflis 1879). Edizioni critiche: W. Benesevic, Mt. e Mc., Pietroburgo 1909-1911; P. Blake, Mc. Mt. in *Patrologia Orientalis*, 20.24 (1928-1933).

[A. R.]

BIBL. - ST. LYONNET, *Les versions arm. et géorgienne*, in LAGRANGE. *Critique textuelle*, II, Parigi 1935, pp. 375-78 - 383-86.

GEREMIA (Irmejah [ù] = Jahvé innalza o stabilisce). - Il secondo dei quattro profeti maggiori.

Di ben pochi personaggi anticotestamentari abbiamo notizie così particolareggiate come per G. Il suo libro in molti punti assume il carattere di un'autobiografia.

Di famiglia sacerdotale, nacque in Anathoth (a Ras el-Charrube, ca. km. 4,500 a nord-est di Gerusalemme), il cui nome è perpetuato dal vicino *'Anàta*. Nel 626, quando iniziò l'attività profetica, G. si definisce giovane (*na'ar*); quindi con molta probabilità dovette nascere verso il 650 a. C. Patetiche allusioni alla bellezza della vita familiare (Ier. 6, 11; 9, 20 ecc.) ne mostrano l'animo mite e l'attaccamento ad un'esistenza quieta nella sua piccola Anathoth. La chiamata divina fu corrisposta con un profondo senso del dovere; egli la descrive come un atto di "attrazione" e di "violenza" da parte di Dio (20, 7), cui egli, vincendo la sua ritrosia, corrispose (20, 9). Per questo diventa l'araldo di Dio nel periodo più critico dell'ebraismo ed annunzia senza paura gli oracoli anche tremendi per la sua patria.

G. ricevette la chiamata l'anno tredicesimo del re Iosia (= 626 a. C.) e perseverò in tale ufficio fin dopo la caduta di Gerusalemme (587 a. C.). Ma nei primi anni, la sua attività dovette essere piuttosto ridotta e, forse, saltuaria. Perciò, egli non è ricordato nei documenti che descrivono la riforma religiosa del re Iosia, iniziatasi nel 621 a. C. Avvenuto il famoso «ritrovamento del libro della Legge» (2Reg. 22, 8 ss.), il re si rivolge alla profetessa Holda, non a G.

Svolse il ministero profetico sotto gli ultimi cinque re di Giuda. Ben poco nel suo libro si può riferire al tempo di Iosia (638. 609), Ioachaz (609) e Ioakin (598). Il suo dramma si svolse sotto il superbo e scettico Ioaqim (608-598) e l'abulico Sedecia (598-587). Due capitoli del suo libro (26 e 36) proiettano una luce sinistra su le relazioni intercorse fra G. e Ioaqim. Nel c. 26 assistiamo al tentativo di altri dignitari, che intendono condannare G. per il suo discorso nel Tempio (7, 1 ss.); in 20, 2 ss. vediamo il profeta in prigione e nel c. 36 assistiamo alla lettura del libro di G., che il re dà alle fiamme, minacciando la vita del suo autore. Ma il profeta continuò a richiamare tutti alla pratica di una vera religione interiore, della giustizia sociale, riprendendo i diversi vizi e condannando la politica del partito filo-egiziano, che nutriva la velleità di una affermazione nazionalistica contro la supremazia babilonese. In tale periodo G. soffrì moltissimo (17, 18); vi fu perfino una congiura contro di lui da parte dei suoi concittadini (18, 18-23).

Sotto il regno di Sedecia l'attività di G. diventa molto più intensa. Si acuisce il contrasto con gli oppositori politici che, dopo l'avvento del faraone Hofra in Egitto, affrettano la rivolta contro i Babilonesi. Aperte le ostilità, G. annunzia, da parte del Signore, la fine catastrofica dell'impresa, e viene accusato di disfattismo e maltrattato. Il re personalmente lo rispetta; ma non osa resistere ai suoi potenti ministri. Assistiamo così a colloqui segreti, sollecitati dall'imbelle sovrano col prigioniero (21, 1-10; 37, 17-20; 38, 14·26). Durante l'assedio, G. soffre per la rovina che incombe sulla città e forse più ancora per l'atteggiamento incosciente di Sedecia e la cattiveria dei suoi consiglieri.

G. non è sentito, mentre trattative tempestive con i Babilonesi avrebbero potuto risparmiare la catastrofe e gli orrori della miseria generale.

Realizzatosi l'irreparabile, G. non si abbandona a facili, ma inutili, recriminazioni. Essendo gli stata offerta dai Babilonesi la scelta fra la libera andata in Mesopotamia e la dimora in patria, egli rimane in Giudea. Ora che tutto sembrava distrutto, G., che già nelle ore dell'assedio aveva manifestato la sua fede nel futuro (32, ss.), si trasforma in apostolo fra i superstiti rimasti; si unisce a Godolia (v.), che in Masfa dava inizio alla faticosa ricostruzione materiale e morale della Giudea (40, 4 ss.). L'assassinio di questo coraggioso governatore riporta la confusione più completa nel paese (41, 2 ss.). G. è preso dal gruppo di Giudei, che dopo di avere vendicato Godolia fugge in Egitto per paura di rappresaglie da parte dei Babilonesi (42, 1 ss.).

Là continuò la sua missione (43, 8 ss.), esortando ed ammonendo gli Ebrei fuggiaschi e predicendo la futura invasione babilonese dell'Egitto. Anche ivi si manifestano opposizioni e contrasti contro di lui. Una tradizione tardiva (Pseudo-Epifanio, PG 43, 400; Martirologio Romano, 1 maggio). afferma che G. fu ucciso dal suo popolo a Tafni (Hebr. 11, 37; Tertulliano, Scorpiace, 8).

L'ostilità incontrata in vita, fu sostituita in seguito da una venerazione sempre crescente (Eccli. 49, 7; 2Mac. 2, 1 ss.; 15, 14 ss.). Vi era chi pensava che il Messia non sarebbe stato altri che un G. redivivo (cf. Mt. 16, 14). I padri e molti esegeti cattolici vedono in G. il tipo di Gesù sofferente.

Il libro che porta il suo nome consta di 52 cc.

Dopo l'introduzione (c. 1), seguono: vaticini contro il regno di Giuda (2, 1-29, 32); pronunziati per lo più fra il 626 ed il 625 (= a. 4° di Ioaqim); oracoli su la restaurazione futura di Israele e l'epoca messianica (30-33); vaticini proferiti durante l'assedio di Gerusalemme (34, 1-40, 5); dopo la presa della città (40, 6-44, 30); quello su Baruc (45, 1·5); oracoli contro le nazioni (46-51); l'appendice storica (52) su la presa di Gerusalemme.

Basta una lettura superficiale per notare nel libro il grande disordine cronologico e la varietà dei generi letterari. La prima caratteristica fu già rilevata da autori antichi (Girolamo, In Ier. 21; 1 s.). Non si può parlare di un vero libro, ma piuttosto di una "raccolta di scritti" o "zibaldone" (G. Ricciotti, *Il libro di G.*, Torino 1923, p. 39). Tale disordine, logico e cronologico, insieme alla notevole diversità fra il testo ebraico e la traduzione greca pone il problema dell'origine e la trasmissione del libro. Dal c. 36, appare che una prima edizione degli oracoli fu distrutta dal re; ad essa seguì una seconda, in parte identica, ma anche con molti elementi nuovi.

Gli esegeti più recenti, partendo o dall'esame dei principali generi letterari oppure da indizi intrinseci, ne distinguono le varie parti.

Fra i cattolici il Podechard (in RB, 37 [1928] 181-97), seguito dal Notscher e da Gelin, distingue tre sezioni (cc. 1-25; 26-35; 36-45). Egli segnala nella prima «una raccolta di oracoli profeti ci, opera di G.», che sarebbe il "rotolo" del 604 a. C. con alcuni ritocchi e

aggiunte; nella seconda vede una raccolta alquanto eterogenea, che iniziata da G. ebbe la redazione definitiva dopo la presa di Gerusalemme; la terza a carattere biografico sarebbe «un vero libro di Baruc intorno a G. ». Nessuna delle tre sezioni andò del tutto immune da aggiunte e da lievi rimaneggiamenti; la loro riunione avvenne in un tempo imprecisato, comunque molto prima della versione dei Settanta. L'aggiunta dei cc. 18-20 e 21-24 alla prima sezione avrebbe determinato lo spostamento degli oracoli contro le nazioni dal c. 25 ss. in fondo al volume (cc. 46-51), cui fu aggiunto come appendice il c. 52.

Fra il testo ebraico e la versione greca dei Settanta ci sono divergenze: quantitative, in quanto il greco è molto più breve (circa un ottavo di meno) dell'ebraico, e nella disposizione (gli oracoli su le nazioni nella versione greca seguono a 25, 13: Elam, Egitto, Babilonia, Filistea, Edom, Ammon, Kedar, Damasco, Moab; mentre in ebraico occupano i cc. 46-51 nel seguente ordine: Egitto, Filistea, Moab, Ammon, Edom, Damasco, Kedar, Elam, Babilonia). A quanto sembra, il greco intende mostrare una certa gerarchia nell'importanza delle singole nazioni, mentre l'ebraico segue piuttosto un ordine geografico, dal sud al nord. In genere si dà la preferenza all'ebraico.

La trasposizione degli oracoli di solito è spiegata con la supposizione che circolassero recensioni diverse dell'opera di G., una con gli oracoli al c. 25 ed un'altra che li conteneva in fondo. La versione greca rispecchierebbe la prima disposizione, più logica, l'ebraico la seconda.

Nessuno ha posto in dubbio con seri argomenti l'attendibilità storica dell'autobiografia di G. né i racconti biografici di Baruc. Non poche notizie storiche sono confermate dal libro dei Re. Fra i documenti profani apportano conferme, più o meno dirette, la Cronaca di Gadd, i papiri di Elefantina, le lettere di Lachis, il testo cuneiforme relativo al re Ioakin e la lettera di Saqqara (A. Penna, p. 16).

Il valore letterario del libro è vario.

Alcuni brani (19; 24; 32; 33; 34; 39) in prosa, generalmente ascritti al segretario Baruc, spesso hanno uno stile molto semplice e monotono a causa delle numerose ripetizioni. Altri brani si presentano con immagini vivaci e poetiche, che si potrebbero definire normali in un libro profetico della Bibbia. Altri, invece, mostrano un animo squisitamente poetico. Ciò risulta da espressioni, spesso felicissime, descriventi la natura; ma più ancora dalle pericopi concitate, nelle quali il profeta dà sfogo alla sua terribile lotta interiore (11, 18-23; 15, 10-21; 17, 14-18; 18-23; 20, 7-17). Sono le famose "confessioni" di G., che meritatamente l'hanno fatto giudicare il più psicologo fra gli scrittori del Vecchio Testamento. Una simile nota di pathos e di melanconia scaturisce d'all'amore grandissimo del profeta per il suo popolo e per Gerusalemme, cui a malincuore rinfaccia colpe e preannunzia castighi. Dal lato linguistico il libro di G. è corretto e semplice.

Pur non essendo un'opera didattica, dal libro di G. si può desumere un ricco insegnamento teologico. Il concetto di Dio è identico a quello desumibile da altri testi biblici. Si afferma con energia la sua unicità, riprovando ogni forma di idolatria e di

sincretismo religioso. Si insiste in particolare su l'attività creativa di Dio (10, 16; 27, 5; 31, 35-37) e sul suo dominio nel creato (5, 24; 10; 13; 14,22; 31, 35).

Fra gli attributi divini vengono celebrati in modo particolare la giustizia (9, 23; 12, 1; 32, 19) e la misericordia (3, 12; 4, 27; 5, 18; 30, 11; 33, 11). Gli Oracoli su le nazioni e molti altri testi provano esaurientemente che l'onnipotenza divina non è limitata. Oltre che su Israele, Egli impera su tutto il mondo. La relazione fra Dio e il popolo eletto è descritta con un linguaggio quanto mai tenero. G. dipinge in maniera idilliaca l'antica fedeltà di Israele verso Dio: era il tempo felice del "fidanzamento" (2, 2; 3, 4; 19; 31, 9. 20). È il linguaggio della Cantica e del profeta Osea. La nuova alleanza è prospettata precisamente come un ritorno all'intimità di una volta. Israele sarà di nuovo il figlio "primogenito" di Dio, il più tenero dei padri (31, 9). Allora dal "resto" o "residuo" di Israele (3, 14) sorgerà il nuovo popolo di Dio.

La tendenza a descrivere ed a porre in rilievo la tenerezza dell'amore di Dio per il popolo e gli individui rende G. un analizzatore perfetto del male morale. Il peccato è allontanamento da Dio (l, 16; 2, 13.19; 16, 11); gl'idolatri sono dei "ribelli" e "traviati". G. insiste ancora nel rilevare i peccati di lussuria, il latrocinio, la menzogna, la falsità nei giuramenti, l'inganno, l'ingiustizia sociale ecc. Al peccato, considerato ribellione a Dio, contrappone un "ritorno" umile e sincero a questa sorgente di acqua viva (3, 7-14; 22; 4, 1 ss.).

Spesso G. è stato presentato come il profeta della religione interiore, in spirito e verità (cf. Io. 4, 23). È innegabile questa preoccupazione di G. (7, 21 ss.) contro un vano formalismo esteriore; ma è errato (v. Profetismo) che egli riprovasse il culto esterno (17, 26; 33, 18). Tale anelito per una religiosità profonda si manifesta nell'amore per la preghiera. G. intercede per la nazione pericolante (7, 16; 11, 14; 28, 6; 32, 16. 24 ss.), per i buoni che lo circondano, per la punizione dei malvagi (15, 15; 18, 21 ss.; 20, 12), per se stesso (18, 19) ed afferma ripetutamente l'efficacia della preghiera (27, 18; 37, 3; 42, 2).

Piuttosto modesta è la parte riservata al Messia, come persona, nel libro di G. La più ampia profezia (31·33) ha per tema la nuova alleanza (v.) fra Dio e il suo popolo. Del Messia in 23, 3-8 (cf. 33, 14-16) si descrive il regno di giustizia, di salvezza e di pace.

[A. P.]

BIBL. - G. MONTICO, *Geremia nella tradizione ebraica e cristiana*, Padova 1936; A. PENNA, *Geremia* (La S. Bibbia, S. Garofalo), Torino :952; G. VITTONATTO, *Il Libro di Geremia* (*La S. Bibbia*, Studio Domenicano), Torino 1955.

GEREMIA (Lettera di). - Uno dei più brevi scritti (vv. 72) della Bibbia, contenente una calda esortazione contro l'idolatria. Nella versione dei Settanta lo scritto generalmente è inserito fra le *Lamentazioni* e *Baruc* col titolo *Lettera di G*. Nella Volgata è unito al libro di *Baruc* come serto capitolo. Esso è destinato «a coloro che saranno condotti prigionieri in Babilonia».

Mentre nel secolo passato molti autori (Schurer, Marshall, Rothstein) ritenevano il greco come lingua originale, ora non pochi critici (Ball, Naumann, Gutmann, Eissfeldt, Artom) lo considerano una traduzione da un originale ebraico andato perduto. Comunemente gli acattolici ne negano l'autenticità; per essa stanno, 2Mach. 2, 1-3, l'autorità dei manoscritti, le analogie con il libro di Geremia e l'esattezza con cui si descrive l'idolatria babilonese. Tuttavia non mancano autori che l'assegnano al periodo greco (J. Touzard, Gottsberger, Robert).

[A. P.]

BIBL. - G. ARTOM, *L'origine, la data e gli scopi dell'Epistola di Geremia*, in *Annuario di studi Ebraici*, vol. I, 1934, Roma 1935, pp. 49-74; A. PENNA, *Geremia*, Torino 1952, pp. 423-41.

GERICO. - Città palestinese sita sul lato occidentale del Giordano nella vasta pianura (*Gor*) formata da questo prima di sboccare nel Mar Morto. Come punto di convergenza nel transito tra la Palestina e la Transgiordania, G. ebbe importanza strategica e commerciale di primo piano in ogni tempo. La città deve la sua esistenza alla ricchezza delle sue acque che ne fanno un'oasi a vegetazione tropicale e ne mitigano gli eccessivi calori, causati dal massimo dislivello del globo (- 380 m.). La ubicazione subì degli spostamenti nel corso della storia. I centri scientificamente identificati sono tre: moderno (crociato), erodiano, cananeo. La G. moderna, sullo stesso sito del centro crociato non ha interesse strettamente biblico.

La *città erodiana* a 2 km. a sud-ovest di quella cananea, sorgeva sulle due sponde del Wadi el-Qelt nel punto dove questo esce dalle montagne. Erode,che ne fu il costruttore, impresse un volto tipicamente ellenistico con palazzi, villini, acquedotti, terme, ippodromi, anfiteatro. È questa la G. del Nuovo Testamento visitata da Gesù che guarì i ciechi (Mt. 20, 29) e vi convertì Zaccheo (Lc. 19, 1 ss.). Gli scavi della Scuola Americana di Gerusalemme (1950-51) hanno messo in luce molte costruzioni in "opus reticulatum", fra cui la grande facciata di fronte al Wadi con esedre e 25 nicchie alternativamente semicircolari e rettangolari.

La città cananea sorgeva sull'attuale Tell es-Sultan, a 8 km. dal Giordano, sotto il Gebel Qarantal. Questa scelta era come imposta, secondo una tecnica molto diffusa in Oriente, dalla vicina fonte 'Ain Sultano È la G. del V. T. legata alla conquista di Giosuè (Ios. 6), nominata in Iudc. (1, 16; 3, 13) come "città delle palme", occupata da Eglon re di Moab per 18 anni (ib. 3, 13 s.), riedificata da Hiel verso l'870 (I Reg. 16, 34), visitata da Elia ed Eliseo che vi sorvegliavano un importante centro profetico (2Reg. 1-11). Distrutta dai Babilonesi e ricostruita dopo l'esilio fu invasa da Pompeo. M. Antonio la regalò a Cleopatra, da questa fu rivenduta ad Erode che ne spostò l'ubicazione. Nella sua storia plurimillenaria ebbe successive civiltà, rivelate da tre spedizioni di scavi: tedeschi (Sellin) 1907-09; inglesi (Garstang) 1930-36; anglo-americani (M. K. Kenyon) 1952 ss.

Furono constatati venti strati con sondaggi fino alla terra vergine. Sul Neolitico, gli ultimi scavi hanno fatto nuova luce, confermando sostanzialmente la posizione del Garstang, che distingueva a G. un neolitico preceramico seguito dal ceramico.

Il neolitico *pre-ceramico* solo sul lato settentrionale poggia sul mesolitico, mentre sugli altri lati raggiunse il suolo vergine, testimoniando il transito diretto dalla vita nomade alla sedentarizzazione. Abbiamo così, nel primo neolitico, la dimora stabile, lo sviluppo dell'agricoltura, le arti e i mestieri: manca la ceramica.

Ciò rivela una nuova fase nell'evoluzione della civiltà, essendo la ceramica ritenuta finora una delle componenti essenziali del neolitico. La vita di questa antichissima comunità (prima del 5000 a. C.) è caratterizzata da un'architettura molto sviluppata, ma soprattutto da un solido muro di cinta costruito con massi enormi, che suppone a G. una comunità organizzata, forse sotto un capo. Così quando gli altri raggruppamenti umani sinora conosciuti erano sotto forma di villaggi, G. era già assurta a rango di città: la città più antica del mondo.

Tra i reperti di maggiore interesse sono: 1°) un piccolo santuario 2,2 x 1,4 m., con una nicchia laterale che ha davanti una rozza pietra in funzione di piedistallo e a poca distanza un corto pilastro scheggiato (massebah) destinato ad esservi montato sopra; 2°) sette crani umani plasticamente lavorati, di grande significato religioso ed artistico.

Il comparire della ceramica nel neolitico indica probabilmente influssi nuovi dal di fuori e forse l'avvento di un nuovo popolo.

Il calcolitico deve essere stato molto ristretto, a somiglianza del mesolitico, mentre esso ha maggiori testimonianze nelle immediate vicinanze: indice degli spostamenti frequenti nel 4° millennio.

Il periodo del Bronzo è il più prospero. Il Bronzo I (circa 3100-2100 a. C.) ci ha rivelato un sistema difensivo di non meno di 14 muri, tutti di mattoni crudi con fondamenti in pietra. Una sorprendente scoperta è che il "doppio muro" ritenuto sinora del Bronzo III (conquista di Giosuè) appartiene invece al Bronzo I, benché i due muri siano tra loro separati nel tempo da alcune centinaia di anni.

Il Medio Bronzo (1900.1550), succeduto ad un periodo di transizione (2100-1900), segna il sorgere, il progredire, il declinare degli Hyksos. Abbondante e varia la ceramica; del massimo interesse le tombe di cui molte ancora intatte e il glacis, caratteristico dell'architettura militare degli invasori.

Sull'Ultimo Bronzo o III (1550-1200), il più legato agli avvenimenti biblici, gli ultimi scavi non hanno offerto alcun elemento per la cronologia della conquista, anzi per le stesse gesta di Giosuè, e per l'identificazione della città conquistata. Nessun muro è stato trovato che possa essere attribuito al Bronzo III, e se G. aveva un muro di fortificazione, questo non può essere che quello del Medio Bronzo riusato, benché di una tale utilizzazione nulla abbiamo di certo. C'è già chi pensa che bisogna cercare altrove la G. di Giosuè.

[S. R.]

BIBL. - A. G. BARRORS, *Manuel d'Archéologie biblique*, I, Paris 1939, pp. 171-83: H. M. VINCENT, *La chronologie des ruines de Jéricho*, in RB, 39 (1930) 403-433; 44 (1935).583-605; J. B. G, GARSTANG, *The story of Jericho*, Londra 1940; L. HENNEQUIN, in DBs, III, coll. 410-14; K. M. KENYON, *Excavations at Jericho*, 1952, *Interim Repart*, in *Palest. Explor. Quarterly* 84 (1952) 4-6; R. NORTH, in *Biblica* 34 (1953) 1-12; A. ROLLA, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 173-78.

GEROBOAMO = Ieroboam. - v. Israele (regno di).

GERUSALEMME. - Città principale della Palestina, centro della religione e della storia biblica.

I. G. *preisraelitica*. - Già nel periodo calcolitico (4000-3000 a. C.) è archeologicamente documentata l'esistenza di questa città sul colle orientale *Ophel*. Al principio del 2° millennio a. C. è nominata nei cosiddetti "testi di proscrizione" egiziani: la città era abitata dal clan amorreo dei Iebusei ed aveva già le opere di difesa, come attestano gli avanzi di mura ciclopiche nell'unico lato vulnerabile, cioè il settentrionale; e lavori particolari comprendenti un passaggio segreto per assicurarsi l'unico rifornimento idrico, ossia la fonte Gihon (oggi detta 'Ain Sitti Mariam = Fontana della Madonna Maria), furono compiuti ad oriente della città (cf. 2Sam 5, 8).

G. cadde sotto l'influsso egiziano per le vittorie di Tuthmosis III. Nelle lettere di el-Amarna (circa 1400 a. C.) compare un principe hittita, 'Abd-hiba, che sollecita dal Faraone l'invio di rinforzi per difendere Bit Shulman, chiamata anche Urusalim (forse = fondazione del dio Shalem). Al tempo della penetrazione israelitica la città è comandata dal principe amorreo Adonisedec, che è vinto e ucciso da Giosuè, senza però che essa fosse occupata (cf. Ios. 15, 8.63; Iudc. 19, 12).

2. *G. israelitica*. - La fortezza iebusea che aveva resistito sino al tempo di Davide (circa 1000 a. C.), fu presa, in seguito all'impresa audace di Ioab, il quale vi penetrò attraverso il tunnel (ebr. sinnòr) comunicante con la fonte Gihon (2Sam 5, 8; I Par. 11, 5 ss.l. La piccola città (era di circa 4 ha.) subì solo lievi cambiamenti: fu riparato, a quanto sembra, il muro orientale e costruita una reggia su l'Acropoli Sion, che si chiamò perciò anche "città di David". Ma fu assicurata subito la gloria futura della città, perché resa centro religioso col trasporto dell' Arca dell'alleanza e con l'erezione di un altare su l'aia dell'hittita Ornan (2Sam 24, 16 ss.) situata a nord della città. Ivi Salomone manifestò la sua magnificenza edilizia, rimasta famosa: formò la grande spianata, detta oggi *Haram es-Sherif*, ove gli operai fenici costruirono il Tempio (v.) maestoso con tutti i suoi molteplici annessi (I Reg. 5-8); a sud, su per giù ove ora sorge la moschea el-Aqsa, eresse la reggia, il palazzo per la figlia del Faraone e gli uffici governativi con pari magnificenza (I Reg. 7, 12). Tutto il complesso Temporeggiai fu circondato da un muro (ivi, 7, 10-12), mentre un terrapieno (= *millò'*? cf. ivi, 11, 27) riunì le nuove costruzioni col resto della città a sud. Un muro incluse nella difesa le abitazioni sorte sulle pendici del colle occidentale, cosicché la città assunse

la caratteristica di un unico centro religioso, reso celebre nel nome alquanto ebraicizzato di *Ierusalaim*.

Suddivisosi il regno, G. resta la capitale delle due tribù di Beniamino e di Giuda. La Bibbia non parla più di attività edilizia sino al tempo di Neemia; solo riferisce o suppone i vari restauri, che seguono le distruzioni effettuate dai nemici (cf. I Reg. 14, 25 ss.; 15, 18; II Par. 16, 2 s.; 2Reg. 12, 18 s.; 14, 13 s.). Il re Azaria (789-738) ricostruì «la porta d'angolo e la porta della valle» e restaurò le mura, munendole di torri (2Par. 26, 9). Il figlio Iotam (738-736) compì (2Reg. 15, 35; 2Par. 27, 3 s.) l'opera iniziata dal padre, riparando anche i danni prodotti da un terremoto (cf. Am. 1, 1). Ezechia (721-693) costruì il secondo muro per difendere da Sennacherib anche la parte nuova della città (*'ir misneh*; cf.2Reg. 22, 14; 2Par. 34, 22) ed un acquedotto per trasportare le acque della fonte Gihon alla piscina di Siloe giù in basso, nella cui galleria fu trovata la celebre iscrizione di Siloe. Manasse (693-639) riparò le fortificazioni (2Par. 33, 14-16) «sino alla porta dei pesci» nel lato settentrionale.

Mentre è ormai pacifica la localizzazione della città primitiva nella parte orientale, si discute ancora su la sua estensione nel periodo monarchico e circa l'identificazione dei vari muri. Alcuni (Schick, Guthe, Lagrange, Dalman, Vincent, ecc.) ammettono che già al tempo di Salomone si ebbe la prima estensione sul colle occidentale; altri (Galling, Alt) ritengono che nel sec. IX la città si allargò verso nord-ovest (cf. 2Reg. 14, 13) e che nel periodo ellenistico si ebbe l'inclusione del colle occidentale. Sebbene manchino dati archeologici o storici per dirimere la questione, la prima ipotesi rispecchia meglio l'idea di grandezza, che si rileva dai libri storici quando parlano del regno salomonico; la seconda presenta un'estensione progressiva più normale, se si tiene conto dell'incremento di talune città antiche.

Nella distruzione del 587 per opera dei Babilonesi le mura, il Tempio, la reggia ed altri edifici furono distrutti.

La ricostruzione fu lenta e molto più modesta. I primi Giudei ritornati da Babilonia nel 538 ripararono l'altare degli olocausti e, superate molte difficoltà, modestamente riedificarono la casa del Signore (cf. Esd. 3, 1-13; Agg. I, 2 ss.). Nel 444 Neemia ricostruì le mura di G. (cf. Neh. 3, 1-32): dal suo racconto particolareggiato è ricostruibile il perimetro delle mura, le quali dovevano comprendere un 16 ha secondo il Galling (BRLG, col. 304), ma ben poco si può concludere circa l'interno della città ricostruita alla meglio e scarsamente popolata. Tale stato di cose si conservò su per giù nel periodo persiano, anche se la città era sempre ufficialmente il centro religioso e politico della regione. Nel 331 fu occupata da Alessandro Magno; quindi restò sotto il protettorato dei Lagidi sino al 198, quando con la battaglia di Panion passò sotto i Seleucidi.

Durante questo periodo avvenne l'occupazione della città da parte di Antioco IV Epifane (168 a. C.), che la saccheggiò, ne profanò il Tempio (I Mac. 1, 20-58) e, per realizzare il suo sogno di ellenizzarla, vi costruì una fortezza, l'Acra, probabilmente a nord-ovest del Tempio (cf. L. H. Vincent, Acra, in RB, 43 [19134] 205-36). Dopo tre anni il Tempio fu riconsacrato da Giuda Maccabeo, che per difenderlo dagli assalti della guarnigione siriaca dell'Acra vi costruì vicino, a nord-ovest, una fortezza, baris (I Mac. 4,

60). Dopo la sua morte, il fratello Gionata riparò i quartieri saccheggiati da Antioco IV (ivi 6, 18-(2). L'altro fratello, Simone, nel 142 a. C., dopo di aver completato i lavori di Gionata, riuscì ad espellere dall'Acra il presidio siriaco, dando l'indipendenza al paese (ivi 13, 49 ss.).

Nel periodo asmoneo almeno al principio, essa dovette godere un certo benessere, accompagnato da un progressivo espandersi dell'area urbana, specialmente sul colle occidentale e a nord. Del tutto rivoluzionario fu per l'edilizia di G. il regno di Erode il Grande (37-4 a. C.). Il piano regolatore rifletteva quello esistente dal tempo di Neemia; ma le varie costruzioni furono eseguite secondo l'ispirazione greco-romana. Furono costruiti anche l'agorà, un teatro, l'anfiteatro ed un ippodromo, essenziali per la civiltà ellenistica e romana; su la collina occidentale fu ampliato e abbellito il palazzo degli Asmonei, e difeso con un alto muro e con tre torri imponenti (dette *Fasaele, Ippico e Mariamme*), identificato negli anni 1934-39 alla base della "Torre di Davide"; all'angolo nord-ovest del Tempio fu costruita la gigantesca fortezza *Antonia*, ricca di portici e di giardini, di cui s'individuarono in scavi recenti la pianta, compreso il grande lastricato, identificato da alcuni col *Lithostrotos* (cf. Io. 19, 13), in cui fu condannato Gesù.

Ma un cambiamento ben più profondo avvenne nell'area del Tempio (v.).

Fra gli altri monumenti ed edifici notevoli Flavio Giuseppe menziona cinque piscine (dei *Serpenti, Amygdalon, Struthion, di Salomone, Siloe*), cui si aggiunge quella detta *Bethsaida* nominata in Io. 5, 2, il *sepolcro di Davide* e il cosiddetto *sepolcro di Erode* (cf. *Bell*. V. 108; 507).

Al tempo di Agrippa I (41-44) risale la costruzione del "terzo muro", eretto per includere nella difesa anche il nuovo quartiere *Bezetha*. L'identificazione di tale muro, agitatissima fra gli archeologi nel decennio 1925-35, non è ancora risolta con sicurezza.

3. G. cristiana. - Accenneremo brevemente solo ad alcuni luoghi di particolare interesse biblico. La città subì una completa trasformazione al tempo di Adriano (117.138), che la sostituì con *Aelia Capitolina*, profanando anche i primi santuari cristiani. Con l'imperatore Costantino si inizia la cristianizzazione della città, che dal lato urbanistico rimase su per giù immutata sino alla conquista araba (638).

Sul Golgota (v. Calvario), che fino alla costruzione del "terzo muro" di Agrippa era un cocuzzolo roccioso fuori della città, Costantino eresse la basilica del Santo Sepolcro, grandiosa e bella secondo Eusebio (*Vita Costantini* III, 33.40; PG 20, 1095-1100), andata distrutta dai Persiani nel 614.

Anche per il "Cenacolo" la tradizione è costante e molto antica, quindi attendibile. Nel IV sec. (al tempo di s. Epifanio) è già ricordata una piccola chiesa, menzionata anche da Eteria (cf. D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Gerusalemme 1935, n. 732), che la dice congiunta con la basilica della Santa Sion. Distrutta dai Persiani (614) e quindi nuovamente dagli Arabi (909), fu ricostruita dai Crociati (circa 1130) e distrutta di nuovo da Saladino nel 1244. L'area fu acquistata nel 1336 dal re di Napoli, che la consegnò ai Francescani. Costoro rimasero nella loro chiesa sino al sec. XVI, quando furono scacciati da Solimano II. Il luogo divenne santuario musulmano, in quanto conterrebbe la tomba del

profeta David. Invece il luogo dell'antica basilica della Santa Sion in parte è occupato dalla basilica c dal convento della Dormizione.

Già il pellegrino di Bordeaux (cf. Baldi, *Op. cit.* n. 853) parla della "casa di Caifa", ove più tardi figura una chiesa dedicata a s. Pietro (cf. ivi, n. 855); ma la sua identificazione è ancora controversa (cf. RB, 39 [1930] 226-56; Biblica, 12 [1931] 219-32. 411-46). Sicura è, invece, l'identificazione dell'antica basilica (sec. IV), detta dell'agonia, nel Getsemani.

[A. P.]

BIBL. - H. VINCENT-F. M. ABEL, *Jérusalem*, 2 voll., Parigi 1912-26; L. H, VINCENT, *Jérusalem*, in DBs, IV, coll. 897-966; in BRLG, coll. 297-307; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique,* I, Parigi 1939, pp. 197-204.

GESÙ Cristo. - Il nome greco *** riproduce l'ebraico *Jesua'*, forma abbreviata di Jehosua', che significa «Il Signore è salvezza». Il greco *** traduce l' ebr. Masiah aram. Mesiha'. *Unto* diventato col tempo designazione esclusiva dell'atteso Redentore d'Israele. È un appellativo; la forma ordinaria e più antica è «il Cristo» G.; ma già nelle prime lettere di s. Paolo (1Ts, 1, 1; 2Ts. 1, 1 s.; Gal. 1, 1), Cristo è adoperato come parte di un nome proprio, posto indifferentemente prima o dopo (G. Cristo, Rom. 1, 4; 1Cor 1, 9).

Dai quattro evangeli possiamo ricostruire il quadro della vita di G., e renderci conto del suo insegnamento.

Il periodo dell'infanzia (v.) di G. (Mt, 1.2; Lc. l, 5-2) costituisce un ciclo in sé compiuto e definito. Un silenzio di trenta anni segue all'improvvisa luce della nascita di G. in Betlem e agli episodi del suo riconoscimento nel tempio di Gerusalemme come «consolazione di Israele» e «gloria del popolo suo» (Lc. 2, 25.32). All'età di trent'anni circa, compare all'improvviso sulle rive del Giordano per sottoporsi al «battesimo di penitenza» che caratterizzava il ministero di Giovanni (v.) Battista, suo precursore; e fu allora che una voce dal cielo additò in lui il Figlio unico di Dio (Mt. 3, 1-17; Mc. l, 9 ss.; Lc. 3, 21 s.; Io. 5, l, 31-34). Dopo quaranta giorni di ritiro e di digiuno nel deserto (v. Tentazioni di Gesù; Mt. 4, 1-11; Mc. l, 12 s.; Lc. 4, 1-13), G. inizia il suo ministero pubblico. Egli limita deliberata mente la sua attività alla Palestina e al popolo d'Israele (Mt. 15, 21-28), preparato da millenni dalla rivelazione, dalle promesse di Dio e da una economia religiosa tutta rivolta alla persona e alla missione del Redentore (v. Messia). Dopo un breve soggiorno in Galilea (Io. 2, 1-12), dove gli abitanti erano più liberi dal giogo del fariseismo imperante a Gerusalemme e di mentalità più aperta, G. muove - agli inizi dell'anno 28 - verso Gerusalemme, cuore della nazione giudaica, sede dell'unico tempio e del solo culto legittimo al Dio d'Israele. Nel tempio, un atto di autorità - la cacciata dei profanatori (Io. 2, 13-22) - impone il profeta di Galilea all'attenzione dei capi e della folla. I capi si dimostrano ostili nei confronti di chi si arroga autorità di Maestro indipendente da ogni scuola e si pone apertamente al disopra di ogni misura umana e contro una tradizione tenacemente custodita e difesa dai Dottori di Gerusalemme e dai membri del Sinedrio.

La folla è entusiasta della nuova parola e dei miracoli che l'accompagnano, ma è incostante e non riesce a credere con convinzione (Io. 2, 23 s.). G. fa qualche isolata conquista tra le personalità del Sinedrio (Io. 3, 1-21). Di ritorno in Galilea la Samaria riconosce in G. il Messia e Salvatore del mondo (Io. 4, 1-42), ma si tratta di un episodio che, per l'ambiente chiuso - i Samaritani erano odiati e disprezzati dai Giudei e ritenuti religiosamente negativi - non poteva avere vasta risonanza.

Durante il primo anno di ministero, G. percorre la Galilea facendo centro a Cafarnao (Mt. 4, 13); chiama definitivamente e direttamente al suo seguito dodici discepoli (Apostoli), di cui undici galilei (Mt. 4, 18-22; Lc. 5, 1-11), e traccia le grandi linee della nuova legge e della nuova "giustizia" nei confronti dell'antica (Mt. 5-7). V. Beatitudini e Discorso del monte.

La folla è stupita (Mt. 7, 28 s.) e i Farisei scandalizzati, perché G. rivendica per sé l'autorità di interpretare e portare a compimento la Legge data da Dio ad Israele come espressione della sua volontà e codice dell'alleanza da Lui stretta col popolo eletto. Numerosi miracoli (Mt. 8-9) confermano l'insegnamento di G. e provocano un vasto movimento popolare nella regione. Contro l'idea comune di un Messia nazionalista, vindice contro i Gentili oppressori, capo di un impero giudaico prospero e felice, G. apertamente nel colloquio con Nicodemo e nel racconto delle tentazioni, velatamente nelle parabole (Mt. 13 e passi par.), insegna l'essenza della sua missione redentrice attraverso le sofferenze e la morte; la natura spirituale del Regno di Dio e la necessità di una rinascita spirituale per entrarvi; le umili origini e il suo sviluppo nascosto, ma progressivo come il grano di senapa..., come il lievito che agisce inavvertitamente e lentamente, trasformando l'intera massa.

A tale scopo, tra gli appellativi messianici, sceglie quello meno appariscente di "Figlio dell'uomo" (= uomo), adoperato da Daniele (c. 7), mettendo l'accento sulla debolezza, propria della natura assunta (cf. Phil. 2, 6-11 ecc.); e fa in modo che la sua messianicità sia piuttosto dedotta, e compresa a poco a poco, per evitare l'intemperanza e i fatali entusiasmi, facili nella folla, dominata da idee erronee. Ma l'urto con i Farisei, che dappertutto ostilmente lo controllano e tentano di screditarlo, non farà che accentuarsi. È l'urto di due mentalità inconciliabilmente opposte.

Il secondo anno di ministero (anno 29) si apre con l'invio dei discepoli di G. in una breve missione che consente ad essi di fare le prime esperienze di apostolato (Mc. 6, 7-13.30 s.; Lc. 9, 1-6.10). La folla, prodigiosamente sfamata, passa a tentativi concreti di sollevazione a favore di una investitura regale di G., ma il Maestro respinge nettamente a Cafarnao le pretese dei Giudei a che G. si adegui alla loro mentalità (v. Eucaristia). Cure più intense egli rivolge alla formazione dei discepoli, e quando, nel ritiro di Cesarea di Filippo, Pietro dichiara, in nome dei Dodici, la sua fede nella messianicità e nella divinità di G., il Maestro rivela il proposito di fondare la sua Chiesa sull'Apostolo e di dare a lui le chiavi del regno dei cieli (Mt. 16, 13-20). Da questo momento, il distacco di G. e dei suoi dalla Sinagoga si fa più evidente. La Sinagoga, inflessibile nella sua opposizione e irriducibile nella sua incomprensione, è ripudiata; al suo posto sorge la casa di Dio aperta a tutte le Genti. G. parla ora apertamente con i suoi discepoli della dolorosa e ignominiosa fine che l'attende a Gerusalemme; li prepara così all'ora delle tenebre (Mt. 16, 21 ss. e

passi par.). La Trasfigurazione (v.) vuol confermare i discepoli della divinità del Cristo; e far comprendere che la Croce è da lui spontaneamente accettata quale disegno meditato e definito da Dio, mezzo del più grande trionfo (Mt. 17, 1·8 e par.). Le feste delle Capanne (sett.-ott.) e della Dedicazione (nov.-dic.) dell'a. 29 lo vedono a Gerusalemme, nel tempio, dominare nemici ed amici col prestigio della parola e ei miracoli (Io. 7, 2-9, 39). Il Maestro, a un uditorio che dovrebbe meglio capirlo, parla più apertamente della sua divinità; combatte sul loro terreno Farisei e Sadducei e smaschera la loro volontaria cecità e la loro ipocrisia, causa del fallimento morale di gran parte del popolo. Il Sinedrio si irrigidisce nella sua opposizione che ormai è odio mortale (cf. Mt. 12, 14 par. Lc. 11, 53).

L'inizio del terzo anno di ministero (anno 30) trova G. in Transgiordania e poi in Galilea (Mt. 19, 15 ss.; Mc. 9, 1 s.). Verso il febbraio dello stesso anno, G. va per l'ultima volta a Gerusalemme sapendo e dicendo di andare incontro alla sua fine violenta (Mt. 20, 17-19 e paral.).

Il miracolo della risurrezione di Lazzaro (Io. 11), particolarmente clamoroso per le circostanze di persone e di luogo - negli immediati dintorni della capitale - precipita gli eventi. Il Sinedrio aspetta l'occasione propizia per sopprimere il profeta galileo (Io. 11, 45-53), il quale, nella domenica precedente all'ultima Pasqua (marzo-aprile) non impedisce, come ha fatto altre volte, che la folla lo acclami Messia e lo accompagni trionfalmente nel tempio (Mt. 21, 1-17 e par.). Il martedì è occupato da violenti polemiche e minacce ai Farisei traditori di Dio e dal grande discorso in cui G. annunzia la rovina non soltanto materiale di Gerusalemme (Mt. 21, 23-25, 46 e par.). Il mercoledì, il Sinedrio trova un inatteso alleato: uno dei discepoli di G., il giudeo Giuda, si offre di consegnare il Maestro chiedendo un compenso in denaro (Mt. 26, 1-16 e par.). Il tradimento era maturato in un'anima tenebrosa, preda di Satana (Io. 13, 2), e forse delusa dall'imprevedibile piega che aveva preso la vicenda del Maestro. La sera del giovedì, durante il tradizionale banchetto pasquale, G. istituisce l'Eucarestia, dichiarando sigillato nel sangue che sta per versare il nuovo ed eterno patto di Dio con gli uomini predetto dai profeti d'Israele (Mt. 26, 26-28 e par.). Le intime confidenze e le preziose rivelazioni di quella notte sono bruscamente seguite dalla tragica "agonia" (v.) nel giardino degli Ulivi (10. 13-17), dall'arresto di G. da parte dei soldati guidati da Giuda. Nella stessa notte e all'alba, il Sinedrio condanna ufficialmente G. come bestemmiatore, perché egli ha consapevolmente, senza possibilità di equivoco, dichiarato di essere il Figlio di Dio (Mt. 26, 63-66 e par.). Per ottenere che il Procuratore romano Ponzio Pilato, al quale era riservato il diritto di vita e di morte, conceda l'esecuzione del Cristo, il Sinedrio tenta abilmente di addebitare a G. colpe politiche (*crimen lesae maiestatis* Lc. 23, 2). Di fronte alla resistenza di Pilato, senza dubbio informato dell'attività di G. e convinto della sua innocenza, i Giudei manifestano la vera accusa. G., dicendosi Figlio di Dio, ha peccato gravemente contro la legge che Pilato è incompetente a giudicare, mentre, per volontà dell'Imperatore di Roma. deve rispettare il verdetto del supremo tribunale religioso d'Israele. Né ragionamenti né espedienti (richieste di un giudizio di Erode, proposta di liberazione per la Pasqua, flagellazione) valgono ad espugnare il Sinedrio, e Pilato è ridotto a firmare la sentenza, non senza aver solennemente dichiarato che essa è formulata unicamente dall'autorità ebraica (Mt. 27, 24-25). La pena è quella dei miserabili e dei rivoltosi: la Croce (v.). Alle tre del pomeriggio di venerdì il delitto è consumato, ma

G., dalla Croce, con le sue estreme parole ha rivolto un ultimo richiamo ai capi e al popolo perché aprissero gli occhi sul verificarsi delle profezie e, dichiarando compiuto il disegno di salvezza di Dio, dichiara la sua vittoria (v. Abbandono di Gesù in Croce). La morte di G. è accompagnata da prodigi che scuotono la coscienza di molti (Mt. 27, 51-54). All'alba della domenica, segue la risurrezione (v.). Durante quaranta giorni, egli compie l'opera di istruzione e di formazione degli Apostoli dimostrando loro che quanto era avvenuto realizzava tutte le promesse messianiche dei profeti (Lc. 24, 25.32.44-48), poi si sottrae per sempre alla loro vista involandosi in cielo (v. Ascensione), dopo aver dato loro il mandato di disperdersi nel mondo a predicare a tutte le Genti, comunicando a tutti i benefici della Redenzione, e di aspettare, a Gerusalemme, la venuta dello Spirito Santo che darà ai discepoli tutta la luce e la forza necessaria per adempiere la loro missione di salvezza (Mt. 28, 16-20; Lc. 24, 49).

La *dottrina di G.* è antica e nuova; essa postula la conoscenza delle premesse storiche e religiose che ne sono la base. L'antica rivelazione divina era stata fatta ed affidata al popolo d'Israele, scelto e formato da Dio, ma Israele, nel compimento dei tempi, doveva trasmetterla al mondo intero (Io. 4, 22). Non si trattava soltanto di un patrimonio di fede, ma anche di un patrimonio di speranze, relative alla restaurazione definitiva dell'amicizia con Dio Cristo è venuto per dare ragione del Vecchio Testamento, per perfezionarlo e portarlo a compimento (Mt. 5, 7) e dar così luogo al Nuovo Testamento (Mt. 26, 27; Lc. 22, 20). Perciò G. in terra non valica gli angusti confini della Palestina pur parlando e morendo per tutti gli uomini (Mc. 10, 45).

Tuttavia la novità del Cristianesimo è la persona stessa di G. Uomo-Dio. Egli parla in nome del Padre (Io. 7, 16), dice ciò «che ha visto» e ciò «che sa» (Io. 2, 11), e rivela i misteri della natura e della vita intima di Dio (Io. 17, 6.26), i misteri del piano divino di salvezza, che il Padre ha rimesso nelle mani del Figlio (Io. 2, 35).

Iahweh che si era rivelato ai Padri d'Israele come "l'Unico" per essenza è Trino nelle Persone: Padre, Egli ha un Figlio Unico (Mt. 3, 17, 5; 17,5; Mc. 1, 11; 9,7; 10, 30) che si è incarnato - G. il Cristo - per compiere la volontà, del Padre che voleva per sempre riconciliarsi con gli uomini nel sangue del Figlio suo dato "in riscatto" (Mt. 20, 28; Mc. 10, 45). La terza persona divina è lo Spirito Santo, che il Padre e il Figlio invieranno dopo la morte del Redentore per completarne l'opera con l'elargizione di doni soprannaturali (Io. 14, 16-26; 16, 7).

Nella realizzazione storica del piano di salvezza G. si dichiara il Messia atteso da Israele (Io. 4, 25-26) e si richiama alle antiche profezie per dimostrare la legittimità della sua affermazione (cf. Lc. 24, 27.44; 47; Io. 5, 39). Egli è l'erede del trono "eterno" di Davide (Lc. 1, 32 s.), ma viene a fondare un regno che non è «di questo mondo» (Io. 18, 36) nel quale tutti gli uomini possono essere ammessi senza distinzione di sangue. Per ascoltare la sua voce basta «procedere dalla verità» (Io. 18, 37).

Il regno di Dio fondato da Cristo esprime una realtà presente e futura; presente e in continuo perfezionamento e progresso, in attesa del futuro che è possesso perfetto della felicità in cielo. È ancora interno, invisibile, cioè il regno della grazia nelle anime, e sociale, visibile, in quanto coincide con la Chiesa che Cristo fonda su Pietro, pastore delle

pecore e degli agnelli del gregge di Dio (Io. 21, 15-17). Per entrare nel regno di Dio è necessaria una nascita nuova in acqua e Spirito Santo, cioè il sacramento del Battesimo (Io. 3, 3 ss.). I nuovi nati, divenuti figli di Dio, possono così partecipare alle inestimabili ricchezze del regno. G. dà potestà alla Chiesa di rimettere i peccati (Io. 20, 22) e affida ad essa, nell'Eucarestia, il suo stesso corpo e sangue in nutrimento e bevanda. L'Eucarestia riproduce il sacrificio della croce (corpo "spezzato", sangue versato) di cui son frutto tutte le meraviglie della redenzione, «in remissione dei peccati» (Mt. 26, 28; cf. Io. 12, 32). La legge del regno si assomma nel precetto "nuovo" dell'amore di Dio e del prossimo, (Mt. 22, 34-40 e par.) e l'amore che ha a modello l'amore di G. per gli uomini distinguerà e rivelerà i discepoli di Cristo (Io. 13, 34 s.). La vera religione non si esaurisce nell'osservanza esteriore dei precetti, ma è un vivere di amore, di sacrificio e di offerta (Mt. 10, 38; 16, 24); è un affidarsi tutti interi a G., una imitazione di lui (Mt. 11, 29), un essere lui, una cosa sola con lui per essere una cosa sola col Padre (Io. 15, 1-2.7; 17, 11.21-23). Un misterioso ma reale legame unisce i fedeli a Cristo e fra loro nell'unità di un corpo vivo. Il nemico del regno è il nemico stesso di Dio e del suo Cristo: Satana, che in molti modi ha tentato di attraversare la strada a G. ma è stato per sempre sconfitto (Io. 14, 20; 16, 11).

La divinità del Cristo affermata dalla voce stessa del Padre, nel Battesimo e nella Trasfigurazione, proclamata ripetutamente da G. e, dinanzi al Sinedrio, a prezzo della vita, provata col ricorso alle profezie (cf. Mt. 22, 41-46) e dal modo di insegnare, di rimettere i peccati (Mt. 9, 1-8 e par.) e di compiere i miracoli che dimostravano il suo potere sulla natura, sui mali e sul maligno, soprattutto dalla resurrezione di G. annunziata e offerta ai più esigenti controlli, fu lo scoglio contro il quale naufragò Israele. A questo si aggiungono: il carattere soprannaturale del regno messianico, la necessaria morte redentrice del Messia, una religione in spirito e verità (Io. 4, 23), l'unione di tutti gli uomini in un solo organismo, in una società, dove circola la linfa vitale della grazia, dono di Dio al quale soltanto è dovuta la salvezza. Traviato da capi e da sètte religiose incapaci di superare i fittizi schemi di pensiero e di azione creati da una sostanziale incomprensione della rivelazione e del modo d'agire di Dio; incapaci di distaccarsi dalla concezione di un regno del Messia ristretto nei confini di una sola nazione e nei limiti di una prosperità materiale; ossessionati da una pratica religiosa esteriore, aggravata e viziata da una fungaia di precetti umani, la parte più rappresentativa del popolo d'Israele si dimostrò impari alla sua altissima missione. Non fallì, però, il millenario piano divino e non rimasero frustrate le antiche promesse. Gli Apostoli, eredi dei profeti (Mt. 5, 12), rappresentano la radice del vero e nuovo Israele (cf. Mt. 19, 28) di Dio, per mezzo del quale verranno dati al mondo gli annunzi e i doni della Redenzione.

[S. G.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'Ev. di G. C.*, trad. it., Brescia 1935; L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, 2 voll., Paris 1928 (trad. it. in compendio, Brescia 1940); M. LEPIN, *Le Ch. J.*, Paris 1929; F. M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus*, Bruxelles-Paris 1932; F. PRAT, *J.-Ch.*, 2 voll., Paris 1933; G. LEBRETON, *La vita e l'insegnamento di G. C.* N. S., 2 voll., Brescia 1934; I. FELDER, *Gesù di Nazareth*, Torino 1938; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1940; R. TUIBAUT, Le *sens de l'Homme-Dieu*, Paris 1942; L.

TONDELLI, *La psicologia di Cristo*, Assisi 1944; ID., *Gesù Cristo nei primi vangeli*, Torino 1947; *Gesù secondo S. Giovanni*, ibid., 1944; J. BONSIRVEN, *Les enseiynements de J.-Ch.*, Paris 1946; F. M. BRAUN, *Gesù: Storia e critica*, trad. it., Firenze 1950; R. GUARDINI, *La figura di Gesù nel N. T.*, trad. it., Brescia 1950; B. GAROFALO, *Gesù Maestro,* Roma 1954; A. FERNANDEZ, *Vita di Gesù Cristo*, trad. it., Roma 1954; cf. *Rivista Biblica*, 3 (1955) 262-269.

GETSEMANI. (Ebraico gath-semanim «pressoio per olio»). Giardino (Io. 18-1) o podere (Mc. 14, 32; Mt. 26, 36) in Gerusalemme, al di là del torrente Cedron e ai piedi del monte Oliveto (Lc. 22, 39; Io. 18, 1-2), celebre per la preghiera, agonia ed arresto di Cristo. È raffigurabile ad una rustica , proprietà di tipo orientale, piantata con alberi di ulivi, re cinta da un muro a secco, munita di una grotta sistemata ad abitazione con frantoio (di qui il nome).

I luoghi dell'agonia e dell'arresto furono oggetto di venerazione fin dai primi secoli. (Eusebio nel 330, il Pellegrino di Bordeaux nel 333, s. Cirillo di Gerusalemme nel 347; s. Girolamo nel 390; la Pellegrina Egeria nel 395).

Sul luogo dell'agonia l'imperatore Teodosio (379-395) eresse, fra il 330 cd il 390, una basilica, attestata da s. Girolamo e dalla Pellegrina Egeria che presenta, nel suo ritrovamento archeologico del 1919, un edificio rettangolare (20,05 x 16,35) a tre navate, con pavimento a mosaico, il masso roccioso su cui agonizzò Cristo in mezzo alla navata centrale ed il presso io per olio incorporato nel portico della basilica. Distrutta dai Persiani (611) fu riedificata dai Crociati col titolo di s. Salvatore: attestata da Giovanni di Wurtzburg nel 1165 e da Teodorico nel 1172 è ricostruibile nelle sue grandi linee in seguito agli scavi degli anni 1909-1910. Rovinata nel sec. XIII ebbe nuova vita, sul piano della basilica teodosiana, per opera dell'architetto italiano A. Barluzzi nel 1924.

Il luogo dell'arresto fu indicato dalla tradizione primitiva a 50 m. a nord del luogo dell'agonia, ed in seguito in una grotta a 100 m. dal giardino medioevale, che sulle nude pareti porta i segni di un'antica venerazione. La distruzione della Chiesa dei Crociati determinò presso i fedeli uno spostamento di ricordi sacri per cui l'agonia fu localizzata nella grotta ed il tradimento-arresto nel giardino. Oggi si è ovviato a questo errore ed il luogo ha ripreso la fisionomia impressagli dalla primitiva tradizione.

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT-F. M. ABEL. *Jérusalem nouvelle*. Parigi 1914-1926, pp. 301-337, 1007-13; L. POWER. in DBs. III, coll. 632-59; D. BALDI. *Enchiridion Locorum Sanctorum*. Gerusalemme 1935. pp. 676-713.

GEZABELE = Iezabel. - v. Israele (regno di).

GEZER. - A 10 km. a sud-est di Ludd (Lidda), a 28 km. a sud-est di Giaffa, denominata qdt· nella lista delle città palestinesi conquistate da Tuthmosis III, Uugazzi nelle lettere di el-Amarna, oggi Tell Gezer. L'esplorazione archeologica di R. A. Macalister (1902-1909) e di A. Rowe (1934...) testimonia l'esistenza di G. nella età calcolitica (40 millennio a. C.), ne illumina la storia nell'età del Bronzo, come centro cananaico dotato di santuario, necropoli, mura e tunnel di accesso alle sorgenti d'acqua e fornisce notevole materiale epigrafico, come contratti cuneiformi, la tavoletta di G. (ca. sec. IX a. C.) che enumera i mesi dell'anno a due a due, indicando i lavori agricoli caratteristici per ciascun gruppo.

Conquistata da Thutmosis III (ca. 1490-1436) e riconquistata da Tuthmosis IV (ca. 1414-1406), riacquistò l'indipendenza nel periodo di el-Amarna e la conservò fino al tempo salomonico, saldamente in mano ai cananei (105. 16, 10; Iudc. 1, 29) - nonostante la sconfitta inflitta da Giosuè al suo re, alleato con quello di Lachis (105. 10, 33; 12, 12) - ed in seguito alleata dei Filistei, al tempo di David (2Sam 5, 25; 1Par. 14, 16; 20, 4). Data in dote alla figlia del Faraone, sposa di Salomone (1Reg. 9, 16 ss.), sotto Teglatfalasar (745-727 a. C.) fu conquistata dagli Assiri. Nel periodo maccabaico; nel 166 a. C. è compresa nel confine della provincia di Giudea (I Mach. 4, 15; 7, 45); nel 160 è fortificata da Bacchide (I Mach. 9, 52) ed assume il nome ellenistico di Gazara; nel 142 è conquistata da Simone Maccabeo e diventa la residenza del suo figlio Giovanni Ircano (I Mch. 9, 52; 13,43.54; 14, 7.34; 15,28-35; 16, 1.19-21; 2Mach. 10, 32). I crociati la ricordano quale Mons Gisart.

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*. II, Parigi 1938. p. 332 s.; Scavi: L. RENNEQUIN. in DBs. III. coll. 396-403; Tavoletta: D. DIRINGER. *Le iscrizioni antico-ebraico palestinesi*. Firenze ,1934. pp. 4. 10; W. F. ALBRIGHT. in BASOR, 92 (1943) 16-26; E. ZOLLI, in *Biblica*. 27 (1946) 129-131.

GIACOBBE. - Figlio di Isacco e di Rebecca, gemello con Esau che nacque prima; G. lo seguì immediatamente, tenendogli con una mano il calcagno, quasi a prendere il posto del primogenito; ond'è che fu detto Ia'aqooh (= egli afferra il calcagno), ossia soppiantatore, come era stato rivelato da Dio alla madre (Gen. 25, 23), e gli avvenimenti più tardi confermarono (Gen. 25, 29-32; 27, 27-33). Successivamente, in seguito ad una misteriosa "lotta" sostenuta nottetempo con Dio, e dalla quale uscì vincitore, ebbe anche il nome di Israele (ISra'el = contende Dio; Gen. 32, 27 s.).

Per il diverso carattere dei gemelli, per l'acquisto da Esaù dei diritti di primogenitura e l'astuzia, in combutta con Rebecca, con cui G. riuscì a strappare al padre, vecchio e cieco, la speciale benedizione riservata al primogenito, v. Esaù.

In conseguenza dell'usurpata benedizione, Esaù lo cercava a morte (Gen. 27, 44), ma G., dietro suggerimento della madre che lo proteggeva, si reca in Harran, nella Mesopotamia dallo zio Labano. Durante il viaggio, nei pressi di Luz (Bethel), mentre riposava, ebbe la famosa visione di una "scala" la cui sommità toccava il cielo, mentre angeli salivano e scendevano (cf. Io. 1, 51. Simbolo della Provvidenza che veglia

sull'uomo; c'è una comunicazione continua tra cielo e terra; gli angeli eseguono gli ordini divini); in questa occasione gli furono ripetute le benedizioni già date ad Abramo ed Isacco, e perciò, ancora una volta, fu confermato nella legittimità della primogenitura (Gen. 28, 13).

Nella Mesopotamia rimase 20 anni, prendendo per mogli primarie Lia e Rachele, sue cugine, figlie di Labano, e per mogli secondarie Zelfa e Bala (Zilpah e Bilhah) loro rispettive ancelle, secondo l'uso e il diritto di quei tempi: cf. il Codice d'Hammurapi, art. 144. Da queste unioni, la Bibbia fa menzione di 12 figli, che saranno più tardi i capostipiti delle 12 tribù d'Israele, e di una figlia, per nome Dina. Da Lia son nati; Ruben, Simeone, Levi, Ciuda, Issaccar, Zabulon e Dina (Gen. 29, 31-35; 30, 14-21); da Bala: Dan e Neftali (Gen. 30, 1-8); da Zelfa: Gad e Aser (Gen. 30, 9-13); da Rachele; Giuseppe e Beniamino (Gen. 30, 22-23; 35, 16-20). Da notare, però, che nella spartizione del territorio nelle 12 tribù, Levi non ebbe territorio a parte (Num. 35, 2; Ios. 21, 1 ss.), e che al posto di Giuseppe, successero i di lui figli, Efraim e Manasse, adottati da G. prima di morire (Gen. 48, 1-71).

Con le 4 donne e i figli (eccetto Beniamino nato più tardi) G. ritorna dalla Mesopotamia nella terra di Canaan; qui si riconcilia con Esaù, e fissa la sua dimora a Mambre; durante questo viaggio di ritorno ebbe luogo la "lotta" con Dio, di cui s'è detto sopra. Avendo poi saputo che Giuseppe, suo figliolo, dopo lunghe peripezie, era diventato viceré d'Egitto, vi si trasferisce con tutta la famiglia, fissando la dimora nella terra di Gessen. Dopo aver predetto ai figli e ai due nipoti le sorti or liete or tristi delle loro tribù (comunemente son dette *benedizioni*; Gen. 49; 2-27; al v. 10, a proposito di Giuda, v'è una splendida profezia messianica), muore all'età di 147 anni, a distanza di 17 anni dal suo ingresso in Egitto (Gen. 49, 32). La salma, imbalsamata secondo il costume egiziano, fu trasportata nella Palestina (Gen. 50, 4-13).

G. espiò duramente le sue "astuzie"; fu ingannato da Labano, quando al posto di Rachele per la quale aveva offerto 7 anni di lavoro, gli fece trovare Lia (Gen. 29, 22-29) e molte altre volte ancora (Gen. 31, 41; ebr. 10 volte); i suoi ultimi anni furono gravemente attristati specialmente dalla perdita di Giuseppe, sì che poté dire al Faraone: «Gli anni del mio pellegrinaggio sommano a 130; pochi ed infelici» (Gen. 47, 7 ss.). Sap. 10, 10 ne tesse le lodi, e Gesù stesso lo dichiara in possesso della felicità eterna, al pari di Abramo e di Isacco (Mt. 8, 11). [B. P.]

BIBL. - J.-B. PELT, *Hist. de l'A. T* .. I, Parigi 1930, pp. 179-197; E. ZOLLI, *Israele*, Udine 1935, pp. 63-67.

GIACOMO il Minore. - Con tutta probabilità è l'apostolo G. di Alfeo, cugino del Signore, distinto nelle liste degli Apostoli da G. di Zebedeo (Mt. 10, 2-4; Mc. 3, 16-19; Lc. 6, 14.16; At. 1, 13), identificato con G. cugino del Signore (Mt. 13, 55; 1Cor 15, 7; Gal. 1, 19; 2, 9.12; At. 12, 17; 15, 13; 21, 18 ecc.), avente per fratello Giuda (di Giacomo: Lc. 6, 16; At. 1. 13; Iud. 1) o Taddeo.

I Vangeli non gli attribuiscono mai una parte importante: si limitano a ricordare la sua parentela (fratello = cugino) con Cristo (Mt. 6, 3 ss.), la sua madre presente al Calvario (Mc. 15, 40), probabilmente cognata della Madonna (Io. 19, 25), ed i suoi fratelli Giuseppe, Giuda e Simeone (Mc. 6, 3 ss.); V. Alfeo; e v. Fratelli di Gesù.

Negli *Atti* occupa una posizione di primo piano: gode grande autorità nella Chiesa di Gerusalemme (12, 17), nel Concilio di Gerusalemme propone un compromesso (15, 13-19), accoglie s. Paolo di ritorno dal terzo viaggio apostolico (21, 18). S. Paolo poi lo elenca fra le colonne della Chiesa (Gal. 1, 19) e lo dice favorito di una visione speciale di Cristo risorto (I Cor. 15, 7).

Eusebio (*Hist. eccl*. II, 23, 4-8) riferendosi ad Elgesippo informa che G., detto il Giusto, visse da asceta e fu il primo vescovo di Gerusalemme. Secondo Flavio Giuseppe (*Ant*. XX, 9, l) G. fu martirizzato dal sommo Sacerdote Anano il Giovane nell'interim (62 d. C.) tra la morte del Procuratore Festo e l'arrivo del successore Albino.

Lettera di C. È la prima delle sette lettere cattoliche. Errata è l'attribuzione di qualche autore spagnolo (s. Isidoro di Siviglia: PL 83, 151; 85, 540) a G. il Maggiore o quella di alcuni razionalisti (A. Meyer, *Das Ratsel des Jakobusbriefes*, Giessen 1930) ad un ebreo non convertito del sec. I d. C. che si rivolge in nome di G. alle dodici tribù d'Israele: la presenza del nome di Gesù (1, 1; 2, 1) e lo spirito del discorso della montagna che permea tutto lo scritto lo escludono assolutamente.

Non è rintracciabile un tema centrale, svolto secondo una divisione logica. Le idee principali si succedono secondo questo ordine: C. 1: dopo il titolo, propone la gioia nel dolore: bisogna chiedere il Dio questa sapienza: la tentazione non proviene da Dio ma dalle passioni; la parola di Dio deve essere ascoltata e praticata. C. 2: si evitino i favoritismi per i ricchi; la fede senza le opere è morta. C. 3: la lingua deve essere frenata; la vera sapienza è caritatevole. C. 4: causa delle guerre sono le passioni: bisogna domarle con la carità e con la pazienza; si evitino la maldicenza ed i progetti temerari. C. 5: ai ricchi, superbi ed ingiusti è riservata la maledizione, agli oppressi si augura la pazienza nell'imitazione dell'agricoltore, profeti e Giobbe; non bisogna giurare invano; si preghi nella sofferenza e si amministri l'Estrema Unzione agli infermi; sommamente raccomandate sono la confessione dei peccati, le preghiere dei giusti e la conversione dei peccatori.

La questione assai discussa dei rapporti di questa lettera con s. Paolo condiziona quella della data, dei destinatari e dello scopo di essa. Innanzi tutto è evidente che le contraddizioni fra G. e s. Paolo «La fede senza le opere è sterile»: Iac. 2, 21; «L'uomo viene giustificato mediante le opere e non soltanto mediante la fede»: Iac. 2, 24; «Crediamo di essere giustificati dalla fede e non dalle opere della Legge»: Gal. 2, 16; cf. Rom. 3, 2 ss.) sono soltanto apparenti, perché gli stessi termini (opere, fede e giustificazione) assumono significati diversi: dal contesto risulta che G. intende parlare delle opere buone, raccomandate ai Cristiani dal discorso della Montagna, di fede come semplice adesione intellettuale alla verità e di aumento di grazia (giustificazione seconda); mentre s. Paolo, contro i giudaizzanti che esigevano l'osservanza delle opere della Legge

mosaica per il conseguimento della giustificazione, parla di opere della Legge mosaica, di giustificazione prima e di fede viva attivata dalla carità (Gal. 5, 6).

Meno sicura è la determinazione della priorità tra s. Paolo e G.: si preferisce dare la precedenza alla lettera di G. fissandone la data di composizione prima del Concilio di Gerusalemme, quando non era ancora sorta la spinosa questione giudaizzante (45-49 d. C.).

I destinatari sono giudeo-cristiani della Diaspora, convertiti assai presto e dispersi in Siria, Fenicia, Cilicia e Cipro.

Lo scopo è eminentemente morale, analogo a quello del discorso della Montagna; infondato è quello polemico antipaolino supposto da M. Lutero che chiamava lo scritto una "lettera di paglia" perché 2, 24 contraddiceva alla sua teoria della sola fede salvatrice.

Particolare interesse dommatico presenta il passo sull'Estrema Unzione (5, 14-15), interpretato autenticamente dal Concilio di Trento (Denz. 907-910; 926-929). Il rito compiuto su un malato dotato ancora di conoscenza, nel nome ossia per autorità del Signore Gesù Cristo, che ne è l'istitutore mentre l'apostolo ne è il semplice promulgatore, è un segno sacramentale con la materia remota (olio) e la materia prossima (l'unzione), la forma (preghiera della fede), il ministro (i presbiteri-sacerdoti), oltre agli effetti materiali (guarigione od almeno un sollievo materiale o morale del malato) sono sufficientemente indicati gli effetti spirituali: la salvezza spirituale e la remissione dei peccati assieme al conferimento od all'aumento della grazia santificante.

La lettera, già conosciuta da Clemente Romano, Erma, Giustino, Teofilo di Antiochia, s. Ireneo, è tra i cosiddetti deuterocanonici del Nuovo Testamento (v. Canone).

[A. R.]

BIBL. - J. CHAINE. *L'Épitre de Jacques*. Parigi 1927: J. BONSIRVEN, in DRs, IV, coll. 783-95; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Giovanni e Giuda*. 2a ed., Torino 1949, pp. 11-85; P. TEOPHILUS GARCIA AB ORBISO, O.M. Cap., *Epistola s. Iacobi (Lateranum*, N. S. XX, 1-4), Roma 1954.

GIACOMO (Protevangelo di).- V. Apocrifi.

GIAELE. - v. Débora.

GIASONE (fratello di Onia III). - v. Maccabei (libri).

GIASONE di Cirene. - v. Ecclesiastico.

GIEZI. - v. Eliseo.

GIGANTI. - È il greco *** adoperato dai traduttori alessandrini per rendere l'ebraico *nephilim* (Gen. 6, 4), dal verbo naphai "cadere su qualcuno", aggredire con impeto (cf. la traduzione letterale di Aquila *** e quella di Simmaco *** = violenti): gli antichissimi "eroi" forse distinti da quelli nati da Setiti e Cainite. Lo stesso *** = "forte, gagliardo, violento" (Eschilo, Agam., 692).

Bar. 3, 26 ss.; Eccli. 16, 7; Sap. 14, 6 descrivono la loro superba violenza e la iniqua sicurezza nelle proprie forze.

Solo nella mentalità popolare si immaginò una razza di g. dalla statura, dalle fattezze e dalla forza straordinarie, semidei, sorti da divinità unite ad esseri mortali.

Nulla però di tali immaginazioni è nella Bibbia, che parla di indole e caratteristiche morali. Sono evidenti l'esagerazione e, meglio, i colori fantastici con cui gli esploratori israeliti mandati in Canaan, riempiono il loro rapporto disfattista, parlando dei *nephilim* colà visti (Num. 13, 33), al cui confronto essi erano delle locuste; rapporto ironicamente commentato da Deut. 9, 2. I monumenti megalitici: dolmen, cromlec, ecc. ritrovati nella Palestina testimoniano di una razza più forte e più robusta, anche più alta di quella dei Sentiti; che all'epoca presemitica popolò la Transgiordania e alcune parti della Palestina: sono le tribù dell'età neolitica (40 millennio ca.) che le invasioni semitiche sommersero, e i cui residui gli Ebrei sconfissero c distrussero. Dalla Bibbia appare che tale razza era indicata con vari nomi, nelle varie regioni. Son detti:

1. *Enacim* ('anaq = uomo dalla lunga cervice; Num. 13, 22.28.33; Deut. l, 28; 2, 19s. 21; 9, 25); abitavano le montagne di Giuda, Hebron; sconfitti e distrutti da Giosuè e ridotti quindi a Gaza, Geth, Azoto (Ios. 11, 21 s.). Forse Golia era un loro discendente (I Sam 17, 4; cf. 2Sam 21, 15-22).

2. *Refaim*, forse termine più antico e generale, poi ristretto ai g. che abitavano prevalentemente in Transgiordania, dal dominio di Ammon fino all'Hermon. Il loro regno aveva per città principali: Astarot, Qarnaim (Gen. 14, 5), Misom e Beon. Prima di dirsi Galaad, tale regione era dei Refaim. Furono sgominati e distrutti dagli Amorrei (v.).

Og, re di Basan, pur essendo re di questi ultimi, apparteneva agli ultimi dei Refaim (Ios. 12, 14; 13, 2).

In Deut. 3, 11 non si parla del suo "letto di ferro" come ha la Volgata, ma del suo sarcofago di basalto, davvero grandioso (ca. m. 4, 50 x 2); ma che nulla permette dedurre circa la statura di Og, ché le misure del sarcofago rispondono alle esigenze della grandiosità e non alle misure del cadavere. Nei pressi di Gerusalemme era celebre la valle dei Refaim (che contorna il sud di Gerusalemme risalendo a nord:ovest verso Neftoatt = Lifta: 10s. 15, 9; 18, 15 ss.); .erroneamente resa talvolta dalla versione greco - alessandrina: "Valle dei Titani".

Il termine Refaim, sia in ebraico che in fenicio, ha pure un altro significato: "ombre" dei defunti, gli abitanti dello se'ol o degl'inferi, i "mani" dell'antichità classica.

A poco a poco il loro nome venne inteso come "debolezza", mancanza di consistenza (con riferimento alla radice rafah; erroneamente il greco traduce qualche volta *** "medici", dalla radice rafa'; altre volte *** cf. Volgata Ps. 88 [87], 11; Is. 26, 14 ecc.).

In realtà il termine fu in un primo tempo adoperato per una categoria particolare (una classe importante) dei defunti o abitatori degli inferi: Iob 16, 5; Is. 14 9 "esseri imponenti" (J. M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2a ed., Parigi 1905, p. 348; cf. p. 405 ss.). Eguale impressione dai testi fenici. Col tempo, il termine dai morti privilegiati fu esteso a tutti gli altri indistintamente.

3. Nel paese di Moab eran detti Emim (Deut. 2, 10 ss. nome avvicinato alla radice , ajmàh = spavento); gli Ammoniti chiamavano *Zuzin* (Gen. 14, 5) e *Zomzommim* quelli che avevano abitato la loro regione (Deut. 2, 20 s.). [F. S.]

BIBL. - A. BARROIS, in DBs, I, col. 999; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I. Parigi 1933, PP. 325-29; A. CLAMER. *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2). ivi 1940, pp. 319. 323s. 519s. 532. 572.

GIGLIO dei campi. - «Guardate i g.d.c.; neanche Salomone, in tutta la sua pompa, fu mai vestito come uno di essi. Se Dio riveste così l'erba dei campi, che oggi è e domani è gettata nel forno...» (Mt. 6, 28 ss., Lc. 12, 27 s.).

È l'anthemis; dalla forma di margherita. I beduini a sud di Gaza lo chiamano hanun abiad = fiore bianco; l'abih-labon dell'antico ebraico. Spunta come un'erba in Palestina, il fiore non è né rosso né purpureo, ma ha una bellezza delicata che gli dà il suo particolare incanto; è grazioso in tutte le ore della giornata, e in ciascun periodo della sua crescenza, anche quando invecchia e insecchisce; l'anthemis secca è raccolta insieme alle altre erbe ed è gettata nel forno. L'anthemis ha una corolla, che dà spicco al richiamo del re Salomone.

Si era in passato pensato al *lilium candidum* (Fonck); all'anemone *coronaria*; ma non sono erbe, né vengono gettate nel forno. Solo l'anthemis risponde alle caratteristiche espresse da Gesù.

[F. S)

GIOBBE. - L'eroe del libro omonimo; ricco e saggio idumeo (Us, tra Edom e l'Arabia. settentrionale, cf. Ier. 25, 20-2.4; Lam. 4, 21), perfetto cultore del vero Dio, anche nelle più grandi sofferenze.

Il nome ricorre anche nelle lettere d'el-Amarna = A-ia-ab.

Ez. 14, 20 ricorda G. per la sua giustizia (cf. Iob 12, 4) con Noè (cf. Gen. 6, 9) e Daniele (cf. Eccl. 49, 9); Iac. 5, 11 lo ricorda per la sua pazienza (cf. Tob. 2, 12-15 nella Volgata).

Riferimenti tratti dal libro sacro, e che quindi non decidono se C. è un personaggio reale o figura puramente letteraria.

Il libro di G. è «uno dei più meravigliosi poemi del mondo» (A. Vaccari); lo si è avvicinato alla Divina Commedia di Dante, e al Faust di Goethe.

«Un tema appassionante, un dramma profondamente umano e divinamente sublime, vi è trattato con una vivezza di colorito, con una forza di affetto, con tanta varietà di forme, che può ben dirsi la lingua vi abbia esaurita la sua facondia e l'arte la sua tavolozza» (Vaccari).

La parte centrale, il poema propriamente detto (cc. 3-41) è in versi di squisita fattura; l'introduzione e prologo (cc. 1-2) e l'epilogo (42) in prosa. Composizione eminentemente didattica.

I. (cc. 1-2). - Il pio G. dalla più grande prosperità piomba, per permesso di Dio, nella più squallida miseria; perde figli, averi; egli stesso colpito da ributtante malattia è scacciato da casa, disprezzato e schernito fin dalla propria moglie. Pur nel profondo dolore, G. è rassegnato al volere Divino.

Tre amici: Elifaz (nativo di Teman cf. Gen. 36, 11, celebre per la saggezza cf. Ier. 49, 7), Baldad (di Sue, nell'Arabia settentrionale, Gen. 25, 2) e Solar, si recano a consolarlo; ha inizio così il dialogo.

II. (cc. 3-41). - G. lamenta i suoi dolori (c. 3); gli amici partendo dall'idea allora comune: - soffre soltanto chi ha peccato -, non sopportano che G. attesti la sua innocenza; una tale protesta per essi è una bestemmia, una empietà contro la divina giustizia; invitano pertanto G. a umiliarsi e a invocare misericordia.

Gli amici parlano sempre nel seguente ordine Elifaz, Baldad, Sofar, e G. risponde volta per volta a ciascuno; e con un crescendo manifesto. Nella prima disputa (4, 14), Elifaz espone la tesi suddetta in forma astratta, per evitare l'esplicita condanna di G., fondandola su una rivelazione soprannaturale (4-5). Ma G., che accetta le sue sofferenze, non può dubitare della sua innocenza; pur non sapendo spiegare perché il Signore l'abbia colpito (6-7). Interviene Baldad a favore di Elifaz, con l'autorità della tradizione; proclamare la propria innocenza, come fa G., è offendere la Provvidenza (8).

G. vede ancora più chiaramente il contrasto tra questa teoria e il fatto della sua innocenza (9-10). Queste parole scandalizzano il giovane Sofar che adduce in prova della tesi degli amici, argomenti di ragione e l'esperienza (11-12, 6). Ma l'esperienza, replica G., dimostra il fatto sconcertante della prosperità degli empi. La sua fede nella giustizia di Dio è indiscussa e profonda; resta pertanto più vivo il mistero (12, 5-14, 21).

Nella seconda disputa (15-21), i tre amici accusano apertamente G. di empietà; è impossibile che soffra da innocente. Elifaz adduce la propria esperienza e la dottrina dei saggi (15, 1-18); gli altri due ripetono la stessa cosa con tono violento e con acrimonia (cc. 18-20).

G. non spera più comprensione (15, 17-35; 16, 1-5); ma ripone in Dio tutta la sua speranza, pregandolo vivamente che intero venga a dare il Suo giusto giudizio, prima che egli scenda negl'inferi (16, 6-17, 16); la dottrina dei suoi tre importuni visitatori lo disgusta profondamente, gli risulta, infatti, ineccepibilmente contraria all'esperienza (21). Dio sarà il suo vindice; G. è sicuro che egli interverrà lì dinanzi ai suoi oppositori, prima che la morte lo faccia scomparire nello se'ol (19); per l'esegesi, v. Risurrezione dei corpi.

Nella terza disputa (22-28), gli amici irritati colmano di ingiurie il povero G. attribuendogli i più gravi peccati (22-25). G. risponde con l'ironia; la felicità dell'empio è evidente, e gli oltraggi non sono ragioni. Egli invoca il giudizio di Dio (27, 1-6).

Dopo un inno alla sapienza divina (c. 28), G. imbastisce abilmente la difesa (29-31). Egli invoca un giudizio in regola nel quale si propone di affrontare Dio, che crede irritato contro di lui, e confutare i tre implacabili accusatori (Iob 13, 18; 31, 35 ss.); desidera pertanto un arbitro, un avvocato che prenda le sue difese (cf. 9, 33; 31, 35: «chi mi darà qualcuno che mi ascolti?). Quest'arbitro è Elia, che interviene con un tono affatto speciale. G. non deve dire che Dio lo perseguiti; Egli invia i mali non solo per punire, ma anche per preservare e purificare. Vendica così l'innocenza di G., lo illumina circa lo scopo delle sue sventure e prelude all'intervento finale di Iahweh (38-41).

Dio appare in una nuvola che ne vela la maestà ed espone la sua onnipotenza e la sua sapienza nella creazione e nel governo dell'universo. Com'è possibile penetrare l'insondabile opera di Dio nel mondo morale, quando non riusciamo a farlo per lo stesso mondo fisico?

III. - G. si prostra e confessa la sua ignoranza.

Nell'epilogo (42) Dio pronunzia la sentenza; i tre saggi sono condannati e a G., dichiarato innocente, sono restituiti altrettanti e maggiori beni di prima.

«La conclusione morale è che, per una misteriosa ma sapiente disposizione di Dio, talora anche i giusti soffrono senza veruna colpa; che però infine Dio premia la virtù misconosciuta dagli uomini. Il fondo del libro è così la discussione concretata in un fatto, sulla origine e ragione ontologica del dolore» (A. Vaccari).

Il problema non è del tutto risolto, ma sono dati i punti essenziali che entreranno sulla soluzione adeguata, insegnata dal cristianesimo: a) le sofferenze provano il giusto; b) lo preservano dall'orgoglio, dal peccato (discorso di Eliu); c) l'uomo deve sempre rimettersi alla Sapienza divina, affidano dosi alla sua Provvidenza.

L'unità della composizione è mirabile: il prologo è richiesto come fondamento e l'epilogo come complemento. L'intervento di Dio, connesso con l'invocazione di G. (31, 35 ss.), dello stesso Elifaz (5, 8) e con l'annunzio di Eliu (37, 16·24), è il punto culminante preparato e atteso in tutto il poema. Eliu è l'avvocato di G. ed arbitro della discussione, ne fa il punto e preludia la sentenza di Iahweh (L. Dennefeld).

Autore del libro è un dotto ed ignoto giudeo di Palestina. È innegabile l'affinità e la dipendenza di G. dai libri sacri e particolarmente da Geremia (cf. Ier. 12, 1-4 per il tema; Ier. 20, 14-19 e Iob 3, 3-12; Ier. 9, 3 e Iob 7, 15, ecc.). L'autore ha scritto probabilmente

verso la fine del regno di Giuda; l'eleganza dello stile, la proprietà della lingua rendono poco verosimile una data posteriore all'esilio.

Il testo ebraico ha bisogno di molte correzioni, ma nel complesso è meglio conservato di altri libri del Vecchio Testamento, ad es. di Geremia; la versione greca dei LXX è piuttosto libera; in genere, tende ad abbreviare.

La siriaca è fedele, utile per la critica, ma poco giova per l'esegesi. Tra tutte eco celle la versione latina di s. Girolamo (Volgata) per comprensione del testo, chiarezza ed eleganza (Vaccari).

[F. S.]

BIBL. - P. DHORME. *Le livre de Job*. Parigi 1926: L. DENNEFELD, *Le discours d'Elihou* (Job 32-37), in RB, 48 (1939) 163-80, con esauriente bibliografia; G. RICCIOTTI. *Giobbe*, Torino 1924; A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, IV. Firenze 1949. pp. 13-100; A. LEFEVRE. in DBs, XXII, coll. 1073-98; O. GARCIA DE LA FUENTE, *La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilonicos del «Justo pacient»*. in EstE, 34 (1960) 603-619: Miscellanea biblica A. Fernandez.

GIOELE. - Profeta, probabilmente di stirpe sacerdotale (cf. 1, 13; 2, 17); il nome = Iahweh è Dio (Ioel). A motivo dei suoi frequenti richiami a Gerusalemme e a Sion la sua attività è posta in Giudea e precisamente nella capitale. Allo stesso modo, solo con l'esame interno, si cerca definire il tempo in cui G. profetizzò.

Prevalentemente gli antichi (cf. Konig, Theis) pensavano al regno di Ioas (836. 797); la moderna esegesi (dal Merx in poi) inclina sempre più concordemente per dopo l'esilio, tra il 500 e il 400 a. C.

Infatti G. non ha accenni al regno di Samaria, a Damasco, all'Assiria e all'impero babilonese; al re di Giuda, e particolarmente ai peccati di idolatria; il popolo di Giuda è tutto Israele (2, 17-27; 3- 2,-16; come nei Par.); ha allusioni all'avvenuta distruzione di Gerusalemme, all'esilio dei superstiti, all'invasione del paese da parte delle genti vicine. Sono notate le dipendenze di G. dai profeti antecedenti, e in particolare da Ezechiele (Ioel 3, 4·8.19 [in ebr. c. 4], con Ez. 35-36; Ioel 3, 9-17 con Ez. 38-39; Ioel 3, 18 con Ez. 47, 1-12). Qualcuno precisa ancora, subito dopo Malachia, in quanto i sacerdoti in C. appaiono pii intercessori (1, 13 s.; 2, 15 s.), mentre sono noti i richiami di Mal. contro i loro difetti e il loro poco zelo.

Il testo, nell'originale ebraico consta di 4 cc.; nella Volgata ne ha 3 (2, 28-32 della Volgata = 3, 1-5 dell'ebr.; il c. 3 della Volgata = c. 4 in ebr.).

La breve profezia di G., narrata una terribile invasione di cavallette (1, 1-12), esorta al pentimento (1, 13-20). Il flagello viene ancora descritto con vivide immagini e forti metafore, ed è presentato come un esempio, o tipo del "giorno di Iahweh" o manifestazione della divina giustizia (2, 1-11); ripete l'esortazione a rivedere la propria condotta morale (2, 12-17). A tali disposizioni di Giuda, risponde il Signore: promettendo,

con la cessazione del flagello, grandi benedizioni temporali (2, 18-27) e spirituali (2, 28-32; ebr. 3). Giuda sarà liberato dai nemici che tenteranno di soffocarlo; questi saranno puniti (3, ebr. 4).

Il testo è ben conservato; lo stile è smagliante.

La profezia sostanzialmente assicura la realizzazione delle promesse divine sulla stabilità del nuovo Israele, rinato dopo l'esilio sui colli di Giuda; e sul suo passaggio e completamento definitivo nel regno del Messia. Ci saranno è vero delle lotte, principalmente quella vaticinata da Ez. 38-39, ma Dio interverrà ("giorno di Iahweh"), e assicurerà il trionfo, e quindi l'esistenza dell'antica Economia, fino all'avvento del Messia. E al regno messianico si riferisce il celebre oracolo (2, 28-32; ebr. 3) realizzato si nella Pentecoste, al promettente inizio della predicazione apostolica (At. 2, 14-21; cf. Rom. 10, 12 s.).

Grandiose immagini tradizionali (cf. Is. 13, 10; Ez. 32, 7 s.) sono le commozioni della natura, in esso annunziate: così meraviglioso sarà l'intervento divino nell'effusione dello Spirito, che lo stesso creato ne sarà colpito (v. Escatologia); come semplicemente simbolica è l'indicazione "valle di Giosafat" (v.), (valle dove "Iahweh giudica" o punisce le nazioni pagane), concretizzata soltanto posteriormente (IV sec. d. C.!) nella valle del Cedron. [F. S.]

BIBL. - L. DENNEFELD, *Les problèmes du livre de Joel,* Parigi 1926: G. M. RINALDI, *Il libro di lode,* Rapallo 1938; H. HOPFL-MILLER-METZINGER, *Introd. generalis in V. T.*, Roma 1946, pp. 498-505; G. RINALDI, *I profeti minori,* II, (*La S. Bibbia*. Marietti), Torino 1959, pp. 125-168.

GIONA. - Nel libro omonimo, quinto dei profeti minori, G. è detto figlio di Amittai (1, 1), suggerendo così l'identità col profeta originario di Gat di Hefer (villaggio del territorio di Zabulon, Ios. 19, 13), che vaticinò a Ieroboam II (787-746) il ritorno glorioso del regno ai suoi primitivi confini (2Reg. 14, 25). Altre notizie fornisce la leggenda giudaica che ne fa un figlio della vedova di Sarefta (I Reg: 17, 17 ss.).

Il libro inizia, senza introduzione, con l'ordine di Iahweh a G. di andare a predicare la penitenza a Ninive. Il profeta, che vede in Assur il nemico capitale di Israele, e conosce la misericordia di Dio che facilmente perdona (cf. 4, 2), si ricusa e cerca sottrarsi all'ordine divino con la fuga verso Tarsis, imbarcandosi a Ioppe su una nave fenicia.

Scoppia la tempesta e le sorti indicano in G. il colpevole che l'ha attirata. Viene gettato in mare e inghiottito da un grosso pesce (c. 1). G. rimane tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, e compone il cantico (2, 9-10), che è piuttosto un inno di grazie e presenta affinità letterarie con Ioel e diversi salmi (30, 23; 41, 8; 68, 3); quindi è vomitato illeso sulla costa palestinese (c. 2). Iahweh gli rinnova l'ordine, e G. reca a Ninive il messaggio di distruzione: «Ancora 40 giorni e Ninive sarà distrutta» (3, 4). La penitenza degli abitanti ottiene da Dio il perdono (c. 3).

Invece di rallegrarsene, G. se ne adira; è avvenuto proprio quanto egli deprecava; e invoca la morte. Iahweh gli rimprovera questo sentimento di odio; anche i Gentili, sue creature, sono oggetto della sua misericordia: Iahweh fa crescere un ricino che s'alza a coprire la testa del profeta e a fargli ombra; il sole è scottante e quell'ombra reca immenso refrigerio a G.; ma la pianta a un tratto perisce e questi profondamente afflitto ne lamenta la scomparsa. Dio da questo episodio trae lo spunto per inculcar gli la suddetta lezione (c. 4).

È qui manifesta la dottrina che l'a. vuole insegnare: il disegno salvifico di Dio non si restringe ai soli Giudei, ma abbraccia anche i Gentili. Tale insegnamento costituisce l'essenza del piccolo libro tra i più conosciuti; e ne fa una delle perle della letteratura ebraica. Fino al sec. XIX si ritenne realmente avvenuto quanto narrato in Ion.; e se ne continuò a difendere la storicità. Questa sembrava infatti affermata da Gesù (Mt. 12, 39 ss.; Lc. 11, 29-32), quando adduce l'esempio dei Niniviti insieme a quello, certamente storico, della regina di Saba (I Reg. 10), e vede nella dimora di G. nel pesce il segno profetico della sua sepoltura e risurrezione; come G. stette tre giorni e tre notti nel pesce, così il Figlio dell'uomo rimarrà tre giorni e tre notti nel cuore della terra (v. Risurrezione di Gesù). Il riferimento di Tob. 14, 4 (solo cod. B) è del tutto insicuro (R. Galdos, *Tobit*, Parigi 1930, p. 296; A. Miller, Tob., Bonn 1940, p. 106). Come risultano infondati i tentativi di trovare riferimenti all'episodio qui narrato, tra i testi cuneiformi (J. B. Schaumberger, in *Miscellanea Biblica,* II, Roma 1934, pp. 23-34).

D'altra parte, la disubbidienza di G. al comando di Iahweh, parrebbe insolita e contrastante con quanto sappiamo dell'azione divina sul profeta (v.; cf. Ier. 20, 7 ss.); il cantico nel ventre del pesce, la conversione totale e subitanea di Ninive, sono stati giudicati poco verosimili; si parla della capitale dell'Assiria, come di una città del passato e con riferimenti inesatti (Ion. 3, 3-6); ma cf. al riguardo, A. Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament* (*Cahiers d'archéologie biblique*, 3), Neuchàtel 1955, p. 63 s. Ninive fu distrutta nel 612 a. C.; il nostro G. non può pertanto essere il profeta vissuto sotto Ieroboam.

Un insieme d'indizi favorirebbe pertanto l'interpretazione parabolica, che è sempre più seguita dagli esegeti moderni (Lagrange, Condamin, Dennefeld, Chaine, Feuillet, Rinaldi, già proposta da s. Gregorio Nazianzeno). Si tratterebbe di un libro didattico.

Gesù nei passi citati fa riferimento illustrativo, per meglio scolpire la sua dottrina negli animi degli ascoltatori: tale riferimento ritiene valore ed efficacia sia che venga tolto da un fatto storico, sia da un racconto fittizio a scopo didattico morale, o ancora da un racconto leggendario. Ad es. I Cor 10, 4 e Iud. 9 ss. riferiscono leggende giudaiche, senza per questo mutarne il valore e il carattere (cf. 2Tim. 3., 8; Hebr. 7, 3 ecc.). Così la liturgia augura all'anima la pace eterna «con Lazzaro una volta povero». E noi parliamo del figlio prodigo, del buon Samaritano, incitando i fedeli a imitarne il pentimento, la carità; esempi tolti da parabole.

Lo stesso vale per il tipo messianico, il paragone profetico stabilito da Gesù.

Una conferma per l'indole didattica di G. sarebbe la sua dipendenza letteraria e teologica da Geremia; il profeta delle nazioni è stata la sua fonte principale (1, 14 = Ier.

36, 15; 3 = Ier. 36; 3, 8 = Ier. 18, 11 ecc.). Ma il P. Vaccari (v. bibl., 1961) in uno studio chiarissimo dimostra la dipendenza di G. dalla profezia di Amos.

Gli aramaismi e i neologismi pongono G. tra i libri posteriori del Vecchio Testamento.

Probabilmente il libro fu composto nel periodo della maggiore dispersione (v. Diaspora): verso il 300 a. C. Contro la corrente più ristretta che si opponeva alla diffusione del iahwismo tra i Gentili, si sentì il bisogno di affermare che la religione mosaica non escludeva i pagani (cf. Is. 56, 1-9).

L'episodio di G. nella tempesta, ingoiato e rigettato incolume dal pesce, secondo le stesse parole di Gesù, tipo della sua risurrezione, è un tema tra i più comuni, delle più antiche pitture cristiane.

[F. S.]

BIBL, - A. FEUILLET. *Les Sources du Liv. de Jonas*, in RB, 54 (1947) 165-86; ID., *Les sens du Liv. de Jonas*, ibid., 340-61; ID., in DBs, IV, coll. 1104-31; G. WILPERT, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Città del Vaticano, 1938, pp. 9 s. 124-28; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VII, *I profeti*, 2. Firenze 1955, PP. 335-42; ammette la sostanza storica, con amplificazioni nei particolari; ID., *Il genere letterario del libro di Giona in recenti pubblicazioni*, in *Divinitas* 5 (1962); G. RINALDI. *I profeti minori*, II (*La S. Bibbia*, Marietti), Torino 1959, Pp. 190-213.

Sostengono la storicità dei fatti di Giona, in questi ultimi anni, i cattolici J. E. STEINMULLER-K. SULLIVAN, in CBE, *New Test*., New York 1950, p. 357; *Old Test*. (ivi 1956), p. 579; E. SUTCLIFFE, in *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Londra 1953, p. 669; B. TRÉPANIER, in CBQ, 1951, pp. 8-16; Fr. N. HOEPERS, in *Revista eclesiastica Brasileira*, 1956, p. 954 s.

GIONATA (Ionathan) Maccabeo. - v. Maccabei.

GIORDANO. - (Ebraico Iarden; arabo el Urduun; greco ò ***). - Il più importante fiume della Palestina, formato dalla confluenza di tre fiumicelli, Nahar Banjas, Nahr el Leddan e Nahr el-Hasbani, che hanno le loro sorgenti ai piedi del nevoso Hermon. La sorgente del N. Banjas, localizzata dagli antichi in una grotta dedicata al dio Pan (F. Giuseppe, *Bell*. I, 21, 3), ora bloccata da movimenti sismici, si trova attualmente ai piedi di un contrafforte dell'Hermon (m. 329 sul mare); quella del N. el-Leddan è presso Tell el Qadi (m. 143) e quella del N. el Hasbani a Hasbejjah (m. 563). Il G., dopo aver indugiato per ca. 10 km. in mezzo ai canneti e ai giunchi della fertile Ard el Huleh, si raccoglie nel paludoso lago Huleh o Semaconite (m. 2 sul mare). In 17 km. scende da m. 2 a m. 208 sotto il livello del Mediterraneo, precipitando rumoroso attraverso una valle stretta di rocce basaltiche e sfocia nel lago di Genezaret (v.). Di qui al Mar Morto (km. 109 in linea retta) il G. si snoda così tortuosamente da triplicare il suo percorso (km. 320), attraverso la vallata (Gor) che ha un'ampiezza minima di km. 2-3 nei primi 20 km., ma raggiunge i 15-20 km. nelle

vicinanze di Gerico. La vallata (Gor) è conformata a tre terrazze degradanti a modo di anfiteatro verso il corso del fiume: la più esterna e la più elevata è formata da tumuli nudi e deserti, senza vegetazione, torridi, eccettuato dove la presenza di fonti costituisce oasi abitate nel passato ed oggi (Gerico, Bethsan); la media è ricoperta da arbusti; la più interna (ez-Zor), corrispondente all'alveo del fiume ed inondata ogni anno nei mesi di piena (cf. Ios. 3, 15; I Par. 12, 15; Eccli. 24, 24) è ravvivata da arbusti e da piante di salici, pioppi e da animali (anticamente anche leoni: Ier. 49,19; 50,44; Zac. 11, 3). Dei numerosi affluenti che alimentano il G. i principali sono il Iarmuk ed il Iabbok a sinistra, il Nahr Gialud ed il Wadi Far'ah a destra. Non utilizzabile per l'irrigazione, se non artificialmente, né navigabile, il G. costituisce più una barriera che un tramite di comunicazione, sebbene non manchino ponti (Gisr Benat Ia'qub, Gisr el Mugami', Gisr Sh-Ahsein, Gisr el Goraniye) e guadi (circa 60) non sempre praticabili tra cui Mahadet 'Ahara e ed-Damiye.

Nella Bibbia il G. è ricordato soprattutto come frontiera (Num. 34, 12; Ez. 47, 18), attraversata da fuggitivi (2Reg. 7, 15; Iudc. 12, 5) o da Israeliti che si mettevano in salvo sull'altra riva (1Sam 13, 7; 2Sam 2, 29; 17, 22). La parte inferiore, di fronte a Gerico, denominata nel V. T. hak-kikkar o kikkar hajjarden (Gen. 13, 10, 12; 19, 17; 2Sam. 18, 23) e nel N. T. *** (Mt. 3, 5; Lc. 3, 3) è associata indelebilmente al passaggio miracoloso degli Israeliti (Ios. 3, 1 ss.), ai profeti Elia ed Eliseo (2Reg. 2), al ministero di Giovanni Battista (Io. 1, 28) e al Battesimo di Cristo (Mt. 3, 13-17 e par.).

[A. R.]

BIBL. - L. SZCZEPANSKJ, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 50-59; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I. Parigi 1933, pp. 161-176. 474-489; N. GLUECK, *The river Jordan*. Londra 1946.

GIOSAFATTE. - v. Iosafat.

GIOSIA. - v. Iosia.

GIOSUÈ. - È il successore di Mosè nel governo del popolo d'Israele. Appartenente alla tribù di Efraim (Num. 13, 8), prima aveva come nome Hose'a (= salvò), figlio di Nun (***); cf. Deut. 32, 44) e Mosè gli mutò il nome in Iehosu'a; Iahweh salvò (LXX: ***; Vg. Josue e Jesus Eccli. 46, I; I Mach. 2, 55; ecc.).

Nel periodo della peregrinazione nel deserto appare sempre unito a Mosè, di cui è subalterno (Ios. 1, 1; cf. Ex. 23., 13). Comandante dell'esercito contro gli Amaleciti, ottiene vittoria mentre Mosè è sul monte in preghiera (Ex. 17, 8-16). Pare che abbia accompagnato Mosè sul Sinai senza però partecipare alle rivelazioni e alla visione (Ex. 24, 13); sta a custodia del tabernacolo che Mosè fece erigere fuori degli accampamenti (Ex. 33, 11). Interviene per pregare Mosè affinché si proibisse l'uso della profezia a due dei settanta anziani che erano stati eletti per collaborare al governo del popolo (Num. 11, 27-29); viene scelto, come membro della tribù di Efraim, tra i dodici mandati ad esplorare

Canaan (Num. 13, 8); lui solo e Caleb, i soli partiti dall'Egitto che avessero compiuti venti anni, poterono entrare nella terra promessa; mentre tutti gli altri disfattisti, furono puniti con la morte (Num. 14, 30-38; 26, 65; 32, 12). Al sentire che la morte si avvicinava, Mosè, alla presenza del sommo sacerdote e di tutto il popolo, lo costituisce suo successore con la imposizione delle mani. G. però non ottenne tutti i diritti divini che aveva Mosè; parte di questi furono riversati su Eleazaro (Num. 27, 18-23; cf. Deut. 31, 14-23; 34, 9). Dopo la morte di Mosè, G. espugna la terra promessa e ne assegna le parti alle varie tribù (Num. 34, 17).

Il libro che da G. s'intitola, si divide in due parti comprendenti la narrazione della missione affidatagli: a) 1-12; b) 13-22; a queste seguono un'appendice (23-24, e l'epilogo (24, 29-33).

a) Conquista della terra di Canaan (I-II). G. riceve il divino mandato e ricorda alle tribù che si sono già impossessate del territorio oltre il Giordano, a quali obblighi esse si sono sottoposte. Vengono mandati a Gerico gli esploratori, i quali possono ritornare agli accampamenti con l'aiuto di Rahab. Passaggio del Giordano ed erezione di dodici pietre per ricordare il fatto miracoloso (per l'uso conservato in simili casi cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, p. 481); primi giorni passati nella terra promessa e circoncisione del popolo (1-5, 12).

Conquista della città di Gerico) dopo sette giorni di assedio; uccisione e maledizione di tutti i cittadini eccetto Rahab (5, 13; 6, 26).

Fallito attacco contro Ai. G. ne scopre, con la preghiera, il motivo: Achan è reo, confessa il suo peccato e viene lapidato con tutta la famiglia e i suoi beni. Secondo tentativo, suo favorevole successo e distruzione della città (6, 27; 8, 29). In appendice: la promulgazione della legge presso Sichem (8, 30-35).

Espugnazione della regione meridionale di Canaan; i Gabaoniti ingannano gl'Israeliti, ma sono sottoposti a lunga schiavitù nel tempio. Insurrezione e vittoria d'Israele sui re coalizzati (cf. J. De Fraine, *De miraculo solari*: [Ios. 10, 12-15], in VD, 28 [1950] 227-36).

Espugnazione della regione settentrionale di Canaan (11, 1-5).

Conclusione della prima parte. Elenco dei re vinti (11, 16-12, 24).

b) Spartizione della terra di Canaan (13-21). Dopo l'introduzione (13) viene narrata: la prima divisione fatta in Gilgal, nella quale si fissa la porzione di Giuda con speciale menzione del territorio di Caleb e l'elenco delle città di questa tribù (14-15), e la sorte toccata ai figli di Giuseppe: Efraim e Manasse (16-17); la seconda divisione fatta in Silo con la sorte toccata alle altre tribù con la menzione delle città della tribù di Beniamino (18-19; 51 a); l'indicazione delle città di rifugio (19, 51 b-20) e delle città dei leviti, sia dei figli di Aaron che dei Caatiti, dei Gersoniti e dei Merariti (21); conclusione di questa prima parte (21, 43-45), il ritorno delle tribù transgiordaniche alle proprie sedi e l'erezione dell'altare per esprimere l'appartenenza con le altre, al popolo di Iahweh (22).

c) *Appendice*. Monito di G.: quella parte di terra non ancora occupata potrà essere assoggettata se gl'Israeliti osserveranno i precetti di Dio. G. fa un discorso in Sichem sulla fedeltà alla legge divina ed erige un monumento (23-24, 28).

d) *Conclusione*. Si descrivono i sepolcri di G., di Eleazaro e di Giuseppe (24, 29-33).

Autore. La tradizione giudaica (cf. Baba Batra 14) riconobbe in G. stesso l'autore del libro. Ma Teodoreto (PG. 80, 473) e altri più recenti lo attribuiscono a un ignoto che ha utilizzato documenti scritti di origine diversa (Fernandez, *Josue*, 8).

È caduta in discredito la teoria wellhauseniana (W.O.E. Oesterley-Th. M. Robinson, *An Introduction to the Books of the old Testament*, London 1934, p. 69), che considerava Ios ultimo libro dell'Esateuco e vi voleva perciò rintracciare i quattro documenti (JEDP) utilizzati dal Pentateuco; e s'abbandonano ulteriori modifiche apportate alla teoria (G. van Rad, *Die Priesterschrilt in Exateuch*, Stuttgart 1934: 5 fonti; O. Eissfeldt, *Exateuch-Sypnopse,* Leipzig 1922: 6 fonti; W. Rudolph, *Der Elohist von Exodus bis Josue*, Berlin 1938: la fonte con aggiunte) perché si preferisce oggi parlare di tradizioni orali anziché di documenti letterari e, all'esame interno confermante la tradizione giudaica, Ios. è distinto dal Pentateuco nel contenuto e nella forma (cf. RB,47 [1938] 462).

Anche i cattolici ammettono che l'autore si servì di fonti. Così Fernandez (op. cit.) ritiene che l'a. ebbe presenti gli "annali" della vittoria, che sarebbero stati composti o al tempo della spedizione o poco dopo. Ma può sorgere la questione, se cioè anche presso gl'Israeliti e prima della costituzione del regno, come tra gli Egizi, Babilonesi, Hittiti, siano esistiti degli "annali". Secondo B. J. Alfrink (op. cit., pp. 6-13) l'autore si servì di cinque fonti diverse: a) relazione della perlustrazione su Gerico" passaggio del Giordano e conquista di Gerico; b) relazione dell'espugnazione di Ai, patto con i Gabaoniti, guerra contro le coalizioni meridionale e settentrionale; c) due citazioni poetiche; d) elenco dei re della Cisgiordania; e) espugnazione di sei città nella regione meridionale.

Nella seconda parte (13-22) usa soltanto un documento descrivente le dodici tribù. Il documento però risultava già composto di altri due.

Sentenze una diversa dall' altra si propongono per stabilire il tempo in cui le varie fonti furono riunite. Alfrink pensa che il libro sia stato composto al tempo in cui il re Davide era in Hebron e forse da un autore delle tribù della Transgiordania. Ciò lo deduce dalle notizie necessarie all'autore per unire le fonti e descrivere le condizioni del suo tempo (per es. Ios. 16, 10; 17, 11.12 ...).

Valore storico. Le recenti scoperte confermano quanto è narrato in Ios. (cf. R. De Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au IIme millénaire et les origines israélites*, in ZATW, 56 [1938] 225-61, specialmente 257-259).

L'autore prosegue in forma schematica attribuendo a G. tutta l'espugnazione della città, mentre molte notizie dello stesso libro (Ios. 1, 5; 6, 3; 16, 10; 17, 11, 12) dimostrano chiaramente che la terra fu conquistata a poco a poco. Scopo dell'autore è dimostrare la fedeltà di Iahweh nell'eseguire le promesse del patto del Sinai (v. Alleanza); spetta ora al popolo adempiere le condizioni giurate, i precetti liberamente accettati. La dimostrazione

balza dai fatti e dalle circostanze dell'occupazione della terra di Canaan (Ios. n, 23; 21, 43-45). [H. N. W.]

BIBL. - A. SCRULZ, *Das Buch Josue*. Bonn 1924; A. FERNANDEZ. *Commentarius in librum Josue*, Parigi 1938; J. GARSTANG, *The Foundations of the Bible History, Joshua and Judges*, London 1931; M. NOTR, Das Buch Josue. Tubingen 1938; 2a ed., 1953; A. GELIN, *Josué*, (*La Ste Bible*, Pirot, 3) Parigi 1949; B. J. ALFRINK, *Josue*. Roermond-Maaseik 1952: D. BALDI, *Giosuè* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1952; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1961, pp. 299-340.

GIOVANNI (L'Apostolo; IV Evangelo; Lettere). - Nell'elenco degli Apostoli, G. ha un posto di primo piano subito dopo Pietro (Mc. 3, 16-19), o dopo Pietro e Andrea (Mt. 10, 2-4; Lc. 6, 14-16), Fratello di Giacomo il Maggiore, figlio di Zebedeo e di Salomone (Mt. 27, 56 con Mc. 15, 40; 16, 1), di famiglia benestante come appare da Mc. 1, 20; Lc. 8, 3; aveva delle conoscenze personali nelle sfere sacerdotali Io. 18, 15 ss.

Fu discepolo di Giovanni Battista e con Andrea ebbe un primo incontro particolare con Gesù (1, 35.40), ma la sua chiamata all'apostolato avvenne nelle stesse circostanze e stesso giorno degli altri due fratelli Pietro e Andrea (Mt. 4, 18-22; Mc. l, 16-20). È tra gli intimi di Gesù e lo accompagna nelle ore più solenni della sua vita (Mc. 5, 37; 9, 2; 13, 3; 14, 34; Lc. 22, 8).

Nell'ultima cena posò il capo sul petto di Gesù (Io. 13, 23); lo segue da vicino al processo (18, 15 ss.); unico, tra gli Apostoli, assiste alla sua morte (19, 25 ss.). Di natura vigorosa e di carattere gioviale; Gesù, forse non senza ironia (P. Braun), diede ai due figli di Zebedeo il nome di «figli del tuono» (Mc. 3, 17 con Lc. 9, 54). Alieno da ogni compromesso (Mc. 9, 38 ss.; Lc. 9, 49). Sua madre Salome era probabilmente sorella di Maria ss. (Lagrange, Bernard). Dopo la risurrezione lo troviamo sempre a fianco di Pietro (Io. 20, 2-8; 21, 7.22). Questa stretta unione è posta in evidenza in At. 3, 1 ss. 11; 4, 13. 19; 8, 14; verso l'anno 50 figura tra le "colonne" della Chiesa (Gal. 2, 9). In At. 4, 13 è con Pietro qualificato «popolani e senza istruzione» cioè non era stato alla scuola dei rabbini. Nell'Apocalisse G. si presenta come uno che fu perseguitato ed ebbe a soffrire la relegazione nell'isola di Patmos a causa della «Parola di Dio e della testimonianza di Gesù Cristo»): 1, 9.

Secondo la tradizione cristiana G. è stato ad Efeso (Ireneo, Policrate, Giustino, Clemente Alessandrino, Eusebio, PG 9, 648), testimonianze indirettamente confermate da scavi compiuti in quella città (cf. H. Hormann, Biblica, 13 [1932] 121-24); sotto Domiziano subì il martirio in una botte di olio bollente uscendone illeso (Tertulliano, PL 2, 59; Girolamo, PL 23, 259); esiliato nell'isola di Patmos ivi scrisse l'Apocalisse (Ireneo, PG 7, 1207; Clemente Alessandrino, PG 9, 467); liberato dall'imperatore Nerva (96-98), ritornò ad Efeso (Clemente Alessandrino, ivi). Conservò perpetua verginità (Girolamo, PL 22, 1090; Agostino, PL 35, 1976 ecc.); esortava instancabilmente all'amore fraterno (Girolamo, PL 26, 4(2); pieno di anni e meriti morì sotto Traiano (98-117) ad Efeso ed ivi

fu sepolto. La sua partenza da Gerusalemme data probabilmente dal 57-58 poiché in questo periodo ivi trovavasi soltanto Giacomo il Minore (At. 21, 18).

L'apostolo san G. scrisse il IV Evangelo. La *tradizione* fin dall'età subapostolica lo riconosce esplicitamente, come attestano Papia (cf. Funk, Padri Apostolici I, 373 s.), Ireneo (Adv. H. III, 1, 1), il Frammento Muratoriano (v. 9-30), Teofilo Antiocheno (PG 6, 1088), Clemente Alessandrino (PG 8, 296; 9, 121), Tertulliano (PL 2, 196.203), Origene (PG 14, 31) ecc.; testimonianza unanime ed antichissima di tutta la Chiesa, espressa da Eusebio: «È da riconoscere autentico il suo (di G.) vangelo, così essendo ammesso da tutte le chiese che sono sotto il cielo». (*Hist. eccl*. III, 24).

La tradizione ha ora la più chiara conferma nel Papyrus Rylands 457 (fine del I sec. d. C.) contenente Io. 18, 31-33.37 s. (cf. M. J. Lagrange, in RB, 45 [1936] 269·72; A. Merk, in *Biblica*, 27 [1936] 99 ss.) e nel Papyrus Egerton 2 (prima parte del II sec. d. C.) che unisce brani dei quattro Vangeli e del nostro ha 5, 39-45; 7, 30 (44?); 8, 59; 9, 29; 10, 31 (39?); essi dimostrano che verso l'anno 100 Io. era già conosciuto in Egitto e venerato al pari dei Sinottici.

L'esame interno, conferma la tradizione: la viva descrizione di tante scene, l'abbondanza di particolari (cf. 1, 35-51; 4; 9; 19, 35) e la stessa diversità dai sinottici, sono indizi sufficienti per affermare che trattasi di testimonio oculare; a ciò si aggiunga l'accordo e la conoscenza delle idee ebraiche anche comuni (1, 46; 4, 9.20.27), delle feste e cerimonie (2, 6; 3, 25; 11, 55; 19, 40), della geografia e toponomastica palestinese (1, 28; 3, 23, 9, 7; 10, 23 ecc.; M. J. Lagrange, *Le réalisme historique de l'Ev. selon St. Jean*, in RB, 46 [1937] 321.41), la lingua e lo stile che sono quelle di un semita (cf. parallelismo, inclusione, paratassi ecc.) tanto che vi è chi difese l'origine aramaica del IV Vangelo. Mentre l'apostolo G. è nominato 3 volte in Mt., 7 in Lc., 9 in Mc.; non lo è *mai* nel IV Vangelo ove solo una volta si parla dei due figli di Zebedeo (21, 2); lo stesso silenzio circonda ancora tutta la sua famiglia. Una formula originale cela l'identità di un apostolo con lo scrittore: «il discepolo amato da Gesù» 13, 23; 19, 26; 20, 2-9; 21, 7.20; che è l'apparente incognito di 1, 35.40; 18, 15; 19, 35; 21, 24: è un apostolo di primo piano, uno dei tre intimi di Gesù e compagno abituale di Pietro (cf. sopra); non può essere né Giacomo il Maggiore (ucciso sotto Agrippa nel 44, At 12, 2); né Pietro, ma solo l'apostolo G. «L'allusione è così trasparente che a stento si può parlare di anonimia» (P. Braun). Come tra gli stessi critici acattolici si riconosce.

«Le ricerche recenti tendono a scartare gli ostacoli che la critica eresse sulla via della identificazione del discepolo prediletto con il figlio di Zebedeo» (Menoud); e la leggenda del martirio prematuro di G. si dimostra sempre più un tentativo disperato costruito su testimonianze tardive che non hanno nulla di serio.

Unità del IV Vangelo. L'unità di lingua e di pensiero colpisce subito il lettore, ma qua e là si notano tuttavia delle suture poco fortunate (cf. cc. 5,6; 9-10), delle oscurità nella disposizione (cf. 13, 36 e 16, 5; 14, 31 e 15-17; 20, 30 s. e 21, 24 s.). Secondo alcuni, G. non scrisse di un sol getto e non gli fu possibile dare alla sua opera l'ultima mano; comunemente i moderni ritengono che l'ordine primitivo, per qualche accidente materiale a noi ignoto, sia stato sconvolto e ciò in specie per i cc. 5-6; 13-17. (Lagrange e

particolarmente B . Brinkmann, in *Gregorianum*, 20 [1939] 55-82; 563-69; 22 [1941] 503 ss.). Con una tecnica minuziosa ed oggettiva E. Schweizer (1939) ed F. Ruckstuhl (1951) (v. Bibl.) hanno ampiamente rilevato ovunque le stesse caratteristiche di stile indicanti l'unità sia dell'autore che dell'opera: ed è quanto non si può mettere in dubbio. Per il c. 21 cf. M. E. Boismard, in RB, 54 (1947) 473-501.

Luogo e data. Per quanto riguarda il luogo di composizione non vi è una vera e propria tradizione. La sentenza comune si pronuncia per Efeso basandosi specialmente su Ireneo: (C Egli (G.) scrisse il vano gelo durante la sua dimora asiatica in Efeso» (*Ad. Haer*. III, 1, 1). Circa la data di composizione non si hanno notizie precise né dalla tradizione, né dall'esame interno del libro. Il *terminus a quo* è dato dalla redazione dell'Apocalisse (81-96) ritenuta generalmente anteriore. Il *terminus ad quem* o il limite massimo a parte *post*, non deve essere lontano dall'anno 100: come si deduce dalla data approssimativa della morte di G. (98-1l7), dalla grande longevità dell'apostolo (Io. 21, 19 ss.), dalle testimonianze dei papiri egiziani; ce precisamente dal 90 al 100.

Scopo e storicità. Lo scopo è chiaramente indicato dallo stesso G. (20, 30 s.): corroborare la fede dei cristiani nella messianicità e nella divinità di Gesù, affinché i lettori credendo in Lui abbiano la vita eterna. L'apostolo non intende narrare integralmente la vita terrena di Gesù, bensì da questa sceglie esclusivamente quanto illustra e prova il suo intento (cf. 21, 25). A questo scopo essenziale andarono forse congiunti altri intenti secondari in relazione alla vita contemporanea della Chiesa di Asia, agli errori che iniziavano a serpeggiare, a tendenze poco conformi allo spirito cristiano, ecc. cf. Ireneo, *Adv. Heres*. I. 26; PG 7, 686).

Lo scopo dottrinale non deve tuttavia fare trascurare l'aspetto storico. Il IV Vangelo vuole completare, e completa i Sinottici. Senza G. non conosceremmo la durata della vita pubblica di Gesù, il giorno della morte, molte particolarità della Passione, ecc. La stessa qualità di teste oculare assicura la verità della testimonianza. Tra i Padri non si dubitò mai della storicità del IV Vangelo, anche da quelli che maggiormente rilevarono il suo simbolismo in molte narrazioni. L'accurata determinazione del luogo (1, 28; 2, 1.12; 3, 23; 4, 5.6.46 ecc.), del tempo (2, 13.23; 3, 2.24; 6, 4.16; 13, 30; 18, 28 ecc.), del giorno (1, 29.35.43; 2, 1.12; 6, 22; 20, 1.19.26 ecc.), dell'ora (1, 39; 4, 6.52; 8, 2; 19, 14) in cui avvengono i fatti narrati, indica bene che l'autore presenta avvenimenti storici. La testimonianza è basata esclusivamente sulla visione personale dei fatti (cf. 1, 14; 19, 35 s.).

Piano. Dopo il prologo 1, 1-18 che ne costituisce il preludio, l'opera si può dividere in tre *parti*: I parte (1, 19-12, 50). Gesù si rivela al mondo e soprattutto nell'ambiente di Gerusalemme. Questa parte si divide bene in quattro sezioni: 1ª (1, 19-4, 54) la tendenza generale è in favore di Gesù, cf. il Battista, Nicodemo, gli Apostoli, Natanaele, nozze di Cana, la Samaritana, il funzionario regio. Teatro dell'azione di Gesù sono la Galilea, Gerus., la Samaria. 2a (5-6) ci è presentata la prima crisi della fede in Gesù. A Gerusalemme per il miracolo della piscina di Betesda, in Galilea dopo la moltiplicazione dei pani: tre grandi gruppi si formano: gli Apostoli fedeli al Maestro, la gerarchia di Gerus. che è nemica, mentre la folla è incredula o indifferente. Teatro: Gerusalemme e Galilea. 3a (7-10) la lotta tra Gesù e la gerarchia gerosolimitana che si dimostra sempre più a Lui

nemica: temi principali sono la cattiva volontà, la superbia e le esitazioni dei Giudei. Teatro: Gerusalemme, il tempio ed in specie il periodo delle feste dei Tabernacoli (7, 2 ss.) e della Dedicazione (10, 22). 4a (11-12) definitiva presa di posizione. Risurrezione di Lazzaro: i capi decidono la morte di Gesù (11, 47-53), mentre la folla entusiasta lo proclama Messia 12, 12-18. G. conclude: l'incredulità dei Giudei ha raggiunto il colmo, ma anch'essa fa parte dei divini disegni.

II parte (13,1-17, 24). - *La formazione degli Apostoli*. Questa parte pur non essendo completamente estranea a quanto precede, gli esegeti sono sempre più concordi nel considerarla come una sistematizzazione degli insegnamenti di Gesù al riguardo. La sua importanza, già rilevata così bene dall'agiografo, fu notata da tutta la tradizione e dai commentatori moderni: è la perla più bella del IV Vangelo, fonte inesauribile di vita cristiana, midollo della teologia cattolica.

III parte (18, 1-21, 25). - *La Passione, la Morte, la Resurrezione.* Della Passione ci ha conservato un quadro volutamente particolareggiato e preciso. Termina col quadro suggestivo del lago di Tiberiade: ormai spetta agli Apostoli rendere testimonianza di Gesù e della loro fede. Pietro anche qui è il primo: nell'impareggiabile e pittorico dialogo (21, 15-19) vi è anche tutta la fede della Chiesa primitiva e di G. sul Primato.

Il piano, nel suo complesso, indica certo l'intenzione dell'agio grafo di seguire il corso degli avvenimenti: nelle linee generali è l'identico schema dei Sinottici. Ma con alcune caratteristiche particolari. G. tralascia l'infanzia e la nascita di Gesù: dal seno del Padre il Verbo scende sulla terra incarnandosi.

Mentre nei sinottici l'uditorio di N. S. è la folla, qui invece sono scelti i colloqui di Gesù con un ristretto gruppo o con persone singole.

Aspetto drammatico: lotta ravvivata da continue vicende che va man mano delineandosi in direzione di un fine ben preciso a cui tende. Cf. 1, 5.10 s. 27-35; 2, 15-20, ecc.: luce e tenebre, fede e incredulità, amore ed odio, morte e vita.

Il dramma non è tanto quello che si svolge attorno a Gesù, ma quello che si manifesta nel cuore degli attori e per questo G: ne trascrive così spesso i sentimenti. Il mistero di Cristo in terra è la tragica illustrazione di una lotta che si perpetua nella sua Chiesa.

Procedimento circolare. G. non espone metodicamente ed in modo completo le sue idee, ma smembra i concetti dando inizialmente l'abbozzo di una prima idea per passare poi ad un'altra, iridi ad un'altra ancora; ritorna quindi a spiegare quanto ha antecedentemente accennato dandone in fine la conclusione chiara. Cf. 5, 19-47; 6, 27-71; ecc.

Dottrina. G., nel suo Vangelo essenzialmente dottrinale, sviluppa quanto ha brevemente esposto nel prologo. Il Verbo incarnandosi inizia la lotta contro le tenebre: quelli che si schierano con lui, da lui riceveranno la figliolanza divina con la comunicazione della pienezza sua e della sua gloria per mezzo di una nuova generazione. Vita nuova che viene dall'acqua e dallo Spirito (Battesimo), è alimentata dal corpo e dal sangue suo (Eucaristia) e si manifesta per mezzo dell'amore, della gioia e

della pace che fin d'ora proiettano i rinati nell'eternità beata di colui che è la luce e la vita, e così nella comunione del Padre, che tanto ama il mondo, e dello Spirito.

Dell'ecclesiologia G. rileva qualche aspetto particolarmente profondo: le pecore (i fedeli) sono di Gesù che per esse muore, e le affida poi a Pietro (c. 21), suo rappresentante; partecipano della vita del Pastore come tralci del succo vitale della vite (c. 15). La vita intima della Chiesa, i caratteri distintivi, i doveri e privilegi dei suoi membri, l'indefettibile assistenza dello Spirito sono esposti nei cc. 13-17 in modo particolare.

Il dramma della Redenzione è inquadrato da due scene mariane: Cana ed il Calvario.

G., entrato più di tutti nell'intimità del Maestro, avendo meditato lungamente - sotto l'influsso dello Spirito - sulla persona, sulle parole, la vita di Gesù, ne rese una testimonianza ineguagliabile.

Epistole. La I epistola conosciuta dagli scritti primitivi dell'epoca subapostolica, come canonica, fu sempre unanimemente attribuita a G. L'esame interno (vocabolario, lingua, stile, dottrina) conferma i dati della tradizione, per l'evidente affinità col IV Vangelo. Così tutti i cattolici e gran parte degli acattolici.

La *data* di composizione è intimamente connessa con quella del vangelo: gli stretti rapporti tra i due scritti, non permettono di separarli. Circa l'anteriorità dell'uno sull'altro, pare più probabile quella del Vangelo dato che l'epistola suppone il suo insegnamento. È probabile che il luogo di composizione sia Efeso.

I *destinatari* sono, con ogni probabilità, i fedeli di qualche chiesa particolare o, al massimo, un piccolo gruppo di chiese in speciale relazione con G. apostolo.

Lo *scopo* non è polemico, bensì G. intende fortificare, esortare, incoraggiare i suoi "figli" premunendoli contro errori e deviazioni contemporanee; richiamare inoltre certe verità fondamentali il cui valore veniva negato o misconosciuto da qualche corrente sia esterna che interna alla chiesa. Quanto è combattuto dall'autore è in piena analogia con dottrine gnostiche e docete. Le idee teologiche sono le stesse del IV Vangelo.

L'epistola si può *dividere in due parti*.

Dopo il prologo 1, 1-4 seguono la prima parte (1, 5-2, 29): esortazione a vivere nella luce; e la seconda (3, 1-5, 12): dignità e doveri della filiazione divina; infine l'epilogo (5, 13-21).

La II e la III epistola fanno parte degli scritti deuterocanonici del N. T.: data la loro grande brevità si spiega facilmente come non si trovano citate nei primi scritti cristiani.

Ireneo cita con certezza la II; Clemente Alessandrino conosce almeno due epistole di G. apostolo, così pure il Canone Murat. e Tertulliano. Il canone Claromontano (c. 400) conosce ed ammette tutte e tre le epistole; Origene sa che l'autenticità di queste due epistole è posta in dubbio da qualcuno; egli però le considera autentiche (PG 20, 582 e

PG 12, 857). Lo stesso criterio è seguito da Eusebio (PG 20, 268 s. 216 s.). Sono poi ritenute unanimemente a partire dal sec. IV.

Destinatari: la II epistola è più comunemente ritenuta indirizzata ad una chiesa particolare, a noi sconosciuta, e non ad una persona particolare: quindi una chiesa sorella dell'Eletta cioè della chiesa di Efeso (così per es.: Bonsirven, Chaine, De Ambroggi). La III epistola ha invece carattere particolare come quella di s. Paolo a Filemone: qui il destinatario è Gaio. Di lui sappiamo che era restato fedele all'apostolo, opponendosi all'ambizione di un capo locale e dando larga ospitalità agli itineranti missionari: non pare che Gaio fosse in autorità.

Scopo: in ambedue l'apostolo annuncia una sua prossima visita; nella prima, mette in guardia contro i seduttori, ringrazia per le consolazioni avute dai fedeli esortandoli al continuo esercizio dell'amore cristiano; nella seconda, esorta Gaio a continuare generosamente la sua collaborazione missionaria e biasima il vescovo Diotrefe: è un documento prezioso per la storia dell'episcopato unitario.

Il luogo di composizione è ignoto: si pensa comunemente ad Efeso come per la I epistola. Le due epistole (come già la I) suppongono nota la teologia giovannea e probabilmente anche la I epistola. Generalmente si ritengono ambedue composte nello stesso periodo e posteriori alla I epistola.

[L. M.].

BIBL. - A. DURANO, *Evangile selon St. Jean* (Verbum salutis), Parigi 1927; M. J. LAGRANGE, *Evangile selon St. Jean*. 7a ed., ivi 1948 ; F.:M. BRA UN, *Evangile selon St. Jean* (La Ste Bible, ed. Pirot), 3a ed., ivi 1950; A. WIKENHAUSER. *Das Evangelium nach Johannes*. Regensburg 1948 ; E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo. Per le Lettere; J. BONSIRVEN, *Epitres de St. Jean* (Verbum salutis), Paris 1935; J. CHAINE, *Les Epitres Catholiques*, Paris 1939; P. DE AMBROGGI, *Le Epistole cattoliche* (Da S. Bibbia, S. Garofalo), Torino 1947; R. SCHNACKENBURG. *Die Johannesbriefe* (*Herders theolog. Kommentar z. N. T.*, XIII, 3), Freiburg i. B. 1953; F. M. BRAUN, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne,* Paris 1959; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1961, pp. 1921-1973; 2245-2255.

GIOVANNI Battista. - Precursore di Gesù, per mezzo della pubblica predicazione del prossimo avvento del regno messianico, accompagnata dall'amministrazione di un simbolico battesimo, donde il nome ***, "il battezzatore" (Mt. 3, 1).

I Vangeli riferiscono la sua nascita tra circostanze miracolose (Lc. 1, 5-24.41-44. 57-79), la vita nel deserto (Lc. 1, 80), la predicazione, intimamente connessa con lo inizio del ministero di Gesù (Lc. 3 e parall.; Io 1, 3; Lc. 7, 18-35) e la sua morte (Mc. 6, 14-29 e parall.).

Figlio di Zaccaria ed Elisabetta, ambedue di stirpe sacerdotale, è concesso da Dio, come annuncia l'angelo Gabriele, ai due coniugi già in età avanzata: si chiamerà G., Iehohanan, ossia «Iahweh è propizio»; la sua missione rassomiglierà «nello spirito e nella potenza» (cf. I Reg. 17-20) a quella di Elia (v.), come era predetto in Mal. 3, 23 s. (cf. Lc. 1, 17), per preparare un «popolo perfetto» all'apparizione del Messia. In occasione della "visitazione" di Maria, madre di Gesù, alla parente Elisabetta, a tre mesi dalla nascita di G. B., avvenuta «in una città di Giuda» (variamente identificata: forse 'Ai n Karim, poco a ovest di Gerusalemme), il nascituro manifesta la sua presenza "sobbalzando" di gioia nel seno materno.

Secondo una tradizione, ignota ai Vangeli «teneris sub annis» (Inno *Ut queant*) cominciò ad abitare «nei deserti» (Lc. 1,80) - in realtà la cronologia di questo fatto è ignota -, conducendo la vita austera di nazireo nel vestito e nell'alimentazione (cavallette; miele selvatico, tuttora utilizzato dai beduini). Nell'anno 150 dell'imperatore Tiberio (27-28 d. C.) iniziò la sua missione (Lc. 3), in cui invitava a preparare le vie del Signore (da Is. 40, 3 ss.), alla conversione (***, cambiamento delle disposizioni dell'anima, ***) e all'attesa di uno più forte di lui.

Si rivolse alle diverse classi sociali, attaccando l'ipocrisia dei Farisei, negando che fosse sufficiente alla salvezza essere figli di Abramo, senza «frutti corrispondenti alla conversione», destando entusiasmo nel popolo, che accorreva sempre più numeroso a sentirlo in un clima di crescente ansia per l'attesa messianica.

In una inchiesta fatta dalle autorità religiose per mezzo di un'ambasciata di sacerdoti, leviti e Farisei, G. B. negò di essere il Messia (Io. 1, 19.28), affermò invece la superiorità di Gesù, «agnello di Dio» (v.), che toglie il peccato del mondo. Il suo battesimo non era che «di acqua», puro segno simbolico; quello di Gesù era «nello Spirito Santo», un segno operativo di santificazione per grazia divina.

Al battesimo di G. volle partecipare ano che Gesù; la grandiosa manifestazione trinitaria di quella circostanza fu come una solenne investitura di Gesù per la sua prossima missione messianica, che difatti G. B. conobbe ufficialmente in quell'occasione. Da quel momento sempre più G. si ritira (cf. Io. 3,22) di fronte all'affermarsi del «più forte», al cui seguito anzi si mettono alcuni già stati "discepoli" del Precursore: Andrea, Simone, Giovanni, Filippo, Natanaele.

Però lo spirito di Elia non cessò di animare l'infuocata parola del Battista, il quale rimproverò pubblicamente l'incestuosa e adultera unione di Erode Antipa con la nipote e cognata Erodiade. Arrestato per questo, fu tradotto in carcere a Macheronte sulla sponda orientale del Mar Morto. Di qui ancora sollecitò da Gesù, a conferma dei suoi discepoli, una pubblica dichiarazione del suo vero essere: e Gesù lo fece, soggiungendo un grandioso elogio del suo Precursore (Lc. 7, 18-23).

Il grande Precursore di Cristo diede la vita per la sua missione: in occasione di un banchetto della corte a Macheronte, la figlia di Erodiade, che con le sue danze aveva destato gli entusiasmi di Erode, istigata dalla madre ne chiese e ottenne in premio la testa.

Nel piano dello sviluppo storico del Messianismo la personalità di G.B. è tra le più singolari: è l'ultimo profeta e il primo apostolo. Precede il Messia e gli rende testimonianza (cf. l'importanza di questo concetto nel prologo del IV Vangelo), disponendo il popolo ad accoglierlo; quando questi è giunto, entra nell'ombra e si dilegua con l'aureola di martire, illuminata dalla parola d'elogio che poco tempo prima Gesù aveva proferito: «Il più grande tra i nati di donna» (Mc. 11,12).

[G. Rin.]

BIBL. - D. Buzy. *St. Jean Baptiste*, Paris 1922; E. LOHMEYER, *Das Urchristentum, I, Johannes der Tunfer*, Gottinga 1932; H. SIMON-G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, 6a ed., Torino 1944, pp. 274-79. 294-307. 386-402. 443-49. 356-65. 633 s; A. ARCE. *El toponimo natal del Precursor*, in EstE, 34 (1960) 825-836: Miscellanea Biblica A. Fernandez.

GIOVANNI IL PRESBITERO. - v. Giovanni l'apostolo.

GIOVANNI IRCANO. - v. Maccabei.

GIOVANNI MACCABEO. - v. Maccabei.

GIOVANNI MARCO. - v. Marco.

GIUBILEI (Libro dei). - v. Apocrifi.

GIUBILEO Anno Giubilare. - È quello che ricorre dopo 7 sabati di anni, cioè dopo 49 anni; pertanto ogni cinquantesimo anno.

Come per l'uomo è prescritto un giorno di riposo ogni settimana; così alla terra, travagliata dal lavoro incessante dell'agricoltore, è concesso un anno di riposo su sette (anno sabatico). Il motivo di questa legge era molteplice: riconoscere Dio come padrone supremo della terra; permettere al suolo di riparare le forze esauste dallo sfruttamento umano; soccorrere i poveri lasciando loro i prodotti spontanei di un anno intero (Lev. 25, 1-7; cf. Ex. 23, 10 s.). «Per sei anni, seminerai... poterai...; il settimo anno sarà completo riposo per la terra; non seminerai, non poterai, non vendemmierai; il prodotto spontaneo del suolo vi sarà di cibo», a tutti indistintamente.

Allo stesso modo, nell'anno cinquantesimo (che seguiva immediatamente il settimo anno sabatico), detto g. dal iobel o corno di montone adoperato come tromba per annunziarne solennemente l'inizio.

Oltre alle caratteristiche comuni con l'anno sabatico, due erano le istituzioni principali proprie del g., di grandissima importanza per l'economia e la vita sociale del popolo ebreo: si doveva dare la libertà a tutti gli schiavi israeliti; e i beni fondiari, comunque ipotecati o alienati, tornavano al padrone primitivo (al riguardo, qualche analogia nel Codice di Hammurapi, art. 36-37); Lev. 25, 8-55.

In pratica, qualche traccia di tali istituzioni si rileva in Israele, prima dell'esilio (Ier. 34,9; Ez. 46, 11; Is. 61, 1 s.);. nessuna traccia dopo l'esilio. Invece, fu sempre osservato, fino al 70 d. C., l'anno sabatico.

Se v'è un'epoca, e condizioni sociali favorevoli al g. e alla possibilità della sua applicazione, sono appunto quelle dei primi tempi dell'ingresso in Canaan (Clamer).

Le tavolette di Nuzi (v.), sec. XV a. C., probabilmente offrono un parallelo e una conferma dell'antichità del g.; i due termini sùdùtu e anduràru risponderebbero, secondo H. Gordon, a qualcosa come anno sabatico e giubileo (c. la parentela tra anduràru e l'ebr. deròr = liberazione, Lev. 25, 10).

[F. S.]

BIBL. - H. GORDON, in RB, 44 (1935) 39 ss.; A. CLAMER. *Lévitique* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 181-92; A. VACCARI. *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 330-34.

GIUDA (Ebr. iehùdàh). - Quarto figlio di Giacobbe e Lia (Gen. 29, 35; 49, 8). Il nome è spiegato da odeh «renderò gloria» (Gen. 29,35) e «i tuoi fratelli ti loderanno» (Gen. 49, 8). G. con Ruben salva dalla morte Giuseppe (Gen. 37, 22-26 s.). Dalla cananea Sua ha tre figli, Er, Onan, Sela. Al primogenito dà in sposa Tamar. Dopo la morte di Er, per la legge del levirato (Deut. 25, 5-10) G. costringe Onan ad assicurare una posterità al fratello defunto e, poiché Onan rifiuta, rimanda a casa Tamar. La quale tende un tranello al suocero (estensione del levirato tra il suocero e la nuora, attestata dalla legge hittita, art. 79; cf. RB, 34 [1925) 52, 4-46), e gli partorisce Phares e Zerah (Gen. 38). Il primo è un antenato di Gesù Cristo (Mt. l, 3 ss.). G. si incarica della custodia di Beniamino nel secondo viaggio dei figli di Giacobbe in Egitto (Gen. 43, 3.10). Rinvenuta la coppa di Giuseppe nel sacco di Beniamino G. convince e commuove con la sua eloquenza (Gen. 44, 14.34). È inviato da Giacobbe verso Giuseppe (Gen. 46, 28) e riceve un magnifico elogio dal padre morente (Gen. 49, 8-13): la tribù di G. conserverà la supremazia religiosa (presenza del Tempio a Gerusalemme) fino alla venuta di colui cui compete il regno e dominerà sui popoli (cf. Ez. 21, 32), cioè il Messia.

Da G. la tribù omonima che è la più numerosa: 74.600 (Num. 1, 26 s.) e 76.500 (Num. 26, 19-22). Le famiglie principali sono elencate in Num. 26, 19 ss.; I Par. 2. La tribù di G. è accampata ad est del tabernacolo (Num. 2, 3-9) ed è la prima nella marcia (Num. 10, 14), nell'offerta dei sacrifici (Num. 7, 12-17), nella divisione della terra promessa (Ios. 14, 6-15; 15, 1-63). Dopo la morte di Giosuè la tribù di G. è scelta per la direzione dell'attacco contro i Cananei (Iudc. 1, 1-19) e contro la tribù di Beniamino (Iudc. 20, 18); deve difendersi dalle invasioni degli Ammoniti (Iudc. 10, 9) e dei Filistei (Iudc. 15, 9; 1Sam 17, l). Già dopo la morte di Giosuè le tribù di G. e di Simeone sono al sud (Iudc. 1) e sono omesse nella lista del cantico di Debora (Iudc. 5, 14-18); isolamento nel quale nascono e si sviluppano i germi dello scisma futuro. Quando Saul lotta contro Amalec, G. schiera 10.000 uomini (I Sam 15, 14); sulle montagne di G., David, perseguitato da Saul, raccoglie i malcontenti che saranno il nocciolo del suo potere politico; degli abitanti di G. si cattiva la simpatia con le razzie contro gli Amaleciti (I Sam 27, 8-12; 30); dagli uomini di

G. è proclamato re ad Hebron (2Sam 2, 1-4) meno tre le tribù del nord eleggono Isbaal. Dopo 7 anni di regno su G. (2Sam 5, 1-5) gli anziani d'Israele vanno a Hebron a riconoscere David come re. Con la presa di Gerusalemme, il trasporto dell'arca (2Sam 6) e, più tardi, con la costruzione del tempio, i gruppi diversi del nord e del sud dimenticano le rivalità; che di tanto in tanto risorgono. Così nella rivolta di Absalom, (2Sam. 15, 6-13; 18, 6-15), e in quella di Sheba, nella quale echeggia il grido: «Alle tue tende, Israele» (2Sam 20, 1; cf. I Reg. 12, 16). Sotto Salomone, G. ha uno statuto speciale (I Reg. 4, 19 b) e fornisce gli alti funzionari mentre Israele è sottoposto alle prestazioni in natura (I Reg. 4, 7-19; 5, 7) e alla corvée (I Reg. 5., 27). La scissione è definitiva alla morte di Salomone. Il regno di G. o del sud (fino al 587 a. C., quando fu annientato dai Caldei), intorno al tempio, realizza i disegni di Dio sul popolo eletto. La sua popolazione è più omogenea e più attaccata alla dinastia davidica. Soprattutto con Gerusalemme e il suo tempio.

Dopo la rovina del regno, il ricordo del tempio nutre la speranza degli esuli e intorno al santuario ricostruito si raggruppa la comunità che rientra dall'esilio.

Dallo scisma e fino alla promulgazione della legge nuova G. è depositario della Rivelazione che i più grandi profeti ebraici hanno trasmesso prima e dopo l'esilio.

I limiti del territorio della tribù di G. (Ios. 15) sono verso la frontiera di Edom dal deserto di Sin fino a Cades a sud-ovest. A est il Mar Morto fino alle foci del Giordano a ovest il Mar Mediterraneo; a nord una linea dalla foce del Giordano fino al mare. Il territorio racchiude 4 parti: 1) il negheb, termine per indicare il sud, composto di una zona montuosa e di una pianura attraversata dal largo letto dei torrenti, ora coltivabile, ora desertico; 2) la Shefélah (etimologicamente il paese basso) che è formata dalla zona delle colline creotacee; 3) il deserto di G. (midbar Iehùdàh) che designa il versante orientale della catena dei monti di G. da el-Asur fino a sud del Mar Morto; 4) la montagna di G. (har Iedùdàh) che comprende la zona dalle alture dominanti Bersabea a nord fino ai dintorni di Cariat-icarim.

[F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I. Parigi 1933. pp. 371 ss. 414 ss. 418 ss. 436 s.; II, 1938, pp. 46 ss. 83 ss.; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 7, 93 ss. 179 s. 346 ss.

GIUDA (Apostolo). - È fratello (= cugino) del Signore e probabilmente fratello (= fratellastro) di Giacomo (Iud. 1) essendo egli figlio di Cleofa e questi di Alfeo. Data la notorietà di Giacomo nella Chiesa primitiva, G. veniva indicato con la specificazione di "fratello di Giacomo" (cf. At. I, 13). Quanti ammettono la dignità apostolica di Giacomo, ritengono che anche G. sia da identificarsi con l'apostolo omonimo, soprannominato Taddeo o Lebbeo (Mt. 10, 3; Mc. 3, 18) e nettamente distinto dall'Iscariota (Io. 14, 22). Una tradizione antica, non del tutto attendibile, lo presenta missionario in Arabia, nella Siria, nella Mesopotamia e nella Persia e ne pone il martirio in Arado od in Beirut in Siria. Egesippo, citato da Eusebio (*Hist. eccl*. III, 20, 1-6), parla di due suoi nipoti durante la persecuzione di Domiziano.

Lettera di G. - Il breve scritto di 25 versetti è un severo monito contro i falsi dottori ed un invito pressante perché i fedeli conservino la purezza della fede. Si smascherano i vizi degli eretici, specialmente la loro brama di lucro (v. 11), e ad essi, descritti con immagini originali e assai espressive, si ricordano i tremendi castighi inflitti da Dio ai prevaricatori antichi (al popolo che si lamenta nel deserto, agli Angeli, agli abitanti di Sodoma ecc.). Non è uno scritto dottrina le, limitandosi a condannare gli eretici senza confutarli, ma da brevi allusioni si possono notare i capisaldi dell'insegnamento evangelico. Sono ricordate varie prerogative di Gesù Cristo, Figlio di Dio, magari con semplici allusioni (cf. vv. 1.4.6.15.17.21-24). Si nota l'importanza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa (vv. 19.20) e si parla degli Angeli (vv. 6-9).

Nell'indirizzo manca qualsiasi specificazione circa i destinatari immediati. Dall'esame interno, specialmente dall'uso dell'Antico Testamento e dal riferimento a tradizioni giudaiche, si deduce con la massima verosimiglianza che si trattava di giudeo-cristiani della Diaspora o palestinesi, tanto rispettosi verso il loro vescovo Giacomo, di cui l'autore con compiacenza si dice "fratello" (v. 1). I vari dati non consentono, nonostante tutta la buona volontà di alcuni critici moderni, di identificare gli eretici, condannati da G., con qualcuna delle sette gnostiche del II sec.

Lo scritto ha una relazione evidente con la 2Pt. La precedenza è generalmente riservata alla lettera di G., il cui tema viene ripreso ed ampliato da s. Pietro (Iud. 1.2.3. = 2Pt. 1, 1.2.5; 4 = 2, 1.3; 5 = 2, 4; 7 = 2, 6; 8-10 = 2, 10-12; 12 = 2, 13; 11 = 2, 15; 13 = 2, 17; 16 = 2, 18; 17-18 = 3, 1·3; 24 = 3, 14; 25 = 3, 18). Questo fatto, insieme alla menzione di Giacomo "fratello del Signore", limita di molto gli anni possibili per la sua composizione. Se si ammette che la 2Pt. fu scritta nel 66-67, si può pensare a qualche anno prima per la lettera di G. Se si preferiscono gli anni 63-64 per lo scritto di Pietro, bisogna assegnare l'opera di G. subito dopo la morte di Giacomo (63 d. C.). Sebbene manchi ogni indizio perspicuo alla guerra del 66-70 ed alla distruzione di Gerusalemme, Chaine pensa agli anni 70-80.

Il Concilio Tridentino definì categoricamente l'ispirazione dello scritto.

La citazione (vv. 9.14.15) dal libro di Enoch, che è alla radice della sua negata canonicità nei primi tempi (v. Canone) è da alcuni rigettata, mentre altri vi vedono usati anche altri apocrifi (Assunzione di Mosè). L'autore si riferisce allo scritto apocrifo, come fece s. Paolo citando poeti pagani, senza menoma mente autenticare la profezia o conferire dignità particolare all'opera.

[A. P.]

BIBL. - J. CRAINE. *Les épitres catholiques*, 2a ed.. Parigi 1939, pp. 261-337; P. De AMBROGGI, *Le epistole cattoliche* (*La Sacra Bibbia*, S. Garofalo), 2a ed., Torino 1949, pp. 291·315; A. DUBARLE, *Le péché des Anges dans l'Epitre de Jude*, in *Mémorial J. Chaine*, Lyon 1950, pp. 145-48.

GIUDA ISCARIOTA. - L'Apostolo traditore, nominato sempre per ultimo nell'elenco dei Dodici. Figlio di Simone; detto come il padre (Io. 6, 71) Iscariota cioè l'uomo (is) di Qeriot, piccola città (Ios. 15, 25) della Giudea meridionale; è l'unico giudeo tra gli Apostoli. Fu eletto da Gesù insieme agli altri (Io. 15, 16) immediatamente prima del Discorso del Monte (Mc. 3, 13 ss. e passi parall.). Gesù affidò a G. l'amministrazione della borsa comune (Io. 12, 6).

In Io. 6, 69 ss. [Volg. 6, 70 ss], a un anno e mezzo di distanza, - siamo alla seconda pasqua, troviamo sulle labbra di Gesù la chiara espressione, riguardante G.: «Non ho forse io scelto voi Dodici? Eppure tra voi Uno è un demonio». Amara constatazione, riguardante forse il futuro, pronunziata in risposta alla leale confessione di Pietro, che a nome dei Dodici ha esclamato: «Signore dove ne andremo noi (lungi da te)? Tu solo hai parole di vita eterna. E noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Cristo, il Santo di Dio»!

Gesù nel discorso di Cafarnao (Io. 6) - subito dopo la moltiplicazione dei pani e il tentativo di crearlo re (messianismo nazionalista e temporale) -, aveva solennemente affermato la natura soprannaturale della sua missione: redimere il mondo mediante l'immolazione cruenta di se stesso (v. Eucaristia); in netta opposizione alle ambiziose speranze giudaiche di un Messia glorioso, trionfatore, per sé e per i Giudei, di tutti i nemici esterni, apportatore di ogni prosperità (v. Tentazioni di Gesù). Gli Apostoli, tutti, avevano le stesse idee errate sulla gloria del Messia, sul suo regno, sì da non prestar fede, non comprendere gli annunzi della sua passione (Lc. 18, 31-34 ecc.) e da disputare incresciosamente sui posti migliori da accaparrarsi (Lc. 9, 46 ss.; 22, 24-27 e passi parall.; Mt. 20, 20-28; Mc. 10, 35-45).

Con i capi giudaici fu la rottura definitiva; molti discepoli defezionarono; per gli stessi Apostoli, che a volte partecipavano alle illusioni della folla, fu una scossa; superata dal sincero attaccamento al loro Maestro. Per G. invece quella dichiarazione solenne, così aperta, dovette essere una spinta decisiva a curare con «saggezza e prudenza» il proprio avvenire; forse mentre Pietro con lealtà si stringeva al Cristo. E dovette divenire in G. abituale il rimpianto di quel che aveva potuto lasciare per seguire Gesù, il quale, sempre più chiaramente negli ultimi mesi della vita pubblica, parla della sua morte, delle rinunzie necessarie per i suoi discepoli, delle persecuzioni che l'attendono.

Nella vigilia della Domenica delle Palme, verso sera, Gesù è a convito presso Simone, un suo miracolato, a Betania, insieme a Lazzaro e alle di lui sorelle. Mentre Marta sovrintende al servizio, Maria con profumo pregiato unse il capo e i piedi di Gesù. G., che l'evangelista ci svela ladro, preoccupato da tempo a sottrarre per sé e a metter da parte quanto poteva, («era ladro, e, siccome teneva la borsa, sottraeva di ciò che dentro vi si metteva» Io. 12, 6), fu contrariato di tanta prodigalità, cupido della somma (ca. 300 danari) che la vendita di quel profumo gli avrebbe procurato. Ipocritamente dissimulando la sua bassezza morale, osa riprovare l'atto di squisita delicatezza di Maria e, implicitamente, l'acquiescenza di Gesù, col pensiero del soccorso ai poveri.

«Gesù difese la nobile donna dall'attacco ipocrita: essa aveva in antecedenza unto il corpo del diletto Maestro. "Voi avete sempre i poveri tra voi, ma non avrete sempre la mia

persona". Gesù non aveva mai con tanta forza annunziata la sua morte imminente. Egli si vedeva già disteso, imbalsamato...

Dal canto suo, G. si disse di non aver più a contare sopra di lui: dal momento ch'era perduto, era meglio cercar di trarne profitto. Entrò pertanto nel suo cuore l'idea del tradimento eccitata dall'affronto che aveva ricevuto. Gesù l'aveva ripreso con dolcezza, ma veder posposto il proprio giudizio alla sensibilità d'una donna! La sua anima vile pesava tutto a peso d'oro: aveva cessato di aver fiducia nel suo capo da lui forse mai amato, dapprima perseguendo delle chimere, ed ora scoraggiato. Egli sarà ormai il traditore». (Lagrange).

Probabilmente il mercoledì santo, di notte, egli si portò dai Sinedriti, riuniti per eliminare Gesù (Mt. 26, 1-14 ss.; Lc. 22, 1-6). Costoro, che non sapevano come fare per impossessarsi di lui, sempre circondato da una moltitudine di devoti ammiratori, mentre Ponzio Pilato, il freddo procuratore romano, era lì sempre pronto a stroncare nel sangue ogni tumulto, si rallegrarono non poco per l'offerta insperata di G.: lo avrebbe consegnato loro senz'alcun pericolo. Il prezzo del tradimento fu fissato in 30 sicli d'argento (ca. 128 lire oro), che probabilmente fu dato subito dopo la cattura di Gesù.

Gesù nella sera del giovedì santo svela chiaramente il tradimento; cerca di prevenire il traditore senza svelarne il nome, lasciando gli così un'ultima ancora di pentimento e di salvezza.

Durante la lavanda dei piedi ai Dodici, lezione di umiltà, esempio perenne per la sua Chiesa, egli pensa a G. quando risponde a Pietro: «Chi ha preso un bagno, non ha bisogno di lavarsi. Anche voi siete mondi, ma non tutti» G. era così contaminato che nessun lavacro sarebbe bastato a nettargli il cuore (Io. 13, 1-20).

Appena preso posto a tavola, Gesù è turbato e rattristato dalla infedeltà di G. che correva, ostinato, alla propria rovina. «Forse un ultimo avvertimento lo poteva arrestare e, senza volere intralciare i disegni del Padre, essendo venuto per salvare gli uomini, voleva realmente salvare anche G., qualora la volontà di costui avesse acconsentito a darsi vinta» (Lagrange).

Ed espressamente Gesù dice: «Uno di voi mi tradirà». Tra gli altri, anche G. domanda: «Sarei io forse?»; ricevendone a voce bassissima la risposta affermativa: «Tu l'hai detto». Quindi per scuoterlo: «Il Figlio dell'uomo se ne va...; ma guai a colui che lo tradisce; sarebbe stato meglio per lui che non fosse nato!» (Mc. 14, 20 s.).

Gesù aveva alla sua destra Giovanni, vicino al quale doveva stare Pietro; G. forse alla sinistra di Gesù, comunque vicino a Lui. Pietro fa cenno a Giovanni e questi, che nulla sa, chiede al Signore chi è il traditore. Gesù risponde: «È colui per il quale intingerò questo boccone e al quale lo darò». E bagnato del pane nel haroset (v. Eucaristia), lo pose in bocca a G., ultimo segno di intima familiarità. «Ma G. si ostinò e fu in sèguito a quest'indurimento che Satana si rese padrone della sua anima».

Gesù, quasi non potesse più sopportare la presenza, mentre si avvicinava il momento di istituire dopo la consumazione dell'agnello, il sacramento dell'amore, lo allontanò: «Ciò

che stai per fare, fallo al più presto». Valeva assai meglio finirla che continuare a fingere. Nessuno si rende conto del vero senso di quelle parole all'infuori di Giovanni e Pietro, cui il traditore era stato indicato. Gli altri pensarono che G. ricevesse una commissione da parte del Maestro. G. uscì; era la notte e, il potere delle tenebre era scatenato (Io. 13, 21-30; Mt. 26, 21-25; Lc. 22, 21 ss.).

Solo allora l'agnello pasquale fu consumato e quindi istituita la ss. Eucaristia (v.).

Uscito dal cenacolo, G. dovette recarsi dai Sinedriti «i quali l'attendevano e avevano compiuto nel frattempo i loro preparativi: avevano dato ordine ai loro inservienti di tenersi pronti per una piccola, ma delicata spedizione; ed erano andati dal procuratore o dal tribuno, ottenendo facilmente una scorta armata» (Ricciotti). G. sapeva che Gesù in quella notte sarebbe andato nel Getsemani e s'avviò quindi a quella volta, seguito dal branco dei servi e dei soldati, ai quali aveva dato come segno di riconoscimento: Colui, che io avrò baciato è lui: prendetelo! Tutto si svolse proprio come era stato previsto. G. entrato per primo nell'orto al chiaro di luna, scorse subito Gesù, che stava parlando con gli Apostoli. Gli si avvicinò, lo salutò: Salve Maestro! - e lo baciò. Gesù per l'ultima volta, gli disse:

"Amico ...", quindi col cuore straziato aggiunse: «Con ciò che cosa vieni a fare?». Ancora un invito alla riflessione, un richiamo alla gravità dell'atto. G. non rispose, si ritirò; mentre si fecero innanzi gli sgherri per impadronirsi del Maestro.

La condanna a morte sancita dal Sinedrio scosse profondamente l'anima di G. «Vi sono delle coscienze tenebrose che non comprendono la gravità di un delitto prima di averlo compiuto.

G. non poteva ignorare l'intenzione dei capi di far morire Gesù e dovette accettare anticipatamente questa conseguenza del suo atto. Pure inorridì quando comprese che la morte di Gesù era inevitabile e sul punto di divenire un fatto compiuto. Il denaro del tradimento gli divenne troppo pesante e senz'altro riportò le 30 monete d'argento da quelli che avevano mercanteggiato con lui. Era vicino al pentimento tanto da riconoscere il proprio misfatto: "Ho peccato tradendo il sangue innocente". Una volta soddisfatto il proprio odio, i Sinedriti, che non volevano più aver a fare col traditore seccamente risposero: "Che ci importa? è affar tuo". Quel denaro era stato troppo bene impiegato per riprenderlo e quelle coscienze scrupolose non vollero privare G. del suo beneficio.

Spinto da questa vergogna, G. come se un resto d'onore si risvegliasse in lui di fronte a tanta ipocrisia, gettò le 30 monete nel Tempio. Era dunque a costoro che egli aveva venduto il Maestro! Il suo rimorso non lo portò più in là; per ottenere pietà avrebbe dovuto domandare perdono a Gesù: glielo avrebbe accordato; ma G. dubitò della misericordia di lui, si allontanò da Dio in preda a una feroce disperazione e andò a impiccarsi (Mt. 27, 3.10). (Lagrange).

Dall'albero dove s'era appeso, il corpo precipitò giù, crepandosi (At. 1, 16-19).

I Sinedriti raccolte le monete comprarono con esse il campo del vasaio, allora ben noto, destinandolo a cimitero per i pellegrini; ben presto il luogo fu denominato Haceldama, «campo del sangue».

«Mt. 27, 9 s. raggruppando in un solo i testi di Ier. 32, 6-11 e di Zach. 11, 12 s. da lui assegnati entrambi al più illustre di questi profeti, li applicò a questo singolare avvenimento: "Essi presero le 30 monete d'argento il prezzo di colui che venne venduto e che fu messo in valore dai figli d'Israele e li diedero per il campo del vasaio, come il Signore mi aveva comandato".

Quel luogo conveniva assai bene al ricordo di G., vicino com'era all'antica Tofet, in questa Geenna (v.) il cui nome designerà d'ora innanzi la regione dei castighi eterni». (Lagrange).

[G. T.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'evangelo di Gesù Cristo*, trad. it., 2a ed., Brescia 1935, pp. 417 8. 483 5S. 494-99, 525 s. 538 ss.; H. SIMON-G. DORADO, *Novum Test.* I, 6a ed., Torino 1944, pp. 504.868 5. 884-87. 933 s. 947 ss.; F. SPADAFORA, *G. e l'istituzione della SS. Eucaristia* in *Temi di esegesi*. Rovigo 1953, pp. 383-91.

GIUDA (Regno di). - Per la storia del popolo ebraico dagli inizi alla fine del periodo dei Giudici, v. Ebrei (storia); e successivamente Saul, David, Salomone. Alla morte di Salomone (930 a. C.), avvenne la scissione del regno in due tronconi; le dieci tribù settentrionali si staccano dalla dinastia davidica, cui rimane fedele la tribù di Giuda, Simeone e la parte meridionale di Beniamino che finiranno con l'essere assorbite dalla prima.

Si ha pertanto la storia separata del regno di Israele (930-721 a. C.) o settentrionale o di Efraim (quale tribù principale) o di Samaria dalla futura capitale (v. Israele), e quella del r. di G. dal 930 al 587, fino cioè alla distruzione di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor, fondatore del grande impero neo-caldeo (605-539 a. C.). Per il prospetto cronologico dei due regni, v. Cronologia biblica.

Per l'esilio, il ritorno e il periodo della restaurazione post-esilica, fino ai Maccabei, v. Giudaismo.

Morto Salomone, subito gli successe il figlio Roboam, di circa 41 anni (2Par. 12, 13). In Giuda rimase la successione ereditaria della dinastia davidica. Educato spensieratamente nello sfarzo, non comprese la portata delle trattative che le tribù settentrionali vollero condurre con lui a Sichem, prima di dargli la loro adesione; la sua insulsa risposta da despota, e l'invio dell'odiato Adoniram, già esattore sotto Salomone, che venne ucciso dalla folla, definirono la scissione. Roboam dovette rientrare di corsa a Gerusalemme (I Reg. 12). Ridotto alla sola tribù di Giuda (praticamente da poco a nord di Gerusalemme fino al Negheb), cercò di ingrandire il suo territorio, a spese delle tribù settentrionali. E l'ostilità tra i due regni fu quasi continua. Nel 925-24 subì l'invasione di Shosenq, re d'Egitto. Nell'elenco di 165 città da lui occupate, fatto incidere sulla parte esterna del Tempio di Amon a Karnak (Tebe), una cinquantina sono di Giuda e Israele. Vi figurano ad es. Gibeon, Bethoron; manca invece Gerusalemme.

In realtà (I Reg. 14, 25-28; 2Par. 12, 7) il Faraone entrò a Gerusalemme, ma impose soltanto la consegna dei tesori della reggia e del Tempio. Poco dopo (924), Shosenq morì e per ca. due secoli la dominazione egiziana fu assente dalla Palestina.

Roboam fortificò quindi le città verso l'Egitto: Betsur, Lachis, Betlem ecc.

Poco fervente iahwista, se non idolatra (cf. I Reg. 15, 12), tollerò il culto sincretistico delle alture (v.), cui spesso era unita la prostituzione sacra, ricordata ancora in Giuda sotto Asa, Iosafat (1Reg. 15, 12; 22, 67), anzi al tempo di Iosia, fin nel Tempio (2Reg. 23, 7).

Si accentuava il declino già iniziato con Salomone, verso l'infedeltà al monoteismo, con l'infrazione dell'alleanza del Sinai.

Le coraggiose parentesi, ad opera di pii re, non serviranno che a ritardare di qual. che secolo, la rottura completa dell'alleanza (v.), con l'applicazione della sanzione: la distruzione del regno e l'esilio.

Dopo 17 anni di regno gli successe il figlio Abia (912-10, tre anni di regno: 1Reg. 15, 1-6; 2Par. 13); che, in lotta con Ierohoam, conquistò a Giuda molte città. La regina madre, Maacha, nipote di Absalom, eresse un idolo della dea Asera, vicino al torrente Cedron!

Asa (910-870: I Reg. 15, 9-15; II Par. 14-16), ebbe uno splendido inizio, degno di un re teocratico. Eliminò i "prostituti sacri", gli idoli; mise da parte l'ava, bruciando l'idolo da essa eretto; tolse le alture idolatriche; ma lasciò quelle iahwistiche, cui il popolo era tanto affezionato. Nel 150 anno di regno, rinnovò l'alleanza con Iahweh (2Par. 15, 9-16), e furono presenti molti del regno di Israele. E tenne testa, con l'aiuto del Signore, al kusita Zekah (da non confondere con Osorkon I, figlio di Shosenq, che non era kusita), che proveniente dalla Nubia o dal nord-ovest dell'Arabia, era penetrato fino ad Hebron. Asa lo sconfisse e nell'inseguirlo conquistò varie città nella regione di Gerara, asportando molto bottino. Negli ultimi anni, Asa non perseverò nella pietà iniziale: contro Baasa re d'Israele, chiese ed ottenne l'aiuto di Benadad I, re di Damasco, e ne fu aspramente ripreso dal profeta Hanani (2Par. 16, 7 ss.). Cadde quindi ammalato e negli ultimi due anni assunse a conregente il figlio Iosafat.

Nei primi sessant'anni, dunque, tra Giuda e Israele si era conservato un certo equilibrio. Il passo di Asa, che per la prima volta chiama in mezzo un estraneo, è un nuovo indirizzo, molto pericoloso, che porterà alla rovina i due regni.

Iosafat (870-849: I Reg. 22; II Reg. 3; II Par. 17-20) fu tra i re più pii; molto valoroso, anche se non sempre fortunato. Continuò a reprimere le pratiche sincretistiche e idolatriche, così come è stato detto di Asa. In più, promosse con grande zelo l'istruzione religiosa del popolo: un collegio di catechisti (2 sacerdoti, 7 leviti e 5 laici) percorse per questo tutte le città di Giuda (2Par. 17, 7 ss.). Allestì una flotta per importare oro da Ofir, e far rifiorire il commercio; ma al primo viaggio essa naufragò ad Asion-Gaber (I Reg. 22, 29). Fece pace ed amicizia con Israele, suggellata col matrimonio di suo figlio Ioram ed Atalia,figlia di Achab e Iezahele, la fenicia. Atto che potrebbe dirsi di accorta politica, ma effettivamente grave errore, oltremodo dannoso per Giuda, rimproveratogli dal profeta

Iehu (2Par. 19, 2); ché Atalia porterà a Gerusalemme la nefasta influenza di Iezabele e del culto fenicio, e tenterà addirittura di sopprimere la dinastia davidica. Iosafat, con l'alleato Achab, mosse alla riconquista di Ramoth di Galaad, contro l'avviso del profeta Michea, figlio di Iemla; e riuscì appena a ritornare salvo mentre Achab vi fu ucciso (2Par. 18-19, 3). Fu con Ioram, nipote di Achab, nella spedizione contro Mesa (v.), re di Moab, conclusasi con una ritirata (2Reg. 3). Da solo, invece, vinse gli Ammoniti che, con Arabi e Edomiti, avevano invaso Giuda (2Par. 20).

Fu senz'altro uno dei migliori re di Giuda; il suo regno, salvo poche eccezioni, fu tra i più prosperi e felici. Tuttavia si noti il distacco da David che nulla faceva senza prima consultare Iahweh.

Le tristi conseguenze del passo falso di Iosafat apparvero presto con Ioram (849-842). Dominato dalla nefasta Atalia, combatté apertamente il iahwismo, e favorì i culti idolatrici, trucidando quanti si opponevano al suo indirizzo politico-religioso: fratelli, parenti e tra i maggiorenti del popolo (2Par. 21, 6-11). Intanto gli Edomiti si rendono indipendenti (2Reg. 8, 20 ss.); Filistei e tribù Arabe invadono Giuda, saccheggiando Gerusalemme e la reggia deportando gli stessi membri della famiglia reale (2Par. 21, 16 ss.). Ioram morì a 40 anni, dopo lunga e sconcia malattia, predetta gli da Elia (v.), sepolto lungi dalle tombe reali (2Par. 21, 12-20).

Il figlio Ochozia (842 a. C.), salì sul trono a 22 anni; seguì in tutto Ioram, mentre spadroneggiava Atalia (2Par. 22,3; 2Reg. 8, 18.27). Con Ioram, re d'Israele e suo zio, partecipò all'assedio di Ramoth di Galaad, e ferito, con lui, a Iezrael, da Iehu, nuovo re d'Israele, fu ucciso a Megiddo (2Reg. 8, 28 ss.; 9, 29; in 2Par. 22, 9 Samaria è indicazione generica o errore di copista).

Atalia (842-836 a. C.) allora uccise tutti i discendenti della famiglia reale (suoi nipoti), e per sei anni riempì Gerusalemme' di are e idoli per il culto di Baal. Dalla strage scampò solo il piccolo Ioas, figlio di Ochozia, portato in salvo da Iosabet, sorellastra di Ochozia e moglie del sommo sacerdote Ioiada, nascosto ed allevato nel Tempio.

La profezia di Nathan a David (2Sam sulla perpetuità della sua dinastia, dalla quale uscirà il Messia, riceve conferma dalle vicende storiche del r. di G., e insieme ne fa discernere chiaramente il disegno e la Provvidenza del Signore.

Ioas, a sette anni, è proclamato solennemente re di Ioiada, nel Tempio, con l'aiuto delle guardie del corpo; Atalia accorsa è trascinata fuori ed uccisa (2Reg. 11; 2Par. 22-23). Ioas regnò 39 anni (836-797: 2Reg. 12; 2Par. 2); subì il benefico influsso del pio Ioiada. Si interessò personalmente della riparazione del Tempio, manomesso da Atalia. Verso la fine del regno, morto Ioiada, si lasciò influenzare dal forte partito sincretista; fece uccidere l'ispirato Zaccaria, figlio o nipote di Ioiada, nell'atrio del Tempio, dove questi redarguiva il popolo per la rinnovata infedeltà verso Iahweh (2Par. 24, 15-22; Mt. 23, 35; Lc. 11, 51). L'anno dopo (798), fu umiliato da Hazael; dal quale si liberò dandogli il tesoro del Tempio e della reggia! E subito dopo fu ucciso da due cortigiani.

Il figlio Amasia incominciò bene (797-789; 2Reg. 14; 2Par. 25): punì gli uccisori del padre, senza estendere la pena ai familiari, come allora si suoleva; si attenne in ciò al precetto della Legge (Deut. 24, 16).

Riorganizzò le truppe, sottomise gli Edomiti, occupandone la capitale. Il successo lo rese stolto. Sordo ai richiami di un profeta, portò a Gerusalemme gl'idoli dei vinti; quindi attaccò Ioas re d'Israele, ma fu sconfitto a Bethsames (Beth-semes), e catturato. Rimandato subito dopo, visse inglorioso, finché non fu ucciso a Lachis, dove aveva cercato rifugio.

Decimo re, dopo lo scisma, fu Azaria, detto anche Ozia ('uzzijjah); successe al padre, appena sedicenne e regnò 30 anni (769-738 a. C.: 2Reg. 14, 21-15; 2Par. 26).

Regno florido e fortunato. Condusse vittoriose campagne contro Edomiti, Filistei, Arabi, Ammoniti; mantenne amichevoli rapporti con Israele (Ieroboam II); rafforzò Gerusalemme e altri centri; organizzò un forte esercito; promosse l'agricoltura e la pastorizia, riattivò il commercio sul Mar Rosso, riconquistò il porto di Elath, dando a Giuda un alto livello di floridezza (cf. Is. 2, 7 ss.). Premio del suo zelo per il culto di Iahweh, al quale l'aveva educato la pia madre Iecholia e un profeta di nome Zaccaria, per molti anni suo fido consigliere (2Par. 26, 3.5). Rimase soltanto il culto delle alture iahwistiche (2Reg. 15, 3 ss.). Negli ultimi anni, si lasciò vincere dall'orgoglio; volle usurpare funzioni sacerdotali; fu subito colpito da lebbra e dovette segregarsi; lasciando il governo al figlio Iotam che gli fu associato nel regno per ca. 11 o 13 anni; regnando quindi da solo 5 o 3 anni.

Iotam (Ioatam) fu zelante iahwista; costruì la "porta superiore del Tempio"; edificò alcune città, torri e fortezze; durante il conregno sconfisse gli Ammoniti (2Par. 27). Già con lui iniziano le ostilità siro-israelitiche contro Giuda, scoppiate sotto il suo figlio e successore Achaz. Contemporanei di Azaria furono i profeti Amos (1, 1) e Osea (1, 1) in Israele; Isaia inizia il suo ministero in Giuda, nell'anno stesso della morte di Azaria (6, 1), e nei cc. 2-5 allude alle condizioni sociali del suo regno. Egli profeterà sotto Iotam, Achaz, Ezechia e morirà durante il regno di Manasse. Il grande movimento profetico ha appunto inizio in questo tempo, e preparerà Giuda al castigo supremo della distruzione e dell'esilio, additandone la giustizia e la necessità nell'infrazione continua dei termini dell'alleanza, ma svelando insieme il radioso avvenire che il Signore prepara ai superstiti purificati.

Achaz (3Reg. 16; 2Par. 28) seguendo l'indirizzo del padre negò l'adesione all'alleanza siro-efraimitica contro l'Assiria, attirandosi addosso i federati che lo ridussero ben presto al mal partito. Rasin, re di Damasco e Facee, re di Samaria, lo assediano a Gerusalemme, pronti ad insediarvi un ignoto «figlio di Tabeel», prono ai loro disegni. Si tratta della perennità della dinastia (2Sam 7): Isaia sereno, mentre tutti tremano (Is, 7, 2) fa di tutto perché Achaz riponga la sua fiducia nel solo Iahweh. Ma Achaz non ha fede; invoca l'aiuto assiro, mandando ad Assur l'oro e l'argento del Tempio e della reggia; cerca di propiziarsi gli dei di Damasco (!), immola a Moloch il proprio figlio.

Teglatfalasar III interviene, espugna Damasco (732 a. C.), devasta Samaria. Ed Achaz diviene suo vassallo e per pagare il tributo dovette spogliare il Tempio anche della

suppellettile preziosa. Introdusse intanto il politeismo, il culto assiro, fin nel Tempio; anzi osò chiudere il Tempio, erigendo are idolatri che «in tutti gli angoli di Gerusalemme» (2Par. 29, 24). L'empio re non fu seppellito nei sepolcri reali.

A venticinque anni, Ezechia successe al padre e regnò fino al 693 a. C. Seguì le direttive dei circoli profetici e principalmente di Isaia all'interno. Attuò una vasta riforma religiosa, per cancellare le empie iniziative di Achaz e ricondurre il regno al puro iahwismo; la purificazione incominciò dal Tempio, dove distrusse anche il serpente di bronzo, eretto da Mosè nel deserto, divenuto col tempo oggetto di culto. Cercò di far ritornare al iahwismo i superstiti del regno settentrionale; curò la sistemazione dei libri sacri salvati dai sacerdoti scampati alla rovina di Samaria (Prov. 25, 1). Per tutto ciò egli è lodato come il più retto dei discendenti davidici (2Reg. 18, 3-5). Ma si lasciò trascinare dall'abituale concezione politica che cercava la sicurezza e la salvezza, non nella protezione di Iahweh (come predicavano i profeti), immancabile se si osservavano gli statuti dell'alleanza sinaitica, ma nel gioco puramente umano e pertanto fragilissimo dei patti con le nazioni vicine; gioco dannoso per la fede monoteistica, date le contaminazioni idolatriche cui dava luogo. Ezechia, nonostante il richiamo e l'opposizione energici di Isaia, seguì il partito filo-egiziano, che incominciava a divenir potente, e si ribellò all'Assiria. Come dicono i profeti (Ez. 16.23), la sorte tragica di Samaria (721), nulla aveva insegnato al r. di G. Dopo l'intesa militare con Merodach-Baladan, (704), velata come una missione di cortesia per la guarigione miracolosa del re di Giuda (cf. Is. 38), questi trattò con l'Etiopia (Is. 18, 1) e l'Egitto (Is. 30, l ss.); e nel 703 scoppiò la rivolta. Sennacherib (v.), salito sul trono (705), si occupò prima dei ribelli dell'est, e soltanto nel 701 volse le armi contro la lega occidentale. Giuda fu attaccato e devastato per ultimo. Se Gerusalemme fu salva e la dinastia davidica non scomparve, si dovette solo all'intervento miracoloso di Iahweh, preannunziato e fermamente promesso dall'ispirato Isaia (2Reg. 18-19; Is. 36-37). Ezechia consacrò gli ultimi anni della sua vita a migliorare l'interno di Gerusalemme e specialmente ad assicurarne il rifornimento idrico. Così costruì il noto tunnel che dalla cosiddetta Fontana della Vergine mena l'acqua alla vasca di Siloe (v.).

Il figliolo e successore Manasse (693-639: 2Reg. 21, 1.17; 2Par. 33, 4-20) di soli 12 anni, corrotto probabilmente da tutori e consiglieri durante la sua minorità, portò il r. di G., sotto l'aspetto religioso e morale al massimo della decadenza, ed ebbe, per colmo di sventura, il più lungo regno che registri la storia d'Israele!

Ristabilì e intensificò le pratiche idolatriche; «costruì anche altari nel Tempio del Signore, a tutti gli astri del cielo»; e l'Asera, di cui cf. Ez. 8, 5 (l'idolo che suscita l'indignazione divina). Né al male già prodotto e propagato poté portar rimedio la sua tarda conversione ed emendazione quando tornò dalla breve prigionia in Babel, ad opera probabilmente di Assurbanipal (2Par. 33, 11-20).

Il regno di Amon (2Reg. 21, 19-26), fu brevissimo ma inglorioso e imbrattato dall'empietà dilagante. Amon è detto peggiore del padre (2Par. 33, 23); finì assassinato. Il popolo fece strage dei congiurati e mise sul trono il figlio, Iosia, di soli 8 anni (2Reg. 22-23; 2Par. 34-35): 638-609.

Educato piamente, a 20 anni intraprese con ardimentoso zelo un'opera di riforma radicale, purgando energicamente il paese da ogni forma sincretistica e idolatrica. Purificò il Tempio, distrusse dappertutto nel paese (e si spinse, personalmente, a nord fino a Neftali) financo le alture iahwistiche, attuando per la prima volta la legge dell'unicità del santuario. Rovesciò are, dissacrandole con ossa umane, abbatté simulacri, cippi, ecc.; distrusse il santuario scismatico di Bethel, sterminò maghi, indovini, sacerdoti idolatrici; destituì e portò a Gerusalemme i sacerdoti leviti delle alture iahwistiche, ai quali concesse il sostentamento dalle offerte fatte al Tempio. La sua azione appoggiata validamente dal sommo sacerdote Elcia e dai profeti, Geremia che iniziò il suo ministero l'a. 13 di Iosia, Nahum e Sofonia. fu incoraggiata dal ritrovamento del «libro della Legge» probo il Deuteronomio (v. Pentateuco) durante i lavori di restauro nel Tempio (a. 622). Il re ne ordinò pubblica lettura e profondamente emozionato per le maledizioni (Deut. 28), consultò la profetessa Holda, che confermò l'imminente realizzazione delle minacce divine; il re però, dato il suo zelo, non le vedrà. Iosia intensificò la riforma, operando un generale risveglio di fede e di pietà; fu rinnovata l'alleanza e celebrata una solennissima Pasqua. Iosia pensava forse a ricostituire l'unità nazionale come era prima della scissione, ora che l'Assiria agonizzava. Per questo volle opporsi al faraone Nechao II che dall'Egitto muoveva in aiuto di quella, contro Medi e Babilonesi coalizzati. Gli si oppose nella pianura di Megiddo, ma fu ferito e poco dopo morì. La sua morte fu una vera sciagura per la nazione; i colpiti dalla sua riforma l'attribuirono alla vendetta delle divinità offese, ed eressero la testa e si iniziò il rapido moto verso l'abisso e la catastrofe definitiva.

Il popolo pose sul trono Ioachaz (detto anche Sellum: Ier. 22, 11), al posto del primogenito Eliacim. Ma il vittorioso Nechao intervenne: depose, dopo appena tre mesi, Ioachaz e lo mandò prigioniero in Egitto, ove morì; ed elesse re Eliacim, che chiamò Ioaqim.

Presuntuoso, superstizioso e crudele, servo sciocco dell'Egitto, Ioaqim portò il paese allo sfacelo. Con la vittoria di Karkemis (605 a. C.), tutta la Siria e la Palestina cadevano sotto il dominio del nuovo impero babilonese, che pigliava il posto dell'Assiria, mentre l'Egitto rientrava sconfitto nei suoi confini. Ioaqim, pur divenuto vassallo e tributario del vincitore Nabucodonosor, continuò testardo nella sua mania filo-egiziana, perseguitando Geremia (v.) e uccidendo gli altri ferventi iahwisti. Così dopo soli tre mesi di calma apparente, lo stolto re negò il tributo ai Caldei. Per ca. tre anni Nabucodonosor lasciò che il ribelle fosse attaccato da bande di Caldei ed elementi locali; nel 598 intervenne contro Gerusalemme. Ioaqim morì, forse assassinato, e gli succedeva il figlio Ioakin (Ieconia), il quale dopo tre mesi, si arrese ai Caldei, appena iniziato l'assedio. Nabucodonosor deportò in Babilonia il re, la regina madre, la corte; inoltre ca. 7.000 maggiorenti, 1.000 operai specializzati e un numero imprecisato di persone. Di tale deportazione (597) fece parte Ezechiele (v.). L'infelice Ioakin rimase in ceppi per ben 37 anni; il successore di Nabucodonosor, Evilmerodach, appena salito al trono (571 a. C.), lo tolse da tale triste condizione e lo rimise nel suo grado (2Reg. 25, 27 ss.). Una splendida conferma del buon trattamento concesso gli, in particolare della quotidiana provvisione fornita gli dal re, si ebbe pochi anni or sono (1940) con la scoperta e pubblicazione di tavolette cuneiformi trovate a Babel: si tratta di note d'archivio, dove sono registrate mese per mese le

forniture da passare per conto, della cassa reale a «Iaukinu, re della terra di Giuda», ai suoi cinque figli, e a otto giudei del suo corteo. Era dunque riconosciuto come un re vassallo e trattato con i riguardi a tale qualità dovuti.

Nabucodonosor pose a re di Giuda Mattania, zio di Ioakin, e gli mutò il nome in Sedecia: come segno del suo dominio sulla nazione e sulla dinastia. Il partito filo-egiziano spingeva l'ultimo re di Giuda, buono ma troppo debole, a perseguire la stupida condotta di Ioaqim. Invano risuonò la voce di Geremia. Dopo aver tentato una coalizione nel 593 (Ier. 51, 59-64), la rivolta scoppiò nel 588 favorita ed appoggiata dal nuovo faraone, Bofra. Nabucodonosor accorse prontamente contro la lega: Egitto, Fenicia, Palestina e Transgiordania; pose il quartiere generale a Ribla e attaccò deciso il centro della coalizione: Gerusalemme (Ez. 21, 23-27). L'assedio durò 18 mesi, solo interrotto per respingere gli Egiziani che movevano in aiuto della città assediata. Hofra, sconfitto, abbandonò questa al suo destino (Ez. 30, 21 ss.; Ier. 37, 3-10).

La città fu presa ai 28/29 giugno del 587: abbandonata al saccheggio e poi, spogliata da ogni ricchezza, fu data alle fiamme (Ier. 52). Sedecia, dopo un tentativo di fuga (Ez. 12, 10-14) fu preso e portato a Ribla; Nabucodonosor fece trucidare i figli dinanzi a lui e poi lo accecò, mandando lo prigioniero in Babilonia, dove si spense. I capi che avevano fomentato la ribellione furono uccisi e tutta la popolazione di Giuda fu deportata, eccetto la gente necessaria ai lavori dei campi.

A capo dei contadini e della povera gente lasciati in Giudea, i Caldei posero Godolia che iniziò a Mispah, coadiuvato da Geremia, un tentativo di ricostruzione morale. Ma gruppi di sbandati, tra i fanatici della politica antibabilonese, uccisero, due mesi dopo, Godolia, e trascinarono con loro Geremia, in Egitto, dove si rifugiarono. Di questi fuggiaschi non si seppe poi più nulla.

Così si spense il r. di G.; ma rimanevano gli esuli, e la storia del popolo eletto continuerà con essi, che preparati da Ezechiele, e purificati dall'esilio, formeranno quel "resto" che rientrerà in patria, a rinnovare l'alleanza con Iahweh: il nuovo Israele che verrà elevato e assorbito dal regno del Messia.

[F. S.]

BIBL. - A. PORL, *Historia populi Israel, inde a divisione regni usque ad exilium*, Roma 1933; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, 2a ed., Torino 1934, pp. 375-496; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 361-479; III, ivi 1948, pp. 108-174; S. GAROFALO. *Il libro dei Re* (*La S. Bibbia*). Torino 1951, pp. 105-294.

GIUDAISMO. - È il complesso religioso e sociale, del nuovo Israele, rinato dopo il ritorno dall'esilio, sull'antico territorio della tribù di Giuda, intorno a Gerusalemme che col Tempio ritorna centro propulsore di pura fede iahwistica e della più viva speranza messianica.

I superstiti del regno di Samaria (dieci tribù settentrionali), deportati nel 722 a. C. in Assiria, furono assorbiti dalle genti; essi erano già fuori dell'alleanza del Sinai.

I deportati del regno di Giuda, nel 597 a. C., costituirono il nucleo centrale di quel "resto", che il Signore si riservava per la continuità del suo disegno di salvezza (Ez. 11, 13-20; 37, 12; Ier. 24, 5; 29).

Sistemati, almeno nella maggior parte, lungo il gran canale (Nar-Kabari) tra Babel e Nippur essi godevano di una relativa autonomia. Adibiti ai lavori dei campi (cf. il nome Tell-Abib, colle della spiga, Ez. 3, 15; Tell-Harsa, colle dell'aratro, Esd. 2, 59, ecc.) formavano delle colonie, nelle quali gli anziani ritenevano una certa autorità (Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1). Il consiglio dato da Geremia (c. 29) di costruire case, piantare orti, la prosperità che troveremo in esse al momento del rimpatrio, mostrano che ciascuno poteva migliorare le proprie condizioni, divenendo anche proprietari. I Caldei si contentavano dell'alta sorveglianza, che curavano di far sentire il meno possibile (cf. Ier. 29 sulla uccisione dei falsi profeti ostili ai Caldei).

Le loro condizioni religiose e morali, almeno all'inizio, erano tutt'altro che promettenti; mentre grave era il pericolo di uno smarrimento definitivo, esposti come erano al fascino dei culti grandiosi tributati agli dèi dai Caldei vincitori.

Essi fidavano ciecamente in un ritorno trionfante: Iahweh doveva pigliarsi la rivincita. Era impossibile che Gerusalemme fosse distrutta; il Tempio col culto a Iahweh, ne era il palladio; Dio poteva permettere un castigo momentaneo, ma non una distruzione; ne andava di mezzo il suo prestigio, la sua stessa esistenza. Essi avevano assorbito la falsa mentalità della religione popolare (v.), secondo la quale tutta la religione si esaurisce nel culto.

La distruzione di Gerusalemme (537 a. C.) avrebbe pertanto costituito il tracollo di ogni speranza, la fine della loro fede, e il passaggio all'idolatria.

Fu opera dei profeti, Isaia, Geremia, e più direttamente Ezechiele (v.), la preservazione del "resto".

Dal 593 al 537, Ezechiele, il timido sacerdote, deportato e profeta dei suoi compagni di esilio, ripiglia e svolge energicamente, sistematicamente l'insegnamento dei precedenti, comunicando la parola dell'Eterno. Iahweh li ha tolti dalla tormenta per convertirli; essi sono l'oggetto dei suoi divini disegni per il futuro. Iahweh è in mezzo a loro, lì in Babilonia. Smettano ogni stolta illusione di rivincita: Dio stesso ha dato la Palestina a Nabucodonosor; Gerusalemme e il tempio saran distrutti (4-12.21 ecc.; cf. Ier. 7, 12-15; 26,4-9; Mi. 3,12 s.); lo esige la divina giustizia oltraggiata fin nella sua casa (Ez. 8; 22). Israele ha violato l'alleanza (v.), deve subirne le sanzioni (distruzione del regno, esilio): (Ez. 14.16.20. 22 s.).

Ma il castigo è solo medicinale (cf. Lev. 26; Deut. 28); tende alla loro conversione.

In tal modo, gli eventi del 587, preannunziati fin nei dettagli, fanno riconoscere ai deportati che Ezechiele è vero portavoce di Iahweh; e questi può con efficacia dedicarsi ora a rialzare il loro morale, preannunziando a tinte radiose il futuro Israele che rinascerà

sui colli di Palestina (Ez. 33-48). Era un richiamo alle mirabili profezie di Isaia (cc. 40-66) e di Geremia (cc. 31-33).

Iahweh nella sua misericordia dopo 70 anni (Ier. 25, 6; 29), riporterà in patria il "resto" purificato; con esso rinnoverà l'alleanza del Sinai, la quale avrà finalmente nel rinato Israele quella fedele corrispondenza, mancata finora. Seguirà direttamente il regno del Messia, termine ultimo del disegno divino.

Nell'esilio, il "resto" subirà la prova e molti verranno scartati (Ez. 20, 33-38; 34, 16 s.). Le stesse circostanze favorivano una tale cernita.

A tale preparazione infine contribuì grandemente la missione profetica del longevo Daniele (v.).

La restaurazione. - Esd. Neh. Agg. Zach. e Mal. ci permettono di ricostruire nelle linee centrali, come si realizzò la rinascita nazionale.

La prima carovana degli esuli, che dopo l'editto di Ciro (538 a. C.; v.) rientravano in patria (a. 537), aveva alla sua testa Zorobabel, principe della casa di David, e il sommo sacerdote Giosuè (Esd. 2, 1 s.; 3·, 2 ecc.).

Erano ca. 40.000 (Esd. 1, 64); della tribù di Giuda e Beniamino (1, 5); sacerdoti e leviti in gran numero. Esdra ne ricondusse poi altri 6.000 (Esd. 7-8; cf. Neh. 7; 11-12). Essi s'insediarono a Gerusalemme e nei paesi attorno. Si tratta del solo regno o territorio di Giuda. Essi sono il "resto" che il Signore si è riservato (Esd. 9, 8.13 ss.); costituiscono il "popolo di Iahweh" (Esd. 2, 28).

Come primo loro atto, manifestazione sicura della fede che li animava, sette mesi dopo il ritorno (cioè il tempo appena sufficiente per rientrare in possesso delle proprietà, mediante riscatto, ecc.), essi drizzarono l'altare ed incominciarono la ricostruzione del Tempio. Le profezie (cf. Ez. 11, 16; 40-46) che Iahweh avrebbe ancora una volta ricevuto a Gerusalemme l'antico culto, si realizzavano.

La costruzione, sospesa per l'accanita ostilità dei vicini, con a capo i Samaritani, fu ripresa, dopo ca. 16 anni, nel 520, 20 anno di Dario I; condotta a termine, ne fu celebrata la inaugurazione solenne (Esd. 5-6). Altare e Tempio, costruzione materiale e inizio del culto, furono il primo passo della rinascita.

Segue nel 445-4 ca. la ricostruzione delle mura di Gerusalemme, ad opera di Neemia (Neh. 3-6). Intanto era già in atto la riforma civile e religiosa; la lotta cioè contro l'ingiustizia sociale e i matrimoni misti (Esd. 9-10); lotta che proseguirà e sarà condotta a buon fine con la solenne rinnovazione dell'alleanza (Neh. 8-10). Aggeo e Zaccaria cooperano efficacemente alla ricostruzione del Tempio, alla ripresa del culto. Malachia fece molto per la riforma religiosa: per la dignità ed elevatezza del culto, e contro i matrimoni misti. Essi elevarono gli animi dei rimpatriati, schiacciati dal peso delle difficoltà.

Il decreto di Ciro non imponeva agli esuli il ritorno, ma lo concedeva a quanti lo desideravano. Le ricchezze acquisite, i commerci avviati, suggerivano alla maggior parte di restare nella terra ormai così ospitale; mentre i disagi di un lungo viaggio, le incognite

che la Giudea, con i recenti abitanti, dopo più di quaranta anni, poteva riservare; e le difficoltà inerenti a ogni ricostruzione disarmavano facilmente i meno ferventi, i meno volenterosi. Solo una fede ardente doveva spingere gli esuli, a partecipare personalmente all'impresa.

Gli altri si limitarono a finanziarla. Questi ardenti iahwisti, nell'iniziar la lunga via del deserto per il ritorno ritenendosi il "resto" o "germe santo" benedetto da Iahweh (cf. Agg. 1, 12; Zach. 8, 6) pensavano si sarebbero realizzate in loro le promesse di prosperità, di pace, che riempiono la seconda parte di Is. e specialmente Ez. 34, 25-31; 35-37. Invece (cf. Esd. 3-4; Neh.) nulla trovarono della sognata felicità, bensì la consueta vita ordinaria, oberata da maggior lavoro e resa incerta, gravosa dai pericoli esterni, dalle insidie di ogni sorta; per i poveri infine (cf. Neh. 5) dall'esosa usura dei ricchi. Fu brusco il passaggio dall'illusione alla dura realtà (cf. Ps. 126; 85; Volgata: 125, 84).

Le profezie assicuravano la protezione di Iahweh, e parlavano della restaurazione e del regno del Messia, cui essa era ordinata.

Bisognava pur supporre la cooperazione e la fatica dei membri della rinascita (Cf. Dan. 9). Il Signore per i suoi mirabili disegni si serve sempre degli uomini; realizzandoli attraverso le loro debolezze ed insufficienze.

Bisognava non confondere i due stadi della rinascita; la preparatoria e la definitiva; soltanto a quest'ultima, cioè al regno del Messia, si riferivano molte delle promesse profetiche.

L'attività di Esdra e Neemia, lo zelo di Zorobabele e del sommo sacerdote, la predicazione ispirata di Aggeo, Zaccaria, Gioele e Malachia portarono a compimento l'opera di ricostruzione, assicurarono la vita al riacceso focolare nazionale. Il G. era fondato.

«Con ciò bisogna intendere prima di tutto che i figli d'Israele erano ridotti al solo regno di Giuda. Isolati sulle loro montagne, i Giudei formavano un gruppo abbastanza compatto, un vero focolare. La loro influenza si irraggiava su le comunità dovunque disperse che conservassero il ricordo dell'antica alleanza e l'attaccamento all'antica religione (v. Diaspora» (Lagrange).

Note essenziali del G.: mancanza di ogni peccato d'idolatria; assenza di ogni sincretismo (v. Cantica), governo sacerdotale. «Dopo la restaurazione Iahweh regnò solo. Stretta rimaneva l'alleanza tra i Giudei e il loro Dio».

Solo ora la legge mosaica diventa veramente il codice religioso e civile della comunità, che ne cura la scrupolosa attuazione. Iahweh è il vero principe di Giuda. «Dopo aver tollerato che Zorobabel fosse a capo degli emigranti, la corte persiana fece un passo indietro; l'autorità fu confidata al satrapo della regione al di là del fiume. Gerusalemme ebbe il suo prefetto particolare che poteva essere giudeo, come Neemia.

Il gran sacerdote rimase il vero capo di un popolo che si distingueva dagli altri per un culto speciale ed esclusivo. Si trattava di un piccolo stato religioso.

Il G. fu una teocrazia; il potere di Dio era assicurato da un sacerdozio ereditario» (Lagrange).

Del nuovo Israele possono far parte anche i Gentili (Is. 56, 1-9), rinunziando all'idolatria e abbracciando la fede di Iahweh. Ma restavano casi isolati, questi Gentili di fede iahwistica; solo il regno del Messia si estenderà a tutti gli uomini. La mentalità giudaica, dopo l'esilio, anche per le sofferenze subite, sentì fortemente l'orgoglio della rinascita nazionale e fu spinta piuttosto ad un esclusivismo intransigente (v. Giona). L'episodio dei Samaritani (Esd. 4, 2-5), la cui offerta di cooperare alla ricostruzione del tempio viene senz'altro respinta da Zorobabel e dai capi dei rimpatriati, mostra da una parte lo zelo per conservare pura la fede di Iahweh lungi da ogni forma sincretistica; ma anche quale fosse la loro mentalità circa le relazioni con gli altri; è il distacco più netto.

Il periodo della ricostruzione materiale e religiosa va dal 537 al 400 a. C., seguono quindi due secoli di tranquillità.

Anche il passaggio sotto l'egemonia greca non turbò la vita della comunità giudaica. Dopo la battaglia di Isso (333 a. C.), contro Dario III, ultimo imperatore persiano, Alessandro Magno scende a impadronirsi della Siria e della Palestina. Tiro fu espugnata dopo un assedio di 7 mesi (agosto 332); Gaza, l'antica città filistea, resiste soltanto due mesi. Secondo Flavio Giuseppe (*Ant.* XI, 8.4 s.) il grande Macedone, conquistata Gaza si sarebbe recato a Gerusalemme, accolto con grandi onori dal popolo e dal sommo sacerdote Iaddo; avrebbe offerto dei sacrifizi nel Tempio, concedendo ampi favori al popolo. Si ritiene comunemente che in realtà Alessandro abbia dimostrato (secondo la sua norma abituale) una benevola tolleranza verso la comunità di Gerusalemme, che non subì danni di sorta. Tutto il resto è considerato leggendario,

Alla morte di Alessandro (323 a. C.) altri sovrani della Palestina furono i Tolomei d'Egitto. Essi si contentavano di riscuotere i tributi locali; non urtarono mai i sentimenti iahwistici. della comunità di Gerusalemme. Inoltre il continuo riversarsi della popolazione palestinese in Egitto, specialmente nella nuova capitale Alessandria, e i favori con cui i Tolomei promossero questa immigrazione (v. Diaspora), crearono tra Gerusalemme e i Tolomei una corrente di simpatia, la quale continuò ancora quando la sovranità di Palestina, con la battaglia di Panion (l'attuale Banjas, nel I sec. d. C., chiamata Cesarea di Filippo), passò ai Seleucidi di Siria (verso il 198 a. C.).

Da questo momento, la comunità giudaica, per l'intrigo della famiglia ammonita dei Tobiadi che cerca ingerirsi negli affari interni di Gerusalemme, per affermarvi il proprio predominio amministrativo e civile, e per l'influsso dell'ellenismo su alcuni gruppi sacerdotali degeneri, subisce delle scosse, che sfoceranno quindi nella persecuzione feroce di Antioco IV Epifane (v.).

Egli volle imporre con la forza i costumi e la mentalità greca, schiantando la teocrazia, la religione giudaica.

Il 15 dic. 167 a. C. fu eretta nel Tempio la statua di Giove Olimpico e cessò il sacrificio quotidiano. Si impose a tutti il culto idolatrico sotto pena di morte; e la stessa pena fu

comminata a quanti osservassero le prescrizioni della legge mosaica, incominciando dalla circoncisione dei bimbi.

Antioco Epifane (175-163 a. C.), pur nella sua strapotenza, non raggiunse lo scopo, e la lotta fu continuata dai suoi successori, protraendosi fino a Demetrio II, allorché Simone Maccabeo (142-141 a. C.) raccolse il frutto dei sacrifici eroici compiuti dai suoi fratelli (v. Maccabei), che morirono tutti nella direzione dell'epica lotta, condotta in nome di Dio e della sua santa legge.

Molti Giudei, sacerdoti e sommi sacerdoti, usurpatori (Giasone, Menelao, Alcimo) furono dell'esercito di Satana, tradirono il paese e la religione; si unirono ai pagani contro i propri correligionari, superandoli spesso nella ferocia e nella violazione di ogni patto giurato. Ma rifulsero i fedeli e i martiri. La vittoria rimase al Signore, e la teocrazia sopravvisse, purificata da tante scorie, come avevano preannunziato Ez. 38-39; Dan. 7-12; Agg. 2,6·9.20-23; Ioel 4,9.17.

L'assalto non era stato meno poderoso di quello di Nabucodonosor, specialmente tenendo conto dei tradimenti all'interno e dell'assoluta impreparazione bellica della comunità giudaica; ma allora, Giuda col suo sincretismo violava l'alleanza del Sinai, mentre adesso la rinata teocrazia aveva bandito ogni idolatria e osservava le condizioni del patto. E Iahweh mostrò palesemente la sua protezione onnipotente (v. Maccabei, libro I-II).

Con Simone Maccabeo termina il periodo dell'insurrezione entusiastica, guidata dai figli del sacerdote Mattatia, e cominciano con Giovanni Ircano, figlio di Simone (134 a. C.), le vicende abituali di una dinastia, quella degli Asmonei (v. Maccabei).

Le loro guerre sono assai più dinastiche che iahwistiche; peggio ancora, essi non sono più i rappresentanti della maggiore e miglior parte di una nazione insorta, ma diventano man mano dei capi-partito, che si appoggiano su una frazione dei loro antichi seguaci e ne osteggiano un'altra (v. Farisei e Sadducei); e arrivano perfino a transazioni ed accomodamenti con quel mondo spirituale, contro cui gli antichi Maccabei avevano combattuto fino a guadagnarsi il seggio principesco.

Possiamo dire pertanto che le loro vicende rimangono al di fuori del G. come l'abbiamo definito all'inizio: Daniele, forse per questo, termina sempre i suoi vaticini all'epica lotta dei Maccabei; alla morte del persecutore, riallacciando direttamente la teocrazia vittoriosa all'avvento del Messia.

Le beghe di una dinastia, al di fuori della casa davidica, portarono, tra lotte interne, all'intervento di Roma (63 a. C.) e all'avvento sul trono di Giuda, di un feroce idumeo, Erode (v.), sotto la tutela di Cesare.

In questi due secoli (dal 175 a. C. alla venuta di Gesù) si formarono e svilupparono i raggruppamenti e le istituzioni, che troviamo al tempo di N. Signore: Farisei, Sadducei, Esseni, Sinedrio, Sinagoghe ecc. (v. voci rispettive); e principalmente la concezione ristretta di un messianismo nazionalistico, con l'esclusione dei Gentili dalla salvezza; come è facile riscontrare nella abbondante letteratura apocrifa (v. Messia). Il puritanesimo

dei Farisei, l'altera e scettica intransigenza del Sinedrio, si ergeranno contro il divin Redentore, gli Apostoli e la Chiesa nascente.

La tragica deviazione del G. avrà la sua fine e il suo castigo, nella distruzione di Gerusalemme (70 d. C.), dopo il tremendo assedio di tre anni, preannunziati con tanta vivacità e particolari in Mt. 24; Mc. 13; Lc. 17, 20-18, 8; 21.

Con le rovine del Tempio, si spense ano che esteriormente quel focolare riacceso a Gerusalemme dal 537 a. C.; esso aveva già perduto ogni senso e valore alla morte di Cristo, quando il velo del Santissimo si era lacerato (Mt. 27, 51).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, 3a ed., Parigi 1931, (cf. particolarmente, pp. 14-61); G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2a ed., Torino 1935; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 266-96.

GIUDEA (Gr. * con *** o in senso assoluto).** - Termine geografico del regno di Giuda (I Sam 23, 3), che indica talvolta tutta la nazione israelita (Ps. 114, 2) o il solo territorio della tribù di Giuda, se traduce l'ebr. Iehùdàh. Dopo l'esilio, designa il territorio occupato dai rimpatriati nei dintorni di Gerusalemme (Neh. 3); e più tardi, una delle tre province che dividono la Palestina cisgiordanica al tempo di Cristo (8 volte in Mt., 4. in Mc., 10 in Lc., 5 in Io., 12 in At.). Il termine sembra in uso dal IV sec. a. C. e, adottato dai LXX, ricorre in I-II Mach. Per Tolomeo, Strabone, Dione Cassio, Flavio Giuseppe, Eusebio, Girolamo e gli storici romani G. indica tutta la Palestina.

La G., come provincia distinta dalla Galilea e dalla Samaria, non è ristretta al territorio dell'antica tribù di Giuda, ma si estende sul suolo di Beniamino, Dan, Simeone e su una parte di Efraim. Sulla costa risale fino al Carmelo. I limiti esatti variano nella storia e, in certe epoche, sono di difficile precisazione. Dal punto di vista del suolo, la G., come la tribù di Giuda, comprende la parte montagnosa (Har Iehùdàh, tra i 700/1000 m. sul livello del mare), la pianura o le basse colline (Shefélah), la vallata o il mezzogiorno (darom) e il deserto (midbar Iehùdàh) con la depressione del mar Morto. È un paese chiuso, con tutti i vantaggi di una penisola dal punto di vista strategico, difficile a prendersi.

La G. è la parte principale della Palestina, è molto popolata e le sue città principali sono tra le più conosciute del territorio. Ha Gerusalemme per capitale col Tempio di Dio, il sommo sacerdote e il Sinedrio (tempo di N. S.), che ha giurisdizione sugli Ebrei che abitano nelle altre parti della Palestina. Gli abitanti della G. si considerano superiori e ai Samaritani, trattati da apostati, e ai Galilei. Amministrativamente, la G. è divisa in toparchie che, secondo Flavio Giuseppe (*Bell*. III, 3, 5) e Plinio (*Hist. Nat*. V, 14) combinati, dovrebbero essere Gerusalemme, Gophna, Akrabatta, Thamna, Lydda, Emmaus, Bethleptepha, l'Idumea, Engaddi, Herodium, Gerico.

La storia della G. è legata a quella della tribù di Giuda: i reduci dall'esilio quasi tutti appartengono a detta tribù, e occupano il territorio dell'antico regno di Giuda, che vien detto pertanto G. e Giudei essi stessi. Sotto i Persiani la G. forma una provincia (medinàh) appartenente alla quinta satrapia dell'impero (Erodoto III, 91) e amministrata da un governatore (pèhàh) che è generalmente un giudeo assistito da un consiglio di anziani, residente a Gerusalemme (Agg. 1, 1.14; 2, 3-22; Neh. 5, 14-18; 12, 26). Dopo la presa di Tiro e di Gaza, la G. passa sotto il dominio di Alessandro. Sotto i diadochi, dalla morte di Alessandro (323 a. C.) alla morte di Antigono a Ipsos (301) la G. cambia 5 volte padrone. Fino alla battaglia di Paneion (198) rimane sotto i Lagidi che esercitano una sorveglianza militare, rispettano la costituzione teocratica autorizzata dai Persiani e stabilita da Esdra, e preservano dai progressi dell'Ellenismo. Nel 198 Antioco III strappa la Celesiria ai Tolomei e occupa Gerusalemme: la G. cade sotto i Seleucidi. Tra questi Antioco IV Epifane (175-164) suscita, dopo un periodo di resistenza passiva (2Mac. 6, 18-7, 41) la rivolta aperta dei Maccabei. La G. diventa indipendente. Gli Asmonei proteggono questa indipendenza, tra le lotte contro i Farisei, finché Pompeo (63 a. C.) fa cadere Gerusalemme e tiene sotto controllo la G., la Galilea e la Perea. All'arrivo di Cesare in Siria (47 a. C.), Antipatro è nominato procuratore. Dopo la morte di Cesare, Erode si fa nominare re della G. dal Senato romano e conquista Gerusalemme (37 a. C.). Sotto il regno di Erode nasce il Salvatore (Mt. 2, 1; Lc. 1, 5). Morto Erode, il regno viene diviso fra i figli finché cade sotto l'amministrazione diretta dei Romani mediante i procuratori (6 d. C.) che hanno pieni poteri. I procuratori esasperano il popolo della G. e preparano la rivolta che viene soffocata da Vespasiano e da Tito con la caduta di Gerusalemme e l'incendio del Tempio (70 d. C.). Un altro tentativo di insurrezione capeggiato da Bar Koseba è represso al tempo di Adriano (135 d. C.).

[F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I, Parigi 1933, pp. 104 s., 281 ss. 314 ss.; II, 1938, pp. 152 s. 162 ss.; ID., *Histoire de la Palestine depuis la conquete d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*. I-II, ivi 1952; E. LEVESQUE, *Le mot Judée dans le N. T.*, in RB. 1945, 104-111.

GIUDICI. - Il libro prende il nome dagli eroi suscitati da Dio a liberare il popolo, prima infedele e poi pentito, dai nemici. Non sembra che "giudice" sia un titolo assunto dagli stessi liberatori; nel libro dei g. infatti mai si applica a qualcuno di essi. Più frequentemente invece si dice che il tale o tal'altro governò (safat = giudicare) il popolo per X anni (3, 10; 10, 2.3 ecc.), ma che ne sia stato "giudice" (= sofet) se ne parla solamente nell'introduzione (2, 16.18.19). Col passar del tempo il titolo passò nell'uso degl'Israeliti come appare da Ruth 1, 1; 1Sam 8, 1-2; 2Sam, 7, 11; 2Reg. 23, 22 ecc. Dai fatti narrati appare che furono quelli che, in tempi determinati, vendicarono la libertà del popolo e ristabilirono il diritto (cf. M. A. Van den Oudenrijn, *De Reehters van Israel*, in *Studia Catholica*, 5 [1928-29] 369-377; O. Grether, *Die Bezeichnung "Richter" fur die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit*, in ZatW., 57 [1339] 110-121). Ma il titolo non è esclusivamente israelitico. Son noti infatti i giudici cartaginesi (Titus Livius, *Hist*. 28, 37; ecc.). E già presso i Fenici; cf. F. Giuseppe (*Contra Apionem* 1, 21) che scrive come

presso i Tiri, nel secolo VI a. c., i g. (***) succedevano ai re. Perciò è possibile che questo titolo anche nella terra di Canaan designasse il capo della nazione. Però identità di titolo non suppone identità di ufficio presso gli altri popoli e Israele: Annibale fece sì che presso i Cartaginesi i designati stessero nel loro ufficio per un solo anno (Titus Livius, *Hist*. 33, 46); presso i Tiri pare che la carica fosse a vita (F. Giuseppe, *Contra Apionem* 1, 21). Era un ufficio politico tra gli altri popoli, mentre tra gl'Israeliti era un ufficio carismatico che Dio, secondo la sua libera volontà affidava a qualcuno per liberare il popolo: o qualcuna delle tribù dalla dominazione straniera. Quando anche tra gl'Israeliti avveniva che il giudice costituito in modo carismatico, dopo aver ottenuta la liberazione, per il restante della sua vita, continuava nella sua funzione, dipendeva dal fatto che Dio non ancora aveva suscitato un altro che lo potesse sostituire. Al giudice non solo spettava la liberazione del popolo, ma anche mostrare la via da seguirsi (Iudc. 2, 16-17). Perciò tale ufficio poté spesso concordare con quello profetico, come lo dimostra il caso di Debora (Iudc. 4, 4) e Samuele (I Sam 3, 20; 7.15).

Compendio. Al corpo del libro è premesso un quadro sintetico delle condizioni religiose e politiche del tempo dei g. (1, 1-3, 6): dopo la morte di Giosuè ogni tribù, non senza molte guerre, incomincia a impossessarsi della propria regione; senza dar possibilità di scampo a tutti gli abitanti (c. 1). Si dà anche il motivo della conquista frazionaria: Israele cioè non osserva le condizioni dell'alleanza, in quanto non distrugge gli altari della regione occupata e stipula concordati con gli abitanti (2, 1-5). Alla morte di Giosuè e dei suoi coetanei, allontanandosi da Iahweh, adora dèi stranieri. Ne seguono quindi calamità. Dio manda i suoi g., ma, alla loro morte, il popolo di nuovo si allontana dalla retta via. Dio però non distrugge i popoli per sperimentare la fedeltà d'Israele, che, al loro contatto, apprende bene l'arte della guerra (2, 6-3, 6).

La parte centrale del libro (3, 6-16) narra le vicende dei vari g., con le quali si prova la tesi posta nell'introduzione: come al peccato segue la pena, così al pentimento la liberazione: tutto ciò in sei narrazioni abbastanza lunghe, interrotte da altre sei più brevi.

1. Otoniel sconfigge Kùsan, re di Aram.

Segue un periodo di pace di quarant'anni (3, 7-11).

2. Ehùd, ambidestro, pugnalò Eglon, re dei Moabiti. Pace di ottant'anni (3, 12-30).

Breve parentesi su Samgar, il quale abbatté seicento Filistei (3, 31).

3. Barac e Debora, profetessa, muovono contro Sisara, generale dell'esercito del re Iabin di Hasor. Attaccata battaglia presso il torrente Qison, Sisara viene sconfitto e nella fuga, rifugiatosi presso Giaele, moglie di Heber kenita, è da questa ucciso. Cantico di Debora. Pace di quarant'anni (4-5).

4. Gedeone sconfigge, con trecento uomini, i Madianiti, ne uccide i loro generali 'Oreb e Ze'eb e, passato il Giordano, amo mazza Zebah e Salmanà. Vendetta su gli abitanti di Sukkot e Penù'el che non gli hanno voluto prestare aiuto. Della preda fa un Efod (v.); 6-8. Si include la storia di ‘Abimelec, il quale, dopo aver ucciso i fratelli, usurpa il governo di Sichem. Ma dopo tre anni i Sichemiti si ribellano; 'Abimelec ne reprime la rivolta, però

muore durante l'espugnazione della torre di Tebes (9). Seguono brevissime notizie su Tola', che governa su Israele ventitré anni e su Ia'ir che regna per venti due anni (10, 1-5).

5. Storia di Iefte, preceduta dal tema iniziale nell'introduzione (10, 6-16): il popolo pecca e viene dato nelle mani dei nemici, cioè degli Ammoniti e dei Filistei. Sono essi i nuovi nemici con i quali dovranno combattere Sansone, Samuele, Saul e David. Iefte (v.) libera il popolo dagli Ammoniti, e sacrifica sua figlia. Reprime i superbi Efraimiti (10, 17-12, 7). Brevi notizie su 'Ibsan, 'Elon e 'Abdon (12. 8-15).

6. Storia di Sansone (Shimson) che libera il popolo dai Filistei (13-16).

Due appendici (17-21): a) Mikajehù o Mikah costruisce un idolo e incarica un Levita a far da sacerdote. I Daniti, nel cercar nuove sedi, portano con sé idolo e sacerdote e giunti a Lais-Dan si danno all'idolatria (17-18); b) per vendicare il delitto degli abitanti di Gibah di Beniamino tutte le tribù muovono guerra contro la tribù di Beniamino e la distruggono quasi completamente. Per ripopolar1a furono donate vergini da Hibes di Gil'ad; ma non bastando, i Beniaminiti rapirono vergini danzatrici di Silo (19-21).

Le due narrazioni si chiudono così: «In quei giorni non c'era re in Israele» (18, 1.31; 21, 25).

Le date offerte da Iudc. sommate danno lo spazio di 410 anni. Questo numero però mal rientra (secondo i dati degli altri libri) nella cronologia (v.) d'Israele. Di solito si ammette che Eli (1Sam 1.4) morì verso il 1050 a. C. ,Se si aggiungono i 410 anni di Iudc., comprendendo il periodo in cui Eli fu giudice, gli anni passati nell'occupazione della terra di Canaan sotto la guida di Giosuè, gli anni della dimora nel deserto, si giunge al sec. XVI per la computazione del tempo in cui gl'Israeliti uscirono dall'Egitto. Mentre l'esodo avvenne verso il 1450. Gli anni di Iudc. pertanto devono essere diminuiti. Si noti che nessuno dei g. governò su tutto Israele, ma chi su di una chi su di un'altra tribù. Perciò almeno alcuni di essi potrebbero essere contemporanei (cf. Iudc. 10, 7, dove si dice che gl'Israeliti soggetti ai figli di Ammon furono liberati da Iefte e quelli soggetti ai Filistei da sansone). Alcuni numeri sono fissi (Tola' = 23; Ia'ir = 22; Iefte = 6 ... questo probabilmente è un numero esatto, mentre 40 e 80 son numeri indeterminati: una, due generazioni). Quanto è narrato in Iudc., nel quadro della cronologia biblica, come la conosciamo dalle altre fonti, abbraccia un periodo di ca. 200 anni, non meno.

La verità che l'autore fa risaltare negli eventi narrati, si sviluppa in quattro tempi: A) Colpa: «Gl'Israeliti fecero ciò che dispiace al Signore» (2, 11; 3, 7.12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1). B) Pena: «Il Signore si adirò contro Israele (2, 14; 3, 8; 10, 7) e li diede in potere di predoni che li saccheggiarono» (2, 14; 3, 8; 4, 2; 6, 1; 60, 7); «così gl'Israeliti furono soggetti X anni» (3, 8.14; 4, 3; 6, l; 10, 8; 13, 1). C) Penitenza: «E levarono la loro voce al Signore» (3, 9.15; 4, 3; 6, 6; 10, 10). D) Liberazione: la formula non è tanto uniforme: «Il Signore suscitò i g. (2, 6), il salvatore (3, 9.15). Il tale giudicò Israele (3, 10); fu umiliato "il nemico" ,per opera di Iahweh da Israele (3, 10); la terra fu in pace per tot anni» (3, 11.3,0). Appare chiara perciò l'intenzione dell'autore, di dimostrare attraverso la storia l'attuazione dell'alleanza (v.) del Sinai, con le sue vicende: fedeltà e protezione da parte di Iahweh, quando Israele adempie fedelmente gli statuti del patto; punizioni per la

violazione di essi; punizioni medicinali, espressione della divina giustizia, e della misericordia insieme.

Abbracciando la storia di Iudc. ca. due secoli, l'autore dové ricorrere a delle fonti per la sua narrazione.

La scuola Wellhauseniana tentò di estendere la mania delle quattro fonti, da essa inventate per il Pentateuco (v.) anche al nostro libro. Tentativo da decenni, già scartato.

Schulz (pp. 4-12) ritiene che il libro consti di un'unica fonte, accresciuta da successive aggiunte. Cazelles (coll. 1408-1414) invece ammette due redazioni. Ma gli argomenti addotti sono fragili, per siffatte ricostruzioni basate su una critica, che non tiene conto di quanto è stato precisato sopra, circa l'alleanza del Sinai.

Non c'è bisogno (anzi è errato), creare una seconda redazione e rimandarla al periodo profetico, solo perché nelle parti di Iudc. ad essa attribuite, si identifica l'infedeltà al Signore con l'inosservanza dei suoi comandamenti; e detta infedeltà è assimilata alla prostituzione (2, 17, 8, 27.33), concetto che troveremmo in Osea e negli altri profeti.

Ma tale concetto è già implicito nello stesso Decalogo (v.), essenza dell'alleanza «Io sono un Dio geloso…»); con il precetto fondamentale del monoteismo, e gli altri precetti morali!

È inutile pertanto ricorrere al redattore deuteronomistico! Forse, con troppa facilità, vi si ricorre (Spadafora, *Collettivismo e Individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953).

Conferme al valore storico del libro, sono i testi (Iudc. 1, 26; 3, 3) i quali suppongono che il regno degli Hittiti non ancora raggiunge quella decadenza verificata si all'inizio del sec. XII (cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, p. 241 s.); 1, 21 suppone il tempo precedente al settimo anno del regno davidico (2Sam 5, 1-10).

[N. B. W.]

BIBL. - A. SCHULZ, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*, Bonn 1926; J. GARSTANG, *Joshua-Judges*, London 1937: R. TAMISSIER, *Le livre des Juges* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), Paris 1949; H. CAZELLES, . *Juges*, in DBs, IV. coll. 1394-1414; A. PENNA. *L'introduzione al libro dei Giudici* (1,1-3,6), in EstE, 34 (1960) 521-529: Miscellanea Biblica A. Fernandez; V. VILAR HUESO, *La battaglia del Quison y su problema crono*logico, ibid., pp. 531-536.

GIUDITTA. - «Come Ruth ed Ester, ma con più ragione di esse, l'eroica e pia vedova che fu G. dà il suo nome al libro sacro, nel quale il racconto di un memorabile episodio della vita nazionale ebraica è tutto dominato dalla persona e dalla coraggiosa impresa di lei. È come un dramma in tre atti» (A. Vaccari).

1. L'assedio di Betulia. Nabucodonosor re d'Assiria sconfigge i Medi e manda Oloferne a trar vendetta dei popoli occidentali che si erano rifiutati di soccorrerlo (1-2, 20). I paesi sono devastati; la Fenicia, la Filistea si arrendono; Oloferne arriva ad Esdrelon contro i

Giudei che soli resistono (2, 21-4, 15). In un consiglio di guerra l'ammonita Achior dà ad Oloferne la ragione di questa resistenza: quando Israele è fedele al suo Dio, non ha nulla da temere da nessuno; e consiglia pertanto prudenza (5, l-21). Oloferne, irritato, lo fa legare e cadere nelle mani dei Giudei. Assedia Betulia e, tagliandole l'accesso alle sorgenti, la riduce all'estremo (5, 21-7, 32).

2. Intervento di G. Dinanzi alla determinazione di resa, imposta ai capi dagli assediati, essa con fede ardente, prega, si mortifica, promette la salvezza, e concepisce un ardito disegno (8-9).

Adornata con cura, esce con la sua schiava verso gli Assiri; con la sua bellezza avo vince Oloferne, e ne ottiene di rimanere indisturbata e libera per le sue pratiche religiose (10-12, 9). Invitata a banchetto e rimasta sola con Oloferne, mentre questi, ebbro dal vino, giace in un sonno profondo, gli tronca la testa e ritorna ,con il suo trofeo a Betulia (12, 10-13, 20).

3. Fuga degli Assiri e trionfo degl'Israeliti. G. dispone tutto per la vittoria. Gli Assiri, conosciuta la morte del loro capo, si disperdono, inseguiti dai Giudei (14-15, 7). Esaltazione di G. che erompe in un cantico di lode e di ringraziamento a Dio (15, 8-16, 17). Vita virtuosa e longeva; morte di G. (16, 18-25).

L'originale ebraico (L. Soubigou, p. 483-86) è perduto: ne tiene il posto l'antica versione greca, in tre principali recensioni; comune, sostenuta dai più antichi mss. ufficiali (BAS; base del testo critico, ed. A. Rahlfs, I, Stoccarda 1935, pp. 951-73), quella rappresentata dal codice 58 (dall'antica versione latina e dalla siriaca), e la terza, la lucianea, codd. 19.108; le due ultime derivano dalla prima (A. Miller, p. 17 s.).

La Volgata, elaborazione affrettata e piuttosto libera di s. Girolamo (PL 29, 39 s.) su di un testo aramaico, è di un quinto più breve del greco e ha un posto secondario. Nella maggiore e più grave parte dei casi i testi concordano: indice di lezione autentica, originaria (A. Vaccari). Il sacro autore, che scrisse nel sec. III a. C. vuole mostrare come la fedeltà a Iahweh salva Israele da ogni pericolo (8, 11-27; 16, 1-7); l'esempio di G. casta e pia (8, 4 ss.; 12, 2-9) che trionfa del potente nemico, ne è prova efficace. A partire da Lutero, molti acattolici han ritenuto che il libro sia stato soltanto didattico-parenetico, intenda inculcare la dottrina suddetta.

Il testo sembrava favorirli per i dati contrastanti da esso offerti. Nabucodonosor (605-562) è detto re di Ninive (distrutta nel 612); mentre si è senz'altro dopo l'esilio e la ricostruzione del Tempio (4, 3.13 s.; 5, 18; 9, 1.13; 16, 17 ss.; non c'è traccia di idolatria: 8, 18; vige l'esatta osservanza della legge: 12, 2-9 ecc.; Miller, pp. 7-13). Nabucodonosor lotterebbe contro Arfaxad (ignoto) re dei Medi, espugnerebbe Ecbatana; mentre non combatté i Medi, né conquistò mai Ecbatana. Infinc, oltre alle strane indicazioni geografiche, Betulia, il sommo sacerdote Ioachim, la stessa G. sono ignorati da tutto il Vecchio Testamento. Gli antichi ne han sempre sostenuto la storicità. E ormai comunemente ammesso tra gli esegeti cattolici e alcuni protestanti, che si tratti di libera narrazione di un fatto storico a scopo didattico-parenetico (Miller, Soubigou, Vaccari ecc.).

In realtà, le difficoltà sorgono dai nomi prescelti dall'autore per le persone e le località: scelta ordinata allo scopo principale dottrinale. Nabucodonosor, distruttore di Gerusalemme, quale tipo dei nemici del popolo eletto; Ninive, la cui fine predetta da Nahum e così rovinosamente realizzata, quale espressione eloquente della potenza di Iahweh. «Tutto induce a pensare che il s. autore, per qualche ragione... di simbolismo, abbia voluto dare a luoghi e persone nome diverso dai veri. Ai contemporanei doveva essere facile, a noi invece assai arduo, intendere ciò che si nasconde sotto il velame di quei nomi» (Vaccari). Per l'identificazione (che è basilare) di Nabucodonosor, sono stati proposti una ventina di re, da Adadnirari III (810-782) a Demetrio I Sotere (161-151); qualche tentativo arrivò fino a Traiano (G. Volkmar), mentre G. è già citato da s. Clemente di Roma (ca. 95 d. C.)! L'identificazione, ormai comune, che meglio s'armonizza con i vari dati del testo, è quella già proposta da Sulpicio Severo (+420; PL 20, 137 s.): Nabucodonosor = Artaserse III Oco (358-337); dunque verso la fine dell'impero persiano.

L'espressione «preparar la terra e l'acqua» ad indicare l'aiuto da dare alle truppe (2, 7; Soubigou, p. 513) è propria dei Persiani (Erodoto II, 48 ss.). Oloferne e Vagao (Settanta *Bagoas*: 2, 4; 12, 10 ecc.) sono esattamente nominati da Diodoro Siculo (*Biblioteca historica* XVI, 47, 4; XVII, 5, 3; XXXI, 19, 2 s.); partecipano come condottieri subalterni alla campagna contro l'Egitto ed i ribelli satrapi occidentali (353-351 ca.).

In questo tempo, trova posto l'episodio di G. (Soubigou, pp. 492.512.556).

L'identificazione con Assurbanipal (668-626), diffusa nel passato, contrasta con i dati certi postesilici offerti dal libro. Recentemente G. Brunner (Der Nabuchodonosor des Buches Judith, Berlino 1940) l'identificava con Araka, ribelle a Dario I (ca. 520); costui effettivamente prese il nome di Nabucodonosor IV (iscrizione di Behistum, lin. 49 s.). È spiegato meglio in questa ipotesi perché i Giudei, rimasti fedeli a Dario, non siano stati molestati per l'uccisione di Oloferne; ma manca ogni altro riferimento ai dati offerti dal libro (Miller, in Biblica, 23 [1942] 95-100). Lo stratagemma di G. non oltrepassa quel che allora era ritenuto lecito in guerra contro l'invasore. «Gli impuri affetti che potevano sorgere nel cuore di Oloferne, G. non li cercava e neppure li temeva, sorretta com'era in Dio (13, 16-19). Con aver troncata la testa del nemico senza lesione della sua onestà, riportò un doppio trionfo, morale insieme e civile. Per questo la pietà cattolica vide in G. una figura dell'Immacolata, che, non tocca dall'impuro alito del tentatore, al serpente infernale schiaccia il capo» (Vaccari).

Il libro di G. manca nel canone ebraico, dalla fine del I sec. d. G., per esclusione arbitraria dei Farisei: v. Canone. La sua origine divina è attestata dai Padri e sancita dalla Chiesa.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, VI, 716 55.: A. MILLER. *Das Buch Judith*, Bonn 1940; A. VACCARI*. La S. Bibbia*, III. Firenze 1943, pp. 303-43; L. SOUBIGOU (Da *Ste Bible*, ed. Pirot, 4), Parigi 1949, pp. 483-575.

GIUDIZIO di Dio. - Atto o espressione con cui Dio manifesta la sua volontà per l'uomo e più precisamente lo "giudica" con una sentenza generale, o particolare.

a) Nel V. T. sono spesso chiamati "giudizi", nel senso generalissimo di espressione della sua volontà, le "leggi" (Lev. 18, 4.5.26; 19, 37; Deut. 4, 1; nel Salmo 119 [118] «iudicia tua» ecc.), le irreprensibili decisioni della sua giustizia (Ps. 19, 10; Ier. II, 20; Tob. 3, 2 ecc.), che sono favorevoli (Is. 59, 9.14), o vendicative (Is. 53, 8; Ier. 1, 16; Ez. 38, 22), fino ad assumere il senso di "castighi", sull'Egitto (Ex. 6, 6), Moab (Ez. 25, 11), gli empi (Prov. 19, 29), ecc.

Più precisamente l'espressione ha alle volte un senso forense. Dio giudica sempre secondo il merito (Gen. 18, 25; Is. 32, 22; Ps. 7, 12; 50, 6; 78, 5 ecc.), il suo popolo (Is. 3, 13; Ez. 34, 17; Mal. 3, 5) e gli altri popoli (Ioel 4, 12; Mi. l, 2; Ps. 96, 10, 13; 98, 9), tutta l'umanità alla fine dei giorni e gli individui alla loro morte.

Questo secondo concetto fu esplicito solo in testi più recenti (Sap. 1, 8-10; 6, 3-8; cf. Eccli. 38, 22 [Volg 23]). In Dan. 7, 9 ss. il Giudice «antico di giorni», i seggi per la corte, i libri (da cui sono cancellati i nomi degli empi: Dan. 12, l, mentre vi sono scritti i nomi dei buoni, che devono quindi rallegrarsene: Lc. 10, 20) sono elementi che dànno anche la sceneggiatura di un g. di Dio, che viene così a coincidere in qualche particolare con figurazioni poetiche dell'Egitto e della Persia, diventate comuni alla cultura dell'antico Oriente, ma non dipende da esse nell'idea centrale di Dio Giudice, che è tutto della tradizione monoteista ebraica. Nel paganesimo l'idea è incerta e lacunosa a causa dell'insufficienza della teodicea: nella rivelazione biblica invece la giustizia è uno degli attributi sempre risultati essenziali del divino. Gli sviluppi rappresentativi si possono vedere portati alle estreme conseguenze negli apocrifi, specialmente Enoch.

b) Ugualmente appartenente al fondo più antico della fede israelitica a cui è proprio (fede, e quindi connesso con la rivelazione, non semplicemente "tradizione popolare") è il concetto assai complicato di un intervento personale di Dio nella storia umana, per fare giustizia definitiva, con premi e punizioni, in un "giorno", che vien detto "del Signore" per eccellenza. La documentazione più antica del termine non va oltre i profeti (Am. 5, 11; Is. 13-, 6.9; Ier. 46, 10; Ez. 7, 19 ecc.: in tutto 29 volte, senza contare le variazioni: «quel giorno, il giorno dell'ira», ecc.), e si ritrova in altri scritti (Ps. 97, 8 s., ecc.); ma i profeti vi si riferiscono come a una nozione corrente e diffusa, su cui portano la loro critica. Il giorno del Signore - essi insegnano - vedrà, sì, la glorificazione di Dio, ma non quella d'Israele, così come esso è: e Dio sarà glorificato col premiare il bene, ma anche col punire il male, di tutti i popoli (e questa è una delle più concrete delle loro dichiarazioni monoteistiche), e anche di Israele (onde l'espressione viene da essi ritenuta in esclusivo senso teologico-morale, e spogliata di ogni interpretazione nazionalistica e temporale). Alle volte poi l'espressione in forza del contesto risulta riferita al primo "giudizio messianico" (cf. la predicazione di Giovanni Battista, Mt. 3, 7 ecc.), di scelta degli "eletti" per il regno messianico, la Chiesa.

c) Nel N. T. il g. di D. rimane uno degli elementi fondamentali per l'impostazione escatologica preparata nel V. T., ma completamente, seppur gradualmente, rinnovata. Il g. di D. appare concepito secondo questo fondo antico e man mano precisato nei Sinottici

(Mt. 7, 2-8; 13, 40; 25, 31 ss.), in san Paolo (Rom. 1, 18-3, 20) e san Giovanni (3, 17-19; 5, 24; cf. 12, 31; 16, 11).

Vien distinto un giudizio messianico finale (su cui v. Giudizio universale) e uno messianico attuale, che è un giudizio diverso, più inteso a salvare, che a condannare (Io. 3, 17; 12, 47; 8, 15).

Un chiaro rilievo acquista nel N. T. l'annuncio del giudizio particolare di ogni uomo alla sua morte nei discorsi di Gesù (Mt. 5, 25-26; 12, 36), nelle parabole (Mt. 22, 11.14; 25, 30) e in san Paolo (Rom. 2, 16; Hebr. 9, 27; 10, 21-27).

[G. R.]

BIBL. - L. CERNY, *The Day of Yahweh and some relevant Problems*, Praga 1948; P. REINISCH, *Teologia del V. T.* Torino 1950, pp. 329-44; G. RINALDI, *I profeti minori*, fasc. I (Torino 1952), p. 49 ss.

GIUDIZIO universale, o finale. - Manifestazione della giustizia divina in un atto giudiziario unico per tutta insieme l'umanità. La dottrina del "giorno del Signore" nel V. T. comprende alcuni aspetti riferibili al giudizio universale (Ps. 97, 8-9; Is. 13, 9; Soph. 1, 2; Ioel 2, 1). La rivelazione completa di questo fatto escatologico è nel N. T., dove ne son descritte le modalità con abbondanza di particolari (specialmente Mt. c. 25, I Ts. 4, 13-17; I Cor 15). Avvenuta la risurrezione (v.) dei morti, allo squillo dell'ultima tromba (1Cor 15, 52 ss.), e al grido di un Arcangelo (I Ts. 4, 16), Cristo comparirà Giudice dall'alto del cielo, seduto su un trono (Ap. 20, 11 s.), e i giusti risorti tutti insieme (non alcuni prima, altri dopo: I Ts. 4, 15; cf. I Cor 15, 51) gli andranno incontro. Di questo giudizio che verterà su ogni attività umana, pensieri (I Cor 4, 5), parole (Mt. 12, 36), opere (Rom. 2, 6) e omissioni (Iac. 4, 17), l'umanità intera risulterà divisa in buoni e cattivi, e per ognuna delle due categorie vi sarà la sentenza appropriata (Mt. 25, 34.46). Per il tempo nulla è detto, se non che prima del g. universale, Israele (come gruppo) si convertirà al Cristianesimo (Rom. 11, 25 ss.).

Lo stesso dicasi del luogo; ché Ioel 3, 2 "valle di Iosafat" è solo nome simbolico, e la profezia riguarda la punizione dei popoli finitimi, ostili ad Israele, rientrato dall'esilio.

[G. R.]

BIBL. - B. LAVAUD, *Le jugement dernier*, in *La vie spirituelle*, 57 (1938) 113·19; G. RINALDI. *Le lettere ai Tessalonicesi*, Milano 1950, pp. 83-108. 137-62: F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*. Rovigo 194,9; ID., *L'escatologia in s. Paolo*, Roma 1957.

GIURAMENTO. - In senso stretto il g. è l'invocazione del nome divino a testimonio della verità di un'affermazione o garanzia della realizzazione di una promessa. In senso più largo g. si dice anche una affermazione particolarmente solenne di cui si voglia mettere in risalto la verità assoluta; in questo secondo senso il g. viene attribuito dalla

Bibbia anche a Dio stesso (Gen. 26, 3; Ex. 6, 8; 13, 5; 33, 1; Num. 32, 11, ecc.). Anche il g. in senso stretto ricorre spesso nella Bibbia (Gen. 21, 23; 31, 53.; Gal 1, 20; Hebr. 6, 16), e sempre nella sua genuina natura di ricorso più o meno esplicito alla garanzia della divina veracità.

Il nome di *'eleh* (probabilmente della stessa radice di Elohim) e Shebùah (probabilmente dalla stessa radice del numero sacro "sette"), che nel V. T. designano il g. con le circostanze che solevano accompagnarlo, quali per es. levare la mano al cielo (Gen. 14, 22; Deut. 32, 40), rivelano come il g. per gli Ebrei fosse un vero rito religioso, la cui efficacia veniva basata sulla veracità e giustizia divina. Il g. era così divenuto anche un criterio d'ortodossia: professione di fede vera giurare per il Dio dei padri (Deut. 6, 13; Is. 19, 18), atto di idolatria giurare per gli Dei stranieri (Ier. 5, 7; 12, 16; Am. 8, 4). Data la natura religiosa del g., la Legge Mosaica ne stigmatizzava severamente l'abuso (Lev. 11), 12; Num. 30, 3; Deut. 23, 21).

La speculazione rabbinica tuttavia, alterandone non poco la natura creò una serie di giuramenti adattati alle diverse circostanze della vita: di dichiarazione, di falsità, di testimonio, di deposito, ecc. Una complessa casistica che ne regolava la pratica fece sì che se ne attribuisse l'efficacia alle circostanze formali, mentre la molteplicità ne divulgò tanto l'uso da creare la convinzione popolare che solo il g. obbligasse alla verità e non il parlare comune.

Nell'ambiente spirituale caratterizzato da questa mentalità ben si comprende l'insegnamento di Gesù (Mt. 5, 33·38). Egli non condanna il g.; come erroneamente pensarono Wicleffiti, Valdesi, Anabattisti; basti considerare la stessa prassi degli Apostoli (Rom. 1, 9; 2Cor 1, 23; Gal. l, 29). In piena armonia con tutto il discorso del monte e con l'insegnamento Apostolico (Iac. 5, 12), Gesù inculca quale ideale del cristiano il culto totale della verità, culto quindi che deve rendere superfluo ogni g., la cui ragione di essere sta unicamente nella falsità e nella probabilità d'inganno. La perfezione che pone come ideale la verità importa anche il superamento del g.; si tratta di perfezione.

[G. D.]

BIBL. - J. PEDERSEN, *Der Eid b. den Semiten*, Strassburg 1914: J. BONSIRVEN, *Le Judaisme Palestinien,* II, Parigi 1935, pp. 239 s.

GIUSEPPE. - Penultimo figlio di Giacobbe, dalla prediletta Rachele (Gen. 30, 22 s.); il più pio, il più affezionato. In due sogni, Dio gli svela la futura grandezza: i covoni dei fratelli s'inchinano al suo; il sole, la luna e undici stelle gli rendono omaggio. I fratelli se ne adirano, anche perché G. aveva riferito al padre «brutte informazioni sul loro conto». E, quando lo vedono venir loro incontro nei pressi di Sichem, dove si erano spostati da Hebron con le greggi, se ne disfanno, dopo aver financo pensato di ucciderlo, vendendolo per 20 monete (cf. Lev. 27, 5), nonostante le sue lacrime e preghiere (Gen. 42, 21), a dei mercanti che dall'Arabia portavano in Egitto sostanze aromatiche e viscose per l'imbalsamazione dei cadaveri.

G. aveva ca. 16 anni. I fratelli, presa ne la tunica (lunga e con mezze maniche, portata dai ricchi, e dai nobili, dono di Giacobbe), la intrisero nel sangue di un capro svenato e la mandarono al povero padre, che pianse inconsolabile la morte presunta del suo diletto (Gen. 37).

Nella capitale del Delta, sotto gli Hyksos (sec. XVIII), G. fu venduto a Potifar ufficiale superiore del Faraone, che presto gli si affeziona e gli affida l'amministrazione della casa. G. resiste alla seduzione della padrona; e calunniato da essa è gettato in carcere. Anche qui l'innocente è assistito da Dio; ottiene il favore del carceriere, che gli affida i detenuti, tra i quali capitano il coppiere e il panettiere del Faraone (Gen. 39). G. spiega a questi i loro sogni: il primo ritornerà al suo ufficio, il secondo sarà giustiziato (Gen. 40).

La previsione si realizzò. Due anni dopo, il Faraone vide in sogno salir dal Nilo sette belle vacche; quindi sette smunte, e queste divorar le prime; dopo una pausa, su uno stesso gambo sette spighe colme, seguite e divorate da sette bruciate dallo scirocco. Il coppiere si ricordò di G., e questi diede al Faraone la spiegazione: Ci saranno in Egitto 7 anni di abbondanza e, subito dopo, 7 anni di carestia. Dio vi avvisa perché provvediate in tempo.

Il Faraone innalza G. ca. trentenne, a suo viceré, con pieni poteri; gli dà un nome egiziano Safnat-paaneh (= largitore di vita) e, in moglie, Aseneth, figlia di un sacerdote di On, dalla quale nascono Manasse ed Efraim, eponimi delle due tribù, talvolta (Deut. 33, 13.16; Ez. 47, 13 ecc.) chiamate collettivamente G.

In grandi silos, distribuiti opportunamente per le città egiziane, nei 7 anni di abbondanza G. ammucchia grandiose riserve di viveri. Durante la carestia tutti ricorrono al Faraone; ed egli li manda al suo ministro; «Andate a G.», che mette in vendita, per gli Egiziani e poi per gli stranieri, le riserve accumulate (Gen. 41). Anche Giacobbe manda in Egitto i suoi figli. G. li riconosce subito; nascondendo la propria commozione, li tratta con durezza, quasi fossero spioni, allo scopo di ottenere, senza svelarsi, notizie del vecchio padre e del diletto Beniamino, assente; e per esplorare i loro sentimenti; se sono ancora cattivi come un tempo. Li rimanda così col grano e col danaro da essi pagato che fa nascondere nei sacchi, ma trattiene Simeone; sarà liberato quando gli porteranno Beniamino, come prova che han detto il vero. Finito il grano, i fratelli inducono Giacobbe a lasciar partire con essi Beniamino e ritornarono in Egitto (Gen. 42.43-, 23). G. fa un'ultima prova; finge di fare arrestare Beniamino; nel vedere lo sbigottimento degli altri e l'offerta di Giuda di restare in carcere, pur di evitare il grande dolore al vecchio padre, G. non sa più trattenersi e in pianto si svela ai fratelli, alquanto timorosi, abbracciandoli. È stata la Provvidenza - dice loro - che mi ha mandato qui (Gen. 43, 24-45, 15). Anche per invito del Faraone, G. chiama tutti i suoi in Egitto ed ha la gioia di abbracciare il vecchio padre, che adotta Manasse ed Efraim (v.). G. fa stabilire i suoi con le greggi nella fertile regione di Gessen, lungi dalla capitale e dalle altre città egiziane, perché possano conservare i loro costumi, e la purezza della loro religione (Gen. 46-48). Nel suo profetico addio, Giacobbe ha per G. bellissime parole: «Rigoglioso pollone è Giuseppe, rigoglioso pollone presso una fonte. Albero maestoso le cui superbe fronde si alzano sopra al muro di cinta. Goda di tutte le benedizioni del cielo» (Gen. 49, 22-26,). Morto Giacobbe, G. ne fa imbalsamare il cadavere, con un grandioso corteo lo va a seppellire in Canaan, nel sepolcro di famiglia.

A 110 anni, G. sente avvicinarsi la fine; e affida fratelli, figli e nipoti con intensa fiducia alla divina Provvidenza: «Dio vi aiuterà e vi farà risalire alla terra promessa ad Abramo e al nostro padre; allora porterete via di qua le mie ossa» (Gen. 50).

Il colore egiziano della narrazione è pronunziato ed esattissimo, sia nei termini adoperati, che nel quadro storico-sociale, e nei particolari. È una vivida pittura degli uomini, dei costumi e degli usi degli Egiziani in tutti i campi della vita (A. S. Yahuda).

I Padri son concordi nel vedere in G. una figura di Gesù N. S. perseguitato, venduto, umiliato e risorto per la salvezza del suo popolo. La Chiesa ripete, con felice adattazione, l'invito del Faraone: «Andate a G.», il s. capo della s. Famiglia.

[F. S.]

BIBL. - V. ERMONI, in DB, III, coll. 1655-69: A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte, Roma* 1921; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 142-78; H. SIMON - J. PRADO, *Vetus Test.*, I, 6a ed., Torino 1949, pp. 175-83. 190 ss. 195 s.

GIUSEPPE Santo. - Sposo di Maria Vergine e padre putativo (Lc. 3, 21) di Gesù, da Pio IX (8 dic. 1870) proclamato «patrono della Chiesa universale». Il nome (ebr. Iasef, apocope di Iehasef, dalla radice iasaf = accrescere) significa "Iahweh accresca". Le fonti per la vita di s. G. sono quasi esclusivamente *i brani evangelici* (Mt. e Lc.) *della infanzia di Gesù*; gli *apocrifi* sono soltanto leggendari.

G. era della casa di David: l'Angelo lo chiama infatti «G., figlio di David» (Mt 1, 20; cf. Lc. 2, 4; 3, 23). Il padre si chiamava Giacomo (Iacob) secondo s. Matteo (1, 16), Beli secondo s. Luca (3, 23): Beli però era o padre legale, o padre adottivo (v. Genealogia). Egesippo (*Hist. eccl.* di Eusebio 3, 11) ricorda anche un suo fratello di nome Clopa o Oeofa. Forse era oriundo di Nazaret (Lc. 1, 26 s.): esercitava la professione di artigiano: *** (Mt. 13, 55; cf. Mc. 6, 3). La Volgata traduce *faber*, che più ordinariamente significa fabbro ferraio: il termine greco invece allude piuttosto al falegname o carpentiere, come intendono anche le versioni siriaca, copta, etiopica ed una antichissima tradizione rappresentata da B. Giustino e da molti apocrifi. L'ultima opinione sembra più probabile, senza negare però che, all'occorrenza, egli facesse anche lavori in ferro ecc.

Il fatto saliente della vita di G. è il suo *matrimonio con Maria*, avvenuto certamente in età giovanile o nella prima età virile, contrariamente a quanto hanno sognato gli apocrifi ed anche qualche scrittore ecclesiastico. Il Vangelo chiama a più riprese G. sposo ***) di Maria e Maria sposa (***) di G. (Mt. 1, 19.20.24; Lc. l, 27; 2, 5): vero matrimonio dunque quello di G., anche se verginale come risulta dal voto di castità della Madonna (Lc. 1, 34) e dal dogma della sua perpetua verginità.

Non molto dopo il matrimonio si accorse dei segni di maternità della sposa (Mt. 1, 18 s.) e pensò di «rimandarla segretamente»: infatti «essendo giusto» (ibid.) e non avendo il minimo sospetto sulla integrità della sposa, davanti all'incomprensibile voleva celare il mistero ed ecclissarsi personalmente. Un angelo gli annunzia il concepimento verginale di

Maria (ibid. 1, 20) ed egli «prese (***) presso di sé la Bua sposa» (ibid. 1, 24. Non è certo se, quando tutto questo accadde, Maria e G. erano solo fidanzati (come sembrano pensare con i Padri Greci i più degli esegeti moderni) o già sposati e perciò coabitassero insieme (come pensano invece i Latini e non pochi esegeti odierni). In ogni modo si ricordi che il fidanzamento presso gli Ebrei creava già il vero vincolo matrimoniale.

Nell'imminenza della nascita di Gesù, G. si reca a Betlem per iscriversi nelle liste del censimento ordinato da Ottaviano Augusto (Lc. 2, 1-7). Fu presente alla divina natività nella grotta (ibid.) 2, 7) ed all'adorazione dei pastori (ibid. 2, 16). All'ottavo giorno impose al neonato il nome rivelato dall'Angelo (Lc. 2, 21.25). Nella Presentazione di Gesù al tempio, G., in quanto capo della s. Famiglia, portò l'offerta rituale dei poveri per il riscatto del primogenito (Lc. 2, 22 ss.). Fu presente all'incontro del santo vecchio Simeone col Fanciullo e ne ricevette anche la benedizione (ibid. 2, 33 ss.). Dopo la Presentazione ritornò a Betlem, dove, alcuni mesi più tardi, i Magi troveranno la s. Famiglia (Mt. 2, 1-12). Nella notte stessa della partenza dei Magi un Angelo gli appare ancora e gli dice di fuggire in Egitto per salvare la vita del Fanciullo dalle insidie di Erode (ibid. 2, 13 ss.): alla morte poi del tiranno l'Angelo gli riappare e lo esorta a ritornare in patria (ibid. 2, 19-21). Pensava di stabilirsi a Betlem, ma, saputo che Archelao regnava nella Giudea al posto del padre, ebbe timore di andarvi: un Angelo gli appare di nuovo e lo ammonisce di fissare la sua dimora a Nazaret (ibid. 2, 22 s.). Ivi egli visse nel silenzio con Maria e con Gesù (Lc. 2, 40), provvedendo a tutte le necessità domestiche.

Ritroviamo ancora s. G. nell'occasione del pellegrinaggio pasquale di Gesù a 12 anni (Lc. 2, 41 ss.); e con Maria soffrì per lo smarrimento di Gesù: «... Ecco che tuo padre ed io dolenti ti cercavamo» (ibid. 2, 48). Dopo di che la s. Famiglia ritornò a Nazaret e di Gesù si dice che obbediva a Maria e a G. (ibid. 2, 51) e cresceva sotto i loro occhi «in sapienza, in statura ed in grazia» (ibid. 2, 52).

A questo punto s. G. scompare dal Vangelo. La sua morte deve essere avvenuta prima dell'inizio della vita pubblica di Gesù. Infatti mentre la gente ricorda sua Madre e i suoi cugini (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3), non ricorda mai G., e parlando di Gesù lo chiama semplicemente «il figlio di Maria» (Mc. 6, 3).

Di s. G., il Vangelo dice soltanto che era "giusto" (Mt. 2, 19), perfetto cioè nei suoi rapporti con Dio e col prossimo. La missione affidata gli da Dio è indice della sua mirabile santità.

[S. C.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, *De S. J. quaestiones biblicae,* Roma 1945.

GIUSEPPE BARSABA. - v. Barsaba.

GIUSEPPE il falegname (Storia di). - V. Apocrifi.

GIUSEPPE, cugino di Gesù. - v. Fratelli di Gesù.

GLOSSA. - È la spiegazione breve di una parola o di una frase della Sacra Scrittura. *** nel greco classico = lingua (membro) e linguaggio. Presso i grammatici posteriori g. sono le parole antiquate o oscure o straniere bisognose di schiarimento; contemporaneamente questo stesso schiarimento fu detto g. o glossema. Presso i Latini g. ritenne il senso di breve spiegazione di parole oscure: «G. est unius verbi vel nominis interpretatio ut catus i. e. doctus» (Alcuino). Tale rimase il senso comune della voce g. anche nelle lingue moderne (cf. it. chiosa, chiosare). Nel medioevo g. indicò ogni specie di brevi spiegazioni alla Bibbia dedotte soprattutto dai ss. Padri. Queste si ponevano o in margine al testo sacro (glosse marginali) o tra le linee (glosse interlineari) o più raramente in calce. La più celebre g. marginale (detta "Ordinaria" per l'uso continuo e citata con l'appellativo di "Autorità") è quella attribuita finora a Walafrido Strabone Abate di Reichenau (849), ma che recenti studi critico-storici hanno restituito ad Anselmo di Laon (1117), lo stesso autore della "g. interlinearis : Essa più che a dar l'esegesi letterale mirava a servire la teologia; essa divenne il pane quotidiano dei teologi del medioevo; il luogo biblico degli scolastici; strumento di lavoro per la riflessione del teologo sul dato biblico. Dominò dal sec. XII al XVI.

Nel linguaggio della critica testuale g. indica una interpolazione al testo, sia sacro che profano.

[S. R.]

BIBL. - J. DE GHELLINCK, *Le mouvement theologique du XII siècle*, 2a ed., Bruges 1948, pp. 104.12:. G. PERRELLA, *Introduzione generale a S. Bibbia*, 2a ed., Torino 1952, pp. 304, 314.

GODOLIA.· - (Ebr. = "grandezza di Iahweh"). Primo governatore della Giudea dopo la vittoria dei Babilonesi del 587 a. C., figlio di Ahiqam (Ier. 39, 14); fu eletto a tale ufficio, perché conosciuto come fautore di una politica filobabilonese al tempo dell'ultimo re Sedecia.

G. si stabilì in Masfa, antico centro religioso di Israele (cf. Ier. 40, 6; I Sam 7, 5 ss.), cercò di riportare l'ordine, di ricostituire almeno un'ombra di governo fra gli sbandati e di proteggere i poveri rimasti nel paese. Fu ucciso dopo soli due mesi da un gruppo di nazionalisti fanatici, guidati da un certo Ismaele e favoriti dal re degli Ammoniti (2Reg. 25, 25). La congiura era stata scoperta e denunziata da Iobanan, figlio di Caree, a G., ma questi non volle credervi (Ier. 40, 15 s.).

[A. P.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, 2a ed., Torino 1934, P. 495 s.; G. VITTONATTO, *Il libro di Geremia*, (Berruti) ivi 1955, pp. 35. 468-478.

GOEL. - v. Levirato.

GOG e MAGOG. - v. Ezechiele.

GOLGOTA. - v. Calvario.

GOLIA. - v. Davide.

GOMOR. - v. Misure.

GOMORRA. - v. Pentapoli.

GORGIA. - v. Maccabei.

GOTICA (Versione). - È la versione destinata ai Visigoti convertiti si già nel sec. III al Cristianesimo. Ne è autore l'inventore dell'alfabeto gotico, Ulfila (+383 ca.). Nato probabilmente nella religione cattolica, egli divenne ariano per l'influsso di Eusebio da Nicomedia e, fatto Vescovo, s'adoperò per la conversione del popolo all'arianesimo. La traduzione di Ulfila comprendeva tutto il Nuovo Testamento: è incerto se comprendesse il Vecchio Testamento. Il N. T. riflette con molta fedeltà (tranne Phil. 2, 6, tradotto in senso ariano) la recensione antiochena (A) del testo greco: ma è stata sottoposta ad una graduale latinizzazione, visibile soprattutto nell'epistolario paolino.

La versione gotica è conservata in stato frammentario: 1) frammenti del *Codex argenteus* della biblioteca universitaria di Uppsala, di origine italica (sec. V-VI); conteneva originariamente i 4 Vangeli nell'ordine: Mt., Io., Lc., Mc. Cf.: *Codex argenteus Upsaliensis... phot. editus*, Uppsala 1927; 2) frammenti della lettera ai Rom. nel cod. Carolinus di Wolfenbùttel; 3) frammenti vari in palinsesti scoperti da Angelo Mai nel 1817 nella Biblioteca Ambrosiana: lettere di s. Paolo nel cod. Ambros. A e in 4 fogli trovati a Torino nel 1866; II Cor e frammenti nel cod. Ambros. B; frammenti di Mt. 25-27 nel cod. Ambros. C; frammenti di Neh. 5-7 nel cod. Ambros. D; 4) frammenti vari in un cod. Viennese (Salzburg-Wiener Alkuinhandschrift); 5) frammenti di Lc. 23-24 in un foglio pergamenaceo dell'Università di Giessen in lingua gotico-latina.

[A. R.]

BIBL. - B. BARDY, *Ulfila*, in DThC, XV, coll. 2048-57; A. VACCARI, in *Institutiones Biblicae*, I, 5a ed., Roma 1937, pp. 287 s.

GRAZIA. - I. Non si trova nel Vecchio Testamento il concetto cattolico di grazia come dono soprannaturale di Dio, per cui manca anche la parola ebraica corrispondente. Il greco ***, oltre a significare la bellezza (Prov. 4, 9; 5, 19) traduce spesso nei LXX l'ebraico *hen* nel senso di benevolenza (Esth. 2, 15) benché altre volte *hen* venga tradotto *** (Gen. 19, 19), che corrisponderebbe piuttosto all'ebraico *he-sed*. Questa parola (spesso associata al *'emet* divino o a *rahamim*) esprime l'atteggiamento proveniente da un patto o

alleanza stabilita tra due, che presuppone una fiducia mutua risultante dall'obbligo contratto; e riguarda principalmente la fiducia nell'aiuto che Iddio vuol concedere al popolo israelitico liberamente legato a Dio per la *berith*: «Comprendi dunque che il Signore, tuo Dio, Egli sì è Dio; quel Dio fedele, che mantiene il patto e la benevolenza per mille generazioni a coloro che lo amano e che osservano i suoi precetti» (Deut;. 7, 9). E benché gl'Israeliti siano infedeli al patto, Iddio «ricco in *hesed*» «sa perdonare il peccato» (Ez. 34, 6).

Con questo *hesed* ci avviciniamo di più al concetto neo testamentario di grazia. Ma come si vede, non c'è nel V. T. una rivelazione esplicita ma semplici indizi della grazia, accentuati gradualmente con l'avvicinarsi della nuova economia.

Ma la dottrina sulla grazia non può limitarsi alle parole ebraiche hen, hesed berith o alle greche ***. Oltre le parole si trova la realtà manifestata dai fatti più che dalle parole stesse. Si potrebbe affermare che tutta la storia biblica non è che la manifestazione, per mezzo dei fatti della dottrina della grazia.

Il primo indizio di questa grazia è lo stato di giustizia originale in cui furono creati i progenitori, che goderono d'una amicizia particolare con Dio.

Spezzato questo vincolo d'amicizia col peccato, Dio stabilisce prima con Abramo, dopo con Mosè, un patto che tende ad allacciare rapporti di fiducia mutua tra Dio e il suo popolo (Deut. 8, 5).

I profeti richiameranno spesso (Is. 66, 2; Ier. 4, 3-4; Am. 4, 11-22) all'interiorità di questi rapporti di figli (2Sam 7, 14) verso il Padre celeste, ridotti o addirittura stroncati dal popolo, il quale, almeno in gran parte, si abbassa ad interessi materiali e perfino a pratiche idolatriche.

In tutta questa storia si delineano gli elementi di un rinnovamento interiore e di una purificazione dello spirito (Ez. 11, 19), che sono l'annunzio e il preludio della nuova economia della grazia. Le frequenti donazioni dello Spirito (v.) di Iahweh ai giudici e profeti, ne sono anche un argomento.

BIBL. - F. ASENSIO, *Misericordia et veritas*. *El Hesed y 'Emet divinos, su infiujo religioso-social en la historia de Israel*, Roma 1949; J. ZIEGLER. *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, (AtA II, 3), Munster 1930; J. KOBERLE, *Sunde und Gnade im religiosen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, Munchen 1905; W. F. LOFTHOUSE, *Hen and Hesed* in the O. T., in ZatW 51 (1933) 29·35; P. HEINISCH, *La teologia del V. T.*, trad. ital. di D. Pintonello, Roma 1950, pp. 360-36l.

II. *** che nella grecità profana ha un senso limitato, alla bellezza fisica o morale (bellezza, amabilità, gentilezza) o è sinonimo di gratitudine (Senofonte, *Anab*. 3, 3, 14) acquista nel Nuovo Testamento uno sviluppo ricchissimo di sensi ed uno spiccato contenuto religioso. Dalla benevolenza o favore, in senso attivo, col quale uno benefica un altro (Lc. 2, 40) passa a significare lo stesso favore (senso passivo) ricevuto (Lc. l, 30). Poi è il dono gratuito concesso (2Cor l, 15) e più particolarmente il cumulo di doni da noi ottenuti per mezzo della redenzione (At. 13, 43) e concretamente l'ausilio soprannaturale

(= grazia attuale) di questa vita (2Cor 12, 9) e la beatitudine celeste (I Pt. l, 13). Finalmente la gratitudine tanto verso gli uomini (Lc. 17, 9; I Tim. l, 12) quanto principalmente verso Iddio (Rom 7, 25; I Cor 15, 57).

a) Nei Vangeli sinottici (dove l'uso di *** è scarso e viene limitato a pochi testi lucani) la dottrina teologica della grazia è affermata da Gesù in occasione dell'insegnamento sol regno di Dio. Il Padre celeste ama i suoi figli, buoni e cattivi, giusti ed ingiusti (Mt. 5, 45) ed è disposto a perdonare i più gravi peccati (Lc. 18, 13-14) sempre che se ne pentano. A questo scopo ha inviato il suo Figlio a distruggere il dominio di Satana (Mc. 3, 24-28). Tutti potranno entrare in questo regno, coll'aiuto però di Dio (Mc. 10, 26.27) che concede i suoi beni per pura bontà (cf. la parabola degli operai; Mt. 20, 13-16).

b) L'uso di *** non è nemmeno frequente in s. Giovanni, benché la dottrina della grazia sia in lui ricchissima. Tutta l'opera di Cristo viene definita nel vangelo una *** (1, 17;, cf. anche il V. 16 molto discusso *** ma che deve interpretarsi nello stesso senso); nondimeno la parola giovannea equivalente sarebbe «vita» nella quale si trova il midollo degli scritti di S. Giovanni (cf. 20, 31) dove si è trovata una sintesi della sua teologia (cf. MAX MEINERTZ, *Theologie des N. T.*, D, 267-268, Bonn 1950) tanto nel vangelo (5, 26; 11, 25; 14, 6) come nella prima lettera (1, 2). La vita viene concessa al fedele che avendo fede in Gesù, riceve il Battesimo (3, 5-8) e mangia la carne di Cristo (6, 51.53.54.57.58).

Vita eterna o vita semplicemente sono concetti identici per Giovanni (17, 2; 3, 36; I lo. 1, 2; 5, 20; cf. B. BARDESSONO, *La «vita eterna» in s. Giovanni*, in *Divus Thomas Piac*. 39 (19136) 15-34, 113-142) poiché la vita eterna è considerata come un dono presente (3, 15 s.; 5, 40).

Tanto la fede come la vita sono un dono di Dio che non può provenire da un principio umano, ma soltanto dall'unione con Dio, per mezzo dello Spirito Santo (3, 6; 6, 63) che ci viene dato attraverso la glorificazione di Cristo (7, 37-39). È una nuova natività, una « rigenerazione» (3, 5-8 *** nel doppio senso di «denuo» ed «ex alto»). Dalla vita si può passare alla morte, dalla luce alle tenebre; onde il rigenerato deve vivere sempre unito alla vite come un tralcio (15, 1-8) e rimanere in Cristo *** è parola amata da s. Giovanni che la adopera 40 volte nel vangelo, 23 nella prima lettera, 3 nella seconda). La gratuità della grazia viene chiaramente significata (6, 44).

c) S. Paolo si può dire il teologo della grazia. Come tutti hanno peccato - giudei e gentili - tutti hanno bisogno della redenzione di Cristo (Rom. 3, 23-25) che non è soltanto una manifestazione dell'amore di Dio (Eph. 2, 4.6; Rom. 5, 8), ma anche una grazia (Rom. 5, 15; 2Cor 8, 9). Questa grazia l'ha esperimentata in se stesso l'apostolo delle genti dalla sua conversione (Gal. 1, 15) e ciò l'ha reso capace di annunziarla agli altri.

Paolo ha lottato alacremente contro i giudaizzanti che pretendevano attribuire un valore alle opere legali del giudaismo. Contro di loro insorge con la netta esposizione del suo vangelo (Gal. 1, 11; 2, 2) fatta ad Antiochia innanzi a Pietro (Gal. 2, 14-21), dove la giustificazione per la morte redentrice di Cristo è chiamata «grazia di Dio» (v. 21). Non sono dunque le opere della legge capaci a darei la giustificazione ma la fede in Cristo (Rom. 4, 3; Gal. 3, 6) che è anche una grazia di Dio (Phil. 1, 29; Eph. 2, 8-9; Rom. 9, 16),

il quale ha accettato per noi il prezzo del sangue di Cristo (I Cor 6, 20). Per mezzo di questo sangue diventiamo figli di Dio (Gal. 4, 4-7), non soggetti alla legge, ma liberi colla libertà dei figli (Rom. 8, 14-17).

La vita della grazia è in atto nel corpo mistico (cf. questa voce), in cui Cristo Capo trasfonde la virtù rigeneratrice nei fedeli incorporati come membri in Lui (Eph. 4, 16).

Quest'opera di salute, iniziata da Dio, ed eseguita da Cristo, ha come Consumatore lo Spirito Santo, sotto il cui influsso siamo giustificati, santificati (I Cor 6, 11) e diventiamo una ***; (Gal. 6, 15), eredi della gloria celeste (Rom. 8, 14-17). Cf. la voce «Spirito Santo».

d) Anche per s. Pietro, la cui dottrina della grazia, benché senza uno sviluppo così vasto, ha una mirabile coerenza colla dottrina paolina, l'opera salvatrice di Cristo è una grazia (I Pt. 1, 10.13). Identico con Paolo il valore del sangue di Cristo (1, 18) ed il rapporto dei preziosi beni datici (2Pt. 1, 4) con lo Spirito Santo (I Pt. 4, 14). Dobbiamo inoltre a s. Pietro una delle espressioni più belle e teologiche della grazia, dono col quale diventiamo «consorti della natura divina» *** (2Pt. 1, 4).

[F. P.]

BIBL. - A. RADEMACHER, *Die ubernaturliche Lebensordnung nach der paulinischen und ioanneischen Theologie*, Friburgo in Br. 1903; P. ROUSSELOT. *La Graee d'après S. Jean et S. Paul*, in RSeR, 18 (1928) p. 87-104; P. DENIS, *La révélation de la Grace dans S. Paul et dans S. Jean*, Liegi 1949; DBs, III, col. 701-1319, voce «Grace».

GRECHE (Versioni). - I. Versione dei Settanta. La diffusione della lingua e della cultura greca a tutto il mondo civile determinò i Giudei, specie quelli della Diaspora residenti ad Alessandria di Egitto, ad una versione greca del Vecchio Testamento ebraico che fosse accessibile al mondo ellenistico. La versione è detta, dal luogo, Alessandrina, o più comunemente dei Settanta (LXX). Elementi per la storia dei LXX sono forniti dalla Lettera di Aristea, dal filosofo giudeo Aristobulo (Eusebio, *Praep. Evang*. 13, 12: PG 21, 1907); dal prologo dell'Eccli., composto dal nipote dell'autore (130 a. C.); dall'ebreo Filone (De *Vita Moysis* 2, 5-7); da Flavio Giuseppe (*Ant*. XII, 2); da vari scrittori ecclesiastici e dal Talmud. L'autore della lettera di Aristea, un giudeo occultatosi sotto il nome pagano di Aristea, racconta al suo fratello Filocrate l'invio ad Alessandria da parte dell'autorità di Gerusalemme, dietro preghiera del re Tolomeo Filadelfo (285-247), di 72 Dottori della Legge, i quali, ritiratisi a spese del Re nell'isoletta di Faro, in 72 giorni tradussero in greco tutto il Pentateuco. Il substrato della leggendaria lettera, e cioè la traduzione greca del Pentateuco a metà del sec. III (sotto Tolomeo Filadelfo) ad Alessandria, è riconosciuto come storico da tutti i critici. Gli altri elementi, leggendari, vennero ripresi ed ampliati: Filone parlò di una ispirazione divina dei 72 traduttori tale che portò ad una identità verbale di tutte le traduzioni compiute isolatamente; gli scrittori posteriori giudei e cristiani ridussero a 70 i traduttori (di qui la denominazione corrente), fecero oggetto della traduzione non solo il Pentateuco ma anche i Profeti e tutto il V. T.; isolarono i traduttori

ciascuno in una cella (solo s. Epifanio li abbinò supponendo 36 celle per 72 individui) per sottolineare maggiormente l'ispirazione che portò all'identità verbale.

La versione dei LXX, iniziatasi con la traduzione del Pentateuco verso il 250 a. C., fu completata verso il 130 a. C. con la traduzione degli altri libri in tempi e per opera di autori diversi (prologo dell'Eccli.). Si utilizzò un archetipo ebraico notevolmente diverso dal testo premasoretico, che si cristallizzerà, nei suoi elementi consonantici, agli inizi del sec. I a. C. e che servirà di base alle versioni greche di Aquila, Simmaco e Teodozione, alla Pesitta Siriaca, alla Volgata latina e passerà integralmente nel Testo Masoretico. L'indole della versione non è identica per tutti i libri. Per la conformità con l'originale si ha servilismo in Canto ed Eccle.; letteralità nei Ps. e nei Profeti, eccetto Dan.; fedeltà nel Pentateuco e nei libri storici; libertà in Iob, Prov., Dan. ed in Esth. per gran parte. Per la grecità si distinguono Iob e Prov. Per la comprensione del testo invece eccelle il Pentateuco. I LXX hanno una importanza storica difficilmente valutabile, perché divennero la Bibbia degli Apostoli e della primitiva Cristianità; ed una importanza critica non minore perché riflettono un archetipo ebraico diverso da quello a base del testo masoretico ed hanno originato le versioni: latine pregeronimiane, copta, armena, etiopica, georgica e gotica.

II. Versioni greche del sec. II d. C. - La versione greca dei LXX, ch'era stata accolta con giubilo dai Giudei ellenisti tanto che si celebrava l'anniversario della traduzione, fu ripudiata dal giudaismo ufficiale. Anzitutto perché, in seguito all'unificazione del testo ebraico, iniziatasi ca. il 100 d. C. principalmente per influsso del grande Rabbi 'Aqiba', a fine di creare una base valida alla esegesi rabbinica che attribuiva un significato ad ogni piccola parola o sillaba, si determinò un forte contrasto con la versione dei LXX, rappresentata da manoscritti discordanti in molti punti fra loro ed anche dal testo ufficiale ebraico. Secondariamente l'avversione fu dovuta all'uso che i cristiani facevano di detta versione nelle loro controversie cristologiche coi Giudei. I Giudei ellenisti, impossibilitati a ricorrere all'ebraico per l'ignoranza della lingua, furono necessitati a nuove v. g. La prima fu composta ca. il 140 d. C. da un proselita greco di nome Aquila. Imbevuto del metodo ermeneutico di 'Aqiba', buon conoscitore del greco e dell'ebraico, riprodusse il testo ufficiale ebraico con tutta esattezza, persino nelle minuzie più insignificanti. Stimata moltissimo dai Giudei per la estrema fedeltà al testo ebraico, fu impiegata per molto tempo nelle sinagoghe. Per desiderio dei Giudei ancora affezionati ai LXX, un altro proselita di nome Teodozione, forse ca. il 180 d. C. fece una versione dall'ebraico ch'è piuttosto una armonizzazione dei LXX col testo ebraico. Questa versione godé le simpatie dei cristiani. Una terza traduzione della Bibbia ebraica fu compiuta dall'ebionita Simmaco ca. il 200 d.C. con metodo diverso dai suoi predecessori. In un greco elegante, spesso felicemente adattandosi al genio della lingua greca, mirò alla fedeltà concettuale anziché alla fedeltà verbale come aveva fatto Aquila. L'importanza di queste versioni è data dal loro apporto alle vicende dei LXX e alla formazione della Volgata latina, giacché s. Girolamo, nella sua difficile traduzione dal testo ebraico, ricorse frequentemente ad esse, specie ad Aquila giudicato «verborum diligentissimum explicatorem».

Altre versioni greche, parziali ed anonime, vengono chiamate "Quinta", "Sesta", "Settima". Nell'antica letteratura cristiana vengono pure ricordati il "Siro", ch'è una

versione greca fatta sull'ebraico da un siro sconosciuto; ed il "Samaritano", altra versione greca preparata dai Samaritani. Di queste versioni possediamo soltanto frammenti nei commentari di s. Girolamo ed altri Padri, nel margine dei codd. Marcaliano (Q), 86, 710, della versione siro-esapiare e nei pochi avanzi dell'Esaple di Origene.

III. *Recensioni dei LXX*. - La versione dei LXX già nel sec. I d. C. aveva perduto la primitiva integrità, essendo stata conformata in Asia Minore al testo ebraico, come appare dalle citazioni presso Filone, gli scrittori del N. T. e Flavio Giuseppe. Le grandi differenze fra i singoli codici e la discrepanza dal testo ebraico non lasciarono insensibili i Cristiani, sostenitori tenaci dei LXX. Origene tentò ovviarvi con la colossale opera dell'Esaple (*** "sestuplice") nella quale trascrisse; o fece trascrivere, tutto il Vecchio Testamento, sei volte in sei colonne paralleìe, contenenti per ordine: 1) il testo ebraico in caratteri ebraici; 2) il testo ebraico traslitterato in caratteri greci; 3) la versione greca di Aquila; 4) quella di Simmaco; 5) la versione dei LXX; 6) quella di Teodozione. La massima cura di Origene fu portata alla 5a colonna (LXX) con un duplice intento, scientifico e pratico: l'uno in servizio della polemica religiosa, l'altro dell'esegesi biblica. (PG 11, 60 ss.; PC 13, 1293). Per far conoscere agli apologeti cristiani, ignari per lo più dell'ebraico, la conformità o meno dell'adottato testo greco dei LXX nei riguardi del testo ebraico, invocato dagli ebrei nelle polemiche religiose, segnò in margine della 5a colonna con un obelo (lineetta orizzontale, per lo più con un punto sopra e l'altro sotto) ciò che si trovava in greco ma non in ebraico e vi inserì con un asterisco o stelletta ciò ch'era in ebraico e non nel greco (togliendone l'espressione per lo più dalla versione di Teodozione). contemporaneamente perseguì il secondo intento: dare alla Chiesa cristiana un testo dei LXX corretto ed uniforme. Scegliendo un buon codice del tipo del cod. Vaticano, B (che rappresentava la recensione preesapiare) ne corresse le mende sul testo ebraico, aiutano dosi con le altre versioni greche e raggiunse la correttezza in modo notevole. La recensione esapiare, costituita dalla 5a colonna, fu adottata però soltanto dalle Chiese di Palestina e non conferì di conseguenza l'auspicata uniformità. Dell'Esaple origeniana (50 grossi volumi di formato atlante), terminata e conservata a Cesarea di Palestina fino alla distruzione araba (638), mai copiata integralmente, si fecero due specie di copie: 1) copie di un solo libro (ad es. il Salterio nei frammenti del Cairo e dell'Ambrosiana) con tutte le colonne in disteso, almeno le greche; 2) copie intere della 5a colonna (LXX) con riporto a fianco di buone lezioni delle altre colonne ossia di Aquila, Sim. e Teodozione, utilizzate nelle tante citazioni di lezioni esapiari che ci furono tramandate nei commenti dei Padri greci ed in margine a codici dei LXX.

Copie della 5a colonna abbiamo in codici con segni diacritici (codd. 376; 426; A; 247 ecc.) e nella versione siro-esapiare, conservata per una buona metà in un cod. della Bibl. Ambrosiana.

Non disgiunte dall'Esaple sono le Ettaple e le Ottaple di cui parlano alcuni codici e scrittori: incorporando nell'Esaple le versioni anonime e parziali (la 5^a, 6^a, 7^a), Origene ottenne sette o otto colonne anziché sei. Opere distinte sono invece le Tetraple, estratte dall'Esaple con l'omissione delle due colonne ebraiche, non senza qualche variante o miglioria nei LXX. L'originale delle Tetraple perì a Cesarea insieme all'Esaple e ne restò qualche lezione in codici e scrittori.

La terza recensione dei LXX (codd. M, Q, V, 29, 86, 121, 128, 243), per testimonianza del solo s. Girolamo (*Praef. in Par.*: PL 28, 1324 ss.) fu eseguita da Esichio, identificato da alcuni con l'omonimo vescovo egiziano morto martire verso il 300 (Eusebio, *Hist. Eccl.* 8, 13), il quale su un codice affine al Vaticano (B) conformò i LXX al testo ebraico con più servilità di Origene, senza trascurare le esigenze stilistiche ed esegetiche.

Un'altra recensione (codd. K, 54, 59, 75 per l'Ottateuco; 19, 82, 93, 108 per gli altri storici; V, Z, 22, 36, 48, 51, 231 per i profeti), sempre secondo la testimonianza di s. Girolamo, fu apprestata da Luciano, fondatore della Scuola Antiochena, martire nell'anno 312, il quale, pure su un codice affine al Vaticano (B), conformò i LXX al testo ebraico, con ricorsi preferenziali ad Aquila e con intenti armonistici e stilistici.

BIBL. - A. VACCARI, in *Institutiones Biblicae,* I, 5a ed., Roma 1937, pp. 257-73: G. M. PERRELLA, *Introduzione generale* (La S. Bibbia), 2a ed., Torino 1952, pp. 203-208, con bibl.

GRECO (biblico). - Col nome di *** "comune" o *** si designa la lingua greca postclassica, usata dal tempo di Alessandro (ca. 330 a. C.) fino al periodo bizantino, diffusa si da Alessandria di Egitto in tutto il mondo ellenistico e romano. È la lingua della conversazione e delle relazioni commerciali, impiegata in ambienti popolari non letterati e puristi, ed anche nelle diverse forme della produzione letteraria ellenistica (iscrizioni, lettere private, opere storiche), ed uniforme per tutto il mondo ellenico, benché non sia scevra da variazioni provinciali.

La lingua letteraria del sec. I a. C., nello sforzo di imitazione degli antichi modelli attici, si differenziò sempre più da quella popolare, che seguì una propria linea evolutiva verso il greco moderno. La koinè si formò sulla base dell'attico, di cui conservò per lo più fonologia e flessione; la scelta dell' *a* e della *n*, il vocalismo di certe voci, i casi di aspirazione, la declinazione e la coniugazione. L'influenza dorica fu minima o nulla; abbondante invece fu l'influenza ionica, soprattutto nel vocabolario.

Il g. della versione del V. T. dei LXX e quello del Nuovo Testamento è questo g. "comune", così come era parlato e scritto negli ambienti popolari. Nel g. biblico, soprattutto in quello del N. T., sono riscontrabili tre tendenze. Una tendenza a maggior espressività per controbilanciare il progressivo indebolimento dell'espressività della lingua: l'uso delle preposizioni in luogo dei casi semplici; la frequenza dei pronomi; le preposizioni impropriamente dette invece di quelle semplici; frequente premessa dell'articolo all'infinito; le negazioni enfatiche; i participi "grafici"; l'uso frequente della coniugazione perifrastica; *** ed *** in luogo dell'infinito; forme piene e forti di vocaboli. L'altra tendenza è alla maggior semplicità ed uniformità ed è dovuta al carattere popolare, ostile alle sottigliezze e complicazioni. Si ha perciò grande predilezione della coordinazione al posto della subordinazione; l'uso del participio assoluto anche dove la classicità lo rifiuterebbe; la preferenza per il discorso diretto anche quando si è incominciato con quello indiretto; la confusione tra gli elementi affini: accusativo partitivo invece di genitivo partitivo; preposizioni statiche invece di quelle dinamiche e viceversa

(*** = ***); pluralità invece di dualità; scambio fra i vari pronomi, fra voce attiva e media nei verbi, fra finalità e consecuzione. Altre uniformità si dànno nella declinazione dei nomi e nella coniugazione dei verbi.

La terza tendenza è l'influsso della lingua ebraica. È l'originalità del g. biblico nei riguardi della koinè, dovuta al fatto che tale g. fu utilizzato per tradurre originali semitici (LXX e fonti aramaiche del Nuovo Testamento) oppure allo spirito semitico degli autori. I LXX presentano ebraismi secondari: l'uso immoderato di forme, locuzioni, frasi certamente greche ma la cui frequenza non si spiega se non per la coincidenza con l'ebraico; e presentano soprattutto ebraismi primari, consistenti in forme non della koinè, che derivano dall'ebraico originale. I principali semitismi, frequenti soprattutto negli scritti del N. T., sono: *** davanti al predicato, al posto del semplice accusativo; il nominativo al posto del vocativo; il genitivo ebraico al posto dell'aggettivo; *** col genitivo per indicare qualsiasi relazione; l'uso sociativo e strumentale della preposizione ***; il grado positivo al posto del comparativo e superlativo; la frequenza dei pronomi; la ripetizione dei pronomi dopo, il relativo; il sostantivo "anima" invece del pronome riflessivo; la frequenza eccessiva della costruzione perifrastica; *** premesso al discorso diretto; *** con valore gerundivo: *** premesso ad un giuramento e ad una interrogazione diretta.

BIBL. - J. VERGOTE, in DEs, III, coll. 1320-69: F. M. ABEL, *Grammaire du g. b.*, Parigi, 1927: F. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.*, 2a ed. Parigi 1931; A. BOATTI, *Gramm. del g. del Nuovo Testamento*, I-II 3a ed., Venezia 1392; F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Neutestamentliche Grammatik*, 7a ed., Gottinga 1943; M. ZERWICK. *Graecitas biblica exemplis illustratur*, 2a ed., Roma 1949; G. BONACCORSI, *Saggi di filosofia. neotestamentaria*, 2 voll., Torino 1950.

H

HACELDAMA. - Campo venduto da un vasaio (perché era finita l'argilla?) al Sinedrio gerosolimitano per le 30 monete d'argento che Giuda aveva ricevuto per il suo tradimento e che poi, disperato, aveva restituito gettandole nel santuario. Dal Sinedrio fu destinato a sepoltura dei pellegrini che morivano a Gerusalemme (Mt. 27, 3,10; At. 1, 18 s.), a compimento della doppia profezia di Geremia e di Zaccaria (Ier. 32, 6-15; 18, 2.12; 19, 1-15; Zc. 11, 12 ss.). Denominato "campo del vasaio" (Mt. 27, 7) fu chiamato dagli abitanti di Gerusalemme "campo del sangue" (haqeldema in aramaico; tradotto in greco con l'aggiunta della consonante finale: solo At. 1, 19; in Mt. 27, 8 il termine è spurio, attestato dalla Volgata e da pochi codici della latina pregeronimiana), a ricordo del sanguinoso effetto prodotto dal denaro d'acquisto, più che non del suicidio di Giuda, avvenuto in

località sconosciuta. L'ubicazione di questo podere non ha costante tradizione: molti autori, tuttavia, seguendo s. Girolamo che corregge Eusebio (III, 38, 21; 39, 26) lo localizzano nel versante meridionale del monte Sion, a sud di Gerusalemme, sulle pendici del monte del Mal Consiglio alla confluenza delle valli del Cedron e Hinnon.

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT F. M. ABEL, *Jérusalem nouvelle*. II, Parigi 1926. p. 864 ss.: G. PERBELLA. *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 297-302.

HAGGADAH. - v. Apocrifi V. T.

HALAKAH. - v. Apocrifi V. T.

HALLEL. - Sotto questo nome (ebr. = lode, inno), è compreso il gruppo dei Ps. 113-118 (Volg. 112-117), a contenuto laudativo. Era cantato nelle tre grandi solennità (Pasqua, Pentecoste, Capanne, v.), nella festa della Dedicazione e nelle neomenie. Caratteristico però della Pasqua, era detto "H. egiziano" (H. misri) perché cantato nel tempio durante l'immolazione dell'agnello pasquale in ricordo della liberazione d'Egitto. Lo si cantava anche in famiglia durante la cena pasquale, suddiviso in due parti: la prima (Ps. 113-114) all'inizio della seconda coppa, l'altra (Ps. 115-118) alla fine quando si beveva l'ultima (40) coppa rituale. Chi voleva prendere una quinta coppa recitava il Ps. 136, chiamato "il grande H." (H. haggadhol), nome esteso pure al gruppo Ps. 120-136. Accanto all'H. per eccellenza (egiziano) e all'H. haggadhol, v'era il "piccolo H."; Ps. 146-50, inni di lode contraddistinti dal doppio alleluja e facenti parte della preghiera mattutina. L'uso dell'H. è molto antico. Forse si cantava già al tempo di Iosia (2Par. 35, 15) e di Ezechia (ibid. 30, 21); ad esso si accenna in Sap. 18, 9, dove *** (lodi) traduce H. Gesù lo cantò con gli Apostoli nell'ultima cena (Mt. 26, 30; Mc. 14, 26).

[S. R.]

BIBL. - F. VIGOUROUX, in DB, III, col. 404; H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, 7a ed., Torino 1947, pp. 877 s.

HAMMURAPI. - Figlio di Sinmuballit e sesto re della prima dinastia babilonese. Regna 43 anni e non è da confondersi con altri due omonimi che si riscontrano nelle tavolette di Mari. È di origine amorrea e porta la sua dinastia e la città di Babilonia al centro e alla direzione di un vasto impero che non ha precedenti nell'Asia Anteriore. H. infatti è il primo despota che, con abile politica, capacità organizzativa e forza di conquista, abbia saputo riunire i piccoli regni della Mesopotamia meridionale

Dopo la pubblicazione della lista di Khorsabad e il sincronismo tra H. e Shamsi-Addu I di Assiria risultante dai documenti di Mari, la maggior parte degli studiosi si orienta per

situare H. a cavallo dei secoli XVIII e XVII. La data sarebbe confermata dal sincronismo tra la vita di Mari e la XIII dinastia egiziana, dai livelli archeologici dell'Alta Mesopotamia e dai dati delle tavolette di Venere del regno di Hatnmisaduqa. Inoltre attualmente si scarta la identificazione tra H. e Amraphel di Gen. 14. Né si può stabilire con precisione se Abramo e H. siano contemporanei poiché manca una indicazione esatta e sicura del tempo di Abramo.

Nel 6.70 anno di regno, H. conquista Uruk, Isin. Quindi si trova di fronte a sé i re di Mari, di Assiria, di Larsa, di Esnunna, di Qatanum e di Aleppo. L'Assiria crea una coalizione di stati ad est del Tigri contro Babilonia, Mari e Larsa. H. sfrutta prima l'alleanza con Larsa e Mari per demolire la coalizione capeggiata dall'Assiria, in seguito, nel 300 anno del suo regno fa forza contro un largo numero di nemici; nel 310 toglie l'indipendenza a Larsa e dà, nel 320 anno, battaglia decisiva contro gli Assiri e conquista Mari che verrà distrutta definitiva mente nel 350 anno di regno. Quindi demolisce Esnunna. Si ignora il motivo che ha arrestato la conquista di H. a Mari sull'Eufrate e a Ninive sul Tigri, ma sembra che già allora gli Hittiti da una parte e i Hurriti dall'altra abbiano tamponato con la loro presenza l'espansione del monarca babilonese. Comunque H. alla fine del suo regno può dirsi non solo "re di Sumer e Accad", ma "re delle quattro regioni", "re dell'universo". La lingua accadica diventa la lingua del paese e lingua internazionale.

L'attività di H. non si esaurisce nella politica e nella guerra. La sua corrispondenza con il governatore di provincia Sin-idinnam e col gerente del demanio Shams-hasir e con altri grandi funzionari rivela un complesso di preoccupazioni e mette in rilievo la saggezza nell'amministrazione dell'economia e della giustizia. Prova della sua tendenza a conciliare e a rendere giustizia è la raccolta di leggi che va sotto il nome di H.

L'esemplare principale del *codice di H.* è costituito da un blocco di diorite nera a tronco di cono, di m. 2,25 di altezza, con 51 colonne da destra a sinistra. La stele era stata trasportata nel sec. XII dagli Elamiti a Susa e scalpellata nelle sette colonne di fondo. A Susa fu scoperta in tre pezzi nel 1901-1902 dalla missione francese diretta da de Morgan e decifrata in pochi mesi dal P. domenicano V. Scheil, ed è attualmente conservata al Louvre di Parigi. Il testo è stato copiato in epoche e paesi diversi: i frammenti delle copie hanno permesso di ricostruire approssimativamente le parti danneggiate e fornito delle varianti di un certo interesse. Fino a pochi anni fa H. era considerato il primo grande autore di una raccolta di leggi. Dal 1947 in poi sono stati scoperti tre codici anteriori a quello di H.: nel 1947, a Tell Harmal due tavolette contenenti una raccolta, divisa in 59 paragrafi dagli studiosi, fatta da Bilalama di Esnuuna, anteriore di 235 anni ad H.; nel 1947-48 fu pubblicato il codice di Lipit-Istar della dinastia di Isin, anteriore di 185 anni ad H. e diviso in 37 paragrafi ; nel 1952-53 fu reso di pubblica ragione il codice di Ur-nammu, fondatore della III dinastia di Ur, di pochi paragrafi e anteriore di 350 anni ad H. Il codice di Esnunna e di Ur-Nammu affermano l'anteriorità, nel bacino mesopotamico, della composizione legale al principio del taglione. L'originalità della raccolta di H. consiste forse nel promulgare le varie leggi di un impero, nel completare le tradizioni, nell'armonizzare i costumi con l'estensione a tutti i sudditi dell'impero.

Il codice ha un prologo e un epilogo in stile e lingua poetici, un corpo di leggi che si può dividere in 282 paragrafi. La parte legislativa comprende tre sezioni: diritto alla proprietà, diritto familiare, diritto sociale (criminale e civile). Profonde sono le differenze tra il codice di H. e il codice dell'Alleanza (Ex. 20, 22-23, 19). H. consacra lunghe colonne alla famiglia, soggetto nel quale per principio il legislatore ebraico non entra. H. tratta abbondano temente dei problemi relativi alla proprietà, nozione ancora molto semplice e poco evoluta nel codice ebraico che ignora i beni di natura speciale, le proprietà commerciali, tutta la legislazione babilonese sui contratti. Dal § 196 H. si avvicina al codice dell'Alleanza: la parte delle obbligazioni penali. Tuttavia nel codice di H. intervengono considerazioni di classi, di professioni, di tariffe di cui l'ebraico si preoccupa solo in modo secondario. La causa delle divergenze dipende dalla struttura economica e sociale diversa dei due popoli. La società babilonese è evoluta e ha un passato, è ricca ed è su una base economico-commerciale. La società ebraica, alla quale detta legge il Codice dell'Alleanza, è appena costituita, ed è su una base di pastorizia con un inizio di agricoltura. Rimane una decina di accostamenti di interesse: i casi sono raramente identici, le soluzioni quasi sempre diverse e i testi senza parallelismo.

I due codici si avvicinano riguardo lo schiavo (Ex. 21, 2-11; §§ 117-118), i danni corporali in seguito a una rissa (Ex. 21, 18; § 206), il taglione (Ex. 21, 33-25; §§ 196, 197, 200), l'aborto (Ex. 21, 22; § 209 s.), il bue che colpisce col corno (Ex. 21, 28-32; §§ 250-252), il furto di bestiame (Ex. 21, 37; 22, 2b·3; § 8), il furto con breccia nel muro (Ex. 22, 1-2a; § 21), il pascolo illegale (Ex. 22, 4; §§ 57, 58), i depositi di beni (Ex. 22, 6-8; §§ 124-126), la guardia del bestiame (Ex. 22, 9·12; §§ 262.267). V. Genesi.

[F. V.]

BIBL. - A. DEIMEL, *Codex H. Transcriptio et versio latina*, ed. A. Pohl - R. Follet, Roma 1953; F. M. TH. BOHL, *King H. of Babylon in the Betting of his time* (*about 1700 B. C.*), Amsterdam 1946; M. CRUVEILHIER, *Introduction au Code d'H.*, Parigi 1937; *Commentaire du Code d' H.*, Parigi 1938; H. CAZELLES, *Etudes sur le code de l'alliance*, Parigi 1946, pp. 147-56; R. nE V A UX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, in RB, 53 (1946) 328-36; CH.-F. JEAN, *Six campagnes de fouille à Mari*, in NRTh, 84 (1952) 493-517. 607-633.

HARRAN. - Città del nord-ovest della Mesopotamia, sulle rive del Balih, affluente dell'Eufrate. È la città nella quale Abramo, proveniente da Ur e diretto in Canaan, sostò lungamente con l'intera famiglia (Gen. 11, 31 s.; 12, 4 s.), mentre Nahor vi prendeva sede stabile per sé e per la sua discendenza (Gen. 24, 10; 27, 43); da questa, più tardi Giacobbe verrà a scegliersi la moglie (Gen. 28, 10; 29, 4 s.). All'epoca dei Patriarchi, H. era una città assai fiorente, punto d'incontro delle grandi vie commerciali di Siria, Assiria e Babilonia: la designazione assira Harranu (espressa con l'ideogramma d'un crocevia) significa appunto "via", significato mantenuto anche dalla più tardiva denominazione Paddan-Aram (Padanu = via, strada). Nei documenti di Mari, H. è spesso menzionata. Pure mantenendo il suo fondamentale carattere sumero-accadico, la città era allora sotto l'influenza preponderante di Amorrei e Hurriti: ai tempi della la dinastia Babilonese

un'alleanza tra Amorrei viene conclusa nel tempio della divinità lunare Sin; divinità importata probabilmente da Ur. Nell'epoca Assira, Teglatfalasar I, Sargon e Sennacherib ricordano "nelle loro iscrizioni sia come meta di cacce sia come obiettivo di conquista. Caduta l'Assiria sotto i colpi di Nabopolassar, Asur-Uballit tenterà in H. l'estrema resistenza. Verso la fine dell'epoca babilonese, Nabonid fa ricostruire in H. il tempio di Sin dopo una presunta visione degli Dei che gli predio cono la vittoria di Ciro su Astiage. Al tempo dei Romani H., detta Charrae, resta famosa per la sconfitta di Crasso e più tardi per l'uccisione dell'imperatore Caracalla.

Ai nostri giorni è ridotta a un piccolo villaggio tra ruderi.

[G. D.]

BIBL. - R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naha-raim*, Roma 1948; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

HEBRON. - Città nelle montagne di Giuda (Ios. 15, 54), 37 km. a sud di Gerusalemme, anticamente chiamata Qiriath 'Arba' ("città dei quattro") ed oggi el-Halil ("l'amico" di Dio) per l'appellativo dato ad Abramo già nell'antichità (Iubil. 19, 9). Fu costruita sette anni prima dell'egiziana Tanis (Num. 13, 22) da Hurriti, sedentari non semiti, discesi dalle montagne dell'Armenia dopo il 2000 a. C.: hurriti, ed attestati in Nuzu, sono infatti i nomi dei clan di Hebron, Anac e i suoi tre figli (Num. 13, 22; Ios. 15, 14; Iudc. 1, 10) (cf. R. De Vaux, in RH, 55 [1948] 325 s.). Divenne residenza del patriarca Abramo, dopo l'abbandono di Bethel (Gen. 13, 18): quivi il patriarca ebbe mutato il nome (17, 5), ospitò i tre angeli (18, 1 ss.), gli nacque Isacco (21, 3), morì Sara e fu sepolta nella grotta di Macpelah, acquistata dagli abitanti del luogo e destinata a sepolcreto di famiglia (49, 30-31; 50, 13). Fu residenza temporanea anche di Isacco (35, 27) e Giacobbe (37, 14): di qui Giacobbe discese coi figli in Egitto (37, 14; cf. 46, 1). Ad H. Mosè inviò gli esploratori (Num. 13, 23). Nell'occupazione della Palestina, diretta da Giosuè, H. fu presa, il suo re Oham ucciso e la popolazione sterminata o dispersa (Ios. 10, 3-39; 11, 21; 12, 10) e ripopolata con Caleb (Ios. 14, 13). Divenuta poi città di rifugio (Ios. 20, 7) e di sacerdoti (Ios. 21, 11.13; I Par. 6, 55.57), vi si rifugiò David, perseguitato da Saul, che la fece capitale provvisoria per sette anni é mezzo (2Sam. 2, 1.3.11.32; I Reg. 2, 11; I Par. 29, 27). Quivi David fu riconosciuto ed unto re su tutto Israele (2Sam 5, 1.3; I Par. 11, 1.3; 12, 2.3.38), gli nacquero sei figli (2Sam 3, 5; I Par. 3, 1.4); quivi Abner fu ucciso da Ioab e sepolto (2Sam 3, 27.32) accanto a Baana e Recab, uccisori di 18baal, giustamente puniti per ordine di David (2Sam 4, 12). Absalom fece di H. il centro della rivolta contro il padre (2Sam 15, 7-10) e Roboam la fortificò (2Par. 11, 10). Durante l'esilio cadde in mano agli Edomiti, da cui la riprese Giuda Maccabeo (I Mach. 5, 65). Trasformata in covo di ribelli durante la guerra giudaica fu incendiata da Cereale, luogotenente di Tito (F. Giuseppe, *Bell*. IV, 9, 7.9). Di poca importanza durante il periodo bizantino, dopo l'occupazione araba del 634 divenne una delle loro quattro città sacre per il ricordo di Abramo.

Il sito primordiale di Qiriath 'Arba' sussiste nelle rovine di el-Arba'in, nella collina di er Rumeideh, non scavate sistematicamente ma con evidenti tracce del Bronzo II (2000.1600) e del Ferro II (600-300 a. C.).

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT - F. M. ABEL, *Hébron, Le Haram el- Khalil*. Parigi 1923; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine,* II. Parigi 1938, p. 345 ss.

HITTITI. - Gente nominata, fino a ca. 40 anni addietro, soltanto nel Vecchio Testamento, tra gli abitanti di Canaan fin dall'epoca di Abramo (cf. Gen 23), e che gli scavi iniziati nel 1906 a Boghazkoy (Asia Minore), insieme a quelli di Ugarit e Mari, han restituito pienamente alla storia, confermando, ancora una volta, la storicità e l'antichità delle fonti bibliche.

Comunemente gli H. venivano finora così classificati:

1) i Proto-H., considerati autoctoni dell'Anatolia orientale, di razza e lingua asianiche; loro capitale Hatti, da cui deriva il loro nome;

2) gli H., indoeuropei di razza e lingua che provenienti dall'est si installano nella Cappadocia all'inizio del 20 millennio a. C.

Affermano la loro potenza con l'Antico (1600-500) e Nuovo Impero (1400-1200);

3) Neo-H., abitanti della Siria dal 1100 a.C., composizione etnica che non avrebbe rapporto razziale né coi Proto-H. né con gli H. Parlano o il fenicio o l'aramaico. Sono distrutti dagli Assiri nel VII sec. a. C.

Veniva considerato come un anacronismo l'attestazione biblica della presenza di H., propriamente tali, in Palestina al tempo di Abramo, perché si diceva, il regno degli H. fu fondato definitivamente più tardi.

Ma L. Woolley (*A Forgotten Kingdom*, Londra 1953, pp. 31-35), dalla diffusione della ceramica, denominata da Khirbet Kerak, spiega come questi possono discendere da antenati Hittiti, immigrati simultaneamente in Asia Minore (la maggior parte) e nella Palestina (agli inizi del 2° millennio). Tale ceramica infatti è frequente e in forme più semplici nel Caucaso meridionale, nell'età neolitica.

S'incontra improvvisamente a nord dell'Oronte e verso ovest, dove dura a lungo (ca. 3500-3000). In Asia Minore nei sepolcri dei re hittiti Alacahuiuk, e dopo il 2000 nella regione di Kultepe.

In vari posti della Palestina, dove appare improvvisa e perfettamente evoluta, sopra uno strato distrutto dal fuoco, dunque importata dagl'invasori che poi si mescolarono con la popolazione.

La ceramica segue ed attesta la migrazione degli H.; originari dal Caucaso, immigrati in Asia Minore e in Palestina, in sul finire del 3° millennio e dal 1900 a. C. incominciarono da qui ad espandersi. In Palestina pervenne una corrente minore; mentre da quella principale, in Asia Minore, derivò l'impero hittita.

Questo inoltre è confermato dall'uso della legislazione hittita (la quale scomparve con la caduta dell'impero, nel 1200 a. C.), tra gl'H. contemporanei di Abramo, come rileva con mirabile precisione la narrazione di Gen 23, confrontata con gli artt. 46 e 47 di quella (cf. *Rivista Biblica*, 2 [1954] 130-35).

Fonti per la conoscenza degli H. sono le migliaia di testi religiosi trovati in uno dei templi e nella cittadella di Boghazkoy, la antica Hattusa, e che risalgono al 1400/1200 a. C.; le tavolette di Kultepe in assiro (sec. XIX), le iscrizioni fenicio-geroglifiche di Karatape, che sopravvivono per 500 anni all'impero H.; infine, i dati archeologici.

La scrittura e In gran parte cuneiforme, ma anche geroglifica soprattutto nella zona di Kizzuwatna. L'interpretazione dei geroglifici hittiti ha dato buoni risultati, ma non è completa. Le lingue usate nel mondo hittita sono la hattili o protohittita, agglutinante, non bene compresa finora; la palaita nella Paflagonia a nord-ovest di Hattusa; la luvia, indoeuropea, a sud ovest dell'Anatolia; la ne sia o hittita e infine la hurrita, asianica.

Il nucleo principale abita una regione, il cui centro è il gomito del fiume Halys. Sono ricordati come primi loro re, Pithana e Anitta, padre e figlio, commercianti di prodotti assiri, contemporanei alle tavole di Kultepe. Piccole città-stato esercitano il loro predominio con alterne vicende: Zalpa, Nesa, Kussar. Solo Labarna le unifica in un impero che ha per confini il Mediterraneo. Labarna resta titolo dei successori come Cesare per gli imperatori romani. Il figlio Hattusili I (1580 ca.) domina l'est dell'Asia Minore e giunge fino alle porte di Aleppo, espugnata da Mursili I (1560 ca.) che compie una razzia su Babilonia e inizia la lotta con i Hurriti.

Nel sec. XV gli H. sono forse oscurati dai Hurriti. Tudhalia incomincia il nuovo impero. Shuppiluliuma (1375-1335) sconfigge i Mitanni a Qades. Mursili II (1330-1300) fatica a tenere sottoposti gli stati vassalli. Muwattalli deve lottare con la risorgente potenza egiziana e viene sconfitto a Qades. Hurhi-Tesub e Hattusili In continuano la lotta contro gli Assiri e l'Egitto. L'impero riceve il colpo di grazia dalla migrazione dei popoli del nord e del Mare (verso l'inizio del sec. XII).

Religione. - Il pantheon hittita è un miscuglio. Il fondo è di origine proto-hittita. Al tempo dell'impero hittita si innestano divinità luvie e palaite che non sono che l'assimilazione delle divinità anatoliche. Quindi doppioni di dèi. Infima, sebbene caratteristica, la parte degli dèi di stampo indoeuropeo. Si aggiunga l'influsso dei Hurriti con l'introduzione del loro pantheon gerarchicamente organizzato e della tecnica cultuale, e degli Assiro-Babilonesi con divinità astratte come le incarnazioni del destino, legate all'idea del testo scritto, della tavoletta fissata da un ordine di Ea o di Marduk.

Il dio principale degli H. è il dio-Tempo, chiamato Taru in proto-hittita, Datta in luvio, Tarhunt in geroglifico, Tesub in Iturrita. Il nome è espresso con gl'ideogrammi del dio mesopotamico Hadad. Il concetto di un dio supremo che regola la pioggia e le tempeste è

molto appropriato ad una zona come l'Anatolia, il nord della Siria e Mesopotamia. Come re degli dèi si accosta a Zeus, ma presenta molti altri aspetti. L'animale sacro è il toro; secondo una concezione antica il dio-Tempo è egli stesso un toro come nel mondo mesopotamico il dio Anu.

La dea solare di Arinna,- Wurusemu in proto-hittita, è la regina del cielo e del paese di Hatti, la dea suprema dello stato e protegge il re in guerra.

Istar, la grande dea babilonese, è conosciuta in Anatolia come Anu, Ea e molti altri. È la divinità dell'amore e della vita sessuale, ma anche della guerra.

L'adorazione degli dèi nello stato è della massima importanza. Il re stesso vi partecipa. La volontà degli dèi è consultata mediante le varie forme di divinazione importate dalla Mesopotamia. La religione hittita considera gli dèi come padroni, gli uomini schiavi. Handadatur è il termine col quale gli H. esprimono la forza speciale divina che dirige il mondo (cf. sumerico nig. si. sa.; acc. Mesaru).

Sono state trovate sepolture negli scavi dell'antico e nuovo impero. Nel nuovo è usata la cremazione. Si conserva il testo di un rituale di cremazione del re o della regina nel quale le donne estinguono il fuoco con vino e birra.

Tra i miti, quello del dio che scompare e riappare è il più famoso ed ha riscontro nelle vicende di Dumuzi-Tammuz, Adone (v.), Attis, ecc. Il nome del dio morente è Telepino (cf. Telephos licio), in una versione conservata in 4 recensioni, il dio-Tempo, il dio-Sole in altre versioni. Telepino scompare per malcontento. Cessa la vita della natura. Vana è la ricerca dell'aquila, del dio della tempesta. La signora degli dèi invia l'ape. Il testo è interrotto. Telepino è trovato. Due incantesimi lo decidono a ritornare. La vita riprende il ritmo normale.

Diritto. - Due raccolte di leggi conservate in due tavolette della prima metà del sec. XIV trasmettono gli elementi giuridici che presentano punti di contatto con le leggi mesopotamiche ed ebraiche. Il codice hittita è più umano dell'assiro: non conosce la legge del taglione (ammette le compensazioni), limita la pena di morte. Le disposizioni hittite tendono più a risarcire i danni delle vittime che a colpire i rei. I contatti col codice dell'alleanza (Ex. 20, 22-23, 19) sono numerosi e dimostrano che la tradizione israelita ha conosciuto il codice hittita per quanto riguarda l'omicidio, il furto, i danni causati alle persone, ai raccolti ecc., ma essa è pienamente autonoma (H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Parigi 1946, pp. 158-64).

Nella Bibbia, l'etnico hitti, LXX ***, Volgo hethaeus e benè Heth indicano i discendenti di Heth, secondo figlio di Canaan (Gen. 10, 5). Gen 15, 19-21 pone gli H. tra i popoli di Canaan anteriori alla conquista Israelita e in mezzo ai quali gli Ebrei devono stabilirsi (cf. Ex. 3, 8.17; 13, 15; 23, 23.28; ecc.). I re di questi popoli si coalizzano contro Giosuè (9, 1) e lottano contro di lui presso le acque di Merom (Ios. 12, 8); riappaiono nel discorso di Giosuè morente (Ios. 24, 11) e all'epoca dei Giudici (Iudc. 3, 5). Sotto Salomone (I Reg. 9, 20; I Par. 8, 7) i loro discendenti costituiscono minoranze che non scompaiono né per le guerre né per le deportazioni (Esd. 9, 1, cf. Iudc. 3, 36). Num. 13, 39 s. e Ios. 11, 3 pongono gli H. nella regione montagnosa. Hebron è una città degli H. dai quali Abramo

(Gen. 23, 7) acquista il campo e la caverna di Macpelah, per esservi sepolto (Gen. 40, 29 s.) come Giacobbe (Gen. 50, 13).

Si menzionano le figlie di Het che Rebecca (Gen. 27, 46) e Isacco non gradiscono. Ez. 16, 3 dice a Gerusalemme: «La tua origine e la tua generazione sono dalla terra di Canaan; tuo padre è l'Amorreo e tua madre una hittita» (cf. Ez. 16, 45). Tutti questi testi biblici considerano gli H. come presenti in Canaan prima dell'arrivo degl'israeliti, e ancora al tempo della migrazione di Abramo. Sappiamo ancora dalle lettere di el-Amarna che gli H. erano numerosi ed intriganti in Canaan nel sec. XIV a. C.

In vari punti figurano principi hittiti, accettati o imposti dall'Egitto, alla testa dei clan cananei... Naturalmente tale scelta sarebbe incomprensibile, data la frequenza dei casi, se non si ammettesse la presenza di H. nella popolazione.

Il loro carattere intraprendente, a noi noto dalle fonti, dava presto ad essi, anche se di numero limitato, una certa preponderanza.

È pertanto un fatto ormai constatato questo miscuglio delle popolazioni hittite: son quelle che noi abitualmente si è soliti chiamare cananee.

Ora la testimonianza delle lettere di el-Amarna per i sec. XV-XIV, già fondava la più grande probabilità per la presenza degli H., in periodi precedenti, e fin dal tempo della migrazione di Abramo (L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu,* I, Parigi 1952, p. 30; A. Clamer, *La Ste Bible*, ed. Pirot, II, ivi 1940, pp. 322.562). Discendenti degl'H. sono Abimelec (I Sam 26, 6) e Uria (2Sam 11, 9 ss.; ecc.) sposo di Bethsabea.

[F. V.]

BIBL. - Numeroso materiale in *Revue Hittite et Asianique* (RHA) e *Journal of Cuneiform Studies* (JCS): A. GOETZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936; L. DELAPORTE. *Les Hittites*, Parigi 1936: ID.. *Hittites*, in DBs.; F. SOMMER, *Hethiter und Hethitisch*. Stoccarda 1947: G. CONTENAU, *La civilisation des H. et des Hourrites*..., Parigi 1948; E. CAVAIGNAC, *Les H.*, ivi 1950; O. R. GURNEY, *The H.*. Londra 1952: R. DUSSAUD. *Les religions des H. et des Hourrites*, in *Mana* II. Parigi 1945: F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I, ivi 1933, pp. 239-43; G. FURLANI, *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936; A. ROMEO, in *Enciclopedia del Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 336-43; C. W. CERAM. *Il libro delle rupi*. *Alla scoperta dell'impero degli Ittiti*. Torino 1956; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1956) 282-85.

HURRITI. - Popolo non semita che documenti dalla fine del 30 millennio segnalano in avanzata dalle regioni dello Zagros verso la Mesopotamia e lungo il Tigri. Cf. ancora alcuni documenti anteriori alla terza dinastia di Ur (2070-1960) quali la tavoletta di Samarra e specialmente dalla nomenclatura dei primi Re della dinastia stessa. Vero so il 1700 a. C. ci informano dell'attività hurrita testi religiosi di Mari, dove per la prima volta Hur-ri ricorre come designazione di popolo. Tra il 1700 e il 1500 l'influenza hurrita deve aver registrato la massima pressione: dopo questa epoca infatti, i H. dominano in

Mesopotamia e Assiria dove hanno fondato il grande impero di Mitanni (v.) e ridato vita all'antico centro di Nuzu (v). Anche in Asia Minore (Boghaz-koy), in Siria (Ras Shamra), in Palestina (Tell-Ta'annek), la presenza dei H. è abbondantemente documentata.

In Egitto all'epoca della 18a dinastia la designazione *Retn.w* per la Palestina e Siria viene sostituita dal vocabolo *H'rw*.

Per quanto non sia evidente una stretta relazione tra H. e Hyksos, è però degno di nota il fatto che dopo l'invasione di questi, i territori a sud di Karkemis fino all'Egitto sono inondati da nomi hurriti e indoeuropei.

Quanto alla loro razza, antiche raffigurazioni egiziane (19a dinastia) ce li presentano di tipo armenoide brachicefalo; ovunque però tra i H. è notata la presenza di elementi indoeuropei rappresentanti ordinariamente la classe dirigente.

Rilevanti sono le tracce della cultura hurrita. Una caratteristica lingua di tipo ago glutinante, scritta in cuneiforme accadico ci ha dato una letteratura veramente abbondante: a scongiuri, incantesimi (doc. di Mari), testi religiosi di vario genere (doc. di Boghazkoy), documenti d'affari (scoperte di Nuzu), vocabolari (scoperte di Ras Shamra) ecc. si uniscono opere di traduzione specialmente all'epoca d'El-Amarna. Tra queste ultime vanno soprattutto ricordati frammenti dell'epos di Gilgames con vari miti e leggende sumero-accadiche. Nell'epoca d'el-Amarna la cultura hurrita serve mirabilmente a trasmettere all'occidente cultura e religione mesopotamiche: è attraverso i H. che il culto di Etar raggiunge l'Asia Minore e l'Egitto.

La religione hurrita è caratterizzata da un grande sincretismo: i H. che diedero presto al pantheon babilonese il loro Dio Kumarbi, presero a loro volta dèi, miti, leggende ed eroi sumero-accadici. Divinità tipicamente hurrite restano: Tessub, Dio del temporale, raffigurato spesso sul dorso dei due tori Sheri e Hurri; Hepa e Simike, rispettivamente Dio e Dea del sole. Non va poi dimenticata la presenza di divinità indoeuropee adorate dalla classe dirigente.

Il grande influsso culturale e religioso dei hurriti continuò fino a quando l'avanzata dell'Assiria specialmente con Salmanassar I ne bloccò il centro propulsore: l'impero Mitannico; restarono per molto tempo centri hurriti, nella regione nordica dei laghi Urmia e Van.

É stata da tempo agitata la questione se i H. siano in relazione con i *Horites* della Bibbia (Gen. 14, 6; 36, 20.29 s.; Deut. 2, 12.22). Dopo gli studi dello Speiser, rileva W. F. Albright, va ormai ritenuto certo che la lingua hurrita fu la primitiva lingua dei *Horites* biblici.

BIBL. - R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naha-raim,* Roma 1948, pp. 37-92; G. CONTENAU, *La Civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni*, Parigi 1948; ID., in DBs, IV, coll. 128-38; G. FURLANI, *La religione degli Hurriti* (*Subarei, Mitannici*), in *Storia delle Religioni*, P. Tacchi-Venturi, 1, 3a ed., Torino 1949, pp. 241-51.

I

IAFET. - Figlio di Noè (Gen. 5, 32; ecc.), minore di Sem (Gen. 10, 21 TM) e maggiore di Cham (9, 24), sebbene figuri sempre terzo. Iafet rispetta il padre ubriaco e con Sem riceve la benedizione (Gen. 9, 27; v. Messia). Iafet è il capostipite degli Iapetici o Indoeuropei, di quei popoli della costa fenicia o del nord della Siria o a est della Mesopotamia che per fisionomia, lingua, usi e costumi non si possono ridurre al tipo semitico (Gen. 10, 2-5).

Figli di Iafet: Gomer (Gimirri dei testi cuneiformi, ***, Ez. 38, 6), Magog (mat Gag "il paese di Gog", Ez. 38, 1 s.), Madai (Medi, Mada, Is. 13, 17; Dan. 9, 1), Iawan (Ioni, Ez. 27, 13 iwn = ***, iauna persiano, Iamanu babilonese), Tubal (Ez. 27, 13 ecc., *** di Erodoto, Tabal assiro, popoli della sponda meridionale del Mar Nero), Mesec (Is. 56, 19; *** di Erodoto, acc. Musku, nord-ovest dell'Armenia verso la Colchide) e Tiras (Tw-rw-s' dei testi egiziani, ***; Etruschi).

Figli di Gomer Askenaz (Ier. 51, 27; As-guza dei testi assiri, ***, Sciti, confusi spesso coi Cimmeri), Rifath (I Par. 1, 6; ***, montagne del nord-Europa? Aripsas dei testi di Boghazkoy?) e Togarmah (Ez. 38, 3-6, acc. Tilgarimmu, popoli a nord della strada Karkemis-Harran),

Figli di Iaman: Elisah (Ez. 27, 7; Alasia di El-Amarna, ***, 'Isj di Ras-Shamra, Cipro) e Tarsis (Ez. 38, 13 ecc.; ***, Tar-si-si di Asarhaddon; la costa sud-occideutale della Spagna), Kittim (Ez. 27, 6 ecc.; Cipr, o Kti dei testi fenici, ***, nome esteso anche ai Macedoni e Romani) e Rodanim (Ez. 27, 15 gli abitanti di Rodi).

[F. V.]

BIBL. - D. POULET, *Tous les hommes sont-ils fils de Noé*? Ottawa 1941, p. 314 ss.; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed.. Torino 1951. pp. 209 ss.; E. DHORME, *Les peuples issus de J. d'après le ch. X de la Genèse* (Recueil Dhorme). Parigi 1951, pp. 167-87; ID., *Les peuples de l'Asie Mineure et des marches mésopotamiennes*, in *Peuples et civilisations*, 1 (1950) 336-59.

IDOLOTITO. - Letteralmente, dal greco, = "sacrificato all'idolo"; è la parte dell'offerta, in genere, o della carne dell'animale immolato in sacrificio alla divinità, che di diritto spettava ai sacerdoti; i quali, preso quanto loro era necessario, facevano vendere il rimanente nelle pubbliche macellerie (1Cor 10, 25).

Secondo la mentalità del tempo, mangiar di carni siffatte era partecipare al sacrificio, al culto; entrare in comunione con la divinità (v. Eucaristia).

Era lecito ad un cristiano, invitato ad un banchetto, mangiar di dette carni, notoriamente idolotite? O, in genere, come comportarsi per la loro mensa?

Il concilio di Gerusalemme accolse il suggerimento di Giacomo il Minore, perché nelle comunità miste, i convertiti dal paganesimo, se ne astenessero, per non urtare il sentimento dei giudeo-cristiani (At. 15, 28 s.).

Per i fedeli di Corinto (I Cor 8, 1-13; 10, 14.23), s. Paolo non dà un proibizione generica; in realtà, per chi conosce il nulla degli idoli, l'i. non ha nulla di speciale. Si tratta, diremmo noi, di materia indifferente. Il cristiano dalla coscienza ben formata si regola pertanto liberamente; ma egli deve tener sempre presente il principio aureo della carità fraterna, ad evitare di recar danno a qualche fratello, dalla coscienza ancora debole, il quale potrebbe essere indotto dal suo esempio a mangiar di quella carne, pur ritenendo ancora l'antica mentalità, e quindi contro coscienza.

Per tale principio, pertanto, il fedele regolerà la sua condotta, praticamente, tenendo sempre presente l'ardente espressione dell' Apostolo: «Ma se io devo turbare la coscienza di un fratello, non toccherò mai della carne».

[N. C.]

BIBL. - BUCHSEL, in ThWNT, II, p. 375 s.; E. B. ALLO, *Première épitre aux Corinthiens*, 2a ed., Parigi 1935, pp. 195-215. 236-45.

IDUMEA. - v. Edom.

IECONIA (Ioakin). - v. Giuda (regno di).

IEFTE. - Fu il grande capo e liberatore della tribù di Gad, cui appartiene (Iudc. 10, 6-12, 7). Scacciato dai fratelli, L, figlio illegittimo, nella regione vicina alle Fonti del Giordano, comandava con coraggio e valentia una schiera di razziatori; come già David nel deserto di Giuda e di Ziph (1Sam 22, 2). Oppressi dagli Ammoniti insediatisi in Galaad, i suoi conterranei, dopo aver invocato l'aiuto di Iahweh ed aver rimossa l'idolatria, volendo sollevarsi, si rivolsero a I., perché dirigesse la lotta. I. accettò, dopo aver fatto giurare, nel nome di Iawheh, agli anziani di lasciargli, dopo la vittoria, il potere.

I., mentre si preparava, iniziò trattative con gli Ammoniti; una volta fallite, fiducioso in Iahweh, li attaccò e sbaragliò, riconquistando 20 città israelite, e liberando Galaad fino al Giordano.

La sua fede era sincera (Hebr. 11, 32), ma rozza, e influenzata dai costumi cananei (cf. il re moabita Mesa; 2Reg. 3, 27); così per propiziarsi Iahweh, I. fece voto, prima della battaglia, di immolargli la prima persona (contro la proibizione della legge: Deut. 12, 31) che gli fosse uscita incontro dalla sua casa, al ritorno vittorioso. Fu l'unica sua figlia che, prima fra le vergini, avanzò per la rituale fantasia. I., pur nel suo strazio, credette suo

dovere compiere il voto, immolandola dopo averle concesso di piangere sui monti con le compagne il fiore della sua giovinezza recisa.

I. punì duramente l'insolenza degli Efraimiti, che gli facevano minacciose rimostranze perché aveva vinto senza di loro. Ai guadi del Giordano, gli Efraimiti in fuga, riconosciuti dalla pronunzia sibboleth (corrente) per sibboleth (spiga), vennero uccisi (come nei Vespri Siciliani, i Francesi si svelavano dicendo *sesi*, per *ceci*).

Per sei anni governò Galaad; fu questo il secondo tentativo, dopo quello di Gedeone, di stabilire un principato monarchico.

[F. S.]

BIBL. A. MÉDEBIELLE, in DBs, III, coll. 11-24; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 178-85. 308. 340. 397 ss.; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (*La Ste Bible,* ed. Pirot, 3), ivi 1949. pp. 233-45.

IEHU. - V. Israele (regno di).

IEROBOAM (Geroboamo) I e II. - v. Israele (regno di).

IESSE. - V. Davide.

IETRO. - Sacerdote di Madian (Ex. 2, 16; 3, l), ricordato nella Bibbia per aver dato una delle sue sette figlie, Sefora, in sposa a Mosè (Ex. 2, 16.21).

Pare abbia avuto due nomi, perché oltre a quello di I. (Ex. 3, 1; 4, 18; 1.5. 8.12 ecc.) in Ex. 2, 18 e Num. 10, 29 ricorre anche quello di Raguel. Raguel (ebr. Re'ìì'eI = amico di Dio) sarebbe il nome proprio, mentre I. rappresenterebbe un soprannome o un titolo onorifico. Fondati sull'elasticità che in lingua ebraica presentano i nomi di parentela (cf. 'ah = fratello, cugino, parente, amico ecc.), non mancano di quelli che rinunziando all'identità I.-Raguel, credono che Raguel sia il padre di I. e quindi il nonno di Sefora; per lo stesso motivo, da Iudc. 4, 11 (ebr.) s'è tentato addossare a I. un terzo nome: Hobab; ma pare senza fondamento.

E assai probabile che I. fosse cultore del vero Dio, che aveva potuto conoscere dalla tradizione patriarcale (Ex. 18, 8-12). Avendo un giorno osservato, che il genero consumava tutto il suo tempo concedendo molte udienze, senza per altro riuscire a contentare tutti, I. con l'autorità che gli proveniva dall'età e dalla parentela, gli propose di affidare a un certo numero di anziani gli affari di ordinaria amministrazione, riservando a sé l'alta direzione degli affari del popolo (Ex. 18, 13-26). Mosè attuò la proposta, ottenendone effetti sorprendenti.

[B. P.]

BIBL. - A. CLAMER. *Les Nombres*, in *La Sainte Bible* di Pirot-Clamer, II, Parigi 1946, pp. 297 s.

IEZABEL. - V. Israele (regno di).

IMMORTALITÀ DELL'ANIMA. - v. Uomo.

INDEMONIATI. - Sono detti ossessi o i. gli uomini mossi fisicamente dal demonio che dimora in loro; che sono sotto l'influenza di uno o più spiriti cattivi (Mc. 1, 23-27; Mt. 12, 43 ssS6.; Lc. 8, 2; 11, 24 ss.).

Nel Nuovo Testamento, 23 volte, tali spiriti sono detti impuri; si tratta di impurità morale (spesso in alternativa con ***); lo spirito cattivo spinge gli uomini a commettere atti proibiti dalla legge naturale e dalla legge divina.

Nei Vangeli s'incontrano molti i. Espressione tangibile del dominio di Satana sul mondo (Mt. 12, 22-37; Mc. 3, 22-30; Lc. 11, 14-28); finora Satana regnava (come il signore nella propria fortezza) da padrone assoluto; ora, se è scacciato dal suo impero, a viva forza, vuol dire che è arrivato qualcuno che è più forte di lui, che ha appunto la missione di fondare il regno di Dio sulle macerie di quello di Satana.

«Se io scaccio i demoni per virtù divina (***), il regno di Dio è già in mezzo a voi» (Mt. 12, 28).

Gl'i. figurano, ben distinti, fra i malati colpiti da vari mali, e guariti dal Messia (Mt. 4, 24; 8, 16). L'ossessione vien presentata senza (Mc. 1, 23-28 l'indemoniato nella sinagoga, cf. Lc. 4, 33·36; Mc. 7, 24-30 l'indemoniata, figlia di una siro-fenicia, cf. Mt. 15, 21-28) o accompagnata a disturbi fisici, mutismo (Mt. 9, 32 ss.), mutismo e cecità (Mc. 3, 22-30; Mt. 12, 22-37), epilessia (Mt. 17, 14.20), o tormenti fisici, con la pazzia (Mt. 8, 28-34; Mc. 5, 1-5, gli ossessi di Gadara). Non è facile discernere se si tratti di malattia anteriore o di disturbo fisico prodotto dall'ossessione; in Mt. 17, 14-20 l'ossessione si manifesta con caratteristiche particolari: paralisi della volontà, privazione dell'uso dell'udito e della parola, idee di suicidio. Gesù prima scaccia il demonio e quindi guarisce completamente l'ossesso (Lc. 9, 42; Mc. 9, 16 s.).

Maria di Magdala è una ossessa miracolata (Lc. 8, 2; Mc. 16, 9) e di una forma di ossessione più grave «Gesù aveva scacciato da lei sette demoni», cf. Mt. 12, 43 ss.; Lc. 11, 24 ss.).

Il demonio conosce la messianicità e divinità di Gesù e lo fa gridare dagli ossessi, chiaramente (Mc. l, 24-34; 3, 10 ss.; 5, 7; Lc. 4, 4) «Tu sei venuto per mandarci in rovina. So, chi tu sei: il Santo di Dio»; «scacciò molti demoni, ma non li lasciava parlare, perché essi lo conoscevano»; «uscivano anche demoni da molti, gridando e dicendo: Tu sei il Figlio di Dio».

Queste solenni ed aperte attestazioni rientrano nel piano di Satana nettamente contrario al disegno messianico di Gesù (v. Tentazioni). Questi evitava accuratamente tutto ciò che poteva dare ansa alla falsa concezione nazionalistica che i Giudei avevano del Messia: cf. Io 6, 14 s.; tutto ciò che avrebbe facilmente acceso quegl'illusi contro i Romani.

Gesù impone il silenzio ai demoni e autorevolmente li scaccia col semplice comando, senza discutere: «Taci; ed esci da quell'uomo» (Mc. 1, 25; ecc.) e il demonio, pieno di odio e di rabbia, s'infuria, urla, ché sa di venire ormai detronizzato, ma deve fuggire.

Anche gli Apostoli, nella loro missione, scacciano i demoni (Mc. 6, 13); tale potere è loro conferito dal Risorto (Mc. 16, 15-18).

S. Paolo a Filippi (At. 16, 16 ss.) libera dal demonio una fanciulla, che al vederlo passare con Sila, esclamava: «Questi son servi dell'Altissimo, e ci annunzia no la via della salvezza».

Anche tra i Giudei c'erano degli esorcisti (At. 19, 27; cf. Mt. 12, 27; Lc. 11, 19) ed alcuni di essi presero a scacciare i demoni nel nome di Gesù (Mc. 9, 38).

[F. S.]

BIBL. - O. S. SMIT, *De demoniacis in historia evangelica,* Roma 1913; D. Buzy, S. Mt.; L. PIRROT, S. Mc. (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), Parigi 1946, pp. 47. 110. 122 s. 157-161. 230. 415. 439 SS. 504 ss.; L. MARCHAL, *S. Luc* (volume 10), ivi, pp. 70. 113. 129. 148.

INFANZIA (Vangelo dell'). - Vengono così chiamati i primi due cc. di Mt. e Lc. riguardanti la nascita e qualche episodio dell'infanzia del Redentore.

Secondo lo scopo del primo Vangelo, dimostrare ai Giudei che Gesù è il Messia preannunziato dal Vecchio Testamento, san Matteo inizia (1, 1-17) col fissare nella genealogia la discendenza davidica di Gesù (figlio di David = Messia: cf. Mt. 21, 9); quindi, affermata la nascita verginale, con la testimonianza dello stesso sposo s. Giuseppe, mostra realizzata in essa la precisa e preziosa profezia messianica di Is. 7, 14 (1, 18-25). Così la visita dei Magi (2, 1-12) è l'occasione per il riconosciuto adempimento dell'altra profezia di Mi. 5, 2 circa la nascita del Messia a Betlem; la strage degli innocenti, la fuga in Egitto, la scelta di Nazaret per il domicilio della s. Famiglia al ritorno, offrono a s. Matteo motivo di applicare tipicamente al Messia quanto Osea (11, 1) diceva del popolo eletto, e Geremia (31, 15) poeticamente scriveva del lutto delle madri per la deportazione dei figli, mettendo in risalto l'analogia delle situazioni storiche; e infine, di applicare a Gesù "nazareno" (radice néser "germoglio") la profezia di Is. 11, 1; 53, 2.

S. Luca, storico accurato, sfruttando una inestimabile fonte d'informazione, Maria SS. (Lc. 2, 19.51), narra "con ordine" (1, 3) gli eventi, tralasciando quelli contenuti in Mt., che, in una vita di Gesù, vanno pertanto inseriti nella narrazione lucana. Da questo fatto si può dedurre che Luca oltre a Mc. ha avuto dinanzi anche Mt., nella composizione del suo Vangelo.

Inizia con l'apparizione dell'angelo a Zaccaria nel Tempio, e l'annunzio della nascita del Precursore, s. Giovanni Battista (1, 5-24); segue l'Annunziazione, nel colloquio bellissimo e teologicamente preziosissimo dell'Angelo con la Vergine (1, 26-38); la visita di Maria a s. Elisabetta, col Magnificat e l'attestazione di Elisabetta: la Madonna è detta: Madre del mio Signore (*** nei LXX traduce Iahweh), cioè Madre del mio Dio (1, 39-56); nascita e circoncisione del Precursore, con il Benedictus (1, 57-80). A questo punto va posto Mt. 1, 18.24; cioè al ritorno di Maria dalla casa di Elisabetta.

Luca continua a narrare la nascita, l'inno degli Angeli, l'adorazione dei pastori, la circoncisione di Gesù e dopo 40 giorni la sua presentazione al Tempio, con il riconoscimento del Messia da parte di due veggenti ispirati: Simeone ed Anna (2, 1-38).

La s. Famiglia ritorna da Gerusalemme a Betlemme, dove dopo alcuni mesi arrivano i Magi, come in Mt. 2, che aggiunge la fuga in Egitto e il ritorno; col domicilio a Nazaret: (Lc. 2, 39 = Mt. 2, 22 s.).

Infine, sono propri di Luca (2, 40.52) lo accenno allo sviluppo del divino fanciullo, l'episodio del suo smarrimento nel Tempio, in occasione del pellegrinaggio per una delle tre grandi feste annuali, e la pennellata finale sulla vita nascosta di Gesù, nella s. Casa di Nazaret. L'importanza teologica di questi capitoli è pari alla squisita finezza e calda poesia che ne fanno il nutrimento prelibato dei mistici e di ogni anima pia.

Contro la loro storicità si accanirono in passato i razionalisti; è evidente, il soprano naturale per essi è una fantasia; la concezione virginea, gli altri miracoli sono impossibili. Posizione dunque dovuta soltanto a un pregiudizio; ché in realtà non è stato portato un argomento di critica storica, che valga ad incrinare questa fonte purissima e genuina, il Vangelo dell'i. Vedi: Magi, Genealogia, Quirino, Magnificat, Benedictus.

La critica letteraria dà piena conferma, all'autenticità di questi cc. che, come abbiamo visto, s'innestano perfettamente nei rispettivi Vangeli, con le caratteristiche proprie a ciascuno; e non soltanto non c'è opposizione, contrasto tra Mt. e Lc., ma armonioso e mutuo completamento. Basta infine avvicinare le fonti canoni che ai numero si vangeli apocrifi (fantastici, grossolani, mirabolanti) che si sono interessati dell'i. del Redentore (cf. M. Lepin, *Evangiles canoniques et Evang. apocryphes*, 2a ed., Parigi 1902) per avere la misura dell'origine divina del Vangelo dell'i.

[F. S.]

BIBL. - H. SIMON - G. DORADO, *Nov. Test.*, I. 7a ed., Torino 1951, pp. 265-354: A. MICHEL, in DThC, VIII, coll. 1346-70; L. FONK, in VD, 7 (1927) 289-95. In essi ricca bibliografia: R. LAURENTIN, *Structure et théologie* de Luc. I-II, Parigi 1957.

INFERNO. - Nel Nuovo Testamento, *** ("invisibile", Platone, Cratilo, 403 a, *Fedone*. Diversa etimologia nel *Cratilo*, 404b; inferus) è il luogo di castigo degli empi dopo la morte.

Già il Precursore accenna alla punizione: «ogni albero che non fa buon frutto sta per essere tagliato e gettato al fuoco» (Lc. 3, 9; cf. Mt. 3, 10; Io. 15, 6) e aggiunge che il Messia brucerà la paglia in un fuoco inestinguibile (Lc. 3, 17; Mt. 3, 12). L'immagine del fuoco come pena dei dannati è ripresa dal Cristo: «Così sarà alla consumazione del secolo: gli angeli usciranno e separeranno i cattivi dai giusti e li getteranno nella fornace di fuoco» (Mt. 13; 47-50; Ap. 1, 15; 9, 2. Stagno di fuoco in Ap. 19, 20 ;20, 9.10.15; 21, 8). Il fuoco è eterno (Mt. 24, 41 s.) ed inevitabile (Lc. 16, 26). Sinonimo e simbolo dell'i. è la Geenna (v.) «ove il verme non muore e il fuoco non si spegne» (Mc. 9, 47 s.).

Origene, Gregorio di Nissa, Girolamo, Ambrogio, Giovanni Damasceno spiegano simbolicamente questa espressione e considerano il fuoco come immagine delle pene, che tormenteranno gli empi; cf. Lagrange, commento a Mc. 9, 43; A. Feuillet, in RB, 57 (1950) 189. In alcuni testi, l'i. è sinonimo di se'ol (v.), indica cioè la dimora dei defunti prima della risurrezione di Gesù (Lc.16, 23; At. 2, 27.31 = Ps. 16, 10). Così Cristo ha le chiavi della morte e dell'i. (Ap. 1, 18; cf. 20, 13; 1Cor 15, 55) in quanto vincerà la morte e darà la beatitudine ai giusti che sono in attesa nello se'ol (v. Retribuzione). [F. V.]

BIBL. - P. ANTOINE. in DBs III. coll. 1071-75; C. SPICQ. *La Révélation de l'Enfer dans la Ste Ecriture*. Parigi 1944. p. 89-144; F. CUMONT. *Lux perpetua.* ivi 1949. p. 224 ss.; C. M. EDSMAN, *Ignis Divinus*. Lund 1949.

INNOCENTI (Strage degli). - Uccisione dei bambini maschi di Betlemme, coetanei di Gesù Bambino (Mt. 2, 16 ss.). Fu ordinata da Erode il Grande, furente per la beffa subita da parte dei Magi, che, docili alla parola dell'angelo, s'erano opposti al subdolo piano repressivo del Re (Mt. 2, 1-12), timoroso sempre di perdere il trono. Furono uccisi tutti i bimbi maschi dai due anni in giù, perché secondo le informazioni chieste ai Magi relative all'apparizione della stella (Mt. 2, 7), s'era concluso che il Bambino Gesù non aveva più di due anni.

Non è determinabile il numero dei bambini massacrati. Viene scartato il numero simbolico di 144.000 di Ap. 14, 1, allusivo alle schiere di asceti cristiani. In base invece a statistiche demografiche, molto oscillanti a causa dell'ignoranza del numero demografico di Betlemme e dell'indice di natalità e mortalità infantile al tempo di Cristo. viene proposto il numero di 65-80 maschi da U. Holzmeister, che suppone ca. 3.000 abitanti per Betlemme, l'indice della natalità del 40 per mille e quello della mortalità a 1/3 o 2/5 in due anni. Altri commentatori, che riducono gli abitanti ad un migliaio, la natalità al 30 per mille, la mortalità a metà dei nati, dànno cifre molto più basse: mentre pochi si limitano a 10-12 uccisi (A. Bisping, P. Schegg) o a 12-15 (P. Schanz, J. Knabenbauer), molti stanno per una ventina (M. J. Lagrange, M. Sales, H. Simon-J. Prado, ecc.). La strage degli I. è presentata come l'adempimento della parola del profeta Geremia (Mt. 2, 17-18; cf. Ier. 31, 15). Il pianto delle donne di Betlemme, private dei loro figli, richiama all'evangelista il pianto di Rachele. sepolta a Rama presso Betlemme, poeticamente descritta dal profeta Geremia piangere gli Ebrei deportati in Babilonia. L'evangelista fa una semplice accomodazione, suggerita dall'analogia tra le due situazioni. La strage degli I. risponde esattamente a quanto sappiamo del carattere ombroso e crudele di Erode, il

massacratore dèlla sua moglie e dei suoi figli e di quelli dei suoi nemici (Macrobio, *Saturnal*. II, 4).

[A. R.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*. II. ed. 3a Torino 1942. pp. 377-415; U. HOLZMEISTER. In VD. 15 (1945) 375-79; H. SIMON - G. DORAOO. *Novum Testamentum*. I. 7a ed.. Torino 1951, pp. 340 ss.

INTERPRETAZIONE della Bibbia (Storia della). - La storia dell'esegesi biblica si suole dividere in periodi (patristico medioevale, recente) o secondo 1'indirizzo predominante (letterale e allegorica). La prima divisione è la più semplice. La seconda vale per primi secoli, quando si delineano abbastanza nettamente le due tendenze: la letterale propria degli Antiocheni, l'allegorica degli Alessandrini.

1. *Periodo patristico*. - Gli autori del Nuovo Testamento, i Padri apostolici e gli apologisti non fecero dell'esegesi propriamente detta; tuttavia dal modo di usare la Bibbia traspare già in maniera chiara la loro tendenza allegorizzante. Tale indirizzo risulta molto sviluppato nella lettera dello Pseudo-Barnaba, alquanto meno in Teofilo di Antiochia. S. Clemente Romano, s. Giustino, s. Ireneo, Tertulliano - nessuno di costoro compose veri commentari biblici - si attengono piuttosto al senso letterale.

Il vero studio esegetico della Bibbia incomincia nel sec. III con Origene (186-254). Questo genio, che diede un grande impulso alla scuola catechetica (Didascaleion) instaurata da Panteno in Alessandria, nei suoi innumerevoli lavori intorno alla Bibbia (Scoli, Omelie, Tomi), seguì in prevalenza l'esegesi allegorica, già coltivata in Alessandria da Filone e da altri scrittori ebrei. Egli distinse nella Bibbia un triplice senso: *somatico o corporale, psichico o animale e pneumatico o spirituale*, dando una spiccata preferenza a quest'ultimo ed abbandonandosi ad allegorie anche audaci. Ma quando si parla di allegorismo origeniano è bene non dimenticare le cure di quest'autore per il testo della Bibbia - si ricordino le sue Esaple V. Greche - e la bellezza di talune osservazioni esegetiche, sparse in modo speciale nei *Tomi*. L'indirizzo di Origene fu continuato da molti scrittori, fra i quali Didimo il cieco, s. Cirillo di Alessandria, Eusebio di Cesarea, s. Gregorio Nisseno, s. Gregorio Nazianzeno, s. Basilio, ma con caratteristiche proprie. Ed in genere si può affermare che cotesti autori mostrano un entusiasmo decrescente verso l'allegorismo, proprio nell'ordine in cui sono nominati. Oppositori di esso furono, invece, s. Metodio ed Epifanio.

Quasi contemporaneamente al Didascaleion di Alessandria sorgeva in Antiochia un'altra scuola catechetica, per opera del martire Luciano (312), la quale propugnò l'interpretazione letterale della Bibbia, concedendo solo un campo limitato alla "teoria" per individuare i vari tipi, per lo più messianici. Suoi rappresentanti principali furono: Eustazio di Antiochia, Teodoro di Eraclea, Tito di Bosra, Eusebio di Emesa, Policronio di Apamea e specialmente i tre sommi: Diodoro di Tarso, s. Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia. Questo ultimo col suo atteggiamento quasi razionalistico esasperò talvolta i principi propri alla scuola; ma in essa si formò forse il più grande esegeta dell'evo

patristico: s. Giovanni Crisostomo. Il medesimo indirizzo seguirono il conciso, ma penetrante, Teodoreto di Ciro e i numerosi esegeti siriaci, fra i quali ricordiamo s. Afraate e s. Efrem. E proprio nelle scuole siriache di Edessa e di Nisibi, dopo il tramonto di Antiochia, se ne continuò l'indirizzo, specialmente attraverso l'imitazione delle opere di Teodoro di Mopsuestia.

Anche nella chiesa latina i primi esegeti furono più o meno allegoristi, di solito sotto l'influsso di Origene. Essi furono: Ippolito Romano, che scrisse però in greco, Vittorino di Pettau, s. Ilario di Poitiers, s. Ambrogio, s. Gregorio di Elvira. Ma, mentre Origene usò in genere l'allegoria per abbandonarsi ad elucubrazioni teologiche e filosofiche, costoro, seguendo l'uso latino, mirarono innanzi tutto ad insegnamenti morali ed ascetici.

Più personali si mostrarono tre grandi esegeti: l'Ambrosiastro, s. Girolamo e s. Agostino. Il primo, di cui ancora non si è riusciti ad individuare il vero nome, compose un commento a tredici lettere di s. Paolo (esclusa quella agli Ebrei), giunto a noi sotto il nome di s. Ambrogio, donde il vocabolo *Ambrosiaster*, coniato dagli Umanisti una volta dimostrata falsa l'attribuzione. Forse a lui si devono anche le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, attribuite a s. Agostino, ed alcuni frammenti sul Vangelo di s. Matteo (*Anonymi in Matthaeum fragmenta*). Per la cura del senso letterale e per la profonda penetrazione del pensiero dell'Apostolo egli si può considerare uno dei migliori e dei più personali esegeti latini.

S. Girolamo, anche per la mole del suo lavoro, ebbe influsso notevolissimo su gli scrittori posteriori. Di lui abbiamo il commento a tutti i profeti (è incompleto quello su *Geremia*), al Vangelo di s. Matteo, a quattro lettere paoline (Filemone, Tito, Galati, Efesini), ed all'Ecclesiaste. Inoltre possediamo numerose lettere esegetiche su testi particolari, diverse omelie su i Salmi ed altri testi, i brevissimi *Commentarioli in Psalmos* e le *Quaestiones hebraicae in Genesim*. Il valore della sua opera non è uniforme. Egli non ebbe principi ermeneutici ben determinati; per questo segue l'una o l'altra esegesi, lasciandosi spesso guidare da circostanze estrinseche. In genere sovrabbonda l'esegesi allegorica, in cui quasi sempre dipende da Origene; ma ha anche non poche affinità con la scuola antiochena, come per esempio l'uso della "teoria". Infine i suoi commenti hanno un valore particolare per l'importanza assegnata alla critica testuale, in cui utilizza una buona conoscenza dell'ebraico e del greco, e alla geografia palestinese, ben nota all'autore.

S. Agostino fissò con acume e rara prudenza ottimi principi ermeneutici nel *De doctrina christiana*. Egli si rivelò attento lettore della Bibbia, di cui vuole investigare il senso genuino, nei 14 libri su l'Ettateutico (*Locutionum libri* 7 e *Quaestionum libri* 7) e nel *De Genesi ad litteram libri* 12. Le *Enarrationes in Psalmos* ed i *Tractatus* sul Vangelo di s. Giovanni sono una miniera di teologia e di ascetica, ma dal lato esegetico talvolta lasciano a desiderare. Per un lettore moderno l'autore si compiace troppo del senso allegorico e del simbolismo numerico. Nel Nuovo Testamento Agostino lasciò un buon commento ai Galati ed ai Romani (incompleto); ma più interessanti sono le sue osservazioni nel *De consensu Evangelistarum libri* 4 e in *Quaestionum Evangeliorum libri* 2.

Anche l'eresiarca Pelagio si rivela buon esegeta nel suo commento a s. Paolo.

Il periodo patristico si chiude con un bel numero di esegeti minori che spesso non fecero altro che imitare i grandi maestri dei secoli III-IV. Fra i greci tale fatto è più appariscente: è l'epoca delle "catene" bibliche (Procopio di Gaza, Filoteo, Niceta di Eraclea, Macario di Costantinopoli ecc.). Fra gli autori di commenti più personali ricordiamo: Olimpiodoro di Alessandria, Ecumenio di Tricca, Andrea Areda di Cappadocia, Teofilatto ed Eutimio Zigabeno. Fra i latini s. Gregorio Magno, s. Isidoro di Siviglia, s. Beda il Venerabile, Alcnino, Rabano Mauro e Valafrido Strabone, cui si attribuì la diffusa Glossa ordinaria.

2. *Periodo medioevale*. - All'inizio della Scolastica si assiste a un rifiorire dell'esegesi, dovuto in modo particolare al metodo analitico, proprio dei teologi di questo periodo, ed all'influsso della filologia ebraica, molto coltivata da dotti Ebrei. Per questo, insieme all'imitazione più o meno costante delle opere dei grandi Padri (Girolamo ed Agostino) si notano spesso elementi nuovi e personali. Si sente sovente l'influsso della filosofia aristotelica.

Ricorderemo Anselmo di Laon, da cui deriva in gran parte sia la *Glossa ordinaria* che quella *interlinearis*, Bruno di Asti, Ruperto di Deutz, Onorio di Autun. Nella scuola dei Canonici di s. Vittore vanno segnalati i nomi di Ugo piuttosto eclettico ma ricco di buoni principi ermeneutici, e di Andrea, che preferisce l'esegesi letterale, manifestando un influsso rabbinico. Un'esegesi più analitica e più teologica si ha nelle *Postille* di Ugo da s. Caro e nei molti commentari di s. Alberto Magno, che, pur riportando molte allegorie, offre ottimi principi per l'esegesi letterale; s. Bonaventura col suo misticismo fa rivivere l'esegesi inaugurata da s. Bernardo, mentre s. Tommaso si rivela sicuro e profondo interprete della parola di Dio. I suoi commenti alle lettere paoline sono un monumento di chiarezza e di indagine teologica, basata sempre sul senso letterale. Meno interessante appare in alcuni commenti su l'Antico, Testamento (*Giobbe, 50 Salmi, Isaia, Geremia, Lamentazioni*); mentre fu molto apprezzata la sua "Catena aurea" ai quattro Vangeli, in cui ora si riconoscono non pochi testi spuri.

La filologia rabbinica, che già si nota in alcuni degli autori su ricordati, entra in esegesi specialmente per opera di Raimondo Martini, che compose un *Pugio fidei adversus Iudaeos et Mauros*, e con l'ebreo convertito Niccolò da Lira, la cui *Postilla* brevissima in tutta la Bibbia ottenne grande diffusione. L'opera fu completata e in parte corretta, da, un altro ebreo convertito, Paolo di Burgos. Nel Nuovo Testamento l'esegesi filologica ebbe un precursore in Lorenzo Valla e in altri umanisti, alcuni dei quali animati da vero spirito religioso. Ultimi rappresentanti dell'esegesi medioevale si possono considerare Alfonso Tostato e Dionigi Certosino. I commenti di questo ultimo, anche se troppo facili all'allegoria, eccellono per un piacevole senso di misticismo e per la profonda conoscenza che mostrano di tutta la Bibbia.

3. *Periodo recente*. - L'Umanesimo, che non fu affatto tutto paganeggiante, causò un rifiorire degli studi linguistici. Con lo slancio di pionieri non pochi si diedero anche allo studio dell' ebraico e di altre lingue semitiche (siriaco, aramaico, etiopico), scrivendone le prime grammatiche rudimentali fra i cristiani. Lo studio del greco del N. T. ebbe, oltre al

Valla, appassionati cultori in Giacomo Lefèbvre d'Etaples (Faber Stapulensis), in Erasmo di Rotterdam ed in Giovanni Gagnée. Applicarono con successo la loro cognizione dell'ebraico nello studio del Vecchio Testamento Sante Pagnini, Francesco Watebled (Vatablus) ed Agostino Steuco; mentre composero commentari più ampi sia per il Nuovo che per il Vecchio Testamento il cardinale Tommaso de Vio Gaetani, Taddeo Cucchi, più noto col nome di religione Isidoro Clario, e Francesco Titelman ecc.

Costoro prepararono il meraviglioso affermarsi dell'esegesi cattolica dopo il Concilio di Trento. Allora si assistette al secolo d'oro (1550-1650) dello studio della Bibbia. Fu un avvenimento provvidenziale, in quanto la Chiesa era minacciata dalla nuova eresia protestante, che proclamava la Bibbia unica norma nell'insegnamento dommatico. Sorsero molte discipline sussidiarie, che si affermarono subito con nomi illustri. A Sisto di Siena si deve la prima *Introduzione biblica* nel senso moderno della parola, che chiamò *Bibliotheca sancta*. Opere analoghe pubblicarono subito dopo Ludovico da Tena e Francesco Pavone. La *critica testuale* fu fatta progredire dai numerosi studiosi, che attesero alla preparazione dell'edizione Sistoclementina della Volgata e da Luca di Bruges, Giovanni Morino, Pietro Carbo. Con Cristiano van Adrichum e Abramo Ortel sorge la *geografia sacra*, che fu coltivata nel secolo successivo da Giacomo Bonfrère e da Francesco Quaresmio: *L'archeologia* biblica mosse i primi passi con Carlo Sigonio, Benedetto Arias Montano e Fortunato Scacchi.

Fra gli esegeti propriamente detti van ricordati Giacomo Bonfrère, Nicola Serario, Benedetto Pereira, Gaspare Sanchez, Antonio Agelli, Giovanni Pineda, Cornelio Iansens vescovo di Gand, Giovanni Maldonato, il più acuto interprete dei Vangeli, Emanuele Sa, s. Roberto Bellarmino, Guglielmo Ressel van Est (= Estius), Giacomo Tirino, Cornelio van tlen Steen (= a Lapide) ecc.

Nel protestantesimo, invece, si notano solo tentativi, che pretendono aprire vie nuove; ma in realtà l'esegesi dei primi riformatori fu tributaria di quella medioevale e scolastica molto più di quanto non vorrebbero apparire. Del resto Lutero, Melantone e Calvino furono più polemisti che esegeti. L'unica opera duratura e di grande merito letterario fu la traduzione della Bibbia in tedesco da parte di Lutero, che utilizzò molto il Lirano e Sante Pagnini. L'esegesi protestante si rivela incerta fra il letterarismo esagerato e l'allegorismo o "figurismo" ad oltranza; quest'ultimo indirizzo si può scorgere in Giovanni Koch (o Cocceius) e nei suoi imitatori. Più utili, invece, si rivelano i lavori su discipline sussidiarie, come quelli filologici dei due Buxtorf e di Ugo De Groot (= Grotius) e quelli di storia naturale di Samuele Bocart. Ludovico Cappel, poi, iniziò con successo la critica testuale.

Nel periodo 1650-1300 nello studio della Bibbia si nota la tendenza manifestata si anche in altri campi, la passione cioè per l'indagine storica e critica. Abbiamo quasi un capovolgimento. Mentre nel secolo d'oro predomina la vera esegesi, unita ad una profonda conoscenza della teologia e della patristica, in questo periodo le discipline sussidiarie sono quelle che si affermano di più. L'*introduzione* biblica è impostata con criteri veramente critici da Richard Simon; il testo ebraico è studiato con grande diligenza da Francesco Roubigant e da Gian Bernardo De Rossi, mentre Biagio Ugolini si rende molto benemerito dell'archeologia biblica in senso largo con la sua monumentale pubblicazione di testi talmudici e di studi originali su molte istituzioni del giudaismo Per

merito di Giulio Bartolucci e del discepolo C. G. Imbonati sorge la *bibliografia* biblica. Pochi i veri esegeti: lo oratore Bossuet, Bernardino da Picquigny (Piconius), Agostino Calmet, Ignazio Weitenauer.

Il medesimo fenomeno si nota fra gli acattolici, fra i quali si distinsero nelle scienze sussidiarie G. Lightfoot, C. Schottgen, C. G. Carpzov, A. Reland, G. C. Wettstein, G. Bengel, mentre l'esegesi è rappresentata da autori modesti, quali il "figurista" Campeggiano Vitringa G., Le Clerc, A. Schultens, i due Michaelis e i due Rosenmuller.

Col sec. XIX si continua tale studio positivo, ma dalla critica testuale si passa di solito a quella filosofica e teologica. Fra gli esegeti protestanti si afferma il razionalismo biblico, già preannunziato nel secolo precedente da Reimarus e da Semler, con Eichhorn, De Wette, Paulus, Straus, che elimina ogni traccia soprannaturale nella Bibbia. Contro costoro reagirono i cattolici E. IBukentop, D. Ruet, F. Windenhofer, G. Bianchini, E. Goldhagen, L. Veith, A. Guenée.

Assunsero un posto sempre più importano te le discipline ausiliarie, che vennero meglio delimitate. L'*archeologia* in senso stretto ebbe un incremento immenso in seguito a numerosi scavi e rilievi fatti in Palestina e nelle regioni limitrofe. Da sola essa offre un vasto campo per studiosi specializzati. Analoghi progressi ha fatto l'*Orientalistica* in genere, che ha rivoluzionato le vaghe nozioni di storia orientale con lo studio di testi originali geroglifici e cuneiformi. Sono state rivelate nuove letterature di cui prima non si sospettava neppure la esistenza. Lo studio dell'ebraico è stato impostato sotto altra luce nell'insieme delle lingue semitiche. È impossibile tracciare solo un elenco di nomi di coloro che si dedicarono a simili indagini. Tuttavia non si può affermare che a tale progresso di scienze ausiliarie abbia corrisposto un eguale progresso esegetico. In mano ai razionalisti la Bibbia ha perduto il suo carattere sacro ed è stata abbassata al livello di qualsiasi testo antico. Per questo in non pochi commentari le numerose notizie filologiche od archeologiche appaiono fine a se stesse, forse interessantissime, ma non si può dire che servano a penetrare intimamente il senso del testo biblico.

Fra i cattolici si è riconosciuta subito la bontà di quest'indagine storico-critica. Sono stàti coltivati gli studi orientalistici. Le direttive ecclesiastiche (*Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus*, *Divino afflante Spiritu*) non hanno fatto altro che stimolare queste ricerche, dalle quali si possono desumere contributi preziosi per l'intelligenza retta della Bibbia, pur insistendo sempre nel rivendicarne il particolare carattere sacro. E l'esegesi si è mostrata atta al nuovo compito assunto.

Data la necessità assoluta di una specializzazione a causa del progresso degli studi, ora non si pubblicano più ampi commenti personali a tutta la Bibbia. Sia nel campo razionalistico che in quello cattolico si è ricorso alla collaborazione di più individui. Così sono sorte le grandi collezioni con indirizzi speciali, spesso di un valore scientifico diverso secondo i vari collaboratori. Contemporaneamente, inoltre, sono sorti i grandi Dizionari ed Enciclopedie della Bibbia.

Fra i commentari razionalisti più recenti e di tendenza piuttosto conservatrice: il *Kommentar zum N. T.* (Lipsia 1903 ss.), dir. Th. Zahn; il *Kommentar zum A. T.* (ivi 1913 ss.), dir. E. Sellin e il Handb.uch zum A. T. (Tubinga 1934 ss.), dir. O. Eiss-feldt.

In Inghilterra il breve, ma buono, *Cambridge Bible for Schools and College*s (Cambridge 1880 ss.); il ricco *International critical Commentary* (Edimburgo 1895 ss.), dir. S. R. Driver-A. Plummer-C. A. Briggs, e *l'Expositor's Greek Testament* (Londra 1907-10) in 15 voll., pieni di notizie filologiche e ben fatti.

A questi e ad altri lavori simili si devono aggiungere i moltissimi commenti o scritti su la Bibbia di singoli autori, che rivelano la loro appartenenza a determinate correnti esegetiche.

Nel campo cattolico si possono ricordare ancora i 28 voll. del *Scripturae cursus completus* del Migne (Parigi 1838-40); La *Sainte Bible avec introductions et commentaires* (ivi 1875-19(4) in 24 voll.; *La Sainte Bible* del Fillion in 8 voll. (ivi 1889 ss.). Più utili sono: il *Cursus Scripturae Sacrae*, in cui collaborarono specialmente R. Cornely, J. Knabenbauer e F. von Hummelauer; il *Kurzgefasster wissenschaftlicher Kommentar zum A. T.* (Vienna 1901-11), dir. B. Schafer e rimasto incompleto in 9 voll.; gli *Études bibliques* (Parigi 1903 ss.), iniziati dal grande esegeta M. J. Lagrange; *L'Exegetisches Handbuch zum A. T.* (Munster 1913 ss.), dir. J. Nikel; la Die hl. Schri/t des N. T. (Bonn 1914 ss.), dir. P. Dausch-F. Tillmann; la *Die hl. Schrift des A. T.* (ivi 1923 ss.), dir. F. Feldmann-H. Herkenne; il *Verbum Salutis, Commentaire du N. T.* (Parigi 19,24 ss.), iniziato da J. Huby; *La Sainte Bible* (ivi 1935 ss.), dir. L. Pirot c quindi A. Clamer; il *Regensburger Kommentarwek zum N. T.* (Regensburg 1933 ss.), dir. A. Wikenhauser-O. Kuss; la *Echter-Bibel* (Wiirzburg 1947 ss.), dir. F. Notscher-K. Staab.

In Italia ha reso ottimi servigi l'opera di Mons. A. Martini arcivescovo di Firenze (Torino 1769-81). Il suo pregio maggiore sta nella traduzione. Ad essa è stato adottato un commento moderno da M. Sales-G. Girotti (*La Santa Bibbia commentata*, Torino 1911 ss.). Sono apparsi tutto il Nuovo Testamento e 7 voll. del Vecchio; ma non sembra che sarà condotta a termine. Un particolare interesse per la traduzione, ma con ottime note esegetiche, mostra *La Sacra Bibbia* a cura del Pontificio Istituto Biblico (Firenze 1943 ss.). Completa e corrispondente ai bisogni moderni è *La Sacra Bibbia*, dir. S. Garofalo (Torino 1947 ss.), che comprende anche opportuni volumi sussidiari.

Se a tali opere collettive si aggiungono i moltissimi commenti a libri particolari, pubblicati dai vari autori, si può comprendere l'attenzione, che numerosi studiosi prestano alla Bibbia.

Nell'esegesi moderna, in genere si è adottato il commento strettamente storico-filologico del secolo scorso, per tentare una rappresentazione più viva e più penetrante del testo sacro. Alcuni studiosi cattolici, rappresentanti della cosiddetta "scuola pneumatica", propugnavano un ritorno all'affiato mistico degli antichi commenti patristici, cadendo però in non pochi errori nella pretesa valorizzazione del soprannaturale.

Le ultime *Encicliche Divino afflante Spiritu* (1943) e *Humani generis* (1951) ripigliano senz'altro ed applicano alle esigenze moderne, i principi dell'enciclica fondamentale

Providentissimus Deus (1893), condannando (la seconda) l'esegesi spirituale. Si tratta delle leggi fissate nella Ermeneutica (v.).

[A. P.]

BIBL. - A. PENNA, in *Enc. Catt*. VII, coll. 104-108; H. HOPFL - L. LELOIR, *Introductio generalis in S. Scripturam*, 6a ed., Roma 1958, pp. 504-39; A. VACCARI, *Historia exegeseos*, in *Institutiones Biblicae*, vol. I, 6a ed., Roma 1951, pp. 510-67; G. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Scrittura*, 2a ed., Torino 1952, pp. 306-22; F. SPADAFORA - A, ROMEO - D. FRANGIPANE, *Il Libro Sacro*, I, Introd. generale. Padova 1958, pp. 333-351.

INTERPRETAZIONE delle lingue. - v. Carismi.

INTRODUZIONE biblica. - Intesa nel senso più ampio, è l'insieme delle cognizioni necessarie od utili per iniziare con frutto la lettura e lo studio della Bibbia, che è un complesso vario di libri difficili, per la lingua originale, per la mentalità degli autori, che li scrissero in tempi remoti ed in circostanze spesso poco note, per il contenuto dottrinale, talvolta superiore alla ragione umana da sola e reso più difficile dagli errori in tali materie (2Pt. 3, 16). Così sono introduttorie alla Bibbia anche la filologia semitica, la storia, geografia ed archeologia biblica, una sufficiente conoscenza delle verità rivelate, ecc.

Oggi invece per i. biblica s'intende comunemente la trattazione delle principali questioni che costituiscono una immediata preparazione alla lettura della Bibbia o delle singole sue parti, e quindi si divide in *generale* e *speciale*. Alla prima appartengono le questioni relative all'esistenza e natura dell'ispirazione, al canone e al testo dei libri ispirati, alla loro ermeneutica, e cioè: 1) che i libri sacri sono frutto della collaborazione di Dio con l'agiografo; 2) quali e quanti sono questi libri ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa come ispirati, ad esclusione di tutti gli altri, particolarmente degli apocrifi; 3) che essi sono pervenuti fino a noi sostanzialmente integri nonostante le molteplici trascrizioni degli autografi originali (ormai da molto tempo perduti) e le numerose traduzioni; 4) infine, quali sono le regole per ben interpretarli (v. Ispirazione, Canone, Testi biblici, Ermeneutica, ecc.).

L'i. biblica speciale abbraccia le questioni proprie a ciascun libro della Bibbia: autenticità letteraria, integrità testuale, forma stilistica, circostanze di composizione (tempo, luogo, scopi intesi dall'autore).

Secondo molti acattolici e presso gli scrittori antichi, diverso è il concetto e il metodo dell'i. biblica, che come scienza sistematica è piuttosto recente e la cui storia si confonde praticamente con quella dell'esegesi.

Gli Ebrei degli ultimi secoli a. C. si occuparono soprattutto del canone e dell'ermeneutica; scuole celebri, durate fino al sec. X d. C., lavorarono molto anche intorno al testo sacro. Gli antichi scrittori ecclesiastici raccolsero notizie intorno a singoli

agiografi, si adoperarono a tener distinti i libri sacri dagli apocrifi, formularono le principali regole d'interpretazione: così i Padri alessandrini ed antiocheni, e specialmente s. Girolamo e s. Agostino, che per primo diede una raccolta sistematica di regole ermeneutiche. I loro scritti servirono generalmente di guida fino agli autori medioevali, tra i quali si distingue s. Tommaso, anche per aver approfondito definitiva mente il concetto d'ispirazione. In seguito, diffondendosi la conoscenza delle lingue bibliche e a motivo delle decisioni del Concilio di Trento sull'autenticità della Volgata e sul Canone, s'incominciarono a trattare sistematicamente anche le altre questioni d'introduzione, di cui il domenicano Sisto da Siena (+1569) fornì il primo saggio completo. Qualche tempo dopo l'oratoriano R. Simon (+1712) applicò per primo alla Bibbia i metodi di critica storica che, vivacemente contrastati sul principio, finirono poi per essere adottati anche dagli acattolici e sostanzialmente sono ancora in vigore.

Tra le migliori opere introduttive di autori cattolici sono notevoli quelle di J. Verdunoy (1927), R. Cornely-A. Merk (1934), J. Renié (1935), H. Lusseau-M. Collomb (1936), H. Simon.J. Prado (1950), H. Hopfl-B. Gut (1950), *Initiation biblique* (3a ed., 1954) e *Institutiones biblicae* (1951), G. M. Perrella (1952).

[L. V:]

BIBL. - H. HOPFL - H. GUT. *Intr. gen. in S. Scripturam*, 5a ed., Roma 1950, pp. 1-19; G. M. PERRELLA, *Intr. gen. alla S. Bibbia*, 2a ed., Torino 1952, pp. 9-11.

IOAB. - v. Davide.

IOACHAZ. - 1) v. Israele (regno di); 2) v. Giuda (regno di).

IOAKIN. - v. Giuda (regno di).

IOAQIM. - v. Giuda (regno di).

IOAS (Gioas) - 1) v. Giuda (regno di); 2) v. Israele (regno di).

IORAM. - 1) v. Israele (regno di); 2) v. Giuda (regno di).

IOSAFAT. - v. Giuda (regno di).

IOSAFAT (Valle di). - Nome simbolico (= Iahweh giudica), forgiato dal profeta Gioele (cf. la valle di Hamon-Gog = "moltitudine di Gog", dove il Signore distruggerà l'armata di Gog; Ez. 39, 11).

«In quei giorni... quando volgerò in bene le fortune di quei di Giuda e di Gerusalemme, adunerò le genti, le farò scendere nella valle di I. e verrò quindi in giudizio con esse, per il modo con il quale han trattato il mio popolo e Israele mia eredità» (Ioel 3 [ebr 4], 1 s. 11).

Il Signore promette ai Giudei ritornati dall'esilio che i nemici di Giuda (Tiro, Sidone, Filistei... Ez. 35.36; poi i Seleucidi = Ez. 38.39) saranno puniti, mentre il nuovo Israele sarà benedetto e protetto da Iahweh.

Per rappresentare plasticamente questo giudizio e punizione, il profeta immagina una grande accolta di essi in un luogo ampio e piano (= valle) dove Dio giudica.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Testimoni di Geova*, Rovigo 1951, pp. 58-62; A. PERRELLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 58-68.

IOSIA. - v. Giuda (regno di).

IOTAM (Ioatam). - v. Giuda (regno di).

IRCANO. - v. Maccabei.

ISACCO. - Il secondo dei patriarchi, figlio di Abramo e Sara; padre di Esaù e Giacobbe. Visse più a lungo di Abramo, meno nomade di lui, meno ricco di figli; meno favorito di visioni soprannaturali, per quel che la Genesi ci narra. Erede delle divine promesse; intensamente devoto; sembra il tipo dell'umile che, nel nascondimento, si rimette sempre fiducioso alla volontà di Dio.

La sterile Sara aveva voluto da Abramo, dando gli, secondo il costume del tempo (Codice di Hammurapi, §§ 144-146), la propria schiava Agar, un figlio, che fosse l'erede delle grandiose promesse divine (Gen. 16; cf. 12, 13 ecc.). Questi, Ismaele, diverrà capostipite di una grande nazione; ma non è lui che Dio ha scelto per realizzare il suo disegno di salvezza; bensì il figlio che nascerà da Sara (Gen. 17). Questa, nonagenaria, dà infatti alla luce I. (ishaq = egli ride), così chiamato per il riso di meraviglia e di gioia di Abramo, in occasione della promessa divina (17, 17-24).

Il figlio della promessa fu così anche il figlio del miracolo. Per dissapori di gelosia sorti tra Sara ed Agar, a motivo di Ismaele e I., quella chiese ad Abramo che scacciasse la serva col figlio. La richiesta era contraria all'antico costume (cf. Cod. di Hammurapi, art. 146); e Abramo cedette solo all'ammonimento di Dio, allontanando Agar ed Ismaele (Gen. 21).

Senza recriminazioni, mansueto ed ossequiente, il giovane I. si lasciò legare e porre sull'ara per essere immolato a Dio; nella prova rifulse la santità di Abramo e la pietà del figlio (Gen. 22).

Alla morte di Sara, I. aveva 37 anni; Abramo gli diede in moglie Rebecca, sua parente, che il fido Eliezer, aveva condotta seco da Harran (Gen. 24). I., unico erede, seppellì Abramo accanto a Sara, nella grotta di Macpelah, loro tomba di famiglia. Dio gli rinnovò le

promesse già fatte ad Abramo (Gen. 25; 26, 2·5). Durante una carestia, I. - come già Abramo (Gen. 20) - scese a Gerara (= Tell Gemmeh, sud-est di Gaza), tra i Filistei, presentando Rebecca come sua sorella (era infatti cugina); il re Abimelec però sorprese i coniugi nell'intimità e garantì loro sicurezza. I. si diede all'agricoltura e prosperò suscitando l'invio dia degli indigeni, che incominciarono a molestarlo. Alieno dai contrasti, egli lasciò Gerara e ritornò a Bersabea, dove il re lo raggiunse e strinse con lui un patto di alleanza (Gen. 26).

Anche Rebecca era sterile, e dopo 20 anni di matrimonio, per le preghiere di I., generò Esaù e Giacobbe (Gen. 25, 21·34).

A 130 anni, avendo perduta la vista e credendo vicina la morte, I. volle benedire il suo primogenito Esaù; ma il furbo gemello, aiutato dalla madre, carpì al vecchio genitore la benedizione speciale che gli attribuiva i pieni diritti di primogenito. I., anche qui, vide il volere dell'Eterno; né ritrattò la sua benedizione (Gen. 27).

Morì ad Hebron a 180 anni, e fu seppellito da Esaù e Giacobbe nella tomba di famiglia (Gen. 35, 27 ss.). Il suo ricordo è vivo nel Vecchio Testamento (cf. Am. 7, 9.16 ebr.). S. Paolo (Rom. 9, 6-9) ricorda l'elezione divina di I. ad unico erede delle divine promesse, con l'esclusione di Ismaele e degli altri figli di Abramo, per dimostrare come eredi e partecipi della salvezza messianica, oggetto delle promesse fatte ad Israele, non sono tutti i discendenti carnali di Israele, ma l'Israele di Dio, gli imitatori della fede di Abramo. In tal modo, la parola di Dio manteneva intera la sua efficacia, anche dinanzi alla effettiva esclusione dalla salvezza, della maggior parte del popolo giudaico. In Gal 4, 22-31 contro l'argomento più forte addotto dai giudaizzanti in favore dell'osservanza della Legge da parte dei cristiani, cioè, la perpetuità della Legge, s. Paolo argomenta dalla stessa S. Scrittura che nei disegni di Dio non una, ma due erano le disposizioni: la prima imperfetta, quella degli schiavi; la seconda quella dei figli; e che la meno perfetta deve cedere il posto alla più perfetta.

Trae tale insegnamento dall'episodio di Agar-Ismaele, Sara-I. Tra Sara e la Chiesa c'è questa somiglianza: l'una e l'altra sono madri libere di figli liberi; il giudaismo è una religione di timore, una religione di schiavi, a somiglianza di Agar e dei suoi discendenti. Verificandosi analoghe situazioni storiche, data l'immutabilità della divina Sapienza, si può e deve ritenere che come Dio agì allora, così continua ad agire. Nel. la situazione Agar-Ismaele contro Sara-I., Dio ordinò l'allontanamento della schiava, escludendo Ismaele dall'eredità; allo stesso modo, bisogna concludere per l'analoga situazione, della sinagoga contro la Chiesa; i Giudei ricalcitranti e persecutori sono esclusi dalle promesse fatte ai Padri, dalla salvezza messianica, bene esclusivo della nuova economia.

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Ep. aux Galates*. 3a ed., Parigi 1926. pp. 118-29; *Ep. aux Romains*. 2a ed., ivi 1931, 228 S5.; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*. I. 2a ed.. Torino 1934, pp. 151-56, 163.

ISAI (Iesse), - v. Davide.

ISAIA, - Il più celebre dei profeti scrittori, è il libro che ne porta il nome nella Bibbia ebraica.

L'uomo. I. nacque probabilmente a Gerusalemme intorno all'anno 770 a. C. di famiglia distinta, come si rivela dalla sua alta coltura e dalle sue relazioni con la corte e con la nobiltà del regno di Giuda. Ebbe moglie e almeno due figli, ai quali impose nomi fatidici (Is. 7, 3; 8, 3), com'è significativo il suo medesimo, in ebraico Iesa'jahu "Iahweh è salvezza". Fu chiamato al ministero profetico in una celebre visione (Is. 6), che ebbe immensa risonanza nella teologia e nella liturgia cristiana (il *Sanctus* della Messa). Era l'anno 738, quando nell'orizzonte politico del vicino Oriente si delineava il pericolo incombente dalla crescente potenza dell'Assiria, guidata dal forte braccio del re Teglatfalasar III (745-726). D'allora in poi I. stette a fianco dei re di Giuda, Achaz ed Ezechia, per animarli nella dura crisi che traversava la nazione, assicurandoli della divina protezione per le promesse fatte a Davide, fondatore della dinastia; al popolo poi faceva sentire la sua potente parola per richiamarlo al puro culto di Iahweh e all'osservanza della legge morale e dei doveri d'umanità. Poco ascoltato, predisse alla colpevole nazione terribili castighi, ma anche una felice ristorazione. Flagellata e decimata dalle sciagure, ne uscirà purificata per dare origine a una nuova società religiosa meglio ordinata e lieta dei beni di pace e prosperità.

Tale è la sostanza dei numerosi messaggi d'I., che nella sua predicazione rivela forte carattere, fervida fantasia, brillante parola, cuore magnanimo, e zelo ardente per l'onore di Dio e per il bene del suo popolo. Dopo che la nazione, secondo le predizioni del grande profeta, uscì salva dalla terribile invasione assira (701 a. C.), di I. si è perduta ogni traccia. Non si sa quando e come sia morto. Una tradizione giudaica, diffusa anche nella Chiesa cristiana e accolta nel Martirologio Romano ai 6 di luglio, narra che fu ucciso, e precisamente segato in due tronconi, per ordine dell'empio re Manasse (693-639 a. C.), e a tal fatto si crede che alluda l'epistola agli Ebrei (11, 37) con le parole: «furono (i santi del Vecchio Testamento) ... segati»; come osservava già s. Girolamo (in fine del libro XV del suo commento ad Isaia).

Il libro, che raccoglie, con annessi e con. nessi, i vaticini di I. presenta nette divisioni e un ordinamento abbastanza chiaro (l'attuale divisione in 66 capi non risale oltre il sec. XIII di nostra era). Prima per importanza e rilievo è la divisione in due parti leggermente disuguali (come 9 e 8) separate da un intermezzo storico, parallelo a 2Reg. 18, 13-20, 19. Il principale soggetto delle due parti, che sono come le due facce di una medaglia, sta racchiuso quasi in nocciolo nella decretoria sentenza: «Sion (per metonimia, la nazione ebrea) con giusto castigo sarà riscattata» (Is. 1, 27); nella prima parte si denunzia prevalentemente il castigo purificatore, nella seconda si descrivono le gioie del riscatto o ristorazione; libro di afflizione la prima, libro di consolazione la seconda (s. Tommaso, *Comm. in Is*. 1, 1). Ciascuna delle due poi si suddivide in ben distinte sezioni, come apparirà dal seguente prospetto.

Prima parte: minacce e castighi.

1. Prime predicazioni sotto il regno di Iotam (738.736), di contenuto prevalentemente morale (cc. 1-5). Visione inaugurale e vocazione del profeta (6).

2. La crisi dinastica sotto il regno di Achaz (736-721) e le profezie dell'Emmanuele (7-12): la lega dei re di Damasco e di Efraim (Israele) contro il re di Giuda mette in pericolo la dinastia davidica ; I. ne assicura la perpetuità fino all'avvento del Messia, che presenta in tre quadri: la nascita verginale (7), il prodigioso fanciullo sul trono di Davide (9), il paradisiaco governo del rampollo di Davide (11), ciclo completato con l'annunzio della punizione dei nemici di Giuda (8-10) e conchiuso con un cantico di grazie.

3. Sguardo al mondo circostante: vaticini contro le genti, Babilonesi e Assiri, Filistei, Moabiti, Damasceni e alleati, Cusciti, Egiziani, Idumei, Arabi, Fenici (13-23).

4. Paurose visioni e lieti eventi: quadri sintetici nelle calamità piombate sopra il paese e il popolo ebreo, alternati con inni di grazie per la liberazione e felicità seguitane; saggezza, giustizia e santità delle divine disposizioni riguardo al popolo di Israele e ai suoi nemici; distruzione della città capitale dei nemici, rimpatrio e ristabilimento della nazione riunita (24-27).

5. La crisi nazionale per l'invasione assira al tempo di Ezechia (721-693): minacce di guai a Samaria e a Gerusalemme, guai sopra tutto ai seduttori del popolo che contro il consiglio divino lo spingono all'alleanza con l'Egitto, e guai all'Assiro invasore; contraria sorte finale degli Ebrei e dei loro nemici (28-35).

Appendice storica degli avvenimenti politici (36-39).

Seconda parte: conforti e rinascita.

6. Fine dell'esilio: certezza del ritorno, tutto opera di Iahweh, compreso Ciro, il liberatore; potenza e sapienza di Iahweh nella scelta di Ciro a esecutore dei suoi disegni; caduta di Babilonia, rimproveri agli Ebrei diffidenti e invito al rimpatrio (40-48).

7. Fine del peccato e ristorazione di Sion (49-55). Domina in queste splendide pagine a vivaci colori la maestosa figura del "Servo di Iahweh" mandato a salute d'Israele e di tutte le genti; mite a un tempo e forte maestro, fedele alla sua missione dura, costante tra le più fiere opposizioni, e infine dà la sua vita in espiazione delle colpe di tutti. Soddisfatta così la divina giustizia e cancellato ogni peccato, Sion, ossia la nazione, e riammessa in grazia e invitata a godere gli splendori della ristorazione. Rinnovellata nella sua popolazione e nella sua esteriore magnificenza, ma più e meglio nella interiore virtù, accolga i reduci figli alla partecipazione d'una invidiabile felicità; sprone ai neghittosi.

8. La nuova comunità dei redenti: santità di costumi che si richiede nei suoi membri, tersi splendori della nuova Gerusalemme, il divino redentore e rinnovatore, sorte finale dei credenti e degli increduli (56-66).

Un libro come questo non è opera di getto; le varie parti si vennero formando in tempi diversi e svariate occasioni; I. stesso esercitò il ministero profetico per circa mezzo

secolo, prendendo viva parte alle sorti della sua nazione. Quando furono riunite in un solo corpo, come il libro attuale, le diverse parti? E sono tutte opera dello stesso I.? Questioni molto agitate della critica moderna.

Per la prima questione, della composizione del libro, tre documenti di genere diverso e indipendenti, d'un'antichità difficilmente superabile (sec. III-II a. C), cioè il manoscritto completo trovato con altri ebraici nel deserto di Giuda l'anno 1947, la versione greca dei LXX, e l'elogio di I. in Eccli., 48, 22-25, concordano tutti nel mostrarci il libro nella sua interezza e ordine attuale, il quale perciò non può farsi scendere più basso che i primi tempi dopo il ritorno dall'esilio (sec. v a. C.), ma poté essere più antico.

Per quel che tocca l'autore, la questione principale è quella dei capi 40-66, che i moderni comunemente attribuiscono ad un inno minato profeta fiorito in Babilonia verso la fine dell'esilio, cioè un buon secolo e mezzo dopo. Anzi molti distinguono ancora i capi 40-55 dai seguenti 56-66, che ascrivono ad un terzo autore vissuto in Palestina fra i reduci dall'esilio (*Deutero-i.* e *Trito-i.*).

La ragione principale di questa tesi è l'ordinaria psicologia del profeta. «I profeti (scrive s. Girolamo, *Commento ad Osea*, 1, 3-4) anche quando predicono cose da venire dopo molti secoli, come la venuta di Cristo e la vocazione delle genti alla fede, non perdono però di vista i loro tempi, per non sembrare, che ad una turba adunata per altro scopo, invece di avvertimenti d'immediata praticità diano erba trastulla di cose incerte e future». Ora l'autore della seconda parte (40-66) parla come uno che vive in mezzo ai Giudei della fine dell'esilio, confortando, eccitando, ammonendo come conveniva in quel così felice avvenimento del ritorno in patria, linguaggio che ai Giudei del tempo di I. sarebbe riuscito incomprensibile o per lo meno stravagante. Però bisogna osservare, che: 1°) è innegabile una stretta parentela di dottrina e di linguaggio (per es. «il Santo d'Israele» per dir Iahweh, rarissimo fuori d'I.) fra tutte le parti del libro; e già fin dai primi capi si hanno accenni a ritorno e ristorazione, che sono ampiamente svolti nella seconda parte (cf. 1, 27 e il nome profetico She'ar-iasub = il residuo tornerà, dato al figlio d'I. 7, 3). Che I. abbia prevista la cattività di Babilonia è chiaro dalla narrazione storica Is., 39, 5-7 = 2Reg. 20, 16-18. 2°) Abbiamo nei profeti altri esempi di esortazioni e provvedimenti lungimiranti per un futuro anche lontano e a luoghi distanti (cf. Ger. 29, 1-14; 32; Ez. 34-48); né noi abbiamo diritto di por limiti alla potenza dell'ispirazione profetica. 3°) Nei cc. 40-66 sono pagine che per profondità di pensiero, potenza d'immaginazione, elevatezza di poesia gareggiano con i più bei carmi del primo autentico I. e non sono seconde ad alcun altro scrittore biblico. Ora sarebbe strano che la tradizione o la storia, mentre ha ricordato e immortalato persino l'autore d'una paginetta, qual è il breve messaggio del profeta Abdia, abbia poi lasciato cadere in oblio il nome di quel meraviglioso genio che dettò quei capolavori, se non è lo stesso I. Queste ragioni consigliano prudenza. Per qualche tratto o anche per interi capi, come 36-39 (storici) e i precedenti 34-35 della stessa prima parte, ci possono essere speciali ragioni di non attribuirli ad I.; ma negargli così gran parte del libro tramandatoci sotto il suo nome senza concorrenti, non va scevro da pericolo di errore.

Può darsi che a carmi autentici di I. si siano aggregate composizioni di seguaci e imitatori sul medesimo soggetto, analogamente a ciò che si avverte nel lungo capo 51 di Geremia, e che dal principale autore abbia preso il nome tutta la raccolta, come accade

per i Salmi. Ma di più è difficile precisare. La Commissione Biblica, interrogata a proposito, rispose (28 giugno 1908), che gli argomenti sino allora portati non rendono irrefragabile tesi l'attribuzione del libro di I. a due o più autori diversi. Nel Nuovo Testamento è, con i Salmi, il libro più sovente citato, 22 volte in tutto, con riferimento a 13 passi distinti, dei quali sei dalla prima e sette dalla seconda parte, e sempre col nome espresso di I.

Il messaggio. Nel libro di I. pochi messaggi, e solo nella prima parte (cc. 6-8.20), sono preceduti da un breve racconto in prosa; il rimanente è in poesia, d'un ritmo a volte un po' floscio, ma per lo più di squisita fattura; per vivacità di movenze e di colori, forza di espressione, splendore di immagini e nobiltà di locuzione, molte pagine di I. sono a porre fra le più insigni creazioni della poesia ebraica, anzi della poesia in genere.

Anche per il contenuto ideologico, così copioso e profondo, I. tiene uno dei primi posti fra gli scritti del Vecchio Testamento. Ci limiteremo pertanto a ciò che è proprio di I., almeno per il risalto che vi è dato.

Dalla visione inaugurale (c. 6) sembrano emanare due delle idee maestre di I., la sublimità e la santità di Dio. Al profeta appare il Signore seduto su altissimo trono in luminoso ammanto, del quale i suoi occhi appena possono mirare l'infimo lembo. Attorno al divin trono stanno Serafini, che, riverenti a tanta maestà e splendore, si velano il volto, e a gara cantano: «Santo, santo, santo è Iahweh Sebaoth». Eco di quel canto è, per tutto il libro, il nome divino «il Santo d'Israele», speciale ad esso. Conseguenza della divina santità è, come tanto inculca I., che Dio esige dal suo popolo, anzitutto innocenza di costumi e sincero culto interiore, e ne punisce severamente i peccati.

Della divina trascendenza la più eloquente proclamazione è il lungo tratto 40, 12-25. La pienezza dell'essere, del conoscere, del potere, ch'è propria del Dio d'Israele, viene ripetuta mente illustrata a prova ch'Egli è l'unico vero Dio (40-48). È Lui, che domina gli eventi, e in tutte le sue disposizioni giustizia, saggezza e forza si fondono in armonioso effetto.

Questi divini attributi rifulgono con una particolar nota di arcano nella condotta del Signore verso il suo popolo; per le vie più inattese e impensabili alle menti umane, quali l'esilio, i trionfi del pagano Ciro e i patimenti del suo "Servo", Iahweh conduce il popolo eletto e l'umanità intera a quella piena salute, ch'era fin dal principio nei suoi misericordiosi disegni e rispondeva alle promesse fatte ai patriarchi. Lì più che mai si palesa quanto i divini consigli vadano di sopra ai gretti pensieri umani (55, 8-9), e per tale riguardo il profeta saluta Iahweh qual "Dio misterioso, Dio salvatore" (45, 15). È uno slancio di ammirazione, a cui, per simile motivo, farà eco s. Paolo (Rom. 11, 33-35).

E qui si entra nel campo del messianismo, nel quale per numero, varietà e importanza di predizioni il solo I. ci offre più manipoli che tutti gli altri profeti insieme. Nella prima parte ci descrive il Messia salvatore quale sovrano, erede del trono di Davide, un prodigio di soprannaturale virtù nella sua nascita (7, 14) e nel suo governo (9, 5; 11, 1-5), un impero di pace fondato sulla religione e sulla giustizia, esteso a tutti i tempi e a tutti i popoli (9, 6; 11, 9-10). Nella seconda ce lo presenta, nella persona del "Servo di Iahweh", quale legato

divino, mandato ad ammaestrare i popoli nella divina legge e ad espiare le colpe dell'uman genere col sacrificio della sua vita, sopravvivendo per rendere la perduta giustizia agli uomini e farsi loro intercessore presso Dio (53, 4-12). Qui troviamo per la prima volta chiaramente affermato il principio della redenzione per soddisfazione vicaria, concetto di capitale importanza per l'essenza stessa della religione, che sta alla base del Cristianesimo.

[A. V.]

BIBL. - G. GIROTTI, *Il libro di Isaia* (*La S. Bibbia*, ed. M. Sales, 7), Torino 1942; L. DENNEFELD, *Isaie* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 7). Parigi 1947, pp. 13-234; A. VACCARI, *La S. Bibbia*. VI, Firenze 1953, pp. 15-197; A. FERNANDEZ, *Il profeta Isaias caudillo y salvador de su pueblo*, Ierusalem 1940; A. FEUILLET, *Isaie* (*le livre d'*), in DBs, IV, coll. 647-729.

ISHBAAL (Ishboset). - v. Davide.

ISMAELE. Ismaeliti. - (Ehr. 18ma'el, acc. Iasmah-el dell'onomastica amorrea = "Dio ascolti"). Figlio di Abramo e di Agar (Gen. 16). Sara sterile e vecchia, per dar figli al marito ed evitare l'onta (Is. 63, 9; Eccl. 42, 9 ss.; Lc. l, 25) della sterilità, offre ad Abramo la schiava Agar come concubina. Il codice Hammurapi (§§ 144-146 e, forse 163) prevede il caso di sterilità della moglie e l'introduzione della schiava che un contratto di Nuzu rende obbligatoria. Agar, incinta, ingiuria Sara e col consenso di Abramo (§ 146 di Hammurapi) è maltrattata (Ex. 21, 20 s. permette di battere, non di uccidere sul colpo lo schiavo) e fugge ad una fonte del deserto di Shur, l'attuale Bir Màin. Dall'angelo di Iahweh è invitata a ritornare e riceve la promessa della discendenza, la sorte e il nome del nascituro: I. «Dio ha udito il tuo dolore». I. nasce quando Abramo ha 86 anni e provoca promesse divine al momento dell'alleanza tra Dio e il patriarca (Gen. 17, 18.20). Quando Sara dà alla luce Isacco si riaccende la lotta tra lei e Agar (Gen. 21, 8-19): la prima esclude dalla successione ereditaria il figlio della schiava. Per i diversi codici mesopotamici (Lipit. Istar, Hammurapi, leggi assire, contratti di Nuzu) i figli delle concubine sono esclusi dall'eredità, e la storia di Iefte (Iudc. 11, 1 s.) sembra attestare il medesimo uso in Israele. Non però se sono stati assimilati ai figli della moglie da una adozione come quella di Sara (Gen. 16, 2). I. ha diritto all'eredità e si deve accontentare invece della benedizione di Dio (Gen. 20, 13) e del dolore di Abramo. Caricato sulle spalle di Agar; I., esaurita l'acqua nel deserto di Bersabea, è gettato sotto un cespuglio, piange, grida: l'angelo di Iahweh mostra un pozzo per calmare la sete. Gen 21, 2 s. riferisce la vita di I.: assistito da Dio diventa un tiratore d'arco nel deserto di Param (cf. Gen. 14, 6 a nord della penisola sinaitica, onde il rapporto tra Agar e il Sinai di Gal.4, 25 s.) e sposa un'egiziana. Seppellisce Abramo (Gen. 25, 9) e accanto a lui è sepolto a 137 anni (Gen. 25, 17).

Con I. si è nella sfera di attrazione dell'Egitto. Egiziane la madre (Gen. 16, 1) e la sposa (21, 21). Il paese di Misraim (Egitto) si estende al di là della valle del Nilo e giunge fino al Nahal Musur "torrente d'Egitto", oggi Wadi el'-Aris. Gli Ismaeliti (Gen. 25, 18) abitano da

Hawilah (Gen. 12, 7.29) fino a Shur (Gen. 16, 7; 20, l; Ex. 15, 22) che è di fronte all'Egitto. (I due termini sembrano delimitare l'Arabia del Nord): Shur "muro" evoca "la muraglia del capo" di Sinuhe la quale deve contenere i Beduini indisciplinati, indipendenti, sfida permanente ai sedentari, vagabondi come l'asino selvatico (Gen. 16, 12, cf. Iob 11, 12; 39, 5-8), quali sono gli Ismaeliti che solcano la regione desertica tra l'istmo di Suez e il Negeb. I discendenti di I. (Gen. 25, 12-15) costituiscono le tribù dell' Arabia del Nord: Nebaioth (forse i Nabatei che occuperanno più tardi una parte della Transgiordania) e Qedar (Is. 21, 16; 42, 11; Nabata e Qedra dei testi assiri, Nabatei e Cedraei di Plinio; 'Adbel'el simile al governatore arabo Idi-bi-'-Iu conosciuto da Teglatfalasar III); Bibsam (I Par. 4, 25) e Misnìa (cf. gli arabi Isamme di Assurbanipal); Dumah, l'oasi di el.Djof, l'Adummat dei testi assiri; Massa (Mas'a di Teglatfalasar III), Tejmìì', l'oasi conosciuta dallo stesso re assiro, Ietur (cf. Lc. 3, l) e Nafis (I Par. 5, 19), avversari di Ruben e Gad; Qedmah (forse Kadmoni di Gen 15, 19. Sinuhe incontra Qdm ad est del Mar Morto).

Nel deserto arabo-egiziano si mostrano i parchi e gli accampamenti circoscritti da cerchi di pietre. Le famiglie degli Ismaeliti sono raggruppate secondo l'ava comune come suggerisce l'appellativo 'ummah (ar. 'ummah, acc. ummu "madre" Gen. 25, 16). Così tutta una tribù si chiama Hagri (Ps. 83, 7; I Par. 5, 10.19 s.) per eternare il nome di Agar. I classici li conoscono sotto le forme *** e Agraei.

Gli Ismaeliti sono ricordati quando Giuseppe è venduto (Gen. 37, 25 ss., cf. 43, 1; e 39, 1): una carovana proveniente da Galaad, ad est del Giordano (Ier. 8, 22), con prodotti apprezzati in Egitto per le medicine (Ier. 46, 11). Gen 28, 8 parla di contatti tra Idumei ed Ismaeliti, elementi arabi. [F. V.]

BIBL. - C. H. GORDON, in RB. 44 (1935), 35: R. DE VAUX, in RB, 56 (1949) 26 ss.: E. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire* (*Recueil Dhorme*), Parigi 1951, p. 270 ss.

ISPIRAZIONE. - Il termine esprime la qualità unica dei libri elencati nel canone (v.) del Vecchio e del Nuovo Testamento: cioè la loro origine divina; l'astratto deriva dall'aggettivo verbale *** "ispirato da Dio" adoperato da s. Paolo (2Tim. 3, 16) appunto per i libri del Vecchio Testamento. Non c'è verità dommatica più di questa universalmente e concordemente atte stata dalle fonti bibliche, dalla tradizione giudaica (per il V. T.) e cristiana.

In I Mach. 12, 9, in Flavio Giuseppe, *Ant*., inizio, nel Talmud (*Sabbath*, 16, l) si parla esplicitamente di "libri santi", "sacri", di "scrittura divina". Nostro Signore e gli Apostoli parlano di "parola di Dio" (= le prescrizioni della Legge: *** Mc. 7, 13), "i detti di Dio" (s. Paolo chiama così tutto il Vecchio Testamento: Rom. 3, 2: ***; "le sacre scritture" (Rom. 1, 2), "le lettere sacre" (2Tim. 3" 15). Esplicitamente se ne dichiara autore Dio: Mt. 22, 43 per il Ps. 110 (109); At. 4, 25: «O Signore, tu sei colui che ha fatto il Cielo... e che mediante lo Spirito Santo, per bocca del padre nostro e tuo servo David, hai detto: A che pro cospirano le genti ... ecc.» Ps. 2; Hebr. 3, 7 «Perciò dice lo Spirito Santo...» = Ps. 95 (94), 18 ss. ecc.

E se ne afferma ripetutamente l'autorità indiscussa e divina, sia direttamente (Lc. 18, 31; 24, 44-47: «bisogna si adempia quanto di me sta scritto - dice Gesù Risorto - nella Legge, nei Profeti, nei Salmi »), sia nelle argomentazioni (Io. 10, 34 dal Ps. 82 [81], 6: «la Scrittura non può essere smentita); Rom. 1, 16 da Hab. 2, 4; ecc.).

Formalmente, l'i. divina è affermata in 2Tim. 3, 15 s. e in 2Pt. 1, 20 s. S. Paolo così scrive: «Quanto a te, rimani fedele (contro le pericolose novità nell'insegnamento della dottrina) alle cose che hai appreso e di cui hai riconosciuto la certezza. Tu sai da chi le hai imparate, e fin da fanciullo tu conosci le Sacre Scritture; esse possono darti la saggezza che mediante la fede nel Cristo Gesù conduce alla salvezza. Ogni Scrittura (nell'insieme e in ogni parte = le Sacre Scritture del v. precedente) è ***; *ispirata da Dio* e (pertanto) utile per insegnare, ammonire, correggere, educare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia perfettamente armato per ogni opera buona».

S. Pietro ammonisce i fedeli che la sua predicazione si fonda su basi solidissime, indiscusse: la sua stessa autorità di *teste oculare* della divina maestà del Cristo, nella Trasfigurazione (1, 12-18) e l'autorità ancora maggiore (di quella soggettiva), delle profezie messianiche, alle quali si deve aderire come a luce che risplende tra il tenebrore di questa terra fino a che non risplenda per ciascuno il giorno del suo incontro con Gesù. Prima di tutto, tengano, però presente che «nessuna profezia della scrittura va lasciata all'interpretazione di, ciascuno ("è cosa d'interpretazione privata" - G. Luzzi; o "è frutto d'interpretazione privata" - De Ambroggi); *perché nessuna profezia fu mai proferita per volontà d'uomo, ma gli uomini, portati* (mossi, completamente in balia, sotto l'influsso, ***; lo stesso verbo è usato in At. 27, 15 per la nave che non potendo resistere al vento lascia che esso la spinga come e dove vuole) *dallo Spirito Santo, han parlato da parte di Dio*».

Questi due testi si completano a vicenda; il 1° afferma formalmente l'i. per tutti i libri del V. T., il 2°, meno esplicito per l'estensione a tutti i libri, ha un chiaro riferimento alla natura stessa dell'i. Essi, con gli altri, sono un argomento storico del pensiero degli Apostoli e di Gesù N. S. sull'i. Per i libri del Nuovo Testamento non abbiamo argomento biblico di eguale portata. In I Tim. 5, 18 s. Paolo cita come S. Scrittura Deut. 25, 4 insieme a una frase che riscontriamo in Lc. 10, 7; ma non si può asserire con certezza tale riferimento al Vangelo scritto. Chiaramente invece 2Pt. 3, 16 pone le lettere di s. Paolo sul piano delle "altre Scritture".

È inutile trascrivere testimonianze dai Padri; fin dagli scritti della stessa epoca apostolica, essi unanimemente affermano l'i. di tutta la S. Scrittura; non solo, ma dicono trattarsi di verità di fede, predicata in modo chiarissimo nella Chiesa (cf. Origene, *De Principiis* I, 4, 8).

In ordine alla natura dell'i., possiamo così classificare il loro insegnamento.

1°) I primi apologeti in particolare, per descrivere l'azione di Dio su l'agiografo, riprendono le espressioni ed immagini bibliche (2Tim.; 2Pt.; Am. 3, 8; Ier, 20, 9: v. Profetismo). con la terminologia che Platone (Tim. 71 E - 72 B; *Menon* 99 CD; Ion. 533 Dss.), Virgilio (*En*. VI, 45-51.77-30), Lucano (*Farsalia* V, 161 ss.) ecc., adoperano per il

fenomeno estatico: il profeta è strumento, organo di Dio (Atenagora, *Leg*. 7, 9, s. Teofilo, *Ad Autol*. l, 14; 3, 23; *Cohort*. 8; PG 6, 904 ss.; 1045.1156; 256).

Precisando però energicamente, contro i Montanisti, i quali con i citati autori pagani ammettevano l'incoscienza dell'ispirato, che l'autore umano rimane assolutamente conscio e libero sotto l'azione di Dio (cf. Miltiades in Eusebio, *Hist. Eccl*. V. 17).

2°) Dio "detta", "dice" i libri sacri; s. Ireneo: «le Sacre Scritture sono perfette perché dettate dal Verbo di Dio e dallo Spirito Santo» (*Adv. haer*. II, 28.2; cf. IV, 10.1; s. Girolamo, Ep. 120, 10; s. Agostino, in Ps. 62, l, ecc. PL 22, 997; 36, 748).

3°) Dio è "autore" (auctor nel latino = scriptor) o scrittore della S. Scrittura (Clemente Alessandrino, *Strom*. l, 5: PG 8, 717; s. Ambrogio, s. Agostino, s. Gregorio M.: PL. 16, 1210; 42, 157; 75, 517), che viene detta «lettera mandataci da Dio dalla patria lontana» (s. Crisostomo, PG 53, 28; s. Agostino, PL 37, 1159. 1952; s. Gregorio M., PL 77,706).

Così s. Gregorio: « Ma è del tutto inutile domandar chi le abbia scritte (queste lettere di Dio all'umanità, che sono le sacre Scritture; chi, cioè di quale strumento Dio si sia servito) quando tuttavia fedelmente si crede che l'autore del libro è lo Spirito Santo. Quegli dunque scrisse che dettò quanto era da scrivere. Quegli scrisse che in quel lavoro fu l'ispiratore e mediante la voce (l'espressione) di colui che scriveva trasmise a noi le di lui vicende perché le imitassimo» (*In Iob, praef*.).

I documenti della Chiesa si susseguono dal sec. V in poi (EB, n. 28. 30 ecc.).

Contro i Manichei che attribuivano, rigettandolo, il Vecchio Testamento al Principio del male, essi professano e sanciscono l'unità dei due Testamenti e l'identità del loro autore divino. Così ancora il Concilio Fiorentino (EB, n. 48).

Il Concilio di Trento (EB, n. 59-60), contro i Protestanti che all'inizio ritenevano l'i. biblica, estendendola anzi indebitamente financo agli apici e agli accenti che sono posteriori agli originali, ma rigettavano come non sacri alcuni libri, definì il Canone (v.), e confermò l'i. divina di tutti i libri che lo compongono.

La definizione dommatica di questa verità fu data in modo solenne dal concilio Vaticano (24 apr. 1870; EB, n. 79), contro i razionalisti (da Ioh. Sal. Semler, 1725-91, G. Paulus, D. Strauss in poi) e i semirazionalisti (Schleiermacher, Rothe ecc.), che consideravano e trattavano ormai i libri sacri alla stregua di ogni altro libro. Definizione ripetuta da Leone XIII nella *Providentissimus*; da Pio X (decr. Lamentabili, in EB, n. 200 s.) nella condanna dei modernisti che dell'i. ritenevano soltanto il nome (Loisy: «Dio è autore della S. Scrittura, come è architetto della basilica di s. Pietro»); da Pio XII nella *Divino afflante Spiritu* in AAS, [1943] 297-326).

Natura della i. S. Tommaso, specialmente nella 2-2, qq. 171-174, ha ordinato sistematicamente gli elementi biblici e patristici, illustrando luminosamente l'azione di Dio su l'uomo, suo strumento, e l'effetto che ne risulta. Egli tratta direttamente dell'i. profetica, o influsso divino sul profeta perché parli in suo nome (v. Profetismo), e non dell'ispirazione in ordine alla composizione dei libri sacri. Ma l'identità tra le due i. è sostanziale; sicché la trattazione di s. Tommaso viene ripresa integralmente per l'i. biblica.

L'Aquinate denunziò principi fondamentali così sodi, sicuri e decisivi che, per lunghi secoli, quasi più nulla fu aggiunto d'importante alla sua esposizione.

Leone XIII nell'Encicl. *Providentissimus* (EB, nn. 81-134), basilare e determinante specialmente al riguardo, riprende integra la dottrina di s. Tommaso, applicandola dettagliatamente alla i. biblica in ordine alla composizione dei libri sacri; ricondusse così all'unità e alla chiarezza tomistica, quanti, tra i cattolici, se n'erano allontanati per seguire nuove vie. Tale dottrina è ripresa, confermata e su qualche punto chiarita dall'enc. *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV (ER, nn. 44-495), dalla *Divino Afflante Spiritu*, e dalla *Humani Generis* (AAS, [1950] 563.568 ss. 575 ss.).

L'i., come azione divina in se stessa considerata, è un dono, un "carisma" elargito da Dio non per la santificazione personale dell'ispirato (grazia santificante), ma per il bene della Chiesa. È un carisma dell'ordine intellettuale: essenzialmente è un lume soprannaturale, infuso da Dio, sotto il quale l'uomo emette i suoi giudizi. Non è pertanto stabile nell'uomo, ma solo è infuso in ordine al libro da scrivere, e in periodi a ciò destinati Non è necessariamente connesso con la santità dell'individuo; Dio sceglie chi vuole. Né l'ispirato è cosciente di tal dono.

A quest'azione divina, l'uomo reagisce vitalmente. Se Am. 3, 8 («il leone ruggisce, chi non trema; Dio parla, chi non profetizza?») e 2Pt. 1, 21 potrebbero far pensare ad una mancanza di libertà, Is. 6, 5-8. 11; Ier. 20, 9 con 1, 6; Ez. 1, 3; 3, 22 con 3, 17-21; specialmente Lc. 1, 1-5; 2Mach. 2, 24.33, attestano chiaramente la piena coscienza, la vitale corrispondenza e pieno funzionamento della mente e della volontà dell'ispirato (A. Bea, in *Studia Anselmiana*, 27-28 Roma 1951, pp. 47-65). Si pensi alla diversità di stile, alle manchevolezze di forma ecc.

Il grande merito di s. Tommaso è, principalmente, nel metodo. Non procede astrattamente, costruendo sui termini intesi genericamente. Ma poggia solidamente sui dati biblici e patristici. Dio è autore (scrittore), l'uomo è autore; Dio ha adoperato dell'uomo come strumento; gli ha dettato (dictare = ispirare), ispirato tutto il libro. Tutto il libro è di Dio, tutto il libro è dell'uomo; principalmente di Dio, come ogni effetto che procede insieme dalla causa prima e da una causa seconda strumentale.

Non possiamo scostarci da questi dati; non possiamo creare un sistema che, per quanto razionale, neghi o sminuisca la parte di Dio o quella dell'agiografo, così come è affermata in modo indiscusso dalla tradizione ed è definita dalla Chiesa.

Basti considerare l'energia con cui i Padri rigettarono i Montanisti che esageravano la parte di Dio, riducendo l'ispirato ad un incosciente; eguale errore commisero i primi Protestanti, parlando di dettatura nel senso più rigoroso e riducendo l'ispirato ad una macchina.

Autori cattolici, invece, per difendere la libertà e la vitalità dell'uomo sotto l'i., e, più recentemente, per spiegare *eventuali imprecisioni o errori fisico-storici*, cercarono di restringere quanto più possibile la parte di Dio. Si disse che alcuni libri storici potevano dirsi ispirati (Lessio e Bonfrère) o realmente lo erano (D. Haneberg) solo perché *dichiarati* immuni da errore, e *approvati* dalla Chiesa (la cosiddetta i. susseguente). Ma non si

badava che in tal modo il libro scritto dal solo uomo, per quanto *approvato* rimaneva libro *umano* e nient'affatto divino; Dio non ne era l'autore.

G. Iahn ritenne che bastasse per l'i. la semplice assistenza dello Spirito Santo, concessa ad es. al Sommo Pontefice quando definisce solennemente una verità di fede, per preservarlo da ogni errore. Ma è chiaro che tale assistenza *negativa* rende il libro infallibile, ma nient'affatto divino, come esigono i dati biblici e tradizionali. Nessuno ha mai chiamato divine le definizioni solenni e infallibili del Sommo Pontefice; nessuno può mai avvicinarle alla parola di Dio, alla S. Scrittura.

Il Franzelin, seguito da molti, fino all'Enciclo. *Providentissimus*, per assicurare la libertà dell'agiografo, credette di dividere i compiti assegnando le idee a Dio, e il loro rivestimento con le parole, con la forma letteraria, all'agiografo. Era una vivisezione illogica, contraria alla psicologia: in noi non esistono idee pure, in tutto separate dalle parole. Ma principalmente era una incomprensione della Tradizione: autore = scrittore.

Si ricordi quanto ho trascritto da s. Gregorio: Quegli scrisse che dettò (ispirò). Il Franzelin volle procedere in una maniera astratta: Dio è autore. Vediamo un po' se può dirsi tale, anche se ha soltanto dato le idee, immettendole nella mente dell'uomo, come dei quadri incompleti si immettono in una pinacoteca, perché vi siano rifiniti e conservati. I Padri invece insistono (sulla scia degli Apostoli) a considerare anche le parole, come divine o comunque connesse con Dio; ad argomentare pertanto da esse (Hebr. 8, 13; 12, 26 ecc.). E quanto alle stesse idee, esse sono di Dio e dell'uomo insieme. Praticamente non c'è un solo istante in cui l'uomo agisce da solo, come nulla è realizzato da parte di Dio se non per mezzo dell'uomo.

Quanti poi tra i recenti vollero restringere l'i. alle sole verità dogmatiche (F. Lenormant, S. Di Bartolo) per ammettere nelle altre parti l'errore, oltre a quanto ora osservato andavano direttamente contro il principio universalmente attestato dai Padri e dal Magistero infallibile che tutta la S. Scrittura è ispirata e nessun errore può in essa trovarsi.

Per questi ultimi autori specialmente, ma anche per molti dei precedenti, causa di errore fu la mancata *distinzione tra i. e rivelazione.* Tutto nella Bibbia è ispirato, ma non tutto è rivelato (Synave-Benoit, pp. 277-82.300-309.335-38). La rivelazione importa la comunicazione da parte di Dio dell'oggetto, della materia stessa da esporre. Invece, ordinariamente l'agiografo scrive quanto conosce con le sue forze, ha appreso con diligenza (Lc. 1, 1.5; 2Mac. 2, 24-30). L'essenziale, come diceva s. Tommaso è il lume divino per giudicare la materia comunque percepita, sia per rivelazione, sia per via naturale, con lo studio e la ricerca. Così gli evangelisti ci narrano quanto essi stessi (Mt., Io.) hanno visto e sentito o quanto hanno appreso (Mc., Lc.) a viva voce dagli Apostoli.

Già s. Tommaso poneva una netta distinzione tra la raccolta, la preparazione del materiale, e la redazione scritta. L'azione di Dio incomincia con l'inizio della composizione; la preparazione previa non appartiene all'i. In altri termini, la S. Scrittura non va considerata come un libro creato e dato all'uomo, quasi comunicazione, sia pure parziale, della divina onniscienza; Dio invece ha voluto parlare agli uomini, comunicare con loro per iscritto, per mezzo di un loro simile, adattandosi alla di lui, alla nostra mentalità.

S. Tommaso ha ben sintetizzato tutta la dottrina cattolica nel principio: Dio autore principale, l'agiografo autore strumentale (Quodl. 7, a. 14, ad 5). Per spiegare il processo dell'azione di Dio sulle facoltà dell'agiografo basta svolgere il principio ontologico di causa strumentale.

La causa agente può essere duplice: principale e strumentale. La prima opera per sola virtù propria; la seconda solo in forza di una mozione previa che riceve dalla precedente. Per tale mozione, lo strumento viene *elevato* ad una capacità superiore alla sua natura e adeguata alla virtù dell'agente principale, ed *applicato* all'azione. Il pennello ha una sua virtù propria, quella di stendere i colori; per dipingere un quadro è necessario che l'artista lo applichi e gli comunichi la sua capacità (stendere i colori secondo determinati disegni e regole). In tal modo lo strumento oltre alla propria capacità ne viene ad acquisire, quando è in mano dell'artista, una più alta, superiore alla sua natura. Non c'è attimo in cui il pittore da solo e, ancor di più, il pennello da solo, operino per l'effetto; il quale pertanto è tutto dell'uno e dell'altro, sebbene in modo diverso, ché allo strumento appartiene solo per virtù comunicatagli dall'agente principale.

Si badi ancora: lo strumento in mano all'artista, non muta natura: se è difettoso rimane tale; e attua la virtù ricevuta dal. l'agente principale, esplicando intera la propria capacità. Nessuna meraviglia quindi se nell'effetto si riscontrano le tracce dei due che hanno insieme concorso a produrlo; e quindi gli eventuali difetti dello strumento. Per scrivere un libro:

A) L'intelletto:

1°) deve *concepire* le idee, connetterle esprimendo i vari giudizi, e infine pronunziarsi sulla loro verità e certezza;

2°) questo lavorio intellettuale potrebbe rimanere allo stadio di semplice "concezione"; è necessario che l'intelletto formuli la decisione di metterli per iscritto per comunicarli agli altri;

3°) scegliere e curare la forma esterna (o veste letteraria) più adatta: genere letterario, stile, scelta dei vocaboli ecc.

B) Il giudizio (2°: detto pratico) dell'intelletto, muove la volontà" che interviene e inizia l'attuazione.

C) La volontà muove ed applica tutte le altre facoltà inferiori, esecutive (memoria sensitiva, fantasia, nervi ecc.).

Per la concezione delle idee, Dio intero viene irrobustendo, aumentando la *luce* del nostro intelletto. Gli scolastici chiamano intelletto agente la nostra facoltà nel suo primo atto, in ordine alla concezione dell'idea. Gli oggetti esterni, penetrano in noi attraverso i sensi, che trasmettono così alla fantasia l'immagine sensibile di quelli (= specie sensibile espressa). Tale specie viene investita dalla luce dell'intelletto, che può quindi esprimere l'idea immateriale. Questa seconda operazione (dell'intelletto possibile, secondo la terminologia scolastica) è in stretta connessione con la prima, anche in ordine alla qualità

dell'idea: se la luce è potente, l'idea è chiara, distinta. Noi si parla di intuito, di genio: è la potenza del nostro intelletto che in dati uomini è straordinaria.

L'azione di Dio sull'intelletto è dunque duplice: potenzia ed eleva il lume naturale, quindi applica ed eleva l'intelletto in modo che esprima l'idea, formuli giudizi ecc. L'idea e i giudizi sono pertanto divini e umani. Ecco perché non possono contenere errori, sono infallibili. L'effetto ha questa caratteristica, unicamente per la virtù divina comunicata all'uomo.

Allo stesso modo Dio agisce per il giudizio cosiddetto "pratico". Alcuni cattolici avevano pensato di fare incominciare qui l'azione divina. In realtà, l'intelletto emettendo tale giudizio ritorna sulle idee già formulate, le approva; basterebbe l'influsso di Dio su tale revisione per essere sicuri della loro verità e certezza. Ma in tal caso, le idee rimarrebbero quanto alla loro concezione, umane e soltanto umane. Invece si tratta di idee *divine*. Leone XIII dice nettamente che l'azione di Dio si esercita su l'agiografo «perché *concepisca* perfettamente», quanto Dio vuole.

La scelta dei vocaboli e della forma esterna è psicologicamente inseparabile dalla concezione delle idee e dalla formulazione dei giudizi; ad essa si estende egualmente l'influsso divino in modo che le verità intese da Dio, siano espresse «in modo adatto». È la cosiddetta «*i. verbale*». Il Franzelin e molti altri, vollero negarla, partendo da un concetto astratto di "autore", quasi non si trattasse di "scrittore". In realtà, non si può sottrarre all'influsso divino questa parte così importante e, di fatto, inscindibile dalla precedente; anzi sarebbe una violenza contro il principio ontologico di causa strumentale. D'altronde tutti gli autori, dopo l'Encicl. *Providentissimus*, sono ritornati alla dottrina tomista.

È necessario, inoltre, perché Dio sia vero autore del libro, che egli intervenga egualmente sulla volontà dell'agiografo, in modo che questi ponga tutti gli atti necessari per l'esteriorizzazione del lavoro dell'intelletto. E Dio muove (applica) ed eleva la volontà, sì che l'effetto si produca infallibilmente. Si tratta di mozione *previa* (come abbiamo detto circa i rapporti tra agente principale e *strumento*), *fisica* (non soltanto morale, ad es. le circostanze esterne che possono indurre uno a scrivere: le preghiere dei Romani a s. Marco perché scrivesse l'evangelo), interna, immediata; altrimenti l'uomo non sarebbe causa strumentale. Questo influsso lascia integra la libertà; come avviene per la grazia divina; si tratta dell'azione sublime della Causa prima. Gli stessi autori sacri sentono di decidersi e di scrivere liberamente (Lc. 1, 1; cf. Rom. 15, 15 ss. 2Cor 7, 8 s. ecc.).

Iddio che ha dato l'essere alle creature e le conserva, muove anche ciascuna di esse secondo la condizione della propria natura, le libere pertanto conservando e rispettando la loro libertà (s. Tommaso, I, q. 83, a. 1, e ad 3; *De Malo*. q. 3, a. 2).

Iddio «assiste gli scrittori sacri in modo tale che possano *debitamente esprimere*, con infallibile verità, tutto ciò e soltanto ciò che Egli volle». Con tale frase, Leone XIII parla dell'influsso *positivo* di Dio anche sulle facoltà esecutive. Influsso che non è necessario sia immediato, cioè che si porti su ciascuna di esse direttamente; basta infatti che esso si eserciti tramite la volontà, dalla quale tutte quelle dipendono e sono mosse.

«Iddio presta allo scrittore una particolare e continua assistenza, finché egli non abbia terminato il libro» (Benedetto XV, Encicl. *Spiritus Paraclitus*, in ER, n. 448). Nulla pertanto dell'agiografo è sottratto a quest'azione divina; non c'è momento in cui egli lavori da solo. Tutto il libro pertanto è egualmente ed integralmente ispirato, cioè divino e umano. L'uomo non ha coscienza dell'azione di Dio; ha faticato per raccogliere il materiale e fatica per comporre il libro.

Egli, sotto l'i., oltre ad essere libero, esplica intera la sua attività, applica e manifesta le sue doti, la sua cultura, la sua indole, la sua mentalità. Ecco perché già i Padri facevano rilevare le *differenze di concezione*, di stile; la sublime poesia del colto Isaia, la rudezza di Amos; i concetti propri a s. Giovanni nel IV Vangelo, e a s. Paolo (Rom. ecc.) a proposito della Redenzione; le differenze degli stessi Sinottici.

Tutto il libro è di Dio e dell'agiografo.

Solo esplicando la propria virtù, l'uomo ha attuato quella contemporaneamente comunicatagli da Dio; e così noi sapremo cosa Iddio ha voluto dirci, stabilendo cosa l'agiografo ha inteso esprimere (v. Ermeneutica).

Tutta la Bibbia è ispirata, ha autore Dio, ed è pertanto "parola di Dio".

Ma non allo stesso modo; ché l'i. non fa di ciascun elemento del libro la rivelazione di un pensiero divino.

Quando si dice che l'accessorio è ispirato come l'essenziale, non si afferma che lo sia allo stesso grado e per se stesso. L'accessorio è ispirato in funzione dell'essenziale e nella misura in cui lo serve.

Lo scrittore intende soltanto scrivere la "storia della salvezza" o "dei nostri rapporti con Dio", illuminare i lettori al riguardo e offrire loro quanto è necessario per salvarsi e glorificare Dio. Ma non dà un arido elenco di formule dogmatiche e di precetti; non offre un seguito di "giudizi formali", ma scrivendo da uomo per uomini egli adopera mille mezzi per presentare, illustrare e fare accettare il suo messaggio.

Così nessun dettaglio è superfluo, quando contribuisce a rendere il suo libro più bello, più piacevole e pertanto più utile.

Il primo verso della Bibbia è un giudizio formale, una verità dommatica fondamentale: «All'inizio Dio creò l'universo». Questo è essenziale; nei vv. seguenti è descritto in maniera popolare e artistica il modo di questa creazione; modo rispondente alle imperfette conoscenze del tempo. È l'accessorio. È ispirato, senz'altro. Ma non per sé; ché la Bibbia non vuol essere, non è un trattato. scientifico di geologia, astronomia, ecc. E anch'esso "parola di Dio" in quanto si trova nella S. Scrittura, e ve: ram ente Mosè così pensava e così scrisse; ma non è "formale asserzione di Dio", rivelata da Dio.

Quando l'autore sacro scrive che il cane di Tobia moveva la coda, lo fa col conscio talento di un narratore che vuole interessare col pittoresco. Ma (è chiaro) non afferma questo dettaglio, in se stesso; l'utilizza soltanto in funzione di tutto il libro, e secondo il ruolo, abbastanza modesto, di semplice ornamento. Allo stesso modo, dunque, ciascun

elemento del libro sacro dev'essere giudicato secondo la sua effettiva contribuzione allo scopo e all'insieme del libro; ma non lo si può staccare dal contesto e dargli un valore assoluto, tradendo le intenzioni dell'autore.

Facendo lavorare lo spirito umano senza violare il suo modo proprio di agire, l'influsso ispiratore penetra tutto ciò che è frutto di questo lavoro, ma ne garantisce ciascun elemento nella misura intesa, voluta dall'autore. Quando questi vuole insegnare come assolutamente vera una proposizione (Gen. 1, 1), questa è assolutamente e infallibilmente vera; quando invece egli presenta, adoperando le conoscenze, il linguaggio del tempo, una descrizione artistica sul *modo* della creazione, con lo scopo di raccomandare l'osservanza del sabato, senza entrare in merito (ché non era sua intenzione) al valore assoluto, Dio ha voluto sì parlarci in tal modo (i vv. sono egualmente ispirati) e pertanto siamo soltanto sicuri che l'autore così pensò e scrisse. Un elemento che vi sta soltanto come ornamento letterario, è ispirato ma semplicemente come tale. Così quando l'agiografo esprime dubbi, timori, sentimenti talora imperfetti (Ier. 15, 10; Gal. 3, 1): Dio vuole siffatte espressioni, e l'i. ci assicura che effettivamente l'agio grafo dubitò ecc.; i sentimenti espressi rimangono esclusivamente umani. Infatti non si tratta qui direttamente e immediatamente di "giudizi", cioè di atti dell'intelletto, ma di atti della volontà. In quanto vengono espressi nel libro ispirato (solo in questo punto ha inizio l'i.), implicitamente viene asserito che l'agiografo ebbe questi atti. E pertanto questo *giudizio* deve essere infallibilmente vero. Gli stessi atti, in se stessi, però, siccome non appartengono all'intelletto, rimangono quali erano, semplici atti dell'agiografo.

Inerranza. Questione biblica. L'aver confuso i. e rivelazione, e l'aver preteso quindi che ogni elemento della Bibbia purché ispirato fosse "parola di Dio" in senso univoco, cioè "rivelazione di Dio", fu l'unica causa dello sbanda mento di alcuni cattolici dinanzi alle difficoltà formulate contro l'i. della Bibbia, dalle scienze fisiche e dai dati archeologici.

Ora, che l'errore sia incompatibile con l'i. è una semplice deduzione dai principi esposti: incompatibilità insegnata senza attenuazioni o dubbi da tutte le fonti e dal Magistero ecclesiastico. Non c'è al riguardo una definizione formale, ma si tratta egualmente di verità di fede: la Scrittura ispirata non può contenere errore.

Naturalmente si tratta dei testi, termini diretti dell'azione di Dio e del lavoro dell'agiografo; le versioni partecipano dell'i. e dell'inerranza solo e in quanto rendono fedelmente il senso e la forma di quelli.

Si tratta di quanto l'agiografo ha voluto esprimere e nel modo con cui lo ha formulato. Tale senso letterale va dedotto secondo i principi dell'Ermeneutica (v.) e tenendo conto del genere (v.) letterario prescelto dall'agiografo. La verità è la rispondenza adeguata della nostra mente con l'oggetto. Questa rispondenza si ha nel giudizio; cioè nell'atto formale con cui l'intelletto afferma la sua proporzione con l'oggetto della conoscenza. Ora, tale giudizio formale e la verità che esso esprime, può esser limitato da tre moventi principali: da parte dell'oggetto, quando l'intelletto non lo conosce in se stesso, ma sotto uno solo dei suoi molteplici aspetti (oggetto formale della conoscenza); da parte dello stesso soggetto, quando questi non s'impegna, e il suo giudizio è riservato e dalle sfumature varie: come probabile, come possibile, come congettura ecc.; da parte della

stessa enunciazione, quando non vuole l'assenso del lettore, esponendo ad es. un'opinione personale, o adottando un genere letterario fittizio, nel quale i particolari stan lì non come storici, ma come espressioni letterarie della verità insegnata.

Con la prima limitazione (stabilire l'oggetto formale) si risolvono facilmente le difficoltà desunte dalle scienze fisiche: geologia, astronomia, zoologia.

La S. Scrittura non è un trattato scientifico: «lo Spirito Santo - il quale parlava per mezzo degli agiografi - non volle insegnare agli uomini cose che non hanno alcuna utilità per h salute eterna» (s. Agostino, *Gen ad litt*. 2, 9.20; PL 34, 270; cf. 42, 525). L'agiografo descrive «ciò che appare ai sensi» (s. Tommaso, I, q. 68, a. 3); segue le concezioni del tempo, il linguaggio comune. Non è suo compito dare un giudizio al riguardo; né lo avrebbe potuto fare (ad es. affermare che è la terra a girare intorno al sole, ecc.) senza una rivelazione, che non solo era inutile alla storia della salvezza, ma addirittura dannosa, ché nessuno l'avrebbe creduto, dato che i sensi vedevano il sole, la luna ecc. muoversi e girare intorno alla terra.

Così nessuno taccia di érrore chi parla del tramonto e del sorger del sole, quando ciò non avvenga in un manuale di astronomia, ma in un romanzo dove è adoperato il linguaggio comune, e dove sarebbe invece erroneo andare a cercare un giudizio formale sulla natura intima dei suddetti fenomeni. «Lo Spirito Santo non volle insegnare agli uomini l'intima costituzione della natura visibile..., e perciò nel descrivere i fenomeni della natura o usa un linguaggio figurato oppure ricorre al linguaggio corrente il quale si conformava alle apparenze sensibili» (*Providentissimus*, in EH, n. 121).

Questa stessa limitazione (oggetto formale) va tenuta presente quando si tratta della storia. Altro infatti è il punto di vista della storia scientifica, che ricerca per se stessa l'acribia nel dettaglio dei minimi fatti; altro quello della storia religiosa o apologetica che intende trarre le grandi lezioni dalla polvere degli avvenimenti e svolge questi, soltanto a tale scopo.

«Di qui però non segue che l'agio grafo sacrifichi i fatti alla sua tesi; anzi egli sa bene che "fanno orrore a Dio le labbra bugiarde" (Prov. 12, 22), e perciò non ricorre a "pie" frodi. Ne segue solo che la sua narrazione non sarà completa, nel senso che di tutto il materiale che ha davanti sceglie solo quello che ritiene adatto al suo scopo, omettendo il resto.

«Sarebbe certo un anacronismo pretendere che la storia biblica rivesta i caratteri scientifici della storiografia come la concepiamo oggi, però lo storico israelita non mancava del senso critico naturale sufficiente per distinguere il vero dal falso nell'uso delle fonti. Queste poi, come tutti ammettono, erano tramandate con grande fedeltà - da una straordinaria tenacia di memoria» (Perrella, v. bibl., p. 62).

Certo non si può affermare per la storia quanto si è detto per le scienze fisiche. La storia esige che il fatto narrato sia effettivamente avvenuto. Ma bisogna tener presente le altre due limitazioni su accennate. L'autore sacro non sempre *afferma in maniera categorica*; ora Dio fa sua e approva l'affermazione dell'agiografo, così com'è, nelle varie sfumature. Non può certo permettere che presenti come certo ciò che è dubbio o.

viceversa; allora avremmo l'errore. Ma l'autorizza o piuttosto lo spinge a limitare la sua inchiesta personale, al grado di certezza richiesto dall'importanza del soggetto nell'economia o nel quadro generale del libro. L'autore sacro pertanto può citare, prendere una narrazione, lasciandone interamente alla fonte la responsabilità; senza approvare o disapprovare e senza espressamente annotare che si tratta di una citazione (v. Citazioni implicite). Non è tuttavia esatta la generalizzazione, fatta da alcuni, dei pochi esempi e tardivi addotti da L Guidi, *L'historiographie chez les Sémites*, in RR, N. S. 3 (1906) 509-19.

E infine, l'autore può ricorrere a una finzione per proporre un evento storico pregno di ammaestramento religioso o morale (v. Giuditta), o una verità religiosa (v. Giona; la Cantica), e morale (v. Giobbe, Parabola). In tal caso, la difficoltà storica sorge soltanto dal misconoscimento dell'intenzione dell'agiografo; si vogliono considerare come storici, particolari scelti e proposti non come tali, ma come semplici figure letterarie.

Ecco la necessità di fissare il genere letterario, per ciascun libro; e quindi stabilire il senso letterale secondo le regole proprie a ciascuno di essi (v. Generi letterari; *Divino Afflante Spiritu*, in ER, nn. 558-560).

Ben può dirsi ormai che la soluzione di questi punti, oggetto della tanto celebre *Questione biblica*, dibattuta agli inizi di questo secolo, tra i cosiddetti fautori del. la "scuola larga" (v. Hummelauer, specialmente M.J. Lagrange, Prat ecc.) e i timidi conservatori, in linea teorica è ormai risolta.

L'Encicl. *Divino Afflante Spiritu*, con l'ammissione e la spinta allo studio dei generi letterari, ha risolto la disputa in favore della prima, almeno in parte e con le opportune rettifiche, particolarmente del suo grande pioniere M. J. Lagrange; con le preziose e autorevoli precisazioni che ca. 50 anni di studio e di ricerche permettevano di fare. Giustamente Pio XII constatando i grandiosi progressi compiuti in questi ultimi 50 anni (*Divino Afflante Spiritu*, 1943) dall'esegesi cattolica, ne attribuiva il meri. to precipuo alla *Providentissimus* di Leone XIII; si deve infatti a questa enciclica d'aver fissato con chiarezza la dottrina esatta sull'i.; concezione teologica precisa che permette all'esegeta di procedere svelto e sicuro nel suo compito paziente e grandioso. Cf. G. Castellino, *L'inerranza della S. Scrittura*, Torino 1949.

Concludendo, ecco la definizione che concordemente danno ormai tutti i cattolici: L'i. è un influsso soprannaturale carismatico, per cui Dio, autore principale della S. Scrittura, subordina a sé, eleva ed applica tutte le facoltà dell'agiografo, suo strumento, in modo che l'agiografo concepisca con l'intelletto, voglia scrivere e fedelmente consegni per iscritto tutte le cose e le cose soltanto che Dio vuole siano scritte e consegnate alla Chiesa.

Trattandosi di fenomeno soprannaturale, noi non possiamo conoscere quando un libro sia ispirato se Dio non ce lo riveli, mediante il Magistero della Chiesa, cui Egli ha affidato tale compito, dotandola di infallibilità. Cf. Romeo (v. bibl.), *Criterio dell'i. biblica*, pp. 175-189.

La rivelazione di Dio è il criterio remoto; il Magistero della Chiesa comunicanteci la tradizione, è il criterio prossimo. Esso è *infallibile* e pertanto non può indurci in errore, *universale*, cioè vale per tutti e singoli i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, e soltanto per essi; è *chiaro* cioè accessibile a tutti, che non richiede studi storici, indagini personali, ma solamente umile e devoto assenso all'autorità infallibile della Chiesa.

[F. S.]

BIBL. - C. PESCH, *De inspiratione S. Scripturae,* Freiburg i. B. 1906 (ristampa 1925); trattato fondamentale; ID., *Supplementum*., ivi 1926; A. BEA, *De inspiratione Scripturae Sacrae*, Roma 1930; P. SYNAVE - P. BENOIT, *La Prophétie* - (S. Thomas, *Somme Théologique*), Parigi 1947, pp. 269-378; ma cf. critica di P. M. LABOURDETTE, in *Revue Thomiste* 50 (1950) 415-419; P. BENOIT, *Inspiration*, in *Initiation Biblique* di ROBERT-TRICOT, 3a ed., Parigi 1954, pp. 6-45; cf. la critica di J. COPPENS, in EThL 31 (1955) 671 ss; A. ROMEO, *L'ispirazione biblica*, in *Il Libro Sacro*, I, Introduzione generale (SPADAFORA-ROMEO-FRANGIPANE), Padova 1958, pp. 55-189: trattazione accuratissima dalla informazione ricca e minuziosa, con la discussione dei problemi più recenti; H. HOPFL, *Initroductio Generalis in S. Scripturam*. 6a ed., a cura di L. LELOIR, Napoli-Roma 1958: *de inspiratione*: pp. 19-118; G. PERRELLA - L. VAGAGGINI, *Introduzione alla Bibbia*, I, Torino 1960, pp. 10-72: praticamente è la 3a ed., riveduta e aggiornata della Intr. gen. che faceva parte dei volumi sussidiari della collezione La S. Bibbia dello stesso editore Marietti.

ISRAELE. - Soprannome, dato a Giacobbe dopo la sua misteriosa lotta con l'Angelo a Penuel presso il fiume Iabboq ed applicato poi all'intero popolo originato dai suoi 12 figli.

L'etimologia (gr. ***) non è sicura. La Bibbia ne dà una interpretazione popolare e lo riconnette al verbo sarah (arabo = sara), che ricorre solo qui e significa "essere forte, combattere": «…poiché sei stato forte contro Dio» (Gen. 32, 29). Anche Osea sembra alludere a questo significato (12, 4.5): I. sarebbe = "Egli è forte con Dio ('El)". Però nei nomi teofori in genere Dio fa da soggetto e non da complemento, come qui; perciò altri, mantenendo la radice, interpreta «Dio è forte, combatte» (P. Joiion), o «che Dio si mostri forte» (iussivo, M. Noth). Delle numerose altre spiegazioni proposte, due sono possibili: I. si riporta alla radice sara (arabo sara = splendere), perciò «Dio risplende» (era l'alba quando finì la lotta, K. Vollers, O. Procksch, E. Zolli); o alla radice Lasar = guarire (inesistente in ebraico, ma usata in arabo e in etiopico), «Dio guarisce» (W. F. Albright).

I., da nome personale, passò a designare la federazione delle 12 tribù, impegnate nel patto religioso del Sinai (Ex. 19, 3.4; Ios 24 ecc.). Alla divisione dei due regni, il termine prese colorito piuttosto politico e designò il regno del Nord con opposizione a quello del Sud (Giuda); ma già Isaia ritorna al significato religioso e chiama i due regni le «due case d'I.» (8, 14). Tale ritorno è ancor più palese presso Michea e Geremia, specialmente negli ultimi Profeti, in I-II Par. e in I Mach., dove significa, il rinato I., il popolo di Dio, erede delle promesse messianiche. Per s. Paolo il nuovo I. è la Chiesa (Gal. 6, 16; 1Cor 10,18).

Anche il Messia vien chiamato I., in quanto capostipite, come Giacobbe, del nuovo popolo dei redenti (15. 49, 3).

[S. C.]

BIBL. - P. JOUON, *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, 10 (1925) 42 ss.; L. ROST, *I. bei den Propheten*, 1937; G. A. DANELL, *Studies in the name I. in the O. Testament*, Uppsala 1946; R. DE VAUX, in DBs, IV, coll. 730 s.

ISRAELE (Regno di). - Il potente regno creato da David, negli ultimi anni di Salomone, aveva già dato sintomi di dissolvimento. Influivano motivi politici, sociali e religiosi. Le tribù settentrionali, più ricche, già capeggiate da giudici o re della loro stirpe (Gedeone, Iefte), mal tolleravano il predominio di Giuda. Si ricordi la rivolta di Absalom e di Sheba. Il modo d'agire di Salomone, poco deferente nei loro rapporti, la sua amministrazione costituita da prefetture, a scapito del potere degli anziani nelle rispettive tribù, le quali inoltre non erano più interpellate nell'elezione del re, erano i principali moventi politici.

D'ordine sociale sono le importanti prestazioni di mano d'opera e pecuniarie, dalle quali solo Giuda era esente. Infine il cattivo esempio di Salomone, trascinato a pratiche idolatriche dalle sue donne, scelte dovunque tra le genti pagane; il danno agli antichi santuari iahwistici (Silo, Bethel, Gàbaon), derivato dalla costruzione del Tempio, per motivi opposti urtarono i ferventi iahwisti e gli interessi locali di vari strati della popolazione. L'occasione determinante per la scissione fu offerta dalla stolta incomprensione di Roboam, appena eletto da Giuda.

Le tribù settentrionali, adunate a Sichem per trattare la loro adesione al nuovo re, rigettarono la dinastia davidica, ed elessero loro re l'efraimita Ieroboam, cui Al;1ia di Silo (I Reg. 11, 29-36) aveva preannunziato il regno, e che era accorso dall'Egitto dove si era rifugiato sotto Salomone.

Il nome nazionale di Israele rimase allo stato settentrionale delle dieci tribù, più vasto per territorio (abbracciava anche la Transgiordania), più importante per numero. Ieroboam fortificò Sichem, e ne fece per i primi anni la capitale del nuovo regno d'I. (2Reg. 12).

Ieroboam (o Geroboamo, 929-909) per consolidarlo comincia con provvedimenti di ordine politico militare (la fortificazione di varie città, ecc.), ma presto passa ad una rivoluzione religiosa; che ebbe le più gravi conseguenze. Egli vide nel tempio di Gerusalemme, con la sua indiscussa attrazione, un pericolo per la stabilità del suo regno; e sfruttando l'attaccamento popolare per le antiche alture, costruì due controaltari ufficiali: i santuari di Bethel (a 19 km. a nord di Gerusalemme) e Dan (ai piedi dell'Hermon). Le due località poste quasi alle due estremità opposte del regno, si prestavano egregiamente allo scopo di contenere la devozione del popolo entro i confini dello stato.

Ieroboam dotò i due santuari di un vitello d'oro, ripetendo il gesto di Aronne nel deserto (Ex. 32, 1-66), invitando il popolo ad adorare Iahweh sotto la figura del vitello. Non era

propriamente un'idolatria; era un culto illecito, almeno per la forma, perché il primo statuto dell'alleanza, sancita al Sinai, proibiva qualunque rappresentazione sensibile della divinità (Ex. 20, 4 s.). Ma per il popolo fu effettivamente occasione ed incentivo alla idolatria. Inoltre, istituì un nuovo sacerdozio, e mutò il calendario; pose ad es. un mese più tardi la festa più popolare in Giuda, quella delle Capanne, che si celebrava nel settimo mese. Così Ieroboam, per i suoi scopi politici, senza nessun riguardo per la rivelazione divina, compromise il iahwismo, staccando praticamente Israele dall'alleanza (v.) con Iahweh; esatto pertanto è il giudizio severo di «colui che indusse Israele al peccato»; e si comprende la tristezza del vecchio profeta Ahia che ritirato si nella sua Silo, preannunziò al sovrano la terribile condanna che votava alla distruzione la sua casa (I Reg. 14). Già un profeta anonimo, presente all'inaugurazione del culto illegittimo a Bethel, ne aveva vaticinato la distruzione ad opera di Iosia; profezia realizzatasi ca. 300 anni dopo (2Reg. 23, 15 ss.). Il «peccato di Ieroboam» fu il peccato originale del regno d'I.; continuato e spesso assai peggiorato dai vari re e rispettive dinastie che si. susseguirono con tragici sussulti nel nuovo regno (v. Cronologia biblica). La sua storia è davvero quella di «una canna sbattuta dall'onda» (I Reg. 15, 14), avviata, più o meno rapidamente, a scomparire ingoiata dall'abisso.

Nadab, figlio di Ieroboam, regnò appena due anni; fu ucciso dal suo generale Baasa (della tribù di Issachar) che ne sterminò la famiglia, per eliminare ogni pretendente.

Baasa (2a dinastia) regnò ca. 23 anni (908-885), con la capitale a Tirsah (non identificata; forse nella tribù di Manasse). Dovette essere abile e potente; spinse la sua frontiera fino a Rama, contro Asa re di Giuda; ma questi chiamò Benadad I, di Damasco, in suo aiuto, e Baasa dovette abbandonare la conquista a sud, e fare molte concessioni ai Siri.

Il figlio di Baasa, Elah, scapestrato e corrotto, dopo un anno ca. di regno, mentre ubriaco gozzovigliava in casa di un suo maggiordomo, fu sgozzato da Zamri, uno dei suoi generali il quale massacrò tutta la famiglia (I Reg. 16, 8-20). L'esercito però, che assediava Gibbethon, occupata dai Filistei, proclamò re Omri, altro generale; Zamri vedendo cadere la capitale Tirsah, dié fuoco al palazzo reale e finì nelle fiamme, appena una settimana dopo (884).

Omri (Volg. Amri) sesto re d'Israele, fondatore della quarta dinastia, durata ca. 45 anni, salì al trono nel 270 anno di Asa re di Giuda (I Reg. 16, 16.28). Parte dell'esercito gli oppose un certo Tebni, probabilmente efraimita; che morì, forse assassinato, dopo quattro anni di guerra civile e di anarchia. Attivo e sagace organizzatore, oltre che valoroso soldato, rese potente e stimato il regno d'I., del quale può dirsi secondo fondatore, e che le iscrizioni assire (di Adadnirari III, Teglatfalasar III e Sargon) chiameranno *mat Humri* «paese di O. » o *bi't Humri* «casa di O.». Di fondamentale importanza per tutta la seguente storia del regno e del paese fu la fondazione della città di Samaria, in una felicissima posizione centrale, a 10 km. da Sichem. Omri ne fece la capitale, fortezza inespugnabile, che divenne per il regno centro di coesione e di unità politica, come David aveva fatto per Gerusalemme. Dalla stele di Mesa (v.) sappiamo che Omri dominò Moab, occupandone il distretto di Madaba (lin. 7 s.). Al re moabita impose un tributo (2Reg. 3, 4). Meno felicemente combatté contro gli Aramei, ai quali dovette cedere alcune città e

concedere degli empori commerciali nella stessa Samaria (I Reg. 20, 34). Con Ethbaal, re di Tiro, strinse subito una proficua e stabile alleanza, sancita dal matrimonio fra Achab e Iezabel, loro figli.

Iniziò relazioni amichevoli con Giuda. Indifferente per le cose religiose, la politica di Omri aprì largo campo al sincretismo idolatrico (I Reg. 16, 25 s.), che dilagò sotto il figlio e successore Achab. Sotto di lui (873-854) il regno d'I. godé di una grande prosperità materiale, mentre il iahwismo ricevé un colpo mortale, per la nefasta influenza della iniqua, crudele ed invadente, Iezabele. Del modo diabolico con cui essa dominava Achab e s'intrometteva nel governo, abbiamo esempi nella persecuzione dei iahwisti, nell'imposizione ufficiale del culto del Baal fenicio, e nella truce rapina della vigna di Naboth, da lei fatto assassinare (I Reg. 16, 29-22, 40).

L'aberrazione religiosa giunse al massimo e contro di essa lottarono eroicamente Elia (v.) ed Eliseo (v.). Achab negli ultimi anni sconfisse (857 a. C.) Benadad II, re di Damasco, che un anno prima aveva inutilmente assediato Samaria. Il vincitore risparmiò la vita al re prigioniero, si limitò ad esigere la restituzione delle città cedute da Omri agli Aramei, e la concessione di quartieri speciali a Damasco per i commercianti israeliti. Achab guardava all'Assiria che già si affacciava minacciosa con Salmanassar III, e preparava una lega difensiva contro di essa; ma a Qarqar (853) la lega fu sconfitta; Achab vi partecipò con 10.000 fanti e 2.000 carri (*Monolito* di Salm. III). Subito dopo ripresero le ostilità fra Samaria e Damasco. Partecipò ad esse Iosafat, re di Giuda, che aveva sposato Atalia, figlia di Achab e Iezabele. Numerosi (ca. 400) falsi profeti promisero la vittoria; ma solo Michea, figlio di Iemla, preannunziò l'insuccesso e l'uccisione di Achab; che si realizzarono dinanzi a Ramoth di Galaad. Achab conservò il dominio di Moab; molto abbellì e fortificò la capitale, rinnovando con ampie coperture d'avorio ("casa d'avorio") il palazzo reale costruito da Omri.

Il figlio Ochozia, caduto da un balcone del palazzo reale, mandò a consultare Beelzebub dio di Accaron; ai messi si fece incontro Elia e predisse la morte, avvenuta pochi mesi dopo.

Al trono salì allora il fratello Ioram, che a differenza del padre Achab, restaurò in parte il iahwismo, contro il culto fenicio di Baal. Successo da ascriversi all'azione dei profeti Elia ed Eliseo il quale svolse sotto Ioram gran parte della sua attività (2Reg. 2-9). Ma permaneva l'influenza di Iezabele.

Il terribile assedio di Samaria da parte di Benadad II ebbe termine con un intervento miracoloso del Signore, preannunziato da Eliseo. Quando Hazael uccise Benadad II e s'impossessò del regno di Damasco, Ioram tentò con Ochozia re di Giuda, la conquista di Ramoth di Galaad; ferito nel corso delle operazioni si ritirò a Iezrael, dove lo sorprese la rivolta di Iehu. (2Reg. 9-10).

Eliseo - compiendo l'ultima commissione data dal Signore ad Elia (I Reg. 19, 16), e da questi trasmessagli -, nel momento più opportuno, mentre Ioram è convalescente a Iezreel, manda un membro delle associazioni profetiche a consacrare re, il capitano Iehu, allora a capo dell'esercito.

Eran ben noti i terribili vaticini di Elia contro Achab e la sua casa (I Reg. 21, 21 ss.); Iehu acclamato dagli ufficiali, con la rapidità del lampo, si mise all'opera. Corre a Iezreel, vi uccide Ioram e Ochozia. Fa gettare dall'alto sul selciato Iezabele, il cui cadavere calpestato dai cavalli, è divorato dai cani. Di lì a poco furono trucidati, oltre a 42 principi della dinastia di Gerusalemme che si recavano in visita a Samaria, anche 70 principi della casa di Achab, residenti nella capitale. La nuova dinastia inaugurata da Iehu (842-815) si resse un secolo. Suo programma ufficiale, la novità che l'oppose alla dinastia precedente, fu l'intransigente antibaalismo fenicio, e forse in Iehu il disegno di annettersi Giuda; questo spiegherebbe perché egli chiese ostentatamente l'appoggio morale dei Recabiti (v.), mentre non si rivolse ai circoli profetici, che affermavano la perennità della dinastia davidica (2Sam 7).

«Iehu sterminò con uno stratagemma astuto il culto di Baal, uccidendone tutti i seguaci, adunati apposta nel relativo tempio. Tuttavia il iahwismo di cui si eresse campione fu quello già rappresentato da Ieroboam a Bethel e Dan». Iehu asservì a sé i due santuari (v. Amos).

Con Giuda e la Siria le relazioni furono tese. Per difendersi da Hazael, Iehu si fece vassallo di Salmanassar III (obelisco nero). Ma Hazael, appena allontanato si il pericolo assiro, attaccò con ferocia il regno d'I. togliendogli la Transgiordania.

Sotto Ioachaz (2Reg. 13, 1-9), figlio e successore di Iehu, l'avvilimento d'Israele raggiunse il colmo. Hazael e quindi il figlio Benadad III, gli permise solo 50 cavalieri, 10 carri e 10.000 fanti. Ma l'Assiria si avvicinava ancora con Adadnirari III contro Damasco; e il regno di I. ne approfittò, continuando sotto Ioas (798-783) l'ascesa appena iniziata da Ioachaz. Ioas sconfisse tre volte Benadad III, secondo la profezia di Eliseo (2Reg. 13, 14-19), riconquistando le città tolte ad Israele da Hazael. Sconfisse Amasia, re di Giuda, che rilasciò dopo avere smantellato parte delle mura di Gerusalemme e asportato tesori ed ostaggi (2Reg. 13-14).

Infine Ieroboam II, nei suoi 40 anni di regno (784-744) diede ad Israele la massima potenza ed estensione territoriale. La prosperità materiale andava congiunta ad una terribile corruzione morale. E si elevò possente la voce di Amos e di Osea, ultimi appelli della giustizia e della misericordia di Dio, con l'annuncio della vicina e definitiva catastrofe.

A Ieroboam II successe il figlio Zaccaria (743 a. C.), ucciso da Sellum dopo appena sei mesi. Questi, a sua volta, un mese dopo, fu assassinato da Menahem, uno dei suoi generali, che regnò dal 741 al 733 a. C. Fu vassallo del grande monarca assiro Teglatfalasar III (745-727 a. C.), che come re di Babilonia prese il nome di Pulu, cui pagò un oneroso tributo (2Reg. 15, 17-22). Il figlio Faceia (ebr. Peqajiah) poté regnare un paio d'anni; fu ucciso dal capitano Facee (ebr. Peqah), esponente del partito anti-assiro (737-732).

Egli partecipò alla lega di Damasco, con Tiro, Sidone e gli Arabi contro Assur. La Lega per la negata adesione di Achaz, re di Giuda, ne invase il paese e assediò Gerusalemme, nell'intento di porvi un nuovo re. Ma Achaz si rivolse a Teglatfalasar, che incominciò dal sud, isolando la lega dall'Egitto, quindi devastò la Galilea superiore e la Transgiordania,

deportandone (733 a. C.) gli abitanti. «Tutte le città del paese di Omri annessi alla mia terra... trassi in schiavitù, ad essi lasciai soltanto la città di Samaria». E in un altro monumento, il conquistatore con enfasi, così continua: «Del paese di Omri... tutta la gente trasportai in Assiria. Essi rovesciarono il loro re Paqaha ed io posi Ausia sul trono sopra di loro».

Osea, creatura dell'Assiria, uccise Facee, salvando Samaria (732 a. C.), il cui regno era ora ristretto alla "zona montana intorno alla capitale (2Reg. 15, 29). Osea, finché visse Teglatfalasar, rimase suo vassallo, pagando un forte tributo; col successore Salmanassar V (726-722) invece, spinto dall'Egitto, con la Fenicia e la Siria, si preparò alla rivolta. Appena scoperta la trama, Osea fu imprigionato (724 a. C.), e Salmanassar iniziò il triennale assedio di Samaria, che fu portato a termine (fine del 722 a. C.) dal successore Sargon (Sarru-kinu). Questi, come egli stesso narra negli Annali, ne portò via 27.290 abitanti; molti superstiti si rifugiarono in Giuda; ed il paese divenne una provincia assira. I deportati furono sparsi per la Mesopotamia e la Media; e colonie d'immigranti furono trasferite da Babel e dal nord della Siria, nel desolato territorio di Samaria; da questa ibrida mescolanza di vari elementi stranieri con gl'Israeliti rimasti, sorse il tipo caratteristico dei futuri Samaritani (2Reg. 17), tanto in odio ai Giudei.

Nella grande maggioranza, gl'Israeliti deportati si fusero nel mare delle genti, dove furono sparpagliati.

[F. S.]

BIBL., A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma, 1933; G. RICCIOTTI, *Storia di Israele*, Torino 1934, pp. 375-80. 396-426; A. NEHER. *Amos*, Parigi 1950, pp. 181-210; S. GAROFALO, *Il libro dei Re* (La S. Bibbia), Torino 1951, pp. 105-119. 126-253.

ISSACHAR. - (Ebr. Issakar, forma ifta'al, abbreviazione di Istakar-el "Dio dà la ricompensa"). È il nono figlio di Giacobbe, il quinto di Lia (Gen. 30, 16 ss.). Il nome è spiegato 2 volte: Lia "ha preso in pegno" (sakar) suo marito (v. 16); Dio ha dato "la mercede" (sakar v. 18). Coi figli Tola, Puwwa, Iasub e Shimron (cf. Iudc. 10, 1; Num. 26, 23; I Par. 7, l) I. discende in Egitto (Gen. 46, 13; Num. 26, 23; I Par. 7, 1) ove la sua stirpe aumenta così da contare 54.400 membri nel primo censimento (Num. l, 28 s.) e 64.300 nel secondo (Num. 26, 23 ss.). Igal rappresenta la tribù nell'esplorazione di Canaan (Num. 13-, 8) e Phaltiel nella commissione per la divisione del territorio conquistato (Num. 34, 26). Thola (Iudc. 10, 1) e Baasa, re d'Israele, che risiede a Tirsah, non lungi da Iasib, provengono dalla tribù di I. (I Reg. 15, 27). I discendenti di Omri sembrano avere la medesima origine poiché hanno beni di famiglia a Iezreel (I Reg. 21, 1 s.) sebbene l'origine di Omri da Manasse non sia improbabile (*Onomasticon* p. 109».

Gen. 49, 14 s. traccia la storia della tribù di I.: cc asino robusto» (cf. Iudc. 5, 15, tribù forte sotto Debora contro Sisara; coi suoi 87.000 uomini [I Par. 7, 5], favorisce l'ascesa di David al trono di Israele, cf. I Par. 12, 32); «sdraiato in mezzo agli steccati (nella ricca pianura di Esdrelon). Ha visto che il riposo era: buono, che il paese era ameno, ha piegato la sua schiena al peso, è divenuto schiavo» (si è infiacchito ed ha accettato il

giogo dei Cananei). Deut. 33, 18 s. unisce la tribù di I. a Zabulon come gente dedita al commercio. I carovanieri di I. vivono sotto la tenda, ma il grosso della tribù è installato nei pressi di Nebi Dahi e del Tabor che forma il legame tra Neftali, Zabulon e I. Secondo Ios. 19, 17 23 i limiti del territorio della tribù di I. sono Izre'el (Zer'in), Hakkesullot, Shunem, Hafaraim ecc.

[F. V.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple héb.*, I, Parigi 1922, pp. 7. 11. 96. 139. 141. 161. 185; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, ivi 1938, pp. 60 ss.; A. CLAMER, (La *Ste Bible*, ed. Pirot, 2), ivi 1940, pp. 413. 736.

ISTITUTO biblico. Con la *Ecole Biblique* (v.) il Pontificio I. biblico è la più provvidenziale delle moderne istituzioni cattoliche per la formazione culturale del clero. Il progetto di Leone XIII (v. Commissione biblica), fu realizzato da Pio X (lettera apostolica *Vinea electa*, 7 maggio 1907) che affidò questo «centro di studi biblici superiori, qui a Roma, per la formazione dei futuri professori in S. Scrittura e lingue orientali », alla inclita Compagnia di Gesù. Il primo rettore, P. L. Fonck (1930), formulò il piano per i corsi, organizzò la biblioteca e un museo.

Dal 1913 l'I. pensò ad una casa a Gerusalemme; la costruzione fu ultimata solo nel 1927; essa accoglie quanti vogliono completare i loro studi di archeologia, geografia ecc. L'I., dopo un corso triennale, conferiva il titolo di "lettore" o "professore di S. Scrittura"; per i gradi bisognava subire gli esami presso la Commissione biblica. Benedetto XV (15 agosto 1916) concesse all'I. di conferire in nome proprio il grado di baccelliere, e in nome della Commissione, la licenza; Pio XI (30 sett. 1928) gli concedeva piena autonomia, dottorato compreso. Nel 1932 fu eretta, nell'I., la facoltà degli studi dell'Antico Oriente, con quattro sezioni: semitismo in genere; assiriologia; egittologia; sanscrito-iranico. L'organizzazione degli studi ebbe la sua consacrazione definitiva, con l'approvazione della S. Congregazione dei Seminari e Università (7 ag. 1934). Nella facoltà biblica, il corso è di tre anni, con le materie seguenti: esegesi dei testi originali, teologia biblica, storia, archeologia, geografia, topografia dei paesi biblici, e discipline connesse. I candidati (è necessario abbiano già la nuova licenza in Sacra Teologia) devono conoscere, oltre alle bibliche: greco, ebraico, aramaico, un'altra lingua orientale; e devono prendere parte attiva alle esercitazioni Alla fine del secondo anno si conferisce la licenza; alla fine del terzo si dà un attestato di "candidato alla laurea" che può essere conseguita solo due anni dopo la licenza. La biblioteca specializzata offre agli alunni e agli studiosi più di 100.000 volumi. Degli alunni dell'I. (dal 1909 fino al 1° semestre 1952 = n. 1853), 828 han preso la licenza *in re biblica* dal 1916 ad oggi; e ca. 30 il dottorato; ca. 800 sono professori nelle facoltà teologiche (ca. un centinaio), nei seminari o nelle scuole dei loro ordini.

Una vera falange bene addestrata per la diffusione della sana esegesi scientifica. L'I. pubblica tre riviste: *Biblica* (dal 1920), *Verbum Domini* (dal 1921), *Orientalia* (1920. 2a serie, dal 1932); e le collezioni: *Scripta Pontificii* I.b. (ad es.: *Institutiones biblicae*; A. Merck, *Novum Testamentum... apparatu critico*, 7a ed. 1951; F. Zorell, *Lexicon*

hebraicum..., ecc.); *Monumenta biblica et ecclesiastica*; *Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata* (dal 1938, col titolo *Biblica et Orientalia*); *Analecta Orientalia*.

Nel 1929, il P. A. Mallon (1934), primo direttore della casa di Gerusalemme, iniziò gli scavi importanti di Teleilat Ghassul, in Transgiordania. [F. S.]

BIBL. - A. BEA, in DB., IV, col. 559 ss.

ITALA. - Il nome ricorre una sola volta in un testo di s. Agostino che tratta delle versioni bibliche: «In ipsis autem interpretationibus itala ceteris praeferatur...» (*De doctr. christ*. II, 15, 22). L'appellativo I. ha suscitato tutta una letteratura di ricerche sul suo significato. Si hanno due specie di soluzioni: 1) testuali che suppongono il testo corrotto. I. sarebbe in luogo di "illa" o di "usitata" o di "Aquila"; 2) soluzioni esegetiche che ritengono il testo genuino, e cercano interpretarlo. I. sarebbe la Volgata di s. Girolamo o la sua revisione esaplare, oppure, più probabilmente, la versione antica latina nel testo diffuso in Italia settentrionale al sec. IV, conosciuta ivi da s. Agostino e ritenuta da lui superiore al testo africano.

Prima di tali studi, sotto il nome di I. si intendeva la versione latina (nel suo complesso) anteriore a S. Girolamo considerata come un tutto omogeneo. Riconosciuta ormai la pluralità e la eterogeneità delle antiche versioni latine, queste sono denominate, nel complesso, «antica versione latina» = "vetus latina" (collettivamente) o di "veteres latinae" o di «versioni anteriori alla Volgata di s. Girolamo» = "versiones praeieronymianae". I. potrebbe indicare solo una di tali versioni.

[S. R.]

BIBL. - DBs, IV, coll. 777-84: G. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Bibbia*, 2a ed. Torino 1952, pp. 215-18, con ricca bibliografia.

ITUREA. - La regione occupata dagli Iturei: rozza tribù nomade dell'Arabia, ellenizzata ed aramaizzata al tempo di Cristo, discendente dall'ismaelita Iethùr (Gen. 25, 15), che al tempo dei Persiani (secoli VI-V) emigrò dall'Arabia attraverso la Transgiordania e si fissò prima nel deserto siriaco e poi nell'Hauran, Damasco, Libano e Galilea settentrionale (Strabone XVI, 2, 20). Alleati con il re della Calcide (Hirbet 'Angiar) gli Iturei riconobbero come dinasta Tolomeo, figlio di Menneo (84-40 a. C.) ed il successore Lisania I (40.34 a. C.) «re degli Iturei» (Dione Cassio 49, 32). Ucciso Lisania, il regno, estendente si dal Mediterraneo a Damasco, fu smembrato in due parti. La parte settentrionale (Libano,' Beqa', Antilibano, Hermon), donata a Cleopatra 34-31 a. C.) da Antonio, fu tra il 26-30 d. C., ancora suddivisa in territori distinti (Abilene, Iturea in Libano, Calcide).

La parte meridionale a sud e sud-est dell'Hermon (Ulatha = 'Ard el Huleh; Panea- de = Banjas) fu affidata a Zenodoro (34-20 a. C.). Alla morte di questo, Augusto la unì al regno di Erode il Grande e poi la concesse con la Traconitide, la Batanea e l'Auranitide a Filippo, figlio di Erode. Il titolo di Filippo «Tetrarca dell'I. e della Traconitide» (Lc. 3, l) è

sintetico e va completato «tetrarca dell'(antica) Iturea (meridionale), della Traconitide (el Legià), Auranitide (Haudin), Batanea (Basan) e Gaulanitide (Giolan)». Dopo la morte di Filippo (4.34 d. C.) l'imperatore Tiberio annesse il territorio alla provincia della Siria.

Dell'I. di Filippo i Vangeli ricordano Cesarea di Filippo (Mt. 16, 13; Mc. 8, 27), nella regione Ulatha; Betsaida, nella Gaulanitide superiore, nelle sue vicinanze è da ricercarsi il «luogo deserto» (Mc. 6, 31; Lc. 9, 10) dove si ritirò Cristo con gli Apostoli, per dar loro un po' di riposo dopo la prima missione galilaica.

[A. R.]

K

KITTIM.- In senso stretto era il nome degli abitanti di Cipro (cf. Gen.10, 4; Is. 23, 1.12; Ez. 27, 6; I Par. l, 7) dalla città di Kition o Kittion, importante colonia fenicia lungo la costa meridionale. Spesso, però, il termine è usato in senso più largo per gli abitanti delle coste e delle isole mediterranee (cf. Ier. 2, 10; Dan. 11, 30): come appare da I Mach. 1, 1; 8, 5, ove si parla di Alessandro Magno come di uno proveniente dalla terra dei K. e si accenna alle vittorie dei Romani su costoro, alludendo alla Grecia. Nei manoscritti di 'Ain Fesha si usa il vocabolo K. per indicare probabilmente i Romani (così nell'apocrifo detto *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre* e nel commento al profeta Abacuc). La Volgata, seguendo il Targum (cf. Gen. 10, 4; I Par. l, 7), traduce con *Italia* (Num. 24, 24) oppure con Romani (Dan. 11, 30).

[A. P.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Ezechiele* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), 2a ed., Torino 1950, p. 210; G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda,* Tournai 1953, pp. 84-89; A. MICHEL. *Le Maitre de Justice*, Avignon 1954, pp. 125-162.

L

LACHISH. - Ebr. Làkis, acc. La-ki-si). Città della Palestina sud-occidentale a mezzo cammino tra Gerusalemme e Gaza, ritrovata dagli scavi diretti da J. L. Starckey (1932/1938) sul sito di Tell ed-Duweir. Il sito è occupato, prima dell'età del bronzo, da una popolazione di trogloditi. Nel periodo degli Hyksos appare fortificata. Nel bronzo III tre piccoli templi, simili a quelli di Beisàn, sono successivamente edificati; sotto Tuthmosis III, L. è in mano egiziana. Le lettere di el-Amarna attestano che durante i regni di Amenophis III e IV (sec. XIV) L. è ora sotto il controllo egiziano ora si allinea ai Habiru per scuotersi dalla influenza egiziana.

La distruzione della città è quasi certamente da connettere con l'incursione degli Israeliti e con l'attacco della città ad opera di Giosuè (Ios. 10, 32). La scoperta di uno scarabeo di Ramses III presso la cittadella spinge ad aggiornare la data della caduta. Nel sec. X, L. è tra le città fortificate da Roboamo (2Par. II, 5-12) e, nel sec. VIII, è spettatrice dell'assassinio di Amasia di Giuda (2Reg. 14, 19 s.; 2Par. 25, 27 s.). Michea (I, 13) nello stesso tempo rimprovera forse pratiche idolatriche agli abitanti di L.

Un'altra distruzione, che è archeologica. mente datata intorno al 700, può con ogni probabilità essere connessa con la spedizione di Sennacherib, sebbene II Par. 32, 9 riferisca solo l'assedio di L. da parte del monarca assiro, II Reg. 18, 14 parli semplicemente di messaggeri inviati da Ezechia a L. e Is. 36, 2 ricordi esclusivamente che il re assiro spedisce un suo rappresentante da L. a Gerusalemme. L'assedio e la presa della città sono conservati in un bassorilievo di Sennacherib presso il British Museum.

Al tempo di Nabucodonosor L. cade due volte: la prima (579), non riferita direttamente dalla Bibbia, si può dedurre da 2Reg. 24, 2.7.10-17 ed è rivelata dagli scavi: la seconda (588/86) è ricordata da Ier. 34, 7. Dopo l'esilio, gli Ebrei tornano a L. (Neh. 11, 30): gli scavi rivelano una villa dell'epoca persiana sulla sommità del tell (sec. V-IV).

L. è famosa soprattutto per le iscrizioni su cocci (ostraka) che si sogliono chiamare "*lettere di L.*", oltreché per i frammenti di iscrizioni egiziane, cananee sui sigilli, i cui nomi hanno quasi tutti paralleli biblici, per le epigrafi in alfabeto simile al protosinaitico (sec. XVII-XIII), tra le quali quella sulla lama di un pugnale, non posteriore, secondo Starckey, al 1600.

Le lettere su cocci di argilla sono 21 e appartengono agli ultimi tempi che precedono la cattura della città da parte dei Babilonesi (588 a. C.). Le dimensioni dei cocci completi variano da un massimo di cm. 20 x 17 a un minimo di cm. 8, 8 X 5, 7. I segni sono stati tracciati con uno stiletto di legno o di giunco (cf. Ier. 8, 8; Ps. 45, 2) e con un inchiostro a base di ferro e di carbone, in scrittura ebraica derivata dalla fenicia, molto simile a quella dell'ostrakon dell'Ophel. I documenti sono contemporanei al papiro di Tell Saqqarah, in aramaico, scoperto a Ermopoli ovest in Egitto. Secondo l'esame della ceramica gli ostraka II, VI, VII, VIII, XVIII proverrebbero da un medesimo corrispondente e sarebbero contemporanei.

Le lettere di L. riflettono la critica situazione politica del regno di Giuda nel momento della catastrofe imminente, e confermano mirabilmente alcuni particolari del libro di Geremia. Esse hanno importanza per il fatto che sono le rarissime testimonianze dell'ebraico antico, mostrano in quale maniera sono apparsi alcuni dei libri storici, profetici, sapienziali del Vecchio Testamento, composti o trascritti su papiro o pelle, non su cocci, ma col medesimo stiletto e col medesimo sistema di scrittura. La lingua è esattamente la stessa dei libri scritti prima dell'esilio: ciò prova che da una parte non esisteva una differenza tra il linguaggio parlato e la lingua letteraria e, dall'altra parte, che l'insieme della Bibbia rappresenta il dialetto del territorio di Giuda quale era parlato all'epoca nonarchica. Il. vocabolario degli ostraka contiene una sola parola nuova della Bibbia, alcune parole rare come mas'eth, «la segnalazione luminosa» conosciuta dai

Beniaminiti dei testi di Mari e da Ier. 6, 1; Iudic. 20, 38. il nome divino è sempre scritto IHWH come nell'iscrizione di Mesa. Le lettere di L. offrano esempi eccellenti di stile epistolare di cui la Bibbia conserva rari resti: il formulario si avvicina maggiormente alla corrispondenza ufficiale assira del sec. VIII che alle lettere babilonesi o di el-Amarna.

[F. V.]

BIBL. - *The Wellcome Arch. Research Exp. to the Near East: Lachish* I, Oxford 1938; L. II, 1940; L. III, 1953; A. VACCARI, *Le lettere di L. In margine al libro di Geremia*, in *Biblica* 20 (1939) 180-99; R. DUSSAUD, *Le prophète Jérémie et les lettres de L.*, in *Syria* 19 (1938) 256-71; R. DE VAUX, *Les ostraka de L.*, in RE, 48 (1939) 181-206; M. A. VAN DEN OUDERNRIJN, *Les fouilles de L. et l'étude de l'Ancien Testament*, Friburgo (Sv.) 1942; H. H. ROWLEY, *L. in the pre-exilic age*, in *The Expository Times*. Ott. 1953, p. 10 s.

LADRONI (I due) - Appellativo dei due crocifissi con Gesù; son detti ladri *** (Mt. 27, 38; Mc. 15, 27) e malfattori (*** Lc. 23, 33 s.), all'occasione anche assassini che non rifuggivano dalla rapina a mano armata. Inchiodati quasi certamente secondo la prassi comune, fu loro applicato il crurifragio per affrettarne la morte. Mt. e Mc. servendosi di un «plurale di categoria» attribuiscono gl'insulti contro Gesù ai "ladroni", senza determinare i particolari del fatto. Lc. più accurato e «scriba mansuetudinis Christi» s'indugia nei particolari e sulla conversione di uno dei l., che dopo avere disapprovato il compagno beffeggiatore si raccomanda a Gesù invocandone la partecipazione al Regno e attenendone una promessa superiore all'aspettativa.

I vangeli apocrifi forniscono varie notizie sui due l. e attribuiscono loro numerosi nomi, tra i quali i più popolari sono Gestas e Dismas. Quest'ultimo avrebbe beneficato la s. Famiglia durante la fuga in Egitto, ottenendo da Gesù la promessa d'una ricompensa che sarebbe appunto la conversione.

BIBL. - F. PASQUERO, *Il buon ladrone la promessa di Gesù*, Roma 1947 (con esauriente bibliografia).

L

LAMENTAZIONI. - Cinque elegie sulla distruzione di Gerusalemme (587 a. C.). Dal greco *** (= Lamentazioni); il titolo ebraico è; 'ekhah = "come mai", inizio delle L.

Nei Settanta e nella Volgata vengono subito dopo Ier.; nella Bibbia ebraica stanno tra i *kethùbhim* o scritti e fan parte dei cinque "rotoli" (meghilloth); posto dovuto all'uso liturgico: le L. si leggevano nel 9 di 'abh (luglio), celebrativo della prima distruzione della capitale.

Contenuto.

I Lamentazione. È descritto lo stato desolato di Gerusalemme. La città, personificata in una donna, è caduta dalla ricchezza nella più profonda miseria a causa delle sue gravissime colpe. Pentita, implora da Dio pietà.

II Lamentazione. Dio è l'autore di questo castigo. Egli, per punire Gerusalemme, ha agito contro di lei come un nemico. A questa considerazione il poeta manifesta il suo dolore e invoca da Dio, che pure ha operato con giustizia il perdono.

III Lamentazione. Il poeta, parlando generalmente in prima persona, dopo di avere descritto le calamità del popolo, ricordando la bontà di Dio, invita il popolo stesso a ritornare a Lui, ed allora Egli farà giustizia dei nemici.

IV Lamentazione. Nuova descrizione della desolazione di Gerusalemme, che fu motivata, oltre che dai peccati del popolo, anche da quelli dei suoi profeti e sacerdoti.

Essi hanno atteso vanamente un aiuto umano dall'Egitto, quando dovevano avere fiducia soltanto in Iahweh. Termina con una rampogna contro gli ostili Edomiti.

V Lamentazione. È un'ardente preghiera in cui parla tutto il popolo, il quale dopo aver confessato le colpe, e descritte le proprie sofferenze, prega ardentemente il Signore affinché desisti dall'ira sua e ritorni amico.

Dal contenuto appare lo scopo che è quello di incitare il popolo alla detestazione e penitenza delle proprie colpe, affinché Dio, placato, lo perdoni e lo faccia ritornare libero all'amata Gerusalemme.

I carmi sono molto ammirati per la loro bellezza poetica. Composti nel metro qinah (5 accenti con cesura dopo il 30), sono vere elegie. La struttura delle prime quattro è alfabetica, cioè ogni versetto incomincia con una delle 22 lettere dell'alfabeto ebraico; la quinta non è alfabetica, ma ha anch'essa egualmente 22 versetti. La forma alfabetica era un artificio stilistico della poesia ebraica, per facilitare la memoria.

Nella II, III, IV si ha l'inversione di duc lettere (Pe prima di 'ain), mentre nella prima si ha l'ordine normale; questa inversione di cui non si conosce il motivo, si trova anche in Prov 31.

Fino al sec. XVIII la tradizione giudaica e cristiana furono concordi nell'attribuire le L. a Geremia, che, come sappiamo da n Par. 35, 25, alla morte del pio re Iosia compose un'elegia. Nei tempi moderni, gli acattolici negano a Geremia le L. (Driver, Sellin, Luzzi ecc.). Le difficoltà addotte, linguistiche (alcuni vocaboli mancano in Ier.), storiche (Lam. 4, 17: ma l'autore riporta soltanto le parole degli assediati) e logiche (Lam. 2, 9: ma si tratta dei falsi profeti come al V. 14), non hanno valore determinante (cf. Ricciotti, Wiesmann, in *Biblica*, 5 [1925] 146-61; e Paffrath). Alcuni autori cattolici sono più riservati per il kklo e 50 carme.

Furono composte da Geremia dopo la distruzione di Gerusalemme (587 a. C.). Una tradizione giudaica indica, a nord di Gerusalemme, fuori dalla Porta di Damasco, una grotta, dalla quale si può vedere tutta la città, detta «Grotta di Geremia» dove si dice che

egli compose queste elegie; ed allora sarebbero state composte al tempo del governatorato di Godolia, subito dopo la distruzione.

Altri però pensano, dato che la loro forma alfabetica deve aver richiesto un lungo lavoro letterario, che siano state composte in Egitto, dove Geremia, suo malgrado, fu trascinato dai fuggiaschi dopo l'uccisione di Godolia.

Origene dice che le scrisse stando in Babilonia.

Nella Chiesa le L. vengono lette, quasi per intero, nell'Ufficio della settimana Santa (= ufficio delle tenebre, pomeriggio di mercoledì, giovedì e venerdì).

[F. S.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Le Lamentazioni di Geremia*. Torino 1924; A. PENNA, *Geremia*, Torino 1952, pp. 369-421; P. BOCCACCIO - G. BERNARDI, *Lamentazioni* (testo ebr. e vers. it.), Fano 1952.

LATINE (Versioni). - Sono le versioni usate nelle comunità cristiane d'Africa ed Europa occidentale, prima della Volgata (v.) geronimiana e rispondono alla necessità di una traduzione della Bibbia in latino, sentita nei paesi latini fin dai primordi del Cristianesimo. L'esistenza di una versione latina, totale o almeno parziale, nell'Africa del Nord, sulla fine del sec. II, è documentata dagli atti di martiri siciliani che parlano di un martire, popolano ed ignaro del greco, avente con sé «i libri e le lettere di Paolo uomo giusto», evidentemente in latino; altra documentazione è l'utilizzazione probabile da parte di Tertulliano (m. dopo il 222) e quella sicurissima da parte di S. Cipriano (m. nel 258) di un testo biblico già tradotto in latino. Per la Chiesa Romana si ha la testimonianza di Novaziano, pure sulla fine del sec. II. Queste versioni, fedeli fino alla servilità, furono eseguite per il V. T. sulla recensione preesapiare dei LXX; per il N.T. su un testo della recensione occidentale (D). Presto però subirono l'infiltrazione delle altre recensioni greche del V. e del N. T., e si alterarono nella trasmissione manoscritta e nel reciproco influsso così che si determinarono varianti, riscontrabili negli scrittori posteriori e nei codici manoscritti, in numero tale da far dire a S. Girolamo «tot esse exemplaria quot codices » (*Praef. in Ios*. PL 28, 463; *Praef, in 4 Ev. ad Dam.*, PL 29,526).

Tuttavia in tanta varietà si impongono due testi, assai differenti fra loro, come appare dal confronto dei testi citati da Cipriano con quelli citati da Novaziano e dall'esame dei vari manoscritti biblici giunti sino a noi: il testo africano e quello europeo. Sebbene la località di nascita di questi testi sia indeterminata, tuttavia si pensa che la prima versione abbia avuto origine nell'Africa settentrionale e ciò a motivo dei provincialismi linguistici e per l'uso degli autori africani. La seconda versione "europea" la si vuole nata in regioni latine, ove il greco era poco o nulla conosciuto, come l'Italia settentrionale, la Gallia e la Spagna, a motivo della testimonianza di Novaziano. Soltanto per qualche libro, come per il Levitico, si possono individuare, ben quattro versioni (codd. Lugdunensis, Monacensis, Wirceburgensis, e testo usato da s. Agostino nelle *Locutiones et quaestiones in Heptateucum*). L'affermazione di s. Agostino, secondo cui i traduttori latini della Bibbia

sarebbero stati innumerevoli (*De doctrina christiana*, II, n, 16; PL 34, 43) sembra riferirsi al numero di autori diversi che avrebbero tradotto i singoli libri, anziché a svariate versioni parziali o totali.

L'importanza dello studio di queste versioni è filologica, critica ed esegetica. I traduttori con l'unica preoccupazione dell'aderenza alla lingua viva, riproducono forme grammaticali e vocaboli estranei alla lingua letteraria ed offrono così dati filologici che fan seguire l'evoluzione del latino ed il suo passaggio nelle lingue neo-latine. Grande è il valore critico per la parte del V. T. offrendo la fedeltà alla recensione preesaplare dei LXX elementi preziosi per la ricostruzione di tale recensione. Cinque libri poi delle versioni pregeronimiane furono incorporati integralmente nella Volgata di s. Girolamo (Bar. Eccli., Sap., 1-2Mac). Il valore esegetico invece è scarso a causa della poca attenzione al senso dei termini greci e al contesto.

Difettano manoscritti dell'intera Bibbia nelle versioni l. Il cod. Sessorianus (a S. Croce in Roma) comprende quasi tutto il N. T., ma solo in brani frammentari. Abbastanza numerosi sono i codici evangelici, designati con le lettere minuscole dell'alfabeto latino. Rappresentano il testo "europeo": cod. a, Vercellensis (sec. IV), contenente ampi frammenti dei quattro Vangeli; cod. b, Veronensis (sec. v), famoso per la sua bellezza, con i quattro Vangeli; cod. d, Bezae o Cantabrigensis (sec. VI), costituito dalla parte latina del bilingue D, contiene i 4 Vangeli e gli Atti: cod. f, Brixianus (sec. VI), molto elegante, con i 4 Vangeli; codd. ff2, Corbeiensis (sec. V.VI) ed i codd. g1, g2, tutti e due Sangermanenses (ora a Parigi) (sec. IX-X) che in molti punti riportano la Volgata di s. Girolamo.

Il testo "africano" invece è offerto dal cod. e, Palatinus (ora a Trento; un foglio a Dublino) (sec. v) con i 4 Vangeli mutili; e al cod. k, Bobiensis del sec. IV-V (ora a Torino) con Mt 8, 8 e Mt. 15, 36. Per gli Atti degli Apostoli, oltre al ricordato cod. d, abbiamo il cod. e, Laudianus, bilingue del sec. VI, scritto in Sardegna (ora a Oxford). Il cod. d, Bobbiensis palinsesto (ora nella Biblioteca nazionale di Napoli) oltre ai frammenti di Atti, offre brani notevoli della Lettera di s. Giacomo e della II Pt.

Per le lettera di s. Paolo, oltre ai pochi codici bilingui (d, Claromontanus; f, Augiensis; g, Boernerianus) sono da segnalare i frammenti di Frisinga (r, Frisingensis) del sec. VI-VII (ora a Monaco).

L'eptateuco del V. T., in stato frammentario, o in unione ad alcuni libri con la Volgata, è dato dai codd. Lugdunensis del sec. VI-VII; Wirceburgensis del sec. V-VI; Monacensis ed Ottobonianus (Bibl. Vaticana) del sec. VII-VIII. I libri storici del V. T., quasi interamente, nei codd. Vindobonensis (Bibl. nazion. di Napoli) del sec. VI; Complutensis (ora a Madrid) del sec. IX; Vaticanus e Monacensis del sec. IX. Il Salterio, in svariati codd.: tra i quali, il Veronensis del sec. VI, il Sangermanensis del sec. VI, il Mediolanensis del sec. IX ed il Psalterium Mozarabicum. I libri Sapienzali, non inclusi nella Volgata, nei codd.: Vindobonensis del sec. VI-VII; Tolosanus del sec. VIII·IX; Veronensis del sec. VI-VII; e nel Monacensis. I libri profetici nei codd. Wirceburgensis, Costantinianus-Weingartensis del sec. V-VI; Sangermanensis del sec. V-VI, Gothicus Legionensis del sec. X e Veronensis del sec. VIII.

L'edizione delle versioni l. fu pubblicata da P. Sabatier: *Bibliorum Saerorum latinae versiones antiquae seu vetus Italica et ceterae quaecumque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt*, 3 voll., Reims 1739.43; 2a ed., ivi 1751. In preparazione a cura dei Benedettini di Beuron è un "nuovo Sabatier" di cui è uscito il fascicolo introduttivo con un foglio di saggio: *Die reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. I, Verzeichniss der Sigel fur Handschriften und Kirchenschriftsteller*, Friburgo in Br. 1949 e i primi due fasc. con la Genesi.

L'Accademia di Berlino ha pubblicato i vangeli di Matteo (1938) e di Marco (1940) a cura di A. Julicher.

BIBL. – J. M. LAGRANGE – ST. LYONNET, Critique testelle, 2 , Parigi 1935, pp 240-81, 421-36. 488-500. 539-51. 598-612; A. VACCARI, in *Institutiones Biblicae*, I, 5a ed., Roma 1937, pp. 289-97; G." M. PERRELLA, *Introduzione generale* (La S. Bibbia), 2a ed., Torino 1952, pp. 213-18.

LAZZARO di Bethania. - Giudeo di alto rango, fratello di Marta e Maria (v.), intimo amico di Gesù, e da Lui risuscitato con uno strepitoso miracolo.

La narrazione della risurrezione di L. (Io. 11, 1-44), che è un piccolo capolavoro per la freschezza del colorito e per l'esattezza e l'abbondanza dei particolari storici, psicologici, geografici, folkloristici, presenta subito, e ben marcati, i connotati della più salda storicità. Trattandosi, tuttavia, di un miracolo, e del più strepitoso di quanti ne abbia operati Gesù durante la sua vita pubblica, non c'è da meravigliarsi che la critica razionalistica lo abbia preso particolarmente di mira. Caduta nel ridicolo, perché parto della fantasia, la "spiegazione" di Renan che parlava di una "pia frode", ossia di un trucco combinato tra L. e le sorelle, per far cessare l'incredulità degli abitanti di Gerusalemme sulla divinità del Cristo, oggi, i critici, rispolverando un'antica teoria di Strauss, preferiscono eliminare il miracolo con la tesi dell'allegoria: la risurrezione di L., priva di qualunque fondamento storico, sarebbe nient'altro che una composizione letteraria, ossia un simbolo, che sviluppa il noto tema preferito da Gesù nel IV Vangelo: *Io sono la risurrezione e la vita* (Io. 11, 25); se ne avrebbe la conferma nel silenzio dei tre Sinottici.

Alla tesi avversaria, ancorata nel preconcetto dell'impossibilità del miracolo (v.), opponiamo: a) il silenzio dei Sinottici, non deve fare alcuna meraviglia; è noto, infatti, che essi hanno omesso il ministero di Gesù nella Giudea (dove avvenne il nostro miracolo), eccetto gli avvenimenti della settimana santa, per fermarsi al ministero galilaico; inoltre, non va dimenticato il carattere "integrativo" del IV Vangelo: b) né si dica che i Sinottici avessero bisogno di questo episodio per la loro "apologetica", perché essi conoscono e narrano altre risurrezioni, non meno sorprendenti (Mt. 9, 18-26; Lc. 7, 11-15); c) se tutta la ragione di negare la storicità, del miracolo è riposta nel silenzio dei Sinottici, sarà lecito chiedere ai nostri critici, perché allora non ammettono come fatto storico un'altra risurrezione, quella di Gesù, concordemente narrata dai Sinottici e da Giovanni.

Sull'attività di L. dopo la risurrezione, non abbiamo alcuna notizia attendibile; è quindi leggenda, quanto viene narrato del suo ministero nella Provenza e della sua elevazione a vescovo di Marsiglia. La Chiesa venera L. come santo, e il Martirologio Romano ne fa menzione il 17 dicembre.

[B. P.]

BIBL. - L. C. FILLION, *Vita di N. S. G. C* . trad. ital., III, Torino-Roma 1934. pp. 157-170. 532-535; P. RENARD, *Lazare de B.*, in DB, IV, coll. 139.-141; M. LEPIN, *La valeur historique du IV Ev.*, 2 voll., Parigi 1910; M.- J. LAGRANGE, *Ev. sel. St. Jean*, Parigi 1925, pp. CXXII-CXLII; L. DE. GRANDMAISON. *Jésus Christ*, Parigi 1931, I, pp. 171-88; 1. HUBY, *L'évangile et les évangiles*, Parigi 1929, pp. 230-98.

LEGATI di Siria. - Conquistata da Pompeo Magno nel M a. C., la Siria fu una fra le più importanti province romane; era governata da legati già consoli.

Nella ripartizione delle province (v. Procuratori romani) fatta da Augusto nel 27 a. C., la Siria, come provincia di confine, con un nerbo di legioni fu riservata all'imperatore (provincia imperiale), governata da un Legato "d'Augusto propretore"; ad essa fece capo la Giudea, pur governata a parte, dal 6 al 70 d. C.

Antiochia era la capitale, sede del Legato e delle legioni. Il Legato oltre al presidio della provincia e alla difesa dei confini, curava l'esazione dei tributi che andavano al fisco imperiale. Dall'occupazione romana fino al 28 a. C. la provincia di Siria ebbe non meno di diciotto legati (v. Schurer, pp. 302.18).

Nel 41-40 a. C. troviamo Decidio Saxa; egli fu ucciso dai Parti che in Palestina posero Antigono sul trono di Gerusalemme (v. Erode il Grande); P. Ventidio (39-38 a. C.) sconfisse e respinse costoro, riconquistando la Siria. C. Sosio (38-37 a. C.) intervenne contro Antigono a fianco d'Erode, eletto, da Antonio, re della Giudea; e lo insediò vittorioso sul trono di Giuda.

Probabilmente nel 28 a. C. fu Legato di Siria M. Tullio Cicerone. Dalla divisione delle province al 70 d. C., i L. furono 22.

Varrone (23 a. C.) sottomise il territorio di Zenodoro, dal quale partivano frequenti incursioni contro Damasco; e lo passò ad Erode per dono di Augusto.

A M. Vipsanio Agrippa (23-13 a. C.), genero di Augusto, seguono dopo un intervallo di alcuni anni, Titius (ca. 10 a. C.), Senzio Saturnino (9-6), cui Tertulliano attribuì il censimento durante il quale nacque il Signore (Adv. Marc. 4, 19: PL 2, 4057); Q. Varo (6-4 a. C.), lo stesso che comanderà l'infelice campagna di Germania, represse le insurrezioni avvenute in Giu. dea, alla morte di Erode, crocifiggendo ca. 2.000 rivoltosi. Altra parentesi nel 3-2 a. C., nel senso che non conosciamo il nome del Legato in questi e negli anni 12-11 a. C.

Dal 1° a. C. al 4 d. C., C. Giulio nipote di Ottaviano; quindi p. Sulpicio Quirino (v.; probabilmente per la seconda volta: 6-8 d. C.). Il censimento da lui operato (6 d. C.) in Giudea provocò una sommossa capeggiata da Giuda il Galileo (At. 5, 37) e immediatamente repressa. Molta parte negli affari di Giudea ebbe L. Vitellio (35-39 d. C.), padre dell'imperatore Vitellio. In seguito a ricorsi di Samaritani e di Giudei mandò Pilato a discolparsi presso l'imperatore Tiberio (36 d. C.); diminuì le tasse di Gerusalemme; fece riconsegnare al Tempio la veste e gli ornamenti solenni del sommo pontefice che dal tempo di Erode il Grande erano abitualmente conservati nella Torre Antonia; a richiesta di popolo depose il sommo pontefice Caifa; nominò pontefice Ionatan, figlio dell'ex-pontefice Anna, e poi suo fratello Teofilo. In urto con Erode Antipa uccisore del Battista, nonostante l'ordine dell'imperatore di vendicarlo della disfatta subita dal suocero Areta IV, temporeggiò a lungo, troncando l'impresa appena conosciuta la morte di Tiberio (37 d. C.).

Ummidio Quadrato (50-60 d. C.) che intervenne a Samaria in favore dei locali, mandando all'imperatore Claudio il procuratore Cumano, il centurione Celere, alcuni maggiorenti giudei e samaritani. Il Legato di Siria aveva punito i Giudei; a Roma, l'imperatore ben preparato da Agrippa II, condannò a morte Celere e i Samaritani, ed esiliò Cumano.

Cestio, Gallo (63-66 d. C.), presente a Gerusalemme durante una Pasqua, ricevette unanimi proteste dai Giudei contro Gessio Floro, il peggiore tra i procuratori romani di Palestina. Il Legato dette vaghe promesse, ma non fece niente. Dinanzi all'aperta ribellione armata e l'uccisione dei romani nell'Antonia (6 ag.-pett. del 66), Cestio Gallo pensò finalmente d'intervenire; oltre la XII legione romana, raccolse altre truppe ausiliarie per ca. 30.000 soldati, e scendendo lungo la costa incendiò Zabulon, Giaffa e Lidda. Era la festa delle Capanne; il popolo, affluito per l'occasione a Gerusalemme si armò e, con un'improvvisa sortita, inflisse uno scacco notevole alle truppe del Legato. Questi tuttavia volle attaccare la città, ne occupò il quartiere settentrionale; ma quando si avvicinò al Tempio fu nettamente respinto.

La ritirata allora iniziata, si tramutò ben presto in rotta (nei pressi di Bet-Horon). Quest'inatteso trionfo confermò negli insorti le illusioni cullate di una liberazione dall'impero di Roma, rendendo più forte il predominio degli Zeloti, e ormai fatale la rivincita delle legioni e la fine di Gerusalemme.

BIBL, - E. SCHURER, *Geschichte des Judischen Volkes*, I, 4a ed., Lipsia 1901, pp. 302-37: M. J. LAGRANGE, Le *Judaisme avant Jésus-Christ*. Parigi 1931, pp. 225-36; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del N. T.*, Torino 1950, pp. 60-70.

LEGGE ebraica. - È il complesso dei testi legislativi contenuti tutti nel Pentateuco e designati di preferenza col termine torah o Legge d'origine religiosa, anziché con altri termini d'origine giuridica (*dobhar* e *mispàt*) o morale (*mizwah*). Essi comprendono: 1) il *Decalogo* (Ex. 20, 2-17; Deut. 5, 6-21) con un fine eminentemente religioso e morale; 2) il *Codice dell'Alleanza* (Ex. 20, 22-23, 19) con carattere spiccatamente giuridico e

determinante i rapporti sociali di una comunità a base pastorale, ancora poco organizzata ma con forti tradizioni religiose; 3) il *complesso rituale* (Ex. 34, 11-26) di prescrizioni relative a feste di carattere agricolo e sacrifici; 4) il *Codice Deuteronomico* (Deut. 12-26) che riprende leggi preesistenti con formule nuove e ne prescrive delle altre, supponendo una società centralizzata, avviata al commercio e alla sedentarizzazione; 5) la *Legge* di *Santità* (Lev. 17-25) con un accento particolarmente sacerdotale, rituale e morale e con carattere giuridico; 6) testi *legislativo-storici*, collegati con avvenimenti storici e puntualizzati sotto l'aspetto religioso; 7) testi legislativi minori: legge dei *sacrifici* (Lev. 1-71, legge della purità (Lev. 11-16), legge sulle *feste* e *riti sacrificali* (Num. 28-29), complementi alle leggi relative al *santuario* (Ex. 30), fissazione di costumi religiosi (Num. 5-6; 8-10; 15; 19; 30).

Testimonianze esplicite sparse in tutta la l. e lo stesso esame dei testi obbligano a ritenere che l'insieme di dette prescrizioni sono dell'epoca mosaica; e non si ha valida ragione di negarle a Mosè, che coadiuvato dai leviti le fissò specialmente durante i 38 anni ca. passati a Cades, nel deserto, o le ha riviste (Deut.) nelle steppe di Moab, immediatamente prima dell'ingresso d'Israele nella terra di Canaan.

È l'autenticità sostanziale di cui parla la Pont. Comm. Biblica. Si ammettono revisioni e aggiunte successive o adeguamenti alle mutate condizioni ambientali e sociali; tutti ispirati allo spirito del grande legislatore. (Cf. lettera al Card. Suhard della Pont. Comm. Biblica, 27 marzo 1948).

Alla redazione della l. ebraica hanno concorso svariati fattori naturali: condizioni geografiche, economiche, sociali e psicologiche. Particolare interesse presenta l'influsso delle condizioni storiche: i rapporti razziali dei Patriarchi ebraici con la civiltà sumero-accadica spiegano la concordanza generica tra la l. ebraica e la legislazione sumero-accadica (Codice di Lipit-Istar, Esnunna, Hammurapi, leggi assire e neo-babilonesi); i rapporti sociali poi di questi Patriarchi con i Hurriti nella Mesopotamia del Nord ed in Palestina illuminano le strette affinità del diritto patriarcale con la legislazione hurrita di Nuzu (R. de Vaux, in RH, 56 [1949] 17-30); altre immancabili mutuazioni si ebbero dai contatti con la civiltà egiziana e dalla funesta simbiosi con la civiltà cananea.

Il fattore principale però nella promulgazione e nella redazione di queste leggi, che ne assicura l'unità letteraria, è quello religioso. La religione non interviene soltanto come garante del buon andamento della vita pubblica ma la orienta tutta: Israele appare così una teocrazia: popolo che Dio stesso dirige mentre il capo visibile della nazione è semplice rappresentante e portavoce della volontà divina espressa particolarmente nella Rivelazione. A questa situazione e concezione teologica è dovuta l'attribuzione di tutta la l. a Dio stesso, quasi sua diretta rivelazione a Mosè (cf. la formula «*Iahweh disse a Mosè*»: Ex. 20, 22; 21, l ecc ..). È questo un fenomeno caratteristico degli Ebrei: le leggi assire ed hittite non sono presentate di origine divina; la legge di Hammurapi proviene dal sovrano «l. le mie parole», «le mie preziose parole»: 24, 81; 25, 12 ss.) a cui Dio ha data la giustizia, qualità morale per fare buone leggi.

La l. ebraica, mentre sotto l'aspetto tecnico-giuridico è inferiore alle collezioni orientali antiche, è ad esse superiore sotto quello etico-religioso: le sue prescrizioni religiose

preservarono gl'Israeliti dal politeismo; quelle morali imposero al popolo una superiore norma morale; quelle cultuali favorirono un degno tributo di onore alla Divinità adombrando il Nuovo Patto che Dio avrebbe più tardi concluso con l'umanità; infine quelle penali confermarono negli Ebrei la coscienza del peccato e della possibilità della resipiscenza.

Nel Nuovo Testamento l. designa, oltre la legislazione mosaica ed i libri che la contengono (Lc. 24, 44), anche l'economia del V. T., basata sulla l., in opposizione a quella cristiana vitalizzata dalla fede e dalla grazia (Io. 1, 17; Rom. 6, 14 ss.). Accanto alle prescrizioni legali e cerimoniali, che il Cristianesimo progressivamente eliminerà con la penetrazione nel mondo ellenico (Io. 4, 21-24; 2, 19-21; Mc. 7 15. 21-23; At. 7, 42-53; 15, 1-31), la l. enuclea il patrimonio della vera religione, con la sua morale ed i suoi vaticini messianici che Cristo non abrogherà ma realizzerà e perfezionerà, insegnandone un'osservanza più spirituale e più perfetta (Mt. 5, 17-48).

Anche in s. Paolo la l. designa talvolta l'insieme della Rivelazione, degli oracoli di Dio (Rom. 3, 2; I Cor. 14, 21; Rom. 3, 19): allora in armonia con l'insegnamento di Cristo, egli ne afferma la continuità e la perfetta realizzazione nel Vangelo (Rom. 1, 2; 3, 21; 13, 8.10; 1Cor. 9, 8.9; Gal. 5, 14 ecc.).

Abitualmente però indica la l. ebraica coi suoi comandamenti (Eph. 2, 15 Rom. 7, 8-13) e decreti (Eph. 2, 15) nei cui riguardi i giudizi di s. Paolo sono, a primo aspetto, contraddittori O. Bonsirven [v. Bibl.], p. 144 ss).

Da una parte la 1. è presentata come donatrice di vita, santa e spirituale (Rom. 7, 10-14); essendo stata comunicata per mezzo degli angeli e per la mediazione di Mosè (Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2) essa costituisce il vanto precipuo d'Israele (Rom. 9, 4) che viene guidato da essa come da un pedagogo a Cristo (Gal 3, 24); osservandola si viene dichiarati giusti (Rom. 2, 13; 19, 5; Gal. 3, 12); ombra di Cristo futuro (Col. 2, 17), essa in Lui ha trovato il proprio compimento (Rom. 10, 4).

Per altra parte la l. viene accusata di non aver condotto nulla alla perfezione (Hebr. 7, 19), di provocare la collera di Dio (Rom. 4, 15), perché moltiplica le trasgressioni (Gal. 3, 19; Rom. 5, 20), risveglia la coscienza morale (Rom. 3, 20) senza dare la forza per combattere il peccato; essa è la lettera che uccide (2Cor. 3, 6), causa di morte e di condanna (2Cor 3, 7 ss.; Rom. 7, 6); chi vive sotto di essa è nella sfera della carne (Rom. 7, 5; Gal. 3, 3) ed è oggetto della maledizione divina (Gal. 3, 10).

Queste antilogie sono dovute a differenti punti di vista nel considerare il mondo giudaico. Per un piccolo resto di Ebrei, guidati dalla l. abbinata alla Grazia, ottenuta mediante la fede nella promessa divina, la l. fu un mezzo di salvezza: s. Paolo, meno tre poteva testimoniare d'essere stato irreprensibile secondo la l. (Phil. 3, 6; At. 22, 3), aveva conosciuto in molti Giudei suoi contemporanei e negli eroi del Vecchio Testamento simile fedeltà (Rom. 3, 6-18; Hebr. 11). Ma per la massa degli Ebrei, a motivo di una deviazione farisaica imperante che si lusingava di poter raggiungere la giustizia senza il bisogno della Grazia, la l. era un mezzo di perdizione, un giogo insopportabile d'innumerevoli e minute

prescrizioni (At. 15, 10), un continuo inciampo nella vita morale e religiosa, che doveva essere eliminato dall'economia cristiana.

Contro i Farisei convertiti (= i giudaizzanti) che pretendevano fossero battezzati i Gentili solo dopo averli obbligati alla circoncisione e all'osservanza delle altre pratiche della l. ebraica, s. Paolo sostenne energicamente l'abrogazione, la nullità ormai di tali prescrizioni e la relatività della l. mosaica, data per un dato periodo (v. Alleanza), come fine e preparazione al Cristo (Gal.; cf. Rom. 1-11); e quindi il diritto dei Gentili innestati direttamente al Cristo. Principio sancito solennemente a Gerusalemme dal principe degli Apostoli (At. 15, 1-35), che per rivelazione divina aveva già ammesso direttamente col battesimo nella Chiesa il primo Gentile, il centurione Cornelio (At. 10-11).

[A. R.]

BIBL. - A. CLAMER. *La Ste Bible* (ed. Pirot 2). Parigi 1940. pp. 7-16. 214-27. 485-503; J. B. PRITCHARD. *Ancient Near Eastern Tests relating to the Old Testament.* Princeton 1950. pp. 159-223 (leggi orientali); H. CAZELLES. *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Parigi 1946; ID. in DBs, V. col. 497 ss.; G. BONSIRVEN. *Il Vangelo di Paolo*, trad. ital.. Roma 1951, pp. 144-52.

LEVI. - Terzo figlio di Giacobbe, nato da Lia. Questa fa derivare il suo nome (*Lewi*) dal verbo léwah al nifal "unirsi, accompagnarsi" (Gen. 29, 34). Perché, col suo fratello maggiore Simeone aggredì proditoriamente e massacrò i sichemiti, per vendicare l'onore di sua sorella Dina, fu biasimato dal padre (Gen. 34, 25.31; 49, 5.7). Nulla si conosce della vita di L., all'infuori di questo truce episodio. Da lui prese il nome la tribù di L. o Leviti (v.). I suoi figli furono Gerson (Gerson), Caath (Qehath), Merari (Gen. 46, 11; I Par. 6, 1).

LEVITI. - Nome patronimico (*lewijjim*, al singolare lewi, come il capo stipite; aramaico "lewàj, plur. enf. "lewaje') della tribù dei discendenti di Levi (v.), spesso detti *bené Lewi* "figli di Levi", la quale ebbe la vocazione e l'investitura esclusiva del servizio cultuale. Si segnalò per la sua fedeltà a Iahweh, uccidendo, su ordine di Mosè, 3.000 adoratori del vitello d'oro (Ex. 32, 25·29), e di ciò furono molto lodati nella benedizione mosaica (Deut. 33, 8 ss.; cf. Mal. 2 ss.). Mosè ed Aronne erano l. (Ex. 2, 1; 6, 20). Iahweh destinò la tribù di Levi al servizio del santuario e dell'altare; si riservò i L. in luogo dei primogeniti (Num. 3, 12.41; 8, 16; 18, 6), e ad essi riservò l'esercizio del culto. "Levita" designò, quindi, l'ufficio più che la tribù. I tre figli di Levi diedero origine ai tre rami di l.: i Gersoniti, i Caathiti, i Merariti (Ex. 6, 16.19; Num. 3·, 17-37), cui furono affidate tre diverse categorie di mansioni cultuali (Num. 4, 1-49).

La famiglia d'Aronne, discendente da Caath, fornì i sacerdoti; gli altri appartenenti alla tribù di Levi erano aiuti dei sacerdoti (Num. 3, 6; 18, 2). A torto molti critici hanno concluso, dall'espressione «i sacerdoti leviti» (Deut. 17, 9; 18, l), e dalle narrazioni di Iudc. 17-18, che tutti i l. potevano esercitare il sacerdozio.

I l., ministri subalterni del culto, erano iniziati al loro ufficio sacro mediante riti di purificazione e di presentazione a Iahweh come offerta dell'assemblea d'Israele, che corrispondevano ai soli riti preparatori della consacrazione dei sacerdoti (Num. 8, 5.22): segregazione "dal mezzo dei figli di Israele", aspersione con acqua lustrale, rasatura di tutti i peli della cute, lavaggio delle vesti; l'offerta, poi, di due giovenchi presentati dai l., uno in olocausto, l'altro in sacrificio per il peccato; infine il rito di destinazione al ministero sacro: davanti all'altare gl'Israeliti (rappresentati dagli anziani) impongono le mani ai l., in segno di solidarietà che si traduceva in sostituzione. I l. iniziavano il servizio nel luogo sacro all'età di 30 anni (Num. 4, 3.23.30.35. 39.43.47; I Par. 23, 3) o a 25 anni (Num. 8,24); dal tempo di David a 20 anni (I Par. 23, 24.27; Esd. 3, 8), e lo smettevano (in ogni epoca) dopo il 500 anno.

"David, dietro consiglio dei profeti Gad e Nathan (2Par. 29, 25) li divise in 4 classi o ordini (I Par. 15, 16-27; 23, 3 ss.; 25-26) cui assegnò le mansioni di cantori (I Par. 16, 4 s.), scribi e giudici, portieri o custodi, sorveglianti o tesorieri. Dopò l'esilio Neemia riordinò il servizio levitico (Neh. 13, 30).

«Dati a Aronne e suoi figli dal mezzo dei figli d'Israele per compiere il servizio dei figli d'Israele nella tenda di riunione» (Num. 8, 19), il loro ufficio consisteva essenzialmente nel prestare aiuto ai sacerdoti in tutto ciò elle si riferiva al servizio sacro. "Avevano cura della sacra tenda e dei suoi arnesi, e la custodivano e preparavano (Num. 1, 50-53; 4, 1-49; 7, 5-9). Fu poi loro affidata la custodia e i va;i lavori del Tempio, oltre il canto, le fritture, la cottura dei pani (v.) di presentazione (I Par. 9, 14, 34); cantavano e suonavano mentre i sacerdoti offrivano i sacrifici (2Par. 29, 25-30). Con i sacerdoti istruivano il popolo nella legge (Neh. 8, 7) e prendevano parte alle funzioni giudiziarie (I Par. 26, 29; II Par. 19, 8). I testi biblici non parlano di vesti speciali dei l.; ricordano solo che vestivano di lino. Ad essi spettavano le decime di tutti i prodotti e delle greggi (Lev. 27, 30-33; Num. 18, 21·32; Hebr. 7, 5). Dovevano essere invitati ai banchetti sacrificali (Deut. 12, 12; 14, 27); erano liberi da imposte (Esd. 7, 24) e dal servizio militare (Fl. Giuseppe, *Ant*. III, 12, 4). I mutilati e deformi erano esclusi

Nella divisione della iena cananea furono assegnate ai l. le 48 cosiddette città levitiche. Come Mosè aveva ordinato (Num. 35, 1-8), non ebbero, come le altre tribù, una parte del territorio cc perché la loro parte era Dio» (Num. 18, 20; Deut. 18, 2). Ma dalle altre tribù furono sottratte 48 città (Ios. 21, 39; I Par. 6, 54-81) con i loro distretti (2000 cubiti dalle mura). Di queste, 13 furono destinate ai sacerdoti nella tribù di Giuda e Simeon (Hebrori, Lobna, Iether, Esthemo, Holon, Dabir, Ain, Ieta, Bethsames) e di Beniamin (Gabaon, Gabaa, Anathoth, Almon); Hebron e altre 5 città levitiche erano anche città d'asilo. Dopo lo scisma del regno settentrionale (928 a. C.), molti l. dal nord si recarono nel regno di Giuda e principalmente a Gerusalemme (2Par. 11, 13 ss.). Dall'esilio babilonese ne tornarono relativamente pochi (Esd. 2, 40; 8, 15). Con la distruzione di Gerusalemme (70 d. C.) scompaiono i l. come casta dedicata al culto.

Secondo la fantasiosa teoria lanciata da Wellhausen quasi 80 anni fa, ed oggi accolta dai cattolici che si "aggiornano", la differenza tra personale superiore e inferiore del culto, cioè tra sacerdoti e leviti, fu introdotta dalla riforma del re Iosia nel 622 a. C., quando costrinse i sacerdoti dei santuari alti (bamoth) a trasferirsi a Gerusalemme, ove però non

furono ammessi al servizio del Tempio (2Reg. 23, 8-9); Ezechiele, durante l'esilio, li avrebbe destinati ad aiutare il sacerdozio di Gerusalemme (Ez. 44, 4.31); tale ordinamento nuovo sarebbe alla base del "codice sacerdotale" (*Priesterkodex*) nei quattro primi libri del Pentateuco, e il Cronista l'avrebbe introdotto nella sua storia del tempo preesilico; una tribù di Levi non sarebbe mai esistita oppure si sarebbe estinta rapidamente. Ma ciò è contraddetto dal fatto che anche i libri preesilici conoscono, accanto ai sacerdoti, i l. Può darsi che nei secoli più antichi anche persone non appartenenti alla tribù di Levi fossero occasionalmente incaricate del servizio cultuale e quindi ritenute leviti, come Samuele (1Sam 2, 11) e forse Giosuè (Ex. 33, 11).

Riferendosi al nome sudarabico lawi'u ("sacerdote"), femminile lawi'at, trovato da J. Euting tra le iscrizioni minee di el-Ela, F. Hommel (1893), poi Mordtmann, Sayce e altri critici, hanno affermato che originariamente *lewi* designava, non un uomo e la sua stirpe, bensì l'ufficio sacerdotale. Ma *lewi* in ebraico non significa mai "sacerdote"; né ricorre mai l'espressione "il *lewi* di Iahweh", mentre nelle iscrizioni minee si ha "il sacerdote (lawi'u) di Wadd". In Israele, peraltro, non si ebbe mai personale femminile nel culto. Poiché *lewi* etimologicamente significa" "unito, attaccato" (il verbo *lwh* al nifal = "aderire" a qualcuno: Is. 56, 3.6; Ps. 83, 9), il nome venne ad esprimere la funzione: i l. sono detti "associati" (*illawu*) ad Aronne, sommo sacerdote (Num. 18, 2). A torto però deducono molti critici che *lewi* non fu in origine né nome personale né patronimico, ma un qualificativo esprimente la funzione di "addetto" a un'istituzione cultuale. W. Baudissin, che spiega *lewijjim* "addetti alla scorta dell'arca" (*Gesch. des alttest. Priestertunis*, Lipsia 1889, p. 72), poggiandosi su Num. 18, 2.4, afferma che i l., essendo "addetti" ai sacerdoti, non sono per la loro nascita destinati al culto (ib., p. 50); ma questo stesso testo biblico smentisce ciò, poiché Dio presenta i l. ad Aronne come suoi "fratelli, la tribù di Levi, la razza di Aronne". Per P. de Lagarde (*Orientalia*, II, Gottinga 1880, p. 20), seguito da E. Renan (*Histoire du peuple d'Israel*, I, Parigi 1887, p. 149), i l. sono gli Egizi che "si unirono" agli Israeliti che emigravano (Ex. 12, 38; Num. 11, 4); ma questa ipotesi arbitraria misconosce la suscettibilità nazionale d'Israele, che non avrebbe mai affidato. a stranieri l'alto ministero del culto. Le "novità" che oggi vengono propugnate intorno all'ordinamento cultuale nell'Israele biblico sono tutte contenute nella vasta opera di W. Baudissin.

È storicamente innegabile, dalle antiche enumerazioni delle tribù, dalla benedizione di Giacobbe (Gen. 49, 5-7) confermate dalla benedizione di Mosè (Deut. 33, 8-11), che i l., ancor prima della loro consacrazione al servizio cultuale, costituivano una tribù discendente dal terzo figlio di Giacobbe. [A. Rom.]

BIBL. - A. VON HOONACKER, *Le Sacerdoce Lévitique dans la loi et dans l'histoire*. Londra-Lovanio 1899; A. LEGENORE, Lévi, in *Dictionnaire de la Bible*, vol. IV, Parigi 1908, coll. 199-213; F. X. KORTLEITNER, *Archeologia biblica*. Innsbruck 1917, pp. 151-162. 165-173. 210-216 ; ID., *Commentationes biblicae*, vol. III, Innsbruck, 1930, p.p 94-98: ID., *Formae cultus mosaici,* 3a ed., Tongerloo 1933: F. X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus,* Munster 1922, pp. 119-125 e 234-68: A. SANDA, *Moses und der Pentateuch,* Munster 1924, pp. 187-246 e 335-43: H. GRIMME, *Der Sudarabische Levitismus und sein Verhaltnis zum Levitismus in Israel*. in Muséon 1924. pp. 169-99: A. EBERHARTER. *Der Israelitische Levitismus in der Vorexilischen Zeit*. in ZkTh. 1928, pp. 492·518; K.

MOHLEN-BRINK, *Die levitischen Ueberlieferungen des Alten Test* . in ZatW, 1934, PP. 184-230; A. LEFÈVRE, *Note d'Exegèse sur les généalogies des Qehatites*. in RScR 1950, pp. 287-92; ID*., Lévitique Organisation,* in DBs, fasc. 25 (1952), coll. 389-97; A. ROMEO: *I Leviti*, in *Enciclopedia del Sacerdozio* (dir. G. Cacciatore), Firenze 1953, pp. 423-35. 438 s.

LEVIATHAN. - Mostro acquatico della mitologia ugaritica e babilonese entrato come ornamento letterario anche in alcuni passi poetici della Bibbia. Nei testi di Ras Shamra il L. è presentato come un mostro dalle sette teste, serpente tortuoso e volante, che Anath si vanta davanti a Gapn e Ugar, messaggeri di Ba'al,· d'aver ucciso: esso appare al servizio di Mot, dio degli inferi, nella sua lotta contro Ba'al. In una impressionante descrizione di Giobbe (Iob 40, 20 (25)·41) il nome di L. è dato al coccodrillo, altrove però (Iob 3, 8) lo stesso autore (sempre come abbellimento poetico) chiama L. il mostro marino creduto causa dell'eclissi di sole per aver divorato la luna, e si augura che anche coloro che si ritengono capaci di lottare con quel mostro abbiano orrore della notte della sua nascita... In Ps. 74 (73), 13 s. il prodigioso passaggio aperto da Dio al suo popolo attraverso il Mare Rosso è reso poeticamente nell'immagine di Dio che sfracella il capo di L., che può simboleggiare sia il mare diviso sia la tracotante potenza egiziana. Il L. come personificazione certa dell'Egitto ricorre in Ps. 104 (103), 26; Ez. 29, 3; 32, 2; in Is. 27, I sono invece raffigurate le potenze mesopotamiche: in tutti questi passi dunque il mostro mitico abbattuto da Dio non è che la personificazione poetica delle potenze nemiche del popolo eletto, da Dio sgominate. Le espressioni «L., serpente guizzante» e «L., serpente tortuoso» con le quali si designano le due grandi potenze mesopotamiche, alludono chiaramente ai due fiumi Tigri ed Eufrate, guizzante il primo per le sue cascate e tortuoso il secondo per le numerose anse del suo corso.

[G. D.]

BIBL. - J. B. PRITCHARO, ANET, *Ugaritic Miths, Epics and Legends*, Princeton 1950, p. 137; P. HEINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 166 s.

LEVIRATO (Legge del). - Dal latino *levir* (= cognato) così è chiamato l'uso di sposare la vedova del proprio fratello, morto senza figli. Questa consuetudine, riscontrata presso vari popoli primitivi, ha particolare interesse nella legislazione biblica per evitare che una famiglia venisse ad estinguersi; vera iattura, questa, considerata grave castigo (cf. 2Sam 14, 7). In tale caso cessava la proibizione del matrimonio con una cognata (Lev. 18, 16; 20, 21) e si assicurava una successione diretta, facendo sposare il parente più stretto del defunto con la vedova, il cui primo figlio maschio avrebbe assunto il nome del morto, non quello del suo vero padre. La rinuncia a tale diritto era considerato una mancanza di onore ed il dovere morale passava al prossimo fratello o parente ed era accompagnata da azioni simboliche significative: alla presenza degli anziani che prendevano atto della rinuncia, la cognata rifiutata s'avvicinava al parente, gli toglieva il calzare dal piede e gli sputava in faccia, dicendo: *Così sarà fatto all'uomo che non vuole edificare la casa del*

suo fratello. Con un senso di disprezzo la sua casa veniva chiamata la casa dello scalzato (Deut. 25, 5-10).

Nel libro di Ruth (4, 7 s.) la disposizione appare applicata con minore accentuazione di biasimo. Non si parla di sputi e l'uomo si cava da sé il calzare; ma non vi è dubbio che il fatto era ritenuto una rinunzia poco onorevole. Dall'episodio di Onan (Gen. 38, 8 ss.) appare chiaro che il l. vigeva già nel periodo patriarcale; mentre dai Vangeli (Mt. 22, 23-27; Mc. 12, 18-23; Lc. 20, 27-31) risulta che esso persisteva anche al tempo di Gesù. Nella Misnah vi è un trattato particolare (Iebhaméth da iabham = cognato cui incombe il dovere del l.) su tale usanza. In seguito, però, essa scomparve dal giudaismo, almeno in pratica.

Fra i Semiti non si conosce l'uso del l. in Babilonia, mentre con norme diverse, ed in genere con obblighi estesi ad un numero maggiore di persone, è documentato nella legislazione hittita e assira. Come un diritto, non un dovere, esso esiste anche fra i Musulmani.

[A. P.]

BIBL. - P. CRUVEILHIER, *Le lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens*, in RB, 34 (1925) 524-46; J. MITTELMANN, *Der altisraelitische Levirat. Eine rechtshistorische Studie*, Lipsia 1934.

LEVITICO. - Terzo libro del Pentateuco, che ha nome dal contenuto: tratta principalmente dei sacerdoti (tribù di Levi) e dei loro doveri.

Gli Ebrei lo denominavano dalla voce iniziale wajjiqra ("e chiamò").

Conclusa l'alleanza, promulgate le leggi, eseguite le disposizioni riguardanti l'erezione del tabernacolo, dall'arca, dei due altari, ecc. (cf. Esodo), il L. dà le leggi per la santificazione degli individui e della nazione, regola il culto, promulga le norme per la classe sacerdotale. Consta di quattro parti principali e di un'appendice.

I. Leggi intorno ai sacrifici (1.7). Questi son riuniti in cinque categorie. L'olocausto, di bestiame grosso, piccolo ed uccelli (1, 3-17). Sacrificio in cruento (minhah) (2, 1-16). Sacrificio pacifico, di bestiame grosso, pecore e capre (3, 1.16); principio generale sul grasso e sul sangue (3, 17). Sacrificio di purificazione od espiazione, per il sommo sacerdote, per tutto il popolo, per un capo, per un privato cittadino (4, 1-35), casi particolari (5, 1-6) e sacrifici espiatori per i poveri (5, 7.13). Sacrificio di riparazione o di ammenda (5, 14-26: Volg. 5, 14-6, 7). Compiti dei sacerdoti nei precedenti sacrifici e diritti sulle offerte (6, 1-7, 34: Volg. 6, 8-7, 24). Conclusione generale della prima parte (7, 35-38: Volg. 7, 25-23).

II. Consacrazione degli arredi del Santuario e dei sacerdoti (c. 8); inizio del culto da parte di questi (c. 9); Nadab e Abiu puniti per aver usurpato un ufficio sacro (10, 1-7). Ulteriori specificazioni di alcuni doveri sacerdotali (10, 8-20).

III. - Leggi per la mondezza legale (11-16): dei cibi; animali (v.) puri e impuri (11). Purificazione della puerpera (12); purificazione della lebbra ed altre malattie della pelle: identificazione del male (13, 1-59), rito di purificazione del lebbroso (14, 1-32) e della sua casa (14, 33-57). Immondezza sessuale e relative purificazioni: per l'uomo (15, 1.18) e per la donna (15, 19-33).

Rito per il gran giorno dell'espiazione o purificazione generale del santuario, dei sacerdoti e del popolo (16).

IV - 1) Leggi per la santità 17-23. Serie di disposizioni così denominate dalla frase spesso ripetuta: «siate santi perché io sono santo, Iahweh vostro Dio». Disposizioni generali per tutti: uccisione di animali, unità del santuario, legge del sangue (17, 1-16); divieti che regolano gli atti sessuali (c. 18); prescrizioni varie: morali, religiose, sociali, culturali (19, 1-37); castighi per i trasgressori delle leggi cultuali (20, 1-7) e di quelle sessuali (20, 8.21); conclusione generale ai cc. 17-20 (20, 22.27).

Disposizioni particolari riguardanti i sacerdoti per la loro speciale santità: tutti i sacerdoti (21, 1-9), il sommo sacerdote (21, 10-15); impedimenti al sacerdozio (21, 16-24); santità dei sacerdoti nella consumazione delle sacre oblazioni (22, 1-9) ed esclusione dei laici non appartenenti a famiglia sacerdotale (22, 17-33).

2) Sezioni diverse. Feste dell'anno e relativi rituali: sabato (23, 1-4), Pasqua e azimi (23, 5 ss.), offerta del primo manipolo (23, 9-14), pentecoste (23, 14.22), capo d'anno e gran giorno dell'espiazione (23, 23-32), tabernacoli (23, 33-36.39-44). Prescrizioni per la fiamma perpetua nel santuario (24, 1-4) e per i pani di presentazione (24, 5-9; v.); pena del bestemmiatore e legge del taglione (24, 10.23).

Anno sabatico (25, 1-7) e anno giubilare (25, 8-55). Conclusione finale dell'opera: benedizioni per chi osserva le prescrizioni (26, 1-13), maledizioni per chi le trasgredisce (26, 14-43), trionfo della divina bontà del Dio dell'alleanza (26, 44 ss.).

Appendice: voti, tariffe e riscatti per uomini (27, 1-8), animali (27, 9-13), cose (27, 14 s.), campi (27, 16-25); primogeniti (27, 26 s.), voti per interdetto (27, 28 s.), decime (27, 30-34).

«La santità anche rituale, inculcata insistentemente ai sacerdoti e al popolo, procede da un motivo, altamente religioso III, 14; 22, 9-16); s'ispira alla santità stessa di Dio, che toglie a modello (19, 2; 20, 8. 24 ecc.). Leggi e prescrizioni han per oggetto la salvaguardia di una vita veramente religiosa (cf. 18, 21; 19, 4. 26 ss. 31 ecc.). E le prescrizioni morali completano e dimostrano tale elevatezza di sentimenti, cf. proibizioni e gravi sanzioni per i peccati contro natura (18); per le ingiustizie contro il prossimo (19); doveri di carità (19, 17 s.; cf. Mc. 12, 31) anche verso lo straniero (Lev. 19, 32 s.» (Spadafora).

I moderni esegeti cattolici ritengono l'autenticità mosaica sostanziale del L., non escludendo che alcuni precetti abbiano subito aggiunte o modifiche. «Mosè trovò l'uso dei sacrifici stabilito e radicato presso tutti i popoli. Nelle tavolette di recente scoperte a Ras Shamra (l'antica Ugarit) nella Fenicia settentrionale, anteriori di qualche secolo a Mosè,

sono menzionate le medesime specie di sacrifizi, perfino con i medesimi nomi (per l'affinità delle due lingue) che nel Pentateuco; Mosè con le sue leggi non fece che regolare e consacrare al culto del vero Dio un cerimoniale già prima praticato» (A. Vaccari; cf. R. Dussaud, *Ras Shamra et l'A.T.*, Parigi 1936 pp. 109-13), complemento al Decalogo, sostanza dell'alleanza (v.) tra Dio e il popolo. Tra i manoscritti del Mar Morto, scoperti nel 1947, sono 4 frammenti del L. 19, 31-34; 20, 20.23; 21, 14.22; 22, 4 s. scritti nell'antica scrittura di Lachis (sec. VI a. C.) e attribuiti dal VI (A. Neher) al IV sec. a. C. (R. De Vaux); in un testo esattamente uguale al testo masoretico.

G. N. Signore abrogò le leggi cerimoniali del Vecchio Testamento. I sacrifici levitici prefigurano l'unico e perfetto sacrificio della Croce (Hebr. 9, 9-10, 10).

[L.M - F.S.]

BIBL. - A. VACCARL *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 275-340: A. CLAMER, *Le Lévitique* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1946, Pp. 7-207; F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.,* VIII, col. 1235 ss.

LOGOS. - Nell'antico Oriente la *parola* *** non è un semplice suono ma l'inizio dell'azione: è la più chiara espressione della volontà sia degli uomini che della Divinità.

La Parola divina (241 volte: debhar 'elohim o 'adonai) nel Vecchio Testamento denota la rivelazione profetica, che dirige tutta la storia d'Israele; esortazione, minaccia e promessa ecc. Secondariamente designa la Legge, soprattutto il Decalogo (Ex. 20, 1; 34, 27.28; Ier. 6, 19; 7, 23; ecc.), il Deuteronomio (Deut. 30, 11-14; 32, 46) e la Sacra Scrittura (Ps. 147, 19; Prov 13, 13; 16, 20; Ier. 36, 4.6.8.12). Per essa Dio ha creato l'universo (Gen. 1, 3 ss.; Ps. 33, 3·9; Sap. 9, 1; Is. 40, 26; Eccli. 42, 15; ecc.), e lo conserva (Ps. 119, 89 s.; Sap. 16, 26).

Il ruolo della Parola divina è rappresentato anche dalla Sapienza (Sap. 9, 1-2: cf. Prov 3, 19 s.; 8, 22-31; Iob 28; Eccli. 42, 15; 43, 33) ma l'idea della Sapienza non è così profondamente radicata nella tradizione biblica come quella della Parola.

La Bibbia riconosce dunque nella Parola di Dio una potenza che si manifesta nella Creazione, nel regno della Grazia e nella guida del popolo eletto e del singolo: essa è l'attestazione della continua presenza ed azione divina e soprattutto una rivelazione progressiva dei suoi disegni, dei suoi attributi e del misterioso suo Essere. Questa parola è talvolta presentata quasi agente per sé (cf. la formula «uscì la parola di Dio»): viene paragonata al fulmine che scoppia (Is. 9, 7), al fuoco divoratore (Ier. 5, 14; 23, 29); è onnipotente (Sap. 18, 14), eterna (Is. 40, 8); è il messaggero che esegue gli ordini di Dio (Is. 9, 7; 55, 10.11; Ps. 147, 15·18; Sap. 18, 14·16); è l'apportatrice di salute (Ps. 107, 20; Sap. 16, 12) e di vita (Sap. 16, 26); è la sterminatrice degli egiziani (Sap. 18, 14-16) e degli empi Cananei (Sap. 12, 9).

Non siamo, di fronte ad ipostasi bensì soltanto a vivaci personificazioni poetiche che vogliono porre in rilievo la potenza e la volontà salvifica di Dio: ciò anche in Sap. 18,

14ss., dove alla parola divina poeticamente s'attribuisce quello che altrove è attribuito a Iahweh stesso (Ex. 11, 4; 12, 12.27.29) o all'angelo sterminatore (Ex. 12, 23).

Un senso profondo della trascendenza divina indusse i rabbini palestinesi (al tempo di N. S.) a sostituire alla menzione di Dio quella di diverse manifestazioni divine, in particolare della parola o Memra. L'interpretazione della Memra rabbinica oscilla fra i due estremi: semplice fatto di linguaggio oppure ipostasi. Dagli studiosi moderni (V. Hamp, D. Middleton) si preferisce interpretare la Memra come una personificazione poetica, stilla linea della parola divina nella letteratura sapienziale.

La gnosi precristiana d'Asia e d'Egitto, per contaminazioni sincretiste, ha addossato alla Parola ipostatizzata, mutuata dalla filosofia platonica e stoica, svariate nozioni mitologiche.

Nel Nuovo Testamento la Parola o L. designa innanzi tutto la Sacra Scrittura nel suo insieme (Io. 10, 35; Hebr. 2, 2; probo Mc. 7, 13; Mt. 15, 6).

Negli Atti, il messaggio evangelico per ben 12 volte designato come la Parola divina per eccellenza (*** è abbreviazione di ***: At. 4, 2 ss.), manifestata per mezzo di Cristo (At. 10, 36; cf. Hebr. 1, 1; Io. 3, 34), come parola divina era già stato il messaggio dell'antica alleanza (At. 4, 4; 8, 4; 10, 44; ecc.).

S. Paolo esprime il messaggio cristiano abitualmente col termine *** ma anche col termine *** (I Ts. 1, 6.8; 2, 13; 2Ts. 3, 1; Gal. 6, 6; ecc.); cf. Iac. 1, 21 ss.; I Pt. 2, 3; 3, 1.

In s. Giovanni il L. indica per lo più la parola viva di Cristo (Io. 5, 24; 8, 43; ecc.), piena di autorità perché identica a quella del Padre (14, 24; 17, 14-17; ecc.). Particolarmente, in Giov., L. è lo stesso Cristo: implicitamente nella espressione «rimanere nella parola» (Io. 8, 31; I Io. 2, 14) corrispondente all'altra «rimanere in Gesù» (tutta la I Io.; Io. 6, 56; 15, 4.7.9.10) ed esplicitamente in tre passi: Apoc. 19, 13; 1 Io. 1, 1; Io. 1, 1.14.

*** (Ap. 19, 13). Secondo l'interpretazione tradizionale è delineata la natura intima del Cristo, Rivelatore del Padre, e supremo giudice (cf. vv. 15.21).

*** (I Io. 1, 1). È il Cristo storico, la cui Divinità, sperimentalmente conosciuta dagli Apostoli, viene presentata ai lettori per assicurarne la comunione ecclesiastica e divina nella partecipazione alla vita divina che è in Lui (Io. 1,4; 11, 25; 14, 6).

Questa sintetica definizione di Cristo s'illumina alla luce del prologo, sintesi tematica del IV Vangelo.

Il Cristo è detto L. a motivo del Suo ruolo avanti la creazione, come Pensiero del Padre (Io. 3, 13; 6, 33-62; 8, 23-58; 16, 28; 17, 5.24); in una sublimazione e soppiantamento della Sapienza del V. T. (Eccli. 1, 4.9; 24, 3·6; Prov 8, 22-26); inoltre per il suo ruolo durante la creazione (cf. I Cor. 7, 6; Col. 1, 16) che è un richiamo alla Parola creatrice (Ps. 33, 6; Eccli.42, 15; Sap. 9, 1); poi per il suo ruolo di Rivelatore della natura intima del Padre attraverso l'Incarnazione rivestita di gloria trascendente (Io. 12, 44·46; 14, 9; 2Cor. 4, 5; Col. 1, 15; Hebr. 1, 3); infine perché soppianta la legge mosaica, con una nuova Parola, la Rivelazione Cristiana.

La formulazione del L. di S. Giovanni deriva pertanto dal Vecchio Testamento; e presenta in modo perfetto il preesistente Figlio di Dio, quale egli stesso si è rivelato agli uomini, a partire dall'Incarnazione.

[A. R.]

BIBL. - O. PROCKSCH - G. KITTEL. s. v., in ThWNT. IV, pp. 89-140: H. RINGGREEN. *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of divine qualities and functions in the Ancient Near East*, Lund 1947; R. TOURNAY - A. BARUCH -A. ROBERT - J. STARCKY - C. MONDÉSERT, s.v., in DEs, V, coll., 425-97 (con bibl.).

LUCA. - È l'autore del terzo Vangelo e degli Atti (v.) degli Apostoli. S. Paolo lo distingue dai Giudei (Col. 4, 10 ss.): il nome stesso lo mostra come gentile: ***. Se è vera la lezione del codice D in At. 11, 28: *** (cf. sant'Agostino, *De serm. Dom. in monte* 2, 17, 57), L. era già cristiano intorno all'anno 41. Non vide Gesù (cf. Lc. 1, 2).

Era di Antiochia di Sira: cf. i Prologhi agli Evangeli, che lo dicono «discepolo degli Apostoli e di Paolo». Accompagnò quest'ultimo nel secondo viaggio (49-53) da Troade a Filippi (At, 16, 10-37), dove forse rimase (ibid. 16, 40) per ricongiungersi all'Apostolo sul finire del terzo viaggio (durato dal 53 al 58), restando gli vicino fino a Gerusalemme (Ibid. 20, 5.21, 18).

Rimase con lui nella prigionia di Cesarea (At, 24, 23), nel tortuoso viaggio da Cesarea a Roma (ibid. 27-28) e durante la prima cattività romana (cf. Col. 4, 14; Phil. 1, 24).

Il modo con cui termina il libro degli Atti fa supporre che L. non abbia dimorato di continuo vicino a Paolo: certamente non fu presente alla conclusione del processo ed alla conseguente liberazione (2Tim. 4, 16). Lo ritroviamo invece accanto all'amato maestro nella seconda prigionia romana (2Tim. 4, 11) ed è quasi certo che non l'abbia abbandonato fino al luogo del supplizio (cf. gli Atti di Paolo del II sec.).

Il resto della vita di L. è avvolto nell'oscurità. Chi lo fa andare in Francia, Dalmazia, Italia e Macedonia (Epifanio); chi nella provincia romana dell'Acaia (cf. i cit. Prologhi) ed in Beozia (Girolamo); chi nell'Egitto superiore (Simone Metafraste) o in Bitinia (Isidoro; Bertario; Mart. Roman.). Ignoto parimenti è il genere di morte come pure il luogo del martirio, se fu un martire, come è venerato dalla Chiesa ai 18 di ottobre. Molti luoghi si gloriano di possedere il suo corpo: è più probabile che riposi nella chiesa benedettina di s. Giustina di Padova.

È certo che L. sia stato medico (Col. 4, 14); gli antichi lo ritennero pittore, soprattutto di Maria (Teodoro il Lettore; Simone Metafraste). Egli è il primo storico della Chiesa nascente. Gli autori antichi sono concordi nell'attribuire a L. il terzo Vangelo, che dicono riflettere l'insegnamento di Paolo (Prologhi, Ireneo, Tertulliano, Frammento muratoriano, Origene, Eusebio). L'esame interno conferma in varia guisa quest'attribuzione.

a) Il terzo Vangelo svela una somiglianza troppo stretta per essere casuale con l'epistolario paolino. Ritroviamo in L. quella stessa larghezza e comprensione

relativamente alla vocazione universale alla fede ed alla salvezza, che sono una caratteristica del "vangelo paolino". Sulla culla di Gesù gli angeli annunziano la pace «agli uomini di buona volontà» (2, 14); il vecchio Simeone vede nel Fanciullo divino un faro per illuminare i Gentili (2, 32): lo stesso concetto in Giovanni Battista (3, 6). Lo stesso insegnamento si può ricavare dalla genealogia (3, 23·38). Dalla prima predica, nella sinagoga di Nazaret, fino alle ultime parole di Cristo, il Vangelo di L. insiste sulla penitenza e la remissione dei peccati per tutte le genti (cf. 4, 24-28 e 24, 46s.). Davvero che questo Vangelo si può chiamare il Vangelo dei peccatori e dei poveri diseredati e L. lo scriba «mansuetudinis Christi» (Dante, *De Monarchia*, l, 16).

b) L'agiografo del terzo Vangelo appare come una persona di gusto e di cultura. L'artista e il letterato affiorano ogni momento. Anche se L. si serve della "koiné", tuttavia si vede che la maneggia con disinvoltura e talvolta indulge perfino a una studiata eleganza, come nel Prologo (1, 1-4.). Confrontando sotto questo riguardo il terzo col secondo Vangelo balza agli occhi la superiorità stilistica di L. come pure la ricchezza e varietà e la "grecità" del suo vocabolario.

c) L'autore medico poi si fa sentire all'uso di termini più appropriati, tolti dall'arte della medicina, nel parlare di malattie e di malati, come fu osservato dai più celebrati critici moderni, quali un Harnack (A. Vaccari).

L. scrisse il suo evangelo prima di At. che ne sono come la continuazione (At. 1, 1); quindi prima della fine della prigionia dell' Apostolo (63 d. C.) con la quale termina quel libro; ca. l'anno 60.

Eccone lo schema. Tre parti, dopo un breve prologo: *Infanzia, Vita pubblica, Passione e Risurrezione*.

Prologo (1, 1-4): metodo seguito nella composizione del Vangelo.

1. Infanzia (1, 5.2, 52). L'arcangelo Gabriele annunzia a Zaccaria la nascita del Precursore ed a Maria quella del Messia (1, 5-38). Trovandosi la Madonna in casa di Elisabetta, nasce Giovanni ed è circonciso (1, 39-80). A Betlem nasce Gesù, è adorato dai pastori, circonciso, presentato al Tempio (2, 1.40). A 12 anni si trattiene nel Tempio, ma ritorna subito a Nazaret (2, 41-52).

2. *Vita pubblica* (cc. 3-21). Preceduto dalla predicazione del Battista e da questi battezzato (3, 1-22), Gesù - di cui si riferisce la genealogia umana ascendente sino a Dio (3, 23-38) - avendo superato le tre tentazioni diaboliche alla fine del digiuno quadragesimale (4, 1-13), inaugura il suo ministero pubblico.

a) In Galilea (4, 14-9, 50). - Gesù dà inizio alla predicazione ed ai miracoli a Nazaret, passa quindi a Cafarnao (dove guarisce la suocera di Simone) e in tutta la Galilea; dopo la pesca miracolosa, chiama al suo seguito Simone, Giacomo e Giovanni; guarisce un lebbroso (4, 14-5, 16). Viene ben presto in conflitto con Scribi e Farisei, perché rimette i peccati (al paralitico calato dal tetto), mangia coi pubblicani (pranzo in casa di Levi), non fa digiunare i suoi discepoli, permette che lavorino di festa (colgono spighe!), lui stesso viola il sabato operando miracoli (5, 17-6, 11). Ciononostante Gesù non desiste dal

solenne annunzio del nuovo regno: premessa infatti l'elezione dei 12 Apostoli (6, 12-16), tiene il famoso Discorso (v.) del Monte (6, 17-49); si mostra vero salvatore degli umili, verso il servo del centurione, il figlio della vedova, la peccatrice innominata (7-8, 3); narra due parabole e compie quattro miracoli (8, 4-56). Nei riguardi degli Apostoli, li invia in missione sperimentale, conferma la loro fede con miracoli (moltiplicazione dei pani, trasfigurazione, guarigione del lunatico), provoca la confessione di Pietro e così li prepara ad accogliere le due profezie della prossima passione e gli ammonimenti sull'umiltà e la tolleranza (9, 1-50).

b) In viaggio verso Gerusalemme (9, 51-19, 28). Il vero spirito di Cristo consiste nella mansuetudine (verso i Samaritani inospitali), nella piena e pronta dedizione, nello zelo disinteressato (missione dei 72 discepoli), nell'amore del prossimo (parabola del samaritano pietoso), nella vita contemplativa (Maria e Marta), nell'orazione (*Pater noster*) fiduciosa e perseverante (9, 51-11, 13). Gesù svolge una serrata requisitoria contro i Farisei (11, 14-54). Inculca le disposizioni per partecipare al regno di Dio: sincerità (non l'ipocrisia), piena fiducia (non la paura), fuga dell'avarizia (parabola del ricco stolto), abbandono nella Provvidenza (non le preoccupazioni terrene), vigilanza (parabole del ladro e dell'economo), spirito battagliero (segni del "tempo"), penitenza (parabola del fico infruttuoso), carità comprensiva (guarigione della donna ricurva), perseveranza (parabole del chicco e del lievito): 12-13, 21.

Dichiarato che la via che mena alla salvezza è stretta, Gesù si ride delle minacce di quella "volpe" di Erode e deplora l'indurimento di Gerusalemme (13, 22-35). Invitato a pranzo da un Fariseo altolocato, raccomanda l'umiltà e l'obbedienza rispettivamente con le parabole dei posti a mensa e del gran convito; uscito all'aperto, spiega come l'imitazione dei suoi esempi sia condizionata al distacco completo e all'accettazione della "croce", confermando questa dottrina con le parabole della torre, della guerra e del sale (c. 14). Gesù rivela la tenerezza del suo Cuore verso i peccatori con le tre «parabole della misericordia»: la pecora perduta, la dramma smarrita, il figliol prodigo (c. 15). Seguono ammonimenti vari sull'uso delle ricchezze (parabole del fattore infedele e del ricco epulone), sulla condanna dello scandalo, sul perdono fraterno, sulla potenza della fede, sull'umiltà pratica (16-17, 10).

Gesù, guariti i dieci lebbrosi, raccomanda la gratitudine verso Dio sommo benefattore, sull'esempio del decimo miracolato; dichiara che il regno di Dio è già venuto e predice ai discepoli le persecuzioni che li aspettano, da parte della sinagoga; e la distruzione di Gerusalemme (17, 11-18, 8). Nelle vicinanze di Gerusalemme accoglie amabilmente i fanciulli; denunzia i pericoli delle ricchezze (episodio del giovane ricco) e promette ai generosi ricompensa incomparabile; predice le circostanze della sua passione per la terza volta (18, 15-34). A Gerico: arrivando, restituisce la vista ad un mendicante cieco; entrato, converte il pubblicano Zaccheo; uscito, narra la parabola delle mine (18, 35-19, 28).

c) In Gerusalemme (19, 29-21, 38). Gesù, cavalcando un puledro, fa trionfalmente il suo ingresso solenne nella Città Santa, tra le ovazioni della folla entusiasta per il Messia. (Poco prima Egli aveva pianto su questa città prevedendonc la rovina a causa della sua cecità). Portatosi quindi nel Tempio, spazza via dalla "casa di orazione" i sacrileghi mercanti (19, 29-46). I soliti avversari colgono l'occasione per provocare le ultime

polemiche: sospettato d'indebita invadenza, Gesù li mette a tacere col dilemma sul battesimo di Giovanni e, sotto il velo trasparente della parabola dei coloni perversi, li minaccia di riprovazione; anche sulla questione del tributo a Cesare li riduce al silenzio con una risposta perentoria; a proposito poi della risurrezione dei morti, confonde facilmente i materialisti Sadducei con le Scritture alla mano; inveisce infine contro gli Scribi vanitosi e parassiti, contrapponendo l'esempio vivente della modesta e generosa vedova (20-21, 4). In risposta ad una interrogazione riguardante il crollo del tempio, Gesù esorta innanzitutto alla costanza nella fede, quindi ritorna a parlare della distruzione di Gerusalemme e conclude con un appello alla continua vigilanza in attesa del Figlio dell'uomo (21, 5-38).

3. *Passione e Risurrezione*.

a) Passione e morte (cc. 22-23). - Preludio: la morte di Cristo è decretata dal Sinedrio d'accordo con l'apostolo traditore (22, 1-6). Durante l'ultima cena Gesù istituisce l'Eucaristia, raccomanda ancora una volta l'umiltà ai suoi discepoli, garantisce l'infallibilità e la supremazia di Pietro (22, 7.38). Nel Getsemani prega e suda sangue, finché, abbandonato da tutti, viene catturato dalle guardie guidate da Giuda (22, 39-53). È menato dal sommo pontefice Caifa, rinnegato da Pietro tre volte, schernito dalla soldataglia durante la notte, all'alba condannato a morte dal Sinedrio (22, 54-61). Condotto da Ponzio Pilato e riconosciuto innocente, viene inviato ad Erode che lo deride e lo rimanda a Pilato, il quale, cedendo alle urla della folla aizzata, ratifica la sentenza capitale (23, 1-25). Gesù, carico del legno, aiutato dal Cireneo e compianto dalle pie donne, giunge sul Golgota dove è crocifisso tra due ladroni e muore perdonando ai carnefici deicidi; Giuseppe d'Arimatea provvede alla sua sepoltura (23, 26-56).

b) Risurrezione (c. 24). - La mattina della domenica le pie donne trovano il sepolcro vuoto, apprendono dagli Angeli la risurrezione del Maestro, la riferiscono ai discepoli scettici (24, 1-12). Gesù appare prima ai due discepoli diretti ad Emmaus sotto forma di pellegrino, poi a tutti gli apostoli adunati nel cenacolo investendoli della missione di suoi "testimoni" nel mondo (24, 13-19). E recatosi fuori, sale verso il cielo (24, 50-53).

«L. stesso ci dice (1, 3) di aver fatto ricerche ed aver preso informazioni sui fatti e detti di Gesù presso coloro che vi si erano trovati presenti. Fra questi informatori, nei primi capi specialmente, si può ancora sentire la voce soave della madre stessa di Gesù (cf. 2, 19.51). Con tali ricerche da sì pure fonti attinse L. tanta copia di notizie da lui solo tramandateci, che quasi la metà del suo vangelo (514 v., su 1151) non ha riscontro negli altri, ca. un terzo dei miracoli e i tre quarti delle parabole (18 su 24), che riporta, gli sono esclusivamente propri. Delle fonti scritte, usò certamente di Mc., da lui seguito in tre lunghi tratti della vita pubblica del Signore: 4, 31-6, 19 (Mc. 1, 21.3, 19); 8, 4-9, 50 (Mc. 4, 1-9, 40); 18, 15-21, 38 (Mc. 10, 14-13, 37) e la fedeltà con la quale ne riferisce la sostanza, pur imprimendovi per la scelta, la dicitura e l'ordine, il suo stampo personale, ci è caparra della sua sincerità nell'uso delle altre fonti non scritte o perdute. Ma da s. Paolo ebbe il vangelo di L., se non la prima spinta, certo la sua caratteristica: l'universalità della religione, la salvezza aperta ai pagani, la inesausta misericordia divina...» (A. Vaccari).

L. scrisse per i Gentili convertiti; e dedicò il suo scritto a un bravo e nobile cristiano di nome Teofilo.

[G. T.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Ev. selon s. Luc,* 3a ed., Parigi 1927; L. MARCHAL, nella *Ste Bible* (ed. Pirot, 10). ivi 1946, pp. 1-292; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 189-284; A, VALENSIN - J. HUBY, *Vangelo sec. S. Luca* (*Verbum Salutis*), trad, it., (Studium) Roma 195.6; J. SCHMID, *L'Evangelo sec. Luca*, trad. it., (Morcelliana) Brescia 1957; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc,* I-II (*Etudes Bibliques*), Parigi 1957.

Correzione ortografica e impaginatura

DIZIONARIO BIBLICO

M - Z

Diretto da Francesco Spadafora

Ordinario di Esegesi nella Pontificia Università del Laterano

STUDIUM 1963

IMPRIMATUR

+Aloysius Faveri

Episcopus Tiburtinus

2-4-1963

———————————————

M

MACCABEI (I e II libro dei). - Dal soprannome (*Maccabeo*, spiegato come equivalente a Martello oppure, forse meglio, a *Designato* o *Designazione di Iahweh*, supponendo in ebraico un *maqqabhiahù* da *naqabh*) del principale promotore della rivolta antiseleucida si chiamano libri dei M. o maccabaici gli scritti canonici, che narrano tale lotta o fatti ad essa connessi. Per estensione il termine viene usato anche per tutti i membri della famiglia del sacerdote Mattatia e per gli altri personaggi che hanno una parte rilevante nel racconto (cf. i 7 fratelli M.).

La Chiesa riconosce solo due libri ispirati; essi fanno parte dei deuterocanonici, perché mancano nel canone ebraico e quindi presso quasi tutte le confessioni acattoliche. I due libri non costituiscono un'opera unica; anzi con molta probabilità sono completamente indipendenti fra loro. Il primo abbraccia un periodo di circa 35 anni dalla spedizione in Egitto di Antioco IV con una breve notizia alla sua successione al regno sino all'assassinio di Simone, figlio di Mattatia; il secondo comprende solo una quindicina d'anni, dalla missione di Eliodoro alla vittoria su Nicanore.

Il I Mach. si divide facilmente secondo i vari protagonisti. Nell'introduzione (1, 1-2. 70) si accennano alle cause dell'insurrezione, presentando il proposito di Antioro IV di ellenizzare i Giudei (1, 11-64), quindi si descrivono le prime resistenze di alcuni gruppi giudaici e specialmente di Mattatia e dei suoi cinque figli (2, 1-70). Segue il racconto della rivolta guidata da Giuda M. (3, 1-9, 22), che sconfigge Apollonio (3, 10-12) e Seron (3, 13-26), ufficiali subalterni del regno seleucida. La sua fama cresce con le vittorie di Emmaus (3, 38-4, 25) e di Bethsur (4, 25-35), che permisero la riconsacrazione del Tempio, già profanato dai pagani (4, 36-61). Seguono le battaglie contro le popolazioni vicine (5, 1-68) e contro Lisia (6, 18-63). Dopo la morte di Antioco IV (6, 1-17), Giuda, vittorioso contro gli eserciti di Demetrio I (7, l-50), si allea con i Romani (8, 1-32); ma poco dopo muore in combattimento (9, 1-22).

Gli succede a capo della lotta il fratello Gionata (9, 23-12, 54), che combatte con successo contro Bacchide (9, 23-73), viene a trattative vantaggiose col pretendente Alessandro Bala (10, 1-66), resiste al nuovo pretendente Demetrio II (10, 67-85), occupando Ascalon (10, 86-89), mentre Alessandro viene sconfitto da Demetrio (11, 1-19), che si mostra generoso con Gionata (11, 20-27). Segue una breve relazione sull'attività diplomatica. Gionata riconosce il nuovo re Antioco VI, sostenuto da Trifone (11, 38-74) e rinnova l'alleanza con i Romani e gli Spartani (12, 1-23). Dopo altri successi contro Demetrio e le città filistee (12, 24-38), egli è fatto prigioniero da Trifone (12, 39-53).

Simone (13, 1-16, 24), che succede al proprio fratello, ricattato da Trifone che uccise anche Gionata (13, 1-30), si mette in relazione con Demetrio II (13, 31-40), cercando di ottenere la massima indipendenza della Giudea (13, 41-14); rinnova l'alleanza con i

Romani e gli Spartani (14, 16-24), governando in modo da riscuotere la gratitudine dei suoi sudditi (14, 25-49). Il nuovo re Antioco VII intende rivendicare i suoi diritti su la Giudea (15, 1-36), ma la sua spedizione militare fallisce (15, 37-16, 10). Narrato l'assassinio di Simone, commesso dal genero Tolomeo (16, 11-22), si accenna al governo del figlio Giovanni Ircano (16, 23 s.).

Fra i libri storici della Bibbia il I Mach. corrisponde meglio di qualsiasi altro al concetto della moderna storiografia; pur non celando il suo entusiasmo per l'attività degli insorti ed il fine religioso dell'opera, l'autore si basa su ottime fonti storiche e su la cognizione diretta di molti episodi. Con raro senso storico inserisce, trascritti con fedeltà, importanti documenti ufficiali (5, 10-13; 8, 23-32; 10, 18 ss., 25-45; 11 30-37; 12, 6-23; 13, 36-40; 14, 27-45; 15, 2-9, 16-21): La sua attendibilità è garantita; ma non si deve dimenticare il particolare punto di vista, che naturalmente gli fa proferire giudizi incompleti e unilaterali sui nemici del popolo ebraico (cf. i profili di Alessandro Magno e di Antioco IV). Molto apprezzata è, invece, la sua precisione nei dati cronologici e topografici.

Quest'ultima caratteristica insieme alla vivezza del racconto è indizio che l'autore era un palestinese contemporaneo, il quale godeva una posizione vantaggiosa negli ambienti gerosolimitani. Molti esegeti lo pensano un fariseo od, almeno, un *assideo*; ma dall'esame interno, tale deduzione non si impone. Senza dubbio egli era favorevole ai M. e alla dinastia asmonea e di spirito profondamente religioso, anche se evita qualsiasi digressione parenetica o teologica. Ciò risulta dal suo modo di concepire la storia, di cui autore primo è considerato Iddio, che per un religioso rispetto non viene mai nominato. Il suo nome è sostituito dal pronome personale o, più frequentemente, dal vocabolo "cielo".

È impossibile precisare la data di composizione del libro: come limiti massimi si possono assegnare gli anni 135 e 63 a. C. Il primo come *terminus ante quem* è richiesto dalla breve notizia sul governo di Giovanni Ircano, che iniziò proprio in tale anno; la seconda data come *terminus post quem* è suggerita, per non dire imposta, dall'atteggiamento di ammirazione e di stima per i Romani (8, 1 ss.); tale simpatia e la speranza nel loro aiuto sono inconcepibili in un giudeo dopo l'occupazione di Gerusalemme e la profanazione del Tempio da parte di Pompeo Magno (63 a. C.). Da altri indizi (cf. 13, 30; 16, 2 s.) e specialmente dal fatto che l'autore si mostra un testimonio oculare si può restringere tale periodo agli anni 135-100, lasciando maggiore probabilità ai primi anni del regno di Giovanni Ircano, ossia verso il 130 a. C.

Il libro fu scritto in ebraico, o per lo meno in semitico, come traspare dallo stile. Origene (in Eusebio, *Hist. eccl*. VI, 25, 2) ne riporta anche il titolo in ebraico. Ora noi abbiamo solo il testo greco, di solito conservato bene nei vari codici, e le traduzioni che derivano da esso. Fra queste è notevole la *vetus latina*, di cui esistono diverse *recensioni* con differenze anche molto sensibili.

Il 2Mach., nella prefazione dell'autore (2, 19-32), si presenta come un' sunto di cinque libri storici di Giasone di Cirene. Ad esso è premessa una raccolta di documenti particolari (1, 1-2, 18).

Il libro si può dividere in due grandi sezioni (3, 1-10, 9 e 10, 10-15, 37). Nella prima sono compresi gli avvenimenti anteriori alla purificazione del Tempio, ossia la missione di Eliodoro (3, 1-40), gli intrighi dei sommi sacerdoti di Gerusalemme (4, 1-50), la persecuzione di Antioco IV (5, 1-10), che profana il Tempio (5, 11-26) ed incrudelisce contro i fedeli alla legge mosaica (6, 1-7, 42), la sconfitta di Nicanore (8, 1-36), la morte di Antioco (9, 1-29) e la purificazione del Tempio (10, 1-9). Nella seconda sezione si narrano le varie lotte di Giuda contro i popoli vicini (10, 10-38) e contro Antioco V (11, 1-13, 26); infine il libro si dilunga nel descrivere la missione di Nicanore (14, l-11), la sua amicizia con Giuda (14-, 15-25), la sua azione contro questi (14, 26-33) e, dopo l'episodio del suicidio di Razia (14,37-46), la sua morte (15,1-36). I vv. 15, 37-39 costituiscono un breve epilogo.

Nonostante le molte congetture, non si è riusciti a conoscere nulla intorno a Giasone di Cirene, di cui non si hanno notizie attendibili fuori delle poche parole dell'autore del 2Mach. Per questo non possiamo formarci nessuna idea precisa circa la relazione fra lo scritto particolareggiato dell'ignoto scrittore giudeo-ellenista ed il nostro libro. Il 2Mach. differisce molto dal primo. Innanzi tutto esso fu composto certamente in greco, ed in uno stile ampolloso e ricercato, con evidenti segni per l'effetto. Traspare la retorica, che talvolta ne rende la lettura difficile ed ostica ed una traduzione quasi impossibile. I vocaboli strani, l'enfasi, i paragoni arditi e ben studiati, tutto denota un assillo costante nell'autore per ottenere un'opera letteraria. La ricercatezza è palese anche nella disposizione della materia. Oltre a tali particolarità puramente stilistiche, se ne notano altre, che non ne diminuiscono 1'attendibilità storica, ma ne rendono molto difficile l'esegesi. L'autore si diletta di racconti miracolosi, ama numeri iperbolici e mostra una costano te preoccupazione teologica per spiegare le sofferenze del popolo. Trascura i dati geografici e cronografici e riduce al minimo l'uso diretto di documenti ufficiali (cf. 9, 19-27; 11, 17-38); Il suo pensiero è rivolto alla santità del Tempio e della Legge. Per questo, mentre il I Mach. preferisce descrivere la storia militare-politica, esso indugia a narrare la protezione divina sul Tempio (3, 24 ss.) e gli atti d'eroismo individuale in omaggio alle prescrizioni legali (6, 18-7; 42).

Tuttavia, nonostante differenze così radicali, i due libri nella materia comune concordano negli elementi essenziali, confermandosi a vicenda, poiché non è affatto sicura una loro dipendenza letteraria. In modo particolare, il secondo completa il primo con le sue preziose informazioni circa i partiti in Gerusalemme e l'attività, ben poco dignitosa, di alcuni sommi sacerdoti. Perciò anche storicamente esso è di grande importanza; mentre è ricchissimo di insegnamento teologico. La creazione dal nulla (7, 28) e la resurrezione dei corpi (7, 11 s.; 14, 46) sono asserite con una chiarezza, che invano si ricerca in altri libri del Vecchio Testamento. Altre verità come il sacrificio per i morti, l'efficacia della preghiera dei santi per i vivi (cf. 12, 43 s.; 15, 12-16), costituiscono novità preziose nella rivelazione.

Non si conosce l'anno della composizione del libro. Se Giasone ebbe le sue informazioni per via orale, non è lecito pensare a una data troppo posteriore al 161-160 a. C. ossia dopo la morte di Antioco V. Più delicata è la questione circa l'epoca

dell'epitomatore; sembra sia da escludersi un anno posteriore al 63 a. C., a causa della notizia di 15, 37; il *terminus post quem* si può segnare nell'anno 124 a. C. (cf. 1, 9). Quindi la data più probabile cadrebbe circa il 160 a. C.

BIBL. - F. M. ABEL. *Le livre des Maccabée.* Parigi 1949; A. PENNA. 1-2 *Maccabei*. Torino 1952.

MACCABEI ed Asmonei (Storia). - La denominazione di M. deriva dall'estensione a tutta la famiglia del soprannome di Giuda, terzogenito figlio di Mattatia (165-160 a. C.). Le gesta dei M. trovarono un'eco molto affievolita e talvolta falsa negli storici pagani, mentre formano il tema dei due libri omonimi (v.), dal primo dei quali dipende in gran parte Flavio Giuseppe.

Si sa poco del sacerdote Mattatia (I Mach. 2, 1-70), cui si deve l'inizio della rivolta. Morendo egli affidò la direzione militare al figlio Giuda (ivi, 3, 1-9, 22; 2Mach. 8, 1 ss.) che compì fortunate imprese guerresche contro i vari contingenti dei Seleucidi, spediti in Palestina. Egli poté purificare il Tempio (v. Antioco Epifane) già profanato dai pagani e da Giudei ellenistici, e stringere alleanza con Roma, ma in pratica, alla sua morte in battaglia, lasciò la Giudea sotto il dominio seleucida ed il Tempio in mano a sacerdoti ellenistici, mentre i suoi seguaci dovevano rifugiarsi nella steppa. Il fratello minore, Eleazaro, l'aveva preceduto nella morte (I Mach. 6, 43-46).

Dei tre fratelli superstiti, Simone continuò ad essere consigliere morale e dirigente politico secondo la volontà del padre (ivi, 2, 65), mentre Gionata assunse l'eredità di Giuda nella lotta contro la tirannia straniera. Giovanni, a quanto pare, era incaricato dei servizi logistici; ma fu subito ucciso in un'imboscata da una tribù Nabatena (ivi, 9, 35 ss.). Aiutato dalle continue lotte intestine del regno Seleucida dopo la morte di Antioco IV, Gionata (160-142 a. C.) con la sua astuzia, mostrando grande coraggio e non disdegnando alleanze diplomatiche, riuscì ad indebolire fortemente il prestigio seleucida in Giudea. Egli ottenne numerose concessioni ed esenzioni economiche; fu insignito del sommo sacerdozio (ivi, 10, 20) ed in pratica governò su la Giudea. Tuttavia non riuscì ad eliminare il presidio siriaco nell'Acra di Gerusalemme. Fu preso a tradimento da Trifone, cui però tenne testa subito Simone, che aveva sostituito con risolutezza il proprio fratello.

Simone (142-135 a. C.) portò a termine l'opera di Giuda e di Gionata. Dapprima cercò di venire a patti con Trifone, che lo ricattò con la promessa di liberare il prigioniero, quindi passò dalla parte di Demetrio II, che si affrettò ad elargirgli le massime concessioni. Ormai l'alta sovranità seleucida era quasi svanita del tutto. Nel 142-141 il popolo si considerò formalmente libero ed indipendente (I Mach. 13, 41 s.). Il 23 del mese Ijjar (maggio) del 141 si arrese anche il presidio dell'Acra, già da lungo tempo isolato. Era la piena indipendenza, rafforzata da relazioni diplomatiche (ivi, 14, 16-24; 15, 15-24). Un'assemblea popolare (ivi, 14, 25-49) conferma le varie prerogative accumulatesi nella famiglia dei M., le quali si compendiavano nella suprema autorità civile (senza il titolo di re) e religiosa. Antioco VII Sidete tentò di annullare la nuova situazione creata si in Giudea,

ma il suo intervento si risolve in un insuccesso (ivi, 15, 25-16, 10). Simone fu assassinato da un suo genero, un certo Tolomeo, cui era stata affidata la fortezza di Doq sul monte della Quarantena presso Gerico. Nonostante la lunga e minuta preparazione del delitto, l'assassino non riuscì a prendere il controllo della Giudea. Fu prevenuto da Giovanni Ircano, cui il padre Simone aveva affidato un importante incaricato militare (ivi, 13, 53; 16, 3.21 s.).

Con Giovanni Ircano (135-104) inizia la dinastia, che si suole chiamare *Asmonea* dal nome di un antenato dei Maccabei (Giuseppe, *Ant*. XII, 265 unica fonte, adesso, e non sempre attendibile). All'inizio il giovane re dovette superare non poche difficoltà nei riguardi di Antioco VII, che, chiamato dal ribelle Tolomeo, intendeva riaffermare il suo dominio in Giudea. Solo la preoccupazione per le frontiere del nord e, forse, la paura di Roma convinsero il re Seleucida a venire a patti col principe asmoneo assediato in Gerusalemme. Il suo lungo regno vide prosperità e benessere; la conquista e l'annessione definitiva dell'Idumea e della Transgiordania, alle quali fu imposta la circoncisione e la religione giudaica. All'interno, Ircano entrò in ostilità aperta con i Farisei, finora sostenitori dei M. I Farisei osteggiavano particolarmente l'unione della dignità sacerdotale con quella civile, realizzata si nella casa regnante.

A Giovanni Ircano successe il primogenito Aristobulo I, che morì presto (103-102) e senza figli. La moglie Alessandra liberò tre dei suoi cognati ancora vivi, assegnando il sommo sacerdozio al maggiore di essi, che con molta probabilità la regina sposò. Questo figlio di Ircano si chiamava Gionata (abbreviato in Ianneo) ed ellenisticamente, Alessandro. Egli assunse il titolo di "re" e regnò dal 102 al 76. Generale capace e sprezzante della fatica, Alessandro Ianneo riportò vari successi nelle sue campagne di conquista; ma fu crudele e tirannico e per nulla degno della carica di sommo sacerdote. Sempre in lotta con i Farisei, che perseguitò con tenacia. Questi arrivarono ad invocare l'aiuto straniero, venendo meno ad una delle loro affermazioni più recise. Demetrio III Euchero venne e sconfisse Alessandro Ianneo a Sochem; ma il pericolo di un nuovo asservimento ai Seleucidi indusse i Farisei ad abbandonare Demetrio, che si ritirò disgustato.

Il re continuò nelle sue imprese e nelle sue vendette; morì assediando una fortezza della Transgiordania (Giuseppe, XIII, 395-98),

Per amore della dinastia e con perspicacia, prima di morire egli consigliò alla moglie Alessandra Salome una politica di accosta mento benevolo con i Farisei. La capitolazione improvvisa del re disarmò costoro, che gli diedero una sepoltura solenne e subito si accinsero a spadroneggiare sotto l'accondiscendente regina (XIII, 409). Questa, che regnò una decina d'anni (75-66), nominò suo figlio Ircano, d'indole quieta ed alieno da ogni aspirazione, sommo sacerdote, mentre cercò di mettere da parte l'altro suo figlio, l'intraprendente Aristobulo. Se talvolta la regina si mostrò abbastanza sagace, essa seminò le molteplici discordie future con l'ingiusta e miope preferenza per l'imbelle Ircano e con la piena libertà lasciata ai Farisei. La sua morte, infatti, segnò l'inizio della guerra civile. Aristobulo prese subito il sopravvento sul fratello, che dopo tre mesi di regno fu costretto a ritirarsi a vita privata. Ircano spinto dall'idumeo Antipatro, cortigiano interessato,

si rifugiò presso il re Areta, che cercò di rimetterlo sul trono con le armi; ma non riuscì a conquistare Gerusalemme. Antipatro brigò allora presso i Romani, e riuscì a far preferire da Pompeo (già nel 65 favorevole ad Aristobulo) l'imbelle Ircano. Pompeo occupa Gerusalemme nell'autunno del 63 a. C., e pone Ircano col titolo di "etnarca" su la Giudea, la Galilea ed alcuni distretti della Transgiordania e dell'Idumea, ma sotto la sorveglianza di Scauro governatore della nuova provincia di Siria. Egli condusse con sé a Roma, per ornare il suo trionfo, Aristobulo con i figli Antigono ed Alessandro. Questi, riuscito a fuggire durante il viaggio, verso il 58 riappare in Palestina ove riunisce il partito favorevole a suo padre. L'inetto Ircano si rivolse al comandante romano Gabinio, che intervenne sempre più direttamente anche nelle questioni interne. Nel 56 compare di nuovo in Giudea lo stesso Aristobulo con l'altro figlio Antigono, ma presto fu fatto prigioniero.

L'idumeo Antipatro, aiutato dallo scaltro figlio Erode, contribuì più di ogni altro all'estinzione della dinastia asmonea. Aristobulo morì nel 63; Ircano II fra molteplici peripezie giunse fino al 30 a. C. Il nipote Antigono, spodestato da Erode nel 37, fu soppresso dal triumviro Antonio.

[A. P.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jesus-Christ*, 3a ed., Parigi 1931, pp. 47-61. 91-10S, 131-48; F. M. ABEL, *Histore de la Palestine*, I, ivi 1952, pp. 130-264, 287-96, 310-44.

MACCABEI (III e IV libro dei). - v. Apocrifi.

MADDALENA. - v. Maria (di Bethania, ecc.).

MADIAN-MADIANITI. - Il nome forse di origine hurrita, in ebr. è midhjan, greco ***. Figlio di Abramo e di Qetura (Gen. 25, 2), capostipite dei M., popolo di nomadi, nell'interno del deserto siro-arabico (Gen. 25, 6), donde penetrano nel territorio di Moab. Qui sono battuti da Badad, quarto re di Edom (Gen. 36, 35). Figurano come mercanti nella storia di Giuseppe (Gen. 37, 28.36), spesso confusi cogl'Ismaeliti ai quali si uniscono per saccheggiare o per formare carovane di commercio.

Mosè, fuggito dalla corte egiziana, si rifugia presso Ietro (v.), non lontano dal Sinai, tra Edom e Paran, sulla strada d'Egitto; e sposa la figlia Sefora, dalla quale ha due figli, Gersam ed Eliezer (Ex. 2, 14 s.; 18, 1 ss.). Il clan madianita conosce molto bene la via dal Sinai verso il Nord (Ex. 18, 27; Num. 10, 29 ss.).

I M. riappaiono ad 'Arboth Moab, a nord-est del Mar Morto, dove sono uno scandalo per gl'Israeliti. In una lotta contra questi perdono cinque capi rappresentati come vassalli di Sehon, re degli Amorrei (Num. 22, 4.7; 25, 5-15; 31; Ios. 13, 21). Agl'inizi della storia dei Giudici i M. compiono, uniti ad Amàlec e a Benè Qedem (cf. Gen 23, 6) razzie periodiche

nel territorio di Canaan, inondando coi montoni e i cammelli le campagne coltivate. Gedeone li mette in fuga e cattura i capi madianiti Zebah e Salmana a Qarqor (Iudc. 6, 8).

M., come termine geografico (eres M.; LXX ***) è noto a Flavio Giuseppe (***) che rievoca il ritiro di Mosè presso il Mar Rosso (*Ant*. II, 11, 1), a Tolomeo sotto il nome di Madiama (*Geogr*. 11, 7, 27), a Eusebio (*Onom*. 124), a s. Girolamo (In Is. 60, 6; In Ez. 25) e al Corano, che indicano una regione e una città nell'Arabia, lungo le coste orientali del golfo di Aqaba. Gli Arabi fissano M. ad Hawra, presso l'oasi di el-Bed' o Mogiayer Shu'aib (il nome è identificato spesso a Ietro). Oltre l'episodio del suocero di Mosè, si hanno altri indizi per l'antichità dell'installazione dei M. al sud: l'unione dei M. (per Albright l'identità) ai Cusiti o Etiopici, provenienti dal sud-Arabia e che figurano nella genealogia di Seba' e di Dedan (Hab. 3, 7; Ex. 2, 16; Num. 12, 1); la discendenza di 'Ephàh da M. (Gen. 25, 4). Se i M. non sono espressamente nominati tra i popoli che, nel 73-2, portano a Teglatfalasar III, oro, argento, profumi e cammelli in segno di sottomissione, si può ammettere che sono rappresentati semmai dagli abitanti della città di Haiapa che appaiono dopo i Sabei. Ora Haiapa corrisponde a 'Ephàh che Is. 60, 6 unisce a M. e a Saba. Anche qualche nome degli altri figli di M. (Gen. 25, 4) come Epher, Hanòk, Abida (Ibadidi dei testi assiri), Eldaa appare in iscrizioni sabeo-minee e nella toponomastica dell'Arabia meridionale. [F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, P. 285 ss.; W. F. ALBRIGHT, in BASOR, 83 (1941) 84, n. 8; H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, Londra, 1950, p. 152 s.

MAGI (I). - Personaggi venuti dall'Oriente a Betlemme, guidati da una stella, per adorare il Re dei Giudei (Mt. 2, 1-12).

Dopo gli studi del P. G. Messina è indubbio il legame fra i M. e il riformatore della religione iranica, Zarathustra. M. = partecipi del dono (nell'*Avesta*: magavan, moghu), e il dono è la dottrina di Zarathustra; cioè seguaci o discepoli di Zarathustra

La tradizione letteraria che descrive i M. quali astrologhi ed indovini è di epoca posteriore e deve la sua origine soprattutto a Bolos di Mendes, fondatore della scuola neo-pitagorica di Alessandria, intesa a studiare le attività magiche delle pietre e delle piante. Da allora i M. furono confusi con i Caldei di Babilonia e con i maghi egiziani, e perciò considerati stregoni e fattucchieri. Tale concezione ebbe enorme credito presso il popolo dal II sec. a. C. fino al tardo Medioevo. Per i tempi del N. T., cf. At. 13, 6 ss. (Il mago Elima-Barjesu) e 8, 9 (Simone il mago ***). Si ebbero però vivaci proteste dal sec. III a. C. al sec. III d. C. presso scrittori bene informati sui M. e la loro dottrina, differenziandoli nettamente dai Caldei (Dinone, Dione Crisostomo, Porfirio). La maggioranza degli scrittori cristiani, soprattutto gli Orientali e tra questi i Siri (che erano a contatto più immediato con i M.) ce li presentano come seguaci di Zarathustra, in opposizione ai Caldei e ai sacerdoti egiziani.

Le testimonianze storiche e letterarie ora esposte ci portano a cercare la patria dei M. in Persia, cui può benissimo riferirsi n termine generico "Oriente" (Mt. 2, 1; cf. Is. 41, 2).

Alcuni Padri pensarono all'Arabia, perché interpretavano alcuni testi del V. T. in connessione con la venuta dei M. (Ps. 72, 10.15; Is. 8, 4). Ad essa pensano, come identificazione geograficamente più facne, anche molti moderni (Lagrange, Lebreton, Prat). Oggi sul carattere miracoloso della *stella*, considerata come una meteora prodotta direttamente da Dio, è quasi unanime l'accordo degli esegeti. I tentativi di Keplero che vi vedeva la congiunzione di Giove con Saturno (7 a. C.) o di altri che vi hanno riconosciuta la cometa di Halley (12 a. C.) non possono adattarsi al testo.

L'idea che ha preparato questi M. a ricercare e a riconoscere il Salvatore, sarà stata quella del "soccorritore". Nell'Avesta (v. Persiani) ricorre l'idea di uno (o più) soccorritore "Saushjant" che nelle Glithas è un personaggio storico, presente e reale, mentre nell'Avesta posteriore è prevalentemente escatologico; negli scritti medio-persiani la sua attività è inquadrata nel sistema cronologico dei 4 trimillenni in cui è divisa l'età del mondo. Scopo del suo apparire è il trionfo definitivo del Bene, cioè del regno di *Ahura-Mazdah* contro quello di *Anra-Mainju*. Suo nome è *Astvat-ereta* "verità incarnata": i lineamenti del Sau-shjant sono ricalcati su quelli dei mitici eroi persiani; Un tratto mitico, totalmente assente nelle Gathas, è la sua nascita da una donzella rimasta incinta dal seme di Zarathustra custodito dai regni nel lago Kajanseh dove la fanciulla andrà a bagnarsi. Dalla dottrina cronologica medio-persiana si sa che i soccorritori appariranno alla fine di ogni millennio del quarto periodo del mondo e che n primo apparirà mille anni dopo Zarathustra; se quest'ultimo è vissuto, secondo la notizia più antica di Xantos, verso il 1082 a. C., il Saushjant doveva aspettarsi verso il principio dell'era nostra. Tali credenze erano note anche ai cristiani (soprattutto siri), i quali, pur conoscendo che Zarathustra non apparteneva al popolo giudaico, fanno di lui un profeta precristiano e messianico. Il ravvicinamento del Saushjant con n Messia ebraico era già stato iniziato da scrittori giudei in contatto dei Persiani fin dal tempo di Ciro. («Oracoli di Istaspe»).

«Fu soprattutto la dottrina del "Soccorritore" che formava un ponte per riunire i M. ai Giudei e ai cristiani... e la propaganda giudea si servì di questa dottrina per attirare i Persiani ad ammettere e ad aspettare quello che essi stessi aspettavano... Nel mondo pagano non c'era quindi gente meglio preparata dei M. per seguire l'appello degli astri verso Betlemme». (Messina, p. 95). Mentre il testo nulla dice del numero, dei nomi, la tradizione ha variato il numero dei M. da un minimo di 2 ad un massimo di 12; ma il più comune è di 3, dedotto dal numero dei doni. I nomi di Gaspar, Balthasar e Melchior non risalgono oltre il secolo IX. La stessa incertezza riguarda il tempo della loro venuta che la sentenza più comune pone dopo la Presentazione al Tempio. La regalità attribuita ai M. da s. Cesario di Arles in poi non ha fondamento. I doni sono tipicamente orientali. Qualcuno tenterebbe a vedere nel primo dono non l'oro ma un aroma, in armonia con l'incenso e la mirra (G. Ryckmans, in RB, 3 [1951] 372-76).

[S. R.]

BIBL. - G. MESSINA, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933; H. SIMON - G. DORADO, *Praelectiones Biblicae*, N. T., I, Torino 1947, pp. 331-38; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*. 3a ed., pp. 285-88.

MAGNIFICAT. - È il cantico (così denominato dalla prima parola nella versione latina), pronunziato dalla SS. Vergine in occasione della sua visita ad Elisabetta sua parente (Lc. l, 46-55). Ne aveva dato lo spunto la stessa Elisabetta, la quale, al primo apparire della Vergine, illuminata dallo Spirito Santo, l'aveva salutata «Madre di Dio» (Lc. 1, 41 ss.).

Il M. è un inno di lode all'Onnipotente, per il mistero dell'Incarnazione che, silenziosamente, si era compiuta nel castissimo seno della Vergine, e sviluppa questi concetti: a) nonostante la pochezza (*** = *bassezza, miseria*) della sua serva (*** = *schiava*), Dio ha compiuto in Lei grandi prodigi (immacolata Concezione, divina Maternità, perpetua verginità, favori tutti, che "esigevano", poi, l'assunzione in Cielo), e perciò tutti i popoli la proclameranno "Beata" (46-48); *b*) le meraviglie operate in Maria, come pure i molti altri favori concessi da Dio lungo il corso dei secoli ai suoi servi fedeli (= quelli che lo temono), mettono in chiara luce i suoi tre fondamentali attributi: la potenza, la santità, la misericordia (49-50); c) con particolari, desunti dalla condotta ordinaria della Provvidenza, vien messo in evidenza il costante intervento di Dio per proteggere gli umili (= poveri) e confondere i potenti orgogliosi (51-53); d) principale beneficiario di tanti favori è stato Israele, col quale Dio ha mantenuto tutte le promesse fatte ad Abramo (v.) e alla sua discendenza, specie quella secondo cui il Messia sarebbe nato dalla sua stirpe (Gen. 12, 3; 22, 17-18; Gal. 3, 16) (54-55).

Le reminiscenze bibliche di cui ridonda il M., imprestate dai Salmi, e soprattutto dal cantico di Anna, madre di Samuele (1Sam 2, l-10), hanno dato occasione ai critici di mettere in dubbio la storicità del documento, che vien definito «un salmo giudaico», oppure «un mosaico di formule preesistenti, messe insieme dall'Evangelista o dall'autore della sua fonte».

Circa le frequenti reminiscenze, non c'è da stupire quando si pensi, che per i pii israeliti, la Bibbia era l'unico alimento dello spirito, in maniera che quasi per istinto i suoi testi si affollavano sulle labbra, quando, sotto l'impero di un'emozione religiosa, si accingevano a ringraziare, a impetrare, o comunque a pregare Dio. Per quanto, tuttavia, alcune espressioni siano prese da scritti precedenti, il M. ha un tono personalissimo; basta, oltre tutto, richiamare il v. 48: *Ha posto gli occhi sulla bassezza della sua serva*, che hanno perfetto riscontro nell'umile atteggiamento della Vergine di fronte all'angelo: *Ecco la serva del Signore* (Lc. 1, 38). In altre parole, è avvenuto nel M. quello che accadeva nei tempi antichi, ai costruttori cristiani: le pietre, i mattoni, magari pezzi di marmo, venivano tolti di peso dai templi pagani, ma la Basilica aveva un'altra anima, un altro stile, un altro volto!

Alla fine del secolo scorso, specie ad opera di Loisy (Harnack è più mite) si è tentato intorbidare le acque sull'autrice del M., perché si era venuto a scoprire (l'aveva già notato Wetstein nel 1751) che alcuni codici dell'antica versione latina e altri codici pure latini delle opere di s. Ireneo e di Origene, al v. 46, invece di «Ait Maria» leggevano «Ait Elisabeth». Come è stato ben detto, si tratta di «una stranezza istigata dall'amore di novità»; infatti le sporadiche, incerte testimonianze in contrario, sono letteralmente polverizzate dalla unanime testimonianza di tutti i codici greci e di tutte le versioni (copte, siriache, latine). Va

inoltre sottolineato, che nel M. di proposito è evitata l'allusione alla sterilità (1Sam 2, 5), ciò che Elisabetta non avrebbe certamente omesso, essendo sterile essa stessa (Lc. 1, 37). Senza poi dire, che in bocca ad Elisabetta, non avrebbero alcun senso le parole del v. 48: *Tutte le genti mi chiameranno beata*. Il pettegolezzo critico è morto, dunque, sul nascere; ha pure validamente contribuito la Pontificia Commissione Biblica, con un decreto del 26 giugno 1912 (Denz.-U. 2158).

Nella liturgia latina il M., da tempo immemorabile, si recita ai *Vespri del Divino Ufficio*; alcuni pensano che ivi l'abbia sistemato s. Benedetto; tuttavia la cosa è lungi dall'esser certa. [B. P.]

BIBL. - L. C. FILLION, *Vita di N.S.G.C.*, trad. ital., I, Torino-Roma 1934, pp. 220-23. 482-86: M. J. LAGRANGE, *Év. selon s. Luc*, Parigi 1927, pp. 44-54: F. ZORELL, in VD, 2 (1922) 194-99; F. CABROL, *Cantiques évangéliques*, in DACL, II, coll. 1997 s.

MALACHIA. - Profeta, l'ultimo del canone, «sigillo dei profeti». Profetò dopo l'esilio durante la dominazione persiana, di cui ricorda il "Pehah" "governatore", e dopo il ripristino del culto nel tempio zorobabelico (Mal. 1, 10; 2, 4 ss.; 3, 1, 10). Non risulta se, prima, durante o dopo il ritorno di Esdra-Neemia in Palestina. Le ipotesi oscillano tra il 519 e il 425 a. C.

Non è probabile che il "Pehàh" di Mal. 1, 8 sia Neemia che rifiutò a"ogni donativo (Neh. 5, 14-15, 18) e che le oblazioni scadenti (Mal. l, 8, 13, 14) siano quelle apprestate dai re di Persia (Esd. 7, 20-26). Ciò indicherebbe il tempo post-neemiano e giustificherebbe pure il silenzio su M. in Esdra-Neemia.

Gli abusi dei matrimoni misti e dei divorzi possono essere stati introdotti di nuovo anche dopo la riforma di Esdra-Neemia.

L'ambiente storico è caratterizzato da rilassamento generale dei costumi; matrimoni misti, divorzi, avarizia, sospensione del pagamento delle decime e dei tributi, ma in modo speciale scoraggiamento prodotto da miseria, ingiustizie sociali, inferiorità economico-politica nei confronti dei pagani, disillusione per un ideale creduto svanito, sfiducia verso la provvidenza, la bontà e la giustizia di Dio. Soprattutto i disordini di natura religiosa erano tali da invocarsi come rimedio l'abolizione del culto e del sacerdozio. Però era vivo il messianismo e si attendeva con impazienza il "Dominatore" per il trionfo della giustizia. Israele vantava solo dei crediti e nessun debito con Dio.

Quasi nulla si sa di M. Il suo nome è nell'ebr. Mal'àkhi = "nunzio di Iahweh" o "nunzio mio". I Settanta traducono *** = "angelo". Molte leggende su M. sono conservate dai Padri (cf., per es., lo Pseudo-Epifanio, *De vitiis Prophetarum* 22, PG 4,3, 412 ss.).

M. è molto versato nelle cose del tempio, del culto e dei sacerdoti. Onde non si può escludere la sua discendenza levitica. Festa il 14 gennaio.

Il libro di M. è una confutazione di varie mormorazioni del popolo; prodice l'oblazione della "minhah" pura con relativo culto a Iahweh da parte dei Gentili (profezia avveratasi nel Sacrificio della s. Messa); la venuta del «Dominatore» e dell'«Angelo del patto» nel tempio; l'invio di Elia (v.); contiene esortazioni varie all'indissolubilità del matrimonio, alla fiducia nella Provvidenza divina, alla santità del culto ecc.

Si può dividere in due parti:

1) 1, 1-2, 16. Dio ha preferito Israele ad Edom fin dall'inizio. È ingiusto quindi mormorare che non l'ami. Invece non è amato, onorato e venerato dai sacerdoti dispregiatori dell'altare di Dio e offerenti oblazioni scadenti, indegne anche di un Pehah e provenienti da furto. Al contrario il nome di Iahweh è onorato dalle nazioni con l'oblazione pura (minhah tehorah). Il Signore li punirà mutando le loro benedizioni in maledizioni. Istituisce il confronto tra gli antichi e gli attuali leviti ricordando l'ideale del sacerdote. In 2, 10-16 rimprovera aspramente i divorzi ed i matrimoni misti.

2) 2, 17-3, 22 (Volg. 4, 3). Confuta le mormorazioni contro la Provvidenza divina. Dio non è ingiusto, non preferisce i cattivi, ma invierà il suo messaggero per preparare la via e «subito il Dominatore e l'Angelo del Patto» entrerà nel suo Tempio per purificare il sacerdozio ed il culto e per punire i cattivi. Esorta a pagare le decime ed i tributi per il Tempio. Confuta la mormorazione: nessun profitto a servire Dio, che anzi favorirebbe gli empi. Un libro invece registra i nomi dei buoni; nel giorno del Signore, questi retribuirà a ciascuno secondo il merito.

Epilogo: 3, 23-24 (Volg. 4, 4-6). Ricordarsi della legge di Mosè, data gli da Dio nell'Horeb; invio di Elia per preservare la terra dall'anatema.

M. è citato in Lc. 1, 17; Mt. 11, 10, 14; 17, 12; Rom. 9, 13. Canonicità ed autenticità sono incontestate.

[B. M.]

BIBL. - B. MARIANI, *De sacrificio a Mal.*, 1, 10 s. *praedicto*, in *Antonianum*, 9 (1934) 193-242. 361-82. 451-14; E. TOBAC, in DThC, IX, coll. 1745-50; S. AUSEJO, *De matrimoniis mixtis apud Mal.*, 2, 10-16, in VD, 11 (1931) 366-71.

MAMMONA. - Termine dell'ebraico posteriore (Eccli. 31, 8; Talmud); dal v. aman "'deporre"., "confidare" (mamon, con una sola m, cf. greco, per ma'mon, aram. mamona: Dalman, *Gram*. p. 170; W. Gesenius proponeva la radice taman "nascondere" con una duplice *m*); esprime in modo espressivo il denaro cupidamente riposto. È la ricchezza (Mt. 6, 24; cf. Lc. 16-13 s.) che Gesù personifica come un Dio, un tiranno, ed oppone al vero Dio e Signore. Il cuore non può essere diviso tra due padroni irreconciliabili, bisogna scegliere tra Dio e M. (v. Avarizia).

[F. S.]

BIBL. - D. Buzy, *S. Mt*. (*La Ste Bible*. ed. Pirot, 9), Parigi, 1946, p. 84

MANASSE. - (Ebr. Menasseh, probabile abbreviazione di Menasseh-el spiegato con nassanì di Gen. 41, 51 «Dio mi ha fatto dimenticare», acc. Menase, Mi-in-si.a). Figlio maggiore di Giuseppe e Aseneth (Gen. 41, 50 s.). È adottato con Efraim dal nonno morente (Gen. 48, l ss.) e, nella benedizione del patriarca, passa al secondo posto di fronte al fratello. Deut. 33, 17 oppone le miriadi di Efraim alle migliaia di M. Da M., deriva la tribù omonima, costituita dalla famiglia di Machir, del figli o Galaad e dei suoi 5 figli (Num. 26, 23-34; Ios. 17, 1 s.; cf. I Par. 2, 22 s.; 7, 14-19. I nomi sono contenuti anche negli ostraca di Samaria). Le divergenze tra le varie liste dipendono dalla mutilazione e dalle lacune del testo molto antico; dalla diversità delle fonti e dalla preoccupazione di stabilire relazioni tra le diverse famiglie, soprattutto in Num. e Ios.

Nel censimento del deserto, la tribù di M. risulta di: 32.200 membri (Num. 1, 34 s.) nel primo, di 52.700 (Num. 26, 34) nel secondo. Nell'occupazione di Canaan sostiene un certo peso (Num. 34, 14 s.). Metà della tribù (M. orientale) si divide con i discendenti di Ruben e Cad i regni di Sehon e Og; a Machir tocca Galaad (Num. 32, 33-42; Deut. 3, 13 ss.; 10s. 1, 12 ss.; 13, 7). L'altra metà (M. occidentale) ottiene, dopo la conquista della terra promessa, il centro della regione ad ovest del Giordano, col Mediterraneo per limite (Ios. 17, 10 b s.), a contatto con Aser a nord e Issachar ad est e si inoltra nelle regioni di queste due tribù con le abitazioni di Bethsan, Jible'am, Dor, Endor, Taanach e Megiddo fino a Shihor Libnath e al Carmelo (Ios. 19, 26 b). M. è taciuto nel cantico di Debora (Iudc. 5, 14; probabilmente mancò M. occidentale; e dell'orientale rispose al richiamo di Debora e Barac, l'importante clan di Machir: L. Desnoyers, *Hist. du peuple héb*., I, 1922, p. 141); appare nella storia di Gedeone (Iudc. 6, 15) e di Iefte (ibid. 11, 29). Dopo la morte di Saul M. occidentale si unisce a David (I Par. 12, 19); M. orientale con altre tribù combatte gli Agareni (I Par. 5, 18). I suoi abitanti finiscono deportati in Assiria sotto Teglatfalasar III (I Par. 5, 13-26). Al tempo di Salomone la tribù di M. rappresenta il III, IV, V distretto amministrativo (I Reg. 4, 3-14).

[F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 59 s. 71 s.; A. CLAMER, (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2). 1940, pp. 413 ss. 452 s. 736.

MANASSE (Re di Giuda). - v. Giuda (regno di).

MANASSE (Preghiera di). - v. Apocrifi.

MANNA. - (Ebr. man, LXX ***; la spiegazione «che cosa è ciò?» dell'Esodo è popolare; difficile precisare la radice). È il cibo di cui si nutre il popolo ebraico per 40 anni nel deserto

(Ex. 16), che cessa quando gli Ebrei gustano i prodotti del suolo cananeo (Ios. 5, 12; cf. Iudt. 5, 15). «La m. era come grano di coriandolo e aveva l'aspetto del bdellio (LXX ***). Il popolo si spargeva a raccoglierla, la macinava sotto la mola o la pestava nel mortaio; e la cuoceva nella pentola e ne faceva delle torte; e il suo sapore era come il sapore d'una focaccia con olio. Quando nella notte scendeva la rugiada sull'accampamento insieme scendeva la m.» (Num. 11, 7 ss.). Viene raccolta di mattina, altrimenti, sorto il sole e iniziato il caldo si liquefa; se si conserva per più di un giorno si guasta. Perciò se ne raccoglie un gomor per ognuno (3 litri e mezzo ca.), 2 gomor la vigilia del sabato per poter osservare il riposo nel giorno seguente.

Num. 21, 5 esprime la nausea degli Ebrei per la m., sebbene non sia l'unico cibo. Sap. 16, 20-29 chiama la m. «cibo degli angeli» (cf. IV Esdr. l, 19) mentre Ps. 78, 25 la dice «pane dei forti» e 105, 40 «pane del cielo» (man es-samè degli arabi. Cf. Neh. 9, 15, 11; il v. 20 accenna solo al fatto).

Gesù oppone la m. (Io. 6, 31) al pane vero dato da Dio. La m. non preserva dalla morte mentre il pane vivo dà la vita eterna (6, 49-59). Hebr. 9, 4 ricorda l'urna aurea che contiene la m. nel santissimo. Ap. 2, 17 promette una m. segreta a chi vincerà.

Lo sforzo di identificare la m. con uno dei prodotti di pianta o di insetti è notevole. Rimane sempre difficile conciliare l'intero vento divino e i vari caratteri sottolineati dalla Bibbia con i funghi o con le secrezioni degli insetti. Nella penisola sinaitica la trabutina mannipara e il nasacoccus serpentinus depongono le loro secrezioni sull'albero tamarix mannifera (tarfa' degli arabi) da maggio a luglio, in quantità limitata (si parla di 300 kg. l'anno) senza pericolo di corruzione. Le analogie con la m. biblica sono parziali, limitate: il fenomeno soprannaturale è innegabile.

[F. V.]

BIBL. - H. SIMON - J. PRADO, *Vetus Test.*, I, 6a ed., Torino 1949, pp. 229-32; R. MEYER, in ThWNT, IV, pp. 466-70; A. CLAMER, *Exode* (*La Ste Bible*, Pirot-Clamer, I, 2), Parigi 1956, pp. 154-160.

MANOSCRITTI del Mar Morto - o, più precisamente, del deserto di Giuda presso il Mar Morto - sono i documenti scoperti dal 947 al 1953 nelle grotte e rovine presso Khirbet Qumran e Wadi Murabba'at. Nell'estate del 1947 un gruppo di beduini della tribù di Ta'amire, durante un trasporto di merci dalla valle del Giordano, penetra per caso in una piccola grotta situata a 12 km. a sud di Gerico, 2 km. a ovest del mar Morto e a 4 km. dalle sorgenti di 'Ain el-Feshkha, e trova, tra le giarre infrante o intatte, rotoli di pergamena. Per consiglio di un antiquario musulmano di Betlemme, i beduini riescono a vendere una parte del prezioso bottino al metropolita siro-ortodosso del convento di s. Marco di Gerusalemme araba. Un'altra parte finisce all'Università ebraica di Gerusalemme.

I rotoli contengono testi ebraici, uno aramaico, canonici e apocrifi; in possesso dell'Università ebraica sono: 1) il rotolo frammentario di Isaia, 2) un apocrifo chiamato dal

Sukenik «*Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre*», 3) una collezione di inni o canti di ringraziamento, 4) una quantità enorme di frammenti, tra i quali vi sono brani di *Daniele*.

In possesso del convento di s. Marco e allo studio della American School of Oriental Research sono: 1) il rotolo completo di Isaia, 2) il commento ad *Habacuc*, 3) il *Manuale di Disciplina*, 4) il libro di Lamech non ancora srotolato.

G. L. Harding e R. de Vaux, dopo gli scavi clandestini, eseguiscono un esame sistematico nella grotta (8 febbr. - 5 marzo 1949) e trovano i cocci di 50 giarre dal fondo piatto dell'età ellenistica e romana, frammenti di manoscritti su pelle e papiro in scrittura quadrata, ad eccezione delle parti di Lev. 19-22. La grotta è considerata più un nascondiglio che un deposito di rotoli usati ed è già stata violata due volte (sec. III e VIII).

A 1 km. a sud della grotta si trovano antiche rovine, il Khirbet Qumran (gli arabi pronunciano Gumran = Gomorra) che diviene oggetto di una spedizione dei due medesimi studiosi (4 nov.12 dic. 1951). Lo edificio principale di Qumran (m. 30 X 37), con ceramica abbondante, rappresenta il convento di una comunità che ha lati affini con la setta degli Esseni. La necropoli con 1100 tombe a est dell'edificio sarebbe il luogo di sepoltura della comunità.

Dopo la partenza della spedizione archeologica i beduini riprendono le loro attività nelle vicinanze del Khirbet Qumran e scoprono, a sud della prima grotta, una caverna che contiene alcuni frammenti offerti all'Ecole biblique e da questa acquistati per il Museo Palestinese. Una Missione composta dai rappresentanti dell'Ecole biblique, dal Servizio delle Antichità di Amman, dell'American School of Oriental Research accorre sul luogo ed esplora, in 4 settimane, il dirupo da Hadjar el-Asba' a nord fino al sud di Ras Feshkha e trova in 25 grotte resti di ceramica del medesimo tipo dei cocci della prima grotta e dell'edificio di Qumran. La missione scopre una terza grotta con frammenti di manoscritti e tre fogli di bronzo, con iscrizione in ebraico quadrato, due dei quali arrotolati insieme. Tra i testi della II e III grotta ci sono frammenti del Levitico in scrittura arcaica, dell'Esodo (due manoscritti), di Isaia, Geremia, dei Salmi, di Ruth (due manoscritti) e di apocrifi ebraici e aramaici.

Partita la missione per Gerusalemme, i beduini, attirati dalla speranza del guadagno, continuano le ricerche: trovano un frammento del *Documento sadoqita* e, vicino alle rovine di Qumran, migliaia di frammenti tra i quali, testi di Tobia in ebraico e aramaico (il libro è giunto nel canone solo in greco), passi greci biblici, apocrifi ebraici, aramaici, libri della setta di Qumran e filatteri. Una spedizione archeologica ritorna sul posto e recupera un po' di frammenti (22-29 sett. 1952).

Nella seconda metà del 1951 frammenti greci ed ebraici vengono offerti dai beduini Ta'amire e da un antiquario di Betlemme. Si identifica il luogo della provenienza, il Wadi Murabba'at, 25 km. a sud-est di Gerusalemme, 18 km. a sud di Qumran e a tre ore di cammino dal Mar Morto. La spedizione Harding-de Vaux (21 genn. 1952) esplora 4 grandi grotte e trova resti che datano dal regno di Giuda (VIII-VII sec. a. C.), frammenti biblici del I-II sec. a. C. (Genesi, Esodo, Deutoronomio, Isaia) e un filatterio completo: i testi

concordano con la recensione e l'ortografia masoretiche, ciò che non si può dire dei testi biblici di Qumran. Molti documenti sono datati dagli «anni della liberazione di Israele fatta da Simeone, figlio di Kosebah, principe di Israele», il famoso Bar Kocheba (come finora si diceva) della rivolta del tempo di Adriano (132-135 d. C.). Un contratto aramaico data dall'anno 60 di un'era indeterminata. Si aggiungono frammenti di lettere e contratti non ancora decifrati, due contratti in greco di carattere matrimoniale, registri amministrativi su pelle o pergamena, un documento frammentario latino del II sec. d. C.

A questi testi si unisce un altro lotto di documenti riguardo alla rivolta di Bar Ko-sebah senza che si possa precisare il luogo di provenienza: frammenti biblici (Genesi, Numeri, Salmi), un filatterio completo, importanti frammenti d'una versione greca dei Profeti minori, una lettera indirizzata a Simeone ben Kosebah e due contratti aramaici datati dal 30 anno dalla liberazione di Israele e altri documenti greci, aramaici e nabatei.

Durante l'estate 1952 i beduini apportano a Gerusalemme un nuovo complesso di frammenti provenienti, secondo essi, da una grotta del Wadi en-Nar, continuazione del Cedro n : sono frammenti di codici della Sapienza, di Marco, Giovanni, Atti degli Apostoli (un onciale del sec. V-VIII d. C.); di Luca, Giovanni, Atti degli Apostoli e colossesi in lingua e scrittura siro-palestinesi, di opere non bibliche, documenti in corsivo e papiri siri e arabi.

Una missione belga diretta da De Langhe stabilisce che questi ultimi frammenti provengono dal Khirbet Mird, l'antico sito di Hircania e raccoglie frammenti greci in onciale e corsivo, tra i quali un testo dell'Andromaca di Euripide (VI sec. d. C.), testi siro-palestinesi e arabi.

Si è convenuto ormai nella denominazione complessiva: Manoscritti di Qumran, e nella indicazione seguente I Q Is^a oppure I Q Is^b ecc. in cui la prima cifra indica la grotta in cui il manoscritto fu trovato, Q è l'iniziale di Qumran; segue quindi la sigla di ciascun manoscritto: Is^a = rotolo intero d'Isaia; Is^b = rotolo frammentario d'Isaia e così via.

Se si pensa che ad eccezione del papiro di Nash, i documenti biblici noti si fondano sui manoscritti di Ben Asher (sec. X), appare evidente l'importanza della scoperta di manoscritti biblici di molto anteriori. La chiusura dei nascondigli con i rotoli non va più in là del 130 d. C.; gli oggetti archeologici e i documenti di Murabba'at datano da quel tempo. Le scoperte di Murabba'at fanno risaltare l'anteriorità di Qumran, i cui nascondigli furono chiusi verso il 66 d. c., cioè prima della catastrofe nazionale. Evidentemente i manoscritti nascosti non possono essere più recenti della la metà del I sec. d. C., ma possono risalire molto indietro fino al II sec. a. c., come per Isaia e il commento ad Habacuc; e fino al IV sec. a. C., come i frammenti del Levitico in scrittura arcaica, detta di Lachis, se non si vuole rimetterli, appunto per la scrittura, agli anni dell'ultima dinastia di Giuda.

Tra i documenti scoperti meritano particolare attenzione il rotolo completo di Isaia, il commento ad Habacuc e il *Manuale di disciplina*. Il rotolo di Isaia, lungo metri 7,25, alto cm. 26, è composto di 17 fogli di pergamena o, meglio, di cuoio accuratamente preparato di una lunghezza variante dai 25-63 cm., uniti insieme con fili di lino. Il testo di Isaia dal cap. 1 al 660 è trascritto su 54 colonne, ciascuna delle quali contiene in media 29 righe, sotto dettatura, e presenta sbagli grafici, omissioni di lettere, di parole, dittografie,

inversioni di lettere, aggiunte di parole e frasi sotto l'influsso del contesto vicino. Nel rotolo risalta l'uso abbondante della scriptio plena. Le omissioni e gli scambi delle gutturali testimoniano la loro scomparsa fonologica o il cambiamento della articolazione. Le particolarità morfologiche non sono costanti. Comunque il testo del rotolo è sostanzialmente identico al Testo Masoretico. Le concordanze con le Versioni, specialmente con i Settanta e i Targum, non autorizzano a supporre un medesimo archetipo. Il carattere specifico del testo del rotolo deriva in genere dalla tendenza dei trascrittori a facilitare la lettura del testo sacro per eliminare le incoerenze e oscurità grammaticali, semantiche e stilistiche. Non raramente, alla maniera targumica, vengono insinuate concezioni teologiche del tempo, in cui il testo viene trascritto, con alterazioni.

Il commento ad Habacuc contiene un testo del libro profetico identico al Masoretico con alcune varianti. L'ortografia è simile a quella del rotolo di Isaia. L'interesse del commento è polarizzato intorno all'accenno al *Dottore di Giustizia*, la cui identificazione non ha ancora ottenuto l'accordo degli studiosi, e al problema dei Kittim che in Gen. 10, 4 significa la colonia fenicia di Cipro (cf. Is. 23,1.12; Ier. 2, 10; Ez. 27,6) mentre in Dan. 11, 30 si riferisce ai Romani di Popilius Loenas. Kittim indicherebbe anche qui i Seleucidi come nel I Mach., nel libro dei *Giubilei* e nella *Guerra dei figli delle tenebre contro i figli della luce*.

Il Manuale di Disciplina ha una importanza straordinaria perché riflette le idee di certi ambienti all'epoca del Nuovo Testamento e anche per l'affinità o parentela che può avere coi testi che descrivono gli Esseni, i seguaci della setta sadoqita, gli Assidei ecc. Il testo rappresenta infatti la regola di una comunità stabilita a Qumran e che ha le caratteristiche di un vero ordine monastico. La comunità ha per scopo la ricerca di Dio attraverso la legge di Mosè, la pratica della virtù (la verità, l'umiltà, la giustizia e il diritto, la carità benevola e la modestia).

Ha una organizzazione simile, in miniatura, a quella del popolo di Israele: si divide in sacerdoti-leviti e in laici, in "Aronne e Israele e contavano raggruppamenti in "decine, cinquantine, centinaia, migliaia". L'organizzazione è diretta dall'autorità: la "decina" è alle dipendenze di un sacerdote. Non manca un Ispettore o sorvegliante" che è il capo dei "Grandi" ossia dei membri di pieno diritto che partecipano alla direzione, alle deliberazioni, ai voti per le ammissioni di nuovi membri. La setta ha un consiglio supremo composto di 12 laici e 3 sacerdoti e che ha funzione piuttosto spirituale. La comunità esige un impegno totale: «essi apporteranno con sé tutto il loro sapere, tutte le loro facoltà e tutti i loro beni nella comunità di Dio per purificare il loro sapere con la verità dei precetti di Dio, regolare le loro facoltà secondo la perfezione delle sue vie e i loro beni secondo il piano della sua giustizia». La vita comune comprende una comunità di dottrina, di pratiche, di beni. Le pratiche risultano varie: tavola in comune con benedizione del pane e del mosto, la preghiera al sorgere e al calar del sole, oltre la veglia dei "Grandi" per un terzo della notte e l'incarico a un membro della "decina" di scrutare la legge.

Non si possono precisare i rapporti tra il culto della setta e quello del Giudaismo ufficiale. Ogni decisione nei riguardi della vita del gruppo è presa nelle riunioni della comunità, per le quali sono fissate le precedenze dei posti, delle discussioni, il

comportamento che si deve conservare anche fuori delle riunioni. La scoperta di scheletri femminili non decide in merito all'esistenza del celibato.

La comunità dei beni proibisce di possedere in proprio: le sostanze personali divengono beni della comunità e il salario dei singoli è versato nella cassa comune, nelle mani del tesoriere dei "Grandi". È imposta una cura meticolosa degli oggetti della comunità.

L'ammissione di nuovi membri è regolata da dettagli che vanno da un esame preliminare del candidato a una cerimonia di ammissione, da un periodo di postulandato a due anni di noviziato. Superati tutti gli esami posti al termine di ogni prova, il candidato entra a far parte della comunità e diventa uno dei Grandi. La spiritualità della setta di Qumran ha uno sfondo legale. L'adesione all'assemblea degli eletti avviene per un atto libero, non per un diritto di nascita (cf. Rom. 9, 7 ss.).

[F. V.]

BIBL. - M. BURROWS, J. C. TREVER. W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Marks Monastery*, I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven, 1950; II, Fasc. 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, ivi 1951; A. BEA, *Nuova luce sui manoscritti ebraici recentemente scoperti,* in *Civ. Catt.*, 1952, IV, 128-42; J. T. MILIK, *Fragments d'un midrash de Michée dans les manuscrits de Qumràn*, in RB 59 (1952), 412-18; ID., *Une lettre de Siméon Bar Kokheba*, in RB, 60 (1953), 276-94; E. L. SUKENIK, *Megilloth Genuzoth mittokh genizah qedumah sennimse' ah bemidbar Yedudah*. I-II, Gerusalemme, 1948-1950; R. DE VAUX, *La grotte des manuscrits hébreux*, in RB, 56 (1949), 596-609; ID., *Quelques textes hébreux de Murab-ba' at*, in RB, 60 (1953), 268-75; bibliografia completa in G. VERMÈS. *Les manuscrits du desert de Juda.* Tournai 1953; A. MICHEL, *Le Maitre de Justice*, Avignon 1954; P. BOCCACCIO - G. BERARDI, *Regula unionis seu Manuale Disciplinae*. Fano 1953 (fac-simile del manoscritto, trascrizione del testo ebr. e traduzione latina); ID., *Interpretatio Habacuc* (come sopra), ivi 1955; ID., *Bellum filiorum lucis contra filios tenebrarum*, (come sopra), ivi 1956; ID., *Bellum Supplemento*, vers. it. di G. BERARDI, ivi 1956; R. DE VAUX. *Fouilles de Khirbet Qumran,* in RB, 63 (1956) 533-77; J. CARMIGNAC, *Le Docteur de justice et Jésus-Christ*, Parigi 1957.

MARCO. - Giovanni, soprannominato Marco, autore del secondo Vangelo, nacque in Gerusalemme da una donna di nome Maria, la cui casa era un punto di riferimento e di riunione per gli Apostoli ed i fedeli della Chiesa nascente (At. 12, 12). In questa casa trovò rifugio s. Pietro appena liberato prodigiosamente dal carcere e probabilmente fu lo stesso Apostolo a battezzare M. che chiama suo figlio (I Pt. 5, 13). Era cugino di Barnaba, uno degli esponenti della Chiesa primitiva, che lo introdusse personalmente nella fervente comunità antiochena, composta in prevalenza da elementi convertiti si dal paganesimo e pulsante di fervore missionario. Con giovanile ardore partì con Paolo e Barnaba per il primo viaggio apostolico (verso l'anno 45) alla volta di Cipro, e con loro passò in Panfilia;

ma quando vide che i due s'inoltravano verso l'interno, attraverso un arduo cammino, egli si ritirò dalla missione e ritornò a Gerusalemme (At. 13, 13); e per questo, s. Paolo più non lo volle con sé nel secondo viaggio apostolico (anno 49-50: cf. At. 15, 38), E M. seguì Barnaba che, separato si da Paolo, ritornò a Cipro (At. 15, 39 ss.).

Troviamo il giovane M. nell'orbita di Pietro, di cui la tradizione lo fa discepolo ed interprete: dalla mutua collaborazione dei due nascerà il secondo Vangelo. Poco prima del suo martirio, s. Pietro scrivendo la prima lettera alle chiese dell'Asia Minore, intorno al 63-64, invia anche i saluti di M., il quale sta al suo fianco fedelmente. Ma già da un pezzo era rientrato nelle grazie di Paolo, che lo ricorda tra i suoi fidi ausiliari scrivendo (intorno al 62): Col. 4, 10; Philem. 24; 2Tim. 4, 11; in quest'ultima lettera dell'a. 66, pregava Timoteo di venire a Roma con M., di cui riconosceva l'utilità "nel ministero" della parola.

Molti affermano che M. sia stato il primo vescovo d'Alessandria: ma Clemente ed Origene non ne sanno nulla. Venezia si vanta di possedere il suo corpo. La sua festa al 25 aprile - come Martire - non è molto antica.

«M. è l'autore del secondo evangelo: su questo punto l'accordo è pieno, senza note discordanti, tanto è chiaro e unanime il suffragio della tradizione, che risale con i più autorevoli testimoni di tutte le Chiese sino agli ultimi anni del primo secolo.

«Come fu collaboratore di Pietro nella predicazione dell'evangelo, cosi ne fu pure l'interprete e il portavoce autorizzato nella stesura del medesimo e ci ha per mezzo di esso trasmesso la catechesi del principe degli Apostoli tale quale egli la predicava ai primi cristiani, specialmente della Chiesa di Roma. Anche su questo abbiamo la testimonianza chiara e precisa della tradizione. Un frammento di Papia, vescovo di Gerapoli in Frigia verso il 100-130, conservato da Eusehio (*Hist. eccl.* III, 39; PG 20,300) dice espressamente, riportando le affermazioni del "presbitero" Giovanni (= l'Apostolo): "Ecco quanto diceva il presbitero: M., essendo stato interprete di Pietro, scrive con esattezza, ma non in modo ordinato, quanto ricordava delle cose dette o operate del Signore". Il primo anello della tradizione è lo stesso apostolo s. Giovanni. Altri anelli di questa tradizione si hanno nelle testimonianze di Ireneo, di Giustino, di Clemente Alessandrino, di Tertulliano, di Origene ecc. che ci portano al pensiero autentico delle diverse Chiese dei primi secoli.) (Vaccari).

Gli argomenti interni confermano i dati della tradizione. L'agiografo è un giudeo, che scrive in greco una catechesi originariamente aramaica per dei fedeli convertitisi dal gentilesimo. L'abbondanza di latinismi c'indirizzano verso Roma, il luogo dove, secondo Clemente Alessandrino, Eusebio, Efrem, ecc., venne scritto il Vangelo. Esso riflette esattamente la catechesi di Pietro (cf. At. 1, 21 s. con Mc. 1, 1-4 e 16, 19 s.; e At. 10, 39). Quel pudico silenzio su tutto ciò che è in lode di Pietro e l'umile esposizione della fragilità dell'Apostolo rivelano in questo il principale informatore di M. E Pietro è la figura dopo Cristo - più sbozzata di tutto il Vangelo (cf. *Biblica*, 30 [1949] 91-108).

Mc. è eminentemente la narrazione più viva di un teste oculare.

La divinità di Gesù vien dimostrata non con citazioni profetiche e neanche con profonde elevazioni mistiche o teologiche; ma in una maniera concretissima con i prodigi più strepitosi e con l'impero più assoluto sulle forze naturali e demoniache.

Mc. è il più breve dei Vangeli e si ritrova quasi interamente negli altri Sinottici, non avendo in proprio che una cinquantina di versetti. Tuttavia rappresenta assai bene «quello che doveva essere il tipo d'insegnamento popolare che si dava in vista dell'iniziazione cristiana: la maniera è semplice e diretta, la forma concisa ed un po' rude, il racconto progressivo e senza articolazioni ben marcate» (A. Tricot, in *Initiation biblique*, Paris 1939, p. 194). È la maniera d'esprimersi del popolo d'ogni nazione e soprattutto dei Semiti, che se ne servono anche nelle opere letterarie. Mc. non può certo essere catalogato tra queste, tuttavia non manca d'una certa grazia ingenua e d'un colorito vivace e descrittivo. Ci si accorge facilmente che non è un greco che scrive o parla, bensì uno straniero, il quale tuttavia ha acquistato una certa padronanza della lingua, imparata nel quotidiano commercio con artigiani e mercanti per le piazze e nei trivi.

I 16 cc. di Mc. offrono lo schema seguente.

1. *Vita pubblica* (cc. 1-13). Il Messia, annunziato da Giovanni nel deserto e da lui battezzato nel Giordano, premesso un ritiro di 40 giorni nella solitudine (1, 1-13), dà inizio al suo ministero pubblico.

a) In Galilea (1, 14.9, 50). - Arrestato il Precursore, Gesù comincia a predicare il «vangelo del regno di Dio»: coi primi quattro discepoli entra in Cafarnao per insegnarvi e compiere prodigi (1, 14.4-5). Ben presto incontra opposizione da parte degli *Scribi e Farisei*, che lo accusano come bestemmiatore (paralitico calato dal letto), peccatore (pranzo in casa di Levi), violatore della tradizione (i discepoli non digiunano) e del sabato (colgono spighe, lui stesso compie miracoli), perciò nemico del popolo (2-3, 6). Al contrario, la povera gente autentica accorre a Gesù maestro e taumaturgo; tra questa folla si sceglie un gruppo di Dodici confidenti e apostoli (3, 7-19). I Farisei e gli Scribi lo ritengono compagno di Beelzebub; ma Gesù dimostra di essere nemico e vincitore di Satana; proclama per suoi parenti coloro che fanno la volontà di Dio (3, 20-35).

Affinché solo i ben disposti capiscano, egli si esprime con parabole (4, 1-34) e conferma la dottrina con miracoli (4, 35-5" 43). Discreditato dai suoi concittadini, Gesù si reca altrove, facendosi precedere dagli Apostoli in missione sperimentale e allarmano do non poco il sanguinario Erode Antipa (6, 1-29). Gesù nutre la mente del popolo e ne sfama il corpo con la moltiplicazione dei pani, quindi cammina sulle acque, a Genezaret sana parecchi infermi, polemizza coi Farisei, esaudisce la preghiera dell'arguta donna siro-fenicia, sana un sordo-muto, moltiplica il pane una seconda volta, restituisce la vista al cieco di Betsaida (6, 30-8, 26). Pietro, pur avendo riconosciuto Gesù per il Cristo, all'annunzio della Passione fa le sue rimostranze, ma viene rimproverato; quindi assiste, insieme ai due "figli del tuono", alla visione di Gesù trasfigurato sul monte (8, 27-9, 13). Guarito un ragazzo lunatico, Gesù ripete la profezia della Passione e rivolge agli Apostoli esortazioni varie (9, 14,-50).

b) In Giudea (cc. 10-13). - Verso Gerusalemme. Spiega la santità e l'indissolubilità del matrimonio per ambo i coniugi, benedice i fanciulli, denunzia i pericoli delle ricchezze (episodio del giovane ricco), promette un premio incomparabile ai generosi seguaci (10, 1-31). Giunto in vista della Città Santa, predice per la terza volta le circostanze della sua fine, reprime l'ambizione dei due figli di Zebedeo, risana il cieco Bartimeo (10, 32-52).

Gesù entra in Gerusalemme (domenica) tra gli "osanna" del popolo (11, 1-11). Il giorno dopo (lunedì) maledice il fico infruttuoso e purifica il tempio dai mercanti profanatori (11, 15-19). Martedì mattina, passando presso il fico seccato, insegna la efficacia della preghiera; riduce al silenzio i Farisei e confonde i Sadducei proclamando la resurrezione dei morti; inveisce contro gli Scribi sfarzosi e parassiti (11, 20-12, 44).

Uscendo dal Tempio, ne predice la distruzione; precisa ai discepoli i segni che la precederanno e il tempo: «non passerà questa generazione»; comanda la "vigilanza" (c. 13).

2. *Passione e Resurrezione* (cc. 14-16).

a) Passione e morte (14-15, 37). - Mercoledì il Sinedrio decide la soppressione di Gesù, d'accordo con Giuda (14, 1-11). Giovedì, Gesù nell'ultima cena denunzia il traditore, istituisce l'Eucaristia e predice la defezione di tutti, compreso Pietro; predizione avverata in pieno nel Getsemani (14, 12-52). Condanna e crocifissione di Gesù (15).

b) Resurrezione (15, 38-16, 20). - Il velo del Tempio si squarciò, il centurione riconosce in Gesù il vero Figlio di Dio; a cura di Giuseppe d'Arimatea, Gesù viene sepolto in una tomba privata (15, 38-47). All'alba della domenica le donne si recano alla tomba, ma la trovano vuota: un angelo annunzia la resurrezione del Nazareno e la sua ricomparsa tra i vivi; difatti Egli appare glorioso prima alla Maddalena, poi ai due discepoli diretti ad Emmaus, quindi agli Apostoli nel cena colo e sul monte degli Ulivi, donde spicca il volo verso l'alto (c. 16).

«La composizione di Mc. si deve porre certamente prima del 62 d. C., epoca in cui era stato già pubblicato il vangelo di Luca, il quale dipende da Mc. La tradizione assegna a Mt. in ordine di tempo il primo posto; quindi M. scrisse probabilmente tra il 50 e il 60, nel periodo in cui egli doveva trovarsi a Roma accanto all'apostolo Pietro» (Vaccari).

La narrazione di M. breve, precisa, ricca di particolari raggiunge con più efficacia lo scopo voluto, di far conoscere Gesù Cristo quale vero Figlio di Dio.

[G. T.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Vita di Gesù Cristo*, 7a ed., Città del Vaticano 1951, pp. 133-41; M. J. LAGRANGE, *Ev. selon s. Marc*, Parigi 1947; L. PIROT, nella *Ste Bible*, Pirot-Clamer, 9, ivi 1946. pp. 392-604; A. V ACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 135-88; J. HUBY, *Vangelo sec. S. Marco* (*Verbum Salutis*), trad. it., (Studium), Roma 1954; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Marco*, trad. it., (Morcelliana), Brescia 1956; F. SPADAFORA, *Saggi di critica ed esegesi biblica* (Lateranum, XXVIII, 1-4), Roma 1962, pp. 139-201.

MARE di bronzo. - v. Tempio di Gerusalemme.

_____

MARI (l'attuale Tell el.Hariri). - Città mesopotamica, ritrovata sul medio Eufrate durante gli scavi francesi condotti da A. Parrot dal 1936 in poi. La sua storia ha tre diversi periodi; il primo data da un tempo anteriore a Sargon d'Accad (ca. 2360 a. C.); il secondo è contemporaneo press'a poco alla III dinastia di VI' (ca. 2070-1960) e registra la distruzione della città da parte di Hammurapi (ca. 1695); il terzo si svolge nella seconda metà del sec. XIII a. C. Il secondo ha una importanza considerevole per la storia dell'antico Oriente. Infatti sono state riesumate più di 20.000 tavolette in antico babilonese di cui 15.000 sono contratti, testi divinatori, il resto rappresenta la corrispondenza dei re di M. e fornisce preziose notizie per la geografia, toponomastica, storia politica, commerciale, religiosa della Mesopotamia del sud. Il sincronismo tra Hammurapi e Shamsi Addu I e l'abbassamento della cronologia del despota babilonese risultano da questi documenti. Nei quali figurano anche i nomi di Harran (Gen. 12), Nabor (Gen. 11) e di una quarantina di re dall'Elam ad Aleppo. Nei medesimi archivi il cavallo è già indicato come animale domestico; sono nominati gli Habiru senza risolvere l'annosa questione; si incontra molto spesso il clan dei Beniaminiti. Il termine è generico; indica gli abitanti del sud; non ha alcun rapporto con la tribù israelitica di Beniamin. Uno dei capi militari si chiama dàwidùm: l'etimologia del nome del più grande re di Giuda riceve una luce inattesa. Nei testi di M. sono attestate segnalazioni militari luminose: come in una battaglia tra Israeliti e la tribù di Beniamin (Iudc. 20, 38), in Ier. 6, 1 e negli ostraka di Lachis (VI, 11-13). Le tavolette di M. interessano l'esistenza di un profetismo semitico antico.

Il pantheon di M. conosce molte divinità del mondo assiro-babilonese e attesta un sincretismo. La storia dell'arte si è arricchita di monumenti notevoli come il palazzo di Zimrilim che si estendeva su una area di ca. tre ettari, aveva camere numerosissime, archivi e appartamenti principeschi. La sala del trono era adorna di rappresentazioni murali di sacrifici e dell'investitura del re.

BIBL. - I testi sono pubblicati sotto la direzione di A. PARROT in *Archives royales de M.* e trascritti e tradotti con la collaborazione di DOSSIN, JEAN, ecc.; A. PARROT, *M., une ville perdue.* Parigi 1948; ID., *Studia Mariana*, Leida 1950; ID., *Les tablettes de M. et l'Ancien Testament*. in RHPR, 30 (195;0) 1-11: A. LODS, *Une tablette inédite de M., intéressante pour l'histoire du prophétisme sémitique*, in *Studies in Old Testament Prophecy*, d. H.H. Rowley, Edimburgo 1950, pp. 103-110; CH. F. JEAN, *Six campagnes de fouilles à Mari*, in NRTh, 10 (1952) 493-517. 607-33; M. NOTH, *Mari und Israel, in Beitrage zur historischen Theologie*, 16 (1958) PP. 127-52. Per rapporto dei testi di M. alla questione letteraria del Pentateuco, specialmente per l'alta antichità della Genesi, cf. F. SPADAFORA, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 127 ss. 149-52.

_____

MARIA (di Bethania; di Magdala; la peccatrice innominata). - Di questa parla Lc. 7, 36-50; della 2a, Lc. 8, 2; gli evangelisti nel racconto della passione (Mt. 27, 56-61 passi par. Mc. Lc. Io.) e della risurrezione (Mt. 28, 1 e par. Mc. Lc.; Io. 20, 11-15); della 1ª, Lc. 10, 39-42 nel noto quadro Marta-Maria; Io. 11, 1-33; 12, 1-8.

La Chiesa latina, al 22 luglio, celebra la solennità di s. M. Maddalena (o Magdalena), accomunando nella Liturgia i vari testi ora citati; rispecchia così la sentenza affermatasi tra gli Occidentali con S, Gregorio Magno che vede indicata ovunque una sola e medesima donna.

Ma gli stessi PP. Latini anteriori espressero sentimenti diversi e i PP. greci ammisero tre donne distinte (V. Holzmeister, in VD, 16 [1936] 193·8); come ritengono comunemente i moderni esegeti: i testi evangelici, infatti, «nel loro senso naturale sono contrari all'unità » (M.- J. Lagrange, in RB, 21 [WI2] 204 ss.; s. Luc., p. 236). Già A. Calmet (sec. XVIII) affermava dei suoi contemporanei che i dotti scartavano 1'opinione di s. Gregorio; pur identificando (cf. Belser, Murillo) M. di Bethania con M. Maddalena, egli distingueva entrambe dalla peccatrice.

La peccatrice innominata e M. di Magdala. - Descritta 1'unzione della prima (7, 36, 50), Lc. così continua: «In seguito Gesù passava di città in città, di villaggio in villaggio... e con lui andavano i dodici, ed anche alcune donne, le quali erano state guarite da spiriti maligni e da infermità: M., detta Maddalena, da cui erano stati cacciati sette demoni; Giovanna ecc. e molte altre, le quali somministravano ad essi dei loro averi» (Lc. 8, 1 ss.). M. Maddalena è presentata come un nuovo personaggio, senza relazione alcuna col racconto precedente. Essa è tra le mira colate, benestanti, che, grate, seguono il Signore, pensando al sostentamento suo e dei discepoli; liberata da un'ossessione particolarmente grave (cf. Lc. 11, 26): ma l'ossessione non è mai considerata come indice di vita colpevole; andava invece congiunta e si manifestava con disordini delle facoltà mentali, di cui invece nessuna traccia si ha nella peccatrice inno minata (Lagrange; cf. Vaccari*, La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 223).

Il testo separa nettamente le due donne; l'una ignota, è una peccatrice pubblica che con la contrizione perfetta ha meritato il perdono dei peccati e manifesta in pubblico il suo amore penitente per Gesù; l'altra, ben conosciuta, segue per gratitudine il Maestro che l'ha guarita, attraverso la Galilea, fino ai piedi della Croce; il cui amore ardente Gesù premia nel giorno della Risurrezione (Io. 20, 11-15).

La peccatrice inno minata e M. di Bethania. Che questa sorella di Marta e Lazzaro, sia stata una volta donna di pravi costumi, non c'è accenno in tutto il Vangelo. Lc. 10, 39-42 ce la presenta in attenzione quieta e riposante ai piedi di Gesù. E la fiduciosa contemplativa. Altro che tormento di coscienza o atteggiamento mortificato! M. di Bethania unse Gesù (Io. 12, 1-8) in previsione della sua sepoltura dirà il Redentore, lodandola; a Bethania, sei giorni prima della passione. Nessuna relazione con l'unzione della peccatrice (Lc. 7), avvenuta in Galilea, ca. un anno prima. Tutte le circostanze sono irriducibilmente diverse, se si eccettua il nome dell'ospitante: Simone, così comune tra i Giudei da non costituire alcun appiglio per un'identificazione. S. Giovanni che scrive dopo tanti anni,

nel presentare M. di Bethania (11, 2) dice anticipatamente «colei che unse il Signore», riferendosi non ad altra unzione, ma a quella che sta per narrare (c. 12); come uno storico presentando Wellington, prima di descrivere la celebre battaglia, può parlare del "vincitore" o di "colui che vinse a Waterloo" (cf. uso analogo in Mt. 10, 4; At. l, 16; 25, 13).

I Vangeli non offrono ragioni plausibili per identificare l'innominata e M. di Bethania.

M. di Magdala e M. di Bethania. È impossibile fame una sola persona. M. di Bethania (villaggio nei pressi di Gerusalemme) viene sempre indicata da Lc. (10, 39-42) e da Io. (11, 1-3; 12, 3) come sorella di Marta; per l'altra invece specificano sempre "la Maddalena" o di Magdala (villaggio sulla riva occidentale del lago di Genezaret) e mai la pongono in relazione con Marta. Conosciuta l'indole quieta, contemplativa della prima (Lc. 10, 39 ss.), immaginatela ora percorrere tutta la Galilea seguendo Gesù e i dodici, occupandosi al loro sostentamento, com'è detto della Maddalena! (Lc. 8, 2).

L'unificazione partì da Lc. 8, 2: l'ossessa M. di Magdala fu considerata una peccatrice (cf. s. Girolamo, PL 22, 588); e la si avvicinò all'innominata e se ne fece una sola persona, confondendo ossessione e vita peccaminosa. Quanti ritennero l'unità dell'unzione (Lc. 7; Io. 12) o in virtù dell'inciso (Io. 11, 2), identificarono M. di Bethania con la peccatrice innominata. Non restava quindi che confondere M. di Bethania e M. di Magdala e la cosa fu facilitata dall'identico nome. L'autorità di s. Gregorio per la Chiesa latina valse a far diventar comune questa opinione fino al sec. XVIII.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA. *Temi di esegesi*. Rovigo 1953. pp. 353-58; H. SIMON - G. DORADO. *Novum Testamentum,* I, Torino 1944, pp. 569 ss.

MARIA. – 1. Sorella di Mosè. Vegliò su di lui esposto sulle acque del Nilo; e quando la figlia del Faraone, intenerita alla vista del bambino, volle averne cura, M., senza svelarsi, riuscì a scegliere come nutrice la propria madre (Ex. 2, 4-10; 6, 20).

Al passaggio del Mar Rosso, M. aveva 90 anni (Ex. 7, 7) e diresse da profetessa ispirata le danze e i canti di gioia in lode di Iahweh (Ex. 15, 20 s.; Mi. 6, 4). Nel deserto, invidiosa dell'influenza della cognata Sefora su Mosè, mormorò con Aronne, del potere di lui. Punita, per questo, con la lebbra, ne fu guarita per intercessione di Mosè, ma dovette stare sette giorni fuori dell'accampamento (Num. 12, 1-15). Morì a Cadd appena dopo l'arrivo degli Ebrei (Num. 20, 1).

2. Sposa di Cleofa (Io. 19, 25), madre di Giacomo il Minore e di Giuseppe (Mt. 27, 55; Mc. 15, 40.47), cugini del Signore (Mc. 6, 3). È al Calvario ai piedi della Croce (Io. 19, 25) e vi rimane insieme alla Madonna fino alla sepoltura del Redentore (Mt. 27, 56-61; Mc. 15, 40-47). Al mattino della Risurrezione è tra le pie donne che vanno al sepolcro per ungere il Signore e che, al ritorno, ricevono in premio la visione del Risorto (Mt. 28, 1-9; Mc. 16, 1; Lc. 24, 10).

È difficile stabilire il grado esatto di parentela di M. con la Madonna: "sorella" (Io. 19, 25) può indicare anche "cognata", ecc. I moderni la ritengono sorella di s. Giuseppe (J. Vosté, F. Prat, ecc.) o sposa di un fratello di s. Giuseppe (P. Dausch, D. Buzy; v. Alfeo).

3. Madre di s. Marco, l'evangelista; nella cui casa a Gerusalemme, si recò s. Pietro per dare la notizia della sua liberazione miracolosa dal carcere (At. 12, 12).

4. Cristiana di Roma, che s. Paolo saluta e loda per la fervida attività in favore della comunità (Rom. 16, 6).

[F. S.]

BIBL. - M. 3. LAGRANGE. *Epitre aux Romains*, Parigi 1931, p. 365; H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, Torino 1947, pp. 569 58. 797 ss.

MARIA Santissima. - La Vergine Madre di Dio, eccelsa nostra Regina, strettamente associata all'opera redentrice del suo divin figliolo, Gesù, Nostro Signore.

Dal vangelo dell'infanzia (Lc. 1-2; Mt. 1-2) essa così ci è presentata.

«Al sesto mese (di gravidanza di s. Elisabetta) l'Angelo Gabriele fu da Dio mano dato a Nazaret, ad una vergine (nel senso stretto e pieno: cf. Lc. 1, 34 s.; Mt. 1, 18-25) fidanzata... a Giuseppe, del casato di David; e la vergine si chiamava M.» (Lc. 1, 26).

Nessuna difficoltà per il riferimento dell'inciso «del casato di David) a M.; Luca dà infatti il casato di Elisabet (1, 5), della profetessa Anna (2, 36), quello di Giuseppe in 2, 4; e con ogni probabilità, in 3, 23-38 la genealogia (v.) della Madonna. D'altronde che M. fosse della stirpe di David, si ricava da altri passi della Scrittura (cf. Lc. l, 32; Rom. 1, 3) ed è concordemente affermato dalla più antica tradizione (Ignazio, Ireneo, Giustino, ecc.).

M. era fidanzata. La legislazione giudaica distingueva nettamente il fidanzamento (***) dal matrimonio; questo si concludeva quando dopo circa un anno lo sposo prendeva nella sua casa (***) la sposa (cf. Mt. 25, 1.6.10) e coabitavano insieme (***). Questi due momenti (il fidanzamento e il matrimonio) sono già ben distinti in Deut. 20, 7: «Chi ha una fidanzata, ma che ancora non l'ha presa in casa».

È quel che dice Mt. 1, 18.20.25: M. essendo fidanzata ***) a Giuseppe, si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo, prima che venissero a stare insieme (***). E l'Angelo a Giuseppe: Non temere dal prendere con te (***) M. tua sposa.

E Giuseppe «condusse presso di sé (***) la sua sposa».

Il fidanzamento però degli Ebrei non era solo promessa di matrimonio, ma giuridicamente vero e proprio matrimonio, con tutti i diritti e doveri dei coniugi: la fidanzata infedele era considerata adultera, passibile di lapidazione (Deut. 22, 23 s.), come la sposa colpevole; se perdeva il fidanzato era considerata vedova; come la sposa, non poteva

essere rimandata che con il libello di ripudio; il nato durante questo tempo, era considerato legittimo.

Pertanto M., *fidanzata* a Giuseppe, ne era la vera sposa (cf. Lc. 2, 5).

Del nome M., che nella Bibbia riscontriamo portato per la prima volta dalla sorella di Mosè, in ebr. marjàm, sono state offerte molteplici spiegazioni etimologiche.

O. Bardenhewer ne enumera circa 60. La maggior parte di esse però non ha alcun fondamento scientifico, ignorando le più elementari regole dell'ebraico nella formazione dei nomi; forniscono soltanto un materiale eccellente per la storia del culto di M., in quanto santi Padri ed autori ecclesiastici (tipico s. Bernardo, col suo «stella del mare») sanno trarre, ciascuno dal significato che predilige, pie ed ingegnose relazioni con la missione della Vergine M. nel regno della grazia.

Ormai si è d'accordo, con il P. Lagrange, a lasciare da parte l'etimo originario, per fermarsi al senso attribuito al nome dai Giudei al tempo di Nostro Signore: cioè Signora, principessa (Notre-Dame, Madonna). Veniva infatti considerato forma affine e sinonima di Marta (femm. dell'aramaico mare = signore).

L'annunziazione. «Esulta o ricolma di grazia; il Signore è con te». L'Angelo adopera il linguaggio dei profeti del Vecchio Testamento nelle loro profezie messianiche (Sol. 3, 14-17; Ioel 2, 21 s.; Zach. 9, 9), inizia con l'invito alla gioia (Padri Greci, s. Pietro Canisio, per l'ave latino), subito attestando l'aiuto dell'onnipotente, promesso sempre nel Vecchio Testamento agli uomini che Dio sceglieva per qualche missione speciale (cf. U. Holzmeister, in VD, 23 [1943] 260 s., 282 s.).

Al posto del nome l'angelo pone il part. *** cioè in possesso della grazia, favore di Dio (Eph. 1, 6); M. è l'oggetto delle compiacenze divine: il Signore è con lei, ha trovato grazia agli occhi dell'Altissimo, sarà vergine e Madre di Dio, come s'esprime lo stesso angelo. La Vergine possiede questo dono (la grazia) in modo illimitato: il participio sta al posto del nome, quasi indichi una dote caratteristica, propria di Lei. La Volgata felicemente rende il senso "gratia plena".

M. nelle parole dell'angelo riconosce i termini profetici che preludono a qualche rivelazione concernente il Messia.

«Il saluto angelico è inteso da M. come il prologo di una altissima missione» (Lagrange), in connessione col Messia. Ecco perché "si turba" a queste parole.

Non è timore o altro sentimento il suo, ma il lavoro dell'intelletto che, nella quiete perenne dell'anima fondata nell'umiltà e col continuo pensiero in Dio, cerca una soluzione ad una questione mai posta finora da quella fanciulla che ha sempre sognato di vivere fiduciosa ed ignorata sotto le ali della misericordia divina.

L'angelo le svela subito il posto assegnatole nella nuova Economia: Dio l'ha scelta Madre del suo Figliolo che viene a salvare il mondo (S. Lyonnet, in *Biblica*, 20 [1939] 131-41).

M. non manifesta alcun dubbio, ma, svelandoci ancora la quiete sovrana del suo animo, chiede all'angelo cosa sarà dell'offerta della sua verginità, da Lei fatta a Dio; in che modo devo compiere il volere di Dio? Devo forse rinunciare all'offerta precedente?

La perfezione sta tutta nel fare la volontà di Dio, «nella sua voluntade è nostra pace»; nessun dubbio pertanto nella disposizione di M. alla completa accettazione della missione affidatale; accettazione immediata e generosa; e nessun'altra prerogativa della Vergine regge al confronto di questa: essere Madre di Dio. «Come avverrà questo, poiché io non conosco uomo?». «Le sue parole sono un indice sicuro che essa aveva deciso di rimanere vergine, e lo aveva promesso a Dio, e che essendo fidanzata, su tale suo proposito era in pieno accordo col suo sposo Giuseppe» (A. Vaccari).

Anche da questo si può arguire la grande santità del capo della Sacra Famiglia e patrono della Chiesa universale.

«Quel Dio che è onnipotente e dal nulla ha creato il mondo e la vita, e dall'albero sterile può far germogliare e crescere i frutti, come ha fatto per Elisabetta» (cugina di M.; Vaccari) opererà questo miracolo: M. pur restando vergine, darà alla luce il verbo di Dio.

Al consenso di M., avviene l'incarnazione del Verbo (Lc. l, 26-38).

Subito dopo, con ardente impulso, M. da Nazaret si recò in Giudea (Ain-Karim, sud-ovest di Gerusalemme), dove abitava Zaccaria; per congratularsi con la cugina e prestarle servizio. Aggregatasi a qualche carovana, ella medita il mistero rivelatole dall'angelo e sorgono in lei quei vivi sentimenti di umile riconoscenza verso la grandezza e la bontà di Dio, che esploderanno spontanei nell'inno sublime del *Magnificat* (v.). La presenza del Verbo incarnato in M. è infatti causa di grazia per Elisabetta, che, ispirata, conosce i grandi misteri operati in M., la sua dignità di Madre di Dio e la sua fede assoluta nella divina parola, e soprattutto per il precursore che è santificato dalla grazia ed esulta di gioia nel seno della madre (Lc. 1, 29-55). La Vergine rimase probabilmente, presso sua cugina, fin dopo la nascita di Giovanni Battista.

Fu al ritorno a casa, che il suo stato di madre fu evidente a Giuseppe.

È l'episodio narrato da Mt. 1, 18-25. Esso ha per scopo di stabilire la concezione verginale del Cristo, con la testimonianza dello stesso sposo: «senza che egli la conoscesse, M. partorì Gesù»; si realizzava così la celebre profezia di Is. 7, 14.

Si è troppo drammatizzato circa «il tragico tormento» ecc. di s. Giuseppe. Non si è badato che il testo greco adopera nei verbi l'aoristo: (*** = avuto questo pensiero; *** = non incominciare a..., ecc.). Tutti concedono che nessun dubbio sfiorò l'animo di Giuseppe circa la purezza e santità di M.: risulta dal testo; il pensiero che gli venne fu determinato, con ogni probabilità, dalla sua umiltà: nascondersi dinanzi a quel grande mistero. Appena avuto quel pensiero, l'angelo intervenne. M. dunque neppure al suo sposo aveva svelato il colloquio con l'angelo! Quale modesta riservatezza, quale abbandono totale alla divina provvidenza!

Giuseppe e M. da Nazaret si recano a Betlemme, per il censimento: «E mentre stavano là, giunse per lei il tempo di partorire; e diede alla luce il suo figliolo primogenito, e avvoltolo in fasce, lo adagiò in una mangiatoia, poiché non v'era per loro posto all'albergo» (Lc. 2, 1-7). M. aveva preparato con amorevole cura le fasce per il divino nascituro; e l'angelo ai pastori dà come segno distintivo, per riconoscere il bimbo salvatore, questo contrasto tra le ricche fasce e la mangiatoia (2, 12).

Il testo fa capire il parto verginale; M. stessa avvolge nelle fasce il neonato e lo adagia nella mangiatoia.

Dinanzi alla straordinaria adorazione dei pastori (2, 8-20), come a quella che poi faranno i Magi (Mt. 2, 1-12), M. imprime nel suo cuore quanto riguarda il suo figliolo; dove «cuore è tutto insieme, secondo il linguaggio ebraico-biblico, memoria, affetto, considerazione» (Vaccari).

M. compie tutte le prescrizioni della legge: circoncisione di Gesù all'ottavo giorno, con l'imposizione del nome, comunicato dall'angelo a Lei (Lc. l, 31) e a Giuseppe (Mt. 1, 21); presentazione al Tempio, riscatto del primogenito (così chiamato anche se unigenito) e purificazione della madre, con l'offerta di un sacrificio (Ex. 13, 11-15; Lev. 12). Al Tempio, M. riceve dall'ispirato Simeone la predizione delle sofferenze di Gesù; e della sua viva partecipazione a questi dolori (Lc. 2, 21-35).

Queste parole di Simeone sono un tacito parallelo del protevangelo (v.), che associa strettamente il Redentore e la Madre, nella inimicizia, nella lotta e perciò nella sofferenza che porterà alla decisiva vittoria (A. M. Dubarle, *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, in *Mélanges Lebreton*, 1, 1951, pp. 57-60).

Dopo il ritornò a Betlemme e l'adorazione dei Magi (v.), M. segue obbediente il cenno divino dato a Giuseppe di rifugiarsi in Egitto (Mt. 2, 13-35); per ritornare dopo la morte di Erode, e stabilirsi a Nazaret (Mt. 2, 19-23).

La mistica quiete della Sacra Famiglia, è solo interrotta dall'episodio di Gesù che rimane nel Tempio e disputa con i dottori, mentre M. e Giuseppe si erano avviati per ritornare a Nazaret. Essi si avvidero della sua mancanza, al termine della prima tappa del viaggio; passata la notte nel dolore, sul fare del giorno, ritornarono indietro in cerca di Gesù, e solo il giorno dopo, terzo della loro partenza da Gerusalemme, lo trovarono nelle sale annesse al Tempio dove i dottori della legge davano il loro insegnamento, per domande e risposte.

«Lo trovarono seduto in mezzo ai dottori che li ascoltava e interrogava...

Al vederlo rimasero stupiti; e sua madre gli disse: Figliolo perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre ed io angosciati, ti cercavamo».

Sia l'episodio che la risposta di Gesù (la quale mette in evidenza la sua origine divina dal Padre Celeste e la sua piena indipendenza dai genitori terreni per l'adempimento della missione da Questi affidatagli), rimasero per M. e Giuseppe velati di mistero (Lc. 2, 41-50).

«E scese insieme con essi e tornò a Nazaret, ed era loro soggetto. La madre sua serbava tutte queste cose in cuor suo» nota ancora s. Luca (2, 51 s.).

Tra la culla e il Calvario, M. appare nell'episodio delle nozze di Cana (Kefr-Kenna, 10 Km. a nord-est di Nazaret). Io. 2, 1-11.

«Non han più vino»; esempio mirabile di preghiera: esporre amorevolmente al Signore la propria necessità, senza aggiungere altro. Gesù comprende che M. gli chiede un miracolo; risponde che non può accedere alla richiesta, perché non è giunto ancora il momento, in cui dovrà manifestare il suo potere divino iniziando la sua missione. «Che importa a me e a te o donna? L'ora mia non è ancora venuta». La prima frase è semitica, ancora in uso attualmente fra gli Arabi, e ricorre spesso nel Vecchio Testamento (Iudc. 11, 12; 2Sam. 16, 10 ecc.); assume diverso senso a seconda del tono e delle circostanze; nega, ma senza affatto quel tono d'asprezza che esprime tradotta servilmente nella nostra lingua.

Si potrebbe qui rendere: «Perché farmi questa richiesta »? *Donna* è modo che gli Orientali e i Greci usavano per le persone di riguardo; espressione di rispetto e di tenerezza (cf. Io. 8, 10; 19, 26; 20, 13 ss.; Omero, *Iliade*, III, 204;. Sofocle, *Edipo*, 655); quasi "madonna", "signora".

Tutto nella vita di Gesù, si compie secondo il piano stabilito dalla Divina Provvidenza; anche il tempo e il modo di iniziare il suo ministero.

Ma M. che conosce il cuore del suo Figliolo dà ai servi un ordine che impegna Gesù stesso; e questi compie il miracolo, non anticipando l'inizio solenne della sua missione che avrà luogo tra breve a Gerusalemme con la cacciata dei venditori dal Tempio (Io. 2, 13-22), ma facendo un'eccezione.

Risulta pertanto la onnipotenza di M. sul cuore di Gesù, voluta dal suo divin Figliolo, che ama onorare la madre sua; e la sua benignità che «liberamente al domandar precorre».

«Così diede principio Gesù ai suoi miracoli; e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (Io. 2, 11).

La Regina degli Apostoli ottiene dunque con questo primo miracolo la conferma nella vocazione dei primi discepoli.

M. è ricordata altre due volte. Sua Madre e i suoi cugini chiedono di Gesù meno tre parla alle folle. E il divin Redentore trae occasione dalla notizia per un alto insegnamento: veri fratelli di Gesù son coloro che, facendo la volontà di Dio, vivono della sua vita e a Dio sono congiunti con i vincoli della carità. Gesù quindi esalta M. Santissima, che sopra ogni altra pura creatura ha compiuto la volontà di Dio e lo ha amato sì da essere eletta a madre del verbo incarnato (Mt. 12, 4.6,50; Mc. 3, 31-35; Lc. 8, 19 ss.).

Una povera donna del popolo benedice M. per tanto Figliolo (Lc. 11, 27 s.): «Beato il seno che t'ha portato, e le mammelle che hai succhiate!», esclama rivolta a Gesù. E

questi, confermando l'elogio, lo accresce: «Ancor di più beati coloro che ascoltano la parola di Dio e l'osservano»; e M. in ciò non ha pari al mondo; già santa Elisabetta esclamava di lei «Beata colei che ha creduto» (Lc. 1, 45).

Al momento del sacrificio supremo, M. è col suo Figliolo; l'offre all'Eterno, vittima per la nostra Redenzione. «Stavano presso la croce di Gesù la madre sua e Maria di Cleofa e Maria Maddalena. E Gesù vedendo sua madre e vicino ad essa il discepolo, che prediligeva, dice alla madre: - Donna, ecco il tuo figliolo -. E poi dice al discepolo: - Ecco la madre tua. E da quel momento il discepolo se la prese con sé» (Io. 19, 25 ss.). cc Gesù con un atto supremo di affetto filiale pensa alla madre sua, l'affida al suo discepolo prediletto, dandoglielo per figlio in vece sua; e pensa anche al discepolo prediletto, e in persona sua a tutti i suoi seguaci, dando loro M. per madre. Ai piedi della croce, essa è nostra corredentrice con Gesù; è il canale per cui giunge agli uomini il frutto prezioso del sacrificio del Calvario» (A. Vaccari; cf. A. M. Dubarle, art. c., pp. 61-64).

L'ultima volta si parla di M. in At. 1, 14: in mezzo agli Apostoli oranti nel cenacolo, in attesa della discesa dello Spirito Santo; Regina degli Apostoli, anima della Chiesa nascente.

Alla concisione dei testi divinamente ispirati, che offrono soltanto questi cenni preziosissimi, fa riscontro l'abbondanza dei particolari negli apocrifi primo fra tutti, anche per antichità (sec. II), il Protevangelo di Giacomo. Da esso abbiamo i nomi dei genitori di M., Gioacchino ed Anna; i particolari della nascita; la festa della presentazione di M. al Tempio. Appare evidente che la narrazione dell'apocrifo è una imitazione di quanto è narrato specialmente in 1Sam sulla nascita del piccolo Samuele e la sua offerta e consacrazione al santuario; mentre sembra storicamente scartato che vergini servissero nel Tempio.

Dalle tradizioni conservate dai Padri, oltre a quanto riguarda l'Assunzione al cielo, piace ricordare il seguente particolare; Pietro subito dopo aver rinnegato Gesù e aver pianto si rifugiò presso la Vergine SS., che lo consolò ed assicurò del pieno perdono. Mentre da tutti è ritenuto certo che al mattino di Pasqua, Gesù risorto apparve immediatamente, e prima che ad altri, alla Madre sua.

Nell'Apoc. 12, 1-18 la «donna vestita di sole e la luna sotto i suoi piedi, e sulla testa una corona di dodici stelle», rappresenta la Chiesa; molti esegeti ritengono sia essa dipinta con i colori dell'immagine della Santissima Vergine.

I Padri e l'insegnamento infallibile della Chiesa hanno sviluppato la stessa connessione fra Gesù e M., di fatti affermata nella S. Scrittura: Is. 7, 14; Lc. 1, 26.38; 2, 34 s.; Io. 19, 25 ss.

Fin dal sec. II M. Vergine viene presentata dai Padri come nuova Eva, strettamente unita al nuovo Adamo (Rom. 5, 15-21; I Cor 15, 45-49), sebbene a lui subordinata, nella lotta contro il nemico infernale (Giustino, Ireneo, Tertulliano, ecc.).

«È il cosiddetto principio della ricircolazione o della ricapitolazione, secondo il quale la salvezza viene a noi in modo simile a quello con cui ci venne la rovina: per mezzo della vergine Eva ci venne la rovina, per mezzo della Vergine M. la salvezza; come Eva collaborò con Adamo nel commettere il peccato, così M., la nuova Eva, collaborò col suo figlio, il nuovo Adamo, per la riparazione del peccato.

«Cristo sconfigge il serpente, e con lui prende parte alla lotta (cf. Lc. 2, 34 s.) e alla vittoria questa novella Eva, come la prima Eva prese parte all'intesa col nemico e alla disfatta» (A. Bea).

«Non sono Gesù e M. il Novello Adamo e la Novella Eva, che l'albero della Croce riunisce nel dolore e nell'amore a riparare la colpa dei nostri pro genitori dell'Eden?» (Pio XII).

Alla luce di questa dottrina (affermata, ripeto, nella S. Scrittura), il Protevangelo (v.) è rettamente inteso quale il primo annuncio non solo del futuro Redentore, capo di tutta l'umanità; ma anche di M., madre e cooperatrice, a lui strettamente unita nella lotta e nella decisiva vittoria. E giustamente si adduce Lc. l, 28 «ricolma di grazia» per intendere perfetta, completa l'inimicizia tra M. e Satana, e pertanto vedere compresa nel preannunzio (Gen. 3, 15) e nel saluto angelico l'Immacolata Concezione di M.

E così per il trionfo. La stretta unione che esiste fra Gesù e M. nella lotta e nella prima vittoria richiede che anche M. trionfi, come Gesù, non soltanto del peccato, ma anche della morte, essendo questi due nemici del genere umano, conseguenza del primo peccato, sempre intimamente congiunti negli scritti dell' Apostolo delle genti (Rom. 5-6; I Cor 15, 21-26, 54-57). E come la lotta di Cristo si conclude con la glorificazione della sua santa carne nella risurrezione, così anche per M. la lotta si conclude con la glorificazione del suo corpo verginale.

Nel Protevangelo vengono preannunziate la comune inimicizia e la comune piena vittoria del Redentore e della sua benedetta Madre strettissima mente unita a lui, sul diavolo seduttore e sulle conseguenze di questa seduzione.

Ora le conseguenze sono il peccato (originale e personale) e la morte.

«La piena vittoria deve essere dunque per la madre come per il figlio, vittoria sul peccato e sulla morte: sul peccato nell'Immacolata Concezione, sulla morte nell'assunzione corporea» (A. Bea).

Così anche il dogma dell'Assunzione ha il suo "ultimo fondamento" nella S. Scrittura.

I Padri infine hanno applicato alla SS. Vergine tipi e figure del Vecchio Testamento; talora con vera finezza, come, per citare un esempio, quando applicano a M., sede della Sapienza, quel che nei libri sapienziali è detto della Sapienza, attributo di Dio; per Ez. 44 ss. «con gusto - scrive s. Girolamo - alcuni intendono questa porta chiusa per cui passa solo il Signore..., della Vergine M.; che rimane vergine prima e dopo il parto».

[F. S.]

BIBL. - G. ROSCHINI, *La vita di Maria*, Roma 1945; P. C. LANDUCCI, *Maria SS. nel Vangelo*, Roma 1945; J. J. WEBER, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, Parigi-Colmar 1951: F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica*, 2a ed., Torino 1951; A. BEA, *La Sacra Scrittura "ultimo fondamento" del domma dell'Assunzione*, in *La Civiltà Cattolica*. 2 dic. 1950, pp. 547-61; F. SPADAFORA, *La S. Scrittura e l'Immacolata*, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 1-9; ID., *Maria alle nozze di Cana*, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 220-47.

MARIA (Apocalisse della Vergine). - v. Apocrifi.

MARIA (Transito e dormizione di). - v. Apocrifi.

MAR MORTO. - Il lago più grande della Palestina, con a nord la pianura di ez-Zor. a sud quella di es-Sebba, a ovest le montagne della Giudea (50-30 m.s.m.), rapidamente degradanti sul mare, e ad est con le scoscese montagne di Moab, a picco sul Mare (800-1200 m.). Residuo di un lago preistorico più esteso, facente parte della fossa siriaca, attualmente è lungo km. 76 (86 dopo l'inondazione della pianura es-Sebha) largo km. 15,7, profondo m. 395 nella parte settentrionale, ca. 1-6 m. nella parte meridionale, con il livello delle acque a 390 m. al di sotto di quello del Mediterraneo.

Alimentato per 2/3 dal fiume Giordano e per 1/3 dagli altri affluenti di sinistra ('Ain Gidi che dà origine all'oasi chiamata Hasasòn Tamar - 2Par. 20, 2 - o Engaddi - Ios. 15, 62) e di destra (W. Zerqa Ma'in, Seil el Mogib-Arnon con gli affluenti; W. el Kerak, Seil en-Numera, Seil el Kurahi), il M. M. conserva l'equilibrio delle acque, impossibilitate ad uscire, grazie alla fortissima evaporazione di 9 milioni di m^3 quotidiani. A questa fortissima evaporazione, possibile per il torrido caldo in questa depressione, e per l'apporto salino dei terreni cretacei di Moab e di Giuda, delle grandi alluvioni convogliate dal Giordano, è attribuibile la densità salina delle sue acque (25%; cloruro di magnesio 9-15%; sale marino 5-9%; cloruro di calcio 2,3-2,7%; cloruro di potassio 0,3-1,7% ecc.) che dà ad esse un colore verde ceruleo, un sapore sgradevolissimo al palato e le rende mortifere in breve tempo ai pesci, pervenuti dal Giordano e dagli altri immissari, e per tutti gli altri animali acquatici e non acquatici e per le piante scarsissime sulle rive. Nella parte meridionale abbondano i depositi di asfalto che risalgono dal fondo ad intermittenza, in occasione di scosse sismiche, e che danno esalazioni sgradevoli. Caratteristica la massa di salgemma di Cebel Usdum, lunga km. 1, larga km. 6 e spessa m. 20-25, considerata come il prodotto di una precipitazione marina antichissima. Si pensa che la parte meridionale del M. M. ricopra la biblica valle Siddim (Gen. 14, 3.10) coi suoi pozzi di bitume (Gen. 14, 10), dov'erano situate le città della Pentapoli (v.), ora sprofondate.

Varie sono le denominazioni di questo lago: «mare di sale» (ebr. iam ham-melah, per la densità salina; Num. 34, 3.12; Ios. 15, 2.5; 18, 19); «mare del deserto» (ebr. iam ha-'Arabah) per la sua posizione nella zona stepposa, dopo la regione desertica del basso Giordano (Deut. 3, 17; Ios. 3, 16; 12, 3; 2Reg. 14, 25); «mare orientale»: ebr. iam haq-

qadmòni, in opposizione al mar Mediterraneo (Ez. 47, 18; Ioel 2, 20; Zach. 14, 8); «Lago Asfaltide»: *** per la presenza dell'asfalto (Diodoro Siculo; Giuseppe); «Lago di Sodoma» per la localizzazione della Pentapoli nella parte meridionale del lago (Talmud, Giuseppe, IV Esdra 5, 7); «Mar Morto»: *** per l'assenza della vita organica: usata da Giustino (36, 3) e da Pausania (V, 7, 5) è divenuta la denominazione più comune; «Mare di Lot» (arabo Bahr Lut): è la denominazione degli odierni palestinesi per la presenza di un santuario di Lot a sud-est del M. M.

BIBL. - L. SZCZEPANSKI. *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 59-63; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 498-505.

MAR ROSSO (passaggio del). - È il grandioso miracolo (Ex. 13, 17-14, 31), che supera e completa tutti gli altri, operati durante circa un anno in Egitto (le dieci "piaghe", Ex. 7, 14-10, 27: cf. Mallon, pp. 138-147).

«Checché sia della ubicazione esatta di Migdol e degli altri nomi propri esaminati precedentemente - scrive lo stesso Mallon, p. 173 s. - mettiamo al di sopra di qualsiasi controversia il fatto certo che gli Ebrei attraversarono, in modo miracoloso, il M. R., *Iam suph*. È il punto più indiscutibile e più sicuro di tutta la storia d'Israele in Egitto. La tradizione, al riguardo, non ha mai variato: cf. Deut. 11, 4; Ios. 2, 10; 4, 24; Ps. 106, 8; Neh. 9, 11; Sap. 10, 8; 19, 7; I Mach. 4, 9.

«E non si può dire che gli autori sacri confondevano tra M. R. e mar Mediterraneo (haj-jam hag-gadòl), perché questi due mari erano troppo conosciuti e non poteva essere spiegata una simile confusione.

«Inoltre, il cambiamento di direzione (marciano verso nord-est e ricevono l'ordine di mutare direzione di marcia) non ha senso, tranne nel caso che gli Ebrei si diressero verso il sud e il M. R. (cf. Ex. 13, 17 s.). Farli ritornare, far loro prendere il cammino del deserto solo dopo il passaggio, è una manifesta violenza contro il testo (v. 17: "Quando il Faraone ebbe lasciato andare il popolo, Iddio non lo condusse per la via dei Filistei (nord-est), benché quella fosse la più breve, poiché Iddio pensava: Forse il popolo si potrebbe pentire di fronte a una guerra e ritornare in Egitto"; v. 18: "Iddio quindi fece volgere il popolo per la via del deserto, verso il M. R."»).

«Come mai gl'Israeliti avrebbero potuto seguire la via dei Filistei quando dal rilievo di Karnak e dal papiro Anastasi I, sappiamo che su di essa erano scaglionate le fortezze egiziane, il cui mantenimento era reso necessario dalla minaccia ittita?» (Cazelles, p. 363; nell'art. cit. nella bibl.).

È il sentimento unanime degli antichi, cf. Eteria, Pietro Diacono, Antonino di Piacenza, nei loro itinerari, e degli esegeti moderni, già dal Lagrange, in RB, 1900, pp. 63-86: *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen* (lJUX bords du Iourdain; fino a Clamer, p. 138 s.; Abel, II, p. 208 s.; Colunga-G. Cordero, 1960, p. 462 (v. bibl.); contro il tentativo di pochissimi autori acattolici (Schleiden [1858]; Brugsch [1875]; A. Gardiner [1922]; O.

Eissfeldt [1932]), che vorrebbero far risalire gl'Israeliti lungo il Mediterraneo, per le ipotetiche identificazioni delle indicazioni geografiche dell'Ex., con località del Delta; senza nessuna considerazione per il testo biblico, da Gardiner, ad es., ripetute volte definito "fantasioso" (cf. Cazelles, p. 327).

«Posto fuori discussione questo punto capitale - continua Mallon - è problema di ordine secondario la localizzazione precisa del passaggio del M. R....».

Allo stesso modo è indiscutibile trattarsi di un fatto miracoloso: «Mediante un prodigio che non era un risultato delle forze naturali, né dei venti, né delle maree, un intervento straordinario della onnipotenza divina aprì ai figli d'Israele una via attraverso le acque del mare. Essi vi passarono, gli Egiziani li seguirono e furono inghiottiti, sommersi dai flutti. Questo fatto ebbe una tale eco che migliaia di generazioni si sono compiaciute a cantarlo e rimane fra gli avvenimenti più noti della storia umana. Il modo, il punto preciso, l'anno, sono cose lasciate alle dispute dei dotti e che scompaiono nell'irraggiamento del fatto in sé» (Mallon).

Una questione preliminare, che non è senza incidenza sul modo, più o meno "naturalistico", invalso nel presentare il passaggio del M. R., concerne il numero degli Israeliti, al momento dell'esodo.

Tutti si è d'accordo, che il numero di 600.000 circa, se riferito ai soli Israeliti «capaci di portare le armi» (Ex. 12, 37), darebbe una cifra impossibile, di circa tre milioni complessivi. Ma il testo ormai comunemente è reso: «I figli d'Israele partirono da Ramses per Succot in numero di circa 600.000 a piedi, oltre i fanciulli» (= 600.000 ragle haghebarim lebad mittaf, in cui taf non indica "famiglia" ma "piccolo" infantulus, che si ciba di latte, cf. Num. 14, 31 e Gesenius-Buhl); raglé «capaci di camminare», questo termine non ha mai nel Pentateuco il senso di "soldati", cf. Num. 11, 21; ghebarim = "adulti", robusti, in opposizione a taf.

La cifra complessiva, dunque, compresi i piccoli, sarebbe di circa 670 mila. A questa cifra, risponde quella che Num. 3, 43 dà dei primogeniti: 22, 273 (cf. A. Pohl, *Historia populi Israel*, Roma 1933, p. 13 s.).

Infondata e in contrasto con il testo sacro (cf. inoltre Ex. l, 7; Deut. 10, 22; Clamer, p. 64), appare l'ipotesi che traduce "600 famiglie" ('elef = "mille" e anche "clan"), riducendo il numero degli Israeliti a circa 10.000.

Dalla terra di Gessen, la regione ad est e a sud del braccio pelusiaco del Delta del Nilo, la via più corta per passare dall'Egitto in Palestina, partiva da Menfis e attraverso Pelusium ed El-Aris arrivava a Gaza: «la via dei Filistei», come è detta per anticipazione, in quanto costoro si istallarono sulla costa meridionale di Canaan, soltanto nel sec. XII.

Tale via riappare nella storia di tutti i grandi movimenti di eserciti e di popoli tra l'Egitto e la Siria. In pochi giorni, quattro o cinque, essa avrebbe messo in contatto i fuggitivi impreparati (spiritualmente in particolare) con i forti Cananei.

Dio perciò additò loro la lunga via del deserto; bisognava allontanarli dalle pianure egiziane, ma era necessario prepararli, trasformarli, amalgamarli, fortificarli, prima di porli in diretto contatto ed in lotta con gli abitatori di Canaan.

Per l'identificazione probabile delle località nominate: «Il Signore parlò a Mosè: Di' ai figli d'Israele di ritornare indietro e di accamparsi davanti a Pi-Hahirot, fra Migdol e il mare, di fronte a Baal-Sefon») (Ex. 14, 1 s.), cf. la monografia di A. Mallon, pp. 147-172 e, in particolare, lo studio di G. Bourdon, seguito dalla maggior parte dei moderni esegeti cattolici.

Mosè condusse gl'Israeliti verso il sud costeggiando la sponda occidentale dei Laghi Amari; questi, in particolare il più piccolo, formano come un'ansa, a semicerchio; gli Israeliti si accamparono nella pianura con la faccia verso i laghi, tra il migdol di Baal-Sefon (il *migdol* o fortezza di Seti I) sul Gebel Abu Hasan e le sponde del braccio meridionale dei Laghi Amari.

Quivi li raggiunse il distaccamento di soldati Egiziani su carri da guerra, mandati dal Faraone a ricondurli indietro (Ex. 14, 5-9).

Gli Egiziani, vedendoli accampati lungo la sponda dei laghi, si fermarono: gli Israeliti erano in trappola; appena si sarebbero mossi per tentare il guado a sud dei laghi, che erano in comunicazione col mare, avrebbero loro tagliato la strada aggirandoli velocemente.

Del semicerchio costituito dai laghi, essi stavano sul punto settentrionale, e movendo quasi diritti, avrebbero raggiunto facilmente l'altro estremo a sud.

Ecco perché Mosè, appena gli Israeliti si rivolgono sgomenti per l'arrivo degli Egiziani, ordina loro di non muoversi (v. 13), di stare calmi. Era già sera. Gli Egiziani non li avrebbero molestati finché gli Israeliti non avessero mostrato di muoversi per scappare. Avrebbe avuto così a sua disposizione l'intera notte.

Ed ecco, incomincia l'intervento di Dio. «La colonna di nube» che li aveva fino allora preceduti, «passò dietro di essi», sì da interporsi tra essi e gli Egiziani; «ed era nube e oscurità da parte degli Egiziani, mentre illuminava l'accampamento israelita» (vv. 19 s.).

«Mosè stese la mano sul mare e il Signore con gagliardo scirocco riso spinse il mare tutta la notte, rendendolo asciutto; e le acque si divisero. E i figli d'Israele entrarono in mezzo al mare sull'asciutto, le acque erano per essi come un muro a destra e a sinistra» (Ex. 14, 20 s.).

Un vento caldo divide le acque, asciuga il fondo roccioso; gl'Israeliti, dalle 10 circa della notte, possono avanzare per tutto il fronte del loro accampamento, passando alla riva opposta del lago.

Non dobbiamo, infatti, immaginare una specie di corridoio o di spazio più o meno ristretto, restato a secco per la bassa marea e asciugato dal vento. Allora sarebbe mancato il tempo materiale per il passaggio di tanta gente.

L'accenno alla bassa marea costituisce una delle cause naturali più comunemente addotte per questo miracolo; cf. in particolare l'art. del Bourdon, la cui spiegazione lascia pochissimo al miracolo.

Crediamo abbia pienamente ragione il Mallon: tali spiegazioni non hanno fondamento alcuno nel testo sacro; ogni lettore se ne può rendere conto.

Abbiamo trascritto per intero i vv. 20 s.; essi trovano conferma nei vv. seguenti (vv. 26 s.); essi ci dicono come il mare «si divise», come «ricoprì» gli Egiziani.

«Ora alla vigilia del mattino» (v. 24), il periodo di tempo che va dalle due alle sei; quindi al primo albeggiare (si era in marzo-aprile), appena gli Egiziani, allontanatasi da loro la nube che li divideva dagl'Israeliti, si accorsero che costoro avevano tolto gli accampamenti ed avevano avanzato su vasto fronte, verso est, attraverso il fondo del lago, si mossero al loro inseguimento.

Il Signore però rallentò la foga dei cavalli, «infrenate le ruote dei loro carri, li faceva avanzare a fatica» (v. 25); questa volta, il vento o la tempesta li investe in pieno, frontalmente, sì da seminare scompiglio e di farli procedere pertanto a fatica.

«Mosè stese la mano sopra al mare, che sul fare del mattino riprese il suo flusso normale... Così il Signore precipitò gli Egizi in mezzo al mare. Le acque rifluirono, ricoprendo i carri e i cavalieri..., entrati dietro a quelli nel mare ... E Israele vide gli Egiziani morti sul lido del mare e riconobbe la mano potente che Iahweh aveva fatto pesare sull'Egitto; il popolo temette Iahweh ed ebbe fede in Iahweh e in Mosè, suo servo» (vv. 26-31).

Piace concludere con le parole del Clamer (p. 146). «Numerose sono le allusioni della Scrittura a questo avvenimento meraviglioso del passaggio del M. R., e l'incertezza circa il punto esatto in cui ebbe luogo..., non può intaccare minimamente il suo carattere miracoloso».

«S. Paolo (I Cor 10, 1 s.) dice che gli Ebrei salvati al passaggio del M. R. furono allora battezzati in Mosè. Questi era il mediatore, figura del Cristo. Mettendosi sotto la sua guida, incorporandosi, in qualche modo, a lui, il rappresentante e l'amico di Dio, essi poterono fuggire la terra della schiavitù e divenire "il popolo dell'alleanza", come i cristiani incorporandosi a Gesù, il Figlio di Dio» (Allo, *Première ép. aux Cor.*, p. 230).

Il passaggio del M. R. è celebrato subito dopo (Ex. 15, 1-21), poeticamente in un'ode, unanimemente ritenuta uno dei più bei monumenti della poesia ebraica: cf. Sap. 10, 20 s. e Ap. 15, 3.

BIBL. - Sempre notevole la monografia di A. MALLON. *Les Hébreux en Egypte*. Roma 1921. in particolare pp. 70-119 .. 147-176; ID. *La Mer Rouge et l'Exode* (iam suf = M. R.), in *Biblica* 6 (1925) 396-400 e in DBs. II. coll. 1334 s.; per la ubicazione e lo studio esauriente della regione, lo scritto migliore rimane quello di C. BOURDON, *La route de l'Exode de la terre de Gessé à Mara*, in RB 41 (1932) 370-392. 538-549; troppo naturalistica, invece, e contraria al testo è la spiegazione offerta mediante la bassa marea,

la bara, ecc.; una nota dello stesso Bourdon sull'istmo di Suez, era apparsa in RB 37 (1928) 232-256; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938. pp. 208 ss. 409 s.; oltre ai manuali. RENIÉ. I (1949), pp. 557-561; SIMON PRADO, I (1949). pp. 209-217; LUSSEAU-COLLOMB. II (1945), PP. 639-643; e i commenti più recenti: A. CLAMER, *Exode* (La *Ste Bible*. Pirot-Clamer, I, 2). Parigi 1956, pp, 138-146; *Biblia comentada* (Profesores de Salamanca), I (B.A.C.. 196), Madrid 1960, pp. 459-464; cf, H. CAZELLES, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, in RB 62 (1955) 321-364 per la storia e la bibliografia circa i tentativi di identificazione dei nomi geografici; l'autore mostra la sua preferenza per l'ubicazione a nord, presso il braccio pelusiaco; gli argomenti sono tutt'altro che decisivi; egli comunque, pur affermando due relazioni E ed J ed opponendole tra loro, non dubita che il sacro testo esige sia posto a sud il passaggio del M. R. Forse a tutto ciò non ha badato A. ROLLA. La Bibbia di fronte alle ultime scoperte, Roma (3a ed.) 1959, pp. 142-146, il quale oltre a presentare come dati acquisiti (?) le identificazioni ipotetiche esposte dal Cazelles, arriva ad affermare: «La convergenza di queste indicazioni topografiche ci obbliga (?) a concludere che gli Ebrei forzarono la grande palude dei papiri e i posti di frontiera egiziani, situati nella parte settentrionale del Delta»! (p. 145). Degli acattolici, cf. P. MONTET, *Le drame d'Avaris*..., Parigi 1941; H. H. ROWLEY. *From Joseph to Joshua*... Londra 1950; A. NEHER, *Histoire biblique du Peuple d'Israel*. I. Parigi 1962, pp. 123-129.

MARTA di Bethania. - Sorella di Maria e di Lazzaro, di Bethania, villaggio a circa 3 km. da Gerusalemme. Il nome è una semplice trascrizione dell'aramaico (marta' = signora) e non ricorre mai nel V. T., mentre è comunissimo nella letteratura talmudica, e frequente nelle iscrizioni funerarie del Cimitero di Bethania.

M. comparisce la prima volta nel Vangelo (Lc. 10, 38-42) in occasione di una visita fatta da Gesù alla sua abitazione; ci vien presentata come la massaia di casa, tutta preoccupata di fare degna accoglienza all'ospite divino, mentre Maria se ne sta ai piedi del Salvatore ad ascoltare la sua parola. Con molta ingenuità, M. muove per questo un rimprovero alla sorella, credendo che il Signore sia del suo stesso avviso. Il divino Maestro le rispose amabilmente: «*M., M. ti preoccupi e ti agiti per molte cose, mentre di poche c'è bisogno, anzi di una sola; Maria ha scelto la porzione migliore, che non le sarà tolta*» (Lc. 10, 42, sec. il greco). Da tempo antichissimo, molti Padri (s. Basilio, PG 31, 1325; s. Agostino, PL 38, 615-617; s. Gregorio M., PL 76, 953) e scrittori di ascetica, in M. vedono rappresentato il tipo della vita attiva e in Maria quella della vita contemplativa. Incisivo s. Agostino, rivolto a M.: «Non tu malam elegisti, sed illa meliorem!».

La troviamo poi presente alla risurrezione di Lazzaro (Io. 11, 20-40), e in questa occasione, mentre implicitamente domanda il miracolo, fa dinanzi a Gesù una stupenda triplice professione di fede: nella onnipotenza supplichevole del Salvatore (v. 22), nella futura risurrezione dei morti (v. 24), e nella divinità del Messia (v. 27; cf. Mt. 16, 16; Io. 6, 69-70).

L'ultima volta, M. è menzionata a proposito di un banchetto al quale erano presenti Gesù, e Lazzaro da poco risuscitato (Io. 12, 1-8). Anche qui, nella sua inconfondibile caratteristica, è tutta affaccendata a servire (v. 2), segno evidente che Gesù non aveva ripreso che quanto c'era d'eccessivo e d'esclusivo nella sua attività esteriore.

Della fine di M. non abbiamo alcuna notizia; abbondano, invece, sulle due sorelle, molte leggende. La Chiesa venera M. col titolo di santa, e il Martirologio Romano ne fissa la festa al 29 luglio.

[B. P.]

BIBL. - L. C. FILLION, *Vita di N. S. G. C.* trad. ital. II. Torino-Roma 1934. pp. 29-31. 157-172. 186-190; L. DUCHESNE. *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Parigi 1907. pp. 321-359.

MARTIRIO. - Il termine m. (***) e derivati significano "testimonianza", e nel N. T. sono usati principalmente in tal senso, al quale è connesso talvolta secondariamente il senso di sofferenza (cruenta o no) subita a motivo della testimonianza stessa.

Si possono distinguere varie testimonianze:

1) quella del Padre, che di fronte alla umanità accredita il Figlio con un'azione interna in ciascun individuo (cioè col dono della fede: Io. 5, 37 s.; 6, 44 ss.) e per mezzo di Lui (Io. 5, 36; 14, 10 ecc.); anche lo Spirito Santo, i Profeti e le Scritture in genere, in particolare il Battista, testimoniano della vita e dottrina di Gesù (Io. 5, 33.39-45; 15, 26; At. 10, 43). 2) quella di Gesù stesso «testimonio fedele e verace» (Ap. 3, 14), a riguardo del Padre e della dottrina sua, resa con la predicazione e i miracoli davanti agli Apostoli, al popolo ed alle autorità giudaiche, al governatore romano (Io. 18, 37; I Tim. 6, 13: qui affiora l'idea di testimonianza data con l'accettazione cosciente della morte violenta);

3) ma soprattutto quella degli Apostoli, espressamente stabiliti da Gesù testimoni qualificati della sua risurrezione e in genere del suo insegnamento, con la prospettiva delle persecuzioni spinte fino alla morte (Mt. 10, 17-31; Le. 24, 46 ss.; Io. 15, 20 ss. 27; At. I, 8; 10, 41 ss. ecc.); essi si mostrano consapevoli di questo loro dovere e lo adempiono coraggiosamente (Io. 19, 35; 21, 24; At. 1, 21 s.; 2, 32; 5, 29-32; 10, 39-42; I Io. 1, 1 ss. ecc.), dando nello stesso tempo a Dio ed a Cristo la "testimonianza" del più grande amore (Io. 15, 13); l'affermazione di questi testimoni diretti ha evidentemente grandissimo valore storico e apologetico.

In senso alquanto più ampio son detti "martiri" i personaggi del V. T. che hanno subìto sofferenze per mantenere fede alle promesse divine, lasciando così insigne esempio ai cristiani (Hebr. 11, 1-12, 1); a loro si possono aggiungere gli eroi della fedeltà alla legge divina, come Eleazaro ed i sette fratelli Maccabei con la loro madre (2Mac. 6, 18-31; 7, 1-41).

La "testimonianza" dovrà continuare nella Chiesa fino al suo trionfo finale da parte dei successori degli Apostoli e dei discepoli di Cristo, che devono trasmettere fedelmente la dottrina di Gesù anche se costerà la vita (Ap. 6, 9 ss.; 11, 3-12; 17, 6; 20, 4); è anzi la condizione necessaria per essere "confessati" cioè riconosciuti da Gesù davanti al Padre (Mt. 10, 32).

[L. V.]

BIBL. - E. HOCEDEZ, *Le concept de martyr.* in NRTh, 55 (1928) 81-99. 198-208; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 3a ed., Parigi 1933, pp. 62-5; J. BONSIRVEN, *Teologia del N. T.*, Torino 1952, p. 118 ss.; STRATHMANN, in ThWNT, IV, 477-520.

MASFA (Ebr. Mispah "vedetta"). - Nome di varie località della Palestina.

1. Mucchio di pietre, a nord del fiume ez-Zerqa (Iabbok), eretto da Giacobbe a testimonio dell'alleanza con Labano, chiamato rispettivamente in aramaico legar-sahaduta' "mucchio della testimonianza" ed in ebraico Gal-ed "mucchio testimonio" o Mispah "vedetta" (Gen. 31, 44-54).

2. Villaggio nel Galaad giordanico (Iudc. 10, 17; 11, 11), identificato probabilmente con M. di Galaad (Iudc. 11, 29) e con Ramoth M. (105. 13, 26), fu residenza del giudice Iefte (Iudc. 11, 34) e quivi sua figlia, inconscia del voto inconsiderato del padre, fu destinata alla morte (Iudc. 11, 34-39). Incerta ne è la localizzazione, posta da alcuni non lontano dal W. Iabis in conformità all'Itinerario di Egeria, che vide la tomba di Iefte a Tisbeh; da altri al Hirbet Gel'ad più a sud.

3. Vallata ai piedi dell'Hermon, detta ano che "terra di M." (Ios. 11, 3-8) dove si completò l'annientamento dei re cananei collegati contro Giosuè. L'identificazione è incerta (Metullah o Qal'at es Subejbeh).

4. Villaggio nella Shefelah giudaica, assegnato alla tribù di Giuda (Ios. 15, 38), è localizzabile a H. es.-Safijjeh a nord-est di Beit Gibrit o a Sufijjeh a 10 km. a nord di Beit Gibrin nel cui territorio (Eleuteropoli) l'Onomasticon stabilisce due località, e s. Girolamo una soltanto.

5. M. di Moab, ipoteticamente localizzata da Musil a Rugm el Mesrefé a ovest-sud-ovest di Madaba, fu il luogo dell'incontro tra il re di Moab e David fuggiasco ed ansioso per l'incolumità dei suoi genitori.

6. Città della tribù di Beniamino, non lontana da Rama (105. 18, 25-26) fu il luogo di raduni degli Ebrei al tempo dei Giudici, dopo l'ignominioso scempio della moglie del levita a Gaba (Iudc. 20, 1-2) e al tempo di Samuele (I Sam 7, 5.14; 10, 17). Fu fortificata dal re Asa contro Israele (1 Reg. 15, 22; 2Par. 16, 6). Scelta a residenza del governatore Godolia, dopo la distruzione di Gerusalemme (2Reg. 25, 23-25), accolse parecchi Giudei, fra cui Geremia (Ier. 40, 6.16; 41, 1-16), prima del massacro che portò i superstiti a fuggire in Egitto. Fu ripopolata da Ebrei dopo l'esilio e concorse alla restaurazione di

Gerusalemme (Neh. 3, 7.15.19). Invece che a Nabi Samwil viene localizzata di preferenza nell'attuale Tell en Nasbeh, sulla via Gerusalemme-Nazaret, a 13 km. da Gerusalemme: quivi l'esplorazione archeologica (W. F. Bade: 1927-1932) attesta, in corrispondenza coi dati biblici, una città importante con grande muro di cinta, turrito e rinforzato con terrapieno, abitata dal periodo calcolitico al Bronzo Medio e dal Ferro Primo al Periodo ellenistico. Sono stati trovati nomi biblici ('Ahazjahu, Mattanjahu; la 'aziahu) sui sigilli, come la destinazione le-melekh o jh sui bolli di giarre regali.

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine.* II. Parigi 1938, pp. 388-391; CH. MAC-COWN - J. C. WAMPLER ed altri, Tell en Nasbeh. I-II New Haven 1947; D. DIRINGER. in BibArch, 12 (949) 70-86.

MATRIMONIO. - L'ebr. hatunnah (Cant. 3, 11) esprime la celebrazione del m., che non ha in ebr. sostantivo corrispondente; in greco (Nuovo Testamento), ***, e prevalentemente il verbo ***.

Il primo m. risale alle origini stesse dell'umanità (Gen. 2, 18 ss.): Eva è data da Dio ad Adamo, compagna indivisibile e quasi completamento dell'uomo, consacrando il consorzio coniugale e fondando la società sulla famiglia (A. Vaccari). L'esser tratta la donna. dal lato dell'uomo, oltre a confermare l'unità della specie umana, insegna il dovere dell'amore mutuo e la dipendenza della donna dall'uomo (cf. I Cor 11, 8). «Per questo l'uomo abbandona il padre e la madre e si unisce alla sua donna e formano una carne sola» (Gen. 2, 24): sono parole del sacro autore, o meglio di Dio, che l'ispirava (cf. Mt. 19, 6); i coniugi fanno come una sola persona, un sol corpo (cf. I Cor 6, 16). Di qui Gesù stesso trasse una prova della originaria unità (monogamia) e della indissolubilità del m. (Mt. 19, 4.8; A. Vaccari).

Esso è un patto divino «del quale Dio è testimone» (Prov. 2, 17; Mal. 2, 14); perciò Tobia (8, 9) prega: «Non per voglia insana prendo in sposa questa mia sorella, ma per fedeltà alla legge». Per questo i profeti poterono designare la relazione tra Iahweh e Israele come un m. (Os. l, 2; Ier 2, 2; Ez. 16 ecc.; Cant.).

E il Decalogo comanda: «Non commettere adulterio» (Ex. 20, 14); l'adulterio è un peccato contro Dio (Gen. 20, 6; Prov 2, 17); anche il solo desiderio cattivo (Ex. 20, 17; cf. Gen 39, 9).

Con l'accentuarsi del distacco della umanità da Dio, dopo il peccato, nella prava discendenza Cainita è Lamec che la Bibbia ci presenta poligamo (Gen. 4, 18), flessione dalla pura istituzione delle origini.

Dio si adatta benevolmente ai costumi imperfetti degli uomini, e dai patriarchi in poi, troviamo attestata la poligamia e il divorzio; praticamente sono i costumi Semiti in genere e dei Babilonesi in particolare. Ne è testimone più celebre il codice di Hammurapi (v.), vari articoli del quale hanno adeguata corrispondenza con la narrazione della Genesi (v.) su Abramo, Sara e Agar; Giacobbe, Rachele, Lia e le loro schiave; sui rapporti di Giuda e

Tamar (estensione del levirato tra il suocero e la propria nuora, esplicitamente formulata nella legge hittita), ecc.

Essendo dunque legittimo il m. poligamico, l'adulterio si aveva soltanto quando lo sposo aveva relazione con la donna di un altro; mentre il rapporto con una nubile era solo atto immorale. Invece era adulterio, il rapporto di una donna sposata con qualsiasi altro uomo.

Per adulterio era comminata la pena di morte, per l'uomo e per la donna; in ciò la fidanzata era assimilata alla sposa (Gen. 38, 24; Lev. 18, 20; Deut. 22, 22-27 ecc.).

La fedeltà coniugale è esaltata (Prov. 5, 15-19); l'onestà della donna celebrata al di sopra di ogni altra dote (Prov. 31, 30; Eccli. 26, 23; Tob. 3, 11 ss.); cf. Dan. 13, 23; Iob 31, 9.11 s. I libri sapienziali tengono severamente in guardia contro ogni infedeltà (Prov. 2, 16 ss.; 5, 3 ss. ecc.), che non può celarsi agli occhi di Dio, anche quando rimane nascosta agli uomini (Eccli. 23, 18 s.). Un'adultera pecca tre volte: ferisce la santità di Dio, inganna il marito e procrea un figlio estraneo (Eccli. 23, 23).

Le gioie del m. preservano lo sposo dalle vie inique; egli renda il debito coniugale, perché la sposa non corra il pericolo di divenire infedele (Prov. 5, 13-19).

Tra i grandi santi del Vecchio Testamento, (Mosè, Osea, Isaia, Ezechiele, Tobia, ebbero una sola sposa, e monogamo fu il m. di Giuditta; e nel corso dei tempi la monogamia divenne il m. comune).

Il significato religioso del m., e l'alto livello morale di tutto il V. T., sono manifesti nelle prescrizioni che interdicono la unione tra consanguinei e congiunti (Lev. 18, 6-18; 20, 10-21~ Deut. 22, 13-30; 27, 20-23; cf. in parte il Codice di Hammurapi, §§ 154.157); una sola eccezione è costituita dalla legge antichissima del levirato (v.). Tanto più, se si considerano i costumi degli Egiziani, che non consideravano immorale neppure l'unione del padre con la figlia e forse della madre con i propri figli (cf. DBs, II col. 850 s.) e quelli ancor più depravati dei Cananei Lev. 18, 3 (A. Clamer *La Ste Bible* [ed. Pirot, 2], Parigi 1940, pp. 138-42; 154-57; 652-56).

La legge sul divorzio (Deut. 24, 1-4), gli altri passi del Pentateuco che parlano di esso, lo suppongono già in atto, stabilito dal costume; la legge determina soltanto le formalità da seguire per renderlo legale, e impone condizioni e restrizioni, atte a restringere l'uso. La legislazione babilonese (codice di Hammurapi, § 137) non si preoccupa di stabilire il motivo del ripudio (nel § 141 sono enumerate parecchie colpe della sposa che lo permettono senza compenso alcuno). «Se sposata una donna, questa più non gli piaccia, perché ha notato in essa *qualcosa di turpe* (o di ripugnante), l'uomo le rimetterà scritto un atto di ripudio» ecc. (Deut. 24, 1).

La frase ebr. «troverà su di essa una nudità, o onta di cosa», lascia capire che questa cosa vergognosa o ripugnante sia di ordine fisico: come una malattia ad es., o altra infermità. Al tempo di Nostro Signore, i rabbini ne discutevano: Shammai intendeva nudità di una colpa grave, in particolare l'adulterio; Hillel invece autorizzava il divorzio per un motivo qualsiasi; i Farisei che interrogano N. Signore (Mt. 19, 3 «è lecito rimandare la

moglie *per qualunque motivo*») appartenevano a questa scuola. Il diritto di divorziare era riservato al solo marito.

Più tardi e per la prima volta nella colonia giudaica d'Elefantina, risulta l'estensione di tal diritto alle donne (Clamer, op. cit., p. 662 ss.). La legge cercò dunque di proteggere la donna dall'arbitrio dell'uomo.

Il marito, rimandando la sposa, ci rimetteva la dote, dono nuziale da lui consegnato al padre della sposa (Ex. 22, 15).

L'Eccli. 7, 26 mette in guardia contro il divorzio; considerato tuttavia dai Giudei come una valvola di sicurezza, senza della quale il m. sarebbe troppo duro (cf. Mt. 19, 10).

Il m. è uno dei punti in cui più sensibile è il completamento e l'elevazione operati dal Cristo.

Nel discorso del Monte: «Fu detto: Chi licenzia la propria moglie, le dia l'atto di divorzio - (Deut. 24, 1-4). Io invece vi dico che chiunque licenzia la propria donna, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio, e chi sposa la ripudiata, commette adulterio» (Mt. 5, 31 s.). E più completamente in Mt. 19, 3-12.

Ai Farisei che gli propongono la questione del divorzio, Gesù risponde riportando il m. alla purezza delle sue origini: Gen. 1, 27; 2, 24; e stabilendone le due qualità essenziali, poste da Dio: l'unità e l'indissolubilità assoluta «quel che Dio ha congiunto, l'uomo non separi»).

Mosè non istituì il divorzio, ma lo disciplinò; esso non è una legge, ma un'eccezione tollerata («per la durezza del vostro cuore vi permise Mosè di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non era così»); quindi proclama ancora (come in 5, 31 s.) la legge dell'indissolubilità (= Mc. 10, 10 ss.; Lc. 16, 18; 1 Cor 7, 10 s.; Rom. 7, 2 s.)

L'inciso eccetto *il caso di concubinato* *** risponde al rabbinico zenut = matrimonio invalido, non vero, "concubinato"), indica il caso della unione nella quale il vincolo matrimoniale non c'è, e il licenziamento della donna è non soltanto legittimo ma doveroso (J. Bonsirven, A. Vaccari, C. Spicq).

Quindi esalta il celibato virtuoso, di chi volontariamente vuol dedicare tutto se stesso a Dio e alla diffusione del suo regno.

Lo stesso insegnamento è ripreso da Paolo: il m., sua legittimità (è un dono ***), e i suoi diritti (I Cor 7, 1-7); indissolubilità (vv. 8-16); paragone tra il m. e la verginità (vv. 25-38); stato vedovile (v. 39 s.). Il m. è necessario per chi non ha il dono più elevato della verginità: i coniugi si rendano scambievolmente il debito coniugale: «la sposa non ha il potere sul proprio corpo, ma il marito; egualmente il marito non ha il potere sul proprio corpo, ma la donna. Non vi private l'un l'altro, *se non di comune accordo*, per *breve tempo*, per attendere alla preghiera (scopo soprannaturale); e ritornate subito all'usato, affinché Satana non vi tenti facendo leva sulla vostra incontinenza». L'indissolubilità è assoluta, ordine del Signore.

«Quanto a quelli che abbracciano la fede, già maritati, se il coniuge infedele consente coabitare col convertito, rimangano uniti; ma se egli si vuol separare, l'altro coniuge è libero (I Cor. 7, 12-15; il cosiddetto privilegio paolino). La ragione (o la precisa ragione) per cui s. Paolo diceva al credente di non rompere il precedente legame, era la speranza nel coniuge di poter condurre alla fede l'altro; ora essa cesserebbe in un'unione tormentata e turbata; in tal caso, la parte fedele non deve farsi scrupolo di riprendere la libertà.

S. Paolo condanna coloro che proibivano il m. (I Tim. 3, 4); scomunica l'incestuoso di Corinto (I Cor 5, 1-5). Il marito deve amare la sposa, come Cristo la Chiesa (Eph. 5, 25; Col. 3, 19; cf. 1 Pt. 3, l ss.); il m. deve essere un mezzo di santificazione (I Tim. 2, 15).

Il Divin Redentore, che ha onorato con la sua presenza il m., alle nozze di Cana (Io. 2, 1-11), lo ha elevato a sacramento, connettendo al contratto naturale, tra i battezzati, il conferimento della grazia. L'insegnamento infallibile della Chiesa rende esplicito quanto è implicitamente contenuto nei Vangeli (Io. 2, l, 11; Mt. 19, 3-12) e particolarmente in 1Cor. 7 e in Eph. 5, 28-31.

Dopo aver citato Gen. 2, 23 s. circa l'unità dei due sposi, e pertanto l'amore scambievole che da essa deriva, s. Paolo aggiunge: «Grande è questo mistero, cioè in rapporto al Cristo e alla Chiesa». L'unione dell'uomo e della donna, enunziata nella Genesi e che Dio ha voluto, è un mistero importante e sublime, perché oltre al significato immediato del dono e accettazione mutui dei due sposi, figura l'unione del Cristo e della Chiesa. Ecco il profondo significato (mistero) che va riconosciuto alle parole della Genesi. Questo rapporto, esiste già nel m. o, semplice contratto naturale, come istituito da Dio; ma esso è pieno, adeguato, soltanto col m. sacramento, per gli effetti della grazia che produce; come la morte redentrice dello Sposo celeste (Mc. 2, 19, s.; cf. Io. 3, 29) rende ferace d'ogni bene soprannaturale la sua unione con la Chiesa. (A. Médebielle, *Epitre aux Ephésiens* [*La Ste Bible*, ed. Pirot, 12], Parigi 1938, p. 68 ss.).

[F. S.]

BIBL. - E. B. ALLO. *Prem. Ep. aux Corinthiens*. 2a ed., Parigi 1935, pp. 152-89; J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le N. T*. ivi 1948, (cf. RScR, 35 (1948) 442 ss.; IDlo., *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952, pp. 109, 283 s.; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, (trad. it.), ivi 1950, pp. 217-22; A. VACCARI. *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 41 S., 90 s.; F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 345-52; P. A. VACCARI, in *Civ. Catt*., 107, II (1956) 9-20. 350-59. 475-84; ID., *La clausola del divorzio in* Mt. G. 32,. 19, 9, in *Rivista Biblica*, 3 (1955) 97-119; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 1-18; R. DE VAUX. *Les institutions de l'Ancien Testament*. I, ivi 1958, pp. 45-66.

MATTEO. - Santo, Apostolo ed Evangelista (in greco *** dall'aramaico: Maththaj = Adeodato). Così racconta egli stesso la sua vocazione apostolica: «Gesù vide un uomo, chiamato M., seduto al banco della gabella e gli disse: Seguimi! Quegli si alzò e lo seguì. Mentre era a tavola, in casa di M., molti pubblicani e peccatori vennero a mettersi a tavola

con Gesù ed i suoi discepoli. I Farisei, visto ciò, richiedevano ai suoi discepoli: Perché il vostro Maestro mangia con i pubblicani e con i peccatori? Gesù, uditili disse: Non sono i sani ad aver bisogno del medico, ma gli ammalati» (Mt. 9, 9-12). Nei luoghi paralleli Mc. 2, 14-17 e Lc. 5, 27-32, viene chiamato Levi, figlio di Alfeo. Aveva dunque due nomi: cosa abbastanza comune in quel tempo in Palestina e fuori. Quindi troviamo costantemente M. nel catalogo dei 12 apostoli sia nel Vangelo (Mt. 10, 3 e par.) che negli Atti (1, 13). La condiscendente bontà del Signore, volle nel collegio dei suoi più intimi collaboratori un "pubblicano", che, per i Giudei dell'epoca, equivaleva a pubblico peccatore.

Secondo la tradizione (cf. ad es. Ireneo e Clemente Alessandrino), M. dopo l'Ascensione di Gesù si trattenne per alcuni anni ancora in Palestina, evangelizzando i suoi connazionali ed edificandoli con l'esempio di una vita assai austera. Lasciata la Terra Santa evangelizzò altri popoli. Antiche tradizioni, tutt'altro che concordi, parlano ora di Etiopi, ora di Persiani, ora di Parti. Qualcuno lo fa emigrare anche in Macedonia o magari fino all'Irlanda. Il Martirologio Romano lo ricorda come martire ai 21 di settembre. Salerno si gloria di possederne la sacra spoglia.

Una tradizione antica e costante attribuisce a M. il primo Vangelo, il quale è già conosciuto e sparso per tutta la Chiesa alla fine del I sec. Clemente Romano, Policarpo di Smirne, Ignazio d'Antiochia, la *Didaché*, citano brani di Mt. Il primo che esplicitamente parla di un'opera di M. è Papia, vescovo di Gerapoli nelle Frigia minore, già compagno di Policarpo alla scuola dell'Apostolo Giovanni. Papia scrisse intorno al 110 un'opera intitolata: Interpretazione dei detti del Signore. Eusebio (*Hist. eccl.* III, 39; PG 20, 296.300) ne conserva frammenti. Papia mettendo in relazione Mc. con Mt. afferma che «M. a differenza di Mc. dispose con ordine, in lingua ebraica, i detti (***) del Signore; ciascuno poi li interpretò come poté» (in PG 20, 300). Si tratta evidentemente dell'intero Vangelo, come attesta unanime ed in modo netto tutta l'antichità cristiana.

In realtà, i discorsi hanno in Mt. una parte preponderante, ed è indiscutibile l'ordine sistematico; raggruppamento logico: discorso programmatico (5-7), miracoli (8-9), parabole (13) ecc.

M. scrisse in aramaico, la lingua parlata in Palestina dai Giudei: lo attesta no concordi gli antichi. L'originale semitico andò completamente smarrito; seguendo forse le sorti della travagliata Chiesa palestinese, la quale dopo la meravigliosa primavera, narrata negli Atti, subì come un arresto di vitalità, riducendosi, anche a causa delle vicende politiche della nazione, ad una vita stentata e grama finché l'eresia non ne fece scempio. Possediamo il solo testo greco, che nella forma attuale già si riscontra nella *Didaché*, nella lettera dello Ps.-Barnaba e presso Ignazio Martire. La versione dall'aramaico era un fatto compiuto forse già prima del 60 d. C. quando Luca scrisse il suo evangelo. La Chiesa considerò sempre tale versione come canonica, sostanzialmente autentica e simile all'originale aramaico.

Il greco di Mt. è abbastanza puro, anche se non letterario come Lc. o Hebr., né personale come Paolo. Tuttavia esso scopre spiccatamente l'originale aramaico; argomento di conferma per l'autenticità, attestata dalla tradizione. Di ciò non mancano altri

indizi. Soltanto in questo Vangelo M. viene chiamato "pubblicano"; soltanto qui è molto marcato l'elemento "finanziario" ed accentuata la predilezione per le enumerazioni. È notevole ancora il colore locale ed ambientale: un cristiano palestinese poteva tutto facilmente comprendere, mentre alcune cose sarebbero state ardue per altri. Lo stile, ieratico ed irenico, uguale e compassato, sarebbe stucchevole per un greco, mentre è del tutto consono alla mentalità orientale, e giudaica in particolare.

Lo schema dell'evangelo di M. è il seguente:

I parte. *Infanzia* (v.) di Gesù (1-2): genealogia (v.), nascita verginale, adorazione dei Magi (v.), fuga in Egitto, ritorno a Nazaret.

II parte. *Vita pubblica di Gesù* (3-25). 1. Preparazione (3-4, 11): predicazione del Battista, battesimo di Gesù, tentazioni (v.) nel deserto. - 2. Ministero di Gesù in Galilea (4, 12-18, 35): Gesù dottore promulgatore della nuova Legge (4, 12-7); operatore di miracoli (8-9); maestro degli Apostoli (10); rimprovera i Farisei (11-12); espone nelle parabole la natura del regno di Dio (13); conferma la fede dei discepoli con nuovi miracoli e flagella l'invidia dei Farisei (14-16, 12); promette il primato a Pietro (16, 13-20); predice la sua passione (16, 21-28); si trasfigura sul monte (v. Trasfigurazione) e imparte molti avvisi ai discepoli (17-18). - 3. Ministero in Giudea (19-25): viaggio a Gerusalemme (19-20); ingresso trionfale e purificazione del Tempio (21, 1-17); manifesta e riprende i vizi dei Farisei e dei Sadducei (21, 18-23, 39); predice la distruzione di Gerusalemme (24-25; v. Escatologia).

III parte. *Passione, morte e risurrezione* (26-28): preparazione alla passione (26, 1-46); passione e morte (26, 47-27); risurrezione, apparizioni, missioni degli Apostoli (28).

«Chi consideri attentamente questo schema, potrà facilmente rilevare l'arte e l'abilità di comporre del suo autore. Dopo aver nei primi capi presentati i personaggi, primo Gesù, che domina tutto il Vangelo, egli ce lo mostra come dottore e promulgatore della Legge nuova raggruppandone i principali insegnamenti, poi quale taumaturgo operante prodigi, quindi nelle diverse contingenze della vita a contatto con i discepoli, le turbe, i Farisei, e finalmente sofferente nella passione e trionfante nella risurrezione. Non si deve quindi ricercare in Mt. l'ordine cronologico, perché egli ha soprattutto di mira l'ordine logico e perciò spesso riunisce insieme discorsi e fatti appartenenti alla stessa classe, benché avvenuti in tempi diversi. Per quantità di fatti e detti del Signore è il Vangelo più denso di materia; da esso ha la Chiesa i cardini della fede e della vita cristiana, come la formula trinitaria del battesimo (23, 19), il sermone del monte (5-7), l'orazione domenicale o *Pater noster* (6, 9-13), la promessa del primato di s. Pietro (16, 13 s.) e della indefettibilità della Chiesa stessa (23, 20). Anche per questo, l'evangelo di M. sta bene al primo posto» (A. Vaccari).

M. scrisse per i Giudei palestinesi; persegue un fine eminentemente dottrinale e didattico; che Gesù è l'eminente Messia, il realizzatore di tutte le profezie del V. T.; preconizzato ai Padri ed annunziato dai Profeti, il quale non essendo stato riconosciuto dalla nazione, venne condannato a morte. Ma egli è risuscitato ed il Regno (la Chiesa) da Lui fondato continua la sua missione di salvezza nel mondo tra i Giudei e i Gentili fino al

suo ritorno. Da questi presupposti si spiega perché M. sottolinei ad ogni occasione la realizzazione in Gesù delle antiche profezie messianiche.

Forse una accentuata preoccupazione mnemonica non è da escludersi, quando si pensi all'uso del chiasmo, alle frasi stereotipate, a certi numeri determinati (3/7/10) ed ai brani ritmici. Tutti questi accorgimenti erano usati dai rabbini per assicurare l'esatta trasmissione delle massime degli Antichi ed erano facilmente comprensibili nell'ambiente palestinese.

È impossibile stabilire una data molto determinata per la stesura primitiva di M. Questo è indiscutibilmente certo per tutti gli autori antichi che M. sia il primo dei quattro Vangeli canonici, e che Luca scrisse il suo vangelo prima del 62, prima cioè degli Atti che arrivano appunto al 63 d. C. Per una determinazione più precisa anche nel campo cattolico non c'è identità di veduta. Forse ancor prima del 50 d. C., se non già nel primo decennio dopo la morte del Cristo, M. scrisse il suo Evangelo.

[G. T.]

BIBL. - HOPFL - GUT - METZINGER, *Introductio specialis in N. T.* 5a ed., Roma 1949, pp. 30-65; M. J. LAGRANGE, *Ev. selon s. Matthieu*, 4a ed., Parigi 1927; D. Buzy, nella *Ste Bible*, Pirot, 9, Parigi 1946, Pp. 1-387; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 1-133; A. DURANO, *Vangelo sec. S. Matteo*, (Verbum Salutis), trad. it., (Studium) Roma 1955; V. M. IACONO, *Caratteristiche del Vangelo di Mt.*, in *Rivista Biblica*, 3 (1955) 32-48; G. VITTONATTO *La risurrezione dei morti in* Mt. 27, 52-53 ibid. 193-219.

MATTEO (Atti e Vangeli apocrifi), - V. Apocrifi.

MATTIA. - v. Apostoli. MATUSALEM. - v. Patriarchi.

MEDI, MEDIA (Ebr. Màdaj). - I M. figurano tra i discendenti di Iafet (Gen. 10, 2) e appartengono alla razza indoeuropea, come si può dedurre dai resti della lingua, dalla stretta relazione etnica coi Persiani, dalle testimonianze di Erodoto (7, 62) e di Strabone (16, 2, 3). Sono associati ai Persiani (v.) (Esth. I, 3.14; Dan. 3, 20); anzi talvolta il termine etnico M. sembra esprimere più l'unione dei due popoli contro Babilonia (Is. 13, 17; 21, 2; Ier. 51, 11.23).

La M. è situata a nord·ovest dell'altopiano iranico, fra l'Arasse, il Caspio, i confini della Perside e della Susiana (Elam) e i monti Zagros. Il fondo del popolo M. è costituito da pastori. Non mancano i sedentari nelle città, come Ecbatana (cf. Esd. 6, 2) e Raga, che si trovano all'incrocio delle grandi vie carovaniere.

La conoscenza della storia dei M. è basata su fonti molto lacunose: letteratura avestica, racconti greci, annali assiri. La lingua è nota solo dai nomi propri. La religione è, almeno in parte, monoteistica.

I M. rappresentano una minaccia permanente per l'Assiria durante tutto il periodo dei Sargonidi. La prima incursione assira contro i M. è riferita da Salmanassar In (336 a. C.). Nella M. Sargon II (722 ca.) deporta gli abitanti del regno d'Israele (2Reg. 17, 6; 13, 11). Al tempo di Ciassare II i M. sono alleati dell'impero neobabilonese di Nahopolassar e contribuiscono alla rovina dell' Assiria con la conquista di Ninive (612). Astiage è l'ultimo re dei M.: il suo esercito gli si ribella per unirsi a Ciro, figlio di Cambise di Persia. La M. passa sotto il controllo persiano (550) e ne diventa la prima satrapia.

[F. V.]

BIBL. - E. DHORME, *Les peuples issus de Japhet*, in *Recueil Dhorme*, Parigi 1951, p. 171-74; A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Londra-New York 1948, pp. 16-38.

MELCHISEDEC. - Re di Salem, ossia di Gerusalemme (Ps. 76, 3; Lettere di Tell-el-Amarna) e sacerdote del Dio altissimo, vissuto al tempo di Abramo (Gen. 14, 18 5S.). il suo nome ebraico, malki'sedheq, è comunemente interpretato: re di giustizia (Hebr. 7, 2).

A causa di Hebr. 7, 3 dove M. è detto *** (senza padre), *** (senza madre), *** (senza genealogia), molte tradizioni giudaico-cristiane lo ritennero un angelo, o l'incarnazione dello Spirito Santo ecc.

Secondo quanto è narrato in Gen. 14, 17-20, ad Abramo, reduce da una vittoriosa incursione per liberare il nipote Lot, si fece incontro M., il quale offrì pane e vino e infine lo benedisse, mentre Abramo, in cambio, offrì a M. la decima parte del bottino tolto ai nemici. Non pare che il gesto di M. abbia avuto carattere sacrificale; vi si oppone il verbo ebraiw jasa' il quale nella forma iphil significa solo *estrarre, cavar fuori, presentare*, e mai denota un sacrificio; l'offerta, quindi, sarebbe solo servita a rifocillare Abramo e i suoi 318 armati. A tale conclusione, si suole opporre la tradizione giudaica e cristiana; ma essa potrebbe poggiare sul contesto, dal quale si apprende il lodevole uso di Abramo di ringraziare Dio dopo ogni fausto avvenimento (Gen. 12, 1.8; 18); in quella circostanza, avrebbe approfittato della presenza di un sacerdote.

Secondo il chiaro insegnamento di s. Paolo (Hebr. 7, 1-3; Ps, 110, 4) M. è tipo o figura di Gesù. a) Come M., Gesù è re e sacerdote insieme (Hebr. 7, 1.3·; 5, 6.10); b) M. è re di giustizia e di pace (Hebr. 7, 2); tali pure sono le prerogative del Regno messianico (Ps. 72; Is. 11, 4-9); c) Nella Bibbia, di M. non si cita alcun antenato; per conseguenza non ai suoi avi egli deve la dignità sacerdotale; parimenti, il sacerdozio di Cristo non è regolato, come quello levitico (Ex. 28, 1), dalla legge della discendenza e dai vincoli del sangue, ma ha un carattere estratemporale, e perciò eterno (Hebr. 7, 3); d) Come M. benedicendo Abramo e ricevendo da lui le decime, ha dimostrato di essere superiore al patriarca e al sacerdozio levitico che era ancora nei suoi lombi (Hebr. 7, 9-10), così il sacerdozio di Cristo è di gran lunga superiore a quello dell'antica legge (Hebr. 7, 4-28); e) Infine, come sopra s'è accennato, la tradizione cristiana, nell'offerta del pane e del vino da parte di M., vede il tipo o la figura del sacrificio offerto da Gesù nell'Ultima Cena, che si rinnova, tutte le mattine,

nel santo sacrificio della Messa. Va, però, notato, che anche negato il carattere sacrificale del gesto di M., la tipologia richiesta dal Salmo 110, 4 (Hebr. 5, 6) rimane egualmente intatta; infatti, la ragione per cui Gesù vien detto *Sacerdote secondo l'ordine* (= la maniera) di M., non è già nell'offerta del pane e del vino (s. Paolo tace assolutamente su ciò) ma nell'eternità del sacerdozio di Gesù, di cui era figura M. (senza genealogia), in contrapposizione al sacerdozio levitico.

[B. P.]

BIBL. - A. VACCARI, *M. rex Salem proferens panem et vinum*, in VD, 18 (1938) 208-214; 235-43; G. PIAZZI, *La figura di M. nell'Epistola agli Ebrei*, in se, 63 (1953) 325 ss.

MESHA (Ebr. Mesa', 2Reg. 3 e stele). - Figlio di Kamos-[dan?], originario di Dibon, è re di Moab ed è famoso per la stele la quale narra le sue imprese. La stele, vista dal tedesco F. A. Klein (ag. 1868), ricalcata da Ch. Clermont-Ganneau, è da questi acquistata nei vari pezzi (1869), ché i Beduini, nella speranza di realizzare maggior guadagno, nel frattempo avevano frantumato il prezioso documento di basalto. Attualmente è al Louvre con i calchi che permettono la ricostruzione e la lettura. Le dimensioni della stele sono di m. 1 x 0,60 (inizialmente, secondo Klein, di m. 1,13 x 0,70) con uno spessore di m. 0,30. La parte superiore è arrotondata. Composta probabilmente dopo la distruzione della dinastia di Omri compiuta da Iehu, la stele è in lingua moabitica quasi simile all'ebraico, in scrittura alfabetica fenicia.

M., allevatore di bestiame, paga, come tributo a Israele, 100.000 agnelli e la lana di altrettanti montoni (2Reg. 3, 4); alla morte di Acbab (853 a. C.), si rivolta sfruttando la situazione incerta del regno di Ocozia (853-52) (2Reg. 3, 5; 2, l) e pone fine alla schiavitù sopportata dal padre, che ha regnato 30 anni, sotto Israele; soggezione attribuita dalla stele all'ira di Camos, dio nazionale, contro il suo paese. Riconquista Madaba che da 40 anni era sotto Israele, fonda Baalmeon e Qariathain; conquista il paese di Ataroth, abitato dalla tribù di Gad (Num. 32, 34), e la città omonima, fondata dagl'Israeliti, vi stabilisce i popoli di Saron e di Maharath e trascina davanti a Camos l'altare della città. Nella lotta per il possesso della città di Nebo, M. vota all'anatema in onore di Astar-Camos 7000 uomini e fanciulli, donne, bambine e schiave e porta ai piedi del dio moabita i vasi di Iahweh.

Ioram (852.41), successore di Ocozia, non può attaccare M. dal nord perché teme un attacco alle spalle dai Siri contro i quali è in guerra e perché l'Arnon è una barriera quasi insuperabile. Perciò si accontenta di stabilire una guarnigione a Iahas forse come testa di ponte per un eventuale attacco, ma deve sgombrare sotto la pressione dei 200 uomini scelti di M. Poiché l'attacco dal sud è più facile, Ioram si allea col re di Giuda, Iosafat (2Reg. 3, 11.12.14), che ha già respinto un'incursione di Moabiti alleati con gli abitanti di Ammon e di Maon (2Par. 20, 11-30). Il re di Giuda conta sull'appoggio degli Edomiti, suoi sudditi. Dopo una marcia di aggiramento del mar Morto, durata 7 giorni, i tre eserciti, accampati nella valle superiore del Wadi el-Hesa, l'antico torrente di Zared che segna il confine tra Edom e Moab, mancano d'acqua. Interviene Eliseo; sull'altopiano si scatena un

temporale, fenomeno dai Beduini conosciuto e chiamato Seil, e l'acqua scende attraverso le ramificazioni della valle e riempie le fosse che il profeta ha fatto scavare. Al mattino, la luce rosa dell'alba nel deserto o la colorazione delle sabbie, notata anche oggi dai viaggiatori, del Wadi el-Hesa provoca un miraggio che forse può essere spiegato dal possibile gioco di parola tra dàm "sangue", adoro, "rosso", Edom, il paese dove l'azione avviene. I Moabiti sospettano una strage dovuta alla lotta tra i nemici non esclusa dalle alleanze orientali, attaccano con disordine nella speranza di un facile successo, ma vengono tagliati a pezzi. I vincitori devastano il territorio, distruggono le città, riempiono di pietre i campi, ostruiscono le fonti e tagliano gli alberi fruttiferi. Indi pongono l'assedio davanti alla capitale di M. Qir Hareseth (Is. 16, 7-11; Ier 48, 31.36), l'attuale Kerak, fortificata per la sua posizione elevata (ca. 1000 m. sul mare) e fornita di acqua con lavori che richiamano i preparativi di Ezechia per la difesa di Gerusalemme contro gli Assiri (2Par. 32, 2.5.30). M. non potendo accettare battaglia tenta una sortita di scampo verso i Siri con 700 uomini. Respinto, ricorre a un estremo rimedio: immola il suo primogenito sul bastione perché il sangue della vittima lo renda inviolabile e perché Moabiti e nemici assistano. La collera di Iahweh o forse la disperata ripresa degli assediati alla vista del sacrificio del principe ereditario sono l'effetto del gesto di M. che ottiene l'allontanamento degl'Israeliti. La campagna, iniziata con successo, si conclude con uno scacco di Ioram e con la indipendenza di Moab fino ai tempi di Ieroboamo II.

La stele di M. e 2Reg. 3 concordano nella fase finale dell'avvenimento anche se la Bibbia si sofferma a narrare i particolari dei successi iniziali taciuti naturalmente dalla epigrafe di M. che a sua volta si perde nelle gesta della rivolta e tace tutti gli aspetti meno gloriosi.

BIBL. - CH. CLERMONT-GANNEAU, *La stèle de M., roi de Moab,* Parigi 1870; M. J. LAGRANGE. *L'inscription de M.*, in RB, 10 (1901) 522-45; G. RICCIOTTI, *Storia del popolo d'Israele*, I. Torino 1934, p. 405-08; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, p. 405; *La Ste Bible*, ed. L. Pirot- A. Clamer, III, Parigi 1949, p. 704-09; G. BERARDI, *Inscriptio Mesa regis: fac-simile* (Materiale Didattico), Fano 1952.

MESOPOTAMIA. - Nome che nei LXX traduce l'ebr. *Aram Naharajim* (v. Aram) e designa in senso più esteso le regioni comprese tra i monti d'Armenia, lo Zagros, il Golfo Persico, il deserto Siro Arabico e l'Antilibano; il nome, in uso dai tempi di Alessandro Magno, allude, come l'espressione ebraica, ai due più grandi fiumi che bagnano l'intera regione; Tigri ed Eufrate. Dalle montagne d'Armenia dove nascono, questi due fiumi percorrono l'intera regione incontrandosi a poco meno di 200 km. dal Golfo Persico, ad el-Qurnah. Nella regione di Baghdad, Tigri ed Eufrate si avvicinano tanto da dividere praticamente la regione in due grandi parti: a sud la Babilonide, la regione delle antichissime civiltà di Sumer e Accad, a nord invece la M. propriamente detta, irrigata dagli affluenti dell'Eufrate, Belih e Habur. Quest'ultimo col Tigri e l'Eufrate circoscrive una regione detta dagli arabi Al-Giazirah e cioè "l'isola" .Q la "penisola". In questa fiorirono anticamente le città d'Assur nella regione dell'odierna Mosul e Ninive nei pressi dell'odierna Qal't Sherkat. Fertile pianura limitata dal deserto e montagne la M. appare fin

dagl'inizi della storia una terra avidamente contesa. Culla delle antiche civiltà Sumerica, Accadica, Hurrito-Mitannica, Aramea e Persiana, numerose vicende legano la M. al racconto biblico: basti ricordare le origini del popolo Ebraico e l'esilio. Attualmente la M. fa parte quasi interamente dell' 'Iraq.

MESSIA. - L'eletto da Dio a re e fondatore della nuova Alleanza (Ps. 2, 2): Gesù N. S. È l'ebr. masiah (= unto); applicato a quanti, sacerdoti e re, ricevevano ordinariamente mediante l'unzione sacra la missione di guidare o governare Israele (Ex. 28, 41; I Sam 2, 35 ecc.; ogni strumento di Dio era in tal senso un m.: Ps. 115, 15; Is. 45, 1), a partire dal II sec. a. C. con la letteratura apocrifa (Enoch 47, 10 ecc.), divenne suo appellativo esclusivo: il M., l'unto per eccellenza, "il Cristo" - traduzione greca del participio passivo ebraico -, che Gesù medesimo rivendica (Mt. 16, 15 ss.; Mc. 15, 61). Nelle varie profezie ricorrono altri nomi: «David' mio servo (= cultore) » Ez. 37, 25; «Iahweh nostra giustizia» Ier.. 23, 6; 33·, 16; «servo di Iahweh» Is. 52, 13; «Pastore» Ez. 34, 23; «germe, pollone» Is. 4, 2; 11, 1; Ier. 23, 5. Il Messianismo è la dottrina sul M. e il suo regno (o nuova alleanza); esso è tesoro esclusivo del giudaismo e del cristianesimo, frutto inconfondibile della rivelazione divina; esso costituisce il punto centrale d'incontro (nelle profezie del Vecchio Testamento) e di opposizione (nella realizzazione: Nuovo Testamento) tra le due religioni (A. Vaccari).

Tutto il Vecchio Testamento è proteso a Cristo e al Suo regno (v. Alleanza). Il primo annunzio messianico (protevangelo) lo dà Dio ai progenitori, subito dopo il peccato (v. Adamo). «Pongo inimicizia tra te (dice Dio al diavolo, sotto specie di serpente) e la donna (Eva), tra la tua discendenza e la discendenza di lei; questa (discendenza) ti schiaccerà il capo, mentre tu t'avventi al suo calcagno) (Gen. 3, 14 s.). n tentativo di Satana di far dell'uomo un suo gregario contro l'Eterno è rintuzzato da Dio: fin da quell'istante s'ingaggia la lotta tra l'umanità e le potenze infernali; la prima riporterà la vittoria completa e definitiva. La tradizione giudaica e cristiana identificarono giustamente tale vittoria (della "discendenza della donna" = il genere umano, ma eminentemente il Cristo, cui è strettamente associata l'Immacolata; nostra Corredentrice: *Divus Thomas*, 55 [1952] 223-27) con l'opera redentrice del M., come preciseranno le rivelazioni successive e la realizzazione dimostra. Vittoria su Satana e beneficio di tutti gli uomini: opera pertanto spirituale e universale.

Seguono quindi sempre più dettagliate le varie precisazioni. Dio non opererà da solo tale rivincita sul male; si servirà della discendenza di Sem, dei cui beni spirituali le genti (Iafet) diverranno partecipi con lui e per mezzo di lui: «Benedetto il Dio di Sem; Iafet abiti nelle tende di Sem» (Gen. 9, 25 ss.; Rom. l, 16; 11, 13-27). Tra i Semiti elegge la stirpe di Abramo «fonte di benedizione per tutte le genti» (Gen. 12, 1-3; cf. 13, 14-17; 1-9 ecc.) e stringe con essa solenne alleanza.

In Gen. 26, 3 5S.; 27, 28 ss, conferma la universalità della salvezza e la missione intermediaria del popolo discendente da Abramo, per la linea Isacco-Giacobbe. La missione sarà quindi ristretta alla sola tribù di Giuda (Gen. 49, 8-12): essa riterrà la

supremazia spirituale (scettro, bastone di comando) fino a quando il M. «cui spetta (selloh: Ez. 21, 32 [Volg. 27]) tale sovranità e al quale le genti obbediranno» (v. 10), avrà fondato il nuovo regno. Tale supremazia spirituale di Giuda era espressa sensibilmente nel Tempio di Gerusalemme; la cui distruzione (70 d. C.) doveva dimostrare ai Giudei che il M. era già venuto (A. Bea, pp. 203-12). Segue nei vv. 11 s. la predizione di una felicità e prosperità materiale straordinaria, ripetuta ancora nelle altre profezie; spesso si tratta di effettiva benedizione di Iahweh per la nazione fedele alla missione ora indicata; ma ordinariamente è una descrizione simbolica dell'abbondanza dei beni spirituali nel regno del M.

In Num. 24, 15-19 (A. Clamer, *La Ste Bible*, II, 400 ss.), Balaam predice la schiacciante vittoria su Moab e gli altri popoli vicini di un principe israelita (= una stelo la da Giacobbe: David); essa è tipo della vittoria del M. su tutte le forze del male (come ritengono la tradizione giudaica e cristiana). In Deut. 18, 15-19 (Bea, 212-18) tra la schiera dei profeti che Dio annunzia di mandare al suo popolo, è compreso il profeta per eccellenza: il M.

Con l'alleanza (v.) di Iahweh con David (= vaticinio di Nathan: 2Sam 7), le speranze messi ani che vengono riprese e potenziate. La dinastia di David dovrà collaborare all'opera di Iahweh sulla terra: i loro destini son legati per sempre (Desnoyers, III, 299 ss. 307 ss.). Il pio re, riprendendo il filo delle antiche promesse, e divinamente ispirato, celebra il misterioso liberatore che Dio si associa per la realizzazione del Suo regno: Ps. 2.22.72.110 (Volg. 21.71.109). Il M. è figlio (Ps. 2, 7 = Hebr. I, 5: «Promulgherò il divino decreto. Dio mi ha detto: Mio figlio sei tu; io quest'oggi ti ho generato») ed eguale a Iahweh (Ps. 110, 1: Iahweh lo invita a sedere alla sua destra = Hebr. 1, 13; Mt. 22, 41-46); sovrano d'Israele e delle genti (ps. 2.6.8; 72, 8-11); sacerdote in eterno (Ps. 110, 4 = Hebr. 5, 6; 7); esemplare di giustizia (Ps. 72, 7), egli realizzerà perfettamente il regno di Dio sulla terra. Come suo discendente (2Sam 7, 16), il M. è un uomo; e David ne descrive le sofferenze (Ps. 22) e la risurrezione (Ps. 16 [15] «Non consentirai che il tuo devoto veda la corruzione»: At. 2, 25-32; 13, 35 ss.: A. Vaccari, in *La Redenzione,* 165-90). Certo i suoi contemporanei e, talvolta, lo stesso profeta (cf. *Summa Theol*. 2-2, q. 173, a. 4) oltre a non percepire il modo come si sarebbero realizzati tali diversi aspetti del M., non comprendevano il valore pieno delle singole predizioni: Desnoyers (III, 310-28).

Il messianismo ha nei profeti scrittori (dal sec. VIII in poi), il suo maggiore sviluppo. Essi descrivono strettamente congiunti il ritorno dall'esilio, la restaurazione teocratica e la salvezza messianica, essendo la prima preludio e preparazione immediata di quest'ultima. Lo specifica nettamente Dan. 9: la restaurazione incominciata col decreto di Ciro per il ritorno degli esuli a Gerusalemme, sarà completa soltanto con l'avvento del M., allorché «ogni peccato sarà cancellato e regnerà una giustizia sempiterna» (v. 24). Illustrano l'alleanza di Iahweh con David, tutta diretta al M.; per questo Giuda non può perire; per questo i profeti danno i più bei vaticini messianici immediatamente dopo l'annunzio delle deva stazioni e della rovina del regno (Is. 4, 1 ss.; 7, 14 b, dopo il V. 25; 8, 5-8 ecc.). È una connessione logica.

Il M. uscirà dalla stirpe di David: Is. 11, 1; Ier. 23, 5; 33, 15; Ez. 17, 22; cf. Lc. 1, 32; nascerà a Betlemme: Mi. 5, 1= Mt. 2, 6; da una Vergine: Is. 7, 14b = Mt. 1, 23; cf. Mi. 5, 2; (il segno dato ad Achaz è il figlio d'Isaia [7, 3,.16: She'lir j'lisiìb], come l'altro figlio in 8, 4;

«prima che esso raggiunga l'età della discrezione, cioè tra qualche mese, i paesi dei due re temuti saran devastati»). I vv. 21 ss. annunziano la prosperità del tempo messianico; van congiunti ai vv. 14b-15 e spostati, dopo la descrizione dell'immediata devastazione dopo cioè il v. 25, secondo lo schema abituale del profeta; A. Feuillet, in RSeR, 30 [1940] 129-51).

Il M. sarà ripieno dello spirito di Iahweh: Is. 11, 1-5; 42, I (cf. 61, 1 s. = Lc. 4, 18 s.); forza divina accordata temporaneamente a persone elette da Dio per qualche missione, che nel M. è un dono permanente (P. van Imschoot, in EthL, 16 [1939] 357-67).

Sarà «il servo (v.) di Iahweh», cioè il suo cultore per eccellenza: Is. 42, 11; 49, 3.5; 52, 13; cui darà piena gloria (49, 3), compiendo fedelmente la missione spirituale affidatagli: stabilire l'alleanza definitiva con Israele (42, 6 s.; 49, 5-8; 53, 8), che abbraccerà tutte le genti (42, 1.3; 491, 6 s.: «È poco - dice Iahweh al M. - che tu mi sia servo per restaurare le tribù di Giacobbe e per ricondurre i preservati d'Israele; io voglio fare di te la luce delle nazioni, perché la mia salvezza si estenda fino alle estremità della terra»); annunziare la legge divina che ne è la norma (42, 1.3); redimere l'umanità offrendo se stesse a inaudite torture morali e fisiche (49, 4.7; 50, 6 s.; 52, 14; 53, 2 S. 5.7 s.), fino al supplizio capitale (53, 8 ss.). Le genti apprenderanno più tardi, con meraviglia (53, I), il sacrificio del «Servo di Iahweh», la sua espiazione vicaria e le mirabili conseguenze seguitene; accorreranno all'eletto che Iahweh esalterà (49, 7; 52, 13-53, 12). La morte del servo di Iahweh era un sacrificio, espiatorio accettato come tale da Dio (53, 11 s.). Il Giusto sofferente ucciso ha meritato la giustizia agli altri. Dopo la sua morte avrà una posterità spirituale, e sarà per un tempo indefinito lo strumento della salvezza accordata da Iahweh. La risurrezione del M. è supposta nella promessa di vittoria espressa al modo antico di una battaglia vinta, di un bottino che si divide. È impossibile contestare l'eguaglianza perfetta tra questa grandiosa profezia, detta l'evangelo del Vecchio Testamento, e la sua realizzazione in Gesù nostro Signore (M. J. Lagrange, *Le Judaisme avant Iésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 368-81).

Il M. verrà ucciso proprio da Israele, che gli resiste e lo disprezza (Is. 53, 8 s.); ma che espierà con un lutto nazionale il suo crimine: Zach. 12, 8-13 = Mt. 24, 30; Io. 19, 3-7.

Il M. avrà la natura divina: sarà chiamato (il nome tra i Semiti esprime la natura) «consigliere mirabile, Dio forte, padre in eterno, principe di pace» (Is. 8, 8; 9, 5); conoscerà i pensieri nascosti: «non giudicherà secondo quello che i suoi occhi vedranno e non darà sentenze secondo quello che i suoi orecchi sentiranno». Avrà la potenza divina: «colpirà il violento con la verga della sua bocca e col soffio delle sue labbra darà la morte all'empio» (Is. 11, 3 s.); sarà re per sempre (Ez. 37, 25); cf. Mi. 5, 1 dove i termini usati sono talmente forti da lasciar facilmente concludere alla preesistenza del M., sebbene esprimano per sé un'origine molto remota.

Il suo regno sarà universale, definitivo e spirituale: Is. 11, 10; 42, 1-7; Ier. 31, 31-34 = Hebr. 8, 8-12; Dan. 7, 14.27; 9,24; sarà fonte di benedizioni per tutte le genti (Ez. 34, 26 = Gen. 12, 2).

Caratteristiche del regno del M. sono: la remissione dei peccati e la santità: Is. 56, 6; 57, 13; Ier. 31, 23.34; Ez. 36, 25-28, ecc. (cf. Lc. I, 77 ss.); la pace, ordine perfetto nelle

relazioni di ciascuno con Dio e col prossimo: Is. 9, 6; Mi. 5, 5 ecc.; l'abbondanza dei beni spirituali espressa simbolicamente con le immagini più vivide di una fertilità straordinaria: Is. 7, 21 s.; 9, 3 .. 6; Ez. 47, 1-12 ecc. = l'immagine della lauta mensa apparecchiata: Mt. 22, 4; Lc. 14, 15-24.

Infine, i profeti postesilici, animano i rimpatriati con la speranza messianica: il presente è solo un'ombra della futura grandezza: la ricostituita teocrazia è preparazione e preludio del regno del M. (Agg. 2, 6·9; Zach. 6; Mal. I, 11; Ioel 4). E precisano: il trionfo del M., re mansueto, che incede su di un'asina, e dominerà pacificamente su tutta la terra (Zach. 9, 9 s. = Mt. 21, 5); un unico sacrificio perfetto, immacolato, offerto a Iahweh in tutto il mondo, prenderà il posto dei sacrifici levitici: Mal. 1, 11; un precursore,di cui Elia è il tipo, preparerà immediatamente il popolo giudaico all'opera del M.: Mal. 3, 1 ss.; 4, 5 s. = Lc. 1, 16 s.; Mt. 11, 10; 17, 10-13 = s. Giovanni Battista. Cf. Is. 42, 6; 49,8; Agg. 2, 9.

Nella lunga e sanguinosa lotta contro i Seleucidi (sec. II a. C.), i Giudei si orientarono verso una interpretazione parziale e ristretta del messianismo. La salvezza messianica fu concepita a solo ed esclusivo beneficio d'Israele, e intesa come suo predominio politico su tutte le genti. La letteratura apocrifa (v. Apocalittica) e rabbinica trascurò le idee essenziali per fermarsi all'elemento accessorio delle profezie messianiche, con un'esegesi letterale, esagerata fino al ridicolo Descrissero a tinte fiabesche la prosperità materiale dell'impero giudaico che il M. avrebbe imposto con la sua potenza al mondo. Le profezie di Daniele (v.), pubblicate e divulgate in quel tempo, servirono probabilmente di base a siffatta enorme trasformazione. Il regno del M. è presentato come un impero (= il regno dei Santi) che si sostituisce ai precedenti. Da questa semplice successione cronologica si passò all'analogia circa la sua natura, assimilandolo quanto a genesi, forma e attuazione ai vari imperi (cf. Lc. 17, 20 s.: F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 61-66). Il M. fu considerato, in modo prevalente se non esclusivo, come un re guerriero e conquistatore (Io. 6, 15; 18, 34 ss.). Furono affatto ignorati, il perdono dei peccati, la redenzione, e negati in modo reciso i patimenti del M. (cf. Mt. 16, 21 ss.; Mc. 8, 31 ss.; 9, 31 ss.; Lc. 18, 34; 24, 21; Io. 12, 34). Mentre negli apocrifi il M. presenta ancora caratteristiche soprannaturali e divine (J. Bonsirven, *Le Judaisme palest.*, I, Parigi 1935, pp. 362.370-74), i rabbini lo assimilano a un puro uomo, anche se adorno dei doni dello spirito di Iahweh; non vedevano come salvare altrimenti il dogma del monoteismo (s. Giustino, *Dial. e. Tryph*. 49-50). Indiscussa la sua origine davidica (cf. Mt. 22, 41-46), egli sarebbe apparso improvvisamente (cf. Io. 7, 27), presentato e consacrato da Elia (cf. Mt. 17, 10).

L'interpretazione giudaica non poteva allontanarsi in maniera più stridente dall'opera redentrice del M., venuto «non a esser servito, ma a servire, e a dare la sua vita in riscatto per molti» (Mt. 20, 28). Ed i Giudei, nonostante la paziente insistenza del Redentore nel rettificare e correggere i loro preconcetti falsi, rimasero fatalmente fuori della salvezza (cf. Mt. 8, 11 s.; ecc.; J.-B. Frey, in *Biblica*, 14 [1933] 133·49.269-93). Anche dopo la risurrezione, Gesù deve illuminare i suoi discepoli: «E Gesù disse loro (i due diretti a Emmaus) - O stolti e tardi di cuore a credere a tutto ciò che hanno detto i profeti! Non

doveva il M. tali cose patire e così entrare alla sua gloria? - E rifacendosi da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture quanto riferiva si a lui» (Lc. 24, 25 ss.).

Fonte unica del messianismo è la rivelazione divina. Il M. e la sua opera era l'ultimo scopo inteso da Dio nell'alleanza con Abramo; l'oggetto adeguato delle divine promesse. Il mirabile e vario sviluppo del messianismo, con l'arricchimento e le precisazioni successivi, avvenuti saltuariamente, e pur così armoniosamente convergenti in un unico quadro, senza contrasti e contraddizioni, nonostante i diversi aspetti sopra elencati, rimane inspiegabile senza l'esistenza di questo piano divino, e la comunicazione fatta ne da Dio agli uomini. Ogni tentativo di spiegare in modo diverso il Messianismo, questo fenomeno unico nella storia delle religioni, escludendo la diretta comunicazione da parte di Dio, è riuscito inutile e vano. La rispondenza esatta tra le predizioni del Vecchio Testamento e la realizzazione in Gesù (v.) N. Signore è, infine, l'ultimo suggello della ispirazione divina (Is. 41, 22 s.; 44, 7; 46, 10 s.).

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, VIII, con ricca bibliografia; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, III, Parigi 1930, pp. 296-328; M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, ivi 1931, pp. 33. 36-69. 77 B. 127-30. 149-53. 161 s. 241 s. 332. 336. 363-87, 403-406, 418 5.: A. BEA, *De Pentatheuco*, Roma 1933, 198-218; F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A.T.*, ivi 1935; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. it. (*La S. Bibbia*. S. Garofalo, Torino 1950, pp. 35.9-408; ID., *Cristo Redentore nell'Antico Testamento*, trad. it. di S. CIPRIANI, Brescia 1956.

MICHEA. - (Mi-ka-jah = chi come Iahweh?), uno dei profeti minori. In Mi. 1, 1 è designato "il Morastite", il nativo quindi, di Moreset-Gat (1, 14), località vicina a Gat dei Filistei, nella giudea Shefelah, sulla carta di Madaba collocata a nord-nord-est di Eleuteropoli (Beit Gibrim).

Si identifica con Tell Gedeide e da altri con Tell Sandahanne (Kh. Mar Hanna). Da distinguersi da Maresa (Kh. Mar Maras). (cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 19138, pp. 29.392; e DBs, III, col. 352). Dovette soffrire nell'invasione di Sennacherib. M. sente al vivo le ingiustizie dei ricchi capitalisti. Profetò sotto Iotam (738-736; 751), Achaz (736-721) ed Ezechia (721-693) per un periodo cioè di circa 45 anni. Fu contemporaneo di Isaia ed Osea. Nel 609 i seniori di Giuda addussero Mi. 3, 12 per salvare Geremia (cf. Ier. 26, 17 ss.) dalla furia popolare per un vaticinio contro il tempio. M. forse partecipò alla riforma promossa da Ezechia (2Par. 29 ss.; I Reg. 18, 3-7). È da distinguersi da M. figlio di Iemla (I Reg. 22, 8; II Par. 18, 7).

I critici riconoscono unanimemente l'autenticità dei cc. 1-3, rispondenti all'ambiente Ezechiano, secondo altri a quello di Achaz. Ammettono invece trasposizioni, interpolazioni, mutamenti d'opinione o di punti di vista nei cc. 4-5 e li considerano un mosaico di frammenti in maggior parte postesilici; infine considerano i cc. 6-7 come appendici non autentiche, perché parlano della restaurazione di Israele!

Ma in tutti i profeti, alle minacce per l'empietà del presente segue sempre il vaticinio della restaurazione di Giuda, che culminerà nel regno del Messia.

Tutti gli argomenti addotti contro l'autenticità di questi brani non hanno valore, e fondatezza (cf. J. Coppens, 30).

Il libro segue un ordine logico: vaticini contro Giuda e Israele; giudizio divino e castigo: restaurazione messianica.

I Parte: 1-3: Contro Samaria e Giuda. Invito a tutto il creato ad assistere al giudizio solenne di Dio provocato dall'idolatria, che culmina nella distruzione di Samaria e si estende alla Giudea di cui si nominano 10 città. Arringa contro le ingiustizie dei capitalisti (2, 1-6). Intervento dei falsi profeti e replica di M. Di nuovo contro le ingiustizie sociali. Dio raduna il popolo come un pastore fa col suo gregge (2, 6-13). Gerusalemme sarà distrutta con il Tempio a motivo dei sacerdoti e dei falsi profeti (3, 8-12).

II Parte: 4-5: Restaurazione messianica. Il Tempio e Gerus. diventeranno luogo di adorazione e cattedra di verità universale (cf. Is. 2, 2.4); periodo di pace sotto la protezione di Iahweh; raduno di Israele e sua potenza (4, 1-8); sua situazione attuale dolorosa; predizione dell'esilio babilonese e liberazione (9-10); attacco delle nazioni contro Gerusalemme; umiliazione del suo re (11-14); nascita del Dominatore a Betlemme; parto della Vergine (cf. Is. 7, 14); periodo di pace, liberazione dagli Assiri (5, 1-5); il residuo di Giacobbe fecondo e potente tra i popoli (6-8); sua purificazione da parte di Dio (9-14).

III Parte: 6-7: Contesa tra Dio ed il popolo; stimola alla gratitudine con la giustizia; la misericordia e l'obbedienza a Dio (6, 1-8). Contro i capitalisti disonesti ed i fraudolenti e quei che seguono la linea di condotta di Omri (9-16). Corruzione generale, punizione con guerre intestine (7, 1-6); fiducia in Dio: riabilitazione di Israele, umiliazione delle nazioni; misericordia di Dio verso il "residuo" del suo popolo; remissione dei loro peccati.

Il libro fu ultimato al tempo di Ezechia; ben conosciuto dai contemporanei di Geremia (cf. Ier. 26, 18). Certo prima della distruzione di Samaria (722). Si parla del re (2, 13; 4,9) e dell'Assiria (5,4 s.; 7,12). Tutti lodano lo stile e la vivacità drammatica di M. Nella prima grotta di Qumran (presso il Mar Morto) è stato rinvenuto ano che un midras su M. (J.-T. Milik, *Fragments d'un midrash de M. dans les manuscrits de Qumran*, in RH, 59 [1952] 412-418). È citato in Mt. 10, 36 = Mi. 7, 6; Mt. 2, 6 = Mi. 5, 1 (cf. Io. 7, 42). Mi. 4, 1-4 è comune con Is. 2, 2-4. In Mi. 6, 1-8 abbiamo gli "improperi" che si leggono nella Settimana Santa.

M. inculca la santità interiore (6, 6-16; 3, 5-8, 11).

[B. M.]

BIBL. - J. A. BEWER, *The book of the twelve prophets*, New York 1949; A. GEORGE, *Michée, Sophonie, Nahum*, (La Bibie de Jérus.), 1952.

MIRACOLO. - Dal latino *mirari* indica un fatto che desta meraviglia o stupore, perché fuori dell'ordinario. Si suol definire: «Un fatto sensibile, operato da Dio, al di fuori di tutte le forze e le leggi della natura». Nella Bibbia, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, si descrivono molti miracoli e non mancano accenni alla causa (= onnipotenza divina) ed al fine del m. (= mostrare tale attributo di Dio, confermare la missione di un inviato da Dio ecc.).

Nel Vecchio Testamento si parla di solito del m. come di un fatto eccezionale, meraviglioso (ebr. *pele'*) oppure di un segno (ebr. 'òth) della potenza e benevolenza di Dio. Nella storia ebraica alcuni periodi (uscita dall'Egitto, conquista della Palestina, tempi di Elia e di Eliseo) appaiono quanto mai ricchi di tali interventi straordinari di Dio (passaggio del mar Rosso, passaggio del Giordano, la Manna ecc.), mentre troviamo registrato un solo m. nei profeti scrittori: il ritirarsi dell' ombra su l'orologio solare nel palazzo di Ezechia per ordine di Isaia (cf. 2Reg. 20, 9 ss.; Is. 38, 4-8). Spesso l'autore ispirato fa notare la connessione fra i miracoli, chiamati anche "azioni di potenza" (ebr. ghebhuròth; Deut. 3, 24; Ps. 106, 2) e l'onnipotenza divina, a cui nulla è impossibile (cf. Gen. 18, 14; Esth. 13, 9; Zach. 8, 6). Dio agisce su la natura e su gli uomini con l'irresistibile «soffio della sua potenza» (Sap. 11, 17-20). È innegabile - e quanto mai naturale, considerato il carattere peculiare della storia ebraica - che spesso si verificarono reali interventi divini, specialmente nei periodi più critici per il popolo depositario delle verità rivelate e delle promesse messianiche.

Talvolta l'impressione di essere davanti ad un m. è causata dallo stile poetico od enfatico. È un criterio basato sul genere letterario; esso ora viene applicato a taluni fenomeni, come alla strage di Sennacherib (2Reg. 19, 35 ss.) ed al m. del sole attribuito a Giosuè (cf. Ios. 10, 12-15). Altre volte il m. è apparente non reale, in quanto il fenomeno, pur non superando le forze ordinarie della natura, è riferito direttamente a Dio invece che alle cause seconde, che lo produssero. Tutte le opere della natura (l'aurora, la luce, la pioggia, il moto delle stelle, l'ordine nel cosmo ecc.) spesso sono descritte come m. continui dell'onnipotenza di Dio. Ciò avviene in modo particolare nei libri profetici e poetici, fra i quali si distinguono i Salmi e Giobbe.

Nel Nuovo Testamento si hanno molteplici miracoli compiuti sia da Gesù che dagli Apostoli. Gesù stesso si riferisce ad essi come ad un indice sicuro del sopraggiungere dell'epoca messianica (cf. Mt. 11, 5). Sono una testimonianza al suo carattere di inviato di Dio. È il valore apologetico del m., che condanna quanti non credettero alle "opere" meravigliose (cf. Io. 14, 11). Gesù, per operare miracoli richiede la fede; ma d'altra parte si serve di tali prodigi proprio per suscitare la fede (Io. 2, 11; 9, 3; 11, 4.15.42) e per attestare la sua missione (cf. Mc. 2, 10; Mt. 12, 28 s.). I medesimi motivi si possono scorgere nei miracoli compiuti dai discepoli. Negli Atti degli Apostoli (cf. 3, 6.16; 4, 10) si rileva spesso come i miracoli comprovino il carattere divino di Gesù Cristo. S. Pietro lo definisce: «Uomo accreditato fra voi da Dio mediante miracoli, prodigi e segni, che Dio compì per mezzo suo» (At. 2, 22).

La triplice denominazione dei fenomeni meravigliosi, operati contro le leggi della natura, ne accentua i diversi aspetti. Il m. è concepito o come qualche cosa di stupendo,

che eccita la meraviglia (***) oppure come indice dell'onnipotenza divina (***) oppure come un segno (***) per documentare la genuinità del potere taumaturgico e quindi della dottrina predicata da chi opera un m. È noto come una caratteristica di s. Giovanni sia proprio presentare il m. come un segno, che suscita la fede dello spettatore in chi compie il prodigio (cf. Io. 2, 11).

[A. P.]

BIBL. - W. GRUNDMANN, ***, in ThWNT, II, PP. 286-318; G. BERTRAM, ***, ibid., II, pp. 631-40; A. OEPKE, ibid., III, pp. 194-215; P. A. LIÉGÉ, in RScPhTh, 35 (1951) 249-54.

MISRAIM. - v. Egitto.

MISURE E PESI. - In Palestina, a differenza della Mesopotamia, sembra che solo la monarchia abbia reso possibile l'organizzazione dei pesi e delle misure. Ai leviti ne è affidata la cura (I Par. 23, 29).

Misure lineari: le unità di lunghezza devono i nomi alle parti del corpo umano. Il cubito (ebr. ammah, ***) è misurato dall'estremità del gomito a quella del medio; la *mano aperta* (ebr. zereth) dall'estremità del pollice a quella del mignolo. La Volgata la confonde col *palmo* (ebr. tofah), che è la larghezza della mano all'inizio delle falangi. Il *dito* (ebr. esba') è la più piccola misura di lunghezza. Gli architetti e geometri usano una canna di misura di cui si specifica ogni volta la lunghezza in cubiti (Ez. 40, 5). Il *gomed* (Iudc. 3, 16) è valutato dai LXX come uno zereth. Le proporzioni, spesso variabili, sono: il cubito = 24 dita, 6 palmi, 2 mani aperte. Ezechiele (40, 5 cf. 43, 13) pare alluda a un aggiustamento delle misure. Il cubito = 7 palmi, 28 dita; la canna di misura = 7 cubiti. Il profeta non innova, ma rimette in vigore un cubito analogo all'egiziano che può essere servito di unità di base per le costruzioni salomoniche (cf. II Par. 3, 3). La valutazione secondo il sistema metrico decimale è approssimativa e si ottiene dividendo la lunghezza dell'acquedotto di Ezechia (m. 553,10) per i 1200 cubiti indicati dalla iscrizione di Siloe. Risultato: millimetri 444,25.

Nel N. T. si ricordano il cubito (***) = un piede e mezzo = mm. 462 (Io. 21, 8; Ap. 21, 17) e il braccio (***) = ca. m. 1,84 (At. 27, 28).

Le distanze sono espresse vagamente: col numero di giorni impiegato a percorrerle (Gen, 30, 36; 31, 23·; Ex. 3, 18; Ion. 3, 3) o con una "distesa di paese" (Gen. 35, 16; 2Reg. 5, 19). All'epoca ellenistica si adotta lo stadio *** (m. 184,83). Il miglio romano equivale a 8 stadi (ca. 1478 m.). In Persia il miglio corrisponde a 1/4 di parasanga (7 stadi e 1/2 = m. 1386). L'iter sabbati, il cammino permesso durante il giorno di riposo (At. I, 12) equivale, secondo Flavio Giuseppe, a 6 stadi (m, 1109).

Non esiste una valutazione agraria; *semed*, un paio di buoi sotto il giogo, indica l'estensione di terreno che può essere arata in un giorno (1Sam 14, 14; Is. 5, 10). La quantità di grano necessaria per seminare un campo è l'unità di misura agraria in I Reg. 18, 32 come in Mesopotamia.

Misure di capacità. Si usano recipienti vari, onde una scala instabile di proporzioni: *homer* (il carico di un asino) per le derrate secche: equivalente è il *kor* per le derrate secche (1Reg. 4, 22; 2Par. 27, 5) e per l'olio (Ez. 45, 5); *letek* (Os. 3; 2) equivalente per la Volgata a 1/2 di kor; *efah* per grano e farina vale l/10 di homer; equivalente è il *bath* per i liquidi; *se'ah* da identificarsi con lo salis o 1/3 dell'efah (Is. 40, 12); *him*, per i liquidi, vale 1/6 del bath; *'omer* (Ex. 16) interpretato dai LXX come l/10 dell'efah; equivalente è lo *'issaron*, piccola misura per la farina nel Pentateuco; il *qab* (2Reg. 6, 25); il *log*, la più piccola misura per i liquidi, è interpretato dalle versioni come 1/4 di qab.

Queste diverse misure, originariamente indipendenti e prese da diversi ambienti e in epoche diverse, sono raggruppate in serie con organizzazioni successive. Le equazioni formulate dal libro di Ezechiele non implicano la costituzione del sistema a quel tempo, ma il ritorno alle proporzioni usate nel rituale dei sacrifici. I rapporti tra le diverse unità di misura sono incerti e valgono solo per un'epoca tarda perché sono ottenuti in relazione alle misure greco-romane quali appaiono dagli scritti di Flavio Giuseppe, Girolamo ed Epifanio. Lo homer-kor equivale a 720 log, 180 qab, 100 'omer-'issaron; 60 hin, 10 efah-bath, 2 letek. Gli sforzi per dare un valore secondo il sistema metrico decimale non hanno risultati completamente soddisfacenti. Gli autori ellenistici formulano queste equazioni: bath = ***; se'ah = 1+ 1/2 di modius; log = ***, sextarius. Basandosi su queste equivalenze e adottando per il sextarius il valore di l. 0,457, si ottiene la seguente scala: homer-kor = l. 393,84; letek = 196,92; efah-bath = 39,38; se'ah = 12,12; hin = 6,56 'omer'issaròn = 3,93; qab = 2,18; log = 0,54.

L'evidenza archeologica non sostiene le ipotesi formulate dagli autori antichi. Nulla si è potuto trarre dai frammenti di alabastro di Susa. La interpretazione delle misure senza epigrafe di S. Pietro in Gallicantu va sottoposta a cautela. La capacità dell'anfora di Beit·Mirsim (bath) e di un collo di giarra (bath lammelek) del VII sec. non può essere determinata direttamente. La giarra di Lachis è probabilmente del medesimo tipo delle due grandi giarre trovate nella medesima città, ciascuna delle quali, secondo Albright, contiene l. 45,98, il dopo pio del bath lammelek. Perciò si avrebbe la seguente scala: homer-kor = 1. 229,91; letek = 114,95; efah-bath = 22,99; se'ah = 7,66; hin = 3,83,; 'omer-'issaron = 2,29; qab = 1,20; log = 0,31.

Nel N. T. ***, sono le trascrizioni di se'ah, kor, bath. Tali termini sono spesso in un contesto nel quale il valore metrico non ha importanza. Ugualmente per *** (Mc. 7, 4) e *** (Mt. 5, 15). Io. 2, 6 usa *** (l. 30) e Apoc. 6, 6 *** (l. 1,08).

Pesi. La radice verbale sql, comune a tutte le lingue semitiche, esprime l'azione del pesare e, per estensione, significa "contare il danaro, pagare" perché all'origine si pesavano i pezzi di metallo. Perciò seqel, peso, significa per eccellenza l'unità base del sistema ponderale e più tardi della moneta. I pesi sono generalmente di pietra: Prov 16, 11

fa allusione alle "pietre di borsa" che si portavano in un sacchetto per pesare i metalli preziosi.

Il Vecchio Testamento menziona 5 pesi: il Kikkar, ***, talentum, unità di conto come il quintale; maneh, ***, mina; seqel; unità di base per i metalli preziosi. Non è da confondere col siclo monetario. I LXX usano *** per il siclo-peso, *** per il siclo-moneta. Sheqel haqqodes, siclo del santuario, è il peso ufficiale per i pagamenti e le offerte al tempio in opposizione ai pesi del bazar che variano. 2Sam 14, 26 specifica che la capigliatura di Absalom pesa 200 sicli, peso del re. Il peso regio babilonese è notevolmente più pesante di quello in uso nel commercio. Beqa', ***, equivalente a 1/2 di siclo; *gherah*, grano, è la più piccola misura presso gli Ebrei ed equivale a 1/20 di siclo. Le traduzioni ***, obolus non formulano un'equazione, ma dipendono dal fatto che l'obolo è l'unità più leggera della serie ponderale ellenistica. I pesi commerciali probabilmente sono in disaccordo con quelli del Tempio. Ex. 38, 25-26 suggerisce indirettamente l'esistenza della mina di 50 sicli atte stata anche dai testi di Ras Sbamra e dall'evidenza archeologica; Così nel commercio il talento equivarrebbe a 60 mine, 3.000 sicli, 6.000 mezzi sicli, 60.000 grani; secondo Ezechiele a 60 mine, 3.600 sicli, 7.200 mezzi sicli, 72.000 grani.

Dopo la scoperta dei pesi di Bethsur, 'Ain Shemes, Megiddo, LakiS, Tell Beit Mirsim, Tell en.Nasbeh, nel commercio il talento dovrebbe pesare gr. 34.272; la mina 571,2; il siclo 11,424; il mezzo siclo 5,712; il grano 0,571; secondo Ezechiele, il talento equivarrebbe a gr. 41.126; la mina a 685.44; il siclo a 11,42.4; il mezzo siclo a 5,712; il grano a 0,571.

Il N. T. raramente fa allusione a pesi. Nelle parabole dei talenti e delle mine questi termini si riferiscono a somme di danaro. Io. 12, 3; 19, 3-9 trascrive *** il latino libra che designa la libbra romana di ca. 326 gr.

[F. V.]

BIBL. - A. G. BARROIS, *La métrologie dans la Bible,* in RB, 40 (1931) 185-213; 41 (1932) 50-76; ID., *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 243-5.8; H. LEWY, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding*, in *Journal of the American Oriental Society*, 64 (1944) 65-73; J. TRINQUET, *Métrologie biblique*, in DEs, V (1957), coll. 1212-50, con ricca bibliografia; R. DEVAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Parigi 1958, pp. 297-317.

MITANNI. - Grande impero della Mesopotamia settentrionale designato geograficamente dagli Assiri Hanigalbat; la sua storia decorrente dal sec. XVI al XIV a. C. è stata recentemente svelata dalle scoperte di Boghazkoy, da iscrizioni egiziane e dalle tavolette d'el-Amarna.

La storia del M. inizia col re Saussatar (ca. 1450) che tiene unite in un grande stato unitario le popolazioni Hurrite delle regioni gravitanti sull'alto Tigri. Dalla capitale Wassukkani (localizzata da taluni vicino all'odierna Ràs.el-'Ain) il regno di Saussatar

raggiunge a oriente lo Zagros e a occidente la Siria (cf. scoperte di L. Woolley ad Alalah), mentre a sud fu sotto il dominio di M: la regione d'Arrapha (cf. documenti di Nuzu). M. dai tempi di Amenophis TI (cf. iscrizione di Karnak) fu alleato dell'Egitto per poter resistere alla crescente potenza hittita: l'alleanza fu rinsaldata anche da legami matrimoniali tra le due corti. Dissensioni sorte tra i figli del 30 successore di Saussatar, Shuttarna II (ca. 1405) offrono agli Hittiti governati allora dal grande Shuppiluliuma occasione d'un primo intervento: inizia allora la caduta di M. Nuovi disordini interni, uniti alla pressione Assira, minacciano il successore di Dusratta, Mattiwaza, il quale invoca un nuovo intervento hittita: Shuppiluliuma interviene, Mattiwaza resta sul trono, ma un trattato d'alleanza mette praticamente fine all'indipendenza di M. che, morto Shuppiluliuma, diventerà preda e parte della nuova Assiria.

Etnicamente l'impero del M. fu nel suo complesso hurrita: è però bene individuata in esso una classe dirigente indoeuropea, alla quale appartiene anche una aristocrazia militare, i *Maria (nni)* o "giovani guerrieri", vera guardia reale del corpo. Per la struttura sociale M. fu uno stato feudale con tutti i vantaggi per l'aristocrazia. Grande importanza per la conoscenza degli usi e costumi mitannici hanno i documenti di Nuzu e il trattato d'alleanza tra Mattiwaza e gli Hittiti dove, oltre i tradizionali Dèi hurriti, sono invocate anche le divinità indoeuropee della classe dirigente: Mithra, Indra, Varuna, i Nasatyas ecc. Evidenti tracce indoeuropee sono rilevate anche nell'abbondante letteratura: basti ricordare, p. es., il trattato sull'allevamento dei cavalli attribuito a un certo Kikkuli del secolo XIV a. C.

[G. D.]

BIBL. - R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naftaraim*, Roma 1948, pp. 51-74; G. CONTENAU, *La Civilisation des Hittites et des Hourrites du Mitanni*. Parigi 1949; ID., *Hourrites*, in DEs, IV, coll. 128-38: S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

MOAB-MOABITI. - L'ebr. *mo'abh;* stele di Mesa *m'b*; accadico Ma'aba; egiz. Muaba sulla statua di Ramses II a Luxor; è innanzi tutto un'indicazione etnica: la gente che risale al figlio di Lot, per incesto con la primogenita (Gen. 19, 37). L'etimologia me'àb "dal padre", preparata dalla ripetizione intenzionale ai vv. 33, 34, 36 di me'àbinu "dal nostro padre", è popolare. I moderni propongono l'ebr. *j'b* "desiderare" o l'arabo *wa'aba* "essere vergognoso o in collera". Termine geografico, M. indica: 1) il pianoro transgiordano a nord e a sud dell'Arnon (sedeh o sede M.; terra, regio M.; Moabitis); 2) il declivio dal pianoro fino al Mar Morto e al Gor ('asedoth, radices montis Phasga); 3) la pianura situata tra il Giordano e le falde dei monti, Abarim da ovest a est, tra il Mar Morto e W. Nimrim da sud a nord ('arboth M.; campestria M.). Il paese di M. (eres M.) tra Ammon a nord ed Edom a sud confina a est col deserto siro-arabico mediante una striscia chiamata "deserto di M." percorsa dagli Ebrei (Deut. 2, 8.13; Num. 21, 11; 33, 44; Iudc. 11, 17), in marcia per entrare in Canaan. Il torrente Zared (W. el Hesa) è il limite a sud-est (Num. 21, 12; 33, 43.). Ad ovest il Mar Morto e il corso inferiore del Giordano separano M. dalla Cisgiordania. A nord la frontiera è soggetta a mutazioni: si spinge fino a W. Nà'ur al di là di

Hesbon, fino al corso inferiore di W. Nimrin e si accosta ad Ammon. Il regno amorreo di Sehon e l'installazione delle tribù israelite costringono M. a sud dell'Arnon. La stele di Mesa, le rivendicazioni di Iefte, le allusioni di Isaia e di Geremia dimostrano che M. ha ricuperato i territori a nord dell'Arnon (Num. 21, 25-32; Ios. 13, 25, Deut. 2, 24.36; Iudc. 11, 18.22; Is. 15, 4; Ier. 48, 21).

I M. si insediarono in tale regione all'inizio del sec. XIII, togliendola ai Refaim e agli Enim (Deut. 2, 10). I M. rifiutano il passaggio agli Ebrei forse perché questi hanno greggi (Num. 20, 19); sono loro nemici al tempo del re Balaq, celebre per l'episodio dell'indovino Balaam (acc. Bil'ammu), Num. 22-24; li opprimono per 18 anni con Eglon, al tempo dei Giudici, nella pianura di Gerico e vengono allontanati da Ebud (Iudc. 3, 11-30). I rapporti in seguito divengono meno ostili: molt'Israeliti cercano a M. un rifugio (I Par. 4, 22; 8, 4; Is. 16, 4; Ier. 40, 11 s.). Celebre il caso di Elimelec e Noemi, i cui figli si uniscono a due donne di M., tra le quali Ruth (4, 13-22), sposa poi di Booz, antenato di Davide. Saul combatte i M. (1Sam 14, 47) che accolgono a Masfa i parenti di Davide (I Sam 22, 34) e sono da questo trattati duramente e decimati (2Sam 8, 2; I Par. 18, 2). Salomone ha mogli di M. e lascia introdurre a Gerusalemme il culto di Camos (I Reg. 11, 1.7.33). M. resta indipendente finché Omri non lo costrinse a pagare un tributo annuale di 100.000 agnelli e altrettanti montoni da lana (stele di Mesa 11.4.6; 2Reg. 1, 1). Mesa, re di M. (secolo IX) enumera i successi contro Ioram (853/48) re d'Israele e si rende indipendente (2Reg. 3). Iehu ricupera alcune città perdute finché Hazael di Damasco occupa tutto il territorio di M. (2Reg. 10, 33 s.). Sotto Iereboam II (783/43) M. ridiviene tributario d'Israele (2Reg. 14, 25). Molti nomi di re moabiti appaiono nelle liste dei tributari assiri: sotto Teglatfalasar III (731) Salamanu, Kamusunadbi sotto Sennacherib (701), Masuri sotto Asarhaddon e Assurbanipal. Dopo la ribellione di Ioaqim (ca. 601 a. C.) schiere di M., Ammoniti, Edomiti attaccano coi Babilonesi Giuda (2Reg. 24, 2 cf. Ier. 12, 7.17); nel 594 M., Ammon, Edom, Tiro e Sidone invitano Giuda alla ribellione contro Nabucodonosor (Ier. 27, 1-11) e nel 588 si sollevano. Flavio Giuseppe (*Ant*. X, 9, 7), narra che 5 anni dopo la distruzione di Gerusalemme Nabucodonosor muove guerra ad Ammon e a M. (cf. Ez. 21, 28-32). Dal periodo persiano, M. è assorbito dagli Arabi (Ez. 25, 10) e dai Natabei (Ant. XIV, l, 4; V. 2) ai quali gli Asmonei disputano il possesso per gli antichi diritti di Gad e di Ruben. Erode annette a Galaad il territorio a nord dell'Arnon e forma la Perea. M. cade sotto il territorio di Areta prima di far parte della provincia romana di Arabia.

M. è preso di mira da Isaia (15-16), Geremia (48), Ezechiele (25, 8-11), Sofonia (2, 8-11) e Amos (2, l).

Il dio dei M. è Camos (acc. Kammusu) come risulta da molti passi (I Reg. 23, 13; 2 Reg. 23, 13; Num. 21, 29; Ier. 48, 46), dalla stele di Mesa, da una iscrizione recentemente scoperta a Dhibon, capitale di M. (in BASOR, 1952, p. 22) e dalla onomastica moabita, Secondo s. Girolamo (PL 24, 172) Camos equivale a Beelphegor (il Testo masoretico ha Ba'al Pe'or Num. 25, 3.5; Deut. 4, 3; 31, 16.29; 4, 46; 34, 6; Ios. 22, 17; Os 9, 10). È innegabile che Ba'al Pe'or è venerato in ambiente moabita. Nessun testo permette tuttavia l'identificazione con Camos, anche se nel nome di questo dio sopravvive il Mesopotamico Ganmes o Games «eroe della fecondità».

[F. V.]

BIBL. - L. HEIDET, *Moab*, in DB, col. 1138-78; M. J. LAGRANGE. *L'inscription de Mesa*. in RE. (1901) 522-45; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 278-81; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 200 s. 251. 265.

MOLOCH. - È la divinità cananea Milk, attestata dai nomi teofori delle lettere di el-Amarnah, alla quale erano offerti sacrifici umani, come dimostrano le recenti scoperte archeologiche, specialmente a Gezer. Sembra la stessa divinità Melkart «Melek della città») di Tiro, e Baal-Kammon dei Fenici e dei Cartaginesi, i quali le immolavano, secondo gli autori classici, vittime umane, specialmente bambini. Infine, Milkom, dio nazionale degli Ammoniti, è lo stesso Milk con il fenomeno comune della mimazione finale.

Nel Vecchio Testamento, il semitico Melek dai Masoreti fu vocalizzato Molekh, con le vocali cioè del termine boseth = ignominia, oggetto infame; la versione greca (dei Settanta), traducendolo o *** in 2Reg. 23, 10.23 introdusse la pronunzia M., mai esistita nel vivo linguaggio; che andrebbe corretta in Melekh o Milk.

Il Vecchio Testamento alla divinità M. sempre congiunge e riferisce i sacrifici umani in particolare di bimbi (Lev. 18, 21; 20, 2.5; I Reg. 11, 7; Ier. 32, 35 ecc). Essi venivano sgozzati (Ez. 16, 21) e quindi posti a bruciare su una griglia (=tofeth): è quel che esprime la tipica espressione ebraica «far passare per M.» «far passare attraverso il fuoco» (Ier. 7, 31; 19, 5; 32, 35; Ez. 16, 21; 20, 26, 31 ecc.).

In questi passi Geremia ed Ezechiele si scagliano contro questo eccesso della religione (v.) popolare o sincretismo idolatrico, che la legge proibiva severamente (Lev. 18, 21; 20, 2; Deut. 12, 31; 18, 10).

Il P. A. Bea ha confutato ampiamente il tentativo compiuto di recente da O. Eissfeldt, il quale fondandosi su tre o quattro iscrizioni puniche del III sec. d. C. (!), volle intendere M. qual nome comune di una «specie di sacrificio»; non si tratterebbe affatto di una divinità. Tentativo insostenibile in netta opposizione a tutte le fonti bibliche, ed estrabibliche.

BIBL. - M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques,* 2a ed., Parigi 1905, pp. 99-109; H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, ivi 1907, pp. 188-200; A. LEMONNYER, in RScPhTh, 7 (1913) 432-66; L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébreu* I. Parigi 1922, pp. 243 s. 342-45; O. EISSFELDT. *Molk als Opferbegriff* ecc .. Halle 1935; confutato da R. DE VAUX. in RB. (1936) 278-82; e A. BEA, in *Biblica*, 18 (1937) 95-107; F. SPADAFORA, *Ezechiele*. 2a ed., Torino 1951, pp. 129 s. 164 s. 189.

MONDO. - Il senso primordiale, restato classico, di *** è "bellezza" e "ordine". Questo è il senso abituale anche nei LXX, nel N. T. solo in 1Pt. 3, 3. L'evoluzione semantica presenta diversi aspetti.

1 - Universo, insieme delle creature visibili. Sconosciuto ai LXX, che con l'ebraico rendono «cielo e terra» o «il tutto», questo senso è frequente in Sap., 19 volte; 2Mach., 19 volte, in Filone e nel giudaismo ellenistico. Nel N. T. questo senso è sempre in rapporto con l'atto creatore o sovranità di Dio (At. 17, 24; Rom. 1, 20; Eph. 1, 4).

2 - Terra come *dimora degli uomini* o più generalmente l'ambiente in cui agisce il genere umano. Questo senso, sconosciuto o quasi al greco classico, è comune nel N. T. (I Tim. 6, 7; I Cor 5, 10 ecc.).

3 - *Genere umano*, gli abitanti della terra (Rom. 3, 6; 3, 19; I Cor 4, 13 ecc.).

4 - *Umanità in quanto avversa a Dio e alla redenzione di Cristo*. Acquista così un senso peggiorativo di ordine religioso-morale. Soprattutto in s. Paolo e in s. Giovanni.

Nel primo, lo spirito del m. e lo spirito di Dio son contraddittori. (1Cor 2, 12; 2Cor 7, 10) Il profondo contrasto è dovuto all'entrata del peccato nel m. (Rom. 5, 12 ss.). Poiché tutti sono peccatori, tutta l'umanità è colpevole davanti a Dio (ibid. 3, 19) e soggetta al giudizio (ibid. 3, 6; I Cor 6, 2). La riconciliazione operata da Cristo (Col. l, 16 ss.) compone il dissidio tra m. e Dio. Quindi il m. è l'insieme della creazione turbata dal peccato, caduta sotto il giudizio e redenta da Cristo. In quanto redento il m. non è più m. (***), non più «secolo presente» (***), ma è «regno di Dio» e «secolo venturo» (***). Perciò la "Chiesa" non appartiene al m.; i "Santi" vivono sì nel m., ma come se non se ne servissero (I Cor 7, 31), poiché la loro vita non è più «vita nel m.» (Col. 2, 20). Con la croce di Cristo, essi sono crocifissi al m. (Gal. 6, 14).

Il concetto di m., quale potenza avversa a Dio, è al centro del pensiero teologico di S. Giovanni, con una drammaticità superiore e con una terminologia ancor più netta. Il m., come contro-attore di Cristo nella storia della salvezza, prende l'aspetto di una personalità collettiva invasata dal "Maligno" e succube del «Principe di questo m.». Il giudizio contro quest'ultimo, iniziato alla morte di Cristo (Io. 12, 31; 16,. 11; 14, 30), è anche vittoria contro il m. (16, 33). I "fedeli" non son del m., benché scelti dal m. (15, 19; 17, 14) e viventi nel m. (17, 11: I Io. 4, 17); essi «sono nati da Dio» (Io, 1, 12); in essi dimora «lo Spirito di verità che il m. non può ricevere», perché «chi appartiene al m. non ha l'amore di Dio in sé» (I Io. 2, 15): cf. Iac. 4, 4.

Bisogna guardarsi dal m. e dalle sue concupiscenze (I Io. 2, 16), perché «il m. passa e le sue concupiscenze, ma chi fa la volontà di Dio dura in eterno» (I Io. 2, 17). Qui non parla la negazione né il disprezzo del m., ma la fede che ha vinto il mondo (I Io. 5, 4).

[S. R.]

BIBL. - G. KITTEL. ***, in ThWNT, III, coll 868-96; F. ZORELL, N. T. *Lexicon Graecum*, Parigi 1931, col. 729 ss.; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 86 s.

MORTE. - Conseguenza e pena del peccato (v. Adamo): Gen. 2, 27; 3, 3. Come tale consta della separazione dell'anima dal corpo, col disfacimento di questo «sei polvere e in

polvere ritornerai» (Gen. 3, 191): m. fisica; e della separazione da Dio, con la discesa dell'anima nel tenebroso se'ol (v.) o inferi.

La prima per sé è un debito della nostra natura; solo per un dono particolare, Dio aveva concesso all'uomo, destinato a una vita beata nell'intima familiarità con lui, di rinnovare le sue energie e di non morire. L'elemento formale, l'essenza della severa condanna «senz'altro morrai», è la perdita della familiarità con Dio; lo stato di completa separazione da Lui che consegue immediatamente la m. fisica. «Iddio creò l'uomo per l'immortalità, ma per l'invidia del diavolo entrò nel mondo la m. (cf. Eccli. 25, 23; l'accenno di N. Signore: Satana fu omicida dall'inizio, Io. 8, 44; Rom. 5, 12); e ne fanno l'esperienza quelli del suo partito» (Sap. 2, 23 s.; cf. 1, 13 s).

Anche per i giusti la m. implicava la fine di ogni rapporto con Dio. In vita era ancora possibile amare, lodare Iddio, vederlo nelle sue opere, comunicare con Lui nella preghiera, nel culto; era possibile ottenerne qualche intervento sensibile. Appena nello se'ol cessava ogni speranza al riguardo. «Non vedrò più Iahweh», geme Ezechia (Is. 38, 11); e il Salmista: «Può lodarti la polvere, può decantare la tua fedeltà?» (Ps. 30 [29], 10). Dei morti che stanno nello se'ol, («tu non serbi più memoria ... I defunti si leveranno a ringraziarti? Si narra forse la tua bontà nel sepolcro?...» (Ps. 88 [87], 6.11 ss.).

Perciò il giusto considera la vita lunga, una benedizione, un premio di Iahweh. Alla venuta del Messia, questo stato di condanna cesserà per i giusti, mentre diventerà immutabile ed eterno per i peccatori, i partigiani di Satana, che pertanto rimangono le vere vittime della m.

«In quel tempo sarà salvato il popolo tuo ... E molti di quelli che dormono nella polvere (= che stanno nello stato di inattività nello se'ol) si desteranno, questi per la vita eterna, quelli... per l'infamia eterna». Daniele parteciperà alla gioia dei primi (Dan. 12, 2.13, F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, p. 35 ss).

Il Salmista volge talvolta il pensiero a questa futura, lontana speranza, d'altronde abbastanza indeterminata (Ps. 11, 7; 16, 11; 17, 15; 73, 23-26 [Volg 10.15.16.72]; Sap. 2.5); cui si rifanno implicitamente i seguenti passi: Prov. 10, 2; 11, 4; 14, 27; Tob. 12, 9 ecc. «la giustizia libera dalla morte»; mentre il peccato conduce alla m.: Prov 11, 19; 14, 12 ecc.; Eccli. 41, 12 ss. e spesso nei profeti (cf. Ez. 18: il giusto vivrà, il peccatore morrà). Questo pensiero risolve lo scandalo costituito dal benessere degli empi quaggiù (Ps. 73, 17). Mentre la m. è comune a tutti (Ps. 89 [88], 48 s. ecc.; Eccli. 9, 20); e separa definitiva mente dal mondo (Eccli. 41, 1 ecc.).

La m. fisica talvolta è punizione di una trasgressione positiva (Gen. 7, 21; Num. 16, 32; 2Sam 6, 6 s. ecc.); e nella Legge la pena di m. era comminata per la violazione di alcuni precetti.

Con la discesa di Gesù agli inferi si realizzò la speranza dei giusti del Vecchio Testamento, che parteciparono ai frutti già acquistati dal Messia con la sua m. redentrice (I Pt. 3, 18 ss.; 4, 5 s.).

Gesù pose termine al regno del peccato e della m. (Rom. 5, 1-21); ha distrutto la m. (2Tim. 1, 10; Hebr. 2, 14 s. ecc.), nell'elemento più tetro di condanna: la separazione da Dio. La m. fisica, infatti, per l'effetto immediato della Redenzione, congiunge subito l'anima del giusto con Dio; segna la fine del nostro ce peregrinare lungi dal Signore» (2Cor 5, 6-8); immette nella vera vita: «per me la vita è Cristo e la m. un guadagno; ho più caro di morire e d'esser con Cristo» (Phil. 1, 23 s.). E durante la stessa vita, il giusto è già in unione col Cristo (Io. 14, 15; Gal. 2, 20); tempio dello spirito vivente (2Cor 6, 16); la vita della grazia è la stessa vita della gloria; si tratta solo di modo e di grado di perfezione (Io. 17, 3; Rom. 6, 23). Appena battezzato e perciò innestato al Cristo, il cristiano è definitivamente liberato dalla schiavitù del peccato e della m. (Rom. 6, 1.11). Ma la Redenzione estende la sua virtù sullo stesso corpo; tale effetto non è immediato, ma si realizzerà quando la vita umana cesserà sulla terra; alla fine pertanto della fase terrestre del regno di Dio, con la risurrezione dei corpi (Rom. 8; I Cor 15; I Ts. 4, 13-17). Pertanto, la separazione dell'anima dal corpo è solo temporanea; e il Nuovo Testamento usa per essa la metafora del sonno (I Ts. 4, 13; I Cor 7, 39; 15, 20 ecc.). Solo per coloro che rigettano il dono della Redenzione, o ritornano al peccato, la m. sancisce la loro già attuale separazione da Dio, in modo definitivo. E questo loro stato di eterna dannazione spesso nel Nuovo Testamento è chiamato soltanto m. (Io. 6, 50; 11, 25 s.; Rom. 7, 24; passim nel c. 6; ecc.) o seconda m. (Ap. 2, 11; 20, 6.24; 21, 8).

La m. fisica costituisce pertanto il punto determinante, per la sorte definitiva, immutabile per ciascuno (Hebr. 10, 27). Perciò N. Signore, conoscendo la nostra fragilità, ci ricorda tanto, nel suo insegnamento ascetico, questo valico decisivo (Lc. 12, 20 s. 35-48; 13, 4 s. 6-9 ecc.; Mt. 24, 37-25, 13), che costituisce per noi la fine del mondo; fine imprevista e spesso improvvisa. Lo stesso fanno gli Apostoli (I Cor 7, 29 ss. «passa veloce la scena di questo mondo», nel dare la dottrina evangelica sul matrimonio e la verginità; Rom. 13, 11 s.; Hebr. 13, 14 ecc.).

Non c'è forse altra concezione e realtà che sottolinei e ci dimostri quasi sensibilmente il valore dell'opera del Cristo e perciò l'infinita superiorità della nuova sulla precedente economia.

BIBL. - R. BULTMANN, in ThWNT, III, pp. 13-21; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.; *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 287 ss., 311-25; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento* (trad. it.; ibid.), 1952, pp. 209-15. 248.

MOSÈ. - Fratello di Aronne e Maria, della tribù di Levi (Ex. 6, 11), nato nel periodo dell'oppressione egiziana ed esposto perciò dalla madre nella giuncaia del Nilo in una cesta di vimini spalmata di pece e bitume (Ex. 2, 1-4), salvato e adottato da una figlia del Faraone (2, 5-10); tenace assertore della concordia e libertà dei suoi fratelli, uccide un egiziano sorpreso meno tre percuoteva un ebreo e fugge in volontario esilio nella terra di Median (2, 11-15); quivi, mentre pascolava il gregge di Ietro, suo suocero, ha la visione divina, la rivelazione del nome "Iahweh" e la vocazione a salvare il suo popolo conducendolo nella terra promessa (2, 23; 4, 23). La sua persona è quindi

indissolubilmente legata alla storia del popolo ebreo di cui fu liberatore, condottiero e supremo legislatore, fino alla sponda del Giordano (cf. Ex., Num., Deut.). La sua persona, quale appare dalla narrazione biblica, si inquadra perfettamente nell'ambiente e nel periodo storico.

Nome: gli egittologi rigettano comunemente la etimologia data da Flavio Giuseppe e Filone, cioè *mò* = acqua, *jses* = salvato (cf. *Ant*. 2, 9, 6; De Vita Mosis 1, 4), ritengono invece come possibili le due seguenti etimologie: 1) *Mw* = acqua, e in senso traslato, seme, figlio, *se* = lago, e in senso traslato, Nilo: quindi "*figlio del Nilo*"; 2) *Msw* = figlio, termine generalmente congiunto ad un nome divino (cf. Ahmose, Ptamose, Tuthmose); vi furono tuttavia degli egiziani che si chiamarono semplicemente *Msw* (cf. *Papyrus Anastasi* 1, 18, 2; *Pap. Salt*. 124, 2, 17): quindi M. = figlio. Alla storia di M. è spesso avvicinata la favolosa origine di Sargon I (Sharrukin, ca. 2358) grande re di Accad e fondatore della sovranità accadica sui Sumeri ed Elamiti. Questi, figlio di una povera vestale e di padre ignoto, fu dato alla luce di nascosto e messo segretamente su di un fiume, in una cestella di canne chiusa e ricoperta di pece; preso e adottato da Akki presso cui fece l'ortolano; godendo della predilezione della dea Istar, fu da lei posto sul trono di Accad. Le divergenze delle due narrazioni parlano da sé.

L'uomo da Dio scelto per salvare il suo popolo, non era «*di facile parola*», ma «*impacciato di bocca e di lingua*» (Ex. 4, 10; 6, 12). Umile (3, 11), nonostante i grandi privilegi concessigli da Dio, fu sempre conscio dell' opera della grazia e avrebbe voluto che tutti avessero spirito profetico (Num. 11, 29; 12, 1-13). Resistette alla chiamata divina, ritenendosi indegno di un compito cosi sublime; ma presa la decisione, non indietreggiò davanti ad alcuna difficoltà; si assunse la responsabilità di tutto il popolo e, nei momenti più difficili e drammatici, sua unica fiducia e forza era Dio (Ex. 14, 11-14), convinto che la di Lui presenza era il vero fattore decisivo (Ex. 33, 12-17; 34, 9). Perdona i congiunti che gli amareggiavano l'esistenza (Num. 12), prega per il popolo ogni qual volta spaventato dai pericoli, stanco della vita desertica, impreca contro di lui; nei capricci e nelle voglie materiali di una schiera di uomini impegnati in una lotta spirituale gigantesca, ma continuamente incapaci di superarsi, M. è sempre il mediatore, la forza, il profeta, la guida (Ex. 14,11 ss.; 15,22-26; 32,33; Num. 11; 14; 16; 20; 21). Ed in uno dei momenti più tragici della sua missione, offre se stesso a Dio per salvare il popolo (Ex. 32, 31 s.). Quando Dio, stanco dei peccati d'Israele, manifesta l'intenzione di distruggerlo e costituire M. capo stipite di una nuova stirpe, M. rifiuta: la sua vita è per quel popolo che discende dai Patriarchi (Ex. 32, 10 ss.; Num. 14, 12 ss.). Ma un giorno egli pure scoraggiato dalla continua mancanza di fiducia in Dio da parte del popolo, avrebbe desiderato morire: in fondo non era lui il padre di quella moltitudine cocciuta (Num. 11-15).

La sua indulgenza non fu mai debolezza: azioni di estrema energia caratterizzano il suo agire (spezza le tavole della Legge ed il vitello d'oro: Ex. 32, 19 ss.; ricorre alla spada per punire i più pervicaci: Num. 25, 5). Suo conforto e rifugio era la preghiera (Ex. 5, 22; 8, 4.24; 10, 17; 14, 15; 15, 25; 27, 4; Num. 11, 11 ecc.). «Che egli stando in una quasi continua opposizione al suo popolo, lo amasse così tanto e abbia voluto sacrificarsi per lui,

è la grandezza della sua vita. Il popolo non riuscì ad alzarsi e vibrare con il suo carattere religioso: ed egli fu solo nella sua grandezza, come nella solitudine morì» (Heinisch, 95).

Il nuovo nome di Dio «*Iahweh*», domina completamente la sua vita. M. lo incontrò non nella sua stirpe, non in Egitto, ma nella povertà, nella terra d'esilio, nel quadro del popolo madianita: Iahweh non ha vincoli di sangue con Israele, non è legato a spazio e tempo, ma la sua manifestazione è effetto di una libera e graziosa scelta. Punto centrale per M., è che egli nella solitudine del Sinai ha incontrato il suo Dio, non legato ad alcun luogo di culto, ma nella piena libertà divina che fa grazia e misericordia a chi e quando vuole. Iahweh non è un Dio nuovo: è quello dei Padri. La fede di M. è la medesima fede di Abramo, Isacco, Giacobbe. Conoscenza decisiva per M. e punto cruciale per tutto il popolo. Iahweh, Dio del presente rivelatosi a M., è anche il Dio del passato che operò nell'epoca dei Patriarchi, e sarà ancora il Dio del futuro: Egli elesse Israele a suo collaboratore nella storia umana, per preparare la salvezza messianica, realizzazione del suo disegno di misericordia. M. comprese questo e perciò la sua fede non è soltanto illimitata, ma anche «carica di dinamite che distrugge ogni opposizione e libera dalle catene della servitù».

M. fu il più grande profeta del V. T.: con lui Dio parlava «faccia a faccia» (Ex. 33, 11; Num. 12, 6 ss.); contemplò la sua gloria ed entrò nei misteri della divinità, per quanto è possibile ad un mortale (Ex. 33, 18-23; 34, 5-10). Dal lungo contatto con Dio sul Monte santo, la sua intima sublimazione gli apparve sul volto «raggiante» (non «cornuta ... facies» come traduce la Volg.: Ex. 34, 29). «*Non sorse più un profeta pari a M. col quale Iahweh trattasse a faccia a faccia*»: Deut. 34, 10.

Solo una volta egli mancò, non per amar proprio, per mancanza di sacrificio, ma perché pensò (probabilmente, essendovi nel testo più di una reticenza) che la misericordia di Dio poteva stancarsi di perdonare, e non gli fu quindi concesso di passare il Giordano (Num. 20, 2-13): il suo dolore fu certo profondo, ma il primo pensiero va al popolo per il quale domanda a Dio un nuovo capo (Num. 27, 15-23). La missione di M. era terminata (Num. 20, 12; 27, 13; Deut. 32, 52): alla morte aveva 120 anni, ma «*la sua vista non si era indebolita, e la sua freschezza non era ancora scomparsa*» (Deut. 34, 7).; dal monte Nebo, Iahweh gli concede di contemplare la terra promessa, ed in tale visione morire (Deut. 34, 1-5). Fu sepolto nella valle, ma il sepolcro restò segreto: un culto idolatrico non ne doveva macchiare la memoria (Deut. 34, 6; per le leggende giudaiche cf. E. Schiirer, *Geschichte des judischen Volkes*, III, 301 ss., e Iud. 9).

Aveva liberato il popolo dall'Egitto, unito e guidato nel periodo più decisivo della sua storia, era stato il mediatore della alleanza sinaitica, aveva fatto conoscere e inculcato la venerazione del solo Dio dell'alleanza; delle 12 tribù aveva fatto un popolo con leggi politiche, sociali, religiose e cultuali, legando indissolubilmente Israele a Iahweh: ambedue i nomi resteranno stretti per sempre. Il primo altare che M. eresse chiamandolo «*Iahweh nissi = Iahweh è la mia bandiera*», è il motto della sua vita (Ex. 17, 15).

Un monumento perenne gli elevò l'elogio di Gesù figlio di Sirac (Eccli. 44, 23b-45, 5), ma assai più sublime fu il riconoscimento della sua personalità nel N. T., che considera M.

come tipo del nuovo Legislatore, Sacerdote, Profeta, Mediatore dell'Alleanza (Hebr. 3, 3.6; Mt. 17, 3; cf. Io. 5, 45 s.; I Cor 10, 2; Hebr. 11, 23 s.).

[L. M.]

BIBL. - P. HEINISCH, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1951, pp. 76-94; W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimora 1946, pp. 189-207; O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gutersloh 1950, pp. 69-103; F. SPADAFORA, *Storia e spiritualità di Mosè ed Elia*, in Tabor 20 (1956) 165-194.

MUSICA. - Non possediamo né testi musicali né opere teoriche sulla m. ebraica del periodo biblico; la S. Scrittura però ci dà non poche indicazioni al riguardo.

Come presso gli Egiziani e gli Assiri, anche presso gli Ebrei la m., vocale e strumentale, accompagnava quasi tutti gli atti della vita, sia profana che religiosa. Così nel deserto si davano segnali con trombe d'argento (Num., 10, 2 ss.); al suono di trombe caddero le mura di Gerico (Ios. 6, 4,·20); con canti, suoni e danze fu celebrato il trionfo di David sul gigante Golia (I Reg. 18, 6 s.); con la cetra, David placava l'ira di Saul (I Reg. 16, 23); con la tromba ed altri strumenti si annunciava la dichiarazione di guerra (Is. 18, 3) e si celebrava la vittoria (2Par. 20, 28). La m. rallegrava i conviti (Is. 5, 12; 24, 8; Eccli. 32, 7; 49, 2 ecc.) e le nozze (I Mac. 9, 39), la vendemmia e la mietitura (Iudc. 9, 27; Is. 9, 3; 16,10; 25, 6; Ps. 4, 8), il lutto ed il pianto (2Par. 35, 25; 11: Reg. l, 17; Ier. 9, 17; Mt. 9, 23) ecc.

Nelle cerimonie religiose poi non mancava mai la m.: così dopo il passaggio del Mar Rosso Mosè canterà un inno accompagnato col timpano dalla sorella Maria (Ex. 15, 1.20); i sacerdoti daranno con la tromba il segnale delle feste, delle calende, dei giubilei, dei sacrifici ecc. (Num. 10, 2-11); nelle scuole profeti che si faceva uso della m. (I Reg. 10, 5; 19, 20); le varie traslazioni dell'Arca furono accompagnate da canti e suoni guidati dallo stesso David (2Reg. 6, 5.12-15; 1Par. 13, 8; 15, 16). Proprio a lui spetta il merito di aver organizzato un ottimo ordinamento musicale per il servizio liturgico: fece costruire numerosi strumenti per i leviti (1Par. 23, 5) onde accompagnare i Salmi da lui stesso composti (2Par. 7, 6; 29, 26 s.); organizzò varie classi di cantori (4.000 leviti! 1Par. 23, 5) e di strumentisti (1Par. 15, 22; 16, 5, 6; 25, 1-7; 23, 31; Eccle. 47, 11 s.). Anche Salomone fece costruire degli strumenti musicali (2Par. 19, 10-11). Al ritorno dall'esilio cantori (Esd. 2, 70; Neh. 7, l; 12, 45) e sacerdoti (Esd. 3, 10) ripresero servizio nel tempio: e così si fece al tempo dei Maccabei (1Mach. 4, 54).

Strumenti musicali. Se ne attribuisce l'invenzione a Iubal, figlio di Lamec (Gen., 4, 21; cf. 31, 27). Possiamo distinguerne 3 categorie: strumenti a corda, a fiato, a percussione. Tra i primi, tutti della famiglia dell'arpa, ricordiamo il nebhel o grande arpa (I Reg. 6, 5; Ps. 57, 9; Is. 5, 12 ecc.: si fa menzione anche di un nebhel 'asor, cioè a 10 corde: Ps. 33, 2; 144, 9) ed il kinnor, di minore grandezza e con poche corde (Gen. 4, 21; 31; 27; 1Reg. 10, 12; I Par. 13, 8; 15, 28; Is. 5, 12; 16, 11 ecc.); strumenti affini erano la *sabhka* ed il *pesanterin* (*** Dan. 3, 5.7.10.15). Tra gli strumenti a fiato importanti erano lo *sophar* fatto con corna

di caprone o di montone (detto perciò anche *qeren*, Ios. 6, 4. 5) e che serviva per convocare il popolo alla guerra, alle feste religiose o profane (Iudc. 7, 18; 1Reg. 13, 3; 2Reg. 15. 10; Ex. 19, 13.16; Lev. 23, 24 ecc.), nonché per indicare il giubileo (Lev. 25, 9: detto perciò anche *iobhel*); l'*ughabh*, o piccolo flauto (Gen. 4, 21; Ps. 150, 4 ecc.), il *halil* o grosso flauto (1Reg. 10,5; Is. 5,12; 30, 29 ecc.) è la *hasoserah* *** (Num. 10, 3-10; 31, 6; Ps. 98, 6 ecc.). Degli strumenti a percussione ricordiamo il *toph* o tamburo (1Reg. 10, 15; Is. 30, 32 ecc.) suonato per lo più da donne (Ex. 15, 20; Ps. 68, 26), i *selselim* o cimbali (I Reg. 6, 5), i *mesiltaim* o cembali doppi (I Par. 13, 8), i *mena'an'im* o sistri (2Reg. 6, 5) ed i *salisim* (I Reg. 18, 6). Gli strumenti a percussione erano usati specialmente nelle feste, religiose o profane, e nelle danze.

Dopo la distruzione di Gerusalemme (70 d. C.) l'arte strumentale cadde in disuso, mentre quella vocale si tramandò nelle sinagoghe. Molti accenti del testo masoretico non sono altro che segni musicali, anche se non corrispondono esattamente alle nostre note: si chiamano *te'amim* o *neghinòt* («note», «toni»). La m. ebraica era solo melodica: ignote del tutto l'armonia ed anche la polifonia. La scala non era cromatica o enarmonica, ma diatonica: in una ottava si potevano avere fino a 24 gradi! È innegabile un certo influsso della m. ebraica sul canto gregoriano.

BIBL. - A. GASTOUÉ, *Les origines du chant romain*, Parigi 1907, c. I; F. X. KORTLEITNER, *Archeologia Biblica*, Innsbruck 1917, pp. 635-41; H. BERL, *Das Judentum in der Musik*, Berlino-Lipsia 19,26; A. Z. IDELSHON, *Jewish music in its historical development*, New-York 1929 (classico).

N

NABATEI. - Popolo arabo che realizzò il suo massimo sviluppo politico e culturale negli ultimi secoli dell'era precristiana e agl'inizi dell'era cristiana. La zona occupata dai N. comprendeva la regione a sud di Edom che, avendo per centro la città di Petra, fu detta più tardi Arabia Petrea. Petra costituì per molto tempo un centro commerciale di prim'ordine. Passaggio obbligatorio delle vie che convogliano il grande commercio tra il Mar Rosso e la Mesopotamia, tra Siria-Palestina e l'Arabia Meridionale e l'India, Petra poté mediante imposizione di dogane e tributi di transito raggiungere tanta ricchezza e potenza da spingere il suo dominio fino a Damasco e alla Celesiria, mentre a sud raggiungeva la regione di Al Mijr (Moda'in Salih).

Popolo originariamente nomade, i N., dei quali è ancora discutibile la relazione con l'eponimo *Nebajoth* di Gen 25, 13 (id. 38, 9; 36, 2; I Par. I, 29) e i *Nabata* delle iscrizioni Assire, appaiono organizzati a vita sedentaria sullo scorcio del secolo IV a. C. quando resistono a invasioni del diadoco Antigono. Interferenze di N. nella storia ebraica risalgono all'epoca dell'esilio: in seguito alla deportazione degli Ebrei, N. si sarebbero infiltrati dal

sud nei territori di Giuda; forse Nabateo fu quel Gesem che troviamo ai tempi di Nehemia (Neh. 2, 19; 6, 1 s.). All'epoca dei Maccabei sono note le relazioni dei N. con Gionatan. Al tempo degli Asmonei in una guerra tra N. e Antioco XII, Alessandro Ianneo sembra parteggiare per i N. avendone però la peggio poiché, battuto Antioco, i N. sotto Areta III (85-60 a.C.) invadono anche la Giudea. Areta III appare pure in ottime relazioni con Antipatro l'idumeo, nemico d'Aristobulo, con il quale giunge ad assediare Gerusalemme, ritirandosi però per ordine dei Romani. Questi poi attaccano i N. con Pompeo che però non compie l'impresa. I N. sono poco dopo attaccati da Erode e nel 24 a.C. invasi dai Romani con Elio Gallo. L'indipendenza tuttavia viene loro tolta solo da Traiano con la creazione della provincia Romana dell'Arabia Petrea. Grande sviluppo ebbe la potenza Nabatea con Areta IV sotto il cui regno avviene l'episodio segnalato da 2Cor 11, 32.

L'arte e la cultura Nabatea hanno lasciato orme in monumenti sepolcrali e tempietti cavati nella viva roccia specialmente nella regione di Petra; ci sono rimaste anche numerose iscrizioni in lingua aramaica, abbondanti però di arabismi. La religione dei N. poggia sui grandi principi della fertilità: il Dio nazionale era Dhu-al-Sara (Dunarer) accompagnato dalla Dea Allat; non mancano però anche rappresentazioni di altre divinità, quali Hadad e Atargatis.

[G. D.]

BIBL. - G. CONTENEAU. *Le Nabatéen*. Parigi 1932: N. GLUECK. *The other side of the Jordan*. Nuova Haven 1940.

NABONID. - Ultimo re della dinastia neobabilonese caldea, figlio di Nabù-balat-su-iqbi, nobile babilonese, e di una sacerdotessa del tempio di Sin in Harran: regnò per ca. 18 anni, dall'uccisione di Labasi-Marduk (556-a.C.) alla conquista di Babilonia da parte di Ciro (539). Dopo una spedizione militare in Palestina agli inizi del regno, N. amò dedicarsi personalmente a una grande riforma religiosa intesa a rianimare il pericolante impero con lo spirito d'un passato glorioso. Nella direzione immediata della politica N. si associò fin dal terzo anno di regno il figlio Baltassar (Bel-sar-usur). Nel 3° anno di regno, secondo il cilindro grande di Sippar, caduto Astiage, N. occupò Harran e rapidamente ricostruì il tempio di Sin, curando che ne fossero rintracciati i documenti di fondazione. E si interessò grandemente del tempio della stessa divinità a Ur, dove lasciò gran sacerdotessa sua figlia Bel-salti-nannar. La devozione verso Sin però indispettì non poco i sacerdoti babilonesi di Marduk: il fatto poi che N. raccolse in Babilonia molte statue di divinità tutelari delle varie regioni dell'impero, lasciando queste popolazioni senza protezione divina, fomentò anche nel basso popolo un vero odio contro di lui, favorito dal fermento delle varie popolazioni già deportate.

Intanto, vinti i Medi, Ciro s'apprestava ad attaccare Babilonia. N. non sembrava conscio della situazione: dal 7° all'11° anno di regno egli fu assente da Babilonia, affidata completamente al figlio.

Quando però nel 546 anche Creso di Lidia fu vinto da Ciro, N. pensò di tornare in Babilonia, dove difatti lo troviamo nel suo 17° anno; la situazione era però ormai disperata. Ciro attaccò l'esercito babilonese a Opis sul Tigri e lo sconfisse occupando Sippar; due giorni più tardi Cubaru, generale di Ciro, entrò, forse a tradimento, in Babilonia sorpresa durante lo svolgimento d'una festa e Baltassar fu ucciso (Dan. 5, 30); 17 giorni dopo vi entrava Ciro accolto dal popolo come trionfatore. N. catturato mentre fuggiva verso Borsippa, venne trattato gentilmente e mano dato in Carmania nella Persia meridionale. La grandezza di Babilonia imperiale era tramontata per sempre.

[G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Torino 1947, pp. 12-20; E. DHORME, *La Mère de Nabonide*, in RAss. 41 (947) 1-21 (*Recueil E. Dhorme*, Parigi 1951, pp. 325-350); S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, p. 92 ss.

NABUCONONOSOR. - Figlio di Nabopolassar, è il più grande rappresentante della dinastia caldea neobabilonese. Dopo aver esordito la sua carriera militare alle dipendenze del padre nella lotta vittoriosa contro l'Assiria, sostenuta unitamente agli Umman-Manda di Ciassare, N. si distinse anzitutto nella lotta contro gli Egiziani. Nechao II salito al trono d'Egitto nel 609, amico dell'Assiria, mosse con un esercito per soccorrere gli ultimi resti dell'armata assira che, caduta Ninive, tentava una resistenza disperata nella regione di Harran. Iosia di Giuda che, lieto del tramonto della potenza assira, aveva cercato a Megiddo di impedire il passaggio di Nechao, ci aveva rimesso la vita e il Faraone aveva potuto congiungersi con i superstiti Assiri. Dopo assaggi da ambe le parti la battaglia decisiva si ebbe tra egiziani e babilonesi a Karkemis nel 605 a.C. (2Reg. 24, 7; Ier. 46, 2); la vittoria fu di N. che non poté tuttavia sfruttarla completamente. Richiamato in patria per la morte del genitore, N. dové affidare ai suoi generali l'inseguimento del Faraone che tornato in Egitto non osò più molestare i Babilonesi. N., asceso in Babilonia il trono paterno, cercò con ardore di consolidarlo. In Giuda, dove N. aveva fatto una comparsa appena dopo Karkemis, imponendo tributo e depredando il tempio (Dan. 1, 1 s.: 2Par. 36, 6 s.), il superbo Ioaqim, fidando sull'Egitto, rifiutò il tributo. N. dopo aver in un primo tempo lanciato contro Giuda i popoli vicini (2Reg. 24, 1-2) intervenne personalmente (597 a. C.). Ioakin, che nel frattempo era succeduto a Ioaqim, si arrese e Giuda dové subire una prima deportazione (2Reg. 24, 16). Il re venne sostituito col figlio di Iosia (2Par. 36, 6-10).

Quando il Faraone Hophra sembrò pronto a venire in aiuto degli anti-babilonesi, Giuda con altri vicini alleati ancora si ribellò. N. da Ribla sull'Oronte stroncò decisamente ogni velleità: attaccando per primo Giuda, assedia Gerusalemme (588); rigetta un intervento egiziano, e dopo 18 mesi prende e distrugge Gerusalemme, deportandone gli abitanti. Anche Tiro cedette dopo lunghissimo assedio. Alla deportazione del 586 un'altra ne seguiva nel 582 (Ier. 52, 30) che eliminava alcuni gruppi di facinorosi superstiti.

La sorte degli Ebrei deportati, dura particolarmente agl'inizi, andò però in seguito migliorando: impiegati nelle costruzioni edilizie o in aziende agricole essi poterono presto acquistare una certa libertà di vita (v. Ezechiele).

Dall'archeologia risulta quanto grande sia stata l'attività edilizia di N.: il suo palazzo, i templi, le mura della città furono degni di una metropoli mondiale; anche il commercio fu da N. portato al massimo sviluppo.

Poco o nulla ci è noto da documenti profani circa la vita privata di N.

BIBL. - G. FURLANI, *Babilonia e Assiria*, in *Enc. Ital.*, V, pp. 734-741; G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*, Torino 1947; S. MOSCATI, *l'Oriente Antico*, Milano 1952.

NAHUM. - Il settimo, tra i profeti minori, nel canone biblico del Vecchio Testamento.

Nativo di Elqos (1, 1), con tutta probabilità in Giudea (= l'attuale Bir el-Qaws presso Bejt Gibrin).

Il brevissimo oracolo annunzia a Giuda la rovina del suo più terribile nemico, l'Assiria. Nel c. 1 N. celebra la potenza di Iahweh, giusto e supremo vindice che salva il suo popolo e ne colpisce i nemici. Quindi (cc. 2-3), in modo affatto pittoresco, descrive l'imminente caduta di Ninive e rievoca come esempio l'avvenuta caduta di Tebe (No'-'Amon: 3, 8 ss.; cf. Ez. 30, 14 ss.; tradotta erroneamente da s. Girolamo *Alessandria populorum*).

Era un conforto per Giuda; e *nahum* in ebraico = consolatore.

Le due indicazioni su Ninive e su Tebe permettono di porre la profezia di N. tra il 663 a.C., data della terribile distruzione di Tebe ad opera di Assurbanipal, e il 612 a. C., quando Ninive cadde sotto i colpi dei Medi e dei Caldei; ma molto più vicino (cf. Nah. 3, 18) al secondo termine (625. 615 ca.).

N. pertanto è contemporaneo di Sofonia e di Geremia. «La sua poesia è squisita; di tutti i profeti è quello che per nobiltà e vigore più s'avvicina ad Isaia. Le sue descrizioni sono pittoresche e vivide; il suo pensiero è espresso in modo scultorio» (S. R. Driver). Queste lodi vanno specialmente ai cc. 2-3; il l cap. d'indole teorica e astratta, per la forma è stato avvicinato - ma indebitamente - ad un salmo alfabetico. La diversità del tema che è generico nel c. 1° e specifico, storico, palpabile direi, nei cc. 2-3 spiega questa differenza di forma. Si è voluto opporre N. agli altri profeti; mancherebbe infatti in lui ogni pensiero, ogni preoccupazione in ordine alla vita morale; avremmo la sola celebrazione della vendetta e della rivincita nazionale. Ma com'è possibile azzardare un simile giudizio, quando abbiamo a nostra disposizione, di tutta l'attività profetica di N., questo solo brevissimo oracolo? (cf. J. Touzard, in RB, 26 [1917] 57-61). N. è il profeta della sovrana giustizia di Dio, per tutte le genti.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It*., VIII. col. 1602: E. FLORIT. in *Biblica*. 13 (1932) 409-17; M. SCHUMPP. *Dao Buch der zwolf Propheten.* Friburgo i.B. 1950.

NAZARET. - ***; siriaco, Nasrath; arabo, en Nasira). Amena località della Galilea, incoronata dai monti degradanti nella pianura di Esdrelon, a 37 km. ad est di Caifa e a 33 ad ovest di Tiberiade. Ignorata dal V.T. e da F. Giuseppe e di poca importanza ai tempi di Cristo (Io. 1, 46) è il luogo eletto per l'Annunciazione e la miracolosa Incarnazione del Verbo (Lc. 1, 26; 2,4). A. N. si stabilì definitivamente la sacra Famiglia dopo il ritorno dall'Egitto (Mt. 2; 23; v. Infanzia) e quivi Cristo rimase fino all'inizio dell'attività missionaria, a ca. 30 anni (Lc. 2, 51 ss.; cf. Mt. 21, 11; Lc. 4, 16; Io. 1. 46; At. 10, 38).

L'origine e la dimora di Gesù a N. realizzava (Mt. 2, 23) le predizioni profetiche, per l'appellativo "Nazareno" che gli sarà dato. Si tratta di Is. 11, 1 dove il Messia è chiamato néser "germoglio" (cf. Ier. 23, 5; 33, 15 per l'idea); in N. infatti la radice è identica, cf. l'arabo en-Nasira, le versioni siriache Nasrath; e identico il significato "fiorire", "fiore".

A N., Gesù ritornò dopo il battesimo ma per trasferirsi definitivamente a Cafarnao, più adatta alla sua attività missionaria (Mt. 4, 13-16). In una visita fugace, Cristo vi commentò Is. 61, 1-2 nell'adunanza sabbatica della sinagoga, asserendone la realizzazione nella sua missione; ma l'iniziale ammirazione dei concittadini si tramutò in disprezzo e si esasperò fino al tentativo di ucciderlo precipitandolo da un dirupo (Mt. 13, 53.58; Mc. 6, 1-6; Lc. 4, 16-30). N. diede l'epiteto a Cristo (***: Mt. 2, 23; 26, 59.71; Lc. 18, 37; Io. 18, 5.7; 19,19; e ***: Mc. 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Lc. 4, 34; 24, 39) e ai Cristiani (At. 24, 5). Nel luogo dell'Annunciazione fu costruita, probabilmente da Costantino, una chiesa, attestata esplicitamente solo dal 570 in poi, distrutta dagli Arabi, ricostruita dai Crociati e nel 1730. Sulla strada di Tiberiade, presso l'attuale fontana della Vergine, il protevangelo di Giacomo colloca la salutazione angelica. A 2 km. a sud, il Gebel el Qafzé, dominante di 300 m. la pianura di Esdrelon, fu considerato dai pellegrini come il "precipizio" di cui sopra e perciò fu chiamato il «Salto del Signore»; però il luogo probabile è uno balzo di una decina di metri situato presso l'odierna Chiesa dei Greci cattolici.

[A. R.]

BIBL. - P. VIAUD, *Nazareth et ses deux églises*, Parigi 1910; M. BRILLANT, *Le village de la Vierge, Nazareth,* Parigi 1931; U. HOLZMEISTER. "*Mons saltus*", in VD, 17 (937) 50-57; ID.. "*Quoniam Nazareus vocabitur*". in VD, 17 (937) 21-26; H, SIMON - J. DORADO, *Novum Testamentum*, 7a ed., Torino 1951, 343 ss.

NAZIREATO. - Istituzione antichissima, codificata in Num. 6; è una forma speciale di voto, al quale potevano obbligarsi uomini e donne (ne è un esempio la madre di Sansone: Iudc. 13, 4-7). Il termine nazir (dalla radice nazar, nifal = votarsi a qualcuno [cf. l'affinità con nadar «fare un voto»] astenendosi e guardandosi da qualche cosa) significa «consacrato, votato».

Il n., nella forma ufficiale, importava una triplice obbligazione: astenersi da tutto ciò che deriva dalla vite, e da ogni liquore inebriante (= sek'ar, sicera); lasciare crescere la capigliatura; evitare il contatto dei cadaveri (Num. 6, 1-8). Secondo il trattato rabbinico Nazir, il voto deve durare almeno 30 giorni. Samuele (1Sam I, 11; Eccli. 46, 13 ebr.) e Sansone (Iudc. 13, 4-14) furono nazirei per tutta la vita. Nella sottomissione volontaria alle due prime obbligazioni, c'era l'intenzione di conservare gli usi dei padri nomadi e fedeli iahwisti: di protestare contro la civilizzazione e i costumi cananei, impregnati di politeismo. È lo stesso motivo che spingerà i Recabiti (v.) a costumi simili (Ier. 35).

Terminato il periodo del voto, il nazireo si recherà dinanzi al Santuario ed offrirà un agnello dell'anno in olocausto, un agnello dell'anno in sacrificio espiatorio, e un ariete per il sacrificio salutare; il primo e il terzo sacrificio saranno accompagnati dalle rispettive oblazioni e libazioni (cf. Num. 15); oltre alle quali, offrirà un paniere di focacce azzime intrise di olio, e sfoglie azzime unte con olio. Quindi si raderà la testa e porrà i capelli sul fuoco dell'altare. Queste prescrizioni sono un minimo; ogni nazireo aggiungeva doni volontari secondo i propri mezzi, e secondo il tenore del voto emesso. Terminavano così le obbligazioni assunte (Num. 6, 13-31).

Nel caso di contaminazione per cadavere, il nazireo, dopo la settimana prescritta per l'abituale purificazione, doveva radersi la testa; offrire una tortora per un sacrificio espiatorio, una in olocausto, un agnello dell'anno in sacrificio di riparazione, e ricominciare da capo il suo voto, chè i giorni precedenti restavano annullati (Num. 6, 9-12). I nazirei, «uomini di Dio», furono con i leviti e i profeti l'anima della resistenza del puro iahwismo, contro l'influenza cananea. La loro astinenza era una protesta vivente contro l'idolatria e il disordine morale, e un'affermazione della loro fedeltà al culto del solo vero Dio.

Oltre alle pratiche esteriori tale consacrazione a Iahweh comportava infatti una vita morale e religiosa più elevata di quella degli altri Israeliti.

All' VIII sec., nel regno di Samaria, Amos (2, 11 s.) ritiene manifestazione della benevolenza divina l'istituzione dei profeti e dei nazirei, in Israele.

Il n. era molto in onore nel Giudaismo (I sec. a.C.); vi si ricorreva per ottenere grazie e per purificarsi. Si è posto talvolta s. Giovanni Battista tra i nazirei, per Lc. I, 15 «non berrà vino né liquore inebriante». Ma le parole dell'angelo predicono solo la vita mortificata del precursore. Come il voto di s. Paolo (At. 18, 18) di farsi radere la testa, non è propriamente quello del n. che imponeva di lasciarsi crescere i capelli almeno per un mese e poi tagliarli a Gerusalemme, nel Tempio.

In At. 21, 23s., s. Paolo paga le spese (sacrifici ed oblazioni) per quattro giudeo-cristiani che finivano il loro voto di n.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Historie du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 195 ss. 311-14; A. CLAMER, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2) 1940, pp. 269-75.

NEBO. - (LXX ***, cf. Nabù, dio della scrittura, figlio di Marduk nel mondo mesopotamico). È il monte (Gebel en-Neba) della catena di Abarim, ad est del Mar Morto, sul quale Mosè contempla, il paese promesso agl'Israeliti e muore (Deut. 32, 48 ss.; 34, 1). Alto 835 m., dista 3-4 km. da Ràs es-Siàga nel quale si riconosce a buon diritto il Pisgàh (Deut. 3, 27; 4, 49; Ios. 12, 3; 13, 20). Neba e Siàga formano i 2 gioghi della medesima groppa che si profila ad ovest tra due precipizi: Wadi ‘Ayun Mfìsà a nord, Wadi el-Gedeid a sud.

La città di N., oggi comunemente identificata con Mehajjet, è ricordata in Num. 32, 3; 33, 47, dalla stele di Mesa (nbh), da Is. 15, 2; Ier. 48, 1, 1Mach. 9, 37, dall'*Onomasticon* e dalla vita di Pietro Iberico (sec. V), e non doveva essere lontana dal monte N. Il sito è ricco di pavimenti in mosaico (sec. VII) eseguiti dalla scuola artistica di Madaba come risulta dagli scavi intrapresi dalla Custodia della Terra Santa (1931-1938). [F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*, I. Parigi 1933, pp. 379-84; II, 1938. p. 397 s.; S. SALLER - B. GAGATTI, *The Town of N*. (Khirbet el-Mekaayyat), Gerusalemme 1949: H. SCHNEIDER. *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, ibid. 1950.

NEFTALI. - Figlio di Giacobbe e di Bala, schiava di Rachele, e capostipite della tribù omonima. Il nome è spiegato dalla radice *npl* (forma nifal) col significato di «gara, lotta» (cf. Gen. 30, 8). Egli è nominato solo nei cataloghi genealogici (ibid. 35,25; 46, 24; 1Par. 2, 2).

Anche la tribù ebbe relativamente una parte secondaria nella storia ebraica (Num. 1,42; 13, 14; 34,28; Deut. 27, 13). Ai Neftaliti, «cerva sciolta ed amante dei bei canti» (Gen. 49, 21) fu assegnata la zona attorno al lago di Tiberiade (Deut. 33, 23). Dalla descrizione di Ios. 19, 32·39 si deduce che la tribù si estendeva fino a sud del Tabor, avendo ad occidente la tribù di Aser, a nord la Fenicia, ad est la Transgiordania, mentre confinava a sud con Issachar e Zabulon, con cui appare in rapporti molto stretti. Nella zona vi erano tre città levi ti che per i Gersoniti (Ios 21, 6.32). Si allude alla difficoltà incontrata con le popolazioni cananee locali (Iudc. I, 33). Neftalita era Barac, che sotto la guida spirituale della profetessa Débora, combatté contro Iabin e Sisara (ibid. 4, 6 ss.) attorno al monte Tabor. Il fatto fu eternato in maniera squisitamente poetica nel cantico di Débora (ibid. 5, 2-31), ove si condannava l'indifferenza di diverse tribù, mentre si esaltava la parte svolta da N., da Zabulon e da Issachar (ibid. 5, 15.18). L'eco della vittoria si registra anche in libri posteriori (Ps. 68, 28; Is. 8, 23). I Neftaliti parteciparono anche all'impresa di Gedeone contro i Madianiti (Iudc. 6, 35; 7, 23).

In seguito la tribù condivise la sorte, che toccò al regno d'Israele, subendo non poche invasioni straniere (cf. I Reg. 15, 20) fino alla completa sottomissione agli Assiri (722 a.C.), che ne deportarono parte della popolazione in Mesopotamia. Fra i Neftaliti condotti in Ninive vi fu Tobia (Tob. 1. 1).

Nel Nuovo Testamento si riporta l'oracolo di Isaia (8, 23; 9, 1) e si accenna al fatto che Cafarnao si trovava presso i confini fra N. e Zabulon.

[A. P.]

BIBL. - L. SZCZEPANSKI, *Geogr. historica Palaestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 67. 140-44. 152. 159, 202.

NICODEMO. - Nobile giudeo, appartenente al Sinedrio. È celebre il suo incontro notturno con Gesù. L'ora scelta rivela la sua paura dei Giudei; mentre le parole che egli pronunzia manifestano la profonda impressione prodottagli da Gesù. N. appare un fariseo osservante, retto, alieno dalla mentalità meschina di molti Farisei suoi contemporanei, ma influenzato dalla concezione corrente di un Messia nazionalista. Il divin Redentore nel colloquio confuta i punti di tale erronea concezione: il regno di Dio è di natura spirituale, e si richiede pertanto per entrarvi una rinascita spirituale; non è un privilegio della razza giudaica; il Messia compirà la sua missione soffrendo e morendo crocifisso.

N. è detto "capo" o "comandante" (***) dei Giudei, senza dubbio nel significato di nobile o di persona rispettabile. Quale membro dell'aristocrazia faceva parte del Sinedrio (Io. 7, 50). Egli era noto anche per la sua dottrina; era "maestro in Israele" (ibid. 3, 10). Rimase simpatizzante ma non osò divenire apertamente discepolo di Gesù. Più tardi, però, quando si discuterà fra Farisei e sacerdoti sul modo e su le possibilità di eliminare Gesù, N. ha il coraggio di pronunziare una timida difesa: «Forse che la nostra legge condanna un uomo senza che prima l'interroghi e conosca che cosa fa?». Bastò per adontare i suoi colleghi, che ribatterono: «Forse che anche tu sei della Galilea? Informati ed impara che non sorge profeta dalla Galilea» (Io. 7, 50 s.). Dopo la morte di Gesù, N. aiuta Giuseppe d'Arimatea a seppellirne il cadavere. Egli vi contribuì con 100 libbre (= 32 kg. ca.) di mirra e di aloè (ibid. 19, 39 s.).

Quanto si legge negli Apocrifi è incerto. Esiste perfino un Vangelo di N. od Atti di Pilato e Discesa del Cristo agli inferi (cf. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2a ed., Lipsia 1876, pp. 333-432). Secondo una tradizione N. sarebbe convertito al cristianesimo. Il suo nome si legge nel *Martirologio Romano* (3 agosto), perché il suo corpo sarebbe stato trovato insieme a quello di s. Stefano (cf. *Epistula Luciani ad omnem Ecclesiam*; PL 41, 807-15).

BIBL. - L M. VOSTÉ, *Studia Ioannea*. Roma 1930, pp. 101-128; U. HOLZMEISTER, in *Zeitschrift fur kathol. Theologie*, 45 (1921) 527-48.

NICOLAITI. - Setta o fazione della Chiesa primitiva a carattere libertino-gnostico.

Clemente Alessandrino (PG 8, 1061.1129-32), parzialmente confermato da altri Padri (Ireneo, Ippolito, ecc.), la riconnette al diacono Nicola, ultimo dei 7 primi diaconi (At. 6, 5), il quale accusato di gelosia verso la propria moglie, per scagionarsi dichiarò che permetteva a chiunque di sposarla poiché "bisogna ***", ossia "mortificare la carne", le cattive tendenze della natura umana, "trascurare la carne", non darle importanza, abusare

del proprio corpo. Con queste parole alcuni cristiani, detti poi N., avrebbero giustificato ogni disordine morale e perfino l'adulterio.

Tuttavia il diacono Nicola avrebbe condotto una vita esemplare, almeno secondo Clemente A. (contraddetto in ciò da Epifanio). Altri negano qualunque relazione fra lui e i N.; si tratterebbe di un ignoto Nicola (Cassiano), o della semplice traduzione greca (*** = "vincitore del popolo") dell'ebraico Bala'am ("dominatore del popolo"), nome del profeta che fece prevaricare il popolo di Dio (Num. 31, 16), come facevano i N. (Ap. 2, 14): così J. C. Eichhorn, R. H. Charles, ecc.

I N. sono espressamente nominati in Ap. 2, 6.14 s.; cf. l'allusione del v. 20. Operavano ad Efeso, validamente contrastati dai cristiani; non così da quelli di Pergamo e di Tiatira. S. Giovanni caratterizza la loro dottrina come avente delle ripercussioni nella vita pratica ("dottrina" ed "opere" dei N.), e la paragona a quella del profeta Balaam e di Iezabele (peccato di idolatria).

Sembra dunque che la setta insegnasse un'eccessiva libertà nell'uso degli idolotiti e dei culti pagani in genere e probabilmente nella dottrina morale. I loro subdoli "argomenti di Satana" (Ap. 2, 24.), sarebbero connessi alle dottrine gnostiche contemporanee.

La setta ebbe breve durata; verso la fine del II sec. si fuse con altre sette gnostiche. Nel medioevo furono detti N. gli oppositori del celibato ecclesiastico.

[L. V.]

BIBL. - H. LESETRE, in DB. IV, coll. 1616-19; E. AMANN, in DTh-C, XI, coll. 499-506; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 3a ed., Parigi 1933, p. 57 ss.

NOÈ. - (Ebr. Noah, LXX ***, acc. Nuhija). Figlio di Lamec (Gen. 5, 28). Il nome è spiegato con la radice nhm "consolare" sebbene la consolazione derivi solo dal vino che N. gusta per primo (Ier. 16, 7; Prov 31, 6). Padre a 500 anni, di Sem, Cam, Iafet (Gen. 5, 32; 6, 10; 10, 1), uomo giusto (cf. Ez. 14, 14.20) tra i suoi contemporanei, cammina con Dio (Gen. 6, 9) come Enoch (Gen. 5, 22). È l'eroe del diluvio (v.) biblico. Da Dio riceve l'ordine di costruire, secondo precise misure, l'arca. N. eseguisce il mandato e, all'avviso di Dio, a 600 anni, entra nell'arca con la sua famiglia per sfuggire alle acque del diluvio. Dopo un anno solare dall'entrata nell'arca (Gen. 8, 14 cf. però 8, 13b), N. esce per ordine di Dio, costruisce un altare, offre olocausti e riceve con l'umanità la benedizione (cf. Is. 54, 9) di Dio che stringe un patto con lui. Il segno dell'alleanza è l'arcobaleno che per gli Assiro-babilonesi simbolizza il favore o lo sfavore degli dèi a seconda della posizione dell'arco. N. coltiva la vite: ubriaco, si denuda nella tenda e si espone alla derisione di Cam, padre di Canaan. È rispettato e avvertito da Sem e Iafet. Maledice quindi Canaan e benedice gli altri due.

N. muore a 950 anni. È elogiato come speranza nel mondo per la sua fiducia in Dio (Sap. 14, 16), modello di fede (Hebr. 11, 17), araldo della giustizia divina (2Pt. 11, 5). Nella

tradizione giudaica N. è il predicatore che tenta invano di convertire i contemporanei (Flavio Giuseppe, *Ant*. I, 3, I; *Oracoli Sibillini* I, 129.159.198; ecc.).

N., come eroe del diluvio, presenta affinità, (affinità letteraria, v. Genesi), col protagonista del diluvio mesopotamico che ha nomi vari nelle diverse recensioni: nella tavola XI del poema di Gilgames, Utnapistim (ricerca o signore della vita) o Umnapistim ruqu (giorno lontano di vita), equivalente di Ziudsuddu, l'eroe della recensione di Nippur, o Ziudsudra, di cui ***, ecc. della versione di Beroso (presso Alessandro Polistore e i frammenti di Abideno raccolti nella cronaca di Eusebio) sarebbe la lettura più vicina, e Atrahasis (saggissimo) della recensione di Ninive e che è uno dei titoli di UtnapiStim (DT, 42, lin. 11).

N. figura al decimo posto nella lista dei patriarchi prediluviani (Gen. 5, 28) come Ziudsuddu nelle tavole di Larsa (WB, 62) e ***, in Beroso (presso il Sincello). N. muore mentre l'eroe mesopotamico ottiene l'immortalità.

[F. V.]

BIBL. - R. H. MOTTRAM, *Noah*, Londra 1937; G. CONTENAU, L. *Déluge Babylonien*, Parigi 1941; E. DHORME, *Le déluge babylonien*, (*Recueil Dhorme*), Parigi 1951, pp. 561-84; ID., *L'aurore, de l'histoire babylonienne*, ibid., pp. 3-79; A. PARROT, *Déluge et Arche de Noé*, Neuchatel 1952.

NOMI TEOFORI. - Nomi propri composti dal nome della divinità e da un termine di parentela. Più che espressioni dommatiche essi sono invocazioni fiduciose della divinità, tanto più toccanti quanto più intimi sono gli appellativi: padre, fratello, ecc. I genitori nell'imporre tali n. ai loro figliuoli, manifestavano le loro credenze religiose, la loro fiducia nella divinità.

I n. t. si riscontrano presso tutti i popoli semiti: tra i Babilonesi, Marduk-abì = Marduk è mio padre; Istar-ummi = Istar è mia madre, ecc.; tra gli Aramei, Ba-ah-li-AN = Dio è il mio signore; Zi-im-ri-AN = Dio è la mia protezione, ecc.; tra i Cananei, i Fenici, gli Arabi. Abbondano soprattutto i n. t. composti con 'el ed un sostantivo o un verbo; El, infatti, è il nome primitivo e più diffuso dell'Essere Supremo tra i Semiti.

Tali n. esprimono la relazione diretta della divinità col suo cultore; da un lato la divinità eminentemente buona, benefica, dall'altro il fedele, pieno di fiducia e di affetto per lei, che magari moltiplica gli appellativi di parentela per esprimere con la intensità che più gli è possibile questi suoi sentimenti.

Nulla dunque di più certo e dimostrato dell'abitudine tra i Semiti di considerare Dio come un parente o anche come un padre, protettore, per ciascun membro della famiglia, della nazione.

Lo stesso fenomeno, naturalmente, riscontriamo in Israele. L'uso di dare al fanciullo il nome paterno fu, per dir così, sconosciuto per lungo tempo; e volentieri i genitori

imponevano ai figli dei nomi, il cui significato doveva essere un pegno di fortuna e di felicità. Il nome infatti tra i Semiti non è mai un semplice appellativo, ma indica qualche caratteristica speciale, talvolta la missione, la medesima natura di chi lo porta; il nome sta per la stessa personalità. Non reca sorpresa pertanto riscontrare numerosi n. t. Non si tratta soltanto di n. quali Abijjah=Iahweh è mio padre, Abijjah = Iahweh è fratello (o mio fratello), ecc., ma ancora di n. nei quali i termini di padre e di fratello stanno al posto di un nome divino, quasi una specie di sinonimi usuali da tutti intesi; i verbi usati indicano anch'essi un'azione divina piuttosto che umana (Eliezer = Dio è mio soccorso; Eliseo = Dio è la mia salvezza; ecc.). Tra i più antichi (Num. 1): Amminadab = mio zio (cioè, Dio) ha dato; Abieser = il mio fratello è soccorso; Eliab = il mio Dio è padre; Ammisaddai (= 'immisaddaj) = saddai (nome di Dio) è con me; cf. Eliu = egli è il mio Dio (Sam. 1, 1), ecc.

Questi n., come presso tutti gli altri Semiti, esprimono la credenza nella provvidenza paterna di Iahweh per ciascun fedele in particolare e l'amore del singolo israelita per il suo Dio; essi esalano un delizioso profumo di pietà e di devozione verso il Dio d'Israele.

Notevole il fatto che identici n. t. si trovano nei papiri di Elefantina. I Giudei sincretisti di quella colonia rispecchiano la religione (v.) popolare, basata sul ritualismo, che prima di Iosia vigeva anche in Giudea nella regione di Bethel. Ebbene anche in quella deviazione dalla religione legittima, dal puro iahwismo, l'anima di ciascun fedele si sentiva in relazione immediata con la divinità.

Nei n. t., viene espressa ora la lode di Dio, ora la confidenza in Lui, ora il ringraziamento e ora il desiderio e la preghiera; sintesi e testimonianza della pietà individuale.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA. *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento,* Rovigo 1953. pp. 322-28. 337-40; con esatti riferimenti e ricca bibliografia.

NUMERI. - Quarto libro del Pentateuco. Il titolo è la traduzione di quello greco (***) che nel presente caso non equivale a "numeri", bensì a "censimenti"; in ebr. il libro è designato o con la prima parola (*wajedabber* = e parlò) o con la quarta (*bemidbar* = nel deserto). In modo generale, N. narra la storia degl'Israeliti, dagli ultimi giorni passati al Sinai (cf. Esodo), alla vigilia dell'ingresso in Palestina. L'opera è cosparsa di pericopi legislative di vario genere, ha ordine cronologico e geografico. In relazione ai luoghi ed al tempo in cui si svolsero gli eventi, N. si può dividere in tre parti; al Sinai 1.10, 10; nel deserto 10, 11-22, 1; nella regione di Moab 22, 2-36, 13; secondo la cronologia, i fatti del primo periodo comprendono 20 giorni, quelli del secondo 38 anni, quelli del terzo 5 mesi.

I Parte - Disposizioni per la partenza. Rassegna tra le tribù, degli uomini atti alle armi (1, 1-46); esenzione dei leviti ai quali è commessa la cura del tabernacolo (1, 47-54); ordine di accampamento delle singole tribù, che corrisponderà a quello di marcia (2, 1-34). Compito e numero dei leviti (3, 1-39); riscatto dei primogeniti eccedenti il loro numero (3, 40-50);

doveri dei leviti nel culto, nel trasporto del tabernacolo ed oggetti sacri, distribuiti alle tre grandi famiglie levitiche: Caat (4, 1.20), Gerson (4, 21-28), Merari (4, 29-33); il servizio dei Leviti inizia a 30 anni e termina ai 50 (4, 34-39). Sezione legale: contaminati e impuri (5, 1-4), sacrificio di riparazione (5, 5-10), prova della «gelosia» (5, 11-31), il nazireato (6, 1-21), formula della benedizione liturgica sul popolo (7, 1-88); Dio parla a Mosè dei cherubini dell'arca (7, 89); regole per la disposizione delle lampade sul candeliere d'oro (8, 1-4); l'istallazione dei leviti (8, 5-22) e durata del servizio (8, 22-26). La celebrazione della Pasqua prima della partenza (9, 1.5); provvedimenti per chi non la può fare con gli altri (9, 6-14); la nuvola divina e sua funzione (9, 15.23); le due trombe d'argento per la convocazione e l'inizio della marcia (10, 1-10).

II Parte - Peregrinazione desertica. Di questo lungo periodo non si ha che una narrazione episodica e limitata al primo ed all'ultimo anno Ordinata marcia sotto la guida del madianita Hobab, parente di Mosè, (10, 11-34); il «cantico dell'arca» (10, 35 s.). Il popolo è stanco di mangiare manna (11, 1-23); l'elezione di 70 anziani (11, 24-30); le quaglie e i morti di ingordigia (11, 31-35); cattivo comportamento di Aronne e Maria verso Mosè (12, 1-16). L'azione esploratrice nella terra di Canaan causa nuovi tumulti (13, 1-14, 25): ricompensa ai fiduciosi (Caleb e Giosuè) e castigo ai disfattisti ed al popolo: non entreranno nella "terra promessa" (14, 26-38); disobbedienza a Mosè e disfatta a Horma nella lotta contro Amaleciti e Cananei (14, 39-45). *Sezione legislativa*: oblazioni e sacrifici (15, 1-16), primizie (15, 17-21), espiazioni (15, 22-31); il violatore del sabato (15, 32-36); i fiocchi del mantello e il cordone azzurro (15, 37-41). Sedizione di Core, Dathan e Abiram contro Mosè ed Aronne per il privilegio dell'autorità e del sacerdozio: prima prova e castigo divino (16, 1-17, 5); seconda prova: la sola verga di Aronne fiorisce (17, 6-27). Sacerdoti e leviti: loro doveri e diritti (18, 1-32). L'acqua lustrale: come si fa e suo uso (19, 1-32). A Cades: morte di Maria, mormorazioni per la mancanza di acqua, l'acqua dalla roccia (Meriba = querela; 20, 1-13). Gli Edomiti rifiutano il transito per il loro territorio (20, 14-21); partenza da Cades e morte di Aronne sul monte Or (20, 22-29); vittoria contro il re cananeo di Arad a Horma (21-1 ss.); nuove mormorazioni, il castigo dei serpenti, il serpente di bronzo (21, 4-9); viaggio alla Transgiordania: il "*canto del pozzo*", vittoria su Sehon, re degli Amorrei, il "*cantico della città di Hesebon*" , vittoria su Og, re di Basan; accampamento nella piana di Moab di fronte al Giordano (21, 10-22, l).

III Parte - La conclusione della peregrinazione. Balac, re di Moab, per scongiurare il pericolo dell'invasione israelita, manda a chiamare l'indovino Balaam: tergiversazioni di Balaam e vicende lungo il cammino (22, 2-36); incontro con Balac, vaticini e benedizioni per Israele (22, 36-24, 25). Disordini di Israele nel culto di *Baal-pe'or* e punizione divina (25, 1-18). Secondo censimento degl'Israeliti atti alle armi [diminuzione di 1820 rispetto al primo] (26, l-56); censimento dei leviti [aumento di 1000 rispetto al primo] per i quali non vi sarà alcuna proprietà terriera (26, 57-62); esclusi i leviti, nel nuovo censimento non vi è più alcuno dei precedentemente recensiti, eccetto Caleb e Giosuè (26, 63 ss.). Caso di contestata eredità femminile (27, 1-11); Mosè contempla la terra promessa, ma non gli sarà dato di entrarvi (27, 12 ss.); scelta di Giosuè e sua investitura (27, 15.23). *Parte legislativa*: sacrifici e feste (28, 1-30); leggi sui voti delle donne: principio generale (30, 1 ss.); voti delle ragazze, delle vedove e ripudiate, delle donne sposate (30, 4-17). Guerra

contro i Madianiti e divisione del bottino (31, l-54); divisione dei territori occupati tra le tribù di Gad, Rubene metà di Manasse (32, 1.42); riassunto generale delle tappe del viaggio per il deserto [sono in tutto 40] (33, 1-49). Ordini sui futuri nemici, determinazione delle frontiere fra le tribù, istituzione di una apposita commissione per la divisione della terra (3·3, 50-34, 29). Città levitiche e città rifugio (35, 1-34). L'eredità di una donna che si sposi fuori della propria tribù (36, 1-12).

Carattere e Dottrina. Ognuna delle tre parti consta di un gruppo di leggi e di un corpo storico-episodico. I pochi fatti narrati, sono assai notevoli per il loro significato religioso (cf. censimenti, la marcia a schiere, la funzione dell'arca, i vaticini di Balaam, le mormorazioni e sedizioni, la divisione della terra promessa, i privilegi della tribù di Levi ecc.). Per le loro conseguenze, al centro della narrazione stanno due sedizioni: quella degli esploratori (14) e quella di Meriba (20, 1 ss.): ambedue i fatti impressionarono profondamente la letteratura ebraica. Tra le sezioni legali (cf. Levitico) notansi varie disposizioni proprie di N. (nazireato, la prova di "gelosia", la benedizione liturgica, rapporti tra Sacerdoti e leviti, acqua lustrale, voti delle donne, città levitiche e rifugio, ecc.).

Il libro dei N. presenta i caratteri di una narrazione storica: le vicende del deserto non sono epopee di un popolo trionfatore. Israele vi appare, quale si poteva prevedere, un popolo di timorosi, scoraggiati davanti ad ogni difficoltà, facili alla rivolta, pronti a rinunciare alla quasi conquistata patria per ritornare alla schiavitù; più proclivi ad un culto materialistico e grossolano, che a quello religiosamente profondo e moralmente elevante dell'unico Dio della rivelazione. Su questi stessi fatti ritorneranno spesso gli agiografi del Nuovo Testamento. Come sempre tuttavia, gli avvenimenti storici sono considerati e narrati da un punto di vista e per una finalità prevalentemente religiosa: ciò non sminuisce il loro valore storico, ma insinua al lettore il motivo per cui furono scelti e proposti, e l'aspetto che devesi maggiormente considerare. I documenti estrabiblici e l'archeologia, non proiettano alcuna luce diretta sui fatti di N., ma ne facilitano la comprensione e avvalorano (indirettamente) la veridicità (cf. i regni della Transgiordania). Iahweh domina realmente tutta la narrazione: significativo il fatto che le più gravi mancanze sono segnate dal difetto di fiducia in Lui (14, 20). Nel Vecchio Testamento i fatti qui narrati sono oggetto di continua riflessione e approfondimento (cf. Os 2, 17; 11, 1; 13·, 5; Ier. 1.3; Is. 40-55; Ps. 78; 105.107; 95; 114; 136; Sap.10, 15-12, 27; 16.19; ecc.). Per il N. T., cf. Io. 3, 14 s.; 1Cor 10, 1-11; Hebr. 3, 12-4, 13; ecc.

[L. M.]

BIBL. - P. HEINISCH, *Das Buch Numeri.* Bonn 1936: A. V ACCARI, *La Sacra Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 341-433; A. CLAMER, *Les Nombres* (La Ste Bible, ed. Pirot, 2), Parigi 1946, I, pp. 211-481; A. BEA, *La Palestina preisraelitica*, in *Biblica*, 24 (1943) 231-60; R. DE VAUX, *La préhistoire de la Syne et de la Palestine d'après les recherches récentes*, in RB, 53 (1946) pp. 99-124.

NUNC dimittis. - È il cantico che Simeone (v.) pronunziò quando la Vergine SS., per adempiere ai riti prescritti (Lev. 12, 1-8; Ex. 13, 2.12.15; Num. 18, 15) quaranta giorni dopo il parto, andò al Tempio per la purificazione, e per la presentazione del Bambino Gesù (Lc. 2, 29-32).

Il N. dimittis può esser diviso in due strofe: a) nella prima, il santo vegliardo, stringendo tra le braccia il Messia, esprime a Dio il suo umile ringraziamento: ora può morire in pace, perché, secondo una promessa avuta (Lc. 2, 25-26), coi suoi occhi ha contemplato Colui che tanti re e profeti invano avevano desiderato di vedere (Mt. 13, 36; Lc. 10, 24), ossia il Salvatore (29-30); nella seconda, poi, puntando le pupille lontano, afferma che l'opera redentrice del Messia non si sarebbe arrestata alle frontiere d'Israele, ossia si sarebbe estesa anche ai pagani, in modo, però, che per questi, immersi nelle tenebre dell'idolatria, il Cristo sarà "luce", in quanto farà loro conoscere la vera dottrina dommatica e morale; per i Giudei, invece, che già avevano la legge mosaica, sarà soprattutto "gloria", ossia decoro, vanto nazionale (31-32); *dai Giudei,* infatti, *nacque il Cristo secondo la carne* (Rom. 9, 5) ossia dai Giudei (il mondo) ha avuto la salvezza (Io. 4, 22).

Degna di particolare attenzione, nella 2a parte, è la prospettiva universalistica dell'opera messianica, in contrasto con le idee dominanti nel fariseismo contemporaneo.

Il testo non dice espressamente che Simeone fosse vecchio; dall'insieme, tuttavia, lo si può dedurre senza sforzo. Per l'evidente analogia tra la fine della vita, che Simeone aspettava, e la fine di ciascun giorno, da tempo antico, il N. dimittis dalla liturgia è posto tra le preghiere vespertine e precisamente a Compieta, che è l'ultima "ora" dell'ufficio divino.

[B. P.]

BIBL. - L. C. FILLION, *Vita di N. S. G. C.*, trad. ital., I. Torino-Roma 1934, pp. 271 s. 486 ss.; M.-J. LAGRANGE, *Év. sel. St. Luc*, Parigi 1927, pp. 86 55.: F. CABROL. *Cantiques évangéliques*, in DACL, II, col. 1996.

NUZU. - Centro di civilizzazione hurrita, situato 13 km. a sud-ovest di Kerkuk. Scavi iniziati nel 1925 e completati nel 1931 hanno rivelato, in 12 strati, elementi di grande importanza storica. La città esisteva col nome di Ga-sur già nel 3° millennio: centinaia di tavolette risalgono certo ai tempi della dinastia d'Accad (2360-2180 ca.). Il più grande interesse è per la civiltà hurrita di N. rilevata nei primi due strati superiori, nei quali, accanto a templi e case ben costruite, furono trovate alcune migliaia di tavolette del sec. XV ca., documenti di grandi archivi familiari, scritte in accadico. La scorrettezza però con la quale tale lingua è usata la rivelano straniera per lo scrittore: l'analisi dei nomi propri e la fonologia dicono chiaramente che la lingua propria dei Nuziani di questo periodo doveva essere del gruppo Hurri. Mitanni; strette relazioni gli scritti attestano tra N. e Mitanni.

Il valore delle tavolette per lo studio del Vecchio Testamento s'impone sempre più. C. Gordon in RB, 44. (1935).34.41 ne dà qualche saggio. In una tav. (1.19) si legge: «Se Gilimninu non concepisce, Gilimninu dovrà prendere una donna del paese di N. - Lullu

come sposa di Shennima e Gilim-ninu non avrà il diritto di espellere il nato (da questa donna)». Cf. Gen. 16, l, ss.; 21, 10 (Abramo, Sara ed Agar); 30, 3 Giacobbe, Rachele e Bilhah.

Altri esempi: Labano e le sue figlie, per l'espressione di Gen. 31, 15, così resa adesso: «Perché ci ha vendute (in matrimonio; dicono le figlie) e ha goduto l'usufrutto della nostra dote» (l'antica trad. = «ed ha mangiato il nostro argento». Il caso delle figlie di Zelofehad (Num. 27, 1-11), con l'art.: «Se essa (Gilimninu) non ha un figlio, allora la figlia di Gilimninu deve avere una parte della proprietà».

Per l'anno sabatico e il giubileo (Lev. 25, 10), avremmo un parallelismo nei termini delle tavolette di N.

E l'a. conclude: «La documentazione condensata in quest'art. dimostra a qual punto le nostre vedute sul Vecchio Testamento rimarrebbero erronee senza qualche conoscenza dell'antico Oriente; e fa risaltare ancora quanto dobbiamo essere circospetti nell'assegnare date al materiale del Vecchio Testamento».

[G. D.]

BIBL. - H. LEWY. *The Nuzian Feudal System. in Orientalia*. 11 (1942). 1-40. 209-250. 297-349: G. CONTENAU, *Hourrites*. in DEs. IV, coll. 218-38: R. T. O COLLAGHAN. *Aram Naharaim* Roma 1948, pp. 37-92: S. MOSCATI. *L'Oriente Antico*, Milano 1952, p. 59 s.

O

ONAN. - Figlio di Giuda e di Hira (Gen. 38, 4). Alla morte del fratello primogenito Her è obbligato dal padre (Gen. 38, 6-10), secondo la legge del levirato, vigente ano che presso gli Hittiti e gli Assiri, a sposare Thamar, la cognata vedova senza figli, per assicurare la continuazione del nome del fratello morto (Deut. 25, 5.10). O. sapendo che il primogenito del matrimonio leviratico è riconosciuto come figlio ed erede del fratello defunto (Deut. 25, 5 s.) frustra del loro fine i rapporti coniugali con Thamar ed è punito da Dio con la morte per l'attentato alla famiglia (v. Levirato).

[F. V.]

ONIA. - Nome di alcuni sommi sacerdoti ebraici all'epoca dei Lagidi e dei Seleucidi.

Il I, figlio di Iaddua, fu sommo sacerdote dal 320 circa al 300 a. C. Durante il suo pontificato la Palestina fu travagliata dalla guerra tra i Seleucidi e i Lagidi; numerosi Giudei furono dispersi in Egitto, Cirenaica e Libia. La posizione privilegiata raggiunta dagli Ebrei ad Alessandria d'Egitto fu il movente dell'alleanza fra Ario (Areus), re di Sparta (309-265) ed O. I, sollecitata e confermata per lettere e messaggeri (I Mach. 12, 7-8.20-23).

Il II, nipote del precedente e figlio di Simone I il Giusto, contemporaneo di Tolomeo III Evergete (246-221 a. C.), è ricordato solo da F. Giuseppe (*Ant*. XII, 4, 2 ss.); nella sua avarizia rifiutò il tributo annuale a Tolomeo III e venne privato di ogni ingerenza negli affari politici ed amministrativi.

Il III, figlio di Simone II, contemporaneo del Siracida (Eccli. 50, l ss.) e nipote di O. II, fu contemporaneo di Seleuco IV Filopatore (187-175 a. C.) e di Antioco IV Epifane (175-163). Fervente iahwista Cl[Mach. 15, 12) s'oppose alla razzia del tesoro del Tempio tentata da Eliodoro, ministro delle finanze di Seleuco IV. Con l'animo straziato, assieme ai fedeli, per la minacciata profanazione, impetrò da Dio la punizione del sacrilego che venne fustigato da esseri misteriosi, ed ebbe salva la vita solo per l'intercessione del pio sommo sacerdote (2Mach. 3, 1-40).

Accusato da Simone, sovraintendente del Tempio, a lui nemico per motivi amministrativi, si discolpò ad Antiochia (2Mach. 4, 1.6); soppiantato nel sommo sacerdozio dal fratello filoellenista Giasone, O. III si garantì il diritto d'asilo nel santuario di Apollo a Daphne, sobborgo di Antiochia; uscito da esso con false promesse di incolumità, fu ucciso da Andronico, istigato da Menelao, altro usurpatore del sommo sacerdozio (2Mach. 4, 23 s.). Nell'atteggiamento di grande intercesso re per la nazione, assieme al profeta Geremia, apparve in sogno a Giuda Maccabeo, il creatore dell'indipendenza nazionale (2Mach. 15, 12 ss.). O. III è l' "Unto" ucciso di cui parla Daniele (v.) nella profezia delle 70 Settimane (Dan. 9, 26).

BIBL. - H. LESETRE. in DB. IV, col. 1815; R. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*. II. Torino 1933, pp. 249-67.

OSANNA. - Semplice acclamazione trionfale che significa: gloria, lode! (cf. Lc. 19, .38) ripetuta calorosamente dalla folla nel solenne ingresso di Gesù a Gerusalemme. «Le turbe che lo precedevano e seguivano, gridavano O. al Figlio di Davide ... O. nel più alto dei cieli» (Mt. 21, 9; Mc. 11, 9; Io. 12, 13). Espressione di intensa gioia, equivalente al grido: Evviva, il Messia (= Figlio di Davide; Io. 12, 13 "re d'Israele"; colui che viene nel nome del Signore: Ps. 118, 26); gloria a lui in cielo, in terra (cf. Lc. 19, 38).

L'ebraico ed aramaico hosa'nna è una apocope della forma regolare hosi'ah nna, che sola ricorre nel Vecchio Testamento, Ps. 118, 26, e significa etimologicamente "deh salva", "deh salvaci". Questo salmo, ultimo del piccolo Ballel (v.), era recitato nella Pasqua (all'immolazione e alla consumazione dell'agnello) e in tutti i giorni della festa delle Capanne (v.). Anzi, il settimo giorno di questa festa veniva detto "il giorno del grande O.", per le acclamazioni che si elevavano durante la processione, ripetuta sette volte, e O. era

chiamato il fascio di rami di mirto o salice che ogni israelita portava in mano e agitava, in tale circostanza. In tale modo, il termine dalla liturgia passò nell'uso della vita pubblica, nel linguaggio del popolo come grido di grande esultanza, nulla più conservando del suo senso etimologico; un po' come alleluia (= lodate Iahweh) è passato dalla liturgia nelle nostre lingue.

[F. S.]

BIBL. - D. Buzy, *S. Matthieu*; L. PIROT, *S. Marc* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot - A. Clamer, 9), Parigi 1946, pp. 272. 535 s.

OSEA. - (Ebr. hosca' = imperativo "Salva" oppure "Salvatore"). Profeta, il primo del canone ebraico, figlio di Beeri (05. I, l), oriundo del regno settentrionale, di cui conosce a fondo la situazione religiosa con i santuari (1, 7; 4, 15; 5, 5, 10 s. ecc.), la topografia (Bethel, Bethaven, 10, 15; 12, 4 ecc.; 8; Gaba, 5, 8 ecc.; Galaad, 6, 8; 12, 11; Galgala, 9, 15; 12, 11; Samaria, 7, 1; Sichem, 6, 9; Masfa, Tabor 5, l) ecc.

Mai nomina Gerusalemme. Il suo "re" (7, 5) e la sua terra sono del regno di Israele (1, 2; 4, 1, 3 ecc.). Ma non dimentica i re teocratici di Giuda (1, 1).

Profetò sotto Ozia (789-738), Iotam (751, 738-736), Achaz (736-721) ed Ezechia (721-693), quindi per circa 90 anni. Perciò e perché di Israele nomina solo Ieroboam II (738-743), si dubita dell'autenticità dei nomi di Achaz ed Ezechia in Os. 1, 1. Però poté profetare fino al 723-22 perché non conosce la caduta di Samaria (722-21). Non nomina i successori di Ieroboam II forse perché troppi ed effimeri.

Zaccaria infatti fu ucciso dopo 6 mesi da Sellum, a sua volta trucidato dopo un mese da Menahem (743-37?) che pagò il tributo a Teglatfalasar (2Reg. 15, 19). Gli successe Faceia, ucciso da Facee (si inizia la guerra siro-efraimitica) cui succede il re Osea, sotto cui Samaria, assediata da Salmanasar (725-722), è espugnata da Sargon (722-21) e distrutta.

O. suppone una situazione economica florida (2, 10 ss.; 10, l, 11; 12, 9 ecc.), ma quella religiosa e morale pessima: santuari pagani e bamoth dovunque: immoralità, culti impudici, taurolatria, ingiustizie sociali, cupidige, violenze, ecc.; politica di alleanze con Assiria ed Egitto. La legge di Iahweh era considerata come di uno straniero.

O. ricevette l'ordine da Dio «di prendersi per moglie una donna di fornicazione (prostituta); i figli che da essa il profeta avrà sono detti, per il precedente materno: "figli di fornicazione". Sposò perciò Gomer {consumata, perfetta), figlia di Diblaim (serto di fichi secchi), da cui ebbe due figli: Izreel (= Dio semina) e *Lò'-'Ammi* (= non-popolo mio) ed una figlia: *Lo'.ruhama* (= non-compassione). Il profeta vi rappresentava la parte di Dio, la prostituta, di Israele per la sua idolatria e la violazione dell'alleanza del Sinai.

I nomi dati ai figli annunziano la riprovazione e il castigo. Izreel prefigurava la distruzione della dinastia di Iehu, per il sangue versato a Izreel (I Reg. 21; 2Reg. 9); Lò'-ruhama, la

punizione irrevocabile di Israele: Lo'-'Ammì, la sua riprovazione (Os. 1, 2-9). In un secondo tempo ebbe l'ordine di amare un'altra donna (3, 1-3), un'adultera, che comprò per 15 sicli d'argento, un *homer* ed un *lethec* d'orzo, con l'obbligo per la nuova sposa di astenersi da ogni relazione illegittima. Iahweh ama ancora il suo popolo, nonostante le passate infedeltà, e Israele s'asterrà nel futuro da ogni idolatria» (Buzy, pp. 89-93).

O. è un profeta teocratico, perciò non può prescindere da Giuda, né staccarlo da Israele specialmente nella restaurazione messianica; e i vaticini su Giuda si adeguano al contesto, e sono numerosi: 1, 1.7.11; 4, 15; 5, 5.10.12.14; 6, 4.11; 8, 14; 10, 11; 12, 1.3.

Il libro si distingue nettamente in due parti.

I (cc. 1-3): Matrimonio di O. Israele, che ora è "Lò'-'Ammi" e "Lo'-ruhama" nei confronti di Dio, sarà nel lontano orizzonte messianico *Ammi* (popolo mio) e *Ruhama* (misericordia), e numeroso come l'arena del mare.

La dinastia di Iehu sarà punita. Israele ha tradito il suo sposo Iahweh, adorando i Baalim, attribuendo loro la produzione dei frutti del suolo; ma Dio si farà sentire con le punizioni che lo faranno rinsavire ammettendolo ad uno sposalizio eterno e ricolmandolo di beni.

II (cc. 4-14): O. inveisce contro l'apostasia ed i disordini morali, politici e sociali d'Israele con relative minacce di castighi e mostrando un lontano orizzonte di restaurazione, cui associa anche Giuda. La corruzione più spudorata si estende dal re alla corte, ai profeti, ai sacerdoti, ai magnati, al popolo fino a Giuda; non esiste più verità, misericordia (hesed) e conoscenza di Dio. Idolatria dovunque, anche con la prostituzione sacra, bamoth: alleanze antiteocratiche con Assiria ed Egitto, lotte intestine, cospirazioni politiche. O. con perorazione accorata stimola Israele a ritornare a Iahweh, il suo primo amore fin dall'Egitto, mostrando gli la catastrofe imminente. Dio è pronto a riprendersi l'infedele, ma essa non mostra alcun pentimento. Dio vuole la pietà (hesed), non il sacrificio! Il suo male è l'aver apostatato dal suo Dio. Perciò la pena verrà: la deportazione in Assiria ed in Egitto, con la dispersione e la sterilità! Samaria sarà annientata, i santuari illegittimi svergognati, desolati. Ma lo sdegno di Dio cederà all'amore: non l'annichilerà. Ritorni al Dio di Giacobbe, dei profeti, rammenti le vicende dell'Esodo. Il profeta pone la preghiera sulle loro labbra: Dio esaudisce restaurando Israele. Epilogo, 14, 9.

O. è spesso citato nel Nuovo Testamento; Mt. 2, 15 = Os 11, 1; Mt. 9, 13 (cf. 12, 7) = Os 6, 6; LC. 23, 30 = Os 10, 8; Rom. 9, 25 s. = Os 2, 24; I, 10; I Cor 15, 55 = Os 13, 14; I Pt. 2, 10 = Os 1, 6.9; 2, 3.25.

O. conosce la storia del peccato di Adamo (6, 7); di Sodoma-Seboim (11, 8 cf. Gen 19; Deut. 29, 23); di Mosè, dell'Esodo (12, 14); dei giorni di Gabaa (9, 9; 10, 9 cf. Iudc. 19); di Salmana (10, 14); della petizione del regime monarchico (3, 10).

Ha un alto concetto del profetismo (l'uomo dello spirito 9, 7; 12, 11).

Suppone un'alleanza di tipo coniugale tra Dio ed Israele, quindi il patto sinaitico nell'Esodo (11, 1; 9, 10; 13, 5) e la legge cultuale e morale. Nomina molte specie di sacrifizi.

Le relazioni tra Dio ed il popolo sono intime come quelle tra gli sposi (1-3; 11, 4; cf. Cantica). Parla spesso della legge di Dio (4, 6; 8; 7, 1, 12); insiste sulla santità interiore e la conoscenza di Dio (4, 6; 6, 6;10, 12; 13, 16).

Lo stile è appassionato ma oscuro per la corruzione del testo e la profondità dei concetti e la concisione delle espressioni (simile a s. Paolo). È ricco d'immagini e di figure retoriche.

Secondo s. Girolamo: «*commatieus est et quasi per sententias loquens*» (*Praef. in 12 Proph.*, PL 28, 1015).

[B. M.]

BIBL. - D, Buzy. *Les symboles de l'A. T.* Parigi 1923, pp. 33-93; J. COPPENS, *L'histoire matrimoniale d'Osée*, in *Alttestamentliche Studien*, 1950, pp. 38-45; E. OSTY, in *Cahiers Sioniens*, 5 (1951) 309-20; G. RINALDI, *I profeti minori* II (*La S. Bibbia*, Marietti), Torino 1959, pp. 1-121.

OSSIRINCO. - Antica città egiziana (od. Bahnasa), al limite del deserto libico, 180 km. a sud del Cairo, famosa per gli scavi compiuti nell'inverno 1897-98 da B. P. Grenfell e A. S. Hunt, in cui tornarono in luce migliaia di documenti dell'età romana e bizantina e bellissimi frammenti letterari, resti di una ricca biblioteca. I papiri di O., oltre all'apporto filologico per la valutazione del greco biblico e l'apporto storico archeologico, hanno offerto parecchi frammenti del Vecchio e Nuovo Testamento, più antichi dei codici finora noti, e frammenti di testi apocrifi, gnostici, liturgici e patristici.

Particolare interesse hanno suscitato alcuni detti attribuiti a Gesù, decalcati in parte sui Vangeli canonici (v. Agrapha); il primo di essi inaugurò nel 1898 la collezione degli Oxyrhyncus Papyri (I, 1); il secondo, scoperto nel 1903 (ivi, V, 654). Si possono aggiungere (V, 665) il detto che parafrasa Mt. 6, 25-28 e richiama il dialogo tra Gesù e Salomè nel vangelo secondo gli Egiziani ed il detto (V, 840) che presenta un fariseo, sommo sacerdote, di nome Levi, che rimprovera Gesù per essere entrato nel Tempio senza purificarsi e la risposta di Gesù che richiama Mt. 23, 19.25.

Nell'enfasi della scoperta, si identificarono con gli scritti (Lc. 1, 1) che avrebbero preceduto il 30 Evangelo, o con i *** di Papia; si tratta di rimanipolazioni, a carattere gnostico, compiute nel sec. II d. C. sui Vangeli canonici.

BIBL. - B. P. GRENFELL - A. S. HUNT, *The Oxyrhynchos Papyri*, I-XVII, Oxford 1898-1927; E. LOBEL - C. H. ROBERTS - E. P. WEGENER, *Oxyrhynchos Papyri*, XVIII, Londra 1941.

OSTRACA. - Parola greca per designare i cocci di anfore o vasi di terracotta usati come superficie su cui scrivere. Tale materiale già per se stesso indica due cose: 1) che i testi non potevano essere notevolmente lunghi; 2) che tali testi non assurgevano se non ad importanza limitata (almeno in epoca quando altro materiale scrittorio era in uso).

In Palestina sono celebri gli antichi o. che risalgono al tempo dei primi documenti scritti in carattere alfabetico: quelli di Gezer, di Sichem, di Tell-el Hesy, di Lachis (sec. XVII-XIII a. C.). Seguono i famosi o. di Samaria. Essi contengono brevi frasi di consegna di viveri al fisco. Sono oggi attribuiti al regno di Ioacaz, che salì al trono di Samaria l'814 e morì nel 798. Siccome tali o. nominano il 9° e i seguenti (fino al 17°) anni di regno, pare che si debba pensare al periodo in cui egli, liberato dalla pressione del re di Damasco Hazael ad opera di Adadnirari III (806-805), poté riorganizzare le tasse nel suo regno, precisamente dopo 1'805.

Altri importantissimi o. sono quelli di Lachis, che risalgono al tempo che precede immediatamente la caduta di Gerusalemme (587 a.C.). Contengono i testi più lunghi extrabiblici di epoca antica. Sono lettere che furono inviate ad un certo Ia'os, capitano del presidio di Lachis, informandolo degli avvenimenti tragici del giorno.

Sono scritti in bellissimo carattere corsivo fenicio, quale era in uso prima dell'esilio. La lingua ha mirabile conformità con quella biblica dei tempi di Geremia.

[P. Bo.]

BIBL. - A. VACCARI, O. di Lach'is, in *Biblica* 20 (1939) 180-91; A. DUPONT-SOMMER, in RHR 128 (1944) 28-39; ID., in RAss. 40 (1945) 143-47; ID., in Syr. 24; (1945) 24-61.

P

PACE. - il senso fondamentale dell'ebraico salom, che si suol tradurre con p. è "benessere", con varie sfumature: sanità («T'informerai presso i tuoi fratelli circa il loro s.», I Sam 17, 18; cf. Is. 38, 17), sicurezza («Chiedete lo S. di Gerusalemme: siano al sicuro quelli che ti amano»: Ps. 122, 6 ss.; Ier. 29, 7), incolumità («Lasciare che un nemico se ne vada con s.», 2Sam 3, 21.23), prosperità «S. a te, alla tua casa, a quanto possiedi!», 1Sam 25, ,6), successo «Lo s. della guerra [!]», 2Sam 11, 7; cf. 18, 28). Perciò le lettere cominciano con «Al tale, s. nella sua totalità» (Esd. 5, 7), oppure: «Il vostro s. si moltiplichi» (Dan. 3, 31; cf. Lettere di Lachis e di Elefantina); la formola di saluto è «S. a te» (Iudc. 19, 20), e quella di commiato «Va con s.» (1Sam 1, 17), L'opposto dunque dello

S. è il male in genere (Is. 45, 7), solo secondariamente la guerra e le liti in ispecie (Eccle. 3, 8), essendo la loro assenza postulata dall'idea di benessere: se due persone o popoli sono concordi, «c'è S. tra» loro (Iudc. 4, 17; 1Sam 7, 14); uno da cui nulla ho da temere è «l'uomo del mio s.» (Ps. 41, 10). Ora questo S. è un dono di Dio (Is. 45, 7; Iob 25, 2; Ps. 147, 14); lo merita il giusto (Is. 32, 17; Ps. 11 lì, 165; Prov. 3, 2); nemico dello s. è il peccato (Is. 48, 18); non c'è infatti s. per gli empi (Is. 48, 22).

Una grande restituzione di s. a tutta l'umanità, che l'ha perduto per il peccato, avverrà ad opera del Messia (Is. 53, 5; 57, 19): il patto messianico sarà essenzialmente «un patto di s.» (Is. 54, 10), di s. abbondante (Ps. 72, 3.7), senza fine (Is. 9, 7), ed il Messia sarà «principe di s.» (Is. 9, 6), anzi lo s. stesso (Mi. 5, 5): e Dio «parlerà di s.» anche ai Gentili (Zach. 9, 10).

Nel Nuovo Testamento, il termine adoperato è ***, che per i Greci valeva tranquillità pubblica immune da risse, concordia tra le nazioni per l'assenza di guerre (così anche in Mt. 10, 34; At. 12, 40; Ap. 6, 4). Ma abitualmente in *** è trasferito il complesso di significazioni di s. (per il benessere in genere cf. le formole di commiato: At. 15, 33; 16, 36; I Cor 16, 11), con assoluta preponderanza del seno so messianico, inteso di quel bene d'ordine soprannaturale che il Messia Gesù ha realizzato sulla terra e in cielo (Lc. 2, 14; 19, 38), togliendo per sempre ogni inimicizia tra Dio e gli uomini «Giustificati dunque dalla fede, abbiamo p. con Dio», Rom. 5, 1), tra Israeliti e Gentili (Eph. 2, 14), meritando ci ogni bene celeste (Eph. 1, 3-14). Questa "p." Gesù ha lasciato ai suoi Apostoli (Io. 14, 27) ed essi l'annunciano a tutti (Mt. 10, 12 s.), l'augurano all'inizio d'ogni loro lettera insieme alla "grazia" di Dio (1Ts. 1, 1; Rom. 1, 7; I Pt. 1, 2 ecc.), ché qui sta tutto il "vangelo" (Eph. 6, 15). Ed essa "domina nei cuori" dei singoli cristiani (Col. 3, 15), dolce certezza di salute, fonte di gioia interiore che può avere continuo incremento (Rom. 15, 13).

[G. B.]

BIBL. - G. VON RAD-FOESTER, in ThWNT, n, pp. 398-418; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, Parigi 1951, p. 110 s.; J. BONSIRVEN. *Il Vangelo di Paolo*. Roma 1951. p. 308.

PADRE. - Il termine dice generatore, conservatore, educatore amorevole e fermo, tutto dedito al bene vero della sua prole. Fa perciò parte della terminologia religiosa d'ogni tempo e paese (Egitto, Assiria-Babilonia, popoli primitivi).

I. *Vecchio Testamento*. Nell'antica economia il patto di Dio è avvenuto in primo luogo con la nazione, e solo secondariamente con i singoli individui. 1. D'Israele in quanto nazione Dio stesso si proclama P.: «Figlio mio, mio primogenito è Israele» (Ex. 4, 22); «Quando Israele era fanciullo, l'amai tanto che fin dall'Egitto chiamai il mio figliolo ... Son io che insegnai ad Efraim a camminare, me lo presi in braccio,... me l'avvicinai alle guance come un lattante, m'inchinai per cibarlo» (Os. 11, 1-4). Dio ha generato Israele (Deut. 32, 6), l'ha sorretto, come un figlio piccolino, durante l'esodo (ivi 1, 31), ma non gli ha risparmiato la necessaria correzione (ivi 8, 5). Perciò Israele si rivolge di frequente a Dio

come a suo P.: «Tu sei nostro P.! Abramo non sa chi siamo, Israele non ci riconosce, ma tu, o Signore, sei il P. nostro ... Noi siamo l'argilla, tu colui che ci formi, e noi siam tutti l'opera delle tue mani!» (Is. 63, 16; 6-4, 8; cf. pure Ier. 3, 4.19; Sap. 2, 16; Eccli. 23, 1 ecc.). 2. Che il singolo israelita chiami Dio suo P. è cosa assai più rara. Va tuttavia ricordato l'uso frequente, anche in epoche antichissime, di nomi teofori con il composto "p.": p. es. Abisu («mio P. [= Dio] è salvezza!»), Absalòm («il P. è pace»), Abijjah («mio P. è Iahweh!»), Eliab («il mio Dio è P.»), ecc. Ma i passi più espliciti sono degli ultimi secoli precristiani: «O Signore, tu sei mio P.!» (Eccli. 51, 10); gli empi dicono del giusto che cc vanta per p. Iddio» (Sap. 2, 16 s.; cf. 5, 5). Va pure ricordato, a parte, che Dio promise di far da padre in modo tutto speciale ai discendenti della linea davidica regia (2Sam 7, 14; Ps. 89, 27).

II. *Nuovo testamento*. 1. Sta a sé la paternità di Dio rispetto a Gesù, Verbo di Dio incarnato: la Persona del Verbo, che assume nel tempo la natura dell'uomo nascendo da donna, fu generata *ab aeterno* dal P. Mai Gesù dice «P. nostro», ma sempre «P. mio» (Io. 5, 17 s.; Mt. 26, 29.39 ecc.); e negli scritti apostolici c'è tutta una serie di testi in cui si parla di Dio come di «P. del Signor nostro Gesù Cristo» (Rom. 15, 6; 2Cor 1, 3; 1Pt. 1:3 ecc.), ed un'altra serie in cui P. è termine trinitario correlativo a Figlio (1 Io. 1, 3.23 s.; 1Pt. 1, 2 ecc.; cf. pure Mt. 28, 19). 2. «P. nostro che sei nei cieli» ricorre anche nel giudaismo dell'epoca di Cristo (con riferimento esclusivo ad Israele), ma Gesù ha fatto di questo concetto il centro della sua dottrina, estendendolo a tutta l'umanità (Mt. 5, 45). Era l'immediata conseguenza dell'incarnazione e redenzione: se ciascuno dei redenti forma con Cristo un'unità reale-mistica, quale intercorre tra il capo e le membra (Eph. 1. 22 s.), tra la vite e i tralci (Io. 15, 1-8), ogni redento, a qualunque razza appartenga, diventa figlio adottivo di Dio (Rom. 8, 15 S8.), «partecipe della natura divina» (2Pt. 1, 3 s.). Allora colui che è di Cristo non ha più motivo d'affannarsi per il vitto e il vestito, avendo un P. in cielo (Mt. 6, 26-34); potrà tutto chiedere con fiducia a un tal P. (Mt. 7, 11), certo che il P. lo ama (Io. 16, 26 s.), che ha cura anche d'un solo capello del suo capo (Mt. 10, 29 s.). Dottrina con altrettanta frequenza inculcata negli scritti apostolici (1Ts. 1, 3; 3, 11.13; 2Ts. 1, 1; I Cor 1, 3; 2Cor 1, 2; Gal. 1, 3,4; 4.5 s.; Rom. 1, 7; 8, 15 s.; 1Pt. 1, 17 ecc.). Anzi il cristiano ha imparato a parlare di Dio come del "P." senz'altra determinazione (Iac. 1,27; 3, 9; 110. 2, 15 s.; 3, 1; 2 Io. 4; Iud. 1 ecc.). 3. Da questa realtà sgorgano molteplici doveri per i «figli del P. celeste»: eseguirne la volontà (Mt. 7, 21), zelarne l'onore e cooperare alla realizzazione dei suoi disegni sulla terra, amare e perdonare i fratelli perché anch'essi figli dello stesso P. (Mt. 6, 9-12).

BIBL. - J. M. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, in RE. 1908, p. 481-99; ID., *Le Judaisme avant Jésus-Christ.* Parigi 1931. pp. 459-63; P. HEINISCH, *Teologia del V. T.*, Torino 1950, pp. 103-107; J. BONSIRVEN, *Teologia del N. T.*, ivi 1952, pp. 30-35. 95-103. 166-95.

PALESTINA. - Regione asiatica delimitata a nord dal Nahr el-Kasimijje e dalle pendici del monte Hermon; ad est dal deserto siro-arabico; a sud dal fiume Arnon. la riva meridionale del Mar Morto, Cadcii e Wadi el 'Aris; e a ovest dal Mare Mediterraneo: con

una lunghezza massima di km. 300, una larghezza massima di km. 90 ed una superficie totale di km.2 25.124 (Sicilia: km.^{2} 25.738; Sardegna: km.^{2} 24.090). Fra le svariate denominazioni (le 'egiziane H'rw [dagli abitanti I)urriti], Retnw hjrt e Dahi; l'egiziano-accadico-ebraica "terra di Canaan"; l'accadico-biblica "terra d'Amur-ru"; le bibliche "terra d'Israele", "terra degli Ebrei", "la Terra", "la terra Santa"; le postbibliche "Siria-Palestina", "Giudea") prevalse quella di "Palestina", trasmessa dai Greci e derivata dai filistei, installatisi nella zona costiera nel sec. XII.

I. *Geografia fisica*. A) Morfologia. Unita nell'era paleozoica alla Siria, Arabia ed Africa. la P. fu ricoperta nell'era mesozoica (periodo cretaceo) dal mare a cui sono dovuti i sedimenti calcarei cenomaniano, turoniano e senoniano, costitutivi della superficie palestinese-transgiordanica. Il grande tavolato, estendentesi. dall'Africa settentrionale fino al deserto siro-arabico, costituitosi al ritiro del Mare cretaceo, e parzialmente di nuovo invaso dal mare eocenico (cf. i sedimenti eocenici di Galilea e Samaria) subì nell'era cenozoica trasformazioni profonde che determinarono corrugamenti terrestri in direzione sud-ovest-nord-est o sud-sud-ovest-nord-nord-est (1ª fase orogenetica), fratture in direzione sud-nord (2ª fase) ed in direzione sud-est-nord-ovest, con la formazione della pianura di Esdrelon (3ª fase). Le modifiche più importanti furono quelle all'inizio dell'era neozoica o quaternaria: la formazione della fossa giordanica, estendentesi dal monte Amano fino all'Africa orientale, per le valli dell'Oronte, Nahr Litani, Giordano, el Araba, Golfo e1anitico, e Mar Rosso; il lo sprofondamento nel Mediterraneo della parte occidentale del tavolato: due fenomeni che ridussero il tavolato al giogo montano, costituito dal Libano, i monti della Galilea, della Samaria e della Giudea. La zona costiera è dovuta al graduale regresso del mare, al sollevamento della terra e alle alluvioni fluviali-marine. Il grande tavolato conservò la sua fisionomia nella P. transgiordanica: le uniche modifiche furono causate dalle eruzioni vulcaniche con l'epicentro nel Giolàn e nell'Hauran, cui sono dovuti i sedimenti lavici e basaltici della regione ad est del lago di Genezaret e le fonti termali, ricche di sali minerali e di zolfo, distribuite lungo la fossa giordanica.

B) *Clima*. Situata in zona subtropicale, la P. ha soltanto due stagioni: l'invernale-piovosa (nov. apr.) e l'estiva-secca (maggio. ott.) (Gen. 3, 22; Ps. 74, 17; Zach. 14, 3). Per la temperatura, dipendente dalla posizione geografica, la vicinanza del mare, l'altitudine e la vicinanza del deserto, si danno tre zone: la zona costiera (38°,5; 3°,5); regione montana (36°,4; 1°,7); Gor Giordanico (43°, 6; 3°,6). La differenza media di temperatura fra giorno e notte è di 10-12 gradi (Gen. 31, 40; Ier. 36, 40). D'estate prevalgono i venti secchi del nord-ovest; d'inverno invece quelli idrofori dell'ovest (I Reg. 18, 44 s.; Lc. 12, 54); nel periodo di transizione, i venti dell'est, provenienti dal deserto, disseccanti e turbinosi (ruah qàdim) (Ez. 17, 10; Io. 4, 8; Ier. 18, 17; Iob, 1, 19; Gen 41, 6; Ex. 14, 21; Ier. 4, 11; 13, 24; Ez. 19, 12; Os 13, 15). Rari sono i venti invernali del nord, apportatori di freddo e di gelo (Eccli. 43, 20; Iob 37; 9; Prov 25, 23) ed i venti caldi ed essiccanti del sud (Lc. 12, 55; Iob 37, 17). Le piogge sono concentrate nella stagione invernale, con carattere regionale e con densità decrescente da nord a sud e da ovest ad est. Esse sono distribuite in tre periodi: pioggia precoce (iòreh o mòreh) nei mesi di ott. e nov., alla semina; pioggia stagionale (gebamin) nei mesi di dic., genn. e febbr.; infine la pioggia tardiva (malqos) nei mesi di marzo ed apr., alla maturazione delle messi (Deut. 11, 14; Iac. 5, 7; Lev. 26, 3 ss.;

Deut. 23, 12; Ioel 2, 23; Ps. 84, 7; Esd. 10, 9.13; Am. 4, 7). Rara ed irregolare è la neve, soprattutto nel mese di genn. (2Sam 23, 20; I Mach. 13, 22; Prov 31, 21; Is. 55, 10); più frequente è la grandine (Is. 28, 2; 30, 30; 32, 19; Agg. 2, 17; Ps. 18, 13; 78, 47.48; Iob 33, 22). Vero beneficio è la rugiada sui monti, d'estate e soprattutto nel mese di ott. («rugiada del cielo»: Gen 27, 28; Deut. 33, 13.98; Zach. 8, 12).

II. *Flora e Fauna*. Fertilissimi sono: il leggero strato di humus della zona montana, protetta con terrazze contro la dispersione fluviale ed artificialmente irrigata; la terra alluvionale della zona marittima e quella vulcanica ad est del Tabor, nel Basan e nell'Hauran. Fra i frutti palestinesi (Deut. 8, 8; Ioel, 1, 10 s.) abbondano il grano e l'orzo; l'olivo, il fico e la vite (Iudc. 9, 8-13; Mc. 4, 4; 1Reg. 5, 5; Zach. 3, 10); il melograno (Num. 13, 23; 20, 5; Ioel 1, 17; Agg. 2, 20; Cant 6, 11; 1, 13; 8, 2; 17 nomi di località formati con rimmon «melo grano»); il sicomoro (I Par. 27, 28; Am. 7, 14; Lc. 19, 4); la palma (Gerico «città delle palme»: Deut. 34, 3; Iudc. 1, 16; 3, 13; 2Par. 28, 15; Cant 7, 8; Io. 12, 13). Fra i mammiferi domestici, l'asino è diffusissimo: dall'uso abituale; il mulo è la bestia da soma della montagna; il cammello è impiegato soprattutto dai beduini del sud e dell'est. Il montone e la capra sono allevati in tutto il paese. I mammiferi selvatici sono rappresentati dal cinghiale (hansir). Il cervo ed il leone sono scomparsi (Iudc. 14, 5; 1Sam 17, 34; 2Sam 23, 20). Abbondano iene, e sciacalli; l'orso si trova nell'Antilibano e sta per sparire dall'Hermon. La ricchezza degli uccelli, quasi tutti migratori, è spiegata dal fatto che la P. si trova sul passaggio delle migrazioni ed offre un soggiorno confortevole agli uccelli del nord durante l'estate e a quelli del sud durante l'inverno.

III. *Geografia storica*. A) *Zona costiera*. Il littorale da Beiruth al Carmelo è frastagliato, con porti naturali protetti da promontori ("ras"); dal Carmelo invece è uniforme, costellato di scogli pericolosi per la navigazione, con porti artificiali. La pianura litoranea, stretta (km. 3) nella parte fenicia, a causa dei monti avanzanti fino al mare (Ras el-Abjad e Ras en Naqura = Scala dei Tiri: I Mach. 11, 59:), s'allarga congiungendosi con la pianura di Esdrelon e, dopo il Carmelo, raggiunge la larghezza di km. 20, formando prima la pianura di Saron (Is. 35, 2; 65, 10; 33, 9) e poi quella dei Filistei. I fiumi, perenni solo nell'ultimo tratto, sono: il Nahr el-Kasimijje, ch'è il confine settentrionale della P.; il Nahr el Mukatta (Qison biblico), che convoglia nel mare le acque della pianura di Esdrelon (Iudc. 5, 21; I Reg. 18, 40); il N. ez-Zerka, che sbocca nel mare a nord di Cesarea; N. Iskanderune, che nasce da Nabulus; N. el Augia; N. Rubin; N. Sukret; Wadi Gazze; W. el 'Aris "Torrente d'Egitto" (Num. 34, 5; Ios. 15, 4; I Reg. 8, 65). Le principali città, oltre le fenicie Beirut, Saida (Sidone), Sfu (Tiro), Acre (Akko), sono Tell el Burg (Dor: I Mach. 15, 11), Qaisarije (Cesarea marittima), Ràs el 'Ain (Antipatris: At. 23, 31), Ludd (Lidda: At. 9, 32-38), Iara (Ioppe: 2Par. 2, 15; Esd. 3, 7; Ion. 1, 3; At. 9, 36; 10, 5; 11, 12), Iebna (Iamnia, Iabneel: I Mach. 5, 28; 10, 69; 15, 40). La pentapoli filistea comprende: Ghazzeh (Gaza; Uudc. 15-16; At. 8, 26), Khirbet 'Asqalan (Ascalon: Am. 1, 8; Soph. 2, 4; Zach. 9, 5), Esdùd (Asdod: 1Sam 5; Neh: 4, l; 13, 24; Azoto: At. 8, 4.0), Tell 'Araq el Mensije (Gath, Geth: 1Sam 17, 4.23; 2Sam 15, 18; 18, 2), 'Aqir (Accaron, Ekron: 2Reg. l, 1,-16).

B) *Zona montuosa centrale*. Vero spartiacque con altezza media di m. 900, è precipite per Km. 25 nel versante orientale, solcato da valli dirupate, profonde e spoglie, che

costituiscono il deserto di Giuda; lentamente degradante per Km. 50-60 invece nel versante occidentale, solcato da numerose valli che confluiscono nei fiumi della zona costiera. Più densamente popolato nell'antichità che non oggi, i centri abitati sono dislocati sulle numerose vie di comunicazione che intersecano la regione.

Sulla via centrale montana (Hebron-Beisan) si trovano a partire dal sud: Ramet el Halil (Mambre: Gen 13-14; 18), Khirbet el Tubeka (Beth Sur: 2Par. 11, 7; I Mach. 4, 60), Betlemme (v.), Gerusalemme (v.), monte Scopus (Nob: I Sam 21 ss.; Is. 10, 32?), a sinistra Sa'af (Gebim: Is. 10, 31), a destra Tell el Ful (Gaba'a di Beniamino o di Saul: Iudc. 19-20; 1Sam 13, 14; 1Reg. 15, 22), Er Ram (Rama: 1Reg. 15, 17-22; Is. 10, 29), Tell el Nashe (Masfa: 1Sam 7; 1Reg. 15, 22 o Ataroth), Beitin (Bethel: Gen: 12-13; 28; Iudc. 1, 22 ecc.), et Tell (Hai: Ios. 7-8); Ain Sinja (?) ad est di Seilun (Silo: v.), el Lubban (Lebbona: Iudc. 21, 19).

Sulla strada Gerusalemme-Gerico (cf. Lc. 10, 30-37) s'incontrano Kefr et-Tùr (Beth-fage: Mc. 11, 1), el 'Azarijje (Bethania: Io. 11, 1.18; Lc. 10, 38; 19, 29; 24, 50; 12, 1). La strada Gerusalemme-Engaddi incontra, deviando a Betlemme, Gebel Furedis (Herodium: F. Giuseppe, *Ant*. XVII, 8, 3; *Bell*. I, 33, 9), Khirbet Tekù'a (Teqoa, patria di Amos profeta; 2Sam 14, 2; 2Par. 11, 6), 'Ain Gidi (Engaddi: 1Sam 24, 1; Cant 1, 14; 4, 13; Ez. 47, 10; Eccli. 24, 13 ss.).

Sulla strada Gerusalemme-Efraim si trovano Anata (Anathoth: Ier. l, l; 11, 21; 32, 6-15), Geba' (Geba' di Beniamino), passaggio del W. Sumwenit (Rupe di Boses e Sene: 1Sam 14), Michmas (1Sam 13 ss.; Is. 10, 28 ss.), et-Teijibe (Ephraim: Io. 11, 54; Ophra: Ios. 18, 23).

Sulla strada Gerusalemme-Lidda, nel tracciato antico diramantesi a Tell el Full, incontra Bet 'Ur el Foqa (Bethoron superiore, m. 617), Beit 'Ur el.Tahta (Bethoron inferiore, m. 400), Ialo (Ajjalon); con un altro tracciato invece incontra Nebi Samwill (1Reg. 3, 4), El Qubeibe, Khirbet Keffireh (Kefirah: Ios. 9, 17), Ajjalon. Il tracciato moderno per il Wadi Hanina ed il Wadi 'Ali attraversa Lifta (Nephtoah: Ios. 15, 9; 18, 15), lascia a sinistra Ain Karim (tradizionale luogo di nascita di Giovanni il Battista), Abù Gos (Cariat-iearim: Ios. 9, 17; 1Sam 6 ss.), Saris (Sores: Ios. 15, 59 LXX), el Hatrùn (castello del buon ladrone!), 'Amwas (v. Emmaus).

C) *Shefelah* (da safal: essere basso). È la regione collinosa (200-300 m.), interposta fra i monti della Giudea e la pianura littoranea, intersecata da valli per lo più strette, ricche di oliveti e di frumento, di grandissima importanza strategica e storica, perché via di accesso alla Giudea.

La valle di Ajjalon è famosa per la vittoria di Giosuè (Ios. 10) e l'invasione dei Filistei (1Sam 13 ss.; I Par. 14, 16) ed è comandata dalla città di Gezer, sempre contesissima (Lettere di EI Amarna 292, 300; Ios. 12, 12; 2Sam 5, 25; 1Reg. 9, 17). Il Wadi es-Sarar (valle di Sorek: Iudc. 16, 4) è l'accesso rapidissimo a Gerusalemme dalle città filistee Eqron ed Asdod ed è dominata dalle città di Tell er Rumeileh (Beth-semes), Sor'a, Eswa (Estaol) e Khirbet Tibna (Thimna: Iudc. 13-16). Il Wadi es-Sant (valle di Elah: 2Sam 17, 19) è formata dalla confluenza dei W. el Gindi e W. es-Sur, con Kh. Suweike (Socho: I

Sam 17, 1-3), Tell Zakarija (Azeqa: I Sam 17, 1-3); nel W. es-Sur si trovano Khirbet el-Ma (Adullam: I Sam 22, 1) e H. Qila (Qe'ila: I Sam 23, 1-8.10.13). Il Wadi Afrang, via diretta da Asqalon ed Asdod per Hebron, è protetta da Tell Sandahanna (Maresa) e Beit Gibrin (Eleutileropolis). La valle parallela a sud è comandata da Tell ed-Duweir (Lachis); infine il Wadi el-Hesi comprende Tell el-Hesi (Eglon).

D) *Samaria*. È separata naturalmente dalla Giudea da una linea che passa per il Nahr el 'Augia, W. Der, Balhlt, W. Nimr, Tell el 'Asur,W. Samije, pianura di Esdrelon, monti di Gelboe e Carmelo.

Il giogo montano giudaico s'orienta a nord-est da Tell el 'Asur (m. 1011) fino a Tuwanik (868); volge quindi ad ovest fino al Garizim (868); poi a nord-est attraverso l'Ebal (m. 938), Ràs Ibziq (m. 733); in ultimo si biforca verso nord-est nei monti Gelboe e verso nord-ovest nel Carmelo. Due gioghi minori s'estendono l'uno a nord. est di Tuwanik e l'altro parallelo al Giordano. Questi monti, lentamente degradanti nella pianura occidentale, sono separati da profonde valli, ricche di acqua e confluenti per lo più nei fiumi della regione (Nahr el 'Augia, N. Iskanderune, N. el Mufgir, N. ez-Zerqa, W. el Maghara). Si hanno parecchie pianure: Sahel Arrabe (km. 10 x 3), Merg el Garaq (km. 4X2), el Mahma (km. 9x2).

Sulla via montana centrale, continuando dalla Giudea, s'incontrano: Tell Balata (Sichem: v.), Sebastije (Samaria: v.), Tell Dotan (Dothan: Gen. 37, 14-17; 2Reg. 6, 13 ss.). Un'altra via proveniente da Beisan passava per Khirbet Ibziq (Bezeq: 1Sam 11, 8); da Tell Balata (Sichem) per W. Nabulus conduceva a Cesarea di Palestina; un'altra per W. Qana conduceva a Ràs el 'Ain (Antipatride) e Ia'fa (Ioppe); una terza per Kh. Fasà'il a Gerico. Proveniente da Tell el Mutesselim (Megiddo) la "via del mare" per W. 'Ara toccava Tell el Asawir e Tell er-Ràs. (Sochoh: I Reg. 4, 10) verso Ràs el'Ain e Ia'fa.

E) *Pianura di Esdrelon*. Centro focale del commercio e della strategia orientale, ricco d'acque e fertile nel suo terreno vulcanico, ai piedi del Carmelo ha le località Haritije (Haroseth hag-gojìm: Iudc. 4, 2.13-. 16), Tell Qaimun (Ioqne'am: Ios. 12, 22; 1Reg. 4, 12; Catalogo di Tuthmosis III), Tell el Mutesselim (Megiddo: v.), Tell Ta'annek (Ta'anak: 1Reg. 4, 12; Catalogo di Tuthmosis III), Genin ('Engannim). Ad est si trovano: Zer'in (Iezreel: 1Sam 29', l; 2Reg. 9-10), Tell el Hosn (Betsan, Scythopolis), Solem (Sunem: Cant 7, 1; I Reg. 1, 3; 2Reg. 4, 8-36; Cat. di Tuthmosis III; El Amarna 1, 250), Neim (Naim: Lc. 7, 11), Endor (Endor: Ps. 83, 11; 1Sam 28, 7). Tra Nazaret ed el Haritije si trovano: Beth Lahm (Betlemme di Galilea: Ios. 19, 15; Iudc. 12, 8), Seih Abreik (Beth She'arim; Besara).

F) *Galilea* (v.), delimitata a nord dal Nahr el Kasimijje, a sud dalla pianura di Esdrelon, ad est dal Giordano, ricca di strade e di acque, oro graficamente collegata col Libano, nella sua parte superiore ha monti che raggiungono i 1200 m. (G. Germak) e lentamente discendono verso il Mediterraneo; nella sua parte inferiore invece era anticamente una pianura elevata (ca. m. 400) con molte depressioni lacustri: Sahl el 'Battof (km. 14 x 3), Sahl Turan, Genezaret (km. 5 x 2). I monti principali sono: Gebel Turan (m. 541), G. es-Sih (nord-est di Nazaret, m. 560), Nebi Sa'in (sopra Nazaret, m. 488), G. et-Tor (Tabor), G. Dahi (Hermon minore: Ps. 42, 7; m. 515) con i due laghi di Hule e di Genezaret (v.).

Le località della Galilea inferiore sono: en Nasira (Nazaret: v.), Saffirije (Sepphorisi, Khirbet Gefat (Iotapata), Kh. Irbid (Arbela), Kh. Qana. Presso il lago di Genezaret si trovano: Megdel (Tarichea, Magdala), el Hammam (Hammath: Ios. 19, 35; Ammathus), Tabarijja (Tiberiade), tell Hum (Cafarnao: v.), Kh. Kerazeh (Corozain). Nella Galilea superiore: Meiron (Merom: Ios. 11, 5.7), el Gis (Gischala), Tell Qedah (Hastor: Ios. 11, 1.10 ss.).

G) *Fossa Giordanica* (v. Giordano e Mar Morto).

H) El 'Arabah. È la continuazione della fossa giordanica dal Mar Morto fino al Golfo Elanitico, lunga km. 180 e larga km. 9-20, e gradatamente si eleva fino a m. 250. Grande pianura calcarea ed arenosa, senza acqua e vegetazione, è circondata da alti monti a ovest ed a est (G. Sera', m. 1600). Ebbe grande importanza storica, perché fu la via commerciale dalla Palestina al Golfo Elanitico ed a Ophir (I Reg. 9, 26; 10, 11; 22, 49) e centro minerario soprattutto a Fenan (Punon: Gen 36, 41; Num. 33, 42) ed a es-Shobak nel W. el Mene'ijje. Il centro della regione, occupata dagli Edomiti e poi dagli Arabi Nabatei, era Petra (ha-Sela': 2Reg. 14, 7). Sul Golfo Elanitico v'è Tell el Helefeh (Elath ed Asiongaber, porti costruiti dai re israelitici).

I) *Regione Transgiordanica*. Alta pianura, solcata dalle profonde valli dei fiumi Sheri'at el Menadire (Iarmuk) e Nahr ez-Zerka (Iabbok), delimitata a est dal deserto siro arabico, a nord dalle radici dell'Hermon fino a Damasco, a sud dal W. el Hesa e a ovest dal Giordano e dal Mar Morto, è divisibile in tre parti:

1) La regione settentrionale, dall'Hermon fino al Iarmuk e comprende: il Giòlan (Gaulanitide), il Basan (Batanea), l'Hau-ran (Hauranitide) verso est, la regione vulcanica G. ed Druz (antico Selmon: Ps. 68, 15), el Legia (Traconitide) e la fertile pianura occidentale En Nukra. Le poche località rimaste dopo l'invasione arabica (636 d. C.) e il terremoto (746 d. C.) sono: presso le fonti del Giordano, Banjas (Cesarea di Filippo: v.), Tell el Kadi (Dan. Lais: Iudc. 18, 27-31; 1Reg. 12, 29; 15,20); nel Giolàn, et Tell (Betsaida Iulia: v.), Kursi (Gergesa: Mt. 8, 28), Kal'at el Hosn (Hippos), Kefar Semah (Samah), el Hammi (Emmatha, fonti termali), Fiq (Aphek: 1Reg. 20, 26-30; 2Reg. 13, 17), Hisfin (Casfor: I Mach. 5, 26); nel Basan, Tell 'Astarah (Astaroth: Ios. 9, 10; 12, 4 ecc., Cat. di Tuthmosis III); nell'Hauran, Busra-Eski Sham (Bostra, Bozrah), el Quanawat (Cantha).

2) Il Galaad (oggi Aglun + el Belqa), tra il Iarmuk ed il W. Hesban, è un tavolato che s'innalza verso il Giordano, con un giogo montano che procede verso sud- sud-ovest raggiungendo m. 1261 (Umm ed Dereg), è interrotto dalla profondissima valle del Iabbok, continua verso sud fino a Nebi Osa presso es Salt (m. 795), quindi si volge a est-sud-est verso ‘Amman (G. 'Amman, m. 1052). Sovrabbondante di fonti e di torrenti, è rivestita di dense selve (2Sam 18, 6) ed abbondanti pascoli per le greggi (Cant. 4, 1; Num. 32, 1); abbondano nelle valli gli uliveti e le vigne; nei campi, il grano. Celebri erano i balsami e gli unguenti (Gen. 37, 25; Ier. 8, 22; 46, 11). Principali località: Umm Qeis (Gadara), Tell Abil (Abila), Tell Ramith (Ramoth Galaad: 1Reg. 4, 13; 2Reg. 8, 28-9, 16), Khirbet el Fahil (Pella), Tell Abu Kharaz (Iabes Gilead: 1Sam 11, 1-10; 31, 11-13), Kh. el Istib (Tisbe: I

Reg. 17, l?), H. Mahmeh (Mahanaim: 2Sam 2, 8...), Geras (Gerasa), 'Amman (Rabbat 'Amman: 2Sam 11-12; Filadelfia).

3) Moab. Tavolato ondulato, fra il W. Hesban e il W. Hesa, arido per le scarse fonti ed i numerosi fiumi fluenti in valli profonde e dirupate. L'altezza media del Moab settentrionale è di 700-800 m.; quella del Moab meridionale di 1000 m. La catena degli Aharim culmina nella punta en Nebii (Nebo: Num. 27,12; Dt. 3, 27; 34, l) e Ràs Siaga (Pisgah. Pasgah: Num. 21, 20; 23, 14-25; Deut. 3, 27). Il Moab, oggi nomadico, nel passato aveva numerose città: nella valle del Giordano, Kh. Kefrin (Abel ha-Sittim: Num. 25, 1; 34-36; Ios. 2,1), Teleilat Ghassul, Tell el 'Azeimeh (Beth Iesimoth: Num. 33, 49; Ios. 12, 3; 13, 20); sulla strada Ammon-Arnon, Hesban (Hesebon: Num. 21, 25-30; Cant 7, 5; Is. 15, 4; 16, 8), Madaba (Madeba), Ma'in (Ba'al Me'on: Num. 32, 38; stele di Mesa), Diban (Dibon: Is. 15, 2; stele di Mesa).

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I-II, Parigi 1933-1938; L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1926; *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Londra 1945, pp. 107-112: P. LEMAIRE-D. BALDI. *Atlante storico della Bibbia* (Bibbia Garofalo), Torino 1955; L. H. GROLLENBERG-R. BEAU-PERE, *Atlas de la Bible*, 3a ed., Parigi 1955.

PALMIRA. - Centro carovaniero, situato nel deserto siro-arabico a metà strada ca. tra il Mediterraneo e l'Eufrate. Fu archeologicamente esplorato con un'abbondante messe di reperti archeologici: centinaia di iscrizioni palmirene utilissime sotto l'aspetto filologico e storico, una grande via colonnata (ca. 135 colonne) con tetrapili ed archi eretti agli incroci delle vie trasversali, un tempio dedicato nel 3-9 d. C. al dio Bel. Col nome di Tadmar è ricordata in un'iscrizione di Teglatfalasar I (1114-1076) menzionante una vittoria sugli Aramei (Ahlamu) (J. Pritchard, Anet P. 275). È ricordata nella Bibbia tra le costruzioni e fortificazioni di Salomone col nome di Tadmor (2Par. 8, 4; in 1Reg. 9, 18 si legge nel testo Tamor ma in margine Tadmor).

Dopo un'esistenza ridotta durante l'età ellenistica, e dopo essere entrata nella sfera d'influenza partica, senza perdere la sua fondamentale indipendenza, P. approfittò della pace, creata si in Oriente nei secoli I-II per stabilire ed incrementare le relazioni commerciali in tutto l'oriente e fino a Roma, in Pannonia, in Gallia ed in Spagna. Colonia romana al tempo di Settimi o Severo, fu scelta come centro d'azione nella guerra contro i Parti. Staccatasi e ribellatasi a Roma, fu sconfitta dall'imperatore Aureliano. Ebbe inizio così il declino della sua prosperità fino al saccheggio e distruzione totali, metà del sec. VIII d. C.

La popolazione sedentaria palmirena, di origine araba, presenta elementi aramaici nella lingua e nella religione ed elementi greci, mutuati dai Seleucidi, nell'organizzazione sociale e politica. La lingua, nota dalle iscrizioni, ha una notevole rassomiglianza nei caratteri con la lingua quadrata ebraica ed una struttura aramaica, nonostante la presenza di termini

greci, vicina di più al gruppo "occidentale" anziché a quello "orientale". La religione palmirena, nota pure attraverso le iscrizioni, è sincretista: il dio supremo semitico Baal, denominato Bel o Bal a Babilonia, di cui si è scoperto il tempio, ha come divinità associate Aglibol, Irakhibol e Malakbel; il dio del cielo Baalsamen, siro-fenicio; la dea madre sira Atar'ate; la dea araba Allat ed il dio arabo Arsu; il dio della fortuna con la dopo pia denominazione di Semeia e Gad.

[A. R.]

BIBL. - G. L. DELLA VIDA. in *Enc. Catt.*, XXVI. coll. 144 ss.; J. STARCKY. *Palmyre* (*L'Orient ancien illustré*, 7), Parigi 1952.

PANI di presentazione. - La più importante delle offerte di pane, era quella dei lehem happanim, greco ***, "p. della faccia" o di p. (in quanto presentati e destinati a rimanere alla presenza di Iahweh). La Volgo = "p. propositionis", da cui l'improprio: p. di proposizione.

Detti anche "p. sacri", "pane perpetuo" (1Sam 21, 5 s.; Num. 4, 7) e più tardi "p. disposti a serie e a strati" (lehem ma'areketh: I Par. 9, 32; 23, 29; Neh. 10, 34). Fatti con fior di farina (7 litri ca. per ciascuno = due decimi di efa: Lev. 24, 5), dai Caatiti (Num. 9, 31), i dodici p. (= le dodici tribù d'Israele) venivano posti in due file (forse gli uni sugli altri: I Par. 9, 32), sulla tavola di acacia (nel tabernacolo o tenda, prima) o di cedro (nel Tempio), ricoperta d'oro, lunga I m. ca. e larga 50 cm. (Ex 25, 23-30: la riproduzione sull'arco di Costantino), posta nel Santo di fronte al candelabro d'oro, e precisamente a sinistra (= a nord) dell'altare dei profumi; e Venivano rinnovati ogni sabato. I p. tolti spettavano ad Aronne ed ai suoi figli (e quindi ai sacerdoti), che dovevano mangiarli nel luogo santo, perché cosa sacra già offerta a Iahweh.

La rinnovata oblazione settimanale simboleggiava il rinnovamento dell'alleanza di Israele con Dio (Lev. 24, 5-9). Questo rito dei p. di presentazione fu osservato sempre fino alla distruzione del Tempio (cf. I Mach. 4, 51; 2Mach. 1, 8; 10, 3; Hebr. 9, 2).

Sono ricordati in 1Sam 21, 1-6, quando David perseguitato da Saul e fuggitivo, passa da Nob dove era allora la Tenda sacra, e ottiene dal sommo sacerdote Ahimelec di mangiare, in mancanza di altro, i p. di presentazione tolti dalla tavola del Santuario. Ahimelec pensa a ragione che la necessità giustificava tale concessione; chiede soltanto che David e i suoi uomini osservino le condizioni di purezza richieste agli stessi sacerdoti, almeno la più importante, quella della continenza dai rapporti sessuali (Lev. 22, 2-7;. 15-6). David risponde che su questo punto sono in regola, perché tale è la loro abitudine nelle spedizioni militari, conformemente alla Legge (Deut. 23, 10 ss.; cf. L. Desnoyers, *Hist.*, II, Parigi 1930, p. 98 ss). Il divin Redentore cita questo esempio per dimostrare agli ostinati Farisei che qualunque legge positiva (e Del suo caso, la legge del riposo sabatico) può cessare di obbligare quando viene in conflitto con la legge naturale, in caso di necessità (Mt. 12, 3 s.; Mc. 2, 23-28; Lc.6, 1-5).

I termini stessi della Legge, che attribuiscono ai sacerdoti i p. di presentazione tolti dalla mensa, e che vengono da essi mangiati, escludono affatto ogni riferimento alla concezione primitiva imperfetta, riscontrata altrove tra i Semiti, che cioè il pane, come ogni altro sacrificio, era considerato veramente quale cibo, nutrimento della divinità. Qui, come per altre questioni affini, non bisogna fermarsi alle analogie esterne, che nulla dicono (ad es.: l'offerta del pane si trova dappertutto, ché è il mezzo più necessario per il sostentamento e più comune), ma bisogna considerare l'idea sulla divinità, la concezione religiosa che ispira, informa ogni cerimonia esterna. Nel Vecchio Testamento, l'offerta dei p. è un'oblazione di propiziazione e di ringraziamento a Iahweh, l'Essere Supremo, dalla trascendenza assoluta, che non può essere rappresentato da alcun'immagine; e di cui l'invisibile arca, vuota, raffigura soltanto la ineffabile presenza.

[F. S.]

BIBL. - A. CLAMER, *Lévitique* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2) Parigi, 1940, p. 177; A. MÉDEBIELLE, *Rois* (*ibid*. 3), 1949, p. 434; A. VACCARI. *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, p. 219 s.; VIII, 1950 pp. 64 s. 144.

PANION, PANIAS. ~ v. Cesarea di Filippo.

PAOLO apostolo. - Nacque a *Tarso*, capitale della Cilicia, nei primi anni (1-6) dell'era volgare e subì il martirio a Roma nel 67. Fin dalla nascita (come allora si soleva) ebbe due nomi uno giudaico Saulo e l'altro romano P. Fonti per la sua biografia sono gli At. e le sue lettere.

A Tarso (At. 21, 39), famosa per la cultura e il commercio, i suoi genitori, zelanti e ortodossi Farisei (At. 23, 6; Phil. 3, 5), dediti al commercio di ruvidi tessuti, caratteristici della Cilicia, per la confezione di tende, coperte ecc. (cf. At. 18,3), avevano la cittadinanza romana; ambito, privilegio cui ricorse alcune volte P. per proteggersi contro i soprusi dei Giudei e di varie autorità (ivi, 16, 37; 22, 25; 25, 11). La sua prima educazione culturale e religiosa, nella sinagoga locale, fu prettamente ebraica, intonata al rigido legalismo farisaico (Gal. 1, 14). Essa fu completata a Gerusalemme sotto la guida di Gamaliele il Vecchio (At. 22, 3), di cui si conoscono la religiosità e la rettitudine morale (ivi, 5, 34 s;). La condotta di P. fu irreprensibile secondo la Legge (Phil. 3, 6) e ogni suo atteggiamento, compreso quello di persecutore, fu effetto della erronea valutazione giudaica del messianesimo (v.); egli credé sempre di zelare la gloria di Dio (1Tim. 1, 13). Il rabbino p. incitò alla lapidazione di Stefano, ma non partecipò attivamente a quella esecuzione illegittima (la pena capitale spettava al Procuratore Romano) per non compromettersi (At. 7, 58). Egli è sempre contro i cristiani (ivi, 8, 60; 22, 4) e conduce invece spedizioni punitive (ivi, 9, 2; 22, 5).

La conversione. Nel 31-32 d. C., mentre a tale scopo si recava a Damasco con lettere del Sinedrio, Gesù risorto gli apparve (At. 9, 3-16; 22, 6-11; 26, 12.28) manifestandogli così che l'ucciso Messia era veramente risorto, era vero Dio, e che i suoi fedeli

perseguitati costituivano davvero la sua Chiesa, a lui misticamente uniti come un sol corpo.

Entrato in Damasco per ricevere la comunicazione di quanto avrebbe dovuto fare (At. 9, 6), P. fu accolto da Anania, probabilmente il capo della piccola comunità cristiana locale. Fu battezzato, e ricevette (9, 19) da quei fedeli le prime istruzioni sul Cristianesimo. All'atto del battesimo ricuperò la vista, perduta dal momento della visione. Ben presto si ritirò nell'Arabia (Gal. 1, 17): cioè nella zona desertica a sud di Damasco. Fu un intenso lavorio interiore per approfondire le nuove verità rifulse alla sua mente e per prepararsi alla missione futura. Quindi, ritornò in Damasco, iniziando una viva attività missionaria presso i Giudei. Questi, furenti contro di lui, considerato apostata, cercarono di impadronirsene e sopprimerlo, coadiuvati dal rappresentante del re Areta. P. fu costretto a lasciare la città di notte, facendosi calare, con una sporta dalla finestra situata sulla cinta delle mura (2Cor 11, 32 s.).

E si diresse a Gerusalemme, per incontrarsi da che ne era partito persecutore, con Pietro (Gal. 1, 18) e con la comunità cristiana. Erano ormai passati ca. tre anni ma finché Barnaba (At 9, 26 s.) non si fece garante per lui, presentandolo agli Apostoli, tutti mostravano diffidenza e noncuranza per il convertito, che avrebbe bramato di riparare con un intenso apostolato alla sua attività persecutrice di alcuni anni prima. A Gerusalemme, anche i Giudeo-ellenisti di solito meno intransigenti dei palestinesi, gli furono ostili; vi furono perfino propositi di violenza contro di lui. I cristiani pertanto gli consigliarono di allontanarsi (ivi, 9, 29 s.); e ammonito in una visione nel Tempio, che tale era il volere di Dio, P. si ritirò a Tarso, con la speranza di un proficuo apostolato fra i Gentili (ivi, 22, 17.21).

Nella città natale e nei dintorni svolse la sua attività missionaria; accrescendo l'intensa preparazione interiore alla missione cui Dio lo destinava. Verso il 43 Barnaba si recò a chiamarlo per averlo collaboratore prezioso nella evangelizzazione di Antiochia, dove la conversione dei Gentili al cristianesimo si manifestava imponente (At. 11, 26). Ad Antiochia P. è il cooperatore inseparabile e fedele di Barnaba: i due furono scelti quali incaricati ufficiali per recare a Gerusalemme, in previsione di una terribile carestia, il sussidio raccolto nella comunità (ivi, 11, 30). La culla del cristianesimo attraversava tristi giorni a causa della persecuzione del re Erode Agrippa. Barnaba e Saulo s'incontrarono con gli "anziani"; gli Apostoli si erano allontanati, forse per evitare di cadere nelle mani del re. I due rientrarono con il giovane Marco, cugino di Barnaba ed autore del secondo Vangelo (ivi, 12, 25).

Primo viaggio missionario. Nell'autunno del 45 d. C. o nella primavera successiva ad Antiochia, durante una riunione liturgica, lo Spirito Santo manifestò la volontà che Barnaba e P. partissero come missionari della Buona Novella (At. 13, 2). Vi fu una specie di investitura ufficiale da parte dei dignitari della Chiesa che «dopo di aver digiunato e pregato ed imposte loro le mani li lasciarono partire». Ai due si aggiunse il giovane Marco. A Cipro, prima meta scelta probabilmente dal cipriota Barnaba, che appare in prima linea, la predicazione, rivolta innanzi tutto ai Giudei nelle sinagoghe (ivi, 13, 5), incominciò nella città di Salamina. A Pafo, il proconsole Sergio Paolo si interessò molto dell'attività dei due

missionari, con i quali amava intrattenersi. Un "mago" giudeo, Bariesu, tentava distoglierlo, da tale interessamento; P. - è la prima volta che Luca usa questo secondo nome - l'apostrofò annunziandogli qual castigo la cecità, che lo colpì istantaneamente. Il miracolo eliminò ogni difficoltà nella mente di Sergio Paolo che credette nella dottrina di Gesù (ivi, 13, 7-12).

Dall'isola di Cipro P., che aveva preso l'iniziativa, si diresse nella vicina Asia Minore. La prima tappa fu Perge in Panfilia; quindi l'animoso Apostolo volle inoltrarsi all'interno, attraverso zone paludose, per risalire la catena del Tauro, e raggiungere Antiochia di Pisidia, capitale della regione. Marco temette queste difficoltà e ritornò a Gerusalemme (At. 13, 13). P. e Barnaba ad Antiochia si presentarono, come di consueto, nella sinagoga al sabato, e P. espose in un discorso magnifico la sua. catechesi (ivi, 13, 16-41). L'effetto fu impressionante: P. fu invitato a continuare il suo insegnamento il sabato seguente con grande successo, specialmente fra i numerosi proseliti. I Giudei se ne impermalirono, e per mezzo di donne influenti ottennero dalle autorità civili l'allontanamento dei due missionari (ivi, 13, 44-52).

Questi passarono nella Licaonia, ove svolsero un'attività piuttosto lunga nella capitale Iconio, finché non ne furono scacciati (At. 14, 1-6). A Listra si ripete la stessa scena di un successo iniziale e di un epilogo doloroso (ivi, 14, 6.20), dovuto questa volta alla tentata apoteosi dei due missionari, cui si voleva offrire un sacrificio di tori, perché ritenuti per due divinità per il miracolo operato da P. in uno storpio. Disilluso, il popolo cambiò in avversione l'entusiasmo primitivo: P. fu lapidato ed abbandonato come morto fuori della città; raccolto da alcuni fedeli durante la notte, fu curato ed il giorno dopo inviato con Barnaba a Derbe, cittadina ad una quarantina di km. a sud-est di Listra. Ivi si svolse un apostolato tranquillo ed efficace, finché i due non decisero di ritornare in Antiochia di Siria, ripassando nelle varie comunità fondate nell'Asia Minore, per curarne l'organizzazione interna (ivi, 14, 22 s.).

Secondo viaggio missionario. Ad Antiochia alcuni convertiti dal giudaismo affermavano che la fede in Gesù Cristo non dispensava dall'osservanza della Legge mosaica. Era il grande problema dei rapporti tra la Nuova e l'Antica Economia. Esso s'acuì dopo l'audace apostolato di P. e di Barnaba a Cipro e nell'Asia Minore. Gli anziani giustamente si preoccuparono di una soluzione autorevole e definitiva; e mandarono pertanto i due missionari a Gerusalemme, dagli Apostoli. Nell'assemblea di Gerusalemme (v. Concilio degli Apostoli) (49-50) Pietro sancì la piena autonomia dei Gentili convertiti nei rapporti dell'antica Legge. E P. si rifiutò in maniera energica di sottoporre Tito, gentile convertito che aveva con sé, al rito della circoncisione (Gal. 2, 3). S. Pietro si recò quindi ad Antiochia. Dimostrando praticamente l'abrogazione delle antiche prescrizioni giudaiche, egli, festeggiato dai Gentili convertiti, mangiava con loro. Ma vedendo il manifesto malumore degli ex-giudei, pensò di trarsi indietro, declinando gl'inviti di quei fervidi convertiti, per evitare urti e credendo di acquietar tali indiscreti senza dispiacere ai primi. Tale condotta, dettata dalla prudenza (e imitata financo da Barnaba), mortificò invece i Gentili convertiti. P. lo fa notare al principe degli Apostoli, con la franchezza che gli viene dal suo zelo, e mettendo pubblicamente a tacere quegli ostinati giudaizzanti (ivi, 2, 11-14).

Da Antiochia nel 50, con molta probabilità, P. inizia il suo secondo viaggio missionario. Barnaba voleva ripigliar Marco; ma P. più non lo volle, e preferì separarsi da Barnaba. Questi con Marco ritornò a Cipro. L'Apostolo con Sila (At. 15, 36-40), visitò le comunità della Licaonia. A Listra prese con sé anche il giovane Timoteo, figlio dell'ebrea Eunice e di un pagano (2Tim. 1, 5), che circoncise, per evitare le recriminazioni dei Giudei che si proponeva di avvicinare.

Dalla Licaonia i tre si diressero verso il nord, toccando forse Pessinunte e Dorileo; P. si proponeva di scendere ad ovest, verso il Mediterraneo; ma una comunicazione dello Spirito contrastò tale proposito, come l'altro di dirigersi a nord verso la Bitinia ed il Ponto (At. 16, 6 s.). Raggiunsero il porto di Alessaudria Troade, dove si unì loro lo storico e medico carissimo (Col. 4, 14) Luca. In una visione, il Signore indicò a p. di passare in Europa. La prima tappa missionaria fu Filippi, della colonia romana in Macedonia (ivi, 16, 12-40). La conversione di una ricca mercantessa di porpora segnò l'inizio di un notevole successo apostolico, interrotto dall'episodio della fanciulla ossessa mira colata da P., col relativo imprigionamento di P. e Sila. I magistrati, che li avevano fatti flagellare, appena conobbero che erano cittadini romani, ebbero timore del loro arbitrio e li fecero liberare. I due abbandonarono la città, lasciandovi Timoteo e Luca, e predicarono con gran frutto a Tessalonica. I Giudei costrinsero P. ad allontanarsi (cf. Tessalonicesi). Egli vi lasciò una comunità di fedeli molto numerosa, - alla quale poco dopo da Corinto diresse due lettere.

Dopo breve sosta a Berea (ivi, 17, 10-14), P., staccandosi da Sila e Timoteo, si recò ad Atene. Tutto preoccupato per la sorte dei fedeli, che era costretto ad abbandonare dovunque, P. provò in Atene la tristezza della solitudine e l'angustia per le varie comunità. Tentò di evangelizzare la città, ma con un successo molto meschino. Il famoso discorso su l'Areopago (ivi, 17, 22-31) è un piccolo capolavoro, ma il risultato fu una delusione. Molto più efficace fu la predicazione nella città commerciale di Corinto: P. vi si fermò almeno un paio di anni, operando diverse conversioni, in modo particolare fra il popolo minuto, composto di schiavi e di umili operai del porto. Come sempre, P. si attirò l'odiosità dei Giudei che tentarono invano di farlo condannare dal governatore romano, Giunio Gallione fratello di Seneca (ivi, 18, 12-17). Dalle due lettere, che l'Apostolo inviò alla comunità di Corinto, si conosce quanta preoccupazione questa comunità causò a P., che tanto l'amava.

Terzo viaggio missionario. Da Corinto P., facendo una brevissima sosta ad Efeso, si recò a Gerusalemme, quindi subito ad Antiochia (At. 18, 19 s.), donde iniziò nel 53 oppure nel 54 il terzo viaggio a grande raggio. L'itinerario sino nella Galazia, probabilmente a Dorileo, coincise su per giù con quello del secondo viaggio. Quindi P. si recò ad Efeso, che fece centro della sua attività per oltre due anni (ivi, 19, 8.10; 20, 31) poiché egli non si limitò ad evangelizzare la grande metropoli, ma - direttamente o indirettamente - si preoccupò di tutte le città vicine, in modo speciale di quelle della vallata del Lico. Egli parla di una larga porta apertasi per l'Evangelo (I Cor 16, 9). L'incidente, provocato dalla corporazione degli argentieri, che vedevano sfumare il loro commercio di statuette idolatriche e di ex-voto, documenta l'efficacia della predicazione di P. e dei suoi

collaboratori (At. 19, 23-40). Da Efeso l'Apostolo scrisse, con molta probabilità, la lettera ai Galati (v.), la I Corinti (v.).

Da Efeso p. passò in Macedonia, ove rivide le varie comunità, ma senza potersi liberare dell'ansia per gli avvenimenti di Corinto, ove - con grande probabilità - aveva già compiuto poco prima una breve visita contrassegnata da un triste ricordo. L'arrivo di Tito - con notizie alquanto rassicuranti (2Cor 7, 6 s.) lo consolò e causò l'invio della II Corinti. Secondo gli Atti (20, 3) P. trascorse "tre mesi" in Grecia, cioè in massima parte in Corinto, ove compose la grandiosa lettera ai Romani e donde partì, forse nella primavera del 58, per Gerusalemme per recarvi l'offerta raccolta a favore di quella chiesa povera (Rom. 15, 30 s.). Il viaggio, compiuto per lo più per terra, fu ricco di incontri commoventi con le varie comunità in Macedonia e lungo la costa dell'Asia e di preavvisi dello Spirito Santo, che intendeva preparare l'Apostolo a quanto l'attendeva in Gerusalemme (At. 20, 3-21, 16).

P. prigioniero. A Gerusalemme l'Apostolo fu accolto con deferenza dalla chiesa ed in modo particolare da Giacomo e dalle altre autorità; tuttavia presto si manifestò contro di lui il vecchio rancore. I Giudei l'odiavano come un rinnegato, mentre i giudeo-cristiani diffidavano di lui per il suo apostolato fra i Gentili e per la sua opposizione alle teorie dei giudaizzanti. Con la speranza di dissipare tale prevenzione P., per consiglio di Giacomo, si sottopone all'onere di soddisfare alle spese per i vari sacrifici, che quattro nazirei dovevano sostenere alla scadenza del loro voto (At. 21, 20-26). I Giudei, particolarmente alcuni venuti dall'Asia come pellegrini in occasione della festa di Pentecoste, approfittarono di tali funzioni liturgiche per accusarlo di avere profanato il Tempio con l'introdurvi il cristiano Trofimo di stirpe non giudaica (ivi, 21, 27.29). Si sollevò subito un gran tumulto; P. corse pericolo di essere linciato, se non fosse accorso il tribuno di stanza all'Antonia, il quale credeva trattarsi di un sobillatore. Dalla gradinata dell'Antonia, P., col permesso del tribuno, spiega alla folla la sua vita ed innocenza; riaccesosi il tumulto, il tribuno Lisia, che teme complicazioni a causa del diritto di cittadinanza romana del perseguitato, lo fa interrogare inutilmente davanti al Sinedrio (ivi, 22, 30-23, 10); poi venuto a conoscenza di una congiura organizzata contro di lui, lo manda a Cesarea dal procuratore Antonio Felice (ivi, 23, 16-35), che lo fece custodire nel pretorio di Erode. Dopo un dibattito, in cui i Giudei sostennero per mezzo dell'avvocato Tertullo le loro accuse, Felice si persuase dell'innocenza dell'imputato ma lo trattenne per due anni sotto custodia militare con la speranza di carpire del denaro dagli amici dell'Apostolo (ivi, 24, 1-27). Succeduto il procuratore Porci o Festo a Felice, viene riesaminato il caso del prigioniero; il nuovo rappresentante di Roma, per ingraziarsi i Giudei, voleva ricondurre P. a Gerusalemme dinanzi al Sinedrio;. l'Apostolo usufruendo del suo diritto di cittadino romano, si appellò al tribunale di Cesare (ivi, 25, 1-12).

Con molta probabilità nell'autunno del 60, P. viene inviato a Roma. La traversata è descritta minutamente da Luca con rara precisione di terminologia nautica (ivi, 27, 1-28, 13). Nel naufragio presso l'isola di Malta la nave col suo carico andò perduta, ma i molti passeggeri non subirono danno, come p. aveva predetto. Nella primavera del 61, P., che durante il fortunoso viaggio aveva rivelato tutto il suo carattere straordinario, arrivò a Roma, meta dei suoi desideri da lungo tempo (cf. At. 19, 21; 23, 11; 27, 24; Rom. 1, 11;

15, 23). Ivi gli fu permesso di alloggiare in una casa presa in affitto (At. 28, 16), di cui non si può fissare l'ubicazione. Rimase in tale condizione per ben due anni, continuando per quanto gli era possibile l'opera di evangelizzatore, come appare dall'ultima notizia degli Atti (28-30 s.) e dalle lettere della prigionia (Eph., Col., Phil., Philem.).

Gli ultimi anni. Il martirio. Nel 63 terminò con la liberazione la prima prigionia romana di P. Per il martirio regna una certa uniformità fra gli storici, che seguendo Eusebio di Cesarea (*Chronicon*, Olimpiade 211), l'assegnano all'anno 67. Con molta verosimiglianza si può pensare al viaggio in Spagna subito dopo la liberazione (63-64), cui seguì un breve soggiorno ancora in Italia. Negli anni 64-66 P. compì un largo giro in Oriente giungendo sino ad Efeso e Mileto (2Tim. 4, 20). Egli fu a Troade (ivi 4, 13) e nell'isola di Creta (Tit. l, 5). Sembra che fu arrestato di nuovo a Nicopoli nell'Epiro (cf. Tit. 3, 12). Condotto a Roma, vi trascorse una breve prigionia molto dura, rispecchiata nella 2Tim. Egli fu martirizzato con la massima verosimiglianza alle Tre Fontane, come vuole una tradizione antichissima, e sepolto nella Basilica che porta il suo nome lungo la Via Ostiense.

P. non è tutto dedito all'azione e noncurante della propria ascesi interiore; prima di tutto egli è un grande mistico: non solo a causa dei carismi eccezionali, che accompagnavano il suo ministero (cf. At. 13, 10 s.; 14, 8 s.; ecc.; 1 Cor. 14, 18; 2Cor 12, 1-6 ecc.) ma la sua vita è un continuo esercizio ascetico (I Cor 9, 26 s.), nel distacco più assoluto dalle cose terrene (cf. At. 20, 33-35; 1Ts. 2, 6-8; 2Cor 12, 14) per ricopiare sempre meglio il modello divino (I Cor 11, l; Gal. 2, 20; 6, 14), dal quale fu come ghermito sulla via di Damasco (Phil. 3, 12).

Nel suo apostolato, che considerò improrogabile collaborazione all'opera di Dio (I Cor 3, 6-9, 4, 1-2; 9, 16), P. agì con grande senso realistico. Si propose di farsi tutto a tutti (ivi, 9, 22); con abilità seppe conformare il suo insegnamento alla capacità, alla mentalità ed alle necessità degli uditori e lettori. E fece ciò sempre con ardore e con una convinzione profonda, in modo che ad un lettore superficiale potrà sembrare di avere sempre davanti l'elemento basilare dell'insegnamento paolino: per questo non bisogna mai dimenticare la foga oratoria dell'Apostolo ed il motivo concreto, che lo spingeva ad insistere su mi argomento piuttosto che su un altro. Davanti ad un uditorio composto di Giudei P. predicherà Gesù a base di citazioni e di riferimenti scritturistici (cf. At. 13, 16-41; 17, 10 s.; 24, 14; 28, 17-29), mentre di fronte ad assemblee pagane ricorrerà ad argomenti di tutt'altro genere (ivi, 14, 15-18; 17, 22-31). Lo stesso notiamo nelle lettere. E sempre egli rivela una grande originalità di espressione, nel modo di concatenare gli argomenti, nella maniera di affermare recisa mente una cosa ecc.; ma bisogna stare bene attenti per non confondere tali caratteristiche personali di forma, con una pretesa particolarità dottrinale. Senza dubbio nessun autore neotestamentario svolge certi temi con la profondità e compitezza di P., come l'atteggia. mento del cristiano davanti alla legge mosaica, la giustificazione, il peccato originale, l'intima unione fra il Cristo ed i fedeli, la Chiesa ecc., ma se si esaminano i vari elementi non è difficile notare la loro perfetta armonia con allusioni ed affermazioni, magari brevissime dei quattro Evangeli.

Con vera esattezza, P. può ben esser detto: il ripetitore e il commentatore sistematico dell'insegnamento di Gesù.

La catechesi paolina è, come quella di Giovanni, eminentemente cristologica: non mancano però elementi trinitari perché il suo evangelo del Cristo riguarda innanzi tutto la relazione di Questi col Padre, quale unico Mediatore e Redentore. Una perspicua formula trinitaria si ha nella finale della 2Cor (13, 13), ma anche altrove (cf. Rom. 8, 9-11; 14-17; 15, 15 s.; 1Cor 6, 11; 12, 4.6; 2Cor 3, 3; Gal. 4, 6; Eph. 1, 3-4; Tit. 3, 4-6) ritorna spesso questo elemento veramente nuovo rispetto al Vecchio Testamento. Nel descrivere l'attività del Figlio di Dio P. insiste in modo particolare su la sua opera redentrice, rilevandone il carattere universalistico rispetto agli Ebrei ed ai Gentili (cf. Eph. 3, 8 s.).

Il principio fondamentale dell'insegnamento di P. è l'idea del "Cristo Redentore" che vive nella persona dei credenti: per lui la novità del cristianesimo è il *mistero di Dio, il Cristo, in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza* (Col. 2, 2 s.). Il Cristo, già principio di tutte le cose nella creazione (ivi, 1, 16), accentra e ricapitola tutto in se stesso, come principio dell'elevazione ad un ordine soprannaturale (Eph. 1, 10); come Redentore, Egli ripara in misura abbono dante il male causato dal peccato di Adamo, apportando la vita della Grazia (Rom. 5, 12-21) e facendo subentrare al regno del peccato e della legge Mosaica il dominio della Grazia con la realtà ineffabile del Corpo Mistico. Centro di tutto è il Cristo, unico ed eterno sacerdote ed unico Mediatore fra Dio e gli uomini (cf. Hebr .. 2, 17; 4, 14; 5, 5 ecc.; I Tim. 2, 5).

Elemento indispensabile perché uno divenga membro vivo ed operoso. di questo meraviglioso organismo, è la fede, intesa come adesione totale, di tutto l'uomo, al Cristo e alla sua dottrina (Rom.; Gal.). Quale rito di iniziazione è presentato il Battesimo. L'Eucaristia, che alimenta e fa crescere la vita soprannaturale, è considerata da P. come il sacramento che unisce intimamente al Cristo vittima (1Cor 11, 26). Il concetto di quest'unione intima figura come un ritornello costante nelle lettere paoline. Si pensi alla sua formula preferita "in Cristo" ed alle acrobazie, cui sottopone la flessibilissima lingua greca per accentuare l'intimità dell'unione. La vita nella gloria è concepita da P. come la semplice manifestazione ed intensificazione della vita *nascosta con Cristo in Dio*, che il fedele vive già su questa terra (Col. 3, 3).

Anima vivificatrice di quest'unione spesso è indicato lo Spirito Santo (cf. 1Cor. 6, 19; Rom. 8, 2.11; 2Tim. 1, 14). A Lui si attribuiscono la rivelazione dei misteri divini (I Cor. 2, 10) ed i carismi (ivi, 12, 4). Il fedele si deve considerare tempio dello Spirito Santo (ivi, 6, 19). Talvolta le medesime prerogative sono attribuite al Cristo. Ciò si spiega in quanto il Cristo è in grado di riversare la pienezza dello Spirito (ivi, 15, 14). In pratica la santificazione viene attribuita allo Spirito Santo, mandato dal Figlio di Dio.

La Chiesa, cf. specialmente Eph. ed Hebr., è presentata quale sposa di Cristo, quale corpo costantemente alimentato nella sua vita soprannaturale dal Capo, che è il Cristo.

L'idea cristocentrica della sua teologia domina anche l'etica frammentaria di P. Egli ama parlare di "morte" e di "risurrezione" (Rom. 6, 4.6.11; Col. 2, 20-3, 8), della necessità di "spogliarsi" dell'antica personalità (= Adamo per "rivestirsi" della nuova (= Cristo; cf. Rom. 13, 14; Eph. 4, 20-24; Col. 3, 9-11) e del ripudio delle opere della carne per seguire gli impulsi dello Spirito, che abita nel cuore dei fedeli (Gal. 5, 16-26; Rom. 8, 4-10). Con

grande senso pratico, poi, P. scende a casi concreti, come alle relazioni fra membri di una stessa famiglia o di una comunità cristiana ed ai rapporti con le autorità pagane. I suoi consigli sono sempre improntati al rispetto per l'autorità, di cui ha un concetto altissimo, considerandola come partecipazione della sovranità divina (Rom. 13, 1-7; I Tim. 2, 2; Tit. 3, 1).

Infine anche l'insegnamento escatologico è dominato dall'idea dell'intima unione fra i fedeli ed il Cristo: cf. la relazione strettissima tra risurrezione finale dei giusti con quella già avvenuta, del Cristo (Rom. 4, 25; I Cor 15, 12 s.); in essa (1Ts. 4, 13.18; I Cor 15) predomina sempre la figura del Cristo, che terminerà la sua opera rimettendo il regno a Dio Padre (ivi, 15, 24-28).

[A. P.]

BIBL. - .J. HOLZNER, *L'apostolo Paolo* (trad. it.), 5a ed., Brescia 1961; G. RICCIOTTI, *Paolo apostolo*. 4a ed., Roma 1951; A. PENNA, *S. Paolo*, 2a ed. Alba 1951: F. PRAT, *La teologia di S. Paolo*, I-II, trad. it., 7a ed. Torino 1941: J. M. BOVER, *Teologia de San Pablo*, Madrid 1946; L. TONDELLI, *Il pensiero di S. Paolo*, 2a ed., Torino 1948; J. BONSIRVEN. *Il vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Parigi 1951; A. BRUNOT, *Le génie lìttéraire de St. Paul*. Parigi 1955.

PAOLO (Apocalisse di). - v. Apocrifi. PAOLO (Atti di). - v. Apocrifi.

PAPIRI. - Il papiro come materiale da scrivere fu in uso sin da tempi remotissimi. L'invenzione e il processo di fabbricazione sono da attribuirsi agli Egizi. Il papiro più antico che conserviamo rimonta alla Quinta Dinastia (ca. 2750-2625). Dall'Egitto passò nelle altre regioni sin dal sec. XI. Ciò è attestato dalla narrazione di Wen-Amon, il quale, nel descriverci il suo viaggio verso la Fenicia, c'informa che quivi furono trasportati dall'Egitto cinquecento p.

Il papiro già da tempi lontani fu usato per la trascrizione di testi sacri. Ce ne parla anche la *II Io.* 12.

Non appare ben chiaro s'c in alcuni luoghi della Bibbia si parli di membrana o di papiro. Geremia (36, 2) chiede che gli si dia il rotolo del libro che poi il re ordina di tagliare col temperino. Ora se vien tagliuzzato col temperino è preferibile pensare a una membrana; mentre la combustione si addice più al papiro che alla membrana.

L'unico papiro ebraico esistente (v. Manoscritti del Mar Morto) è quello detto, dal nome del possessore, di Nash. Esso contiene il Decalogo (Ex. 20, 2-17; Deut. 5, 6-26) e l'inizio della pericope Shema ed è assegnato dall'Albright agli anni 165-136 a. C.

Della versione greca abbiamo due p. che rimontano al II sec. a. C. e contengono frammenti del Deuteronomio, e cioè il primo: Deut. 23, 24-24, 3; 25, 1-3; 26, 12.17-19; 28, 31-33; e l'altro: Deut. 31, 28-32, 7.

Dei profeti minori, di Ez. e Gen 1-35 si conservano frammenti databili tra il II-IV sec. d. C. I p. di Chester Beatty riportanti brani del Pentateuco, dei Profeti, di Esth., dell'Eccli. sono databili tra il II e il IV sec. d. C.

Per il Nuovo Testamento conserviamo molti p., dei quali due sono i più importanti. Il primo, pubblicato da H. Idris Bell-T. C. Skeat, risale al II sec. e ci offre molte citazioni dei Sinottici e del IV Vangelo; il secondo, edito da C. H. Roberts, riporta brani del IV Vangelo (Io. 12, 31-33; 37.38) e rimonta alla prima metà del sec. II. Queste scoperte confermano la tesi tradizionale che il Vangelo di Giovanni è della fine del I sec.

Oltre questi p. ricordiamo il p. 46 di 86 fogli del III secolo, contenenti le lettere di s. Paolo quasi integralmente, ma con un ordine tutto particolare (Rom., Hebr., I Cor...).

Recentemente è stato scoperto e pubblicato il papiro Bodmer (così denominato dal possessore della Biblioteca, dove si è trovato, a Ginevra). Consta di due parti: la prima (P^{66}) contiene circa due terzi dell'intero quarto Evangelo (Io. I, 1-14, 26 meno 6, 11b-35a, essendo andati smarriti i fogli corrispondenti), la seconda (P^{67}) contiene i restanti capitoli del quarto Evangelo, ma in uno stato molto frammentario: V. Martin, *Papyrus Bodmer II, Evangile de Jean chap.* 1-14, Cologny-Geneve 1956; Id., *Papyrus Bodmer III, Supplément. Evangile de Jean chap*. 14-21 ivi 1958.

Come già i frammenti Rylands e Chester Beatty, anche P^{66} e P^{67} sono in forma di codici. Invece del classico rotolo abbiamo quindi un insieme di quaderni risultanti dall'accostamento di un numero variabile di fogli piegati in due.

La forma del testo è assai simile a quella del codice S, e vicina anche a B; i paleografi II assegnano al 200 circa (Boismard pone come date estreme gli anni 170-230).

Cf. M. E. Boismard, in RB 64 (1958) 363-398; G. Danesi, *Il più antico codice del vangelo di S. Giovanni. Il papiro Bodmer II recentemente scoperto*, in RBib 6 (1958) 295-322; Fr. Serafin de Ausejo *El papiro Bodmer II y la exégesis de IV Èvangelio*, in EstE 34 (1960) 907-928: Miscellanea biblica A. Fernandez.

Accanto a questa scoperta di p. sacri importanti specialmente in relazione alla critica testuale, bisogna ricordare quella di p. profani, che, nel caso, assumono un valore oltre che assoluto anche relativo in quanto attraverso la loro lettura possiamo meglio comprendere la lingua del Nuovo Testamento.

BIBL. - Papiro di *Nash*: S. A. COOKE, in RR. n. s., I (1904) 242-50: W. F. ALBRIGHT, in JbL. 56 (1937); *Papiri biblici del II sec.*: C.H. ROBERTS, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester 1936, pp. 9-46; A. VACCARI, in *Biblica*, 17 (1936) 501-504; FR. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. IV-VII, Londra 1934-37; A. C. JOHNSON-H. S. GERMAN-E. H. KASE, *The John N. Scheide Papyr-Biblical Papyri Ezeikel*, Princeton 1938. - *Papiri del N. T. del sec. II*: J. M. LAGRANGE in RB, 44 (1935)

327-43; C. H. ROBERTS, An *Umpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935; P. BENOIT, in RB, 46 (1937) 58-82; KIRSHOP and SILVA LAKE, In RB, 48 (1939) 497-505; G. MANFELD, *New Testament Manuscript Studies*, Chicago 1942. - *Papiri profani*: A. DEISMANN, *Licht von Osten,* 4 ed., Tubing 1923; J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyr and other non Literary Sources*, Londra 1914-1929; W. DERONAUX, in NRTh, 62 (1935) 810-43; J. LEAL, *El autografo del IV Evangelio y la arqueologia*, in EstE, 34. (960) 895-905: Miscellanea biblica A. Fernandez.

PARABOLA. - ***, dà *** "mettere accanto", "confrontare", è un paragone. Ogni p. può ridursi nella seguente forma: «Come il vecchio padre accolse commosso il figliolo dissipatore, così il Padre celeste accoglie il peccatore che a Lui fa ritorno» (cf. Lc. 15, 11-32).

I termini del paragone sono: a) un racconto completo, preso dal normale corso della vita umana: il seminatore, il viandante aggredito dai ladri sulla via solitaria da Gerusalemme a Gerico, ecc.; b) una verità (soprannaturale per le parabole evangeliche), da inculcare: nel precetto della carità, il prossimo è ogni uomo che ha bisogno di noi, anche nemico, ecc.

La narrazione del racconto (lo termine del paragone) va pertanto intesa e spiegata nel suo senso letterale. A differenza dell'allegoria che è soltanto una metafora continuata, in cui la verità da proporre è intesa direttamente, espressa nei termini metaforici.

La p. non è ignota ai classici (Aristotile, *Rhetoricorum libri* II, 20; Cicerone, *De inventione* I, 30; *Epis. ad Lucil.* 59, 6) e fu usata dai rabbini; ma fu Cristo ad impiegarla in modo insuperabile nel suo insegnamento, sviluppando il semplice masal ebraico, specie di proverbio o detto gnomico, usato nei libri sapienziali del V. T. per inculcare una massima morale.

Quando la p. è usata allo stato puro, il che avviene raramente nei Vangeli perché spesso assume elementi allegorici allora solo l'idea centrale che soggiace al racconto deve essere applicata al campo morale od ideale, mentre devono essere trascurati i vari elementi accessori impiegati solo per dare un senso di compiutezza al racconto. Questa idea fondamentale deve essere individuata con l'esame dello scopo manifestato nell'introduzione o nell'applicazione della p. stessa, o dalle circostanze storiche del contesto.

Le parabole evangeliche si possono distribuire in dommatiche, morali e profetiche. Le parabole dommatiche illustrano la natura e le leggi del Regno di Dio fondato da Cristo: la sua fondazione (il seminatore: Mt. 13, 3-9.18-23 parr.), il suo sviluppo (Il grano che si moltiplica da sé: Mc. 4, 26-29; il grano di senapa: Mt. 13, 31-32 par.; il lievito: Mt. 13, 33 par.), il suo alto valore (tesoro e perla preziosa: Mt. 13, 44-46), gli elementi che lo compongono (grano e zizzania: Mt. 13, 24-43; rete: Mt. 13, 47-50). Le parabole morali sottolineano il comportamento verso Dio (i due debitori: Lc. 7, 39-47; l'amico importuno:

Lc. 11, 5-8; il fico sterile: Lc. 13, 6-9; il giudice iniquo: Lc. 18, 1-8; il fariseo ed il pubblicano: Lc. 18, 9-14), verso il prossimo (il servo spietato: Mc. 18, 23-35; il misericordioso samaritano: Lc. 10, 25-37; la pecora smarrita: Mt. 18, 12-14 e Lc. 15, 4-7; la dramma perduta: Lc. 15, 8-10; il figliuol prodigo: Lc. 15, 11-32; il posto al banchetto di nozze: Lc. 14, 7-11), infine verso le cose mondane (il fattore infedele: Lc. 16, 1-13; il ricco stolto: Lc. 12, 16-21; Lazzaro ed il mendico: Lc. 16, 19-31; il costruttore della torre ed il re: Lc. 14, 28-36). Infine le parabole profetiche descrivono il futuro destino di Israele (i fanciulli al gioco: Mt. 11, 16-19 e Lc. 7, 31-35; gli operai della vigna: Mt. 20, 1-16; i due figli nella vigna: Mt. 21, 18-32; i vignaioli omicidi: Mt. 21, 33-46 parr.; la grande cena Lc. 14, 15-24; il banchetto nuziale: Mt. 22, 1.14; la porta chiusa: Lc. 13, 23-30) oppure il destino finale dell'uomo (i servi vigilanti: Lc. 12, 35-38; il ladro nella notte: Mt. 24, 42-55 e Lc. 12, 39; il servo fedele ed infedele: Mt. 24, 45-51; Lc. 12, 41-48; le dieci vergini: Mt. 25, 1-13; le mine ed i talenti: Lc. 19, 11-27 e Mt. 25, 14-30).

La diversa valutazione dello scopo propostosi da Cristo nell'abbondante uso delle parabole è fondata sulla diversa interpretazione di un testo (Mt. 13, 11.15; Mc. 4, 10.12; Lc. 8, 9 ss.). In esso alcuni (Maldonato, Knabenbauer, Durand, Fonck ecc.) vedono la volontà di Cristo (*** finale in Mc. e Lc.) di castigare con una cecità morale ed intellettuale, l'incredulità colpevole degli uditori ebrei, secondo il senso da essi attribuito a Is. 6, 9 ss. qui citato. Ma il carattere intrinseco della p., che mira ad una esemplificazione e chiarificazione di un concetto e la benevola intenzione di Cristo di illuminare, convertire, insita nella stessa sua missione salvifica, fanno preferire senz'altro l'esegesi di quelli (Lagrange, Prat, Huby, Vosté, Holzmeister, Pirot ecc.) che vedono nella p. un mezzo dettato da bontà ed intuito psicologico per illustrare la mente degli uditori. Nostro Signore nel citare Is. 6, 9 ss. dice soltanto che si realizza allora la stessa situazione verificatasi tra Isaia e i suoi contemporanei; come a Isaia i Giudei opposero il loro indurimento, così i contemporanei di Gesù non accoglieranno il suo insegnamento; si induriranno; è l'amara conclusione di un medico che si vede impossibilitato a guarire un malato riottoso contro ogni tentativo di cura. Solo incidentalmente il riferimento da parte di Cristo a verità nuove e spesso soprannaturali esigeva qualche spiegazione che Cristo volentieri concedeva a spiriti docili e desiderosi di apprendere (cf. Mt. 13, 36 ss. Mc. 4, 10 ss.) ma sempre rifiutò ai male disposti, provocando così in essi un accecamento intellettuale colpevole. [A. R.]

BIBL. - L. FONCK, *Le parabole del Signore nel Vangelo*, trad. ital., Roma 1925: J. M. VOSTÉ. *Parabolae selectae Domini nostri Jesu Christi*, 2 voll., Roma-Parigi 1933; J. PIROT, *Allégories et paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, Marsiglia 1943; M. HERMANIUK, *La parabole évangélique*. *Enquete exégétique et critique*, Lovanio 1947; J. PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques. La Pensée de Jésus et les commentaires patristiques*. Parigi 1949.

PARACLITO. - Il greco *** significa "colui che viene chiamato in aiuto" (*** = chiamo vicino), soprattutto in giudizio: perciò avvocato, difensore, patrocinatore; in senso derivato = "consolatore" (gli aggettivi verbali in *** possono essere anche attivi), ed in tal senso traducono le versioni siro-palestinese, armena, georgiana, slava, mentre quelle siriaca,

copta, etiopica, gotica trascrivono semplicemente il termine greco e l'antica latina lo rende con "advocatus" .

Il significato preciso sembra essere quello più generale, risultante da tutte le varie accezioni. Gesù, nel promettere e preannunciare lo Spirito Santo, lo chiama a più riprese P., pur attribuendo tal titolo anche a se stesso: «Pregherò il Padre e vi darà *un altro P.*, perché rimanga con voi in eterno, lo Spirito di verità» (Io. 14, 16). Il P. avrà il compito di richiamare alla mente degli Apostoli quanto Gesù ha loro insegnato (14, 16), di rendere testimonianza a Cristo (15, 26) e di convincere il mondo di peccato (16, 8-14), dopo che Gesù se ne sarà andato (16, 7).

S. Giovanni chiama anche Gesù P. (I Io. 2, 1), tradotto dalla Volgata con "advocatus" e sembra rettamente: Egli è infatti il patrocinatore dei nostri peccati. [S. C.]

BIBL. - F. ZORELL, *Lexicon Graecum N. T.*, Parigi 1931, col. 991 S5.

PARADISO terrestre. - Giardino ameno piantato da Dio e da lui donato come felice soggiorno ai nostri progenitori (Gen. 2, 8.3, 24). Nel testo ebraico si adopera, per designarlo, il termine *gan* dal sumerico *gan*, che significa "verziere", terreno ricco di acque e di vegetazione. I settanta, pensando ai bei parchi dei signori persiani, lo tradussero *** (Gen. 2, 8 ecc.) e, dopo di loro, le antiche versioni latine e s. Girolamo "*paradisus*", da cui è passato, come nome proprio, nelle nostre lingue. Esso deriva dal persiano "*pairi daeza*", che vuol dire "recinto" e perciò "orto con muro di cinta o siepe". Solo nella letteratura ebraica posteriore ricorre il termine "*pardés*" = giardino (Neh. 2, 8; Cant. 4, 13; Eccle. 2, 5).

La Bibbia ci dice che Dio aveva piantato questo giardino "ad oriente" (della Palestina) in una regione. chiamata "*'Edhen*" (dall'accadico *edinu*=campagna aperta, derivante a sua volta dal sumerico *edin* = campagna fertile ed irrigua), ricca di splendida vegetazione, fra cui i due alberi della vita (per l'effetto dei suoi frutti) e della scienza del bene e del male (per l'effetto che seguì al peccato), e rinfrescata da acque abbondanti (Gen. 2, 8.14; 3, 5.22). Queste acque, all'uscire dal p. terrestre, si diramavano in 4 corsi o fiumi dai seguenti nomi: *Phison* (Pison), che percorre la regione Havilath ricca di oro; *Gehon* (Gihon), che attraversa il paese di Cus; *Tigri* (Hid. deqel) ed *Eufrate* (Perath). Dopo il peccato originale (v.), Adamo ed Eva furono cacciati dal p. terrestre ed alla sua porta Iddio pose dei Cherubini dalla spada guizzante, onde impedirne l'ingresso (Gen. 3, 22-24).

Il ricordo di questo ameno giardino, in cui Dio si intratteneva familiarmente con i protoparenti (Gen. 3, 8), ritorna spesso nella Bibbia come termine di paragone per designare grande felicità ed abbondanza (Gen. 13, 10; Cant 4, 13; Eccli. 24, 41; 40, 17.28; Ez. 28, 13; 31, 8; 36, 35; Ioel 2, 3), quale si avrà nei tempi messianici (Is. 31, 3; 51, 3; Ez. 47, 12; Zach. 14, 8).

Ubicazione del p. terrestre. È difficile, per non dire impossibile, risolvere tale problema, perché gli elementi geografici fornitici da Mosè sono scarni, in parte equivoci (p. es. abbiamo due regioni di nome Cus, una in Asia e l'altra in Africa: Gen 11, 7-8.29) e non

sempre, almeno per noi moderni, identificabili: non meraviglierà perciò l'esistenza di circa ottanta opinioni al riguardo. Oggi si vede piuttosto nella descrizione mosaica (dato che l'uomo fu creato almeno un 100.000 anni a. C.) la *idealizzazione* di un sito realmente esistito, con una quadro geografico, allora noto: (A. Bea, P. Heinisch, J. Coppens, F. Ceuppens, J. Chaine ecc.): perciò sarebbe fatica sprecata, o poco utile, basarsi sugli elementi testuali per rintracciare la ubicazione esatta del p. terrestre. In ogni caso, il testo lascia pensare alla regione mesopotamica: o settentrionale (E. Kalt, A. Sanda, H. Gressmann ecc.), nella regione dei laghi Wan ed Urmia, dove nascono il Tigri e l'Eufrate (il Phison potrebbe essere il Phasis, o il Tsoroch nella Colchide; il Gehon l'Araxes e Cus l'accadico Kas); oppure centro-meridionale ed allora i 2 fiumi sconosciuti sarebbero 2 canali (Fr. Delitzsch, J. Theis, K. Jensen, A. Deimel). C'è chi pensa all'Arabia (I. Feldmann), chi alla Germania ecc.

Storicità. Pur ammettendo nella narrazione innegabili elementi letterari, deve ritenersi storico, cioè reale, il fatto della primitiva felicità dei pro genitori elevati allo stato soprannaturale (rappresentato dalla familiarità con Dio) e forniti di doni preternaturali (immortalità, immunità dall'errore, dalla concupiscenza e dal dolore); e siccome erano di carne ed ossa, devono pur avere abitato in qualche luogo fortunato di questa terra, il p. terrestre. Il testo e contesto (creazione, caduta ecc.), nonché la Bibbia tutta (Sap. 2, 23-24; Prov. 3, 18; 11, 30; Rom. 5, 12.14 ecc.) ci obbligano a questo senso. Sono soltanto fantastiche le spiegazioni simboliche (Filone, Clemente Al., Origene, K. Barth ecc.) o addirittura mitiche (Kant, Schiller, B. Marr, ecc.).

[S. C.]

BIBL. - J. FELDMANN . *Paradies und Sundenfall.* Munster 1913; A. DEIMEL, in *Orientalia*, 15 (925) 44-54; A. BEA, *De Pentateucha*, 2a ed., Roma 1933, pp. 149-52: B. BRODMANN, in *Antonianum*. 12 (1937) 125-64.213-36.327-56: F. CEUPPENS, *Quaestiones... ex historia primaeva.* 2a ed,. Torino 1948, pp. 100 ss. 111-17. 175-79. 228-31; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1948, pp. 33-38: P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. it.), Brescia 1950, pp. 67-77. 91-95.

PARALIPOMENI (I-II). - Originariamente constava di un solo libro (cf. Baba Bathra, fol. 14a; Origene, in Eusebio, *Hist. eccl*. VI, 25; Girolamo, *Prol. Galeat*.) denominato in ebraico "dibhre hajjamim" (s. Girolamo, *Liber Verborum Dierum*) nel senso di "annali" (cf. Esth. 2, 23; 6, 1; Neh. 12, 23), nei LXX e nelle versioni latine invece *** "Paralipomena" in quanto presenta elementi omessi in Sam e Reg.; attualmente, di preferenza "Cronache" (cf. *Prologo Galeato* di S. Girolamo). La divisione in due libri è già presente nei codici A e B ed è adottata da tutte le edizioni.

Contiene le genealogie (I, 1-9) di quelle tribù che ebbero relazioni molto strette con David e il Tempio; la storia di David, particolarmente la sua attenzione nel ristabilire e fomentare il culto; i casi particolari di quei re che furono molto solleciti riguardo al culto e al

Tempio (Salomone, Asa, Iosafat, Ezechia, Iosia: cf. I Par. 10; 11, 36, 21); l'epilogo ci dà l'inizio del decreto di Ciro per la riedificazione del Tempio (2Par. 36, 22-23).

Dall'esame interno risulta che la sua composizione bisogna porla, con molta probabilità, agli anni 300-250. Nel I Par. 29, 7 si parla della moneta d'oro ('àdarkonim) introdotta da Dario (521-486). Quindi doveva almeno essere incominciato il governo di quel re. Dove si parla del regno persiano (2Par. 36, 20) bisogna intenderlo come di un regno già tramontato a cui succede un altro, quello greco. Se poi si amo mette che i libri di Esdra e di Neemia ano che originariamente appartenevano ai Par., bisogna pure aggiungere; secondo la testimonianza di Flavio Giuseppe (*Antiq*. XI, 8.7), che il sommo sacerdote Iaddua fu contemporaneo di Alessandro il Grande. È certo che il libro è anteriore all'Eccli. (cf. 47, 11; I Par. 16, 4; 23, 30-32; 25, 1-7).

L'autore cita molte fonti. Il Podechard (cf. RB, n. s., 12 [1915] 236-47) ne enumera ventitré. Altri invece hanno pensato che si tratti solo di due fonti, una contenente la storia dei re di Giuda e di Israele e l'altra la storia degli altri profeti da Samuele a Isaia, citate ora in un modo ora in un altro. Altri restringono le fonti a una sola che abbracciava nello stesso tempo la storia dei profeti e dei re. Oltre a queste fonti esplicitamente citate l'autore si serve anche di altre senza nominarle (Gen.-Ios.). Ma non sappiamo se attinge direttamente o attraverso riproduzioni. Lo stesso si dica dei libri Sam e Reg. (cf. H. Van Den Bussche, *Le texte de la pròphétie de Nathan sur la dynastie davjdique*, in EthL, 24 [1948] 354-394).

Oggi si riconosce, finalmente, anche dai critici il valore storico dei fatti narrati in I-II Par. (cf. Bea, art. cit.). È vero che spesso il cronista tratta molti avvenimenti in un modo diverso dagli altri autori. Ciò però dipende dal fatto che egli intende sottolineare che cosa di religioso sia essenziale e perseverante. Quindi mentre non svisa gli avvenimenti, li considera tuttavia sotto l'aspetto religioso: che cioè la storia teocratica d'Israele cominciò non alle falde del Sinai ma con il patto di Abramo; che nel regno d'Israele il posto più eccellente l'ha non il sommo sacerdote, ma il re che siede sul trono del regno di Iahweh (I Par. 28, 5); che tra tutti i re David spicca sovranamente e, siccome gli altri successori non seguirono i suoi esempi, eccetto pochi, né potettero fondare il governo teocratico, non resta altro che attendere la venuta del David ideale, il Messia (cf. A. Noordtzy, art. cit.). [B. N. W.]

BIBL. - J. GOETTSBERGER, *Die Bucher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn 1939; A. BEA, *Neuere Arbeiten zum Problem der Chronikbucher*, in *Biblica*, 22 (1941) 46-58; A. NOORDTZY, *Les intentions du Chroniste*, in RB, 49 (1940) 161-68; W. RUDOLPH, *Chronikbucher* (Handb. z. A. T., 21), Tubingen 1955; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1956) 185-191.

PARASCEVE. - Giorno di preparazione al sabato (dal gr. *** "preparazione", trascritto dalla Volgata senza essere tradotto). Secondo Ex. 16, 5 in esso bisognava preparare quanto occorreva per il sabato, raccogliendo doppia razione di manna (16, 22). Eguale significato nei Vangeli. Giuseppe d'Arimatea richiede a Pilato il corpo di Cristo Crocifisso a

p. ossia prosabato (***) giorno che precede il sabato (Mc. 15, 42; cf. Iudt. 8, 6; F. Giuseppe, *Ant*. XVI, 6, 2).

Lc. 23, 54 dice «era il giorno di p. ed il sabato s'iniziava») (per gli Ebrei il tramonto era l'inizio del nuovo giorno). Mt. 27, 62 «nel giorno dopo la P. (al sabato) si radunarono i capi dei sacerdoti ed i Farisei da Pilato».

In Io. 19, 14 «era la p. della Pasqua», la vigilia della solennità pasquale che in quell'anno era un sabato (19, 31; 19, 42).

[A. R.]

PARUSIA. - È il greco *** (*** = presente) "presenza", come in 1Cor 16, 17; 2Cor 10, 10; Phil. 2, 12. Nell'accezione popolare ellenistica (III sec. a. C. - II sec. d. C.) è adoperato come nome d'azione "il presentarsi" (dal v. ***). "venuta" o "visita" solenne di un re o di un imperatore (cf. 2Cor 7, 6 ss.). Così Corinto e Patrasso, in ricordo della visita (= p.) di Nerone, coniarono monete con la scritta «Adventus (= p.) Augusti». E, in senso derivato (cf. ***, Phil. 1, 26) "ritorno". La stessa Incarnazione, o prima venuta del Cristo, è detta p., in 2Pt. 1, 16.

Il termine pertanto riveste nel Nuovo Testamento questi vari significati; lo conferma l'uso notevole e chiarificatore delle seguenti espressioni che gli equivalgono; «giorno del Signore» (17 volte in s. Paolo; At. 2, 20; I Pt. 3, 10.12; Ap. 16, 14); "manifestazione" ***, 5 volte nelle lettere Pastorali: 2Tim. 1, 10 della prima venuta del Cristo, ecc.); "rivelazione" ***; I Cor 1, 7; 2Ts. I, 7; 1Pt. 1, 7.13; 4, 13); o semplicemente "visita" (***: Lc. 19, 44; 1Pt. 2, 12), secondo l'espressione profetica pequddah: Is. 10, 3; Os 9, 7; Num. 16, 29 = la morte che tutti attende.

Misconoscendo tale palese diversità di sensi, durante il predominio dell'escatologismo, si arrivò a ritenere p. termine tecnico per la venuta o ritorno fisico di Gesù alla fine del mondo.

Nella 2Ts. 2, 9 la P. dell'anticristo (v.) è la manifestazione o esplosione violenta dell'odio o della ferocia degli Zeloti.

Negli altri testi (ca. una ventina) si parla della p. del Signore. Dall'esame accurato, risulta che due sole volte, essa equivale con certezza alla venuta fisica del Cristo, alla fine dei tempi, dopo la resurrezione dei corpi (1Ts. 4, 15; 1Cor 15, 23 «Tutti risorgeranno: quelli che appartengono al Cristo, alla sua p.».

In Mt. 24, 3.27.37.39 p. del Signore è l'intervento punitivo di Gesù contro Gerusalemme, la manifestazione della potenza e della giustizia sovrana del Messia contro il giudaismo deicida; V. Escatologia (cf. Mt. 10, 23; 26, 64; Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 24-28); è lo stesso senso di "giorno del Signore", spesso adoperato nei profeti, quando il Signore interviene per punire o anche per premiare (cf. Lc.

17, 22 «desidererete vedere uno solo dei giorni del Figliol dell'uomo»; Spadafora, *op. cit.*, pp. 62-68).

Eguale significato in 1Ts. 5, 23; 2Ts. 2, 1.8 (v. Tessalonicesi; e in *Rivista Biblica*, 1 [1953] 5-24); e, probabilmente, in 1Ts. 3, 13; 2Pt. 3, 4.12 (v. Rigenerazione).

In 1Ts. 2, 19 p. del Signore esprime il giudizio particolare, alla morte di ciascuno (v. Escatologia); "il giudice è alle porte'", "continuamente viene" o "s'approssima", come s'esprime s. Giacomo (5, 7 ss., dove usa p. in tal senso). Così ancora chiaramente in I Io. 2, 28 (v. Morte).

«La p., dunque, è la teofania rinnovatrice che riempie il "giorno del Signore", che è il "giorno di Iahweh" dei profeti (Is. 2, 12; 13, 6.10 ecc.) ».

È l'intervento di Dio nella storia; nella vita di ciascuno. Intervento che si perpetua.

«Anche l'Incarnazione era detta p. (s. Ignazio, ad Philad., 9, 2). La p. del Cristo è l'inizio e l'epilogo, l'inaugurazione e la conclusione, la fede e la beata speranza (Tit. 2, 11 ss.; Col. 3, 1-4); non si limita all'episodio terminale del dramma umano; perciò "aspettare la p." (I Cor l, 7; Phil. 3, 20; Rom. 8, 19-25) non equivale ad aspettare la fine del mondo» (A. Romeo).

Ogni giorno noi preghiamo: «Venga il tuo regno», ogni giorno auspichiamo questo intervento di Dio, nella storia, nella società, per stabilire il "suo regno". E i primi cristiani, nello stesso senso, sospiravano ardentemente: ."Maranatha" (I Cor 16, 22; Ap. 22, 20; *Didachè* 10, 5), "vieni, o Signore Gesù", manifesta la tua gloria e la tua potenza, in favore della tua Chiesa; vieni a ricongiungerci a te, nella tua gloria (cf. Phil. 1, 23; 3, 20).

La p. finale, l'ultima venuta o manifestazione, quando il Cristo suggellerà il suo trionfo anche sulla morte risuscitando i corpi, e, presentando gli eletti al Padre, chiuderà la fase terrestre del regno di Dio (I Ts. 4, 14-17; I Cor 15, 22-28.50-57), è la solenne conferma ed epilogo di tutte le sue parusie precedenti, come giudice alla morte di ciascuno, come vindice e protettore della sua Chiesa e della giustizia nel mondo, attraverso tutti i tempi.

[F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, in *Enc. Catt. It.*, IX, coll. 875-82: L. TONDELLI, *Gesù Cristo*, Torino 1936, pp. 309-13. 328-39. 350-402; A. FEUILLET, *Parousie*, in D.Rs, VI (1957), coll. 1331-1419; F. SPADAFORA, *L'escatologia in S. Paolo*, Roma 1957.

PASQUA. - La prima delle tre feste annuali degli Ebrei (Ex. 23, 14 ss.); v. Pentecoste e festa delle Capanne. È la festa nazionale per eccellenza, commemorazione della liberazione dalla schiavitù egiziana. La P., propriamente detta, come appare dalla stessa etimologia "passaggio", è costituita dalla immolazione e consumazione di un agnello; col cui sangue si aspergevano gli stipiti e il frontone di ogni casa. Veniva così commemorato "il passaggio" dell'angelo di Iahweh, nella notte famosa che vide la strage dei primogeniti

egiziani, mentre le abitazioni israelitiche, i cui frontoni erano aspersi col sangue di un agnello, venivano risparmiate. La p. fu celebrata per la prima volta la stessa sera in cui l'ultimo flagello piegò definitivamente il faraone; e gli Ebrei in quella stessa notte poterono iniziare sotto la guida di Mosè la marcia verso la penisola sinaitica, verso la libertà e l'indipendenza (Ex. 12, 1-14.21-28.43-49).

Fin dall'inizio, però, fu congiunta a tale celebrazione, la festa degli azzimi "massoth". Nella stessa cena pasquale era proibita ogni forma di pane fermentato.

Mentre l'immolazione dell'agnello doveva avvenire "tra le due sere", cioè tra il tramonto del sole e l'annottare, o tra il declinare del sole e il suo tramonto; la cena aveva luogo nella stessa notte; e aveva inizio, simultaneamente con essa (ché il giorno andava dal tramonto al tramonto), la festa degli azzimi che durava 7 giorni; il 15 e il 21 erano giorni festivi, con la proibizione di ogni lavoro manuale (Ex. 12, 15-20.34; 13, 3-10; 23, 4 s.; 34, 18).

Nella notte della liberazione, il popolo ebraico «prese la sua pasta non ancora lievitata con le madie involte nei mantelli, in spalla...»; «e cossero poi la pasta... in schiacciate azzime» (Ex. 12, 34.39). La festa degli azzimi si riferiva dunque direttamente alla stessa liberazione, all'uscita dall'Egitto (Ex. 13, 3.8 s.).

In Ex. 12 con la istituzione delle due feste e la spiegazione del loro significato, sono date anche le particolarità basilari. Cioè alla sera del giorno 14 del 1° mese, inizio dell'anno religioso (abib o "delle spighe", più tardi, con termine babilonese, detto nisan), era stabilita l'immolazione dell'agnello, già prescelto il 10 dello stesso mese (Ex. 12, 3). Nel mese di abib, avvenne infatti l'Esodo (Ex. 13, 4; 23, 15; 34, 18). L'agnello (o capretto: Ex. 12, 5) doveva essere senza difetto; dell'anno; doveva essere arrostito al fuoco; integralmente, e integralmente consumato: testa, piedi, viscere; tutto in una sola volta; uno per ogni casa: e da qui la necessità di raggrupparsi, qualora il numero di una famiglia fosse esiguo. Doveva esser mangiato con azzimi ed erbe amare, indivia o cicoria (Ex. 12, 8): per ricordare le amarezze della schiavitù in Egitto. Non doveva essere spezzato neppure un osso (Ex. 12, 46; cf. Io. 19, 36 l'agnello pasquale tipo di Gesù, nostra vittima pasquale: I Cor 5, 7), se qualcosa rimaneva, doveva subito esser bruciata col fuoco; i commensali dovevano stare in piedi, cinti i lombi, calzari ai piedi e bastone in mano; e mangiare svelti.

Il capo di famiglia doveva spiegare il significato della cena; la cui celebrazione è fissata per sempre (Ex. 12, 11-14). Tutti gli Israeliti devono celebrarla; gli stranieri, dimoranti stabilmente in Israele, lo possono, purché circoncisi; sono esclusi tutti gli altri (Ex. 12, 43-49). La pena di morte è comminata a chi, durante la festa degli azzimi, mangiasse del fermentato (Ex. 12, 19).

Nel 2° anno dopo l'Esodo, non avendo potuto alcuni, per impurità contratta, celebrare la P. nella data ordinaria, Mosè stabilì una P. supplementare, da celebrarsi con le stesse modalità nella sera del giorno 14 del 2° mese (Num. 9, 1-14, dove sono ricordate le tre principali prescrizioni della P.: obbligo di mangiare l'agnello con pani azzimi e le erbe amare; nulla lasciando dell'agnello per il giorno dopo; di arrostire integralmente l'agnello,

senza spezzarne alcun osso). È qui aggiunta la pena, per chi omette la celebrazione della P.: è una specie di scomunica («sarà reciso dal suo popolo» Num. 9, 13).

Sotto Ezechia si ha un esempio dell'applicazione di una tale P. supplementare (2Par. 30, 2 s. 15).

In Num;. 28, 16-25 sono prescritti e determinati i sacrifici da offrirsi durante i 7 giorni degli azzimi. Per la sera del 14, c'è soltanto l'immolazione dell'agnello pasquale. Il 15 (1° giorno della settimana degli azzimi) c'è assemblea nel santuario ed è giorno festivo con l'astensione da ogni lavoro manuale; lo stesso è sancito per il 21, ultimo giorno. Per ciascun giorno della settimana, sono prescritti l'offerta in olocausto di due giovani tori, un montone e 7 agnelli d'un anno: e l'immolazione di un capro come sacrificio d'espiazione; con le relative oblazioni di fior di farina, ecc.

Il Lev. 23, 9-14 aggiunge l'offerta del primo manipolo di spighe di orzo (la cui messe in Palestina e al sud avveniva in aprile; mentre quella del grano avveniva alcune settimane dopo). Essa aveva luogo il giorno dopo il sabato ricorrente nella settimana degli azzimi; da tale giorno dovevano computarsi i 49 giorni per la festa della Pentecoste.

L'espressione «quando entrerete nel paese, ecc.» (Lev. 13, 10) non permette affermare che tale offerta ebbe inizio con l'entrata degli Ebrei in Palestina; la ritroviamo egualmente in Ex. 13, 5 per la festa degli azzimi, celebrata indubbiamente e annualmente fin dall'esodo (cf. Num. 9, 1-14). La frase suddetta può dirsi stereotipa, e vuole inculcare l'obbligo permanente di tali istituzioni mosaiche, il popolo non dovrà mai trascurarle nel futuro, quando avrà da Dio ricevuto la terra promessa.

Deut. 16, 1-8, infine, determina l'obbligo di celebrare, nell'unico Santuario, le tre grandi feste annuali; obbligo già presente nel codice dell'alleanza (Ex. 23, 14-17; cf. 34, 23 s.) quando prescrive agl'Israeliti di presentarsi tre volte all'anno "davanti a Iahweh". Nel Deut. il nome P. è esteso ano che alla festa degli azzimi; simbolo della liberazione, cioè del "passaggio" dalla schiavitù alla libertà, cf. Deut. 16, 1: P., mentre nei versetti che seguono (2 ss. 6) si parla degli azzimi; e solo nel v. 5 dell'immolazione dell'agnello pasquale che deve aver luogo nell'unico Santuario, e quivi esser consumato. E così in seguito si dirà semplicemente P. e settimana pasquale, per le due feste; cf. Lc. 22, 1 «la festa degli azzimi, chiamata P., era vicina».

Abbiamo in queste molteplici prescrizioni, un esempio dello sviluppo, della precisazione e adattamento alle circostanze ambientali, naturali in ogni legislazione, e presenti in quella mosaica. Questi elementi essenziali, del tempo di Mosè, rimarranno invariati; ma se ne aggiungeranno dei secondari; ad es., dopo l'esilio il canto del grande Hallel: prima della cena i Ps. 113-114 [112-113] e alla fine i Ps. 115-118 [114-117]; cf. Mt. 26, 30; fino alla sistemazione accurata dei dettagli, fatta nel trattato *Pesahim* del Talmud.

La cena pasquale, al tempo di N. Signore, veniva così celebrata: il padre di famiglia, detta la benedizione sul vino, lo gustava e lo passava agli altri, quindi tutti insieme lo bevevano. Poi era distribuito il pane azzimo e ciascuno con le dita inzuppava in un piatto comune d'intingoli, detto haroset (Gesù svela il traditore dandogli un po' di pane intinto nel

haroset: Io. 13, 26): cottura di mele, talora con aggiunta di mandorle, cannella e un po' di vino; col colore ricorda i mattoni che gli Ebrei confezionavano nella schiavitù d'Egitto. Si passava una seconda coppa.

Dopo un discorso edificante del padre di famiglia sui benefici di Dio col ricordo della liberazione dall'Egitto, veniva servito l'agnello pasquale e lo si mangiava col pane azzimo e le erbe amare. La cena propriamente detta aveva così termine (cf. Lc 22, 20 «dopo la cena»). Il padre prendeva un po' di pane azzimo, lo spezzava, lo distribuiva (è il pane che Gesù transustanziò nel suo corpo: Lc. 22, 19 s.); ed era servita la terza coppa di vino (la coppa, il cui vino Gesù consacrò nel suo sangue).

La riunione poteva protrarsi fino a tardi; era chiusa con la recita dell'Ralle!.

Il divin Redentore alla vigilia della sua morte, celebrò la cena pasquale con i suoi apostoli; cacciato via il traditore (cf. Io. 13, 26-30), egli, con l'istituzione della SS. Eucaristia, sostituì alla P. giudaica, la P. cristiana, che rende presente la vittima immolata sul Calvario, e permette ai fedeli di cibarsene, per partecipare ai frutti del grande Sacrificio (v. Eucaristia). «Cristo, nostra vittima pasquale, è stato immolato» (I Cor 5; 7).

Gesù celebrò la Pasqua (vera cena pasquale, cf. in particolare Lc. 22, 11.15) il giovedì a sera; venerdì fu crocifisso. Secondo la legge, la cena pasquale avveniva il 14 nisan a sera, subito dopo l'immolazione dell'agnello (Ex. 12, 6). Ma s. Giovanni precisa che i Sinedriti venerdì mattina non entrarono nel Pretorio «per non contaminarsi» dovendo a sera «mangiare la Pasqua» (18, 28; e cf. 19, 14). Così venerdì era il 14 nisan. Gesù pertanto celebrò la Pasqua il 13 nisan a sera e il 14 fu crocifisso.

Questa anticipazione è spiegata in vari modi. Più comunemente si ritiene che quando il 15 nisan capitava di sabato (come in quell'anno), i Farisei per rispettare il riposo trasferivano al giovedì a sera l'uccisione dell'agnello (in quanto, si ricordi, al tramonto del sole, cominciava il nuovo giorno; quindi venerdì, al tramonto, cominciava il sabato con l'obbligo del riposo); lasciando libertà di celebrare la cena pasquale (mangiare l'agnello) la stessa sera di giovedì (come, con molti altri, fece Gesù) oppure il giorno dopo, venerdì il sera, come invece fecero i Capi (cf. U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, Roma 1933, pp. 215-220).

Recentemente fu proposta una teoria affatto nuova: A. Jaubert, *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Etudes Biblique), Parigi 1957. Cf. *Biblica* 36 (1955) 403-413; A. Giglioli, in RBib 10 (1962) 156-181 con ricca bibliografia.

Gesù avrebbe celebrato l'ultima Cena la sera del martedì della Settimana Santa, passando poi tra i diversi tribunali il mercoledì, il giovedì e la mattina del venerdì, giorno della sua morte.

Presupposto di questa teoria è l'esistenza in Israele di un antico calendario sacerdotale basato sull'anno solare; di esso si ha traccia nell'apocrifo dei Giubilei (sec. II a. C.), che combatte il calendario lunare, in vigore tra i Greci e affermato si in Palestina col passaggio di questa dal dominio dei Faraoni a quello dei Seleucidi. Ora il libro dei Giubilei è citato

spesso nei documenti di Qumran, il che *lascerebbe dedurre* che quella comunità di scismatici seguisse il calendario, solare. In esso l'anno cominciava sempre di mercoledì (feria IV) (cf. RB 59 [952] p. 200; *Biblica* 36 [1955] p. 403), e siccome l'anno religioso aveva inizio col mese di nisan, risulterebbe che il lodi nisan era sempre mercoledì, per conseguenza un mercoledì era pure il 15, e pertanto l'agnello pasquale avrebbe dovuto essere mangiato la sera del precedente martedì, 14 nisan. A questa usanza si sarebbe attenuto anche Gesù.

A conferma, si citano: la *Didascalia* (II e III sec. d. C.): «Il tradimento di Giuda ebbe luogo il mercoledì; dopo aver mangiato la Pasqua la sera di martedì...» (c. 21).

S. Epifanio (+403), *De Fide*: PG 42, 825 «Si osserva il digiuno il mercoledì e il venerdì, perché all'inizio del mercoledì il Signore fu catturato e il venerdì crocifisso».

E s. Vittorino di Pettau (+304), *De fabrica mundi*: PL 5, 304 «Gesù C. fu catturato dagli empi il giorno quarto».

Ma gli evangeli, tutti, danno con evidenza l'impressione che tutto il processo, dalla cattura alla morte di Gesù, si compì tra le prime ore di notte del giovedì e il mezzogiorno del venerdì: «*era notte*» (Io. 13, 10), quando Giuda uscì dal cenacolo, il Sinedrio si aduna *di prima mattina* (Mt. 27, 1), *non appena spuntò il giorno* (Lc. 22, 66), era *circa l'ora sesta* (Lc. 23, 44) quando il Signore fu crocifisso. Fino all'ora nona ecc.

Né in Giuseppe, né in Filone, né in tutta l'immensa letteratura rabbinica è dato scoprire il più lieve accenno d'una celebrazione della Pasqua basata sull'antico calendario solare o sacerdotale, da parte della popolazione o di qualche setta.

Che i solitari di Qumran avessero il libro dei Giubilei, è un fatto; ma non ne segue affatto che celebrassero la Pasqua in base al calendario da esso propugnato.

Si spiega benissimo la fretta del Sinedrio per la condanna di Gesù.

Rimane solo da spiegare quanto affermato dalla *Didascalia* ma al riguardo cf. P. Benoit, in RB 65 (1958) 590-594.

La ipotesi della signorina Jaubert sembra mancare, pertanto, di qualsiasi fondamento, oltre ad essere in contrasto con il testo medesimo dei quattro evangeli.

Cf. A. Fernandez, *Vita di Gesù Cristo* (trad. it., a cura di F. Frangipane), 2a ed., Roma (Istit. Poligrafico dello Stato) 1961, pp. 447-452.

[F. S.]

BIBL. - L. PIRROT, in DBs, 1, coll. 153-59: F. NOTSCHER, *Biblische Altertumskunde,* Bonn 1940, pp, 355-58; A, CLAMER. *La Ste Bible* (ed. L. Pirot), Parigi 1940, pp, 167-71. 287-90, 126 s. 615-9: H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, ivi 1946, p. 97 ss.; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, p. 253 s.; A. ROMEO, *Il Giudaismo* (in N. TURCHI, *Le religioni nel mondo*), Roma 1946, p. 372 s.; B. COUROYER, *L'origine égyptienne du mot «Pàque»*, in RB 62 (1955) 481-496.

PASTORALI (Lettere). - Sono I-II Tim. e Tit. (v.); così denominate perché in esse s. Paolo impartisce istruzioni pratiche intorno al governo della chiesa ai suoi due giovani sostituti, da lui posti rispettivamente a dirigere la chiesa di Efeso e quella di Creta.

La stessa critica interna, attualmente, stabilisce la loro autenticità.

[N. C.]

BIBL. - C. SPICQ, *Les Epitres pastorales*, Parigi 1947; P. DE AMBROGGI, *Le epistole pastorali di s. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino 1953.

PASTORE (Ebr. ro'eh=gr. *).** - Denota persona elevata in dignità col compito specifico di governare una moltitudine e dirigerla a determinati fini. Anche nel mondo extrabiblico è assai comune tale accezione in senso metaforico. Omero (*Il*. I, 263, ecc.) chiama re e condottieri «pastori di popoli»; così pure Senofonte paragona Ciro ad un valente pastore (*Cir*. I, 1, 2-3).

Nel V. T., Dio è il vero P. del popolo d'Israele, non solo nel suo insieme (Neh. 9, 21; Is. 40, 11), ma anche riguardo ad ogni singolo israelita (Gen. 48, 16; Ps. 23, l). Mosè, i Giudici, i Re e i Profeti sono ministri e coadiutori di Iahweh, che per loro mezzo guida il suo popolo alla terra promessa e lo nutre di giustizia, di verità e di pace. L'espressione massima del concetto e dell'ufficio di p. si ha in Ez. 34, 2-3l.

Nel N. T., Dio per mezzo del Figlio suo attua quanto aveva promesso in Ez. 34, 15: «Io stesso pascerò le mie pecore»; il Messia-Pastore, "Princeps Pastorum" (I Pt. 5, 4) proclama un nuovo Codice pastorale per i suoi collaboratori (Io. 10, 1-18.26-29), e pone se stesso a loro modello. La soave figura del Buon P. che riporta sulle spalle la pecorella smarrita (Lc. 15, 4 ss.), sempre pronto a dare la vita per il gregge, domina tutto il N. T. e influisce a preferenza nella letteratura e nell'arte della chiesa primitiva.

[N. C.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 254-61: N. CAVATASSI, in VD, 29 (1951) 215-27. 275-85.

PATER NOSTER. - (Mt. 6, 9-13; Lc. 11, 2-4): la preghiera insegnata da Gesù Cristo ai suoi discepoli.

Non soltanto si differenziano parzialmente le recensioni di Mt. e Lc., ma anche sembrano differenti le circostanze storiche nelle quali Cristo la insegna: Mt. la mette nel discorso montano, Lc. più tardi e fuori di questo discorso. Sembra più probabile che Mt., secondo un modo suo di ordinare i fatti e i discorsi di Cristo, l'abbia trasportata al discorso montano, tanto più che in questo si parlava già dell'orazione (6, 5-8).

È tradizionale distinguere 7 petizioni secondo il testo di Mt., che è quello entrato nella liturgia già dai primi tempi (Cf. *Didachè* 8, 2 con una dossologia aggiunta non evangelica, ma ammessa anche in alcuni codici del Vangelo); benché la sesta e la settima potrebbero ridursi ad una sola. Lc. però ne omette la terza e la settima, secondo il testo critico, poiché in alcuni codici sono facili i salti da un evangelista all'altro.

Lc. ci ha conservato meglio la circostanza storica (dopo l'episodio di Betania) e premette la domanda fatta dai discepoli (11, 1) per avere un insegnamento intorno alla preghiera, come lo aveva dato Giovanni Battista.

Le tre prime invocazioni hanno come oggetto più diretto la gloria di Dio, le quattro ultime hanno un rapporto ai bisogni dell'uomo. Nelle tre prime, di carattere ebreo ed evangelico più spiccato, si chiede il regno di Dio (tema fondamentale della predicazione sinottica) in tre modi diversi, che vengono ad esprimere il desiderio di propagazione del regno di Dio sotto tre formo le quasi equivalenti.

Riconosciamo nella triplice invocazione a Dio come Padre, Re e Padrone supremo dell'umanità, e vogliamo insieme collaborare per l'attuazione di questa triplice prerogativa.

«Il tuo nome sia santificato» cioè benedetto, stimato dappertutto come santo; e sostituendo «nome» per «persona» secondo l'uso semitico, invochiamo che Dio sia conosciuto ed amato da tutti.

Nella seconda invocazione «venga il tuo regno» desideriamo si dilati dappertutto la sovranità di Dio con vera unione degli uomini nella giustizia e nella pace. Nella terza, che «si adempia la tua volontà...» vogliamo negli uomini la stessa prontezza con cui nel cielo gli angeli eseguiscono i voleri divini.

Le quattro ultime abbondano in difficoltà esegetiche. Chiediamo nella quarta il pane *** che la Volgata in Luca ha tradotto «quotidianum» ed in Matteo «supersub-stantialem» - forse si dovrebbe tradurre meglio «necessario per sussistere» -, mentre alcuni hanno tradotto «del dì seguente» ed altri hanno sospettato nel «super-substantialem» di s. Girolamo quasi un accenno alla Eucaristia.

La quinta invocazione provoca da Cristo un più ampio commento, conservatoci da Mt. (v. 14.15) dopo la formola stessa.

La sesta e la settima petizione, in intimo rapporto, hanno l'espressione ambigua ***, che intesa nel genere neutro chiederebbe la liberazione da tutti i mali (Cf. *Didachè* 10, 5), ed in maschile, quella dal diavolo o dal maligno (Cf. Mt. 13, 19.38; I Io. 5, 18.19).

L'*Amen* del testo latino (manca nel gr.) è un'aggiunta entrata nella Volgata dall'uso liturgico.

Così intesa l'orazione domenicale è un «compendio di celeste dottrina» (s. Cipriano, *De orat. dominica*: PL 4, 535-562) ed una sintesi o «breviario di tutto il vangelo» (Tertulliano, *De orat.*; PL 1, 1255); preghiera per eccellenza del cristiano, modello d'ogni altra.

[F. P.]

BIBL. - S. AGOSTINO, *Serm. de monte,* II. 15-1'1; V. N. DEL GIUDICE, *Il P. N. commentato dai SS. Padri*..., Roma 1934; J. B. FREY, *Le Pater est-il iuif ou chrétien*? in RR. 1915. 556-563; A. HARNACK, *Die Ursprungl. Gestalt des Vaterunsers*, in *Sitzungber. der konigl. preuss. Alcademie der Wiss*. Berlin 1904, p. 202-208; J. P. VAN KASTEREN. *Was Jesus predigte. Eine Erklarung des Vaterunsers*, Friburgo in Br. 1920; J. HENSLER. *Das Vaterunser, text-und literarkritische Untersuchungen*, in *Neut. Abhandl*. IV. 5, Munster 1914; H. LECLERCQ, *Oration dominicale*, in DAGL, XII col. 2244-2255; G. DALMANN. *Die Worte Jesu*. 2a ed., Leipzig 1930. p. 283 ss.

PATMOS. - v. Apocalisse.

PATRIARCHI. - Discendenti di Adamo fino a Noè (p. antidiluviani) e di Sem fino a Thare (p. postdiluviani). Sono chiamati p. anche Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe (v. le singole voci).

I *p. antidiluviani* sono presentati in due liste genealogiche; Gen 4, 17-24 (linea di Caino) e Gen 5, 3-32 (linea di Seth). La somiglianza di nomi nelle due liste (Enoc, Lamec, Irad, Mathusalah) inclina parecchi autori ad affermare una sola genealogia, presentata però da due tradizioni diverse; la sacerdotale (Gen. 5, 3-32) e la iahwista (Gen. 4, 17 ss.) (cf. R. De Vaux, op. cit.). La genealogia dei *Sethiti* (Gen. 5, 3-32) nota per ognuno dei 10 p. l'età in cui generò il successore, i successivi anni di vita, la somma totale degli anni, la procreazione di altri figli e figlie e la morte, ad eccezione di Enoch. La genealogia dei Cainiti (Gen. 4, 17-24) presenta invece i p. come gl'iniziatori di una progredita cultura neolitica in contrasto con un accentuato regresso morale (poligamia e prepotenza feroce di Lamec). I *p. postdiluviani*, semiti per la linea di Arphaxad (Gen. 11, 10-26; cf. 10, 22), riportati con le stesse formule dei Sethiti, meno l'indicazione dell'età complessiva e della morte d'ognuno, nel testo masoretico ebraico sono nove, nei LXX ed in Lc. 3, 36 sono invece dieci per l'aggiunta di Cainan.

La prima difficoltà contro l'oggettività di queste liste è la discordanza cronologica fra i testi masoretico (TM), samaritano (Sam.) e greco (LXX) da Adamo fino al Diluvio: TM 1656 anni, Sam 1307, LXX 2262; dal Diluvio poi fino ad Abramo: TM 390 anni, Sam 1040, LXX 1170; e soprattutto la sproporzione enorme tra i dati della Bibbia e quelli della Scienza paleontologica (da 50.000 a 200.000 anni) relativi all'età del genere umano.

Una seconda difficoltà è la longevità dei p. che raggiunge il massimo di 969 anni con Mathusalah per declinare ma senza regolarità all'avvicinarsi dell'età storica; ma è di molto inferiore a quella proposta nelle liste dei re sumerici anti e postdiluviani, le quali però non hanno relazione con le liste bibliche né per il carattere né per i nomi né per il numero degli anni.

La soluzione di queste difficoltà va ricercata nel genere letterario della genealogia che non ha uno scopo rigidamente storico o cronologico ma piuttosto religioso e giuridico; la genealogia biblica vuole documentare l'appartenenza di un individuo ad un determinato gruppo, necessaria soprattutto in una società patriarcale nella quale l'individuo ha determinati suoi diritti solo in quanto discendente da un determinato capostipite. In queste genealogie i termini *generare, figlio* assumono un significato ampio e designano un legame genealogico ano che assai lontano (es. il Messia è detto figlio di David). Altro scopo della genealogia è quello di riassumere un periodo storico senza pretese cronologiche (cf. le genealogie di I-II Par.). Per facilitare poi la trasmissione orale di queste genealogie si fa spesso una esemplificazione sistematica (cf. Mt. 1, 17), omettendo anelli intermedi (cf. Mt. 1, 8 e 2Reg. 8, 24).

Le genealogie dei p., mentre riempiono gli intervalli di tempo intercorrenti fra la creazione ed il Diluvio e tra il Diluvio ed Abramo, assicurano la legittimità della discendenza di Israele da Adamo, linea Seth. Noè-Sem-Thare-Abramo, ed il suo diritto alle promesse divine loro comunicate progressivamente.

La storicità di alcuni nomi della genealogia dei Semiti (Serug, Thare) è comprovata dal riscontro di tali nomi nella Mesopotamia del Nord, culla degli antenati di Abramo (R. De Vaux, art. cit.; N. Schneider, art. cit.).

La cultura patriarcale (Gen. 1-11) sotto l'aspetto intellettuale-religioso s'accorda con quella documentata dall'etnologia, per la cultura dei popoli nomadi, allevatori di bestiame (tra i quali, i Semiti): perché caratterizzate da un elevato grado intellettuale e morale (monoteismo, monogamia, assenza di sacrifici umani, concetto di Provvidenza). Vi è invece il disaccordo sotto l'aspetto tecnico: mentre la cultura documentata dalla Scienza presenta alternanze e variazioni nel tempo e nello spazio (paleolitico, mesolitico e neolitico con le loro suddivisioni) ed inoltre complessità di tipi e di razze che appaiono e scompaiono completamente, la cultura patriarcale si presenta molto semplificata ed unitaria, quasi tutta restringibile nell'ambiente neolitico (agricoltura: Adamo e Caino, Gen 2, 15; 3, 17-18; *allevamento del bestiame*: Abele, Gen 4, 2-3; *piantagione di viti*: Noè, Gen 9, 20), nella cornice geografica della Mesopotamia e Palestina, con una durata incredibilmente breve del genere umano (v. Genesi).

Il colore neolitico della Preistoria biblica viene interpretato come una proiezione della cultura neolitica contenuta nelle fonti più antiche utilizzate dall'autore (P. Reinisch, op. cit. G. Castellino, *op. cit.*), cui sarebbe stato aggiunto dall'autore o da un glossatore (A. Bea, *art. cit.*) la notizia della lavorazione metallurgica dei Cainiti (Gen. 4, 22).

BIBL. - J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O. T.*, Princeton 1950, p. 265 s.: liste sumeriche regali; J. DE FRAINE. in VD, 25 (1947) 43-53; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica*. trad. ital., Brescia 1950. pp. 119-32; 177-96; E. GALBIATI-G. PIAZZA. *Pagine difficili del V. T* ., Genova 1951, pp. 163-68; B. COUROYER, in RB, 58 (1951) 75.91; R. DE VAUX, *La Genèse (La Bible de Jérusalem*), Parigi 1951; ID., *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, in RB, 53 (1946) 321-368; 55 (1948) 321-368; 56 (1949) 5-36; N. SCHNEIDER, in *Biblica*, 33 (1952) 516-

22; A. BEA, *Praehistoria et exegesis libri Genesis*, in VD, 17 (1937) 344-47. 360-6; 18 (1938) 14.20; G. CASTELLINO, in *Questioni bibliche alla luce dell'enc. "Divino afflante Spiritu"*, Roma 1949, pp. 31-61.

PECCATO. - Già tra i Babilonesi, il p. «è più di una semplice impurità rituale: è un'infrazione di questa legge morale che doveva regolare i rapporti tra gli uomini e gli dèi, come tra gli uomini e i loro fratelli» (Dhorme).

Per gli Egiziani, cf. il c. 125 del Libro dei morti, la cosiddetta "confessione negativa", come indice più eloquente del loro sentimento morale (L. Speleers). Corrispondentemente a quanto l'etnografia attesta del concetto elevato di morale tra i primitivi (Cathrein, Schmidt).

Nel Vecchio Testamento risalta la superiorità incomparabile della dottrina morale del iahwismo su quella di tutte le altre religioni dell'antico Oriente.

Specialmente per il concetto di colpa, sia che si tratti delle relazioni della collettività con Iahweh, sia per quelle del singolo israelita. Il p. è sempre una trasgressione di un dato positivo della legge religiosa; il concetto di p. e di castigo è adeguato al concetto purissimo della giustizia assoluta di Iahweh; infrazione morale con piena responsabilità del colpevole.

Gli stessi termini principali adoperati per indicare il p. sembrano supporre e confermare anch'essi tale nozione: hata', più generico = "p.", "colpa", è ogni azione che devia, che non è secondo la regola del bene: mancare lo scopo, il segno; pesa = "infrazione", spezzare, infrangere una barriera; 'awon = "delitto", "violazione", agire di traverso (Bonsirven).

Oltre alle trasgressioni della legge religiosa, Iahweh, con non minor rigore, castiga le colpe morali dei suoi fedeli, senza distinguere tra quelle che lo riguardano personalmente e quelle che importano danno al prossimo. Basti ricordare la punizione del p. di David (2Sam 11-13.16.18).

Nei Salmi, tra i più antichi, è celebrata frequentemente la sovrana giustizia di Iahweh, vindice delle colpe morali. Cf. Ps. 4, 3.5.6. Queste vengono così elencate, ad es., nel Ps. 7, 4 S. «Se c'è iniquità nel mio operato, se ho fatto del male a chi mi voleva bene, se ho depredato colui che mi odia senza motivo,... mi perseguiti pure il nemico... ecc. ». I Salmi deprecano frequentemente l'orgoglio dell'empio, gl'intrighi contro il pio e l'afflitto; la spudorata spregiudicatezza dell'iniquo; la bocca piena di maledizione e d'inganno. Ad essi oppongono l'azione onnipotente della giustizia divina. «Giudicami, o Signore... Tu sorreggi il giusto, Tu che scruti i cuori e le viscere, Dio giusto ... Giusto Giudice». Ps. 7, 7-12; Ps. 10. ecc.

E nel Ps. 51 abbiamo un attestato indiscusso della più elevata vita interiore: «Crea in me un cuor puro o Dio, e rinnova dentro di me uno spirito fermo»; donami uno spirito nuovo che sia stabile; il salmista supplica Dio di purificarlo delle sue colpe e, nel timore di

ricadervi, d'operare in lui una trasformazione radicale, che equivale ad una creazione (Van Imschoot).

Ma basti ricordare la stessa carta costituzionale del iahwismo, il Decalogo (v.); tutti devono riconoscerne il valore religioso e morale. E al primo precetto del monoteismo, e agli altri nove precetti morali, hanno perenni riferimenti gli scritti profetici e didattici.

Il p. deve essere espiato; la giustizia di Dio lo esige, sia per la nazione, come per ciascun individuo: la pena, pur manifestandosi quaggiù, va però oltre la vita presente. "Morte" (v.) e vita, come si può constatare specialmente in Ez. 18, stanno in rapporto con la condotta morale di ciascuno. La misericordia di Dio però attende: «non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva»; e l'uomo può passare dal p. alla giustizia, come dalla giustizia all'iniquità; Dio adegua la sua sanzione alla condotta dell'uomo.

Il p. è fonte pertanto di ogni dolore, di sventura; la sola giustizia o sapienza (pratica dei precetti morali o della religione) è la fonte della nostra gioia e di ogni bene; come inculcano frequentemente i libri sapienziali (dai Ps. ai Prov,. Eccli., Sap.).

Tra le molteplici distinzioni, tra p. di pensiero, di parole, di opere, tra p. di azione e di omissione (cf. il p. di Eli, I Sam 3, 13-), il V. T. ha anche quella tra i p. commessi per errore, involontariamente contro qualcuno dei precetti di Iahweh, facendo qualcosa che era proibita; e i p. commessi "a mano alzata" (cf. Num. 15, 30 s.), cioè i P. audaci e scandalosi, che direttamente ledono l'autorità ,divina. Il p. per errore" involontario, abbraccia il vasto campo delle colpe, più o meno gravi, più o meno volontarie, che 'hanno la loro fonte nella fragilità umana. Per essi era offerto il sacrificio di espiazione (volg. "pro peccato"): Lev. 4, 1-5, 13. Per i secondi invece era comminata la pena di morte (Deut. 13, 6; 22, 21-24 ecc.).

Quattro p. «gridano vendetta al cospetto di Dio»: l'omicidio (Gen. 4, 10; Ex. 20, 13); il p. di sodomia (Gen. 18, 20; Lev. 18, 22); l'oppressione dei poveri, delle vedove, degli orfani (Ex. 22, 21 ss. 26); il defraudare la giusta mercede (Deut. 24, 14 s.; Lev. 19, 13; cf. Iac. 5, 4).

Nel Nuovo Testamento viene adoperato il ricco vocabolario della versione greca del V; T. per indicare il p.: violazione della legge, impurità, empietà, errore, disobbedienza, trasgressione, mancare lo scopo (dieci termini, *** ecc.); quest'ultimo termine è il più frequente, cf. l'ebr. hata; al plur., indica i p. personali; al sing., molto spesso esprime sia la potenza, del p., sia la nozione generica del p.

Da questi termini si deduce la definizione del p.: mancanza, contro Dio (contro la sua volontà), che produce un debito e muove l'ira divina. Gesù precisa che il p. viene dal cuore, cioè dalla facoltà spirituale dell'uomo, sede dei suoi pensieri, dei suoi desideri, fonte delle sue decisioni coscienti (Mt. 15, 10-20; Mc. 7, 14.23): Ma scorge in Satana l'autore del p. (Io. 8, 41.44; Mc. 1, 13; 8, 33).

La liberazione dal p. è opera esclusiva del Redentore; egli solo lo può (v. Romani, lettera ai) e l'ha fatto (Rom. 6 ecc.); egli con la sua morte ci ha riscattato (Mt. 20, 28: «Il

Figliuol dell'uomo, non è venuto a esser servito, ma a servire, e a dare la sua vita in riscatto per tutti)); cf. Phil. 2, 5-11: 1Cor. 6, 20; 7, 23; Rom. 3, 24 s., ecc.). Egli è venuto a portare la salvezza a tutti coloro che erano perduti (Mt. 9, 13; 10, 6; 15, 24; Lc. 19, 9.10; 10.10, 91; 12, 47; ecc.). Egli è l'agnello che toglie il p. del mondo (Io. 1, 19-33).

Non c'è pagina, in cui più profondamente e adeguatamente venga offerta la psicologia del peccatore, le vie, gli effetti del p. in noi; e, d'altra parte, l'accesso al ritorno, al pentimento; l'azione, la risposta di Dio; della parabola del figliuol prodigo (Lc. 15, 11-32). «Vi è più festa in cielo per un solo peccatore, che si converte, che per novantanove giusti che non han bisogno di pentimento» (Lc. 15, 7).

La prima condizione per ottenere il perdono, è il riconoscimento della propria miseria (Lc. 18, 13 s.), della propria indegnità; il desiderio della nuova vita, l'amore (Lc. 7, 42.47-50), Gesù ha comandato e comunicato agli Apostoli, alla Chiesa il suo senso di misericordia, e il potere di rimettere i p. (Io. 20, 22 s.). Incentivo al p.; anche per il battezzato, rimane la concupiscenza, i pravi istinti della nostra carne; il seguirli porta alla morte eterna; perciò la necessità della mortificazione, della preghiera (Rom. 7; Gal. 5, 16-6, 10; 1Cor. 9.10; Lc. 13, 5; 1Cor 9, 27 «maltratto il mio corpo e lo rendo schiavo, perché non accada che dopo aver predicato agli altri, io stesso divenga reprobo»; Mt. 26, 41; Lc. 21, 36; 1Ts. 5, 17 «pregate incessantemente»).

BIBL. - v. ***, in ThWNT, I, pp, 267. 336; Ibid., III, pp, 302-311; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, (trad. it.), Torino 1950, pp. 273-94; .l'. GUILLET, *Thèmes Bibliques*, Paris 1951, pp, 94-129, 141-49, 151-58; L, CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, ivi 1951, pp. 105-117; J. BONSIRVEN, *Teologia del N. T.*, (trad. it.), Torino 1952, pp. 54-59; ID., *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 113 ss. 121-28; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953, pp. 331 s. 347-50. 94 s. 222-30.

PECCATO originale. È la privazione della grazia o la mancanza dell'amicizia di Dio, in ogni uomo che nasce, causata dal peccato dei nostri pro genitori. Come un duca, ribelle al suo re e diseredato, perdeva titolo e dignità per sé e per tutti i suoi discendenti, così Adamo, peccando, perdette tutti i doni soprannaturali e preternaturali ricevuti; trasmettendo ai suoi figli, a tutta l'umanità, la vita fisica, integra, perfetta naturalmente, ma senza la grazia e gli altri doni; anzi con le prave inclinazioni, che i peccati aumenteranno (v. Adamo).

Per la morte (v.), la pena più espressiva del p. originale, il Vecchio Testamento è esplicito (Eccli. 25, 23; Sap. 2, 23 s.; Dio creò l'uomo per l'immortalità...; per invidia del diavolo entrò nel mondo la morte, ne fanno l'esperienza quelli del suo partito). Non si tratta della morte fisica come tale, ma principalmente come separazione completa da Dio, con la discesa dell'anima nello se'ol, lungi da Lui; separazione che sarà definitiva solo per gli empi. Il Vecchio Testamento afferma l'idea generale di un cambiamento acquisito per l'umanità nei rapporti con Dio; l'espulsione dal Paradiso, decide della sorte del genere umano. Parla di pene ereditarie: sofferenze, concupiscenza (v.). Ps. 51 [50], 7; 56 [53]; Iob

13, 25 s.; 14, 4 suppongono uno stato di corruzione nativa, di miseria morale congenita. Manca, però, in tutto il Vecchio Testamento e nella letteratura giudaica l'affermazione sia pure implicita, che ogni uomo nasce in stato di inimicizia con Dio.

Tale dottrina è esplicitamente insegnata da Paolo (Rom. 5, 12-21).

Per dimostrare l'universalità ed efficacia della redenzione del Cristo, unica fonte di vita, l'Apostolo istituisce il parallelismo tra l'opera di Adamo peccatore, capo e iniziatore dell'umanità decaduta (Gen., Eccli., Sap.), e l'opera del Cristo, antitipo, capo e causa della umanità riscattata. Si contrappongono due rapporti di solidarietà efficace: Adamo - tutti gli uomini; Cristo - tutti gli uomini; la prima solidarietà stabilisce il regno del peccato e della morte, la seconda quello della grazia e della vita. «Come per un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e mediante il peccato la morte, e così la morte ha colpito l'umanità intera, perché tutti han peccato». Il peccato è personificato: potenza malefica che tiene l'uomo schiavo, contro Dio (cf. Rom. 6-7). Entra nel mondo (= nelle coscienze) per la ribellione di Adamo; e, mediante il peccato, la morte non soltanto fisica, ma separazione completa da Dio (= Sap. 2, 23 s.) con tutte le conseguenze fisiche e morali. S. Paolo trascura Eva, perché Adamo è il capo dell'umanità ed egli vuole opporlo a Cristo.

La morte regna perché tutti han peccato. Una pena non è inflitta se non è comminata - spiega S. Paolo nei vv. 13 s. -; ora da Adamo in poi la morte non poteva dirsi inflitta per i peccati personali, mancando un ordine divino al riguardo; la promulgazione autentica della Legge divina avviene con Mosè. La Legge naturale, scritta nei cuori, non era abbastanza manifesta e determinata nelle sue prescrizioni e sanzioni. Inoltre, erano morti anche molti uomini non colpevoli di peccati personali. La loro morte che comportava la separazione da Dio, non può dunque spiegarsi che per la loro solidarietà con Adamo, nella pena e nella stessa colpa da essi ereditata. Lo dice espressamente il v. 19: «per la disobbedienza di un solo uomo, tutti gli altri sono costituiti peccatori, come tutti sono costituiti veramente giusti per l'obbedienza del cristo».

Tutti dunque han peccato in Adamo, sebbene tale precisazione non sia nel testo; la Volgata in *quo omnes peccaverunt* può spiegarsi «perché tutti han peccato»; e certo il greco *** è soltanto causale (2Cor 5, 4 ecc.). S. Paolo non dice come ebbe luogo questa infezione; pone il principio; in realtà il p. originale non è l'oggetto diretto della sua argomentazione. Né più ne parla altrove; in Eph. 2, 3 «eravamo per natura (***), come gli altri, votati alla collera», si tratta dei peccati attuali, inerenti all'uomo privo della grazia (***).

La Redenzione elimina il peccato; dà forza per vincere la concupiscenza che rimane (Rom. 7); trionferà definitiva mente della morte con la risurrezione finale dei corpi (Rom. 8).

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*; J. M. LAGRANGE, *Epitre aux Romains*, Parigi 1931, pp. 104-18; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*. Roma 1951, pp. 113-28; TH. MAERTENS, *La mort a régné ,depuis Adam* (Gen. 2, 4-3, 24), Bruges 1951; S.

LYONNET, *Le péché originel et l'esegèse de Rom*. 5, 12-14, in RScR, M (1956) 63-84; F. SPADAFORA, *Rom. 5, 12*: *esegesi e riflessi dommatici*, in *Divinitas* 2 (1960) 289-298.

PENTAPOLI. - Regione e confederazione di cinque città (Sap.10, 6); Sodoma (Sedom), Gomorra ('Amorah; ***). Admah, Seboim, Bela' (Segor). I dati biblici (Gen. 14, 3; 13, 10-12), le condizioni ambientali (depositi di sali, di zolfo e di asfalto, vestigia di terremoto) e l'esplorazione archeologica compiuta dagli americani a Bab ed Dra'a localizzano la P. nella parte meridionale del Mar Morto, tra la penisola El Lisan e Gebel Usdum (Sodoma), dove doveva trovarsi la valle dei Siddim (Gen. 14, 3.8.10).

La localizzazione nella parte settentrionale, a Teleilat Ghassul, è oggi esclusa dall'attribuzione delle rovine alla fase calcolitica (4000.3200 a. C.) abbondantemente at. testata in Palestina, e non al tempo di Abramo (1800 a. C.).

Contro i re della P. fu condotta la grossa razzia dei quattro re settentrionali (Gen. 14), che aveva la scopo di assicurare il controllo della grande via commerciale tra la Siria e l'Arabia, e che causò probabilmente la brusca interruzione della cultura in Transgiordania verso il 1900 a. C., riscontrata dall'esplorazione archeologica di N. Glueck.

Quattro città della P. (Deut. 29, 22; Gen 19, 28) andarono distrutte in un'annientatrice distruzione, causata da Dio col concorso di elementi naturali del luogo (bitume, esalazioni solforose), in punizione del loro pervertimento sessuale, che tentò intaccare la rettitudine dei patriarchi ebraici (Gen. 18, 16-19, 29). Fu risparmiata soltanto Bela' (Segor), perché rifugio di Lot, fuggito da Sodoma e protetto da Dio (Gen. 19, 15, 29).

BIBL. - F. M. ABEL, in RE, 40 (1931) 388 ss.; P. DHORME. ib., p. 503 ss.; J. M. LAGRANGE, in RE. 41 (1932) 489-514; L. H. VINCENT, in RB, 44 (1953) 69-104. 212-44; R. DE VAUX, in RE, 55 (1948) 326 s.

PENTATEUCO. - (***: "cinque" e *** "astuccio" per la conservazione di un rotolo e "libro").

Il complesso dei primi cinque libri della Bibbia, contenente elementi storici e legislativi, onde dagli Ebrei, fin dall'età biblica, è chiamata «La legge» (hattorah), il «Libro della legge» ecc. (Num. 8, 1-3; Lc. 10, 26).- I cinque libri sono comunemente chiamati Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio (v. le singole voci).

Contenuto. Il tessuto generale dell'opera è formato dalla parte narrativa, in cui sono inserite le parti legislative; l'ordinamento è quindi cronologico. Argomento generale è la teocrazia del Vecchio Testamento, di cui la Genesi narra l'origine, l'Esodo la fondazione e legislazione fondamentale, gli altri libri la legislazione complementare e riassuntiva. Nella Genesi l'idea centrale - origine del popolo eletto - offre il criterio di scelta tra i vari fatti della storia primordiale umana, e della vita dei patriarchi (v.), che vengono narrati; negli altri libri nella storia d'Israele, dall'uscita dall'Egitto all'ingresso nel Canaan, seguita passo passo,

sono inserite le varie leggi, man mano che il legislatore Mosè le promulga. Ne risultano così dei blocchi, tra cui si distinguono il «Codice dell'alleanza», col Decalogo (Ex. 20-23), la «Legge del Santuario» (il tempietto mobile per il culto; Ex. 25-31), le «Leggi di santità» (Lev. 17-23) e tutto il Deuteronomio, a carattere legale e parenetico.

Ma anche le storie esaminate da vicino rivelano dei passi dai contorni distinti, e dal carattere di documenti incorporati, con fisionomia letteraria propria, come l'opera dei sei giorni creativi (Gen. l, 1-2, 4a) e in altro senso le tavole genealogiche, come quelle dei discendenti di Adamo (Gen. 5), di Noè (ibid. 10: la «Tavola dei popoli»), ecc.

Dall'analisi del contenuto risulta che sotto l'aspetto storico e dottrinale religioso nessun libro è comparabile col P., che entro la stessa Bibbia sta all'altezza dei Vangeli, a cui dà un insostituibile fondamento storico e teologico con l'idea centrale dell'elezione d'Israele e con il racconto della caduta originale dell'uomo, la promessa della restaurazione (Gen. 3, 15; 12, 2 s.; 49, 10; Num. 24, 17 s.; Deut. 18, 15-18; cf. Rom. 9, 43), a cui Gesù stesso si riferì (Io. 5, 39.46).

Origine. L'origine del libro - questione per solito non risultante da dati di fede e per sé indipendente da quella riguardante il carattere di libro ispirato, quantunque strettamente connessa, e quindi da risolversi anche con criteri teologici, considerando almeno temeraria un'opinione contraria a quella comune nella Chiesa - non costituì per secoli un "problema".

La denominazione del P. come «il Libro» o «la Legge di Mosè», già usata nella Bibbia e accolta nelle dichiarazioni patristiche e conciliari espresse sempre un'opinione pacifica.

Nel libro stesso si trova ogni tanto l'esplicita attribuzione a Mosè di qualche parte: dopo la vittoria sugli Amaleciti Mosè. ricevette da Dio l'ordine di «mettere ciò in un libro per ricordanza» (Ex. 17, 14); più tardi "scrisse" (ibid. 24, 4) le leggi del «codice del Patto» e le «condizioni del Patto» (ibid.34, 27), "registrò" le tappe dell'avanzata in Transgiordania (Num. 33, 2), "scrisse" e "consegnò ai Leviti" una «Legge», che nel contesto sembra essere tutto il Deuteronomio (Deut. 31, 9.24), "scrisse" il «cantico» che porta il suo nome (ibid. 31, 22). La denominazione accennata del libro come opera di Mosè, variata in più forme, è di tutta la tradizione biblica (cf. Ios. 8,31 ecc.; 2Reg. 14, 6; Esd. 6, 18 ecc.).

La stessa situazione riflette il Nuovo Testamento: Gesù parla del «Libro di Mosè» (Mc. 12, 26), della «Legge di Mosè», ecc.; si riferisce a prescrizioni del P. come comandi di Mosè (Mc. 8, 4; 19, 8); dichiara che Mosè "scrisse di lui", ma i Giudei non credono in Lui, perché non credono nemmeno agli "scritti" di Mosè (Io. 5,46 s~). A prescrizioni del P. come di Mosè si riportano anche i contemporanei di Cristo (Mt. 19, 7; Io. 8, 5; Mt. 22, 24 ecc.) e poi gli Apostoli e i primi fedeli (At. 3, 22; 7, 37; ecc.).

Nella tradizione patristica, non c'è ombra di dubbio sulla attribuzione tradizionale del P. a Mosè, come pure negli atti ecclesiastici, in cui si parla di «Libri di Mosè» nel Senso in cui l'espressione era stata usata prima (Clemente Romano; *I Cor*. 43, 1; Origene, *In Gen*., hom. 13,2,; Girolamo, *Praef. in Jos*. ecc.; Innocenzo I, *Ep. ad Exsup*.; Eugenio IV, Bolla «*Cantate Domino*», ecc.).

L'insieme di queste testimonianze ha anzitutto un valore storico-critico: esse danno la prova della continuità di una tradizione, che risale fino al tempo a cui il libro è attribuito, onde è dovuta loro una considerazione seria, anche sul terreno della metodologia, storica. È da notare il carattere categorico e pacifico della convinzione comune, senza esitazioni e senza affermazioni in contrario, quantunque si sapesse bene che, alcune piccole parti, e specialmente la fine del Deuteronomio in cui è narrata la morte di Mosè stesso, è di un altro autore ispirato.

Per quei luoghi in cui è espressa esplicitamente la convinzione che dati passi del P. furono scritti da Mosè (come Ex. 17, 14; 24, 4; Num. 33, 2, ecc.), non pare si possa dire che si tratta solo di adattamento dello scrittore sacro a modi di dire correnti: il valore dogmatico dell'affermazione in quei casi sembra innegabile. E del resto non ci sono ragioni per negar valore anche al senso che risulta ovviamente da tutto il complesso della tradizione, come testimonianza in favore della proposizione: «Il P. è opera di Mosè». La quale proposizione è suscettibile, come vedremo, di precisazioni e chiari menti, che sono in parte attenuazioni del senso materiale dell'espressione, ma comunque implicherà sempre il riferimento a Mosè della composizione del P.

Fin dal primo sorgere delle teorie critiche risultò il loro contrasto con la tesi "cattolica", espressa in corrispondenza del senso che comunemente veniva attribuito alle testimonianze ricordate: ma nella forma più palese e grave questo conflitto risultò all'apparire dei libri di J. Wellhausen (m. nel 1918), in cui gli studi precedenti venivano ampliati e sistemati.

Il fondo ideologico di questi studi, di carattere critico-testuale e storico, veniva dall'hegelianismo, allora predicato come verbo di verità da tutte le cattedre della Germania: Israele, come tutti gli altri popoli, in forza del principio, accettato come un dogma indiscutibile, dell'evoluzionismo culturale e religioso, "certamente" (oppure "naturalmente": ma sempre in senso asseverativa), come passò dalla fase nomade a quella agricola ecc., così, per quanto riguarda la religione, passò da un complesso di, pratiche animistiche e feticiste al politeismo, poi a una vera monolatria, che più tardi ancora fu teorizzata nel vero e proprio monoteismo.

Questa rappresentazione dell'antico Israele del tutto contraria a quella tradizionale, fu estesa al campo letterario e culturale in genere. Non era possibile che Mosè, figura semileggendaria, avesse scritto il P., in cui ci sono idee - si diceva - che non possono risalire che all'età dei Profeti (a partire dal sec. IX a. C.).

Per mezzo di un'analisi dei testi in cui si rivelavano differenze nell'uso dei nomi divini e nella lingua e vari fatti letterari, specialmente i "doppioni", il Wellhausen divideva il P. (o meglio l'Esateuco, perché egli coinvolgeva nella stessa sorte il libro di Giosuè) in tante sezioni, piccole e grandi, che dichiarava desunte da altri scritti prima indipendenti e in sé organici e cuciti insieme nel P. attuale.

Questi scritti o "documenti" erano specialmente quattro: il Iahvista e l'Elohista, così chiamati dal nome di Iahweh o Elohim che vi era usato per dire "Dio", scritti da ignoti rispettivamente verso l'850 e il 770 circa a. C., il Deuteronomio della fine del sec. VII, ma

promulgato come "ritrovato" nel 620 (cf. 2Reg. 22, 3-23, 24), e il Codice sacerdotale, contenente racconti e leggi a carattere cultuale, scritto all'epoca dell'esilio.

I quattro documenti erano stati successivamente fusi insieme: il termine del lavoro, donde nacque la "Legge", l'attuale P. non era anteriore al tempo della riforma di Neemia, verso il 445 a. C.

Questo sistema non è più oggi professato in questo forma da nessuno, nemmeno in campo acattolico, perché ha avuto moltissimi ritocchi, anche d'importanza sostanziale. Viene però ritenuto il frazionamento del P. in pezzi di origine e carattere differente, la cui unione a formare il libro viene cercata in parte per via di documenti coincidenti con quelli wellhauseniani, in parte in altri modi. Hanno influito specialmente il progresso dell'archeologia e in genere gli studi sull'antico Oriente e i metodi esegetici detti della "storia delle forme", più sensibili, a differenza del freddo wellhausenismo, ai fattori spirituali della storia.

Nuovi sistemi oggi coltivati specialmente in paesi nordici inducono concezioni nuove, particolarmente ricerche sui culti, sulle tradizioni orali, credenze o usanze popolari.

Tutti questi influssi non furono in sostanza privi di qualche vantaggio. È sintomatico il fatto che, abbandonate molte idee well-hauseniane, pur senza tornare alla tradizione pura e semplice, nessuno abbia proposto una nuova ricostruzione organica dello sviluppo storico della religione e letteratura d'Israele. Si riconosce la delicatezza del problema e si vuole far posto nella visione di quello sviluppo a elementi che la tradizione afferma energicamente.

L'opera di W. F. Albright sul monoteismo dall'età della pietra al cristianesimo (1940) è indizio di una rivoluzione profonda operatasi nella coscienza di molti studiosi.

Molto cammino si è fatto per le leggi: si ammette che esse risultano dall'elaborazione di Scritti fondamentali antichi, e molte prescrizioni echeggiano un "codice" o dei "codici" riconosciuti - non importa se non scritti - anteriori a Mosè stesso. Invece per le parti narrative si continua per lo più l'ipotesi di più fili paralleli, che renderebbero conto nel modo migliore della struttura del p.

Il giudizio su tutto questo lavoro vien dato dagli stessi studi in corso man mano che la materia viene riesaminata e le conclusioni precisate, o rifiutate; il risultato generale è stato un effettivo accostamento delle opposte tesi, tradizionalista e liberalista. I criteri wellhauseniani per la distinzione delle fonti sono stati in parte abbandonati, in parte precisati nella documentazione e specialmente interpretati in altri sensi.

Così i critici indipendenti vanno sempre più riconoscendo il posto sostanziale di Mosè quale autore del P.; e gli esegeti cattolici, applicando con competenza la critica letteraria, discernono, specialmente nella legislazione, le parti non strettamente mosaiche. Alcuni di essi ammettono l'esistenza di almeno qualche fonte; sebbene qui si rimanga sempre nel campo delle semplici possibilità. Mentre, scientificamente dimostrano la falsità, la fallacia

di ogni evoluzione naturale, e delle pretese opposizioni tra le varie prescrizioni, riguardanti lo stesso rito, ecc.

Disposizione della Chiesa. L'intervento della Chiesa nella questione con una presa di posizione ufficiale avvenne quando la partecipazione dei cattolici allo studio del problema fu tanto notevole, da aver bisogno di una guida: tali furono appunto il decreto della Pontificia Commissione Biblica del 1906 e la lettera della stessa Commissione al Cardo Suhard del 1948.

Il decreto del 1906 comprende quattro punti, ma si può riassumere in due:

1) affermazione dell'autenticità mosaica del P., negando che la tesi critica, secondo la quale il libro nel suo complesso è un insieme di scritti posteriori a Mosè, sia dimostrata;

2) chiarimento del concetto di autenticità mosaica, dicendo che essa non implica la stesura personale e diretta da parte dell'autore di tutte le parti, non esclude l'uso di fonti informative scritte e orali, né esclude modifiche posteriori e anche aggiunte.

Nella lettera del 1948 la Pontificia Commissione Biblica ripete più esplicitamente che è fuori dubbio l'esistenza nell'opera mosaica sia di fonti, servite a Mosè, sia di un accrescimento delle leggi Cl dovuto a condizioni sociali e religiose di tempi posteriori, non senza riflessi sui racconti storici»; nello stesso tempo però si dice certa che ulteriori studi sui procedimenti letterari antichi «riusciranno a confermare la grande parte e il profondo influsso che ebbe Mosè quale autore e quale legislatore».

Principi cattolici. Sulla base di questi principi sapientissimi, che hanno trattenuto gli studiosi cattolici da quell'andare e venire che si è verificato nel campo acattolico, si possono fare le seguenti riflessioni:

a) La critica interna è uno strumento valido ed utile per l'esegeta, a una sola condizione: che sia adoperata con serietà e senza arbitri. Molte volte i dettagli, i testi particolari, ricollegati alle precise circostanze storico-sociali, si comprendono adeguatamente, ritornano vivi e attuali. La Chiesa esige che il senso letterale venga dall'esegeta cattolico stabilito, con tutti i mezzi offerti oggi dal progresso delle scienze ausiliarie, prime fra tutte, la filologia e l'archeologia.

b) Gli studi archeologici ed etnografici hanno smentito in pieno la tesi, espressa o sottintesa negli scritti critici, dell'evoluzionismo storico-religioso israelitico, da una fase primordiale animistica e polidemonistica fino alla forma legalistico-culturale. Non è vero che in partenza c'è sempre una forma religiosa arretrata, anzi è vero il contrario, che tutte le culture religiose più o meno chiaramente mostrano in principio l'idea di un sommo Dio. Del resto gli Ebrei alle loro origini storiche, uscendo dal ceppo semitico, non erano dei primitivi, e in fatto di religione erano incomparabilmente superiori alle condizioni ambientali.

Anche degli studiosi "indipendenti" oggi lo confessano e concludono con un rinvio pieno di riserbo a Ex. 3, 14 s. e 19, 5-22. Nessuno dopo i lavori p. es. di H. Gunkel sui profeti, potrebbe attribuire al profetismo" l' "invenzione" del monoteismo ebraico.

In conclusione, accettare in pieno la concezione dello sviluppo interno della storia religiosa israelitica nel quadro della storia antica, quale essa è delineata nella Bibbia, è il partito migliore anche sul terreno positivo critico.

c) L'esegeta cattolico rileva l'esistenza di fonti, adoperate da Mosè; cervellotiche rimangono le assegnazioni a redattori e a tempi posteriori. (Cf. ad es. il commento di A. Clamer, nella *Ste Bible* del Pirot, 2, a Lev., Num., Deut.).

d) Nella parte legislativa, non si ha difficoltà a riconoscere l'origine posteriore a Mosè di alcuni elementi; ma quanto più progredisce la conoscenza dell'antichità, tanto più recede nel tempo l'origine di disposizioni, che nel p. sono codificate, e che risultano osservate da lunga data, in un complesso giuridico, che ci appare sempre più come prodotto congenito a quelle stirpi, da cui gli Ebrei uscirono, o da cui ricevettero elementi di civiltà, e che disseminarono nei millenni la sapienza legislativa di codici come quelli di Hammurapi, e prima ancora, per non dire che i principali, di Lipit-Istar e Bilalama.

e) Per le parti storiche la documentazione comparativa offre minor quantità di paralleli. La forza del tradizionalismo, in lungo esercizio della trasmissione a memoria, certa tendenza all'isolamento diffidente e fiero, donde nasce una gelosa cura per la custodia di ciò che è di casa o della tribù, fatti ben provati per tutti i Semiti, offrono sicuro appoggio all'integrità della trasmissione orale fino a Mosè, il quale, specialmente durante i 38 anni ca. trascorsi a Cades la raccolse e fissò per iscritto (v. Genesi), aggiungendo la storia di cui fu tanta parte (specialmente in Ex.), e redigendo insieme ai leviti l'essenza delle parti legislative e cultuali. Certi fatti che si rilevavano nel P. come indizio di cucitura a opera di redattori, si vanno ora osservando in testi orientali, per i quali è per lo meno incerto il parlare di "redazione".

Il cattolico che legge il P. seguendo le direttive della Chiesa può dunque fiduciosamente cercare nelle pagine venerande la più antica parola di verità che sia a noi giunta scritta, contenente i precedenti storici della rivelazione cristiana e consegnata da Dio al fondatore della teocrazia ebraica, intermediario del patto tra Dio e l'umanità, che fu perfezionato e reso eterno all'avvento del Cristianesimo.

BIBL. - Decreto della P.C.B. del 1906. in EB, nn. 181-84; E. MANGENOT. *L'authenticité mosaique du Pentateuque*. Parigi 1907: A. BEA, *De Pentateucho* (in *Inst. bibl.*, II, I), Roma 1933: U. CASSUTO. *La questione della Genesi*. Firenze 1934: M. J. LAGRANGE, *L'authenticité mosaique de la Genèse et la théorie des documents*. in RB, 47 (1938) 162-83: J. COPPENS. *Histoire critique des livres de l'Anc. Test.*, Lovanio 1942; *Lettera della P.C.E. al Card. Suhard del 1948*, in EB. nn. 577-581, riferimento ad essa nella *Humani Generis*. ivi, n. 618; e discussione, F. SPADAFORA, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 10-42. 119-54; A. CLAMER, *Genèse* (*La Ste Bible*. Pirot-Clamer. I, I), Parigi 1953, pp. 9-76; P. BONAVENTURA MARIANI. *Introductio in Libros Sacros Veteris Testamenti*. Roma-Friburgo-Barcellona 1958; cf. F. S. in *Euntes Docete* 2 (1958) 164-172: *Biblia Comentada*. I, *Pentateuco*, por A. COLUNGA e MAX GARCIA CORDERO, Madrid 1960, pp. 3-31: E. GALBIATI, *Relazione sul Pentateuco,* in *Rivista Biblica* 9 (1961) 259-262.

PENTATEUCO SAMARITANO. - v. Samaria

PENTECOSTE. - Trascorse sette settimane dal giorno in cui, nella Pasqua, era stato offerto il primo mannello (Lev. 23, 15; Deut. 16, 9) veniva festeggiata la ricorrenza del cinquantesimo giorno: *** (Tob. 2, 1; 2 Mach. 12, 32; At. 2, 1; ***).

Questa festa nel Vecchio Testamento è definita: "solennità delle settimane" (Jhag Sabhu'ot: Ex. 34, 22; Deut. 16, 10; 2 Par. 8, 13) perché veniva celebrata a conclusione delle settimane; "solennità della messe" (hag haqqàsir: Ex. 23, 16) perché si celebrava in ringraziamento del raccolto; "giorno delle primizie" (jom habbikkurim: Num. 28, 26; cf. Ex. 23, 16; ***: Filone, *De Vict*. V, 44) perché in quel giorno si offrivano al Signore, come primizie, due pani di due decimi di fior di farina lievitati, quale simbolo del pane di cui gl'Israeliti solevano nutrirsi (Lev. 23, 16 ss.). Questi pani son detti: "minhah badashah", cioè "oblazione nuova" (Lev. 23, 16); "lebem habbikkurim", ossia "pane delle primizie" (Lev. 23, 20). La P., quale festa del compimento del raccolto, è connessa con la Pasqua, festa dell'inizio della mietitura; ecco perché dai Giudei posteriori veniva detta "conclusione della Pasqua": 'aseret selpesah (cf. Strack Billerbeck, II, 598).

Oltre a questi pani s'offriva un triplice genere di sacrificio: a) l'olocausto: sette agnelli di un anno, un giovenco, l'oblazione (minhah) e le libagioni; b) sacrificio espiatorio: un capro; c) sacrificio pacifico: due agnelli di un anno (Lev. 28, 18 s.). I pani e le vittime pacifiche venivano agitate dinanzi al Signore dal sacerdote, perciò furono detti: "lehem tenufah", pani dell'agitazione (Lev. 23, 1).

C'era inoltre il sacrificio festivo, il quale si compiva offrendo in olocausto due giovenchi, un ariete e sette agnelli dell'anno, con la corrispondente oblazione (minhah) e l'uccisione espiatrice del capro. Anche nel sacrificio quotidiano non doveva mai mancare l'offerta dell'oblazione (minhah; cf. Num. 28, 27-31). Le oblazioni volontarie veniva n fatte in rapporto alle proprie possibilità. La giornata si trascorreva tra lieti e sacri banchetti in comitiva completa formata dai genitori, figli, servi, ospiti (Deut. 16, 10 ss.) e libera da ogni opera servile (Lev. 23, 21; Num. 28, 26). Sebbene annuale, con l'obbligo ai maschi di comparire davanti al Signore (Deut. 16, 16; cf. Ex. 23, 17;34, 23), questa festa non fu mai celebrata per otto giorni di seguito.

La legislazione mosaica sanciva la P. per ringraziare Dio del buon raccolto. Solo nell'epoca dei rabbini si fece strada la sentenza, non accettata però da tutti (per es. Abarbanel, *Com. ad. Leg.*, fol. 262: «È fuor di dubbio che la legge fu data nel giorno della festa delle settimane, ma è pur vero che la festa non fu istituita neppure in suo ricordo»), né dai ss. Padri, eccetto, pare, che da s. Girolamo, secondo la quale la P. fu istituita per ricordare il giorno della consegna della legge a Mosè sul Sinai. Se ciò fosse vero, poiché il giorno cinquantesimo dalla risurrezione di Cristo fu data agli uomini quella legge che non è scritta su tavole di pietra, ma nel cuore stesso degli uomini (cf. 2Cor 3, 3), dovremmo piuttosto veder riflessa nella P. l'immagine di tutti quei benefici spirituali che furono diffusi sul mondo con la nascita della chiesa cristiana e la discesa dello Spirito Santo (la P.

cristiana) e che gli Apostoli comunicarono a tutte le nazioni come primizie della chiesa (At. 2, 1-42).

[B. N. W.]

BIBL. - F. X. KÒRTLF:ITNER, *Archeologia Biblica*, Innsbruck 1917, pp. 267-70; STRACK-BILLERBECK, II, 597-692; U. HOLZMEISTER, in VD, 20 (1040) 129-38; H. J. KRAUS. *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhuttenfestes*, Munchen 1954; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Parigi 1960, pp. 397-406.

PEREA. - Parte della regione transgiordanica, distinta politicamente dalla Giudea-Samaria soltanto al tempo di Erode Antipa (4 a.C.-39 d. C.), è designata da F. Giuseppe (*Bell*. III, 3, 3) col termine tecnico (***); invece nel Nuovo Testamento col termine generico riferentesi a tutta la regione transgiordanica (Mt. 4, 15; Mc. 3, 8; Io. 1, 28; 10, 40 ecc.: *la regione al di là del Giordano*, ch'è traduzione dell'ebraico 'eber . hajjarden). I confini sono indicati da F. Giuseppe (loc. cit.) senza eccessiva determinazione, soprattutto per est e nord: al sud la fortezza di Macheronte; a nord le vicinanze di Pella, forse fino al Wadi el Iabis; a ovest il Giordano ed il Mar Morto; ad est i territori decapolitani di Gerasa e Filadelfia.

Più grande della Galilea, è però più selvaggia e meno popolata. Gli abitanti presentano varietà grandissima: moabiti, ammoniti, nabatei, aramei, idumei; i Giudei vi penetrarono in gran numero dopo le guerre di Alessandro Ianneo (103-76 a. C.) e si imposero agli altri elementi tanto da essere la maggioranza al tempo di Cristo. La religione giudaica e la lingua aramaico-palestinese amalgamarono definitivamente i disparati elementi razziali. In una delle città della P., Bethania transgiordanica, non definitivamente identificata, Giovanni il Battista attestò la messianicità di Cristo ai Sinedriti (Io. 1, 19-28) e alla folla (Io. 1, 29-34) e Cristo chiamò provvisoriamente i primi apostoli (Io. 1, 35 ss.). Nella fortezza di Macheronte, Giovanni Battista fu imprigionato e decapitato (Mt. 14, 3-12 e par.; F. Giuseppe, *Ant*. XVIII, 5, 2). La P. dovette essere teatro di parecchi di quei miracoli, istruzioni e parabole, che s. Luca distribuisce nel suo "viaggio gerosolimitano" (9, 51-18, 14) secondo le testimonianze degli altri evangelisti (M:. 19, 1; Mc. 10, 1; Io. 10, 40 ss.).

BIBL. - L. SZCZEPANSKY, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 208-211, 219 s.: H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, Torino 1951, p. 189 s.

PERGAMO. - Antica città della Misia, a 120. stadi dal mare, su una collina di forma conica, alta e scoscesa (m. 350 s. m.; 300 sulla pianura circostante), P. in origine occupò soltanto la cima della collina; nell'età attalica s'estese sui fianchi della medesima, e nell'età romana nella pianura. Agli inizi del sec. III a. C., P. raggiunse una grande celebrità nell'Asia Minore, per opera di Filetero, fondatore degli Attalidi, e dei successori. (soprattutto Attalo I e Eumene I), che fecero di essa un importantissimo centro commerciale ed artistico e le assicurarono un territorio molto esteso, strappato ad Antioco

di Siria e ai Galati invasori. Le ambizioni artistiche degli Attalidi furono rivolte all'acropoli, esplorata archeologicamente dai Tedeschi a cominciare dal 1879: su di essa dominava un gigantesco altare in onore di Giove ed Atena, con podio (m. 37,70 x 34,60) decorato di alto fregio istoriato, con una gradinata dell'ampiezza di m. 20 e l'altare coronato di doppia serie di colonne ioniche.

Il regno di P., lasciato in eredità ai Romani da Attala III morto senza eredi, nel 133 a. C. fu incorporato alla provincia romana dell' Asia.

P., iniziata al Cristianesimo già nel sec. I, aveva subito l'infiltrazione dei Nicolaiti (v.) (Ap. 2, 12 ss.), lassisti teorico-pratici, ostili al decreto apostolico e alle proibizioni relative agl'idolotiti e ai matrimoni vietati dalla legge giudaica (At. 15, 28-29), A P. si trovava il trono di Satana (Ap. 2, 13), costituito probabilmente dal gigantesco altare di Giove, dominante l'acropoli (Deismann, Allo); o dal culto dell'imperatore (tempio di Augusto) (Ramsay, Gelin); o dal colle dell'acropoli, che, a motivo della configurazione naturale, è un trono, sul quale abitano i cittadini infedeli (Satana) (R. North).

[A. R.]

BIBL. - G. BENDINELLI-C. CARDINALI, in *Enc. It*. XXVI, coll. 732-39 ; R. NORTH, *Tronus Satanae Pergamus*, in VD, 28 (1950) 65-76.

PERSIANI. - I P. (ebr, paras; in Ez. 27, 10; 38, 5 si tratta dei Perorsi o Pharusii, popolazione, nord-africana: F. Spadafora, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, p. 210 s.) insieme ai Medi costituiscono il gruppo iranico, i più orientali degli indoeuropei, che nel 20 millennio a. C. si stabilì sull'altipiano omonimo.

Sono nominati per la prima volta dall'assiro Salmanassar III, in occasione di una sua spedizione (837 a. C.): i Parsua, sui monti del Kurdistan, distinti dagli Amadai (= Medi) stanziati nella pianura. Questi costituirono un regno (705-550) che vinse l'Assiria (614-612) ed esercitò la supremazia sui P.

Nel VI sec., Ciro si rende indipendente e con successive brillanti conquiste fonda l'impero Persiano (558-330), dall'Indo al Mediterraneo, dalle steppe della Siberia all'Egitto; che soccomberà all'impeto di Alessandro Magno (cf. Dan. 8, 3-7.20; 11, 2 ss.).

Con tale periodo persiano è connessa la restaurazione del nuovo Israele: ritorno dall'esilio, sistemazione a Gerusalemme e dintorni, costruzione del Tempio e delle mura.

I dominatori persiani furono sempre benevoli verso i Giudei; oltre tutto, anche per il posto delicato del loro paese sulla frontiera con l'Egitto, il nemico tradizionale per chi avesse la Siria-Palestina. Ciro (v.) diede il decreto (538) per il ritorno e la ricostruzione del Tempio. Il duro Cambise (529-522) in Egitto devasta templi, uccide sacerdoti, ma favorisce i Giudei d'Elefantina.

Dario I (521-486), nel decreto (520) per riprendere e finire la costruzione del Tempio, interrotta da ca. 16 anni, si assume le spese per i lavori e per l'offerta del sacrificio quotidiano (Esd. 6, 1-12; Agg. 1; in Egitto, nel 517, fa lo stesso per il tempio di Ammon).

Artaserse I (Longimano, 464-424) dà a Neemia i poteri per ricostruire le mura di Gerusalemme (Neh. 2, 1-9).

Gl'intrighi adoperati dai Samaritani, Ammoniti, ecc. per impedire la ricostruzione del Tempio e quindi quella delle mura, rispondono a quanto conosciamo da Erodoto (VI-IX) sulla corte persiana. Per Serse I (485-466), l'Assuero della Bibbia, v. Ester.

Alcuni critici (W. Bousset . H. Gressmann) han tentato di stabilire un influsso della religione persiana su Israele. Dal miscuglio tra concezioni iraniche e caldaiche che si sarebbe operato al momento della conquista, deriverebbe il giudaismo, il cui centro d'irradiazione sarebbe Babel Dai P. deriverebbero l'idea del giudizio generale della fine del mondo; la risurrezione dei corpi; il dualismo tra Satana e Dio; la nuova concezione escatologica e spirituale del Messia.

In realtà, l'Avesta, raccolta eterogenea degli scritti religiosi persiani, è di formazione molto recente. Dei cinque libri in cui oggi è divisa (*jasna* "preghiera", con inni e preghiere del cerimoniale ufficiale; *vispered*, appendice del precedente; *vendidad*, «legge contro i demoni», l'unico pervenuto ci intero: di contenuto giuridico legale, con prescrizioni cerimoniali, riti di espiazione ecc.; *jasht* «adorazione, sacrificio», inni in onore di determinate divinità; *khorda Avesta* «la piccola Avesta», manuale di preghiere per i laici) il primo è il più importante e contiene 17 inni che costituiscono il nocciolo più antico (ca. VI sec. a. C.): le Gatha, di tutta la collezione. Il resto è di molto più recente, fino al IV-V sec. d. C. La dottrina delle Gath11, spesso in netto contrasto con le altre parti dell'Avesta, ha per autore Zaratustra «l'uomo dai vecchi cammelli», in greco Zoroastro; riformatore religioso di grande potenza, che lottò contro l'antica, primitiva religione persiana di natura astrale e contro l'antico culto politeistico, strettamente connessi con fenomeni fisici, ben descritti da Erodoto (I, 132 ss.). Zaratustra ammette una sola divinità: Mazda «il saggio) o Ahura "signore", o Mazda Ahura «il saggio signore); nelle iscrizioni di Dario I a Behistun (sec. VI a. C.) c'è la forma, rimasta poi fissa, di Ahuramazda. Questo dio è creatore, legislatore; giudice e vindice delle azioni umane; infonde nell'uomo doti di benevolenza, rettitudine, docilità. Accanto a lui, appare *aka mainjush* «lo spirito distruttore», principio eterno e cattivo, detto poi Ahriman, che promuove il male tra gli uomini. Da ciò due eserciti in lotta fino alla fine del mondo, quando il bene trionferà definitivamente sul male, nello scontro decisivo.

Zaratustra combatte energicamente il culto; l'uccisione o il solo maltrattamento del bue è cosa diabolica. Lo stesso culto del fuoco che doveva poi divenire un elemento caratteristico della religione mazdea, viene menzionato una sola volta di sfuggita. Ogni altro rito è considerato pratica perversa ed esplicitamente condannato. Questa di Zaratustra è una dottrina più che una religione; conservata dai magi (= magus, da *maga* «dono» = la dottrina suddetta, significa «partecipe del dono», cioè seguace della dottrina di Zaratustra), divenne religione ufficiale solo con la dinastia sassanide (sec. III a. C.).

Prima, "anche se precedette gli Achemenidi, non ebbe alcun influsso sul popolo, né largo seguito, data la sua natura.

Ciro, Dario I, e Serse I sono politeisti, ad Ahuramazda congiungono altre divinità,; Tistria, Mithra (dio della guerra), le acque, il fuoco, il cui culto era fiorente e se ne hanno le prove nelle scritture dei sepolcri achemenidi. Nelle scritture più antiche non si ha accenno a spiriti maligni; solo in una iscrizione di Serse I ora pubblicata, essi ricorrono e vengono chiamati, come nell'Avesta; daeva.

Pertanto nel parallelismo con le fonti bibliche bisogna limitarsi alle Gatha. Ora l'esame critico dimostra che i quattro punti addotti come prova o non sono caratteristici dell'Iran, come l'idea della fine del mondo e di retribuzione - idea comune al sec. VI a. C. -; o mancano affatto nelle Gatha, come la risurrezione dei corpi e la concezione di un messia; o non 'hanno che una semplice somiglianza esterna divergendo sostanzialmente con i dati biblici: così l'idea di giudizio che nell'Iran è solo qualcosa di meccanico; nel giudaismo non si parla di fine del mondo fisico, ma di trasformazione delle cose in un mondo migliore; non c'è contrasto e lotta di due principi opposti, impossibile con l'idea di un dio unico (come nel dualismo iranico), ma la lotta, sulla terra, contro il regno di Dio, da parte di Satana e suoi satelliti anche umani, i quali tutti sono dominati in modo assoluto dall'unico Dio onnipotente.

D'altronde, l'angelologia, Satana e i demoni sono attestati nel più antico Israele; il messianismo è un fenomeno unico, tipicamente israelitico, già al culmine con i profeti dell'VIII-VII sec. a. C. (v. Messia). Lo stesso nome del demonio Asmodeo, elemento del colore locale nel libro di Tobia (3, 8), può appena avvicinarsi al persiano Aesma-daeva, in quanto non è facile far derivare l'ebr. *daj* dal p. daeva!

Comunque si risolva il problema dell'antichità dello zoroastrismo, le Gatha rappresentano un movimento ristretto, non influente, che anche in se stesso considerato, non ha potuto ispirare al giudaismo alcuno dei temi esaminati. I testi posteriori (fino al Bundahisn, sec. IX d. C.) non possono essere presi in considerazione.

I Giudei, a buon diritto orgogliosi del loro monoteismo, dovettero considerare quella persiana una religione di politeisti, adoratori di demoni, superstiziosi; e tenersi lontani da ogni compromesso estraneo, come fecero con i Samaritani appena dopo il ritorno dall'esilio. Unico focolare della religione giudaica fu Gerusalemme e il Tempio (I-II Par.; Esd-Neh.).

Il sistema originale di R. Reitzenstein (che parla di influenza persiana sul Nuovo Testamento) verge sul mistero della Redenzione ad opera del Figlio dell'uomo. Quest'uomo, nella concezione persiana, sarebbe il rinnovatore del mondo, il depositario del messaggio e della forza di Dio, il salvatore, ma nello stesso tempo il salvato, che deve risalire al cielo come primo capo luminoso, ecc. Dall'Iran, attraverso l'Asia Minore e l'Ellenismo, questa concezione avrebbe originato la formulazione del mistero cristiano specialmente da parte di s. Paolo nelle sue lettere.

Il sistema non ha alcun fondamento; è solo una paradossale mistificazione. Esso si basa su testi mandei e manichei, tutti posteriori al cristianesimo! I competenti, inoltre, nulla vi trovano di specificatamente iranico; poggia, infine, sul postulato che il cristianesimo derivi dall'Ellenismo: postulato escluso dalla critica storica e letteraria.

BIBL. - P. DHORME, in RB, 21 (1912) 22-49: M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, 3a ed., Parigi 1931, pp. 388-409: R. DE VAUX, in RB, 44 (1937) 29-57: P. MASSON-DURSEL, *La religions de l'Iran* (*Histoire générale des Religions*, M. GORCE-R. MORTIER), Parigi 1945, pp. 31-44, 439-42: G. MESSINA, *Le religioni dell'Iran* (*Le religioni del mondo*, N. TURCHI), Roma 1946, pp. 141-68.

PETTORALE. - Probabilmente di derivazione egizia per il nome e per l'uso (ebr. hosen; LXX*** che significa oracolo o ciò che fa parte, di esso; Vg.: *rationale o rationale iudicii*, secondo la forma piena ebr. hosen [rationale] ham-mispat [iudicii], perché lo portava pendente al petto il sommo sacerdote quando entrava nel santuario e quando doveva decidere affari di grande importanza), era un tessuto finemente ricamato, quadrangolare (su per giù come le borse dei nostri calici), simmetricamente costellato di 12 pietre preziose disposte nel modo seguente e di colore diverso l'una dall'altra: prima fila: smeraldo, topazio, rosso chiaro; seconda fila: acqua marina, zaffiro, carbonchio; terza fila: ametista, agata, giacinto; ultima fila: diaspro, alabastro, crisolito; e portante ciascuna impresso uno dei nomi delle relative 12 tribù (Ex. 28, 15 ss.).

Doveva essere del medesimo tessuto del superumerale (cf. efod; Ex. 28, 15; 39, 8-21; Lev. 8, 8). Ai quattro angoli dovevano pendere altrettanti anelli con catenelle che, quando veniva ripiegato sul petto a mo' di borsa, s'infilavano, nella parte superiore, alle fibbie dell'efod. La parte inferiore era assicurata da funicelle di giacinto. Al centro, nella parte interna e ripiegata, erano posti il Tummin e l'Urim (Ex. 28, 30), forse altre due pietre preziose, donde, pare, si traessero i divini responsi. Ciò spiegherebbe anche la traduzione dei LXX: *** = Oracolo, responso.

Il Sommo Sacerdote non poteva entrare nel Santuario, se non dopo aver, così, posto sul cuore i nomi delle 12 tribù d'Israele (Ex. 28, 15; 39, 8-21; Lev. 8, 8) per testimoniare che Dio era il sovrano Signore a cui tutto il popolo si consacrava e da cui attendeva i divini oracoli.

BIBL. - F. X. KORTLEITNER, *Archeologia Biblica*, Innsbruck 1917, p. 197 s.; Dr, GABRIEL, *Untersuchungen uber das alttestamentliche Hohepriestertum*, Wien 1933, pp. 71-90.

PHACEIA (FACEIA). - v. Israele (regno di).

PHANUEL. - (Ebr. Penu'el "faccia di Dio"). Nome di tre israeliti e di una località transgiordanica.

Figlio di Hur e nipote di Giuda (I Par. 4, 4); secondo figlio di Sesac (I Par. 8, 25); padre della profetessa Anna (Lc. 2, 36).

Località presso il guado del Iabbok, ad est del Giordano, ove Giacobbe reduce dalla Mesopotamia, lottò con l'Angelo (Gen. 32, 23.31 s.). Nella spartizione della terra promessa fu destinata, con la parte orientale della vallata giordanica, alla tribù di Gad (Ios. 13, 27). Per aver rifiutato le veto tovaglie al giudice Gedeone che inseguiva i Madianiti, nel ritorno vittorioso di questi fu distrutta la sua torre fortificata, e i cittadini più rappresentativi uccisi (Iudc. 8, 4.17). Ieroboamo la fortificò (I Reg. 12, 25) per assicurarsi il controllo di Galaad. È ricordata nella lista del faraone Sesac (n. 53; Per-nu- al).

Viene identificata con Tulul ed-Dahab, 7 km. a monte di Tell Deir'Alla, sul fiume Iabbok, dove si trovano due rilievi (tell), a pendio rapido, artificialmente adattati ad abitazione e difesa fin dal Bronzo III (1550-1200 a. C.) al periodo bizantino; il tell occidentale, culminante in uno spiazzo di 225 m. di circonferenza, era munito di doppia muraglia; quello orientale era dominato da una robusta fortezza, ch'è probabilmente il migdol di Iudc. 8, 8.

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, Parigi 1938, p. 406

PHARAN. - Deserto dell'Arabia Petrea, l'odierno Badiet-et-Tih Bené Isra'el, altipiano desertico limitato a est dalla valle dell'Arabah, ad ovest dal deserto di Sur (Gen. 16, 7). a sud dal Gebel-et-Tih e a nord dal deserto di Sin. Con oasi di tamarici e di acacia, con rilievi montuosi, presenta sufficiente pastura e rare possibilità agricole. Fu raggiunto nel suo limite settentrionale ('El Pa'ran) dalla spedizione dei re settentrionali che devastarono la Pentapoli (Gen. 14, 6) e dagli Ebrei usciti dall'Egitto e peregrinanti per il deserto. Di qui partirono gli esploratori della terra promessa (Num. 13, 3 ss.). La sedizione, determinata si al loro ritorno, fu punita con la condanna ad errare per 38 anni nei dintorni di Cades, localizzata ora nel deserto di Pharan (Num. 13, 26; 10, 12) ora in quello di Sin (Num. 27, 14; 33, 36), che deve essere considerato come il nome speciale della parte settentrionale. Nel deserto di P. abitò Ismaele, figlio di Agar, dopo la cacciata dalla casa del padre Abramo. (Gen. 21, 10-21) e vi si rifugiò David, perseguitato da Saul (I Sam 25, 1: i LXX leggono però Maon = Ma'in a sud-est di Hebron).

[A. R.]

PIAGHE d'Egitto. - Sono così denominati i flagelli che colpirono l'Egitto dopo la ripetuta ripulsa del Faraone a Mosè che, in nome di Dio, domandava la libertà per il' suo popolo (Ex. 5,1-8; 10, 24 ss.). Dio quando mandò Mosè dal Faraone, gli annunziò che questi non si sarebbe deciso se non dopo "segni" e "prodigi" (7, 3 ss.). Il Faraone rispose

a Mosè ed Aronne: «Chi è Iahweh, che io abbia da ubbidire alla sua voce, lasciando andare Israele? Non conosco Iahweh, e neanche Israele lascerò che se ne vada» (5, 2); e Iahweh si fece conoscere.

Le p. d'Egitto sono dieci e vengono presentate nell'Esodo in modo assai esteso.

1. L'acqua del Nilo mutata in sangue (7, 14-25); mortifera per i pesci. Il fatto è in qualche modo imitato dai maghi di corte.

2. Le rane (7, 26.8, 11) che dai canali e stagni invadono il paese; il fatto è imitato dai maghi di corte.

3. Le zanzare (o insetti del genere) (8, 12.15) riempiono l'Egitto: i maghi non riescono più ad imitare il segno.

4. I mosconi (o insetti del genere) (8, 16-28) invadono persone e case.

5. La peste (9, 1-7) epizoica che distrugge il bestiame: «tutto il bestiame d'Egitto morì».

6. Le pustole ulcerose (9, 8-12) colpiscono bestie e uomini.

7. La grandine (9, 13-35), con tuoni e pioggia, abbatte quanto trovasi sui campi: uomini, bestie, messi, ortaggi, lino.

8. Le cavallette (101, 1-20) in così gran numero da oscurare la faccia della terra: sui campi non rimase più nulla di verde.

9. Le tenebre (10, 21-29) coprono tutto l'Egitto per tre giorni.

10. La morte dei primogeniti (minaccia 11, 1-10; esecuzione 12, 29-36): verso la mezzanotte, Dio colpisce di morte tutti i primogeniti delle famiglie egiziane, dal primogenito del Faraone a quello dell'ultimo schiavo.

Finalmente il Faraone prega gli Ebrei di partire, e gli Egiziani li ricolmano di regali purché vadano via presto.

Le p. sono dirette non soltanto contro il Faraone, ma contro tutto l'Egitto (cioè, probabilmente, la regione del Delta ove erano sia il Faraone che gli Ebrei): il Faraone doveva comprendere la straordinaria potenza del Dio di Mosè e mortificare la propria alterigia; gli Egiziani dovevano essere puniti per le passate vessazioni contro gli Ebrei protetti ormai dal loro Dio (6, I ss.; 10, 2); e gli Ebrei (esentati dalle p.) dovevano corroborare la loro fede in Iahweh e nella divina missione di Mosè.

Le p. riflettono una naturale caratteristica dell'Egitto (almeno per la regione del Delta), in quanto quasi ogni anno dal mese di luglio ad aprile, a causa specialmente delle inondazioni del Nilo, si rinnovano - con varia intensità ed estensione- gli stessi fenomeni, comprese le tenebre (i venti detti "*khamsin*"). Tuttavia le p. non sono fenomeni puramente naturali, infatti: sono preannunziate da Mosè, avvengono ad un suo cenno, terminano quando egli vuole, la loro intensità supera ogni esperienza, e la decima piaga esula da ogni evento naturale. La connessione dei fenomeni delle p. con quelli che più o meno si

verificano ogni anno, fa risaltare maggiormente la loro soprannaturalità - *quoad modum* -, inquadrandole nella normalità delle vicissitudini stagionali egiziane. Anche il modo di agire di Mosè ed Aronne nello scatenare le p., risulta ambientato col modo di agire dei maghi e indovini, molto in onore nell'Egitto.

L'aspetto letterario della narrazione delle p. dimostra unità, una certa artificiosità stilistica e un climax ascendente: le prime due sono imitate dai maghi che alla terza riconoscono la potenza divina ed alla sesta sono colpiti dalle pustole ulcerose; di cinque p. è detto espressamente che ne furono esenti gli Israeliti, o la terra di Gessen (ove si trovavano); alla 1ª piaga il Faraone resta insensibile; domanda che Mosè ritiri la IIa; alla IV permette che gli Ebrei vadano a sacrificare - ma soltanto nel prossimo deserto -; alla VII riconosce di aver mancato; concede l'esodo dei soli uomini dopo l'VIII; alla IX permette l'esodo di tutti gli Ebrei, ma non delle loro greggi; e finalmente alla X p. è lui stesso che li chiama ed invita a partire (uomini, donne, bambini, greggi); lo stesso climax ascendente notasi pure nella richiesta di Mosè al Faraone.

Tra i vari testi biblici che ricordano le p., sono di particolare importanza per gli sviluppi dottrinali: Ps. 78 [77], 43-53; 105 [104], 28-38; Sap. 11, 6-20; 16, 1-19; 17-18.

[L. M.]

PIETRO (Apostolo) - Uno dei primi seguaci di Gesù, capo del collegio apostolico. Il nome P. gli venne imposto da Gesù (Io. 1, 42), mentre alla nascita fu chiamato Simone o Simeone. Nel famoso testo di Mt. 16, 17 è detto figlio di Giona, ma tale nome probabilmente è solo un'errata abbreviazione di Giovanni (cf. Io. 1, 42; 21, 15-17). Era oriundo di Betsaida Iulia a nord-est del lago di Genezaret. È certo che P. era sposato (cf. Mt. 8, 14), ma siccome non si parla mai di sua moglie nelle fonti autentiche, si può pensare che essa fosse morta prima dell'incontro di P. con Gesù. Nei Vangeli risplendono l'attaccamento di P. a Gesù, la sua generosità, la sua prontezza nell'interferire e la sua impulsività; ma risultano altresì evidenti i suoi difetti. È da escludere in lui una preparazione intellettuale (cf. At. 4, 13).

Con molta probabilità già discepolo di Giovanni Battista, P. ebbe contatti saltuari con Gesù (Io. 1, 40 ss.; 3, 2.12) finché, dopo la pesca miracolosa, abbandonò tutto col suo fratello Andrea per seguire il Maestro (Lc. 5, 11; Mc. 1, 18; Mt. 4, 22). Egli appare subito insieme a Giacomo e Giovanni fra i più prediletti da Gesù, testimoni di fatti straordinari (Mc. 5, 31; 9, 2; 14, 33). Anche in tale gruppo ristretto P. è trattato con particolare riguardo da Gesù, che amava essere suo ospite in Cafarnao (Mc. 1, 29; 2, 1; 3, 20; 9, 32 ss.), servirsi della sua barca per ammaestrare le turbe (Lc. 5, 3). Tali segni di distinzione si moltiplicano verso la fine della vita di Gesù (Mt. 17, 24-27; Lc. 22, 8-13; Io. 13, 6-10) e subito dopo la risurrezione (I Cor. 15, 5; Mc. 16, 7). Ma in modo particolare la preminenza di P. è dimostrata dall'esplicita volontà di Gesù, che gli assegna un compito basilare nella direzione della sua Chiesa (Mt. 16, 17-19). La promessa è ribadita e spiegata dopo la

risurrezione (Io. 21, 15-19) in maniera da togliere ogni dubbio circa le possibili contrastanti conseguenze della triplice negazione nell'atrio del sommo sacerdote (Mc. 14, 66-72).

Subito dopo l'ascensione P. occupa il primo posto incontrastato fra gli Apostoli. Egli presiede all'elezione di Mattia (At. 1, 15-26) e parla in nome di tutti sia davanti al popolo nel giorno di Pentecoste (ivi, 2, 14-40) che davanti al Sinedrio (3, 1-4.12-26; 4, 8-12; 5, 29-32); è lui che condanna Anania con la moglie Saffira (5, 1-11) e Simon Mago (8, 20-24); è lui che interviene nella nuova missione di Samaria (8, 14) e che accoglie ufficialmente il pagano Cornelio nella Chiesa (10, 1 ss.). La sua posizione preminente risulta ancora meglio nel proposito di Erode Agrippa, che intende infliggere con l'eliminazione di P. un colpo mortale alla Chiesa, tutta trepidante per il primo degli Apostoli (12, 5). Nell'assemblea di Gerusalemme P. appare nella medesima preminenza (15, 7-11), che non è affatto negata, ma piuttosto confermata dal noto incidente di Antiochia con Paolo (Gal. 2, 11-14).

La precedenza data ai fatti riguardanti P. negli Atti viene improvvisamente meno in At. 12, 17 - siamo verso il 42/43 - perché Luca abbandona il suo personaggio principale per sostituirlo con Paolo, l'apostolo dei gentili e menzionerà P. soltanto nella breve pericope sul Concilio degli Apostoli.

Dagli altri scritti neotestamentari risulta in maniera evidente la presenza - senza dubbio temporanea - di P. in Antiochia (Gal. 2, 11-14); con minore perspicuità dalla 1Pt. (5, 13) si può dedurre la presenza dell'Apostolo in Roma = Babilonia. Da 1Cor 1, 12; 3, 22 non è apodittico un esercizio di ministero di P. in Corinto, sebbene non si possa escludere in maniera sicura.

La venuta di P. a Roma nei primi anni del regno di Claudio (41-54 d. C.) non è suffragata da una vera tradizione, anche se si adducono nomi più recenti, che al pari di Girolamo e di Orosio, si fanno eco dell'affermazione di Eusebio, il quale nella *Cronaca* parla del secondo anno di Claudio, ma altrove (*Hist. eccl*. 11, 14, 6; 17, 1) si esprime in maniera molto più generica e nella stessa *Cronaca* in traduzione armena offre una data ben diversa (terzo anno di Caligola, ossia 39/40 d. C.). Anche il famoso brano di Svetonio (Divus Claudius 25, 4) su Claudio, che promulgò un editto contro i Giudei, a quanto sembra nel 49, perché in continuo tumulto e polemiche con i cristiani, non può pretendere un valore apodittico circa la presenza o meno di P. a. Roma.

Una presenza di P. anteriore alla composizione della lettera ai Romani (57) può essere richiesta dallo sviluppo del cristianesimo attestato in Rom. 1, 15, poco conciliabile senza l'attività di qualche missionario di primo ordine ad esclusione di Paolo (ivi, 15, 20-24).

La presenza dell' Apostolo durante la composizione della lettera però è poco probabile per l'omissione dei saluti per lui nel lungo elenco delle persone da salutare. La presenza di P. in Roma sembra parimenti esclusa durante la prigionia (61-63) di Paolo; altrimenti non si capirebbe il silenzio più assoluto nel racconto degli Atti e nelle lettere della prigionia.

Ritenute sicurissime - come riconoscono in numero sempre maggiore anche studiosi acattolici - la venuta e la morte di P. a Roma, bisogna ammettere che i documenti a nostra

disposizione non permettono di rappresentarci un soggiorno continuo per un lungo periodo di tempo. È possibile, invece, che vi fossero brevi soggiorni, separati da allontanamenti più o meno lunghi, dovuti ad esigenze missionarie. È certo solo che l'Apostolo a Roma vide adempiersi la profezia fattagli da Gesù (Io. 21, 18.19).

Per l'anno della morte regna la medesima incertezza, pur essendo fuori dubbio che P. cadde vittima della persecuzione neroniana. Secondo s. Dionigi di Corinto (cf. Eusebio, *Hist. eccl*. II, 25, 8), P. e Paolo si sarebbero ricongiunti a Corinto e, quindi, condotti a Roma, avrebbero subito il martirio insieme. Tale contemporaneità, già esclusa da Prudenzio (*Peristephanon* XII, 5-6) che parla di un intervallo di un anno, è negata da molti moderni. In genere si propende a porre il martirio di P. nel 64, al tempo della feroce persecuzione neroniana dopo l'incendio di Roma, lasciando l'anno 67 per il martirio di Paolo.

La sepoltura in Vaticano è suffragata da una tradizione antichissima, sia letteraria che archeologica. Di primissimo ordine è la testimonianza del prete Caio del II sec. (Eusebio, *Op. cit*. II, 25, 7) che parla di un *trofeo* innalzato su la tomba dell'Apostolo, sicuramente identificato negli scavi del 1940-1950 sotto la Confessione della Basilica Vaticana.

La tradizione ci ha mandato due lettere col nome del principe degli Apostoli.

1 Pietro. Non è chiara la sua divisione logica dato il carattere eminentemente parenetico, per cui spesso i vari pensieri si susseguono in maniera slegata, e per la ripetizione di idee basilari. Oltre ad un esordio (1, 1.12) ed un epilogo (5, 12.14), si possono indicare tre sezioni, nelle quali rispettivamente predominano consigli ed esortazioni di ordine generale (1, 13-2, 10), avvisi pressanti con costante riferimento alle condizioni dei destinatari (2, 11-4, 6) oppure norme miranti in modo speciale alla vita sociale ed all'organizzazione ecclesiastica (4, 7-5, 11).

Lo scritto mira innanzi tutto ad esortare ed attestare (5, 12), ossia consolare i lettori, che versano in gravi difficoltà, richiamando occasionalmente ma abbondantemente i principi dottrinali di ordine soprannaturale, che giustificano ed esigono la linea di condotta proposta. Si notano riferimenti trinitari (1, 1-3; 4, 14) e cristologici (1, 2.18-21; 2, 3.13.22; ecc.). Si insiste particolarmente sulla dottrina della salvezza. Si notano inoltre elementi ecclesiologici (3, 20 s.) ed escatologici (1, 4.13.17; 2, 11; 4, 5.7; 5, 6.8). Fra le parti dottrinali è degna di rilievo la descrizione del profetismo (1, 11 s.), considerato come carisma dello Spirito Santo.

I destinatari della lettera sono i fedeli del Ponto, della Galazia, della Cappadocia, dell'Asia e della Bitinia (ivi, 1, 1) in prevalenza provenienti dal paganesimo (cf. 1, 14; 3, 6; 4, 3), evangelizzati in parte da Paolo e dai suoi collaboratori (Asia e Galazia) ed in parte da Giudei o proseliti convertiti nel giorno di Pentecoste (At. 2, 9) oppure da missionari più qualificati, senza che ce ne sia stato tramandato il modo. Dal tono dello scritto sembra esclusa una evangelizzazione diretta da parte di P. I molteplici accenni a sofferenze e prove di ogni genere, subite dai destinatari: calunnie (2, 12.15), ingiurie, patimenti per la giustizia (3, 9-17), insulti (4, 4), li ha fatti pensare vittime della persecuzione neroniana; ma

l'esame fa pensare alle angherie e soprusi locali, non meglio ora identificabili a causa della documentazione frammentaria in nostro possesso.

Già gli antichi esegeti considerano lo scritto come composto a Roma, desumendolo dall'espressione metaforica di 5, 13 (Babilonia).

La data di composizione si può fissare negli anni 63-64 con una notevole verosimiglianza. Nello scritto, infatti, mancano allusioni sicure alla grande persecuzione scatenatasi dopo il luglio del 64. D'altra parte l'evangelizzazione di quelle regioni lontane presuppone almeno la missione efesina di Paolo (54-57). Il ricordo della presenza di Marco (5, 13) favorisce l'ipotesi che la lettera fu scritta subito dopo la liberazione di Paolo (cf. Col. 4, 10; Philem. 24). Una data anteriore pare esclusa dal fatto che è quanto mai improbabile la presenza di P. in Roma durante la prima prigionia di Paolo in Roma (61.63).

La lettera fu scritta per mezzo di Silvano (5, 12), che appare quale compagno di Paolo col nome di Sila (cf. At. 15, 22). La sua forma letteraria è dignitosa; ma resta sempre nell'ambito della lingua e dello stile del Nuovo Testamento. Sono stati notati molteplici e rilevanti riferimenti con i discorsi di P. riportati negli Atti.

L'autenticità della lettera è garantita da una tradizione costante ed antichissima. Manca nel Frammento Muratoriano; ma ciò si deve molto probabilmente ad una semplice corruzione testuale del catalogo. L'esame intrinseco non solo segnala l'attribuzione esplicita a p. apostolo (1, 1), ma anche diversi accenni alla vita di tale personaggio (cf. 2, 6-8; 3, 14; 4, 14; 5, 1.13.). L'eleganza linguistica non può essere sfruttata come un argomento contro l'autenticità perché è relativa e non è definibile con sicurezza quanto sia da attribuirsi in questo senso a P. e quanto sia effetto della cultura più ellenistica di Silvano, compagno di apostolato di Paolo e cittadino romano (At. 16, 37).

II Pietro. Dopo un brevissimo esordio, contenente l'indirizzo e i saluti (1, 1 s.), si legge un'esortazione alquanto generica alla santità di vita (1, 3-21). Si insiste sulla perseveranza nella fede, ricordando la dignità del cristiano, chiamato ad una perfetta conoscenza di Dio ed alla partecipazione della natura divina (1, 3 s.). Come corollario il venerando vegliardo, che prevede la sua fine imminente (1, 12-15), raccomanda la pratica della virtù (1, 5-11) e ricorda le basi del suo insegnamento (1, 16-21). Segue il monito di guardarsi dai falsi dottori (2, 1-3, 13), dei quali si smascherano i vizi, preannunziando il loro castigo tremendo (2, 1-22.). I fedeli conservino l'insegnamento genuino dei profeti e degli Apostoli riguardo alla parusia (3, 1-13.), attendendo con pazienza che si realizzino i disegni divini e preparandosi convenientemente al giudizio di Dio senza farsi traviare da dottrine di pseudo-dottori. Lo scritto si chiude con una nuova esortazione alla santità, richiamandosi all'insegnamento delle lettere paoline, e con una breve dossologia (3, 14-17).

Non si tratta di un'opera dommatica; tuttavia si hanno meravigliosi spunti dottrinali. Basta ricordare quello su la partecipazione della natura divina (1, 4) e quello su l'ispirazione delle Scritture (l, 19-21).

Non sono indicati i destinatari; tuttavia dal nome dell'Apostolo e dal richiamo 3, 1 sembra logico dedurre che si tratti dei medesimi individui, che ricevettero già la prima

lettera di P. Il tema svolto presuppone uno sfondo alquanto diverso, ma non contraddittorio: s'insiste sul pericolo che corrono di naufragare nella fede a causa dell'opera subdola di falsi dottori bollati con epiteti molto forti. Sotto questo punto lo scritto viene a completare il quadro, piuttosto pessimistico, ricostruibile dalle lettere pastorali di Paolo, dall'Apocalisse, e, in modo particolare, dalla breve lettera di Giuda. I numerosi rilievi su l'attività dei falsi dottori non giustificano per nulla l'identificazione con qualcuno dei diversi sistemi di gnosticismo, quali compaiono nel II sec.

Gravi difficoltà sono state sollevate circa l'autenticità di questa lettera, negata dalla maggioranza degli esegeti acattolici ed ano che da qualche cattolico. La tradizione antica mostra un'innegabile incertezza, come per alcune altre lettere cattoliche (v. Canone). L'esame intrinseco però esige l'autenticità petrina (cf. I, 1.13-18; 3, 1.9.15); a meno che non si provi trattarsi di una finzione o di un artificio letterario. Anche i riferimenti stilistici e linguistici con la *1 Pietro* e con i discorsi della prima parte degli Atti sono molto rilevanti.

È evidente la profonda relazione con la - probabilmente - preesistente lettera di Giuda (v.), con la quale spesso concorda anche nell'espressione verbale.

Ammessa l'autenticità petrina, si pensa che lo scritto fu composto a Roma dopo la I Pietro. Chi pone la morte dell'Apostolo nel 64 pensa all'inizio di quest'anno; quanti, invece, ritengono l'anno 67 per il martirio di P. hanno la possibilità di una data più elastica e più verosimile in sé (verso il 67).

[A. P.]

BIBL. - G. M. ZAMPINI. *S. Pietro*, Milano 1922; P. DE AMBROGGI, *S. Pietro Apostolo*, Milano 1944; U. HOLZMEISTER. *Epistula prima Petri*, Parigi 1937; J. CHAINE, *Les épitres catholiques - La seconde épitre de Saint Pierre, les épitres de Saint Jean, l'épitre de Saint Jude*, 2a ed., Parigi 1939, pp. 1-96; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro; Giovanni e Giuda* (*La Sacra Bibbia*, S. Garofalo), 2a ed., Torino 1949, pp. 87-21.

PIETRO (Apocalisse di). - v. Apocrifi.

PIETRO (Atti di). - v. Apocrifi.

PIETRO (Vangelo di). - v. Apocrifi.

PIETRO E PAOLO (Atti di). - v. Apocrifi.

PILATO Ponzio. - Procuratore romano della Giudea dal 26 al 36 d, C., noto per il processo e la condanna di Gesù. Di lui parlano brevemente Tacito (*Annales* XV, 44), i Vangeli, Filone e Flavio Giuseppe; autori rabbinici e scritti apocrifi mostrano una grande vivezza di fantasia nell'imbastire episodi sul suo conto. Filone l'accusa di inflessibilità di

carattere, di crudeltà e di vanagloria (*Legatio ad Gaium* 38, 301 s.). Quasi altrettanto severo il giudizio di Flavio Giuseppe (*Ant*. XVIII, 55-89).

P. per due volte provocò il risentimento popolare. Egli espose al pubblico insegne militari con l'effigie dell'Imperatore, cosa contraria agli usi giudaici (Flavio Giuseppe, *Ant*. XVIII, 55,59; *Bell*. II, 169-74); un'altra volta fece appendere al palazzo di Erode scudi d'oro fregiati col nome dell'Imperatore (Filone, *Legatio ad Gaium* 38, 299-305). La prima volta P. stesso si commosse per la muta protesta di numerosi Giudei, che dichiaravano di preferire la morte a tale profanazione; nella seconda volta vi fu, una denunzia all'imperatore Tiberio, che obbligò il procuratore a trasferire gli scudi al tempio di Augusto a Cesarea. Altra fonte di malumore fu la decisione di voler costruire un acquedotto col tesoro del Tempio, ritenuto intoccabile. Questa volta P. ricorse apertamente alla violenza contro i Giudei, che protestavano, facendone uccidere non pochi (*Ant*. XVIII, 60-62). Un suo nuovo atto di violenza contro i Samaritani, ritenuti fedeli sudditi dell'Impero, provocò la sua deposizione da parte del legato Vitellio (ivi, XVIII, 85-89).

Dal processo di Gesù traspare il senso del diritto quasi innato in ogni romano; più ancora la debolezza di P. nel cedere agli odiati Giudei. Le varie leggende cristiane ricamarono anche sul dato evangelico relativo alla parte sostenuta dalla moglie in preda ad ansietà a causa di sogni inquietanti (cf. Mt. 27, 19).

[A. P.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it.; *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 82-86.

PINNACOLO del Tempio. - v. Tempio di Gerusalemme.

POESIA (ebraica). - *Contenuto*. Anche senza volere attenersi ad una qualunque definizione filosofica della p., è certo che la letteratura biblica contiene numerosi brani di altissima p. Infatti si può asserire che tutto il creato fisico (come era conosciuto allora) e spirituale è stato oggetto della estatica contemplazione del poeta ebreo, che tutto ha ripensato alla luce dell'Essere Supremo, quale gli era noto non solo dalla ragione ma soprattutto dalla rivelazione. La p. e. è quindi essenzialmente religiosa. Le poesie ebraiche sono principalmente contenute nel libro dei Salmi, in moltissimi brani dei profeti, e nei libri sapienziali, detti anche poetici. Impossibile elencare questi canti; essi vanno dalla sublime contemplazione degli attributi di Dio (per es. Ps. 103 [102] le lodi della misericordia divina; Ps. 139 [138] l'onnipresenza e l'onniscienza di Dio) e delle sue opere (per es. Ps. 104 [103] grandioso canto della creazione), alla espressione dei gemiti di chi addolorato per mali fisici o morali o per pentimento dei peccati si rivolge fiducioso a Dio implorando soccorso.

Altre volte sono cantate le gioie e le glorie (per es.: il cantico di Mosè dopo il passaggio del Mar Rosso; il cantico di Debora dopo la vittoria su Sisara) o le calamità di tutto il popolo (cl. le Lamentazioni di Geremia); e ancora la stessa storia del popolo, vigilata dalla Provvidenza divina (per es. il grandioso cantico di Mosè prima di morire, Deut. 32). I nemici della nazione sono sovente oggetto di vibrata poesia nella descrizione del loro attuale spregiudicato stato di trionfo seguito dalla circostanziata predizione della rovina.

Nella teologia ebraica tutta la storia del popolo era in funzione della venuta del Messia; orbene i vati-poeti lo descrivono con i colori più incantevoli, lo determinano con i nomi più poetici. L'epoca messianica poi si presta alle descrizioni più smaglianti che costituiscono celebri brani poetici.

Quando la poesia si volge ad ammaestrare, allora corre calma e serena ed usa con speciale gusto il parallelismo tanto atto a fissare altamente nell'animo le verità insegnate.

Espressione. Essa è, come del resto in tutte le letterature, più ardita e ricercata. Il vocabolario è più scelto e vario. Fu notato l'interessante fatto che, quando due sinonimi sono in uso in ebraico, quello adoperato in p. può spesso essere ritrovato in qualche dialetto aramaico. Se ne dedusse da alcuni la nota di aramaismo; ma molto giustamente R. Driver osserva che molte di queste parole poterono essere non tipicamente aramaiche ma comuni all'antico semitico, usate dai poeti forse proprio per il gusto di un vocabolario più "ampio e recondito" (G. R. Driver, *Hebrew poetic Diction*, in *Congress Volume* 1953 *Supplements to Vetus Testamentum I*, pp. 6-39).

Morfologia: la tendenza all'arcaismo fa scegliere spesso forme più rare, per es. le preposizioni ‘el, 'al, 'ad si trovano nelle loro forme allungate: 'ela(j), 'ala(j), 'ada(j). Si conserva il così detto jod e waw compaginis, la forma mo invece di m nel pronome suffisso della 3a pl.. m. ecc.

Sintassi: vi è una massima libertà nell'uso dei tempi e delle forme inverse, uso che rispecchia probabilmente uno stadio più antico del valore dèlle forme verbali. Si nota un uso più raro dell'articolo, del pronome relativo ecc.

Forma. È qui che vi sono le più gravi incertezze. Alcuni punti nondimeno sono oggi accettati.

a) *La legge del parallelismo*: due stichi sono conformati in modo che il concetto del primo è o ripetuto con parole simili nel secondo (parall. sinonimo), o *illustrato* con l'esposizione del suo contrario (parall. antitetico) Il parallelismo progressivo (= il secondo stico aggiunge qualche cosa: la definizione, la causa, la conseguenza ecc. di ciò che è asserito nel primo) è piuttosto uno pseudo parallelismo.

b) Ne segue che si ha un *ritmo del senso* in quanto l'enunciato del primo stico, normalmente già concluso in quanto al senso, viene ripreso e ricantato nel secondo quasi come un motivo logico che deve essere fortemente impresso nella mente. È ovvia quindi l'esistenza di una pausa o cesura tra i due stichi, che genera quasi l'attesa del secondo stico.

c) La forma più semplice e primitiva di ogni stico è quella in cui si ha un soggetto e un predicato, dunque due parole significanti, perciò toniche. Passando quindi dal senso al suono, si hanno due parole fortemente accentate ovvero due accenti principali. Da questa semplicissima espressione si sviluppano gli altri ritmi più lunghi. Sembra che nessuno stico abbia più di quattro accenti principali.

d) La metrica ebraica quindi non conosce un ritmo quantitativo (il succedersi delle brevi e lunghe), come vollero Flavio Giuseppe, Eusebio di Cesarea e s. Girolamo, che applicarono alla p. e. gli schemi classici,

e) ma possiede solo un ritmo accentuativo legato non ad un certo numero di sillabe ma ad un determinato numero di accenti tonici. La determinazione di questi accenti tonici è spesso assai difficile, perché si può dare il caso che un gruppo di parole abbia un solo accento tonico principale (come nelle costruzioni genitivali), ovvero che una parola importante e lunga possieda di fatto due accenti tonici.

f) I versi possono essere raggruppati in strofe come appare chiaramente nei testi in cui si trova il ritornello.

[P. Bo.]

BIBL. - A. VACCARI, *De libris didacticis*, Romae 1929, pp. 5-12; T. PIATTI, *I carmi alfabetici della Bibbia chiave della metrica ebraica*?, in *Biblica*, 31 (1950) 281-315, 427-58; H. ROBINSON, *Hebrew poetic Form: the English Tradition*, in *Congress Volume*, Copenhagen 1953, pp. 128-49 (*Supplements to Vetus Testamentum*, I); J. SCHILDENBERGER, *Bemerkungen zum Strophenbau der Psalmen*, in EstE, 34 (1960) 673-687.

POVERTÀ E RICCHEZZA. - Nel Vecchio Testamento nella retribuzione collettiva riguardante la nazione, come tale, che era la contraente dell'alleanza, la prosperità temporale era considerata benedizione di Dio e premio dell'osservanza dei divini precetti: cf. Lev. 26; Deut. 28; e passim nei libri profetici.

Si tratta di sanzione adeguata al soggetto. Per il singolo individuo, analogicamente, la ricchezza veniva considerata benedizione e premio divini, la p. un castigo. L'è che gli Ebrei, come gli antichi Semiti, avevano un'altissima idea della divina Giustizia e ne volevano constatare, toccare con mano le sanzioni, e tra queste c'era la miseria per il peccatore o i suoi discendenti, e la ricchezza per il giusto (cf. Ps. 109 [108]).

Ma ben si notava la prosperità dell'empio; e alla retribuzione personale qui sulla terra, la letteratura sacra degli Ebrei, - unico esempio tra i Semiti -, aggiunge la retribuzione oltre la tomba, che compensa e sana ogni squilibrio (cf. Ps. 49; 73 [4S; 72]; in *Rivista Biblica*, 1 [1953.] 207-215).

Il problema generale è trattato direttamente in Iob (v. Giobbe); con la netta affermazione: le sofferenze (e perciò anche la p.) possono colpire il giusto, per provarlo,

per purificarlo. E nei Salmi, nei libri Sapienziali viene celebrato il povero che è fedele a Dio, in opposizione al ricco insipiente e stolto: cf. Prov 19, 1.22; 28, 6; Eccle. 4, 13; 6,8; 9, 15 ecc. Spesso nei Salmi il povero perseguitato non è altro che il giusto che soffre per rimanere fedele al Signore, nella cui protezione e Provvidenza confida.

Nella nuova Economia, nel regno spirituale dell'amore fondato dal Redentore, i valori umani cedono nettamente il posto all'unico valore immutabile e reale, quello dell'anima adorna della grazia, figlia di Dio, erede del cielo. Nelle Beatitudini (v.), preludio della magna carta del Regno, Gesù ha fissato, in accenti sublimi, questo rovesciamento. «Beati i poveri», «Guai a quanti agognano le ricchezze, pongono in esse la loro consolazione». I meno favoriti della fortuna, gli «affamati e assetati», che accettano tale stato dalle mani del Signore, sono nella condizione migliore di accogliere il suo invito: - chi vuol venire dietro di me, pigli la sua croce assidua e mi segua - (Mt. 16, 26; Lc. 9, 23). E Gesù precisa il suo insegnamento (Mt. 5; 6).

Le ricchezze, anziché essere uno stato di privilegio, costituiscono un pericolo. Non c'è alcun obbligo di disfarsene, ma c'è il dovere di usarne bene, per il precetto fondamentale ed unico: l'amore di Dio e del prossimo (cf. Mc. 10, 17-25). Se la ricchezza, infatti, è un pericolo, una tentazione, c'è qualcosa di più forte, di più potente che aiuta l'uomo, quando questi lo voglia, a superare anche quest'ostacolo: è la grazia di Dio.

L'elemosina (v.), quando si trattasse di r. male acquisita, è il mezzo offertoci per la riparazione: «Voi purificate l'esterno della coppa, ma l'interno è pieno di rapina. Date il contenuto in elemosina ed ecco che tutto diventa puro per voi» (Lc. 11, 41).

La parabola del povero Lazzaro e del ricco, dal cuore chiuso alla carità e insensibile per i beni dello spirito (Lc. 16, 19-31), riconferma e sintetizza i vari elementi ora esposti.

In I Tim. 6, 5-17, s. Paolo si fa eco dell'insegnamento di Gesù. «Quanto a quelli che vogliono arricchire ... e che per la grandezza del loro desiderio, mostrano quanto siano attaccati alla r., essi si mettono nella tentazione e nella rete, e in molti desideri insensati e vergognosi che precipitano l'uomo nella rovina. Perché la radice di tutti i mali è l'amor del denaro: alcuni, per essersi abbandonati ad esso, han deviato lungi dalla fede...». «Ai ricchi ordina di non inorgoglirsi, di non riporre la loro fiducia e la loro speranza nella incerta ricchezza, ma in Dio che ci elargisce tutto con prodigalità perché ne godiamo: ordina loro di fare il bene, di arricchirsi di opere buone, d'esser generosi, socievoli, tesorizzando, per sé, un buon fondamento per il futuro, per acquistare la vita vera».

Nella gamma che va dallo stretto necessario per la salvezza eterna, al più alto grado della perfezione cristiana troviamo le due massime evangeliche: «Non potete essere schiavi di Dio e del danaro», bisogna scegliere; la giustizia e la pratica della carità (Mt. 6, 24; cf. Col. 3, 5); e l'altra: «Se vuoi esser perfetto, va', vendi quanto hai e dàllo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; e vieni dietro a me portando la croce) (Mc. 10, 21).

BIBL. - F. SPADAFORA, *Temi d'esegesi*, Rovigo 1953, pp. 320-H: A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (*Témoins de Dieu*, 14), Parigi 1953.

PREDESTINAZIONE. - La parte che Dio ha nella salvezza eterna degli uomini. Essa è espressa formalmente da s. Paolo in Rom. 8, 28 ss. «Noi sappiamo che in tutte le cose Dio collabora al bene di quelli che l'amano, (cioè) di quelli che sono i suoi eletti per il suo libero disegno.

Perché quelli che Egli ha prescelti con amore «pre-amati»; (conoscere con provvida cura), li ha anche predestinati a riprodurre l'immagine del suo Figliuolo, perché questi divenga così il primogenito di una moltitudine di fratelli; quelli che ha predestinati, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati, li ha anche glorificati».

Quelli che amano Dio non formano tra i cristiani una categoria speciale. Tutti i cristiani di Roma, ai quali Paolo scrive, sono di diritto nel Cristo. Lo stesso vale per «quelli che sono stati chiamati secondo il disegno» (di Dio; ***, cf. Eph. 1, 11; 3, 11). S. Paolo non intende indicare una categoria a parte nella comunità cristiana. Egli vuole ricordare ai fedeli, a tutti i fedeli, che la loro vocazione alla fede ha avuto come principio il disegno divino di conferir loro questo beneficio soprannaturale; al punto di partenza della loro conversione al cristianesimo, ci fu da parte di Dio una libera iniziativa di grazia.

La distinzione di due classi nei chiamati al Cristianesimo, gli uni predestinati alla gloria e gli altri no, ammessa da s. Agostino, non ha alcun fondamento nel testo ed è contraria a tutto il contesto (tutti gli esegeti moderni); ed inoltre, esula affatto da tutto il resto del Nuovo Testamento.

Per s. Paolo, il chiamato è ogni battezzato, ogni fedele che ha abbracciato il cristianesimo. E in un'esortazione nella quale l'Apostolo si propone di dimostrare che l'ultimo effetto della Redenzione (glorificazione del nostro corpo, con la risurrezione) è sicuro, sarebbe proprio incoraggiarli dicendo: «Abbiate *tutti* confidenza, perché, *alcuni tra voi* sono predestinati»! È davvero impossibile argomentare con minor logica!

I vv. 29 s. spiegano il precedente: ci mostrano la concatenazione degli atti divini che devono condurre la comunità dei cristiani alla vita gloriosa, nella conformità al Cristo risorto.

Non si tratta di semplice prescienza "quos prescivit"; ma "conoscenza amorosa", già benevola e benefattrice. Il fine del piano divino è che i battezzati abbiano anch'essi il corpo glorioso, come quello di Gesù risorto. È questa l'immagine del Figlio, di cui qui parla s. Paolo. Il Cristo ha preso il nostro corpo affinché possiamo partecipare alla gloria del suo corpo risuscitato; ed egli sia come il primogenito (cf. Col. 1, 15) di una moltitudine di fratelli.

Dunque, conformi al corpo glorioso del Cristo.

Una catena di grazie è pronta, che va dalla chiamata, alla giustificazione, alla glorificazione anche del nostro corpo. Da parte di Dio, tutto è pronto; la forma verbale, passato remoto, è un'anticipazione di certezza.

Spetta all'uomo non rompere tale catena di grazie col peccato; ma qui l'argomento della cooperazione umana esulava dal contesto; s. Paolo vi ritorna molto spesso, qui (Rom.) nella parte morale (cc. 12-15), e già nel c. 6; e nelle altre lettere (cf. 1Cor 9-10; Gal. 5, 16.6, 10 ecc.).

Allo stesso modo, il termine eletti, spesso adoperato nel Nuovo Testamento (Rom. 8, 33; Col. 3, 12 ecc.); 1 Pt. 1, 1; 2, 4.6.9 ecc., sta per tutti i battezzati; mai esprime una classe a parte, tra i fedeli. Gli Apostoli chiamano eletti tutti i fedeli cui scrivono; sono gli uomini che han ricevuto la grazia della fede.

Gli stessi eletti sono detti "chiamati"; vengono ripresi; possono decadere dallo stato di grazia (I Cor 9-10; Rom. 11, 20-23); devono rendere stabile con le buone opere la loro elezione (2Pt. 1, 10). Gesù esorta tutti i suoi discepoli a pregare incessantemente e a non disertare (Lc. 18, 7); gli eletti, sono tutti i suoi discepoli (Lc. 18, 1-7).

Gli unici passi che sembrerebbero fondare una distinzione tra chiamati ed eletti; e identificare questi con una classe speciale di fedeli: «i predestinati infallibilmente alla salvezza», sarebbero Mt. 22, 14; 24, 22. «Molti i chiamati, ma pochi gli eletti». In realtà, gli eletti sono quelli che effettivamente partecipano al banchetto; chiamati quelli che Dio avrebbe voluto fossero partecipi al banchetto, quelli ai quali il pranzo era stato preparato, cioè il popolo eletto, tutti gl'Israeliti.

L'espressione non è da staccare dal contesto, Gesù dice di «avere invitato tutti i Giudei, ma pochi han risposto alla sua parola»; è la situazione storica creata si di fronte alla missione del Salvatore (Brunec).

Come a torto, viene citato Rom. 9-11. In questi cc., s. Paolo dimostra come l'essere Israele fuori della salvezza non costituisca un fallimento, sia pure parziale, del disegno divino, espresso nell'alleanza con Abramo.

L'è che Dio non ha mai legato la salvezza a una questione razziale, a tutta la discendenza carnale. E questo dimostra, citando i casi del solo bacco, prescelto come erede della promessa, con l'esclusione degli altri figli di Abramo.

Dio liberamente sceglieva Isacco, quindi Giacobbe ecc. Ma sia Giacobbe che Esaù non vengono considerati come persone, quanto come capi e simboli dei due popoli: israelita e edomita; Israele doveva i suoi privilegi unicamente alla libera e misericordiosa scelta di Iahweh. In tal modo, il fatto razziale era escluso. La questione della salvezza personale qui esula affatto: si tratta della partecipazione all'evangelo; come se ci si chiedesse, come mai Iddio permette che ad alcuni popoli della terra il vangelo non sia ancora predicato, mentre altri, forse più lontani ecc., hanno già i missionari.

Concludendo, due concetti sono nettamente affermati: il disegno divino di salvezza è frutto esclusivo della sua misericordia; Dio ci previene con la sua grazia, sempre, dall'inizio al completa mento glorioso della nostra vita spirituale. E questo risponde al carattere universale della Redenzione (Mt. 28, 19) e alla volontà divina chiaramente espressa da s.

Paolo: «Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità» (I Tim. 2, 4).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Epitre aux Romains*. Parigi 1931, pp. 213-18. 224-48; J. HUBY, *La vie dans l'Esprit* (Rom. 8), in RScR, 30 (1940) 32-35; M. BRUNEC, «*Multi vocati, pauci electi*», in VD, 26 (1948) 88-97. 129-43. 277-90.

PREGHIERA. - In senso ristretto, pregare è domandare un bene a Dio. In senso più vasto, pregare è rivolgersi a Dio con fede e con amore, sia con un atto esteriore, un rito per esempio; sia con la parola; sia nel segreto del cuore: e in tal modo rendergli omaggio. La p. è un commercio effettivo dell'uomo con Dio. Il colpevole si trova al cospetto del suo Signore, il figlio in presenza del Padre. Certo la nostra condizione di creature ci obbliga ad impregnare la nostra p. di umiltà e di rispetto; ma il punto di vista che il cristiano deve prima di tutto tener presente nella sua p. è quello della filiazione divina per la grazia di Cristo. «Quando pregate, dite così: Padre nostro che sei nei cieli» (Mt. 6, 9).

Nel Vecchio Testamento la p. appare ovunque nei suoi vari molteplici aspetti, di semplice domanda (tefillàh), di supplica (Ier. 3, 21), per cattivarsi la benevolenza divina, di "grido" dell'animo (Ps. 31, 23; 39, 13 ecc.), di gemito, sospiro di un sofferente, di un amitto (Ps. 6, 7; 31, 11; Lam. I, 22 ecc.); di lode: tehillàih (cf. la formola liturgica: hallelùjàh, Ps. 104, 35 e spesso) e di ringraziamento per il nome (= maestà) di Dio: Ps. 113, 1 ecc., per i suoi benefici verso la nazione, e verso l'individuo, per i suoi vari attributi; p. di giubilo (rinnàh): Is. 52, 9; Ps. 98, 4 ecc.; p. cultuale e privata; p. collettiva o della nazione, e privata; in prosa o in versi, cf. la lirica dei Salmi; gli inni e cantici (sir) (Ex. 15, 1.21, il cantico di Maria; Iudc. 5 quello di Debora, ecc.).

P. e lode sono i due termini che abbracciano per intero la grande raccolta dei Salmi, che per l'abbondanza e la varietà offrono modelli di preghiere per ogni occorrenza della vita umana.

La p. pertanto appare come l'espressione di tutta la vita religiosa, delle idee su Dio, sui suoi vari attributi, sui rapporti tra Dio e la nazione, tra Dio e ciascun fedele. Una monografia pertanto sulla p. finisce in una teologia del V. T.

La p. è rivolta soltanto a Dio; è un fatto naturale, legato con l'essere stesso, fluisce dalla nostra natura; la troviamo pertanto dappertutto, tra i popoli primitivi, più pura nel culto dell'Essere Supremo e il vivo sentimento della propria fragilità e impotenza: in tutte le altre religioni.

La prima p., conservata ci dalla Genesi, è l'espressione di fiducia e di umile ringraziamento, di Eva, per la nascita del primo figliuolo, subito dopo il castigo (Gen. 4, 1). I primi rapporti, così familiari, dei nostri progenitori innocenti con Dio, erano una p. perenne.

Israele credeva all'ubiquità e alla onniscienza di Dio che poteva ascoltare le p. dei suoi fedeli, sempre e dovunque: la p. di Eliezer, in Mesopotamia (Gen. 24, 12), di Mosè in Egitto (Ex. 8, 12), di Sansone, tra i Filistei (Iudc. 16, 28). Furono tuttavia prescelti i luoghi sacri per l'apparizione di Iahweh (Bethel, ecc.), e in particolare il Tempio, dimora di Dio (cf. I Reg. 8, 29; Is. 56, 7 ecc.). Dopo l'esilio, la sinagoga è essenzialmente il luogo della p.; e ne pigliò il nome (***). Si sceglieva la camera superiore (Dan. 6, 10; Tob. 3, 10) o comunque lontano da ogni rumore (Iudt. 8, 5; 9, l; cf. Mt. 6, 8).

La p. accompagnò sempre il culto. Dopo 1'esilio, il pio israelita partecipava alla p. rituale fissata al mattino e alle 15 (ora nona), abbinata cioè al sacrificio (olocausto perpetuo) del mattino e del pomeriggio (cf. Giuseppe, Ant. IV, 8.13; Dan. 6, 10.13; cf. At. 3, 1; 10, 3); e fu stabilita la p. ufficiale, lo *sema' israel*, che consta di Deut. 6, 4-9; 11, 13-21; Num. 15, 37-41.

Né era prescritto alcun modo o cerimonia per la p. Si pregava ordinariamente nell'attitudine dello schiavo dinanzi al Signore (cf. I Sam 1, 9 s. 26; Ier. 18, 20; cf. Lc. 18, 11). Per lo più, in piedi, con le braccia distese, aperte verso il cielo (cf. Ex. 9, 29; 17, 11 ecc.); a voce bassa (cf. I Sam 1, 13) o alta.

Oggetto della p. erano le grandi opere di Dio nella creazione; p. di lode (Ps. 8; 18; 103; 107 ecc.; Iob 26, 5·14; 35; 36-37 ecc.); le opere mirabili compiute in favore del popolo eletto (Ps. 67; 92; 104; 110); la celebrazione dei suoi attributi (Ps. 113; 138 ecc.). Numerosissime le p. di ringraziamento per l'elezione d'Israele, per l'alleanza (v.) con lui (Ps. 99; 135 ecc.); per la liberazione d'Israele dai nemici, dai pericoli (Ps. 9; 17; 20; 47; 117), per la liberazione di Gerusalemme (Ps. 47).

Ringraziamenti personali per ogni sorta di benefici spirituali e corporali (Ps. 64 ecc.), per la liberazione da ogni specie di pericoli (Ps. 114; 115; 123); invocazione e ringraziamento per altri casi particolari (Gen. 32, 10 ss.; Iudt. n, 6 ecc.).

La p. è sempre fondata sulla onnipotenza di Dio (Ps. 68, 20; 141, 6; Esth. 13, 9 ss. ecc.), sulla sua fedeltà, sulla sua giustizia (Ps. 30, 2, 6; 142, l; Tob. 3, 2 ecc.), sulla sua bontà e misericordia (Ps. 24, 6 s.; 39, 12; 50, 3 ecc.); e, d'altra parte, sulla coscienza della propria miseria e della completa dipendenza da Dio (Esth. 14, 3; Ps. 70, 6; 108, 21 s. ecc.).

Condizione indispensabile perché la p. sia meritevole e accetta è la pratica della giustizia; Dio non ascolta la p. dell'empio (Ps. 33, 16.18; Prov 1, 28; 15, 8; Is. 1, 15 ecc.).

Tutta la storia del V. T. è intessuta di p. Abramo invoca la misericordia divina per Sodoma (Gen. 32, 10-13); Mosè è il mediatore per eccellenza, ottiene il perdono alle infedeltà d'Israele (Ex. 32, 11-14.31 s.; 34, 8 s. e Num. 14, 13-19). Nel libro dei Giudici: le p. di Gedeone (6, 36.40), dei genitori di Sansone (13, 8), di Sansone (15, 18; 16, 28).

La sterile Anna, oppressa dall'umiliazione e dalla tristezza, si rifugia solitaria dinanzi al santuario, ed effonde silenziosamente il suo animo, nella p. a Iahweh (1Sam 1, 10 ss.). La

p. di David, subito dopo la profezia di Nathan, è tra le più belle del V. T. (2Sam 7, 18-29); prescindendo dai Salmi da lui composti.

A Gibeon, Salomone eleva una p. davvero regale: invoca la sapienza (I Reg. 3, 6-9); un'altra sua p. c'è conservata, per la consacrazione del Tempio (1Reg. 8, 23-53).

Spicca, nella storia di Elia, la sua p., sul Carmelo (1Reg. 18, 36 s.); mentre in Par. ci sono conservate le p. dei pii re Asa, Iosafat, e dello stesso Manasse, dopo la conversione (2Par. 14, 10; 20, 6-12; 33, 22 s.); in Esd. (9) e Neh. (9) quelle di Esdra e Neemia. Tra i profeti, notevole è il posto delle p. di Geremia, a favore del popolo (Ier. 10, 23 ss.; 14, 7-22; cf. 7, 16; 11, 14); per persecuzioni che personalmente subiva (11, 20; 12, 1 ss.: 15, 15-18) egli si rivolge con immensa fiducia a Iahweh (17, 12.18; 18, 19-23; 20, 7-13). Infine, i libri di Tob., Iudt., Esth., I-II Mach. ci offrono esempi notevoli e continui di p. personali e di intercessione per la salvezza di Israele.

La p. è insistentemente inculcata nel Nuovo Testamento: Gesù ce n'ha dato l'esempio; la sua vita si manifesta una p. continua. Prega al battesimo (Lc. 3, 21), prima della scelta degli Apostoli (Lc. 6, 12); nella Trasfigurazione (Lc. 9, 28; Hebr. 5, 7); prima di risuscitare Lazzaro (Io. 11, 41 s.); per la fede di Pietro (Lc. 22, 32); ecc. Dopo la Cena, eleva la sua p. sacerdotale (Io. 17); nell'orto degli ulivi, rivolge al Padre la sua iterata p. (Mt. 26, 38 ss.) e infine, sulla Croce, prega per i suoi carnefici (Lc. 23, 34).

Egli ha dato ai suoi discepoli la più perfetta delle p., il «*Padre nostro*» (Mt. 6, 9-13; Lc. 11, 1-4), insistendo sulla piena fiducia che deve animarci nel rivolgerci a Dio, come a nostro Padre, sulla sicurezza dell'accoglimento delle nostre p. (Lc. 11, 5-13; Mt. 6, 5-8; 7, 7-11). Non teorie, ma direttive pratiche, esaurienti, Gesù ha loro ripetutamente donato. Diverse parabole insistono sulla umiltà necessaria nella p.; specialmente Lc. 18, 9-14, la parabola del fariseo e del pubblicano; sulla insistenza nella p.: Lc. 18, 1-8 ecc.; sulla necessità della p., per superare le tentazioni (cf. Mt. 26, 41; Mc. 14, 38; Lc. 22, 46); per perseverare (cf. Lc. 21, 36: «Or vegliate, in ogni tempo pregando, per essere in grado di stare davanti al Figliuolo dell'uomo»).

Nessuna meraviglia, pertanto, se oltre al loro esempio (At. 1, 14, 24; 2, 42.46 s.; 3, 1; 4, 24-31; 6, 4 ecc.), gli Apostoli insistano tanto nell'inculcare l'insegnamento di Gesù sulla p. (cf. 1Ts. 5, 17; Rom. 12, 12; Col. 4, 2 «pregate incessantemente»). Paolo incomincia ogni sua lettera, con ardenti p.: lode, ringraziamento a Dio per il bene spirituale dei fedeli cui scrive; invocazione dal Padre e da Gesù, di ogni grazia e della pace per essi. S. Giacomo inculcherà la fiducia che deve animarci nella p. (Iac. I, 5-8) con immagini vivide; cf. I Io. 5, 14 s.; Phil. 4, 6 s.

Naturalmente, oltre che al Padre celeste, la p. è ora rivolta dai cristiani, a Gesù (At. 7, 59 s., Stefano morente implora il perdono dei suoi lapidatori; Rom. 10, 12 rivolgerci a Gesù «che è ricco per tutti coloro che lo invocano»; cf. 1Cor 1, 2; 2Cor 12, 8; 1Tim. 1, 12). Come l'efficacia della nostra p. sta intera nella nostra unione col Cristo (Io. 14, 13 s.; 15, 7-16; 16, 23 s. 26 s.); e nella presenza dello Spirito Santo in noi (Rom. 8, 26 s.). La vita del cristiano deve essere una p. continua: p. di ringraziamento e di lode, in ogni azione: «Tutto ciò che fate in parole o in opere, fatelo in nome del Signore Gesù, rendendo grazie a Dio

Padre, per lui» Col. 3, 17; Eph. 5, 20. Se tutta la nostra attività avesse per termine cosciente l'unione con Dio (cf. Col. 3, 3), tutta la nostra vita sarebbe una p. continua. L'orazione è il solo bene che resta per tutta l'eternità.

[F. S.]

BIBL. - J. HERRMANN-H. GREEVEN, in ThWNT. II. pp. 782-806; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 309-312; ID. *Teologia del N. T.*, (trad. it., Torino 1950, pp. 257-66.

PRESBITERI. - Collaboratori subordinati degli Apostoli nel governo delle comunità cristiane primitive e corrispondenti all'attuale secondo grado (sacerdozio) della gerarchia dell'Ordine, sono designati con i due termini *** e ***, che sono sinonimi per l'uso scambievole (At. 20, 17.28; I Tim. 3, 2 e 5, 17; Tit. 1, 5.7; I Pt. 5, 1.5), per l'identità di ufficio (At. 20, 17.28; Phil. 1, 1; 2Tim. 3, 5-7; 5, 17; I Tim. 3, 5 ecc.) e per il mancato uso simultaneo.

I *** "anziani", già presenti presso i Giudei come le persone più insigni delle singole città (1 Mac. 11, 23; 12, 35; Lc. 7, 3; cf. Deut. 19, 12; Ios. 20, 4; Rut. 4, 2 ecc.) e specialmente come membri del Sinedrio gerosolimitano (Mt. 16, 21; 27, 41; Mc. 8, 31 ecc.), esistono nella Chiesa di Gerusalemme (At. 11, 30); nelle comunità giudeo-cristiane (Iac. 5, 14), in quelle fondate da s. Paolo (At. 14, 23; Tit. 1, 5; At. 20, 17; I Tim. 5, 17.19; 4, 14), in quel. le d'Asia Minore (I Pt. 5, 1.5; II e III Io. v. 1), nelle chiese di Corinto e di Filippi (Clemente Romano: I Cor 1, 3; III, 3; XXI, 6; ecc.) e per analogia anche in Cielo (Ap. 4, 4.10; 5, 5-14 ecc.).

Gli *** (da *** che nei LXX traduce l'ebraico paqad con l'idea dominante di sorveglianza esercitata da uomini o di potere supremo esercitato da Dio), già in uso presso i greci come un intermediario (sorvegliante, governatore, comandante d'armata) fra il potere supremo ed il popolo, appaiono nella Chiesa di Efeso (At. 20, 28; I Tim. 3, 1-7), di Filippi (Phil. 1, 1), di Creta (Tit. 1, 5-9), d'Asia (I Pt. 5, 1), di Corinto (Clemente Romano: I Cor XLII, 4; XLIV, 4.6) e di Palestina o Siria (*Didaché*: XV, l ss.).

I P. sono eletti dagli Apostoli o dai loro delegati, dopo la loro dispersione dalla Palestina (cf. At. 11, 30), fra digiuni e preghiere (At. 14, 23), sotto la guida dello Spirito Santo (At. 20, 28; cf. At. 14, 23; I Tim. 3, 1 ss.; 5, 22; Tit. 1, 5; Clemente Romano, I Cor XLIV, 1-3): da questi sono confermati in caso di scelta ed elezione da parte della comunità (*Didaché*, XV). Il rito d'istituzione è l'imposizione delle mani (At. 14, 23; I Tim. 5, 22). Essi non hanno la pienezza del sacerdozio perché sono impossibilitati a conferire ad altri il sacerdozio con l'imposizione delle mani (1Tim. 4, 14 chiarito da 2Tim. l, 6) e sono parecchi per ogni singola comunità (At. 14, 23; 20, 17.28; Phil. 1, 1; Tit. 1, 5; I Pt. 5, 1; Iac. 5, 14; 1 Tim. 4, 14; *Didaché* XV, l), chiaramente subordinati agli Apostoli come loro aiutanti (At. 15, 2.4.6.22.23; 16, 4; 21, 18).

I P. sono i *pastori* (At. 20, 28; cf. Io. 21, 15 ss.; I Pt. 5, 2); direttori amministrativo-spirituali della comunità con una saggia amministrazione (Tit. 1, 6-9; I Tim. 3, 1-7), con l'insegnamento (At. 20, 28.3-2; I Tim. 5, 17; Tit. I, 9; I Tim. 3, 2; *Didaché* XV, 1-2), con l'esercizio di una perfezione morale (Tit. 1, 6-9; 1 Tim. 3, 1-7) ed il compimento di determinati riti liturgici (Iac. 5, 14: estrema Unzione; Clemente Romano, I Cor XLIV, 6: ***; XLIV, 4: presentazione del sacrificio eucaristico: ***; *Didaché* XV, 1: ***). I P. sono i sovraintendenti di Dio (I Tim. 3, 5; Tit. 1, 7).

Le *doti* sacerdotali sono tratteggiate da Paolo in due liste, con varianti non prive d'interesse (I Tim. 3, 1-7; Tit. 1, 6-9): tre doti sono speciali della prima: degno nel suo esteriore, non neofito, stimato dai pagani; tre altre sono speciali della seconda: amico del bene, giusto, pio; le altre dodici sono comuni alle due liste ma sette sono espresse con sinonimi: ammogliato una sola volta, prudente, ospitale, non bevitore, non violento, non arrogante, non litigioso, non avaro, sobrio, irreprensibile, capace di istruire e di governare bene la propria casa. Le condizioni principali sono tre: attitudine all'insegnamento, buona amministrazione e moralità della sua casa, e fedeltà al primo vincolo matrimoniale; le disposizioni interne sono riassunte in una parola: irreprensibilità che esclude i vizi grossolani rovinosi per la sua autorità - avarizia, collera, arroganza, brutalità, ubriachezza - ed include il possesso delle virtù conservatrici d'autorità, sobrietà, prudenza, modestia, animo ospitale, ,giustizia, purezza di costumi.

La necessità di questa perfezione sublime, che assimila a Cristo (I Pt. 2, 25) ed impone il massimo rispetto (I Tim. 5, 17), esige circospezione e prudenza nell'ordinazione dei P. (1Tim. 5, 22).

[A. R.]

BIBL. - L. MARÉCHAL, *Éveques*, in DBs. n, coll., 1297-1318; F. PRAT, *La teologia di S. Paolo*. (trad. it.), 7a ed., I, Torino 1950, pp. 332-35. 341 s.; J. COLSON, *L'Éveque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition iohannique de l'Épiscopat, des origines à S. Irénée*, Parigi 1951.

PRIGIONIA (Lettere della). - Sono le quattro, scritte da s. Paolo alle cristianità di Efeso e Colossi (Asia Minore), di Filippi (Macedonia) e a Filemone (fedele di Colossi; V. alle singole voci), durante la sua biennale detenzione a Roma (61-63 d. C.),

Esse presentano grande affinità di lingua, di stile o di dottrina; sono pertanto cronologicamente inseparabili e formano un gruppo a sé, come le grandi epistole missionarie (Rom., I-II Cor., Gal.) e quelle pastorali (I-II Tim., Tit.). L'autenticità di queste lettere, negata in passato da alcuni acattolici (specialmente per Eph. e Col.), è oggi quasi universalmente riconosciuta. I critici hanno discusso a lungo per assegnarle ad una supposta e prolungata prigionia di Paolo ad Efeso intorno al 55, della quale però gli Atti tacciono affatto; o alla prigionia di Cesarea (a. 58-60). Ma quest'ultima ipotesi, oltre al resto, non si concilia con la relativa libertà di Paolo supposta in queste lettere (Phil. 1, 13; 4, 22) e soprattutto con la speranza (anzi quasi certezza), più volte espressa, della

prossima liberazione (Phil. 1, 25 s.; 2, 23 s.; Philem. 22). L'unanime tradizione storica e manoscritta, e l'esame interno delle stesse lettere (divulgazione della fede «in tutto il pretorio», saluti da parte dei cristiani «della casa di Cesare»; Phil. 1, 13; 4, 22), favoriscono la tesi della prigionia romana.

I punti dottrinali su cui specialmente insistono le lettere della p. sono connessi con le necessità spirituali dei destinatari e con l'organizzazione della Chiesa. Contro certe dottrine sincretistiche esageranti il culto degli angeli ed altre pratiche giudaiche, Paolo insiste sulla dignità trascendente del Cristo unico mediatore, sulla Chiesa, corpo mistico di cui Cristo è il capo, sul "mistero" della Redenzione (ora finalmente rivelato).

[L. V.]

BIBL. - F. PRAT, *La théologie de St. Paul,* I. 18a ed., Parigi 1930. pp. 323-86; J. B. COLON, in DThC, XI, coll. 2450-68; ST. LYONNET, *Épitres de la captivité*, in *Biblica*, 32 (l951) 569-86: sui più recenti commenti; J. HUBY, *Epistole della prigionia*, trad. it., Roma 1959 (Ed. Studium).

PRIMIZIE. - In segno di riconoscenza e di sottomissione gli Ebrei devono offrire a Dio i primi frutti, sia naturali, delle messi, delle vendemmie, ecc. (bikkurim, re'sith bikkuré ha'adamah, LXX ***) sia preparati (terumah, onde il trattato Terumoth della Misna, LXX ***) come il pane, farina, olio, tosatura delle pecore. Il tema dello sviluppo legislativo appare dapprima in Ex. 22, 28 che i LXX traducono: «Le p. della tua aia e del tuo torchio non tarderai (ad offrire) ». Più esplicito Ex. 23, 19 (= Ex. 34, 26): «Tu porterai alla casa di Iahweh le p. del tuo suolo»; dove re'sith (accadico restu) è suscettibile di significato cronologico (primo in ordine di tempo) e qualitativo (primo per qualità), Testi come I Sam 2, 29; 15, 21; Am. 6, 1-6 spingono ad adottare il senso qualitativo; sempre restando l'altro significato, poiché per gli Israeliti la prima cosa è la migliore. Così per i primogeniti.

Deut. 26, 1-5.10 s. fissa le modalità della presentazione delle p., dettagli che col tempo saranno maggiormente determinati. La quantità delle p. non è fissata. Ez. 45, 13 s. suppone la proporzione di 1/60 per il frumento e l'orzo, 1/10 per l'olio. Generalmente si pensa 1150; i meno generosi 1/60. I discepoli di Hillel stanno per 1/40; quelli di Sammai per 1/30.

Due offerte di p. sono particolarmente solenni: quella dell'orzo a Pasqua (Lev. 23, 10 s.: offerta del primo covone di orzo, secondo Flavio Giuseppe e la Misna), quella del frumento e dei due pani a Pentecoste (Ex. 34, 22; Lev. 23, 17), detta per questo anche «Festa delle p. » (Ex. 23, 16). L'uso dell'offerta delle p. è noto agli Egiziani, ai Babilonesi, ai Greci (*Iliade*, 10, 529; Aristofane, *Rane* 1272 ecc.) e ai Latini (Ovidio, *Metam*. 8, 273, 10, 431 ecc.).

[F. V.]

BIBL. - E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 34; H. CAZELLES, *Etudes sur le code de l'alliance,* Parigi 1946, pp. 82. 98 s. 101: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, ivi 1953, p. 410 s.

PRIMOGENITI. - (Ebr. bekor; ugaritico, bkr; I Krt, 144 "nascere per primo"; anche peter rehem "apertura del seno" o peter); è chi per primo nasce in una famiglia. Il termine si applica anche agli animali.

Il primogenito umano gode di certi diritti (cf. Esaù e Giacobbe): gli spetta il doppio dell'eredità paterna (Deut. 21, 15-17), costume attestato anche in Mesopotamia dai testi di Nippur, da due brani della serie *ana ittisu*, dai contratti di Nuzu e dalle leggi assire (B § 1).

Il primogenito è oggetto di cura speciale perché continua la stirpe. Israele è chiamato primogenito di Dio (Ex. 4, 22 s.; Eccli. 36, 14). A chi muore senza primogenito, lo si deve procurare mediante il levirato. La più grave punizione è la privazione del primogenito (Ex. 11, 5; 12, 29 s.; 13, 15; Ps. 88, 51; ecc.).

I primogeniti sono consacrati a Dio (Ex. 22, 28 s.); è imposto pertanto il riscatto (Ex. 34, 19 s.). Il motivo della consacrazione e del riscatto è la preservazione dei primogeniti ebrei dalla morte quando perirono quelli egiziani (Ex. 13, 22·26). I dettagli del riscatto sono enumerati da Num. 18, 15-18.

Quanto alla immolazione cruenta dei primogeniti, per gli stessi Cananei, la scoperta di sepolture di bimbi senza carattere sacrificale consiglia la prudenza nell'ammetterla. I due figli di Hiel (I Reg. 16, 34) servono da vittime per una fondazione. Le immolazioni dei figli di Mesa (2Reg. 3, 27), di Achaz (2Reg. 16, 3), di Manasse (21, 6) e forse di altri (23 10) cf. Ier. 7, 31; 19, 5; 32, 35 sono severamente condannate come un rito pagano (Deut. 12, 31; 18, 10 ss.; Lev. 18, 21; 20, 2 s.; cf. Mi. 6, 7). I racconti dell'età patriarcale (Iahweh impedisce il sacrificio di Isacco), il piccolo numero dei sacrifici constatati dall'archeologia, l'assenza di dati letterari sulla pratica di questi sacrifici, la rarità dei sacrifici umani in genere (l'infanticidio è ignorato dai beduini) e delle vittime del clan, confermano l'antichità dell'uso del riscatto, fin dalle origini stesse d'Israele.

[F. V.]

BIBL. - O. EISSFELDT. *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebraischen* ..., Halle 1935, pp. 46-65; cf. RB, 1936, pp. 278-82: *Syria*, 1935, p. 407 ss.: H. CAZELLES, *Etudes sur le code de l'alliance*, Parigi 1946, p. 83 s.; A. GEORGE. *Le sacrifice d'Abraham*. Lione 1948, p. 104 s.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique.* II, Parigi 1953, pp. 28 s. 336. 410.

PROBATICA (porta e piscina). - v. Bethesda.

PROCURATORI romani. - Deposto Archelao (6 d. O.; V. Erode; famiglia), il territorio da lui retto (Idumea, Giudea, Samaria) passò alle dirette dipendenze di Roma. Nel 27 a. C. Augusto aveva diviso le province dell'impero, in province la cui sovrintendenza spettava al Senato (senatoriali: quelle dell'interno, tranquille e sicure, debolmente presidiate) e il cui governatore, un pro console, non aveva a sua disposizione delle legioni (di cittadini romani), ma solo delle truppe ausiliarie; e in province riservate all'imperatore (imperiali: quelle di frontiera e meno sicure, fortemente presidiate), il cui governatore, legato d'Augusto pro pretore, aveva ai suoi ordini una o parecchie legioni.

In casi particolari l'imperatore si riservava di amministrare qualche regione non come pro console, ma come principe; vi nominava un prefetto ***: titolo che divenne ufficiale e si perpetuò per l'Egitto) o un procuratore (***: nome che prevalse per tutti gli altri casi) dell'ordine dei cavalieri. Il termine *** (= prueses) nel Nuovo Testamento è un'indicazione vaga, come quella di governatore.

Così non parve opportuno annettere la Giudea alla Siria, provincia imperiale. Tra i due paesi c'era la Galilea (tetrarchia di Antipa) ed era ben nota a Roma la situazione delicatissima creata dalla religione e dai costumi giudaici, unici nell'impero per la loro ripugnanza ad ogni compromesso; e riconosciuti già da Cesare e dallo stesso Augusto nella concessione di molti privilegi. Tra l'altro, l'esenzione dal servizio militare, dal culto dell'imperatore; la proibizione ai militari di entrare nella Palestina con le insegne spiegate.

Nelle piccole province, in linea di principio, il procuratore deteneva il potere sovrano e dipendeva soltanto dall'imperatore, Non avendo però al suo ordine delle legioni, era necessariamente obbligato a ricorrere in casi difficili al pro console più vicino; nel nostro caso a quello di Siria. Questi, poteva intervenire quando lo riteneva opportuno, prendendo tutto nelle sue mani; non aveva però il diritto di deporre il procuratore, salvo autorizzazione speciale del principe.

Si può dire pertanto che la Giudea era, in qualche modo, legata, connessa con la Siria. Il procuratore, rivestito dell'*imperium*, aveva il potere legislativo e giudiziario, fino a infliggere la pena di morte (Giuseppe, *Bell*. II, c. 8, l), e aveva il comando delle forze armate, Esse erano costituite da 5 coorti di fanteria e un'ala di cavalleria, di truppe ausiliarie, reclutate tra i Samaritani e gli abitanti di Cesarea, data l'esenzione dei Giudei dalla reclutazione militare (Giuseppe, *Antiq*. XIV, 10, l). La coorte (***), come l'ala, era di 500 uomini ca., comandati da un tribuno o chiliarco. Una coorte stava di stanza all'Antonia, per l'ordine pubblico nel Tempio e in Gerusalemme; nel Nuovo Testamento è ricordata in occasione dell'arresto di N. Signore e di s. Paolo (Io. 18, 12; Mc 15, 44 s.; Mt. 27, 2; - e At. 21, 31). Il procuratore risiedeva a Cesarea, città largamente pagana, spostandosi a Gerusalemme (nella reggia di Erode, e nell'Antonia) per le grandi feste, a garanzia dell'ordine pubblico. Tra i soldati, gli *speculutores* eseguivano le sentenze di morte pronunziate dal procuratore; ad essi spettavano di diritto gli abiti ed altri effetti personali del condannato (Mt. 27, 27.35; Io. 19, 23 s.). Il procuratore doveva rispettare i privilegi concessi ai Giudei dagl'imperatori; e gli altri diritti riconosciuti. In particolare non urtare la suscettibilità dei Giudei in materia religiosa. Così per le cause ordinarie funzionavano i vari tribunali giudaici, e prima di tutto il Sinedrio (v.), che poteva condannare alle verghe, ma non condannare a morte e fare

eseguire le sentenza. Il *jus gladii* - questo diritto era riservato al procuratore (Io. 18, 31). Il Sinedrio poteva soltanto presentare il suo parere al procuratore chiedendo la sentenza capitale per un colpevole. Il sommo sacerdote Anano nel 62 d. C. approfittando che il nuovo procuratore (Albino) ancora non arrivava, radunò il Sinedrio per condannare a morte s. Giacomo di Gerusalemme. Il giudizio fu ritenuto illegale e Anano fu deposto.

Il procuratore, secondo lo stesso nome, curava la riscossione delle imposte che andavano - per le province imperiali - nella cassa dell'imperatore. Ogni abitante pagava l'imposta personale o diretta; quindi le altre imposte indirette, ad es. i diritti di dogana. La riscossione di queste ultime era concessa per una somma stabilita a dei pubblicani. I posti di dogana erano collocati ai confini degli stati; ad es. tra la tetrarchia di Antipa e la Giudea (Lc. 13, 12 s.; 19, 1-10). Ai Giudei competeva il diritto di esigere l'imposta sacra del didracma per il Tempio (Mt. 17, 24); come, per privilegio eccezionale, avevano il diritto di uccidere il gentile che avesse oltrepassato la barriera sacra, penetrando nell'atrio interno del Tempio (Giuseppe, *Bell*. VI, 2, 4; Clermont-Ganneau ha ritrovato una delle tavolette di marmo con l'avviso suddetto). Ciononostante il malinteso tra governati e governanti era perpetuo, perché i Giudei, guidati dai Farisei, tenevano assai a dei punti dei quali i magistrati non comprendevano affatto l'importanza. Era dunque impossibile ai Giudei entrare in quel movimento di simpatia crescente, di mutue relazioni piacevoli e di riconoscenza che legò gli altri popoli nell'amore di Roma.

I p. eletti da Augusto. Coponio (6.9 d. C.), con P. Sulpicio Quirino, legato di Siria (6-11 d. C.), operò il censimento della Giudea (v. Quirino), distinto dall'altro quando nacque Gesù. In esso, Giuda Galileo spinse alla resistenza e alla rivolta contro Roma; ma fu ucciso e i suoi seguaci dispersi (Giuseppe XVII, 10, 5; XVIII, 1, 1-6; cf. At. 5, 37); questi furono gli zeloti, che tanta parte ebbero in seguito nell'insurrezione del 66. Seguono: Marco Ambivio (9-12) e Annio Rufo (12.15).

L'imperatore Tiberio volle lasciarli in carica più a lungo, per far respirare le povere popolazioni munte avidamente da ogni nuovo funzionario. Egli nominò: Valerio Grato (12-15 ca. d. C.). Questi depose il sommo sacerdote Anna e i suoi tre successori a breve intervallo (ca. un anno) tra loro. Il quarto da lui eletto fu Giuseppe detto Caifa (Lc. 3, 2; Io. 18, 13 ecc.).

Ponzio Pilato (26-36; v.). Vitellio, per incarico di Tiberio (+16 marzo 37 d. C.), sospeso Pilato e mandatolo a Roma dall'imperatore, nominò procuratore Marcello (36-37), confermato da Caligola. Marcello ebbe a successore Marullo (37-41) - se non si tratta di un unico solo procuratore. Dopo la parentesi del re Agrippa I (41-44; v. Erode, famiglia) che sotto di sé riunì l'intera Palestina, come sotto Erode il Grande, l'imperatore Claudio (+13 ott. 54 d. C.) nominò procuratore della Giudea (nel senso romano di Palestina), Cuspio Fado (44.46). Degno funzionario; giusto ed energico. Represse il brigantaggio, diffuso specialmente in Idumea. Claudio aveva stabilito che il parato solenne del sommo sacerdote, da Vitellio affidato al Tempio, si custodisse di nuovo nell'Antonia. Fado permise che una deputazione giudea si recasse a Roma ad ottenere la revoca dell'ordine. Infine disperse un tentativo d'ispirazione messianica capeggiato da un certo Teuda, che aveva promesso a molti seguaci di farli passare attraverso il Giordano, dopo averne diviso

miracolosamente le acque; la cavalleria parte uccise, parte imprigionò i seguaci dello pseudomessia, cui fu tagliata la testa (Giuseppe, *Ant*. XX, 5, l).

Gamaliele, in occasione della seconda incarcerazione di Pietro e di altri Apostoli, alcuni mesi (31 d. C. ca.) dopo la morte del Redentore, parla di una sedizione fomentata da Teuda; ucciso il quale, gli aderenti «si disgregarono e rientrarono nel nulla» (At. 5, 36). È evidente che si tratta di due sedizioni distinte e distanti nel tempo, i cui capi hanno in comune soltanto il nome; nome, abbastanza diffuso in Palestina (J. Renié Aetes, *La Ste Bible* [ed. Pirot, II], Parigi 1949, p. 97 ss.).

Tiberio Alessandro (46-48) di famiglia giudaica e nipote di Filone, ma apostata dalla religione dei padri. Sotto di lui ci fu la grande carestia predetta dal profeta Agabo, e per la quale la comunità cristiana di Antiochia soccorse quella di Gerusalemme. Fece crocifiggere Giacomo e Simone figli di Giuda il Galileo, giustiziato da Coponio.

Sotto Vendidio Cumano (48-52) ci furono varie sommosse e una guerra civile tra Samaritani e Giudei. Ummidio Quadrato, legato di Siria, mandò il procuratore e le due parti a Roma; dove, per l'intervento di Agrippa II (v. Erode, famiglia) presso Agrippina, moglie di Claudio, i legati Samaritani furono giustiziati, Cumano esiliato (Tacito, *An*. 12, 54), il tribuna Celere, favorevole ai Samaritani, rimandato in Palestina e ucciso.

L'ultimo procuratore nominato da Claudio fu A. Felice (52-60). Liberto di Antonia, la madre dell'imperatore, conservò negli onori, dai quali l'origine servile avrebbe dovuto escluderlo, l'animo di uno schiavo, molto più del suo fratello Pallante, l'onnipotente favorito di Agrippina madre di Nerone (Tacito, *Hist*. 5, 9; *An*. 12, 54). Forte della protezione del fratello, si credeva permesso tutto; la sua brutalità fu una delle cause remote della rivolta giudaica. Famoso per le sue concussioni e la venalità e per la licenza dei costumi. Delle tre mogli, una era nipote di Marco Antonio e di Cleopatra; l'altra era la diciannovenne Drusilla, figlia di Erode Agrippa I, sposa di Aziz, re di Emesa Felice s'incontrò con S. Paolo, che, imprigionato a Gerusalemme, nel 57 ca., fu inviato sotto scorta a Cesarea. Il tribuno, nel suo rapporto, ragguagliava il procuratore delle accuse e delle insidie del Sinedrio; mentre si trattava solo di litigi dottrinali, nulla gravava sull'accusato che meritasse la morte o l'incarcerazione. Alla stessa conclusione pervenne Felice, dopo aver sentito i Giudei e la difesa di Paolo. E tuttavia, invece di liberarlo, aggiornò la causa, col pretesto di un supplemento d'informazione. Sperava che s. Paolo avrebbe comprato da lui, a prezzo elevato, la libertà. Inutilmente l'Apostolo parlò a Felice e a Drusilla, della fede di Gesù, della giustizia e del giudizio futuro. Richiamato da Nerone, Felice, per compiacere ai Giudei, lasciò s. Paolo in carcere (At. 23-24).

Il successore, Porcio Festo, fu ottimo funzionario, ma per troppo breve tempo (+62), perché la sua rettitudine e abilità portassero a risultati permanenti. Compì una forte spedizione contro un esaltato che attirava turbe nel deserto col solito miraggio dell'insurrezione messianica. A s. Paolo, che veniva chiesto dal Sinedrio, propose la ripresa del giudizio dinanzi a lui, ma a Gerusalemme, per contentare i Giudei. L'apostolo appellò a Cesare, e il procuratore lo mandò a Roma; prima di redigere il suo rapporto, volle sentire anche il parere di Agrippa II (At. 24-26).

Il governo del venale Albino (62-64) rovinò quanto di bene Festo era riuscito a fare; risultò un vero disastro. Fu sostituito da Gessio Floro, senz'altro il peggiore dei p. romani in Giudea, dal 64 fino allo scoppio della ribellione giudaica (a metà del 66), da lui desiderata e con vari suoi dispetti e barbarie accelerata, per coprire così le ingiustizie, le rapine di ogni genere, da lui commesse Arrivò a concedere immunità ai ladri, a patto che spartissero con lui il bottino (Giuseppe, *Bell*. II, 14, 2-3).

Dopo la distruzione di Gerusalemme e la espugnazione di Masada, la Giudea divenne provincia imperiale del tutto indipendente; con a capo un legato dell'ordine dei senatori, che aveva a sua disposizione la ricostruita X legione "Fretensis"; sempre con sede a Cesarea. [F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, 3a ed.. Parigi 1931, pp. 215-24; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2a ed., Torino 1935, pp. 431-72; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it., *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 60-89. 105·22; F. M. ABEL. *Histoire de la Palestine*, I, Parigi 1925, pp. 424-90.

PROFETA. Profetismo. - p. è colui che per divina missione trasmette Il coloro, cui è inviato, gli ordini, le rivelazioni comunicategli, con azione soprannaturale, da Dio (Deut. 18, 18 s.; 2Reg. 3,9 ecc.; cf. Ex. 7, l s.).

Inizio ed elemento essenziale della missione profetica è la vocazione da parte di Dio; libera scelta, imprevista e improvvisa, che dà un nuovo corso alla esistenza del chiamato (Ex. 3-4, 18; Am. 7, 12-15; Is. 6; Ier. 1, 4.91; 20, 7-18 ecc.).

Il termine ebraico più usato, nabhi', deriva dal verbo acca dico nabiì "chiamare", al parto passo "vocato", che ha ricevuto una missione da Dio (cf. Codice di Hammurapi, Prol. 1, 52; 1, 49; Epil. 24 R 40; W. F. Albrigth, *Von Steinzeit zum Christentum*, trad. ted., Berna 1949, p. 301 s.; e il nome proprio nabi- ilisu «il chiamato dal suo Dio»); ed è di forma passiva, come nazir "consacrato", masiah "unto"; e passive son le forme verbali che ne derivano, nifal e ithpael "agire da nabhi": Il greco *** "che parla al posto e in nome di Dio" rende bene l'idea (da *** "in luogo" e *** "parlare": Eschilo, Eum. 19; Platone, *Repubbl*. 366 ecc.); il senso di predire il futuro" è solo secondario, in quanto il profeta annunzia anche il futuro; ma l'etimologia di S. Isidoro di Siv. (*** "avanti" e *** "apparire": s. Tommaso, 2-2, q. 171, a. 1) è errata.

Altri termini usati: ro'eh "veggente" (detto di Samuele I Sam 9; I Par. 9, 22; 26, 28; di Hanani, 2Par. 16, 7-10; e in Is. 30, 10) e l'equivalente hozeh "contemplante", per lo più in poesia, esprimono o il mezzo o il modo delle comunicazioni divine, espresso inoltre frequentemente dal verbo ra'ah "vedere"; già in Am. 7, 1-15 essi appaiono del tutto sinonimi dell'antico termine nabhi' che, al tempo di Samuele, prevalse sugli altri (I Sam. 9, 9).

Ebhed Iahweh "cultore (servo) di Iahweh", 'is 'elohim "uomo di Dio", considerano i profeti nelle loro relazioni con Dio, votati al suo servizio, assertori e gelosi custodi dei suoi

sovrani diritti. In rapporto al popolo sono detti ro'eh "pastore", somer "custode", 'ofeh «vigile scolta» ecc., sottolineando i vari aspetti della loro missione (cf. Ez. 33, 1-9; *Biblica*, 6 [1925] 294-311.406-17).

Istituzione. I Semiti avevano vivissimo il senso del soprannaturale; in tutti gli eventi vedevano l'azione divina; era perciò assillante in loro il desiderio di conoscere la volontà del Signore; e naturale rivolgersi al suo interprete per ogni circostanza o contingenza che dovesse sfuggire alla loro percezione o capacità immediata. Ricorrevano pertanto alla divinazione e alla magia, tanto diffuse; per tener lontano Israele da tali pratiche superstiziose, Iahweh, fin dagli inizi della nazione, stabilì i profeti come gli unici suoi portavoce e interpreti (Deut. 18, 9-22; Num. 23, 23; lo affermano Am. 2, 10 s.; Ier. 7, 25; Zach. 7, 12; Neh. 9, 30); dando loro quale segno inconfondibile di riconoscimento, oltre al valore morale (fedeltà a Iahweh, ai suoi precetti), il carisma di predire il futuro (Deut. 18, 22; Is. 41, 22s.; 44, 7s.), e talvolta di operare altri miracoli.

Solo per estensione del termine, Ps. 105 (104), 15 chiama profeti i Patriarchi, quali depositari della rivelazione divina.

Storia. Le fonti bibliche, dopo Mosè, il grande p. (Os. 12, 14 [Volg. 12, 13]; Num. 11, 25; 12, 6 ecc.), ricordano: Maria, sua sorella (Ex. 15, 20; Num. 12, 2); Giosuè (Eccli. 46, 1); per il periodo dei Giudici:

Debora (Iudc. 4, 4); un nabhi' anonimo (ibid. 6, 8); un «uomo di Dio» che predice ad Eli la decadenza della sua casa (I Sam 2, 27); Samuele (ibid. 3, 20 ecc.). Dopo Samuele, dati i gravi pericoli che minacciano l'esistenza stessa della religione monoteistica, e per le tristi vicende nazionali che ne derivano, i profeti si susseguono senza interruzione, quale ministero costante (I Sam 3, 1; in tal senso At. 3, 24; Hebr. 11, 32). Sotto David, Gad (I Sam 22, 5 ecc.) e Nathan (2Sam 7, 2 ecc.); sotto Salomone Ahias (I Reg. 11, 29 ecc.); sotto Roboamo, Semeia (ibid. 12, 22 ecc.); Addo (2Par. 12, 25); un «uomo di Dio», sotto Ieroboam (1Reg. 13); Iehu, sotto Baasa (ibid. 16, 1); Hanani, sotto Asa (2Par. 19, 2; 20, 14; 37); Elia (v.); Michea, figlio di Iemla (I Reg. 22); Eliseo (v.); Giona, sotto Ieroboam II (2Reg. 14, 25). Seguono i profeti dei quali possediamo gli scritti (= profeti scrittori, a differenza dei precedenti detti profeti d'azione), in ordine cronologico:

Amos, Osea, Isaia, Michea, Nahum, Sofonia, Abacuc, Geremia, Baruc (a parte, sotto Iosia, la profetessa Holda: 2Reg. 22, 14-20); durante l'esilio babilonese: Ezechiele, Daniele; dopo il ritorno dall'esilio: Aggeo, Zaccaria, Abdia, Gioele, Malachia.

Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele son detti profeti maggiori, per la mole maggiore dei rispettivi libri; minori gli altri.

Non si ha notizia di altri profeti (cf. I Mach. 14, 41), fino a Giovanni Battista (Mt. n, 9 s.; Lc. 7, 26 s.), precursore del p. per eccellenza Gesù, il Messia (At. 3, 20 ss. = Deut. 18, 15-19; Io. 1, 21.45 ecc.). Nella Chiesa primitiva, tra i doni speciali elargiti dallo Spirito Santo (v. Carismi), i profeti hanno il posto d'onore, subito dopo gli Apostoli (I Cor 12, 28 s.; 14; Eph. 2, 20 ecc.); e parecchie volte nel Nuovo Testamento, appaiono questi interpreti di

Dio, con predizioni; leggono i segreti dei cuori (At. 11, 27; 19, 6; 21, 9 ss.); edificano, esortano, incoraggiano (cf. *Didachè* 11, 7-12; Herma, *Mand*. II; Giustino, *Dial*. 39, 2).

Tal dono non è mai cessato nella Chiesa, con missioni particolari (ad es. s. Caterina da Siena, s. Margherita Alacoque), ma il termine p., salvo nella letteratura monacale del IV-V sec. che lo estese parecchio, fin dall'antichità fu riservato esclusivamente agli uomini del Vecchio Testamento, quali trasmettitori della rivelazione formale pubblica.

Le fonti bibliche adoperano il termine nabhi' e le forme verbali derivate, nel presentare le manifestazioni affatto speciali di estatismo collettivo israelitico, le altre dei popoli finitimi, specialmente quelle dei Siro-Fenici, e i falsi profeti che si presentano quali inviati di Dio.

Gli anziani eletti da Mosè per coadiuvarlo nel governo del popolo, ricevettero lo Spirito di Iahweh, qual segno di approvazione e conferma, e «si misero a profetare». Essi nulla annunziano, ma si agitano in una maniera caratteristica; né tal fenomeno si ripeté. Mosè lo ritenne un dono divino: «Volesse il cielo che tutti fossero partecipi di tal dono» (Num. 11, 25-29). Al tempo di Samuele (sec. XI a. C.) riappare un analogo *profetismo collettivo-estatico* (I Sam 10, 5 s., 9-12; 19, 18-24) che raggiunge il suo culmine sotto Elia ed Eliseo (sec. IX), per estinguersi quasi subito dopo. Nel sec. XI schiere di Israeliti si adunano per partecipare al culto, procedono insieme, adoperando il canto e la musica per preparare e secondare le loro manifestazioni estatiche. Verosimilmente, trasportati dall'entusiasmo religioso, dominati da una eccitazione incoercibile, negli occhi ardenti, nel volto acceso, nei movimenti alterni, più o meno ritmici, di tutto il corpo, in gesti disordinati, forse anche in espressioni infiammate, manifestavano il loro vivido sentimento per la religione dell'unico loro Dio.

L'esaltazione si comunicava talvolta agli astanti, per predisposizione o per un particolare intervento divino (cf. I Sam 19, 20-24). Probabilmente anche in queste manifestazioni non è da escludere ogni carattere soprannaturale.

Al tempo di Elia-Eliseo (I Reg. 17 ss.; 2Reg. I ss.) questi profeti «figli dei profeti» = membri di siffatte associazioni: I Reg. 20, 35; 2Reg. 2, 3 ecc.), in diverse località (Galgal, Bethel, Gerico), formano delle colonie, dove, in certa misura, menano vita comune (2Reg. 2; 4, 38 ss.; 6, 1-5). È un profetismo di professione; manca qualsiasi vocazione soprannaturale. Dinanzi all'influsso deleterio del culto idolatrico e licenzioso di Canaan, che minacciava l'esistenza medesima del monoteismo rivelato, e, specialmente nel regno di Samaria, dinanzi all'invadenza ufficiale del baalismo fenicio apertamente favorito ed imposto dalla fenicia Iezabele, sposa del re Achab, queste pie associazioni, sotto la guida e la direzione dei grandi ispirati, Samuele (che probabilmente ne è il fondatore), Elia ed Eliseo, furono tra le forze vive del iahwismo, che incitarono il popolo alla fedeltà verso Iahweh. Erano così sfruttate per il bene, queste manifestazioni allora diffuse e che tanto impressionavano il popolo.

Molti di essi perirono nella persecuzione di Iezabele (I Reg. 18, 23). I grandi profeti se ne servono anche per espletare missioni ricevute da Dio (I Reg. 20, 35-43; 2Reg. 9, 1.4-11); presenziano talvolta alle loro manifestazioni estatiche, mai però vi prendono parte profetizzando come loro (cf. I Sam 19, 20).

Fenomeni affini di estatismo sono attestati nelle religioni antiche, nel mondo greco-romano, e fino ai tempi moderni (Quacqueri, Pentecostali ad es.). La Bibbia descrive i falsi profeti di Baal (profetismo siro-fenicio) nella celebre sfida di Elia sul monte Carmelo (I Reg. 18, 26-29); con essa concordano le fonti profane: il racconto dell'egiziano Wenamon (ca. 1100 a. C.; papiro di Golénischeff) e lo scrittore Eliodoro, di origine sira (*Aethiopica* IV, 17).

Nell'atmosfera ardente e provocante del culto cananeo, una strana frenesia s'impossessava di alcuni, prima di tutto di questi nabhi' di professione, e presto si comunicava agli altri. «Al concitato suono delle cetre, danzavano, ora levandosi in alto con salti leggeri ed ora piegando più volte di seguito il ginocchio vicino a terra e poi girando su se stessi come dei posseduti da uno spirito» (Eliodoro). Con colpi di spada, coltelli, si ferivano le braccia, il petto, le gote, emettendo a momenti, suoni appena articolati, nei quali i fedeli, attratti dallo spettacolo, riconoscevano le parole del dio. L'eccitazione cresceva, diveniva furibonda; si formava come una pesante atmosfera di follia e di oppressione e alcuni perdevano completamente il dominio di se stessi. E si avevano mutilazioni in onore di Baal, dio della fecondità, e consacrazione temporanea di giovani donne alla prostituzione sacra (L. Desnoyers, I, p. 246 s.).

Verso la fine del VII sec. Geremia (27, 3.9) attesta che c'erano dei nabhì' in Edom, Moab, Ammon, e nella Fenicia, cui si rivolgevano i re per le loro consultazioni. Virgilio (*Aen*. VI, 45.51.77-80), Lucano (*Phars*. V, 161 ss.) e altri descrivono tali esibizioni estatiche, diffuse nel mondo greco-latino, al sorgere del Cristianesimo (*Biblica*, 32 [1951] 237-62).

In opposizione ed in lotta con i profeti autentici troviamo infine quegl'israeliti che si presentavano e si dicevano inviati da Iahweh. Essi si adattano alle voglie dei re, li adulano; secondano le illusioni della folla; in cerca di denaro e di popolarità (I Reg. 22, 6-28; Mi. 2, 7-11; 3, 5 ss.; Ier. 23.28.29; Ez. 13). «Fan da nabhi' in Israele (si presentano come chiamati da Dio) questi profeti del proprio cervello, che tutto, cioè, attingono dalla loro mente. Dan divinazioni menzognere; ripetono: - Oracolo del Signore -, mentre il Signore non ha parlato. Illudono il popolo dicendo: Tutto bene -, mentre tutto va male; pronti a convalidare ogni sua fantastica speranza». E delle profetesse «del proprio cervello» Iahweh così si lamenta: «Mi avete compromesso, presso il mio popolo, per delle manate d'orzo e alcune fette di pane» (Ez. 13). Presto i fatti smentiranno i loro pretesi vaticini; e il popolo vedrà il loro castigo esemplare (cf. I Reg. 22; Ier. 28).

Valutazione. Comunemente, tra i razionalisti (da A. Kuenen a R. Kittel, A. Causse), questi vari elementi biblici vengono fusi e confusi, per negare la caratteristica di istituzione divina al profetismo unico ed esclusivo del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Al tempo di Samuele sorgerebbe soltanto il p. estatico; quindi attraverso la consueta lenta evoluzione, condizionata dall'ambiente, avremmo con Amos l'inizio dei profeti isolati, pensatori e scrittori; agli estatici e fantastici succederebbero gli intellettuali e realistici. Dio non c'entrerebbe affatto. Avremmo un fenomeno identico a quello offerto dalle altre religioni. Ma come spiegare pertanto il preannuncio esatto, particolareggiato da parte dei veri profeti di eventi realizzatisi a distanza di anni e di secoli? I tentativi fatti sono

molteplici; testimonianza eloquente della loro vanità. Due spiegazioni sono ancora ripetute dai moderni; la prima, psicologica: il subcosciente elaborerebbe lentamente le impressioni e le idee; esse ad un dato momento irromperebbero nella coscienza del p. che le enunzierebbe con convinzione; la seconda tutto riduce alla intuizione geniale di questi perspicaci e alla profonda conoscenza del cuore umano (A. Causse).

In tutto ciò, non abbiamo una valutazione dei dati offerti dalle fonti bibliche, ma una ricostruzione fantastica, in netta opposizione con quelli. Lo stesso p. collettivo-estatico israelitico (sec. XI-IX), accanto ad innegabili punti di contatto con i fenomeni affini cananeo-fenici (impliciti già nel motivo di adoperare per il culto del vero Dio, quelle stesse manifestazioni che tanto colpivano le masse), offre differenze notevoli. Manca in esso, ad es., la caratteristica delle incisioni (in I Reg. 20, 35-43 il membro dell'associazione profetica che va incontro ad Achab si fa ferire in volto per presentarsi come un soldato che abbia partecipato alla battaglia appena terminata); qualsiasi traccia di orge, con pratiche lascive.

Ma qualunque sia il giudizio formulato dallo storico al riguardo, esso non può interessare il profetismo, istituzione divina. Le fonti distinguono ineccepibilmente, in modo netto e deciso, tra le manifestazioni del profetismo estatico-collettivo, e professionale, e i profeti, questi "chiamati da Dio", da Mosè a Malachia. Nessuno di questi appartenne ed uscì dalle associazioni suddette; queste inoltre costituirono un fenomeno ben circoscritto nel tempo, mentre non si può mettere in dubbio l'esistenza dei profeti fin dalle origini del iahwismo (Am. 2,10 s.; Os 12, 14; Ier. 7, 25 e tutte le fonti anteriori a Sam.).

Il profetismo estatico e volontario ebbe propaggini malsane; molti "figli dei profeti", dopo aver atteso invano la chiamata divina, divenivano falsi profeti; banale contraffazione dei profeti ispirati che energicamente li combattono e se ne distinguono. Amasia, il prete di Bethel, asservito alla dinastia di Ichu, dice ad Amos: «Veggente, vattene in Giuda e procurati là il sostentamento con le tue profezie». Ed Amos di rimando: «Io non sono né nabhi', né figlio di p.; sono raccoglitore ed incisor di sicomori. E Iahweh mi ha preso di dietro al gregge e mi ha comandato: Va', sii nabhi' (o p.) al mio popolo Israele» (Am. 7, 14). Non c'è disposizione o preparazione naturale; nessuna confusione e nessun punto di contatto - come per tutti gli altri profeti - con i nabhi' di professione; ma improvvisa azione di Dio su questo agiato proprietario e allevato re di greggi che viene "preso" da Iahweh, tolto alle sue occupazioni normali, dalla sua Giudea, e mandato portavoce della divina giustizia nel regno d'Israele, nello stesso santuario "regale" di Bethel, officiato da un sacerdozio asservito alla dinastia. Amos, come tutti gli altri profeti, è sempre cosciente di sé, anche sotto l'azione di Dio. Rimane una sola identità, quella del termine; per cui egli può asserire di non essere nabhi', e immediatamente dopo affermare categoricamente di esserlo. È facile comprendere l'estensione dell'antico termine (cf. Gen. 20, 7; Deut. 13, 2 ecc.) a casi che almeno apparentemente sembravano supporre qualche vocazione e la missione da parte di Iahweh (Num. 11, 25 ss.; Deut. 18, 15 ecc.).

«Tu mi hai attratto ed io ho acconsentito - dice Geremia al Signore -; tu eri il più forte ed hai trionfato. Ogni volta che parlo devo proclamare oppressione e rovina; e così la parola di Iahweh diviene per me un obbrobrio, un’onta. Proposi pertanto: voglio dimenticarla, ah

non parlerò più nel suo nome - ma la sua parola era nel mio petto un fuoco che divora, rinserrato nelle mie ossa. Mi sforzavo di contenerlo, ma senza riuscirvi» (Ier. 20, 7 ss.). È l'azione soprannaturale, potente di Iahweh (Am. 3, 8: «Il leone ruggisce, chi non ne è spaventato? Iahweh parla, chi non profetizza?»); che Ezechiele ripetutamente esprime: «la mano del Signore venne su di me e mi fu rivolta la sua parola» (1, 3; 3, 22 ecc.); essere preso, afferrato da Dio, che parla alla mente del p. Il piccolo Samuele dorme accanto all'arca nel tempio di Silo; in altra stanza c'è il vecchio Eli; nel sonno una voce lo chiama. «Egli corse da Eli - Eccomi, che tu mi hai chiamato. Ed Eli: - Non ti ho chiamato; torna a dormire». Ancora una seconda volta si rinnova la chiamata e il pronto accorrere del fanciullo. Il testo sottolinea: «Samuele non aveva ancora avuto esperienza del Signore, né si era ancora a lui diretta la parola di Dio». Alla terza volta Eli capì che si trattava di Dio e disse al giovane: «Va' a dormire; e se qualcuno ti chiamerà, di': Parla, o Signore, che il tuo servo ascolta». Samuele ritorna a dormire e alla chiamata che si rinnova, ripete le parole suggeritegli, e riceve la prima comunicazione profetica, di punizione per la casa di Eli (1Sam. 3).

Il profetismo estatico pertanto e professionale non ha nulla a che vedere con il grande profetismo, fenomeno unico nella storia delle religioni. Non è possibile infatti trovare affinità alcuna in Egitto (le pretese profezie di Ipuwer non sono che descrizioni del passato: A. H. Gardiner, A. Wiedemann), Babilonia (l'accadico baru è un astrologo, un augure, un indovino soltanto), o altrove, con l'attività e la missione di Mosè, Elia, Amos fino a Malachia. La profezia, preannunzio esatto di eventi futuri, interpretazione del pensiero di Dio nella storia, è l'effetto inimitabile e inconfondibile dell'azione divina sul suo portavoce (E. Konig, *Theologie des A. T.*, 3-4a ed., Stoccarda 1923, pp. 55-62).

Ogni spiegazione naturalistica contrasta rudemente con i dati biblici. L'azione di Dio è improvvisa ed imprevista; e si ripete per ciascuna comunicazione profetica; non c'è posto per una lenta elaborazione psicologica. Nathan approva, incoraggia David nel progetto di costruire il Tempio; il mattino dopo gli comunica l'ordine contrario di Iahweh (2Sam 7); Isaia annunzia ad Ezechia la morte imminente; immediatamente dopo ritorna a comunicargli da parte di Iahweh la guarigione (2Reg. 20, 1-5). Il genio, l'intuizione, la profonda conoscenza del cuore umano si riscontrano un po' dovunque nella storia dell'umanità; eppure il profetismo rimane un fenomeno unico. Mentre i profeti ordinariamente non sono neppure degli eruditi. Eliseo è un ricco contadino, Amos un pastore, Geremia ed Ezechiele timidi sacerdoti. Essi preannunziano eventi imprevedibili, in contrasto con tutte le prospettive storico-politiche. Amos, ad es., predice la rovina del regno di Samaria, mentre allora sotto Ieroboam II esso era al culmine della potenza e della prosperità. Ezechiele in Babilonia, preannunzia nei particolari l'inizio e la fine dell'assedio di Gerusalemme (21.24); e, dopo lo sfacelo, descrive il ritorno degli esuli, la ricostruzione del nuovo Israele (37) e la vittoria che esso riporterà sull'assalto dei Gentili (Antioco Epifane, cc. 33-39). Non meditazioni o intuizioni geniali, ma rivelazioni di Dio, che il p. riceve e comunica agli altri come sacro deposito che non gli appartiene.

Natura dell'azione divina. Le comunicazioni divine avvengono per visione: 1) puramente intellettuale, senza l'aiuto di alcuna immagine sensibile; ed è la più frequente; «mi fu rivolta

la parola di Dio in questi termini» (Ez. passim); 2) e sensibile; mentre parla all'intelletto, Dio agisce sulla fantasia, sui sensi interni in genere, con immagini sensibili (Is. 6, 1; Ier 1, 1; Ez. 1-3 ecc.); raramente sui sensi esterni (cf. Ex. 3, 4).

Intanto i sensi esterni nulla più percepiscono di quel che è intorno; seguono la facoltà della mente e i sensi interni straordinariamente attivi sotto l'azione del Signore. Questo stato (Ez. 3, 1; comm. F. Spadafora, pp. 27.75 S. 271) costituisce l'estasi profetica, che nulla ha di comune, oltre al termine, con l'eccitazione morbosa e coribantica, voluta mente procurata con mezzi esterni. Talvolta, per le sue comunicazioni, Dio si serve del sogno (per es., S. Giuseppe: Mt. 1, 20; 3, 13). In ogni caso, Dio si adatta alla mentalità del p.; delle cui facoltà si serve, applicandole ed elevandole, mai mutandole o ancor meno distruggendole; sceglie immagini ad esse familiari. Le suggestioni divine si associano alle idee e ai sentimenti propri di ciascun p.; ed essi variano, naturalmente, secondo gli individui, il tempo, l'ambiente; di modo che ogni p. conserva il suo carattere e impronta personale.

Il Signore, infine, lascia al p. una certezza inconcussa, più forte di qualsiasi evidenza, sulla natura divina della comunicazione ricevuta; e gli infonde un impulso irresistibile (Ier. 20, 9) a trasmetterla ai destinatari. I Padri, i primi apologeti in particolare, dalle immagini usate dalla S. Scrittura, han descritto l'azione di Dio sul p. con la terminologia che Platone, Lucano usano per il fenomeno estatico: il p. è strumento, organo di Dio. Precisando però energicamente, contro i Montanisti, i quali oltre ai termini sostenevano con i pagani la completa incoscienza dell'ispirato, che i profeti sono assolutamente consci e liberi.

S. Tommaso (2-2, qq. 171-174) ha ordinato sistematicamente gli elementi biblici e patristici, illustrando la natura di questa azione divina. Essa è essenzialmente un'illuminazione soprannaturale dell'intelligenza; lume che rafforza l'intelletto e diviene nel p. principio attivo di conoscenza. Sia che si tratti di visione o comunicazione puramente intellettuale; o di immagini infuse illustrate dalla luce divina; o della sola luce divina data per giudicare delle conoscenze naturali, il p. reagisce vitalmente col giudizio che formula e talvolta anche con l'elaborazione previa delle specie intelligibili. In tal modo, la conoscenza profetica, frutto della luce data da Dio, è insieme proporzionata in buona misura allo spirito del p. Tale luce gli è data in modo transitorio; non è una dote od abituale disposizione del p., il quale, pertanto, riceve una nuova luce ogni qual volta Dio gli comunica qualcosa. La sua visione così è frammentaria, intermittente e cessa col cessare del raggio dall'alto (cf. gli esempi di Nathan, Isaia; Geremia [47, 10] aspetta dieci giorni la risposta di Iahweh; Eliseo *2Reg. 4, 27*).

Se Am. 3, 8; 2Pt. 1, 21 potrebbero far pensare a una mancanza di libertà; Is. 6, 5-8.11; Ier. 20, 9 con 1, 6; Ez. 1, 3; 3,22 con 3, 17-21 ecc. attesta no chiaramente la piena coscienza, la vitale rispondenza e, direi, l'autonomia della mente e della volontà del p. sotto l'azione divina (v. Ispirazione; Synave-Benoit, pp. 286-93; A. Bea, in *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma 1951, pp. 47-65).

Attività dei profeti. I profeti adempivano la loro missione in modi differenti. Principalmente mediante la parola viva: i profeti erano in primo luogo dei predicatori. Molto

spesso, per rendere più vivo, più efficace e comprensivo il messaggio da trasmettere, compivano delle azioni simboli. che. Già Ahia di Silo per vaticinare la scissione del regno di Salomone divide il suo mantello nuovo in 12 parti, dandone 10 a Ieroboam (I Reg. 11, 29 e ss.); frequenti in Geremia, Ezechiele (4 visioni e 11 azioni simboliche), Zaccaria. Sono veri paragoni in atto, adatti al genio orientale, al carattere realistico e grossolano degl'Israeliti.

In parte almeno, i discorsi dei profeti venivano subito dopo fissati per iscritto, sia da essi stessi, sia dai loro discepoli; talvolta (Ier. 36; Is. 30, 8) per ordine formale di Iahweh. Alcune profezie non comunicate a voce ai contemporanei, furono soltanto scritte, destinate a generazioni posteriori per determinate situazioni future; così Is. 40-46 e Dan. 2.7.12, secondo l'esplicito accenno di Dan. 8, 26; 12, 9.

I libri profetici, per lo più in poesia, sono ricchi di immagini talvolta ardite, di metafore e di simboli. È uno stile, un genere letterario a parte. Spesso l'annunzio della salvezza relativamente imminente dai nemici, dall'oppressione politica sembra fondersi o per lo meno precedere immediatamente, l'annunzio della salvezza messianica. Si è pensato a semplice mancanza di precisazione cronologica. In realtà il p. spesso vuole esprimere la connessione di causa ed effetto tra la seconda e la prima; la salvezza temporale è data in vista e per quella messianica (Is. 7-9). La missione profetica è essenzialmente religiosa: fare rientrare Israele nei legami dell'Alleanza (v.), liberamente contratta al Sinai; o, che è lo stesso, difendere i sovrani diritti di Iahweh. E siccome l'alleanza abbraccia tutta la vita della nazione, i profeti intervengono in essa, comunicando il pensiero di Dio.

Il periodo culminante della loro attività dall'VIII al VI sec. è un periodo di transizione; vi si opera il "tormentato passaggio dall'antico iahwismo al rinnovato Israele post-esilico. L'infedeltà del popolo eletto, il suo distacco dagli obblighi dell'alleanza, raggiungono il culmine (v. Religione popolare) prima nel regno del nord, e quindi in Giuda. Dio applica la grave sanzione del patto (Ex. 20, 5): il regno di Giuda (586), dopo quello di Samaria (722), è distrutto, i superstiti esiliati.

I profeti insorgo ne contro il sincretismo idolatrico, le ingiustizie sociali, i disordini morali; e, positivamente, illustrano l'essenza dell'alleanza, le verità costitutive dell'antico iahwismo. Bisognava far comprendere agl'Israeliti che la distruzione imminente era dovuta alla loro infedeltà ed era inflitta da Iahweh, come esigenza della sua giustizia. L'alleanza dovuta all'iniziativa e alla libera scelta di Iahweh, era solo frutto della sua infinita misericordia. Israele l'ha violata; ebbene subirà il tremendo castigo; Iahweh lo annienta; perché la sua esistenza è affatto indipendente da quella della nazione e dal culto materiale che essa può offrirgli. Tale castigo però non è fine a se stesso; si tratta di pena vendicativa, ma nello stesso tempo medicinale; perché l'alleanza è eterna, e Dio con la sua onnipotenza la ristabilirà col nuovo Israele purificato, in vista del Messia e del suo regno, che ne costituisce l'ultimo scopo, il disegno divino di salvezza già annunziato in Gen. 3, 15; disegno che i profeti descrivono e pongono al culmine dei loro scritti (cf. Os 2; specialmente Ez. 11.14.16.20.24. 34.36.37.40-48, il p.-teologo, sistematico e particolareggiato), I profeti post-esilici illustrano specialmente la connessione tra il rinato Israele e il regno messianico.

I profeti pertanto mettono in particolare risalto gli attributi di Iahweh, Essere Supremo ed unico Dio, le sue esigenze morali che determinano la natura dei suoi rapporti con la nazione. Il profetismo è l'elemento più elevato della religione del Vecchio Testamento e uno dei più grandi movimenti spirituali dell'umanità intera. Senza esagerazione si è potuto dire che tutti i filosofi, tutti i legislatori, tutti i fondatori di religioni nell'antichità, presi insieme non hanno enunciato tante idee elevate e sublimi, quanto i pochi profeti d'Israele (L. Dennefeld).

In politica, i profeti combattono le alleanze con altri popoli; esse comportano il riconoscimento almeno ufficiale delle divinità del paese col quale si trattava; divinità che spesso venivano abbinate al culto. Era un pericolo immediato di contaminazione sincretica, idolatrica, contro il puro monoteismo rivelato; violazione dell'alleanza con Iahweh e mancanza di fiducia verso di Lui che si era impegnato a dare agli Ebrei Canaan e a conservarli nel possesso di essa. La nazione non deve pertanto temer nulla; non deve affidarsi a potenze estranee; deve soltanto aver cura di osservare le condizioni del patto. È una condizione privilegiata ed unica; il regno d'Israele non può essere che teocratico. Per tale motivo religioso, i P. insorgono contro quei re o dinastie, che pur dotati ed esperti, come ad es. Omri, basano su criteri naturali la loro politica soltanto umana; o peggio sacrificano ed essa la fedeltà ai precetti dell'alleanza (così Ieroboam, e in genere, i re del regno di Samaria: cf. Os 7, 3-7; 8, 10.16 ecc.).

Per la vita sociale, i profeti non hanno programmi rivoluzionari; non combattono la cultura. Os 2, 23 s. tra i beni che Dio darà al futuro Israele ritornato fedele, enumera i frutti precipui dell'agricoltura palestinese. Celebrano i quaranta anni passati nel deserto, dopo l'esodo dall'Egitto, come il periodo più bello della nazione, allora fedele a Iahweh e agli impegni dell'Alleanza. Ma si tratta di purezza di iahwismo e non di forma o questione sociale; è un invito a considerare la purezza della vita religiosa iniziale (Ier. 2, 2 s.; Ez. 16, 6-9.43). Essi flagellano il lusso, la ricchezza, l'ordine sociale (cf. Amos), perche frutto di ingiustizie, regolato sullo sfruttamento degli oppressi, fonte di vita licenziosa e immorale. Infine, in rapporto al culto, i profeti insorgono, condannano la religione soltanto rituale ed esterna; la fiducia superstiziosa in essa rimessa, senza nessuna preoccupazione per i precetti morali: qualsiasi contaminazione sincretica, idolatrica.

L'elemento essenziale (v. Decalogo) della religione mosaica è l'intima pietà, l'obbedienza alla voce di Dio, i precetti morali (Os. 6, 6; I Sam 15, 22; Mi. 6, 6 ss.); il culto esterno ha il suo valore se suppone e poggia sulla pietà (Is. 1, 10-17; Ier 7, 21-24). Nessuna opposizione tra profetismo e sacerdozio; ma condanna (cf. Am. 7) di un sacerdozio aulico, inteso soltanto al guadagno. I profeti sono i continuatori del levitismo, per la purità e la conservazione della religione rivelata (A. Neher). Il profetismo con l'annunzio esatto del castigo nazionale, con la visione della futura rinascita, svelando il disegno divino su Israele, in ordine alla salvezza messianica, impedì la scomparsa del popolo eletto, ne preparò il ritorno a Dio, la rinascita e la continuità dopo l'esilio.

I profeti furono gli organi per eccellenza della rivelazione divina, i teologi, i solerti pastori d'Israele; richiamano alla continuazione dell'opera del grande p. Mosè; nulla innovano, ma tutto illuminano, a tutto restituendo il suo giusto valore. È la stessa voce di Dio; perciò i

loro accenti scuotono ancora e soggiogano, inculcando il santo timore della somma giustizia, e l'immensa fiduciosa gratitudine verso la infinita misericordia dell'Eterno.

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It*., X, coll. 92-101; A. CONDAMIN, in DFG, IV, coll. 386-425; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*. I, Parigi 1922, p. 346 s.; II, 1930, pp. 165-83; L. DENNEFELD, *Les grands Prophètes* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 7) ivi, 1947, PP. 7-12; P. SYNAVE-P. BENOIT, *La prophétie* (S. THOMAS. *Somme Théologique*), Parigi-Roma 1947, pp. 269-378; A. NEHER, Amos, *Contribution à l'étude du prophétisme*, Parigi 1950; ID., *L'essence du prophétisme* (collezione. Epiméthée), ivi 1955; G. QUELL, *Wahre und falsche Propheten*, Gutersloh 1952; G. RINALDI, *I Profeti Minori*, I, Torino 1953, pp. 1-120; H.-J. KRAUS, *Prophetie und Politik*. Munchen 1952.

PROPIZIATORIO. - Ex. 25, 17-22 contiene l'ordine impartito dal Signore a Mosè di fare un P., placca rettangolare d'oro puro, lungo due cubiti e mezzo; largo un cubito e mezzo. Ai due capi del P. dovevano essere posti due cherubini d'oro, lavorati a martello. I cherubini dovevano essere rappresentati in atto di stendere le ali in su e coprire con esse il P. Il P. va posto sopra l'Arca della testimonianza. Là il Signore impartirà a Mosè gli ordini che Israele sarà chiamato ad eseguire. In Lev. 16, 14 s. si dice che il sangue del giovenco offerto a scopo di espiazione dovrà essere spruzzato sette volte davanti al P. Il sangue va spruzzato sopra e davanti al P. cioè sul coperchio dell'Arca.

Il significato del nome ebraico del P. Kapporeth, può essere spiegato attraverso l'arabo con "coprire" quindi coperchio e attraverso il babilonese (Kuppuru) con "cancellare" (il peccato). Quest'ultima spiegazione trova il suo appoggio in Lev. 16, 13 ss. Si tratta quindi non già di un semplice coperchio, bensì di un arredo sacro di importanza tutta particolare e a sé stante. In I Par. 28, 11 il Santissimo viene definito come "Casa del P.".

[E. Z.]

BIBL. - A. CLAMER, *Lévitique* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2) Parigi 1940, p. 51.

PROPOSIZIONE. - V. Pani di presentazione.

PROSELITA. - P. era il pagano che abbracciava il giudaismo (***= sopraggiunto, aggiunto). Si distinguevano due classi di aderenti: i veri proseliti che accettando la circoncisione e la Torah entravano nella comunità dell'alleanza e diventavano Giudei di nazione e di religione. "I timorati" (***) o "devoti di Dio" (***) che, riluttanti al rito della circoncisione, erano piuttosto simpatizzanti e si obbligavano al monoteismo, all'osservanza del sabato, e a qualche contribuzione al tempio e alla frequenza nelle sinagoghe. Un giudeo non poteva sedere a mensa con essi senza contrarre impurità (At. 10). Erano però la classe più numerosa e costituivano quella forza tenta colare di cui si serviva il giudaismo palestinese e della diaspora per la sua incessante opera di proselitismo (Mt. 23,

15), S. Paolo incontra proseliti e "devoti" un po' dappertutto all'ombra della diaspora giudaica, generalmente sempre ben disposti ad accogliere il Vangelo.

Molto più tardi i veri proseliti furono detti dai rabbini «proseliti di giustizia»; distinti da loro erano i «proseliti della porta o di abitazione», termine geografico comprendente coloro che dimoravano dentro le porte, ossia nel territorio d'Israele (da non confondere perciò con i "devoti"). Riappare così il senso originario dell'ebr. gherim (***) = straniero-ospite.

[S. R.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*. II. 4a ed., Torino 1934, Pp. 231-47; J. BONSIRVEN. *Le Judaisme Palestinien au temps de J.-C.*, I-II. Parigi 1934-1935.

PROTEVANGELO. - È il primo annunzio della salvezza messianica, dato da Dio ai nostri progenitori, subito dopo la colpa. Il demonio aveva voluto fare dell'uomo un gregario nella lotta contro Dio. Il suo scopo è già frustrato. Non amicizia, ma lotta aperta e continua stabilisce Iddio, fin da quel momento tra Satana e il genere umano. Questo (la stirpe della donna) riporterà decisiva, completa vittoria, mediante il futuro Redentore, cui sarà strettamente congiunta la Immacolata, nostra Corredentrice (Gen. 3, 15). «Pongo inimicizia (dice Dio al serpente) tra te e la donna, tra la tua schiatta e la schiatta (stirpe o discendenza) di lei; questa progenie ti schiaccerà il capo mentre tu ti avventi (insidii) al suo calcagno».

«La discendenza della donna vincerà il demonio in quel modo che l'uomo schiaccia la testa a un serpe. La discendenza della donna è in generale l'uman genere, ma principalmente il Salvatore, Gesù Cristo, il Capo di tutta l'umanità (Col. 1, 15-18). Egli per virtù propria debellò il demonio, gli altri in virtù di lui. Questo v. contiene dunque il primo annunzio del futuro Redentore.

Al trionfo del Redentore va associata la Madre di Lui, la gran Donna, che è il contrapposto di Eva» (A. Vaccari).

Gli stessi argomenti (dati sempre più chiari della rivelazione successiva, e realizzazione in tutto il Nuovo Testamento; unanime tradizione giudaica e cristiana) che valgono per vedere qui in maniera eminente preannunziato il Divin Salvatore, fan richiamare Colei che opererà strettamente e direttamente con Lui a debellare Satana; Colei che, per privilegio unico, avrà col Divin Redentore la perfetta inimicizia. Inimicizia allora appena iniziata tra le potenze infere e i nostri progenitori (nel testò: tra Satana e Eva la madre di tutti i viventi), e che si perpetuerà - finché il sole risplenderà sulle sciagure umane -; l'ultima nemica, la morte (frutto del peccato), sarà debellata quando la Redenzione del Cristo estenderà i suoi effetti anche sul nostro corpo, nella risurrezione finale (Rom. 8; I Cor 15, 26).

Per questa specialissima e indivisibile associazione, Maria SS. è accanto al Redentore nel primo annunzio, come lo sarà nella profezia di Is. 7, 14 e nella realizzazione (Lc. l, 26-38 e ai piedi della Croce). Il Redentore e Maria SS. inclusi egualmente in quella

"*discendenza di Eva*" ed in senso letterale eminente intesi mediante la rivelazione successiva.

Come la traduzione greca in Gen. 3, 15 ponendo ***= questa stirpe: ***= neutro) al posto del neutro è indice chiaro dell'interpretazione messianica (= egli, cioè il Messia, ti schiaccerà il capo) della "discendenza della donna", così la lezione della Volgata "ipsa", invece dell'"ipsum" richiesto, attesta, nella tradizione, la presenza della Madonna accanto al Redentore nella medesima "*discendenza della donna*".

Ci troviamo di fronte alla prima profezia; essa è tanto generica quanto comprensiva. Le specificazioni verranno a poco a poco e molto più tardi. Quella vittoria del genere umano, preannunziata solennemente, abbracciava tutta la storia dell'umanità, dall'alba a quello che sarà il tramonto. Ma agli occhi di Dio era presente in modo affatto speciale il Redentore, centro effettivo della creazione, Capo di tutta l'umanità, cui ogni creatura è soggetta; e quella creatura sovrana, eccelsa, che ne sarebbe stata. la Madre e la Cooperatrice.

La tradizione patristica che ha ripreso, sviluppato la stretta connessione di Maria SS. col Redentore e la sua effettiva cooperazione all'opera redentrice del Messia (esplicitamente affermate nel Vangelo), mettendo in evidenza il rapporto tra la realizzazione e il primo annunzio, è rappresentata particolarmente da Giustino, *Dial*. 100; Ireneo, *Adv. haer*. III, 22, 4; Tertulliano, *De Carne Christi*, 17; Efrem, *Hymni* 4, 1; Agostino, *De Agone chr*. 22, 24 (cf. *Ench. Patr*. nn. 141.224.358.715.1578). È la dottrina cattolica, nelle due bolle: *Ineffabilis* di Pio IX e *Munificentissimus Deus* (1 nov. 1950) di Pio XII.

BIBL. - A. BEA, *De Pentateucho*, 2a ed., Roma 1933, pp. 199-203;. ID., *La S. Scrittura "ultimo fondamento'" del domma dell'Assunzione*, in *La Civiltà Cattolica*, 2 dic. 1950, pp. 547-61; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2a ed., Torino 1948, pp. 85-223; ID., *De Mariologia Biblica*, 2a ed., ivi 1951, pp. 1-17; F. SPADAFORA. *Ancora sul Protevangelo*, in *Divus Thomas*, 55 (1952) 223-27; ID., *La S. Scrittura e l'Immacolata*, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 1-9: A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 69 s.

PROTEVANGELO di Giacomo. - v. Apocrifi.

PROVERBI. - (Ebr. mislé). È una raccolta di detti sapienziali (masal) attribuita sino al sec. XVI a Salomone, in base al titolo (1, 1).

Oltre l'introduzione (1, 1-7), nella quale si stabilisce il fine del libro (1, 2-6) e se ne esprime il compendio (principio del sapere è il timor di Dio: 1, 7), si possono distinguere nove sezioni, per autore, materia e struttura pratica.

Nella *prima* (10, 1-9), anonima, la sapienza, sotto forma di paterna istruzione (cf. 1, 8.10; 2, 1; ecc.) riprova i peccatori (1, 10-19) ed esorta ad ascoltare i suoi consigli (1, 20-33). Si indicano i frutti di coloro che l'ascoltano: capiranno che cosa sia il timore di Dio,

eviteranno le vie cattive, sceglieranno le vie buone e staranno lontani dalle donne degli altri (2). La sapienza dona ogni specie di bene e allontana i mali. È più preziosa di qualsiasi ricchezza. I suoi fedeli saranno glorificati e perverranno alla vita (3.4). Ecco altri consigli della sapienza: evitare intimità con le adultere (5, 1-23; 6, 20-35; 7, 1-27), matrimoni avventati, la pigrizia, l'inganno e altri peccati (6, 1-19). La gloria della sapienza sta nell'esser stata presente all'atto della creazione del mondo. Essa invita gli uomini al suo convito. Anche la stoltezza però ha un suo convito a cui cerca di attirare gli uomini (8-9).

La dottrina è proposta in strofe di circa dieci versi (1,8-19; 3, l-10; 3, 11-20.21-35; 4, 1-9.10-19 ...).

Nella *seconda* (10, 1-22, 16) attribuita a Salomone (10, l), son contenuti vari aforismi sulla vita e sui costumi. È scritta in distici, nei capitoli 10-15 in forma antitetica e dai capitoli 16-22, 16 in poi in parallelismo sinonimico.

La *terza* (22, 17-24, 23) attribuita ai sapienti (22, 17), contiene vari consigli, La sua forma letteraria è quasi sempre di quattro stichi (22, 22.23; 22, 24.25; 22, 26.27).

La quarta (24, 23-34), ugualmente attribuita ai sapienti, sviluppa l'argomento precedente e si presenta sotto la stessa forma letteraria.

La quinta (25-29), attribuita a Salomone, tratta dello stesso argomento della seconda e procede letterariamente quasi secondo la stessa forma. Vi sono di più paragoni e antitesi presentati in genere con distici.

La sesta (30, 1-10), dovuta ad Agur, descrive la sapienza di Dio e la mediocrità dell'uomo. Si esprime in sentenze di quattro stichi ciascuna.

Nella settima (30, 10-33), anonima, prevalgono le sentenze morali espresse con parallelismo sinonimico e sintetico.

L'ottava (31, 1-9) è un'esortazione ai principi, in forma tetrastica. Il suo autore è Samuele.

La nona (31, 10-31) celebra le doti della donna forte in forma acrostica.

Non tutto il libro, dunque, è di Salomone. Prov 25, 1 dice che le sentenze della quinta sezione sono state raccolte sotto Ezechia (700 a. C.). Così le parabole, almeno nella massima parte, sono di Salomone (cf. I Reg. 5, 9-14; Vaccari); esse furono raccolte da altri e tramandate ai posteri come si deduce dal fatto che spesso vengono ripetuti, con le stesse o simili parole, versi interi (10, 1-15, 20; 10, 2-11, 4; 13, 14-14, 27; 14, 12·16, 25); e dal modo con cui si parla dei re (14, 28.35; 16, 10.15 ...), evidentemente si allude ai re d'Israele.

Chi siano i savi, della terza e quarta sezione, non si sa. Essi son nominati sin dai tempi di Salomone (I Reg. 5, 11). Esistettero ai tempi di Isaia (Is. 29, 14), di Geremia (Ier. 8, 8.9; 18, 18 ...). La letteratura ;o; sapienziale poté così sorgere sin dalle origini della monarchia.

È nota la sapienza di Amen-en-ope (Amenophis), avente grande somiglianza con la terza sezione (cf. A. Mallon) e da attribuirsi alla 22- (945-745 a. C.) o alla 26- (663-525) dinastia egiziana. Ma è esclusa qualsiasi dipendenza dei *Prov*. dalla composizione egiziana (cf. H. Duesberg, pp. 459-468). Lo stesso si dica delle sezioni sesta e nona.

Di Samuele sappiamo che forse regnò su Massa (31, l), alla cui tribù dovette appartenere probabilmente Agur (30, 1). Se poi si può identificare con Massa (Gen. 25, 14), abitata dai discendenti di Ismaele, bisognerà determinarne la località oltre il Giordano nel deserto arabico (F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, p. 296), Che le sezioni fossero originariamente separate lo si prova dal fatto che la stessa sentenza è ripetuta in diverse sezioni (13, 24 [II) . 23, 13 [III]; 15, l [II] - 26, 15 [V); 15, 28 [II] - 26, 21 [V]; ecc,) e che l'ordine datoci dai LXX è diverso da quello del T. M, (LXX: I, II, III, VI, IV, VII, VIII, V, IX), Quanto al tempo e al modo di composizione si può con molta probabilità stabilire quanto segue.

Dei proverbi detti da Salomone molti erano stati raccolti già nel sec. IX (seconda sezione), A questa breve sezione si aggiunse quella dei savi (terza). La seconda serie dei proverbi di Salomone fu raccolta ai tempi di Ezechia. L'intero libro esisteva già al 6° sec. a, C.; è ricordato da Eccli. 47, 57 (ca. 200 a. C.).

I *consigli* contenuti in *Prov*. qualche volta hanno come oggetto la prudenza ordinaria senza alcun rispetto etico (6, 1-5; 6, 6-11; 10, 4.9) ma nella maggior parte dei casi sono d'indole etica e abbracciano ogni virtù morale. Fondamento di ogni virtù è il timor di Dio, ossia la religione (1, 7; 9, 10; 15, 33); ad essa tutti possono pervenire con l'istruzione e la disciplina (1, 8; 2, 1; 3, 15; 8, 33; 12, 1...). La sapienza può essere speculativa e pratica. La prima ha come oggetto la cognizione dei principi morali (1, 3-5; 2, 1-6...), si basa sull'esperienza degli uomini (1, 8; 2, 11; 4, 1-4). L'altra ha come oggetto l'abito del ben vivere (11, 1; 16, 11; 20, 10.14), perciò devono essere osservate la giustizia e la fedeltà nella società. Si devono evitare le stragi (6, 17), l'arroganza, la superbia e le male vie (8, 13). Si raccomanda invece la bontà verso gli uomini (3, 3), verso gli animali (12, 10) e particolarmente la commiserazione verso i poveri (22, 22). È proibita la vendetta finanche verso i nemici (24, 17), Si loda l'attività e s'irride alla pigrizia (6, 6-11...). Si esorta alla temperanza nel bere e nel mangiare (19, 21; 23, 29-35), Si suppone la monogamia. La moglie è la donna dell'adolescenza (5, 17-19; cf. 30, 11-31). Bisogna guardarsi dalla donna straniera (5, 1-23; 6-7, 27). Della donna si parla in quanto essa governa la casa. Essa edifica o rovina la casa (14, l; 18, 22; 19, 13; 30, 11-31), deve educare i figli (1, 8; 10, 1; 15, 20) e deve essere onorata allo stesso modo del padre (19, 26; 23, 22; 28, 24; 30, 11). I figli devono essere educati per bene (22, 6-15) affinché non diventino l'obbrobrio dei genitori (10, l; 15, 20). Insomma le massime tendono a far vivere beatamente la vita familiare, privata e sociale. La sapienza pur fondandosi sulla religione (l, 7; 2, 5; 5-12), avendo di mira il culto di Dio (3, 9; 15, 8; 21, 3.27) e conoscendo i precetti della legge mosaica (in Provo 30, 6 si fa allusione al Deut. 4, 2; 13, 1) fonda i suoi precetti anche sull'esperienza universale e sulla ragione. La sapienza dei savi fu acquistata con le ricerche, ma postula sempre Dio come ultimo fine e autore. È Iahweh difatti che dà la sapienza e solo dalla sua bocca discende la scienza e l'intelligenza (2; 6). Spesso la

sapienza è attributo di Dio creatore (8, 22-30), autore e vindice dell'ordine morale (15, 3; 16, 1-9; 22, 2; 24, 12). Qualche volta è a sé stante e distinta da Dio (8, 1-9; 6). Da Dio procede, è essenzialmente la Sua sapienza, intrinseca a Lui e nello stesso tempo distinta. In questa dottrina si può vedere adombrata la distinzione delle Persone in Dio, rivelata da Cristo (cf. Vaccari, *Libri didattici*, p. 44).

[B. N. W.]

BIBL. - A. MALLON. in *Biblica*, 8 (l927) 3-30; A. VACCARI, *Salomon*. *Proverbiorum auctor*. in VD, 8 (1928) 111-16; A. ROBERT, *Les attaches lìttéraires bibliques de Prov* I-IX, in RB, 43 (1934) 42-68. 172-204; 44 (1935) 344-65; A. VACCARI. *De libris didacticis*, 2a ed., Roma 1936, 42-54; H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés*. I, *Le livre des Proverbes*, Parigi 1938; H. RENABD, *Le livre des Proverbes* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 6), ivi 1946; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V. T*., Rovigo 1953, pp. 298-305.

PROVIDENTISSIMUS. -. V. Documenti pontifici.

PSEUDOEPIGRAFI (Libri). - v. Canone.

PSEUDOPROFETA. - v. Profeta.

PUBBLICANI. - Nell'impero romano erano coloro che prendevano in appalto dallo Stato le pubbliche imposte. Queste poi venivano da loro riscosse per mezzo d'impiegati subalterni detti "exactores" o "portitores". Appartenenti ai più facoltosi e tra i Romani all'ordine dei cavalieri, i p. per far fronte alle somme ingenti da sborsare allo Stato, si federarono durante la Repubblica in società per azioni ("societates publicanorum"), le quali sotto l'Impero decaddero d'importanza, venendo l'appalto limitato alle sole imposte indirette (dazio, dogane, affitti di luoghi pubblici ecc.), mentre le dirette furono riscosse a conto dell'erario o del fisco. Il sistema si prestava a facili abusi: vessazioni, rapine, frodi; presso i Greci correva il proverbio: «i p. tutti ladri». Nel Vangelo i p. vanno considerati quali agenti subalterni ("exactores") ordinariamente giudei alle dipendenze di appaltatori per lo più stranieri. Odiati dai loro connazionali come rinnegati al servizio dell'oppressore e come ladri, erano assimilati ai "peccatori" e alle meretrici, perciò se ne schivava il contatto, come impuri. Gesù pur usando talvolta lo stesso duro linguaggio (Mt. 5, 46; 18, 17) li accolse con somma misericordia e fu dètto amico dei p. (Mt. 9, 11; 11, 19); nella celebre parabola li oppose ai Farisei (Lc; 18, 9-14; cf. Mt. 21, 31 s.). Tra di essi si scelse un apostolo, Matteo, mentre sedeva al telonio nella stazione doganiera di Cafarnao (Mt. 9) e Zaccheo che operava come capo pubblicano a Gerico, centro importantissimo di transiti (Lc. 19, 2-10). E già il Precursore aveva loro rivolte parole di salvezza: «Non esigete più di quello che vi è stato stabilito» (Lc. 3, 13).

[S. R.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER. *Storia dei tempi del N. T*. Torino, 1950, p. 66; G. CANFORA. *I pubblicani*, in *Rivista Biblica*. 3 (1955) 145-164.

PURGATORIO. - Stato intermedio tra la beatitudine e la pena eterna; e temporaneo, «dove l'umano spirito si purga, (dai residui delle colpe), e di salire al ciel diventa degno». S. Paolo in I Cor 3, 11-15 svolge l'immagine di un edificio in costruzione che denota la Chiesa. I predicatori del Vangelo sono gli operai che, sul fondamento già posto a Corinto da Paolo, vengono a sopraelevare, a continuare il lavoro. La loro opera può esser senza difetti, curata in profondità, come se costruissero con oro, argento, pietre preziose; oppure può frammischiarsi ad essa la vanagloria, la mancanza di disinteresse, altri difetti, come se usassero legno, paglia, fieno. Ogni opera ha il suo collaudo, l'ora della prova; s. Paolo lo chiama «il giorno di Cristo», «il giorno di fuoco», e dice che la prova non tarderà. Il fuoco: sono tutte le attività distruttrici, il cui assalto subirà l'edificio spirituale di Corinto; secondo la disposizione divina. Il fuoco saggerà l'opera di ciascuno: quelli che han ben lavorato vedranno il loro edificio resistere alla bufera, mentre l'opera degli altri andrà dispersa. Orbene «se l'opera che uno ha edificata rimarrà in piedi, egli riceverà la ricompensa; se l'opera sua sarà arsa, egli n'avrà danno; quanto a lui sarà salvo, però, come di mezzo alle fiamme».

Il buon predicatore sarà premiato; l'altro invece "avrà danno"; non si tratta di peccato grave, perché "sarà salvo", avrà la vita eterna; ma di colpe veniali, che tuttavia deve espiare: "sarà salvo, ma come attraverso il fuoco": questo fuoco è dunque qualcosa di temporaneo che gli consente d'espiare il suo debito.

Le tribolazioni di questa vita entrano senz'altro in tale categoria; ma non sempre ci è dato il tempo di espiare tutto quaggiù; non sempre noi si approfitta di queste tribolazioni. Il predicatore del Vangelo (e ogni cristiano in genere), col peso dovuto alla sua colpa veniale, non è mandato all'inferno: "sarà salvo"; ma non può neppure essere ammesso in cielo, dove non è più possibile espiare; dunque, dalle parole di s. Paolo si deduce chiaramente l'esistenza del p., stato intermedio e temporaneo di espiazione. Questo carattere espiatorio è espresso egualmente con la metafora del fuoco.

In Lc. 12, 48 Gesù dice soltanto che nel giudizio ci sarà una gradazione di premi e di pene a misura della responsabilità; non c'è cenno per il p.

[F. S.]

BIBL. - E. E. ALLO, *Première épitre aux Corinthien.*, 2a ed., Parigi 1935, pp. 59 ss. 66 s.; V. JACONO, *Le epistole di S. Paolo*, Rom., 1-2Cor., Gal., Torino 1951, p, 285 s.

PURITÀ legale. - Per l'alleanza (v.) con Iahweh, Israele divenne «sua riserva regale fra tutti i popoli; regno di sacerdoti - dedito cioè al culto esclusivo di Iahweh -; gente santa - tenuta alla santità» (Ex. 19, 5 s.). Quest'ultimo obbligo è spesso inculcato: «Essendo io il

Signore Iddio vostro, voi dovete santificarvi per esser santi perché io sono santo» (Lev. 11, 14).

Per proteggere, inculcare tale santità e la riverenza dovuta a tutto ciò che è sacro, esclusivamente riservato a Dio nel culto (cf. Lev. 15, 31); per fissar bene i limiti tra sacro e profano; il legislatore immise nella raccolta delle leggi levitiche questo gruppo (Lev. 11-15) di antichissime tradizioni preisraelitiche riguardanti atti o circostanze che da se stessi rendono impuri, cioè impediscono, sotto colpa e pena gravi, la partecipazione al culto, interrompendo così la comunione esterna con Dio; e sancì i relativi riti di purificazione. Non c'è pertanto nessuna confusione tra santità (morale) e p. legale; solo la prima, simboleggiata e sottolineata dalla seconda, era lo scopo principale del legislatore.

Concezioni e pratiche affini erano in tutti gli altri popoli semiti, tra gli Egiziani, i Persi, i Greco-Romani (cf. ad es. Plinio, *Hist. natur*. VII, 13 circa il flusso mestruo) e ancora tra gli Arabi (M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, 2a ed., Parigi 1905, pp. 142-47).

Mosè le accolse per l'educazione civile e morale del popolo; essendo conformi all'igiene di quei paesi, e per proscrivere usi idolatrici. Cause di impurità erano:

I. Il cibarsi di alcuni animali, aver contatto con i loro cadaveri; il contatto con qualsiasi cadavere (Lev. 11; v. Animali puri e impuri).

2. Gli atti fisiologici (non colpevoli): (David deve assicurare Ahimelec, per mano giare i pani della presentazione, che egli e i suoi uomini «si sono contenuti dalla donna» I Sam 21, 5 ss.), emissione di seme, polluzione, mestruazione, emorragia patologica (cf. l'emorroissa del vangelo: Mt. 9, 20; Lc. 8, 43) e puerperio.

La puerpera era impura per 7 giorni se aveva generato un maschio, 14 se una figlia; non era però ammessa al Tempio prima di 40 giorni o di 80 nel secondo caso. Trascorsi i quali, la puerpera doveva offrire al Tempio, per la sua purificazione, una colomba o una tortora in sacrificio di espiazione e un agnello dell'anno (i poveri lo sostituivano con due colombe: Lc. 2, 24 - purificazione della SS. Vergine) in olocausto (Lev. 12.15).

Le contaminazioni più semplici ed abituali che duravano solo fino a sera, si eliminavano lavando le vesti e il corpo.

3. La lebbra umana, nelle diverse forme (Lev. 13, 1-46); quella delle vesti: macchie, muffa, funghi (13, 47-59); quella delle case: parassiti vegetali (14, 33-53)

Riti complessi di purificazione (14, 1-32) restituivano il lebbroso alla comunità sociale, e dopo una settimana a quella religiosa. L'usanza farisaica di lavarsi le mani prima di ogni pasto (Mt. 15, 1 ss.; Mc. 7, 1-5) non ha base nella Legge.

I profeti e i sapienti insegnarono che queste prescrizioni e le altre analoghe avevano un significato solo accessorio, rispetto alle leggi morali vere e proprie. I Farisei, invece, al tempo di Nostro Signore, facevano consistere nella loro osservanza materiale l'essenza della vita religiosa (cf. Mt. 15; Mc. 7).

Con la nuova economia universale, basata sulla carità, sull'intima unione con Dio (Io. 4, 19-24), queste prescrizioni di p. esterna, materiale, perdettero ogni valore.

[F. S.]

BIBL. - A. CLAMER, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 63 s. 89.-121. 345. 677; A. VACCARI. *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943. pp. 296-. 309; E. KALT, *Archeologia Biblica*, 2a ed., Torino 1944, p. 149 ss.

Q

QUESTIONE biblica. - v. Ispirazione.

QUIRINO. - Il senatore P. Sulpicio Q., che nulla ha a che vedere con la nobile gente Sulpicia, nacque a Lanuvio, vicino a Tusculo; per la sua intelligente operosità, salì ad alte cariche nell'Impero; governò Creta e Cirene, nel 12 a. C. ebbe il consolato; dopo avere sconfitto gli Omonadensi, Cilicia, ottiene il trionfo; e quindi fu dato come consigliere al giovane Gaio Cesare, nipote d'Augusto, governatore dell'Armenia (1 a. C.; Tacito, *Ann*. III, 48).

Infine, lo troviamo tra i Legati (v.) di Siria (6·7 d. C.). Come governatore di questa provincia imperiale, da cui dipendeva la Palestina, Q. intervenne in Giudea, appena deposto Archelao, per eseguire insieme al procuratore Coponio il censimento (6 d. C.) rimasto celebre per la rivolta di un certo Giuda di Gamala, detto il Galileo, che, unitosi con un autorevole fariseo di nome Saddue, «indusse i paesani a ribellione insultandoli se... avessero tollerato, dopo Dio, padroni mortali» (Giuseppe, *Bell*. II, 118). Q. domò la rivolta, che ancora un 25 anni dopo, Gamaliele ricorda, parlando nel Sinedrio contro la condanna degli Apostoli (At. 5, 37).

S. Luca, nel Vangelo (2, 1 s.), così parla del tempo della nascita di Gesù: «Di quei giorni uscì un editto di Cesare Augusto che si facesse il censimento di tutto l'impero. Questo è il primo censimento fatto mentre Q. era governatore di Siria». Che al tempo di Augusto, oltre a censimenti parziali, si sia fatto il censimento di tutto l'impero, lo si deduce ormai concordemente da Tacito (*Ann*. I, 11), da Dione Cassio (LIV, 35, l), Svetonio (*August*., 101) e dal Monumento Ancirano, nel quale Augusto afferma d'aver compiti tre censimenti, nel 28 e nell'8 a. C., e nel 14 d. C.; infine, papiri, recentemente scoperti, attestano che in

Egitto ogni 14 anni si faceva un censimento; e che rispettando gli usi, la mentalità locale, in oriente, il censimento avveniva non secondo il domicilio attuale, ma nel proprio luogo di origine. Mentre nelle fonti profane non si ha notizia diretta, che, oltre al censimento del 6 d. C., Q. abbia partecipato al censimento in cui nacque Gesù (6/5 a. C.).

Nell'elenco dei legati, governatori della Siria, c'è qualche vuoto; ad es. prima di C. Sanzio Saturnino (8/6 a. C.); alcuni autori pongono qui (tra 1'11 e 1'8 a. C.) una prima legazione di Q.; la deducono dalla notizia data da Tacito circa la campagna vittoriosa condotta da Q. in Cilicia, poco dopo ottenuto il consolato. Ora solo il legato di Siria avrebbe potuto condurre una tale campagna.

L'iscrizione di Tivoli (scoperta nel 1754), attualmente al Laterano, ricordata detta campagna, dice che il vincitore (si ritiene = Q.) «ottenne una seconda volta la Siria e la Fenicia». Infine l'iscrizione scoperta ad Antiochia di Pisidia e attribuita al 10/7 a. c., attesta che in quel tempo Q. era duumviro (come legato di Siria) della nuova colonia di Antiochia.

Così Q. poté ordinare il censimento, condotto a termine dal successore Saturnino (cui l'attribuisce Tertulliano, *Adv. Marc*. 4, 19; PL 2, 405); censimento che portò il suo nome.

Com'è facile rilevare ancora non abbiamo dalle fonti profane una notizia chiara e definitiva; altre soluzioni proposte non offrono una luce migliore. Ma con ogni probabilità, il sacro testo non ha il senso che le versioni comunemente gli attribuiscono.

Luca volle soltanto distinguere il censimento quando nacque Gesù, da quello tanto celebre in Giudea (At. 5, 37) avvenuto nel 6 d. C. mentre governava Q. «Questo censimento fu fatto *prima* di quello (che avvenne) mentre Q. era governatore di Siria». Questa versione, ben fondata grammaticalmente: *** in senso comparativo (cf. Io. 1, 15.30; 15, 18 ecc.) e con paralleli per la stessa concisione nel paragone (cf. Mt. 5, 20; Io. 5, 36; ma specialmente Ier. 36, 2 nella versione greca dei LXX), ha ottimi sostenitori, ad incominciare dal grande M. J. Lagrange.

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, in RB, 1911, 60-84; ID., *Ev. selon S. Luc*. 4a ed., Parigi 1927, pp. 65-70; L. MARCHAL, *S. Luc* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 10), ivi 1946, p. 41 s.; H. HOPFL-A. METZINGER, *Introd. spec. in Novum Testamentum*, 6a ed., Roma 1949, pp. 130-139; U. HOLZMEISTER. *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 28-32.

R

RABBI. - Titolo onorifico presso i Giudei che si dava ai dottori della Legge, e più tardi, anche a coloro che, comunque, radunassero un gruppo di discepoli per istruirli. Nel Nuovo Testamento Gesù riceve spesso il titolo di r., sia da parte dei familiari (Mt. 26, 25.49; Mc.

9, 5 [Volgata]; II, 21; Io. 1, 38; 9, 2 ecc.), che da parte di estranei (Io. 3, 2; 6, 25); anche Giovanni Battista, dai suoi discepoli, è chiamato r. (Io. 3, 26).

R. è parola ebraica, composta dall'aggettivo sostantivato rab (= *padrone, signore, maestro*) e dal suffisso pronominale di 1ª pers. i (= mio); onde letteralmente r. significa: padrone mio ecc. (cf. il nostro: monsignore); col tempo, il suffisso i ha perduto il suo valore, specie quando il titolo precede un nome proprio, ad es. r. Simeon. Sempre al vocativo, ha come sinonimi; ***. Accanto a r., ricorre nel Nuovo Testamento anche *** (variamente ***), formato anch'esso da rabbon (= signore) e il suffisso pronominale i: cf. Mc. 10, 51; Io. 20, 16.

Rabban, invece, che non ricorre mai nel Nuovo Testamento, era il titolo che veniva dato a quello dei dottori, che presiedeva l'accademia ebraica; il suo vero significato pare fosse: maestro (Cassuto); secondo altri, meno bene: maestro nostro.

È incerta l'epoca in cui r. prese l'attuale significato di maestro; pare si possa fissare il secolo II-I a. C.; infatti, ricorre già nella Misnah (Abot. 1, 6). Ai tempi di Gesù, il titolo di r. era molto ambito per vanità, e spesso usurpato da chi non ne aveva diritto; da qui, il forte monito del divino Maestro (Mt. 23, 27 s.).

Da r., è derivato il neo-ebraico rabbino (assente nel Nuovo Testamento) che indica, oggi, il ministro principale nel culto della sinagoga.

[B. P.]

BIBL. - L. FILLION, *Rabbi*, in DR, V, coll. 918-919; U. CASSUTO, *Rabbi*, in *Enc. Ital.*, XXVIII, p. 65.3; STRACK-BILLERBERCK, *Kommentar z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, I, Monaco 1922, p. 916 ss.

RACA. - Termine aramaico (reqa' oppure reqah); come epiteto offensivo (Mt. 5, 22) equivale su per giù all'italiano «testa vuota, stupido, cretino, ecc.», che il greco e il latino trascrivono semplicemente: ***, r.

Anche al plurale, si legge spesso in scritti talmudici (H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, I, Monaco 1922, p. 278). Per mostrare quanto fosse perfezionato l'antico precetto: *Non ucciderai*, Gesù afferma, fra l'altro, che nella nuova Legge Chi abbia detto al suo fratello "raca" sarà passibile del Sinedrio; modo di dire per accentuare il concetto che anche la minima ingiuria fatta al prossimo sarà oggetto di condanna.

[A. P.]

RACHELE (Ebr. Rahel, "pecora madre"). - Figlia di Labano (Cen. 29, 6.9 s.), minore della sorella Lia (29, 16.18.26), moglie di Giacobbe (29, 28), madre di Giuseppe

(30, 22 ss.) e di Beniamino (35, 16 ss.). Guardiana dei greggi paterni, riceve il bacio di saluto da Giacobbe e ne suscita l'amore (29, 16). Per R. Giacobbe si impegna a sette anni di lavoro, contratto che sostituisce il pagamento della somma (ebr. mohar, acc. terhatu) al suocero. Forse per l'uso di tenere velata la donna fino alla notte delle nozze, Giacobbe si trova come sposa Lia e deve impegnarsi altri sette anni per R. Il matrimonio con due sorelle, sebbene proibito da Lev. 18, 18 è attestato da contratti anteriori ad Hammurapi ed è sfruttato dai profeti per raffigurare le relazioni di Iahweh con Israele e Giuda (Ier. 3, 6 ss.; Ez. 23).

R. sterile e desiderosa di figli, offre a Giacobbe la schiava Bilhah come concubina; così ha fatto Sara (Gen. 16, 12) secondo il diritto vigente. La schiava deve partorire sulle ginocchia della padrona, gesto che esprime l'adozione. Bilhah genera due figli che sono considerati di R. e chiamati da lei Dan e Neftali, secondo il privilegio riservato alla madre di imporre il nome. R., come Lia, ricorre alle mandragore, considerate come afrodisiaci dagli Ebrei (cf. *Cant* 7, 14), Arabi e Greci (Dioscoride 4, 76; Teofrasto, *Hist. Plant*. 9, 9) nella speranza di ottenere figli. Al disopra della lotta delle due donne, Dio apre e chiude il seno (Gen. 30, 22 ss.) e rende R. madre di Giuseppe.

Quando Giacobbe vuol partire, R. e Lia si lamentano del padre (Gen. 31, 15): «Abbiamo ancora una parte e un'eredità nella casa di nostro padre? Non siamo noi considerate come straniere poiché egli ci ha venduto e in seguito ha mangiato il nostro denaro» ('akol keseph - akalu kaspa dei testi di Nuzu dove kaspu non significa solo denaro, ma anche il frutto della dote). Secondo gli usi la tirhatu doveva essere rimessa in parte alla sposa. Labano ha venduto la figlia e speso il ricavato. R. si rifà col furto dei terafim, titoli di successione, fugge con Giacobbe e finge di soffrire le mestruazioni (stato di impurità cf. Lev. 15, 19 ss.) per evitare la ricerca degli idoli sotto la sella del cammello sulla quale siede. Labano teme la contaminazione e, non sospettando che R. abbia potuto mettere a contatto gli dèi con una cosa impura, desiste dalla ricerca e lascia alla figlia i titoli all'eredità.

R., all'incontro tra Giacobbe ed Esaù, come moglie preferita, è messa al sicuro (Gen. 33, l ss.). A Efrata ha un secondo figlio cui, morendo dà il nome "Ben-'oni = figlio del mio dolore" mutato dal padre in Benjamin = figlio della destra, del buon augurio" (dai testi di Mari significa "abitante del Sud"). È sepolta ad Efrata. I Sam 10, 2 pone la tomba di R. nel territorio di Beniamin. Cf. Ier 31, 15; Mt. 2, 18.

[F. V.]

BIBL. - C. H. GORDON, in RB, 44 (1935) 35 s.; ID., *The story of Jacob and Laban in the light of the Nuzi tablets*, in BACOR, 66 (1937), 25 ss.; M. BURROWS. *The complaint of Laban's Daughters*, in AOS. 57 (1947), 239 ss.; R. DE VAUX, in RB. 56 (1949), 32-35.

RAS SHAMRA (Testi di). - L'aratro di un aluita (1928) ha permesso a C. Schaeffer (dal 1929-1939; 1949 fino ad oggi) di scoprire una antica città fenicia chiamata Ugarit, situata a una dozzina di km. a nord di Lattaquie, presso Minet el-Beidà, "il porto bianco" .

La città appare dagli scavi abitata verso il 2000 da una popolazione semitica in rapporti commerciali col Medio Eufrate, come risulta dai testi di Mari, e con l'Egitto. Subisce l'influsso dei Hurriti nel sec. XV: uno dei re di Ugarit ha un nome, Niqmad, che appartiene all'onomastica hurrita. Trascinata nella lotta tra gli Egiziani e gli Hittiti, è distrutta da questi ultimi verso il 1360. Non mancano a R. Sh. le testimonianze dei contatti dei Fenici coi popoli della civiltà crete se coi quali Ugarit scambia le stoffe di porpora, il legno dei monti Casios e le ricchezze delle carovane dell'Asia Anteriore. Verso il sec. XII l'invasione dei popoli del mare manda in rovina il commercio di Ugarit: la città viene abbandonata. Sul suo suolo cresce il finocchio selvatico (in arabo samrah) onde Ugarit diventa R. Sh., "capo del finocchio selvatico".

Gli scavi hanno dato alla luce numerose tavolette dalle quali risultano le diverse lingue parlate o conosciute a Ugarit: la sumerica nei templi, l'accadica nei rapporti diplomatici internazionali, l'egiziana e, soprattutto, l'antica fenicia scritta in cuneiforme alfabetico che differisce dal cuneiforme ideografico o fonetico dei Mesopotamici. È l'alfabeto più antico che si conosca finora e consta di 29 segni, se si includono i tre alef. La lingua di Ugarit appartiene, come generalmente si ritiene non senza opposizioni, al gruppo occidentale delle lingue semitiche e, più precisamente, al ramo cananeo.

Poiché non si è finora scoperto un documento bilingue che possa dare una chiave sicura per la interpretazione dei testi delle tavolette di Ugarit, la interpretazione è basata sul confronto glottologico con le lingue semitiche sorelle. Ne segue l'incertezza e la diversità di interpretazione dovuta anche al mancato accordo sulla natura dei testi. Si ignora ancora se i poemi narrati nella lingua ugaritica siano rituali, liturgie, drammi cultuali, canti rituali o testi leggendari o mitologici. Inoltre la recentissima scoperta di un immenso lotto di tavolette rende le conclusioni attuali sugli studi di R. Sh. incomplete e certamente soggette ad una grande cautela. Tuttavia ciò che finora si conosce sembra confermare e integrare le notizie sui Fenici riferite da Luciano (II sec. d. C.), Damascio (V-VI sec. d. C.), Filone di Byblos nella *Storia Fenicia* di *Sanchuniaton*, come risulta dai frammenti di Porfirio e di Eusebio da Cesarea.

I poemi più noti sono quelli intorno a Baal e ad Anat, la leggenda di Keret e il mito di Aqhat. Non si ha alcuna prova per affermare che il cosiddetto ciclo di Baal sia concepito come un'unità. Tuttavia, sempre con un certo margine di incertezza, si possono ricostruire i poemi, raggrupparli intorno a queste figure centrali, tenendo conto delle ripetizioni, e metterli in ordine almeno plausibile, talvolta probabile, e, infine, tentarne l'interpretazione.

Così sembra che, all'inizio un personaggio chiamato "il principe del mare" possieda un palazzo divino e goda privilegi di sovranità ed esiga la consegna di Baal. Questi, probabilmente non fa atto di sottomissione, si porta nel dominio del principe del mare e uccide il dio. Segue una serie di temi che si ritrovano in quasi tutte le letterature: lotte di divinità, predomini, funzione delle acque, analogie col mito di Nergal ed Ereskigal. La vergine Anat combatte col fratello Baal che, divenuto sovrano dopo la morte del principe del mare, vuole ottenere un palazzo e godere di tutti i privilegi della sovranità. Col permesso della divinità suprema, El, il dio artista e artigiano Ktr w Hss costruisce il

palazzo. La descrizione e l'inaugurazione richiamano ad alcuni l'edificazione del tempio di Salomone.

Interviene in seguito un pretendente alla sovranità, il dio Mot ("la morte", secondo la maggior parte degli studiosi, il "virile", secondo R. Dussaud), padrone del mondo sotterraneo o la forza del calore, dell' estate. Baal discende nel regno di Mot e viene ucciso. La sorella Anat lo seppellisce e lo vendica uccidendo l'avversario che ha cura di essiccare, macinare e spargere sulla terra, seme della nuova messe. È preferibile vedere l'azione annuale che rappresenta la alternanza delle due stagioni nell'Oriente. Il mito agrario (!) di Baal è con strana insistenza messo in rapporto con la figura del servo di Iahweh dalla scuola scandinava. Si può ammettere tutt'al più un'affinità generica letteraria, di termini.

La leggenda di Keret riguarda un re che teme di rimanere senza figli e si rivolge al dio El che rimanda Keret dalla moglie e gli ottiene 8 figli. L'ultimo è una figlia, chiamata Otto (Ottavia) che prenderà il posto del primogenito.

Il mito di Aqhat interessa per la figura del padre dell'eroe Danel che si vuole accostare dalla maggior parte degli studiosi al Daniele di cui in Ez. 14, 14.20; ma v. Daniele.

I testi di Ugarit che risalgono probabilmente al sec. XV hanno un'importanza straordinaria per le affinità numerose col mondo del Vecchio Testamento. Un certo numero di parole rare o uniche nella Bibbia si incontrano nei testi di R. Sh. e trovano una spiegazione. Ps. 68, 5 parla di Dio che cavalca sulle nubi, titolo applicato anche a Baal nella letteratura Ugaritica. Si usano le medesime espressioni metaforiche; c'è un'affinità di stile e di ritmo. Alcuni accenni biblici a riti antichi vengono ora ben definiti dai testi di R. Sh.; ad es. la proibizione di cuocere il capretto nel latte della madre (Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21), riguarda un antico rito cananaico. La scena di Anat che uccide Mot richiama la offerta ebraica del primo covone (Lev. 23, 10; Deut. 16, 9). Il mostro Leviathan (Is. 27, 1; Iob 26, 13; Ps. 74, 14) è conosciuto anche a R. Sh. I testi di Ugarit accennano ai terafim e all'efod. I sogni, sia per gli Israeliti che per i Fenici sono un mezzo di comunicazione per gli uomini con la divinità. Ugarit e la Bibbia hanno in comune anche la concezione dell'oltretomba; ma v. Retribuzione.

Il pantheon della religione di Ugarit ha delle figure che fanno la loro apparizione anche nella Bibbia, la quale proibisce soprattutto il culto di Baal e Aserah. El che la Bibbia identifica con Iahweh, è al vertice del pantheon.

L'esercito appare nei documenti amministrativi. I capi dell'esercito e del sacerdozio sono scelti dalle classi dominanti, non esclusa la famiglia del re, il quale può coi suoi parenti controllare così due importanti branche direttive della società. Le tasse, la coscrizione e le altre funzioni di governo sono esercitate mediante tre forme: la tribù, l'abitazione e la professione. La famiglia ha alla testa un uomo che possiede una o più mogli. I figli devono obblighi ai genitori in compenso dei quali essi vantano diritti di eredità. Esiste un diritto di primogenitura o di preferenza per il figlio più anziano della moglie preferita. Non mancano gli schiavi. L'educazione è complicata perché Ugarit è una cosmopoli dove si parlano o si conoscono almeno cinque lingue.

Per l'apporto importante dei testi di R. Sh. alla questione del Pentateuco, all'antichità dei sacrifici (Lev.), contro la concezione e il sistema wellhauseniani delle fonti, cf. F. Spadafora, *Rivista Biblica*, 2 (1954) 138-49: rassegna Sul Pentateuco, 10-42 (fasc. I) e 119-54 (fasc. II).

[F. V.]

BIBL. - C. H. GOROON. *Ugaritic Handbook*. Roma 1947: ID. *Ugaritic Literature*. ivi 1949; ID. *Introduction to Old Testament Times*. New York 1953, PP. 81-88; C. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan*, Parigi 1949; R. A. DE LANGHE, *Les textes de R. S. Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, Parigi 1945; R. DE VAUX, *Les textes de R. S. et l'Ancien Testament*, in RB, 46 (937) 526-55; R. DUSSAUD, *Les découvertes de R. S. (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Parigi 1937; ID., *Les religions des Phéniciens et des Syriens* (*Mana*, II), Parigi 1945; B. MARIANI, Vanel. *Il patriarca sapiente nella Bibbia, nella tradizione, nella leggenda*, Roma 1945; O. EISSFELDT, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlino 1951; A. S. KAPELRUD, *Baal in the R. S. texts,* Copenhagen, 1952.

RE (Libri dei). - Il libro, originariamente unico, fu diviso in due libri nella versione greca dei LXX, seguita dalla Volgata e da tutte le edizioni, anche l'ebraica a cominciare dal 1517; dai LXX e dalla Volgata furono denominati III e IV Reg. per l'inclusione di Sam (I e II Reg.); dalla Bibbia ebraica invece I e II Reg.

Narrano la storia d'Israele dall'intronizzazione di Salomone (ca. 970 a. C.) in poi; uno spazio di ca. quattro secoli. Regno di Salomone, e scissione delle tribù settentrionali. Storia del regno sett. fino alla distruzione di Samaria (v. Israele, storia) e del regno di Giuda (v. Giuda, storia) sino alla distruzione di Gerusalemme (587 a. C.); con un'appendice sulla liberazione di Ioakin (561 a. C.), ad opera di Evil-merodach, re di Babilonia. L'autore segue uno schema fisso: riallaccia sincronistica. mente gli avvenimenti di un regno con quelli di un altro; poi giudica sotto l'aspetto religioso il governo del re; e infine, dopo aver rimandato alle fonti per notizie più ampie, descrive la morte, la sepoltura del re e, quando il caso lo richieda, la trasmissione e la presa di possesso del regno da parte del figlio.

A questo schema generale vengono inseriti altri particolari.

1. Gli ultimi giorni di Davide (I Reg. 1-2, 11).

2. La lunga storia di Salomone (tra l'introduzione [I Reg. 2, 12] e la conclusione [I Reg. 11, 41-43]), la sua sapienza, la magnificenza degli edifici costruiti, specialmente il Tempio, le sue ingenti ricchezze, la sua infelice fine e l'idolatria che ne fu la causa.

3. La storia di Achab (I Reg. 16, 30; 2Reg. 1) è frammista ai casi particolari della vita di Elia (v.).

4. Le gesta di Eliseo (v.); (2Reg. 2; 4; 5; 6; 8); la sua partecipazione alla guerra con i Moabiti (3) e con gli Aramei (6, 8-7, 20); l'usurpazione di Hazael del trono di Damasco (8, 7-16) e la promessa di aiuto a Ioas, re d'Israele (13, 14-21).

5. Tra i fasti di Eliseo vengono inclusi le storie di Iehu (2Reg. 9-10) e di Atalia nel regno di Giuda (11).

6. Nella storia di Ezechia (2Reg. 18-20) sono inseriti alcuni fatti che riguardano Isaia (Is. 36-39).

7. Nello schema del regno di Iosia c'è la narrazione del ritrovamento del libro della Legge e della riforma religiosa (2Reg. 22-23).

8. Il brano 2Reg. 24, 18-25 serve di conclusione anche al libro del profeta Geremia (Ier. 52).

Da quanto è stato detto precedentemente appare chiaro che la composizione del libro avvenne in varie tappe. La forma primitiva doveva essere costituita dagli schemi delle storie dei re che l'autore aveva desunto dal "Libro degli annali di Salomone" (I Reg. 11, 41), da quello dei re di Giuda (I Reg. 14, 39) e da quello dei re d'Israele (I Reg. 14, 19, ecc.). Eran questi, documenti pubblici accessibili a tutti, in opposizione a quelli conservati nell'archivio del re.

Poiché i re venivano giudicati secondo il loro comportamento riguardo alle "alture sacre" (per es. 1Reg. 15, 14; 22, 44), pare che l'autore abbia composto il suo libro dopo che Iosia completò la sua riforma (621), e probabilmente dopo la morte del re (secondo questa ipotesi il 2Reg. 23, 25, eccetto le ultime parole, costituirebbe la parte conclusiva dell'opera). Che l'opera sia stata compita prima dell'esilio appare dai seguenti dati: che il Tempio esiste ancora e che l'Arca è visibile (I Reg. 8, 8), che Edom si è sottratto al dominio di Giuda "sino ad oggi" (2Reg. 8, 20, ss.), il che suppone che Giuda era ancora indipendente, e, infine, che la descrizione della riforma di Iosia è fatta con grande ardore, e ciò non si spiegherebbe se il regno fosse stato ormai distrutto dalle basi. Questa ipotesi sul tempo della prima redazione del Libro è confermata dal fatto che le vicende dei profeti (Elia, Eliseo, Isaia) pare siano state inserite da un altro redattore, giacché la forma primitiva, nella sua schematicità, non poteva ammettere simili digressioni. Sembra che il secondo redattore abbia composto la sua opera prima del regno di Ioaqim (609-598), dato che non si fa alcun accenno al profeta Geremia. L'ultima mano al libro fu data dopo il 562 (durante l'esilio: 2Reg. 25, 22-30). Avendo così l'esilio provato l'infedeltà di Giuda, l'ultimo redattore poté più chiaramente dimostrare l'intervento della giustizia divina.

L'autore non ebbe lo scopo di scrivere una storia completa. Non fa cenno infatti a episodi di grande importanza politica, quali, per es., la battaglia presso Qarqar; i famosi re d'Israele Omri e Ieroboam e il re di Giuda Ozia son citati di sfuggita. Volle invece far rilevare l'aspetto religioso in tutto il decorso della storia, perciò s'intrattiene nella descrizione del Tempio, della sua costruzione e dedicazione, delle ruberie e saccheggi a cui fu soggetto (cf. la spedizione di Shesaq (=l'egiziano Shosenq) contro Gerusalemme ai tempi del regno di Roboam: I Reg. 14, 25-26), le modifiche apportate da Achaz (2Reg. 16,

10-18), la profanazione da parte di Manasse (2Reg. 21, 2-9) e la restaurazione fatta da Iosia (2Reg. 22-23). Il Tempio, per di più, viene considerato, secondo quanto era stato prescritto da Deut. 12, 1-28 l'unico luogo in cui legittimamente si poteva venerare Dio. L'autore intende provare che Dio arricchisce di beni quei popoli che osservano le sue leggi e punisce i profanatori e i disubbidienti. Adeguatamente alla loro condotta religiosa giudica i re: loda solo due discendenti di Davide (Ezechia e Iosia); degli altri (Asa, Iosafat, Ioas, Amosia, Ozia, Iotam) dice che agirono bene ma non distrussero "le alture sacre". Al contrario i re d'Israele vengono condannati per i peccati di Ieroboam. «Il valore storico di questo libro dei Re è indiscutibile; garantito dalla divina ispirazione riceve conferma da paralleli documenti della storia profana, segnatamente assiro-babilonese, che ci si presentano qui in tanta copia come per nessun altro libro del Vecchio Testamento» (A. Vaccari, *La S. Bibbia* II, Firenze 1947, p. 316 s.).

[B. N. W.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, *Le livre de Rou.* (*La Sainte Bible*, ed. Pirot, 3), Paris 1949, pp. 564-800; R. DE VAUX, *Le livre de Rou* (*Bible de Jérusalem*), Paris 1949: S. GAROFALO, *Il libro dei Re* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1951.

REBECCA. - Figlia di Batuel e nipote di Nahor fratello di Abramo (Gen. 22, 23). Sposa d'Isacco (Gen. 24, 10-67): proprio in risposta alla preghiera del fido servo di Abramo Eliezer, arrivato a Harran col compito di addurre per Isacco una giovane sposa dello stesso casato, R., uscita ad attingere l'acqua, gli offrì cortesemente da bere, dissetando i cammelli ed invitandolo a casa.

Essa aderì volentieri alla richiesta di Eliezer di partire verso Canaan, per sposare Isacco (v.). Dopo venti anni di sterilità, partorì due gemelli: Esaù e Giacobbe (Gen. 25, 19.26; cf. Rom. 9, 10). R. suggerì e riuscì ad ottenere al prediletto Giacobbe la benedizione d'Isacco; e, per sottrarlo alla vendetta d'Esaù, lo mandò a Harran dai suoi, anche perché sposasse colà (Gen. 27). Verosimilmente però (Gen. 3-5, 2.7) non ne vide il ritorno; fu deposta dopo morta, nel sepolcro di famiglia, ad Hebron, nella grotta di Macpelah (Gen. 49, 31). [F. S.]

BIBL. A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 106-21: J. CHAINE, *Le livre de la Genése*, Parigi 1948, pp. 276. 284 ss. 302.

RECABITI. - Originariamente appartenevano ai Qeniti (Cinei): seminomadi del sud della Palestina (I Par. 2, 55), che si spingevano fino al nord (cf. Iudc. 4, 5).

Ionadab, figlio di Recab dal quale il clan prende nome, che troviamo al fianco di Iehu (ca. 842 a. C.) nella distruzione del culto di Baal in Samaria (2Reg. 10, 45), fu il vero legislatore del gruppo, cui impose i costumi dei nomadi: astenersi dalla cultura e dal bere vino. Fu reazione contro il sincretismo e l'influsso cananeo; i R. sono pertanto tra le forze vive del puro iahwismo.

Geremia (35, 2-11) addita l'esempio della loro fedeltà ai precetti dell'avo, per condannare e mortificare l'infedeltà di Giuda all'alleanza con Iahweh.

Dopo l'esilio i R. parteciparono alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme (Neh. 3, 14).

[F. S.]

BIBL. - A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*. Parigi 1950, pp. 169 ss. 173-86: A. PENNA. *Geremia*. Torino 1952, pp. 256-60.

REDENZIONE. Liberazione dalla schiavitù del peccato e conferimento della vita soprannaturale. Il termine latino-italiano corrisponde all'ebraico ghe'ullah = riscatto, affrancamento. Esso è comune nella teologia e sarebbe vano cercare di sostituirlo con altri. Etimologicamente indica ed accentua un fattore piuttosto negativo; il riscatto dal peccato è un elemento fondamentale; ma c'è un lato positivo di importanza eccezionale. Non si tratta tanto di una "ricompera" quanto piuttosto di una somma di benefici gratuiti conferiti all'umanità.

Nel Vecchio Testamento si parla di riscatto dei primogeniti (Ex. 13, 13), di oggetti che per diritto appartenevano a Dio (ibid. 13, 12); ma in modo particolare Dio era considerato go'él o redentore del popolo, perché l'aveva liberato dalla schiavitù egiziana (ibid. 6, 6; 15, 13) e si era impegnato a difenderlo o vendicarlo contro eventuali nemici politici (Ps. 107, 2). Però neppure nel Vecchio Testamento è estraneo il concetto positivo di una gamma di privilegi conferiti ad Israele, che è proclamato popolo-proprietà di Dio (cf. Ex. 19, 5; Is. 43, 21); nei profeti e specialmente nei carmi del Servo (v.) di Iahweh, è preannunziata la r. spirituale, opera del Cristo per eccellenza e fine della sua incarnazione, come risalta da tutto il Nuovo Testamento.

Il programma del Verbo Incarnato si può scorgere sintetizzato nell'affermazione: «Il figlio dell'Uomo non venne per essere servito, ma piuttosto per servire e per dare la propria vita in liberazione di molti» (Mc. 10, 45; cf. Mt. 20, 28), Nella prima parte abbiamo l'attuazione del programma di abbassamento e di abnegazione (cf. Phil. 2, 7); nella seconda si ha la presentazione della propria morte come un sacrificio in favore dell'umanità. È la soddisfazione vicaria predetta da Isaia (S3, 4). Il termine greco *** per sé significa "scioglimento, liberazione, riscatto". Di solito tale azione include o presuppone un pagamento o compenso qualsiasi ad una persona che detiene il diritto su chi vuole essere affrancato. La R. fu compiuta dal Cristo con un atto oneroso (la morte), ma questo non si deve considerare affatto come un prezzo sborsato ad uno, che deteneva schiava l'umanità.

La R. fu compiuta dal Cristo in quanto offerto si quale "vittima" per i peccati degli uomini. Con allusione al testo isaiano (Is. 53, 7) egli è detto l'agnello Che toglie il peccato del mondo (Io. 1, 29). I requisiti della vittima secondo la legislazione mosaica (cf. Ex. 12, 5; Lev. 14, 10; 22: 19) si trovavano in Gesù Cristo in maniera impensabile: «Non con

corruttibile oro od argento siete stati riscattati dalla vostra vana condotta, ma col prezioso sangue del Cristo, quale agnello immacolato ed incontaminato» (I Pt. 1, 18 s.).

Gesù, eseguendo un decreto eterno del Padre (Rom. 3,25; 4, 25; 8, 32), espia i peccati degli uomini (Io. 1, 29) e libera questi da ogni iniquità (Tit. 2., 14). Gesù stesso alludeva alla sua opera di redento re, quando accentuava il valore sacrificale della sua morte (Io. 3, 14 s.; 12, 32). Egli rilevò espressamente il carattere espiatorio della sua passione (cf. Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 20).

L'espiazione riguarda il peccato con le sue conseguenze. L'umanità in forza delle colpe (non solo per quella di origine di Adamo) aveva come sottoscritto un tremendo documento di condanna. È il chirografo, di cui parla s. Paolo, che con frase ardita presenta come fatto a pezzi in seguito alla morte redentrice del Cristo. Esso è stato inchiodato su la croce (Col. 2, 13 ss.). Il cristiano così è divenuto da schiavo del peccato «schiavo di Gesù Cristo» (cf. I Cor 7, 22 s.; Gal. 1, 10; Col. 4, 12; Phil. 1, 1). Non si tratta di un semplice affrancamento o di una filiazione adottiva giuridica, ma di una vera acquisizione da parte di Dio. Il peccato passato è cancellato. La crocifissione mistica col Cristo (Gal. 2, 19) dà il diritto al cristiano di partecipare a tutte le grazie, che il Cristo riceve come capo del Corpo Mistico. È la riconciliazione completa con Dio e la nascita ad una vita soprannaturale. È una giustizia vera, positiva, ossia partecipazione alla giustizia del Cristo (cf. Col. 1, 13 s.; 2, 13; 3, 13; Eph. 4, 32; Gal. 1, 4; Tit. 2, 14 ecc.). Rimane la potenza del peccato su gli uomini, ma essi ormai possono vincerla e dominarla con la grazia del Cristo (Rom. 7, 25; 8, 3 s.). La possibilità e la realtà della lotta con tale potenza diventano così una fonte di meriti, in quanto all'uomo rimane la libertà di arrendersi oppure di affrontarla con tutti i mezzi soprannaturali, di cui dispone. Anche dalla morte, prima conseguenza del peccato, il cristiano è liberato in quanto per lo Spirito del Cristo ha diritto alla vittoria finale, alla risurrezione (cf. Rom. 8, 10 s.; 5, 17.21). La R. completa si realizzerà nel futuro; di essa, però, si possiedono già fin d'ora i germi sicuri. Già del tutto effettuata, invece, è la liberazione dalla schiavitù della Legge mosaica (cf. Rom. 6, 14; 7, 4 ss.; Gal. 3, 25; 5, 18; Eph. 2, 14 s.).

Quanti con un atto di fede e col battesimo assecondano la chiamata divina, acquistando così i diritti promananti dalla R., costituiscono «una stirpe eletta» (cf. Is. 43, 21), «un popolo proprietà di Dio» (*populus acquisitionis*; cf. Ex. 19, 5; Is. 43, 21), «una gente santa», «un regno di sacerdoti» (cf. Ex. 19, 6). È l'insegnamento di s. Pietro, che così proclama trasferiti ai cristiani tutti i privilegi del popolo ebraico. I fedeli sono passati, con la loro adesione ed incorporazione al Cristo, da un mondo tenebroso in uno di luce ammirabile (I Pt. 2, 9). In essi si è avverato il detto del profeta Osea (1, 9; 2, 1-25): da Non-popolo sono divenuti Popolo-proprietà-di-Dio (I Pt. 2, 10).

La R., considerata concretamente in quanti ne beneficiano, può definirsi - con terminologia petrina - *una rigenerazione nella speranza*. È una rinascita o la nascita in un mondo nuovo, nel regno del soprannaturale e della grazia (cf. Io. 1, 13; 2Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 4, 22 ss.; Tit. 3, 5). Gesù amava parlare di una rigenerazione dall'alto (Io. 3, 3 ss.; cf. I Io. 3, 14). È il lato positivo della R., che in ultima analisi mira alla glorificazione dei fedeli, come la morte del Cristo ebbe quale conseguenza la sua solenne glorificazione.

Gesù Cristo ha amato l'umanità e si è dato per essa come un'offerta e un sacrificio di soavissimo odore a Dio. «Egli ha amato la sua Chiesa e si è dato per lei» (Eph. 5, 2.25). Si tratta di una donazione completa, non necessariamente limitata al momento della passione e della morte (ci. Gal. 2, 20; 1, 4; Tit. 2, 13 s.; I Tim. 2, 6).

È innegabile il valore essenziale della morte di Gesù Cristo per la R. (cf. I Cor. 11, 25), come pure è esatto il concetto di soddisfazione vicaria; ma tali idee non esauriscono il mistero della R. Tutta la vita del Cristo mirava ad un tale scopo e meritò la liberazione del genere umano dalla schiavitù del peccato. È l'idea di espiazione profondamente radicata nel Vecchio come nel Nuovo Testamento. Tutte queste definizioni, come le relative teorie del riscatto o dell'espiazione penale o della sostituzione, possono lumeggiare teologicamente il concetto di R., ma non fanno che accentuare un carattere od un aspetto del problema. Per questo appare molto più attraente e più corrispondente all'insegnamento paolino la teoria della solidarietà. La seconda persona della Trinità si è fatta solidale con noi, prendendo la nostra carne di peccato. Paolo giunge ad usare espressioni apparentemente blasfeme: «Il Figlio di Dio si è fatto peccato ed è divenuto maledizione per noi» (2Cor 5, 21; Gal. 3, 13). Sono modi di dire enfatici; essi intendono solo accentuare quanto estesa sia stata la solidarietà del Figlio di Dio, assimilatosi all'umanità sino agli estremi limiti. Tale solidarietà mirava ad unire gli uomini per la vita soprannaturale. La missione del Cristo è di essere "mediatore" (I Tim. 2, 5) unico per la pacificazione dell'uomo con Dio. I Vangeli accentuano l'importanza della morte e della passione per il raggiungimento di tale fine; ma riconoscono anche espressamente il carattere soteriologico di tutta la vita di Gesù, basandosi su un testo di Isaia (61, 2). S. Paolo sviluppò la dottrina con una terminologia sacrificale. Egli parla di R. ***: Rom. 3, 24), di riscatto ***: I Tim. 2, 6), del propiziatorio (***: Rom. 3, 25), dell'offerta e della vittima (***: Eph. 5, 2) immolata al Padre per la riconciliazione dell'umanità. Ciascuno di questi termini rappresenta un aspetto del mistero; ma vanno integrati non solo reciprocamente, ma anche con tante altre affermazioni, dalle quali traspare meglio il carattere positivo della R.

[A. P.]

BIBL. - A.. MÉDEBIELLE, *Expiation*, in DBs. III, coll. 1-262; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*. 2a ed., Parigi 1914. pp. 16-71; ID., *Le dogme de la Rédemption. Étudee critiquee et documente*, Lovanio 1931. pp. 3-68; R. BANDAS. *The masteridea of St. Paul's epistles on the Redemption*. Bruges 1925; A. KIRSCHGASSNER, *Erlosung und Sunde im N.T*. Friburgo 1950.

REGNO DI DIO. - In senso molto generico R. di D. è l'universo, essendone Dio il creatore e quindi il padrone assoluto. Tale concetto è presente o presupposto in ogni pagina della Bibbia, a cominciare dal racconto della creazione, ove Dio concede all'uomo ampi poteri sul creato (Gen. 1, 26; 9 ss.; Ps. 8, 7 ss.) ma a sua volta l'uomo deve sottostare alla di Lui sovrana volontà (Gen. 2, 16 s.) da cui dipende l'esistenza stessa del creato (Gen. 6, 5; Ps. 24 [23], 7 s.; 47 [46] 3-8 ecc.). Nella S. Scrittura R. di D. ha inoltre un significato preciso, concreto, che si sviluppa e si attua in tre tempi, conservando,

tuttavia, una prospettiva estremamente unitaria: la prospettiva messianica, che ne forma il fulcro, la base e il vertice.

1. Il R. di D. nella sua fase preparatoria. Ha inizio con la scelta del popolo ebraico (Deut. 7, 6-14) destinato ad essere il custode della divina rivelazione precristiana, e come l'aureo canale attraverso cui far arrivare a tutti la Redenzione (Rom. 3, 2; 9, 5). Del popolo eletto, infatti, Dio sarà sempre il vero sovrano, anche quando determinate persone saranno chiamate a rapo presentarlo (I Sam 8, 7; 12, 12); donde l'espressione, esattissima; *Salomone, sedette sul trono del Signore* (I Par. 29, 23; 28, 5). In tal senso, assai felicemente, il singolare regime del popolo ebraico da F. Giuseppe (e. *Apion* 11, 16) fu definito; "teocratico". In questo piccolo-grande regno, in questo ambiente, con tale premurosa, oculata assistenza, Dio veniva preparando persone, avvenimenti, cose, tutto polarizzato a predire, prefigurare e preparare un regno più eccellente, più spirituale; il regno universale del Messia, ossia la Chiesa, nel quale però non tanto i Giudei (popolo eletto), che saranno privati del privilegio teocratico, ma i Gentili, saranno gli attori e i beneficiari più insigni (Mt. 21, 33.46; Mc. 12, 1-12; Lc. 20, 9-16).

2. Il R. di D. nella sua attuazione (fase terrestre), non è altro che la Chiesa fondata da Gesù.

I profeti, infatti, predicono un R. di D. futuro che sarà universale, spirituale, interiore, ma soprattutto insistono sul suo carattere esteriore o sociale;· cf. Is. 2, 2 ss.; 11, 9; 42, 1-6; 49, 6; 53; 10; Ps. 2, 8; 22 [21] 28 s.; 72 [71] 7-11; Dan. 2, 31-45; 7, 2-18; Ier. 31, 31-37. Tali testi, specie se guardati alla luce del Nuovo Testamento a cui si riferivano, necessariamente suppongono: a) un vero potere regale; b) persone concrete su cui la potestà si possa esercitare; c) un ambito circoscrizionale all'esercizio della medesima.

Ora tali caratteristiche si realizzano nella Chiesa. Così tanto Giovanni Battista (Mt. 3, 2), quanto Gesù (Mt. 4, 17; Mc. 1, 15) senza preamboli o spiegazioni di sorta, annunziano l'inaugurazione della nuova economia che succede alla vecchia, e si concretizza nella Chiesa, con le note parole; Fate penitenza, poiché il Regno dei cieli è vicino (l'espressione è perfettamente sinonima a R. di D., ed è preferita da Mt. che scrivendo per gli Ebrei si astiene dal nominare spesso il nome di Dio). Parlando con Nicodemo, della necessità di far parte della nuova società, Gesù mette in vista il doppio aspetto - interno ed esterno - del suo Regno: *In verità, in verità ti dico: se alcuno non è rinato d'acqua e di Spirito Santo, non può entrare nel R. di D.* (Io. 3, 6). L'identità è ancora chiaramente supposta nella promessa del primato fatta a Pietro (Mt. 16, 18 s.: fondamento visibile della Chiesa - amministratore dei tesori del Regno dei cieli), specie se guardata alla luce di Io. 21, 15 ss. dove allo stesso Pietro viene solennemente conferito il governo universale del R. di D. sotto la nota metafora del gregge, frequentissima tanto sulla bocca di Gesù (Io. 10, 11-16; Mt. 18, 12; Lc. 15, 4), quanto sotto la penna dei profeti (Mi. 2, 13; 4, 6 s.; Ier. 23, 3; 31, 10; Is. 41, 11; Ez. 34, 7-24; 37, 23-35); soprattutto è visibile nelle "Parabole del Regno", dove Gesù si propone precisamente di chiarire il "mistero" del Regno (Mt. 13, 11; Lc. 8, 10). Dette parabole sono: quella del seminatore (Mt. 13, 3-9) e della zizzania (Mt. 13, 24-30) che mostrano quali siano gli ostacoli esterni ed interni per la dilatazione del R. di D. già in atto sulla terra; quella del granello di senapa (Mt. 13, 31-32) e del lievito (Mt. 13, 33) che

mettono in evidenza l'efficacia e la forza di espansione della Chiesa; quella del tesoro nascosto (Mt. 13, 44) e della perla ritrovata (Mt. 13, 45.46) che ne spiegano la preziosità; infine, quella della rete che raccoglie pesci buoni e cattivi (Mt. 13, 47-50), che fornisce la chiave per risolvere il problema della presenza del male anche tra i "santificati" in Cristo Gesù.

Ora, è impossibile intendere questi testi di un regno che non sia visibile ed esternamente organizzato; altrettanto difficile sa l'ebbe spiegarli di un regno trascendente, che assolutamente esclude qualunque mescolanza di buoni e di cattivi e ogni idea di ulteriore scoperta, conquista, espansione, riprovazione.

S. Paolo che spenderà tutta la sua vita a predicare, organizzare, dilatare la Chiesa di Dio, *colonna e fondamento della verità* (I Tim. 3, 15), adopera indifferentemente le due espressioni R. di D. e Chiesa: cf. Col. 1, 13; 4, 11; Ad. 19, 8; 20, 25; 28, 23-31; I Cor. 15, 28; Rom. 14, 17. Loisy (*Les Evangiles Synoptiques* I, Ceffonds 1907, 136 s.) riconosce: «Per il redattore del lo Vangelo, la Chiesa è il Regno dei cieli già realizzato».

3. Il R. di D. nella sua consumazione (fase celeste). Alla fase terrestre, concretizzata nella Chiesa, fondata su Pietro (Mt. 16, 18 s.), fa riscontro una fase celeste già in atto a partire dall'Ascensione (v.) di Gesù. Questa seconda fase che si potrebbe dire di "ricompensa" (Mt. 25, 34-40), altro non è che il perfezionamento e la consumazione della prima: come la gloria, non è che la consumazione della grazia (Rom. 8, 18.23 ss.). Tale regno "beato", per quanto essenzialmente sia un dono di Dio, tuttavia suppone la cooperazione umana: per parteciparvi, è indispensabile aver fedelmente osservato la legge di Dio; questo spiega come dal "premio" possano essere esclusi coloro che se ne rendano indegni con la loro vita (Mt. 25, 41-46; I Cor 6, 9 s.; Gal. 5, 11) ss.); v. Morte.

La fase terrestre cesserà quando, cessata la vita umana sulla terra, si avrà la risurrezione dei corpi (I Cor. 15; Ap. 22); allora Gesù consegnerà il Regno (gli eletti) nelle mani di Dio Padre, dopo aver ridotto al silenzio ogni forza avversaria, anzi il Figlio stesso sarà sottoposto al Padre, affinché Dio sia tutto in tutti (I Cor 15; 24-28) e per tutta l'eternità.

[B. P.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, *Église*, in DBs, II, coll. 491-503: M.-J. LAGRANGE, *Le Royaume de Dieu dans l'A.T.*, in RB 17 (1908) 36-61; J. B. FREY, *Royaume de Dieu*, in DB, V Il, coll. 1237-57; F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia 1943 *passim*; H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, I, Friburgo 1926, nn. 108-128; A. LÈMONNYER; *La Théologie du N. T.*, Parigi 1928, 21 ss.

RELIGIONE popolare. - Complesso religioso che abbraccia ogni deviazione e corruzione, in opposizione al monoteismo, e alle prescrizioni mosaiche. Se la r. legittima può sintetizzarsi nel monoteismo e nei precetti morali (v. Alleanza, Decalogo), quella popolare, al suo culmine può sintetizzarsi nell'idolatria, con tutte le flessioni che la preparano e l'accompagnano, con tutte le pratiche che ne derivano. Il Kortleitner (p. 17)

enumera: la divinazione, la magia, il culto di divinità straniere, il culto a Iahweh simboleggiato nel vitello d'oro, le pratiche immorali (prostituzione sacra, ecc.) che avevano luogo sulle alture (v.) o bamoth, i sacrifici umani, la superstiziosa fiducia riposta sul semplice culto esterno e sul Tempio. Tutte pratiche condannate dalla Legge (cf. Lev, 20, 6.27; Deut. 11), 10 ss.; ecc.), f1essioni religiose biasimate energicamente dai profeti (Os. 2, 3; Ier. 2; 7 e passim; Ex. 20, 3, ss.; 23 ecc .. ; I Reg. 12, 28 ss.; 13, 34 ecc.).

Nella r. popolare Iahweh, è vero, rimane il Dio d'Israele, il Dio nazionale; ma non è più il Dio supremo, unico del puro iahwismo di Mosè, di David, dei profeti; la sua statura è diminuita; vien messo alla pari con gli altri Baal.

«E nel tempo in cui si trovava alle strette, questo medesimo re Achaz continuò più che mai a commettere delle infedeltà contro Iahweh. Offrì dei sacrifici agli dèi di Damasco che l'avevano sconfitto, e disse: "Giacché gli dèi dei re di Siria dànno aiuto a questi, io offrirò loro dei sacrifici e aiuteranno anche me". Ma furono invece la rovina di lui e di tutto Israele» (2Par. 28, 22-25).

Questi sentimenti di Achaz caratterizzano l'essenza della r. popolare. Non è più ritenuta sufficiente la protezione di Iahweh; i popoli idolatri ottenevano vittorie e prosperità offrendo ricchi sacrifici (era questa la mentalità semita); il rapporto è costante: al culto dovizioso devono rispondere benedizioni da parte del Dio (cf. le stesse idee nella stele di Mesa). Nessun pensiero pertanto delle leggi morali.

Gerusalemme, dove c'era il Tempio di Iahweh, non poteva cadere in mano ai nemici, nonostante le minacce, dei profeti; perché ne era compromessa l'esistenza dello stesso Iahweh, data la connessione essenziale posta tra culto, e r. (v., Ezechiele, Amos).

La r. popolare nel periodo dei Giudici mette le sue radici e continua successivamente il suo s,viluppo; raggiunge all'VIII sec. a.C. il suo pieno rigoglio, prima nel regno d'Israele (v.) e poi in quello di Giuda. Era la violazione dell'alleanza (v.), essa portò alla distruzione dei due regni; tale castigo e il conseguente esilio, con l'opera imponente dei profeti, sradicò finalmente questi errori dall'animo dei superstiti; e non si ha traccia d'idolatria nel nuovo Israele risorto a Gerusalemme, dopo il ritorno e la restaurazione del Tempio.

Il periodo aureo del iahwismo è quello trascorso dagli Ebrei nel deserto (con centro di riferimento a Cades) sotto la guida di Mosè (Os. 2; Ier. 2; Ez. 16 ecc.).

La cultura cananea, superiore e raffinata, esercitò sudi loro grande attrattiva, appena incominciarono a stabilirsi in Canaan.

Col territorio e col modo di sfruttarlo, l'invasore incominciò a venerare Iahweh alla maniera, più ricca e attraente, dei Cananei.

Gli Ebrei s'impossessarono dei luoghi di culto; imitarono riti e feste locali. Era inevitabile il pericolo che con la forma, qua e là, si prendessero le idee, il contenuto. La contaminazione avvenne lentamente, la deviazione quasi insensibilmente. Ad es. le alture (v.) sacre, prese così come stavano, furono adibite per il culto a Iahweh (cf. I Sam. 9, 22; 10, 5; 22, 6; cf. I Reg. 3, 4); la flessione verso il sincretismo, pratiche idolatriche, ecc.,

incominciò a svilupparsi quando tra Ebrei e Cananei non più in lotta, si stabilirono rapporti di amicizia, che dal commercio, dai mutui interessi, si estesero ai costumi, alla religione.

Ciò avvenne principalmente dopo Salomone, effetto della funesta scissione delle tribù del nord, che persero in breve ogni contatto con il Tempio di Gerusalemme. Da questo momento le alture sacre divennero veri focolari del culto sincretistico, della r. popolare, con tutte le aberrazioni cultuali cananee

La trasformazione del puro iahwismo in r. popolare, quando avveniva, non avveniva dappertutto e in modo eguale. Talvolta rapida, talvolta lenta; ora passeggera e presto scongiurata, ora profonda e ben presto definitiva, essa impiegò parecchi secoli per contaminare tutto il paese d'Israele. Quando il periodo dei Giudici volge al termine (dopo la metà del sec. XI) essa è più che abbozzata; ma soltanto al sec. VIII nel regno d'Israele sembra abbia raggiunto la sua detestabile perfezione.

Salomone contribuì al suo sviluppo con l'erezione di santuari, in Gerusalemme, per il culto delle sue mogli straniere (I Reg. 11); ma principalmente Ieroboam all'atto della scissione delle 10 tribù settentrionali da Giuda, con l'erezione dei due vitelli a Bethel e a Dan, e con tutte le altre misure prese per allontanare i suoi sudditi dal Tempio di Gerusalemme (I Reg. 12-131. Segue quindi la nefasta influenza della fenicia Iezabele nel regno del nord (I Reg. 16, 29.33; 18, 4.18 s.; 19, 2.14); di sua figlia Atalia nel regno di Giuda (2Reg. 11, 1-4) e degli empi Achaz (736-721), Manasse, Ammon (2Reg. 16, 10-20; 21). Nella lotta per la purezza del iahwismo, contro la r. popolare, emersero nel nord, Elia, Amos e Osea; in Giuda specialmente Isaia, Michea, Geremia; tra gli esuli del 597 Ezechiele (v. le singole voci).

BIBL. - F. X. KORTLEITNER, *De religione populari Israelitarum*. Innsbruck 1927; L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 268-94. 318 ss. 345; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 105 s. 231-39. 244-49.

RETRIBUZIONE. - All'idea di peccato e di azione morale in rapporto alla giustizia sovrana di Dio, risponde sempre l'idea di una sanzione; o limitata alla vita terrestre, considerando premio e castigo, i beni e le sventure dell'esistenza (r. terrena); o estesa al di là della morte. Infine, la prima r., può riguardare la comunità (r. collettiva), o il singolo individuo (r. individuale), mentre la r. oltretomba è soltanto personale.

I Semiti che avevano una concezione vivissima dell'azione della Provvidenza su tutti gli eventi, anche secondari, ravvisavano facilmente in questi la manifestazione del premio o del castigo divini; per loro, la r. doveva manifestarsi su questa terra, dimostrazione della giustizia divina. Vigendo inoltre tra essi la più forte mentalità solidale, la r. era prima di tutto e prevalentemente collettiva; pur essendo indiscutibilmente attestata la r. personale. Al di là della morte, era "la grande terra" dove tutti discendono, e dove menano una vita pallida, sminuita, ma non meno reale e duratura; e dove tutti, giusti ed empi si trovano accomunati senza distinzione, per sempre, immutabilmente.

Nulla di più chiaro presso gli Ebrei dell'idea di r. La loro fede in Dio, è la fede in Dio sovranamente, infallibilmente giusto e rimuneratore.

La r., prima di tutto, è terrestre e collettiva. L'essenza della religione mosaica è nell'alleanza tra Dio e la nazione come tale (v. Alleanza); questa s'impegna con Dio, con doveri collettivi, ai quali rispondono sanzioni adeguate (Ex. 20, 5 s.; Lev. 26; Deut. 27-28): se la nazione compirà fedelmente gli statuti del patto (= Decalogo), Dio la proteggerà contro i nemici esterni, darà messi abbondanti, ecc.; altrimenti, la nazione soccomberà, i superstiti trascinati in esilio, ecc.

Così la Legge, con l'origine e lo statuto dell'alleanza; così i libri storici che ne narrano l'attuazione in tutta la vita d'Israele; gli stessi profeti parlano alla nazione, annunziano sanzioni collettive, perché la loro missione è ricondurre Israele ai termini dell'alleanza. Adeguatamente a questa mentalità solidale, essi presentano il futuro regno messianico, come l'età dell'oro con ogni prosperità, fertilità del suolo, ecc. (cf. Os 2; Is. 7, 15.21 s.; Ez. 34 ecc.). Tolta la parte iperbolica, rimane il fatto che all'osservanza del monoteismo e dei precetti morali, da parte d'Israele, come nazione, Dio promette premi che si confanno alla collettività come tale.

Accanto alla r. collettiva, troviamo egualmente affermata, sia pure non così diffusamente e ripetutamente, la r. personale, per ciascun israelita, qui sulla terra.

Oltre alle narrazioni della Genesi, nella stessa Legge, anche per il singolo, la docilità agli ordini divini avrà per ricompensa una lunga vita, nel benessere e nella pace, mentre miseria e morte prematura colpiranno l'empio (cf. Ex. 20, 12; 23, 20-23; Deut. 4, 25-40). «Chi pecca sarà cancellato dal libro di Iahweh» (Ex. 32, 33; cf. 12, 15.19; Lev. 7, 20 s.; Num. 19, 13.20 ecc.) o «sarà estirpata quella persona dal suo popolo».

Numerosi sono gli esempi di r. personale per i libri storici (cf. Lohr, p. 18 ss.). La frase: «Mi faccia il Signore tal male e peggio ancora» (= se così non è, il Signore mi mandi i più terribili castighi: Ruth 1, 17; I Sam 3, 17 e spesso) esprime esattamente il concetto di r. personale.

La stessa esecuzione di Semei, raccomandata da David a Salomone (I Reg. 2, 36-46) si spiega per il concetto che si aveva allora della necessità di una r. terrestre e palpabile, direi, per il cattivo come per il buono; alla base di tale concezione, c'è un sentimento vivissimo della giustizia assoluta (L. Desnoyers, *Hist*. III, p. 11).

Infine, il principio della r. personale è annunziato formalmente in I Sam 26, 23: «Iahweh retribuirà ciascuno secondo la sua rettitudine e la sua fedeltà»; 2Sam 3, 39; 16, 8.

I testi naturalmente sono più abbondanti nella letteratura didattico-sapienziale; è lo stesso genere letterario che pone in primo piano i rapporti dell'individuo con l'Eterno, e quindi la r. personale (cf. specialmente in Ps., Prov., Sap.).

Fin qui, il parallelo tra Israele e i Semiti, in particolare le concezioni babilonesi (cf. P. Dhorme, *La rel. ass. bab.*), è indiscutibile, e conferma l'antichità e la esattezza storica del Vecchio Testamento, anche per la r. personale.

Nel Vecchio Testamento, ancora si trovano le stesse idee, le medesime espressioni, per indicare la "grande dimora" (Kigallu; in ebr. se'ol', v.), dove tutti alla morte discendono, che riscontriamo tra i Babilonesi, eccetto i miti e le divinità; anche laggiù il solo Signore è Iahweh (Ps. 139, 7 ss.; Iob 26, 6).

Le antichissime frasi per indicare la morte: «scendere nello se'ol», «riunirsi al proprio popolo», «ritornare ai padri» (Gen. 15, 15; 25, 8.17 ecc.; Num. 20, 24.26; 27, 13 ecc.; Deut. 31, 16 ecc.) evidentemente suppongono che qualcosa rimane e sopravvive al disfacimento del corpo. Cf. Gen. 37, 35: «scenderò dolorando a mio figlio nello se'ol», dice Giacobbe, mentre è sicuro che Giuseppe è stato divorato da una belva! Num. 16, 30: si apre la terra e inghiotte i colpevoli che «discendono vivi nello se'ol».

Le anime, ritenute la parte più vitale dell'uomo, qualcosa che sopravviveva alla dissoluzione del corpo, una specie di riduzione dell'essere umano, ma che conservava integra la propria personalità (cf. I Sam 28, 8-20, il defunto Samuele, evocato da Saul, appare immutato nel suo carattere rigido e severo), queste anime discendevano tutte nello se'ol, dove la loro sorte non era determinata da alcun giudizio (M. J. Lagrange, p. 345).

Il Vecchio Testamento è molto sobrio al riguardo. E ciò anzitutto per il pericolo del politeismo; cf. la proibizione di alcuni riti funebri (Lev. 30,27 s.; Deut.14, l) e dclla necromanzia (Deut. 18, 11; 26, 14). La vita d'oltretomba vi è delineata fugacemente, anche per le reali condizioni allora esistenti: il ciclo era chiuso. Pertanto lo se'ol è uno stato d'attesa comune ai buoni e agli empi. Si spiega così la vita inerte (Eccle. 9, 5 s., 10), assimilata al sonno (Iob 10, 20 ss.; 17, 16 ecc.), nelle tenebre (Ps. 49, 20; 88, 7.13; ecc.), delle anime, e il loro nome di repha'im (languidi, deboli).

Anche per i giusti del Vecchio Testamento la morte implicava la fine di ogni rapporto con Dio. «Non vedrò più Iahweh», geme Ezechia (Is. 38, 11; cf. Ps. 30, 1; 88; 6.11 ss.). Per questo il giusto considera la vita lunga come una benedizione e un premio di Iahweh. *A differenza*, però, dei Babilonesi, e di tutti gli altri Semiti, l'israelita ha dalla rivelazione divina una luce particolare sulla r. che l'attende oltre la morte.

Fin dalle origini, la pena attuata contro i pro genitori colpevoli. è la separazione da Dio, la morte fisica ne era il suggello e l'inizio, propriamente detto (v. Morte). Questa separazione, per i giusti avrà un termine; allora, invece, per i peccatori, essa sarà definitiva. Così lo se'ol, a differenza della concezione babilonese e semitica in genere, è soltanto un luogo di attesa.

«In quel tempo (= alla fine degli anni, cioè alla fine del Vecchio Testamento, quando il regno sarà dato ai santi, cioè all'avvento del Messia), sarà salvato il tuo popolo. E molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni per la vita eterna, gli altri per l'obbrobrio, per un'eterna ignominia» (Dan. 12, 2). Quelli che *dormono* (cf. Ps. 44, 24; 121, 4) sono coloro che menano la vita "umbratile" ed inattiva nello se'ol, qui denominato "regione della polvere" (o semplicemente "polvere", afar, come in Iob 17, 16). Essi «si sveglieranno» (cf. Ps. 17, 15); si tratta della fine dell'attesa negl'inferi. Per i giusti la conclusione di quest'attesa (che avevano in comune con gli empi) sarà la gioia, la

partecipazione ai frutti della redenzione, la beatitudine eterna; per i pravi la eterna condanna, questi pertanto sono le vere vittime della morte. (cf. Sap. 2, 23 s.).

È quel che si realizzò alla discesa (v.) di Gesù agl'inferi (I Pt. 3, 18 ss.): I giusti dell'antica Legge ottennero tale beatitudine, promessa formalmente a Daniele (12, 13), nel giorno della risurrezione e glorificazione del Cristo (Hebr. 11, 39 s.). Così la dottrina abituale del Vecchio Testamento, secondo la quale i defunti giusti ed empi vivono nello se'ol senza discriminazione in una specie di letargia, è l'espressione autentica di quèl che è stata la realtà fino a Gesù, ché il cielo era chiuso, invece di essere una rivelazione imperfetta.

La stessa r. è espressa in Ps. 17, 15: «ma io per la tua giustizia vedrò il tuo volto, mi sazierò, al risvegliarmi, delle tue sembianze»; Ps. 16, 8-11: «non abbandonerai l'anima mia al regno dei morti»; Ps. 49 che stabilisce la sorte differente dell'empio e del giusto; entrambi muoiono e scendono nello sé'ol (v. 12 s.); ma mentre gl'iniqui vi dimoreranno «sotto la verga della morte» (cf. Sap. 2, 23 s.) e «per sempre» (vv. 14 s. 20) il giusto: «ma sì, Iddio riscatterà l'anima mia dal potere dell'inferno, prendendomi seco» (v. 16). Ancora nel Ps. 73: a differenza dei pravi (v. 18 ss.), il giusto «sarà sempre con Dio», «mi guiderai col tuo consiglio e poi mi accoglierai in gloria» (v. 24).

La stessa dottrina in Is. 26, 29 in opposizione a 26, 14: «Gli oppressori d'Israele son morti e non risorgeranno più; son ombre e più non rivivranno»; «O Iahweh! Rivivano i tuoi morti! Risorgano i tuoi cadaveri! Si sveglieranno e giubileranno coloro che dimorano nella polvere». Così come in Dan. 12, 2.13.

Il libro della Sap. parla nettamente della beatitudine che attende i giusti e della «morte definitiva» (2, 23 s.), sorte finale dei peccatori; specialmente nei cc. 3.5. Se Sap. parla di tale beatitudine con tanta insistenza e chiarezza l'è che il Messia è ormai alle porte. Anche Is. e Dan. ne parlano in contesto messianico.

Bisogna aggiungere, inoltre, gli accenni degli antichi libri storici: Gen 5, 24 morte del giusto Enoch; 2Reg. 2, 3 ss. morte di Elia (v.); con l'uso del v. laqah ("prendere" con soggetto Dio), come in Ps. 49, 16, per esprimere l'intervento particolare del Signore nella fine serena del giusto.

Ed, infine, il pieno concetto di "vita", sempre per i giusti, che troviamo specialmente nel libro dei Proverbi (2, 18 s.; 8, 35 s.; 15, 24; 16, 21; Lagrange, p. 347 s.) e nei libri profeti ci : Ez. 3, 18; 9, 4; 18, 9.13 ecc. (cf. Spadafora, *Ezechiele*, pp. 44.83.148 s.).

«Per la via della vita va l'intelligente in alto, schivando così l'Abisso di sotto» (Prov. 15, 24). È la solita massima, che la virtù conduce alla vita, il vizio alla morte; ma espressa in forma da accennare chiaramente a un mondo superiore, a un'altra vita (A. Vaccari).

La discesa di Gesù agl'inferi iniziò la nuova era anche per la r. oltretomba, che è l'unica nel Nuovo Testamento, pur senza escludere una relazione, durante questa vita, tra malattia, sventure per il singolo, disastri collettivi (Mt. 24; fine di Gerusalemme) e violazione delle leggi morali: cf. I Cor 11, 30 ss.; e già N. Signore (cf. Mt. 9, 2; Io. 5, 14

ecc.); ma queste pene temporali sono sempre date in ordine alla r. definitiva, la salvezza dell'anima, subito dopo la morte, o la sua condanna eterna (cf. Mc. 13, 37; Mt. 24, 43 s.; Lc. 12, 39 s. ecc.). Nel giudizio particolare, si riceve tale r.: «tutti dovremo comparire dinanzi al tribunale di Cristo per ricevere ciascuno il salario di ciò che avrà fatto» (2Cor 5, 10; Phil. 1, 23; 3, 13; 2Tim. 4, 7 s., ecc.), secondo la carità praticata in vita, nei pensieri (Mt. 7, 1 s.; Lc. 6, 37), nelle parole (Mt. 12, 36 s.) e nelle opere (Lc. 12, 13 s.; 16, 1 s., 19 s.; 21.34; Mt. 25, 31-36 ecc.). Il giudizio è una messe, si raccoglierà ciò che si è seminato (Gal. 6, 7 s.). A tale r., parteciperà il corpo, dopo la risurrezione (v.), alla fine dei tempi.

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 343-63; P. REINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 282-89. 30,7-27; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento* (trad. it.), ivi 1952, pp. 122-31, 287-305. 324-28; F. SPADAFORA, *Dan. 12, 2.13 e la risurrezione* in *Rivista Biblica*, 1 (1953) 193-215.

RIFUGIO (Città di). - Sei, delle 48 città levitiche (Num. 35, 1-6; Ios. 21), furono destinate a servire di r. per gli omicidi involontari. Scopo dell'istituzione: sottrarre l'uccisore alla legge sacra della vendetta (Ex. 21, 13; Num. 35, 9-28 il più completo; Deut. 4, 41 ss.; 19, 1.13). Tre erano in Transgiordania (Deut. 4, 41-43; Ios. 20, 8): Beser (Busr el Hariri); Ramot nel Galaad (Tell Ramith); Golan nel Basan (Sahem el Golan); e tre in Cisgiordania, stabilite da Giosuè dopo la conquista (Ios. 20, 7): Qedes della Galilea (Tell Qades); Sichem nelle montagne di Efraim; Hebron nelle montagne di Giuda. Esposte le circostanze dell'omicidio agli anziani della città, ch'eran leviti, gli omicidi vi rimanevano protetti. In seguito dovevano comparire davanti al tribunale degli anziani della città nativa (Deut. 19, 12; cf. Num. 35, 25) e, se l'omicidio era giudicato involontario, l'uccisore continuava ad esser confinato nella città di r. da lui l'aggiunta, dalla quale non poteva uscire, senza pericolo di esser ucciso, se non all'amnistia concessa alla morte del Sommo Sacerdote in carica; se invece era riconosciuto colpevole, era consegnato nelle mani del vendicatore del sangue per l'applicazione della legge del taglione.

[A. R.)

BIBL. - A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 473-79, 546. 635-38.

RIGENERAZIONE. - *** "nuova nascita", r., ricorre in Mt. 19, 28 per il rinnovamento, lo stabilirsi della Chiesa e in Tit. 3, 5, per la rinascita individuale.

«Voi, che mi avete seguito, nella r., quando il Figliuol dell'uomo sederà sul trono suo glorioso, sederete anche voi su dodici troni a giudicare (***: esprime qui l'esercizio di un potere stabile) le dodici tribù d'Israele».

È lo stesso pensiero espresso in Lc. 22, 29 S. «Voi rimaneste con me nei miei cimenti; ed io dispongo per voi, come il Padre dispose per me, di un regno, sicché voi disponiate dei beni della mia mensa, nel regno mio e sederete in seggi a giudicare (= governare) le dodici tribù d'Israele» (cioè l'Israele di Dio: Rom. 9, 6 s.; Gal. 4, 28 s.; 6, 16 ecc.; i battezzati membri del "nuovo regno"). Ciò che è promesso agli Apostoli in ricompensa della loro generosità non è la partecipazione all'atto fugace del giudizio alla fine del mondo; ma una supremazia permanente di ordine spirituale. È incontestabile che Gesù ha previsto una restaurazione spirituale di Israele, dato che la fede nella sua persona faceva degli stessi Gentili i figli spirituali di Abramo (Mt. 8, 10 ss.; Lc. 13, 22-30). Questa restaurazione implica la speranza di una nuova terra promessa (Mt. 5,4) che non è altro che il regno di Dio, di cui Gesù è l'erede naturale (Mt. 21, 38) e di cui i discepoli, divenuti «figli di Dio) (Mt. 5, 91) sono eredi con Lui (Rom. 7, 7). La palingenesi o r. esprime dunque la rivoluzione spirituale, senza precedenti, che costituiscono la Risurrezione e la Pentecoste. «Mt. pensava ad un ordine nuovo. Noi non entriamo abbastanza nelle vedute di s. Paolo che considerava il tempo della redenzione come una creazione nuova (2Cor 5, 17; Gal. 6, 15). La palingenesi di Tit. 3, 5 è personale e un frutto del battesimo, ma il fatto personale è incluso nel fatto generale della r. del mondo. È l'istallazione del regno di Dio che coincide con la fondazione della Chiesa» (Lagrange).

Questa r., o trasformazione spirituale, era stata predetta da Is. 65, 17; 66, 22 con le immagini «cieli nuovi e terra nuova»; idea ed immagini riprese da s. Pietro (At. 3, 20 s. *** = restaurazione di tutte le cose, di cui Dio ha parlato per mezzo dei suoi profeti: 2Pt. 3, 10-13 dove prima della r. [v. 13], è descritto con immagini opposte lo sfaldarsi del mondo spirituale precedente) e in Ap. 21, 1. Nulla è detto di trasformazioni cosmiche o di fine del mondo fisico (A. Feuillet; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 29 s., 43 ss.).

La r. individuale (Tit. 3, 5) è la nuova nascita necessaria per far parte del regno di Dio (Io. 3, 4.7); primo effetto benefico della Redenzione: a tutti coloro che mediante la fede aderiscono al Verbo, questi ha dato il grande dono di divenire «figli di Dio) (Io. 1, 12 s.). Essa si riceve per mezzo del battesimo (Io. 3, 7; Tit. 3, 5 «bagno di r.». Cristo ne è la causa efficiente con la sua morte e risurrezione (1Pt. 1, 4) e insieme causa esemplare, ché il battesimo per immersione rappresenta appunto la morte e la nuova vita del battezzato (Rom. 6, 4; Col. 2, 12 s.). Questi diviene una «nuova creatura», un «uomo nuovo» (2Cor 5, 17; Gal. 6, 17), partecipe della natura divina (2Pt. 1, 4), vero figlio di Dio. Anche nel battezzato deve avvenire la distruzione del mondo precedente: l'uomo vecchio, l'uomo del peccato di cui deve pienamente svestirsi per fare aumentare continuamente la vita divina (2Cor 4, 16; Eph. 4, 22 ss.; Col. 3, 9 s.), mediante l'esercizio delle virtù, principalmente della carità (Io. 15, 12-17; I Cor 13; Col. 3, 14 ecc.).

A questa r. parteciperà anche il corpo dei giusti, che, alla risurrezione, sarà gloriosamente trasformato come quello del Cristo glorioso (I Cor 15; Rom. 8, 14-39 tutti i battezzati sono figli di Dio, eredi di Dio e coeredi del Cristo). La creazione intera attende questa glorificazione del corpo umano (vv. 18-22) «la redenzione del nostro corpo» (v. 23); per tutti i battezzati essa è preparata da Dio fin dall'eternità - (come tutte le altre grazie: dal

battesimo alla gloria eterna), in modo che «i giusti riproducano l'immagine del Cristo risorto, il quale diviene così il primogenito di una moltitudine di fratelli» (v. 29); sempre però «se soffriamo con Lui per essere glorificati con Lui» (v. 17).

[F. S.]

BIBL. - d. M. LAGRANGE, *Ev. selon S. Mt*., 4a ed., Parigi 1927, p. 380 &s.; ID., *Ep. aux Romains*, ivi 1931, pp. 142-59, 189-233; d. HUBY. in RScR, 30 (1940) 5-40; A. FEUILLET. *Le triomphe eschatologique de Jésus*, in NRTh, 81 (1949) 715-22.

RISURREZIONE dei corpi. - È il ritorno alla vita dei corpi dalla dissoluzione del sepolcro, per partecipare con l'anima, del premio o del castigo eterni. È la vittoria sulla morte, ultimo effetto della Redenzione, alla fine dei tempi.

Per il Vecchio Testamento è considerato preannunzio della r. dei corpi, Dan. 12, 2.13. «Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni per la vita eterna, gli altri per l'obbrobrio, per un'eterna ignominia».

Il contesto, però, suggerisce che si tratta della fine dell'attesa nello se'ol, beatitudine per i giusti, condanna eterna per gli empi, realizzate con la discesa di Gesù risorto agl'inferi. Nello stesso senso vanno interpretati Is. 26, 29 in opposizione a 26, 14; e Ps. 16, 8-11; 17, 15; 49; 73. V. Retribuzione.

La versione più autorevole di Iob 19, 25 s. non parla della r., né dell'oltretomba. «Ah, lo so; il mio vindice è vivo e per ultimo su questa polvere si drizzerà; e di dietro della mia pelle, e nella mia carne vedrò Iddio...»; così il testo masoretico, confermato in parte dalla versione siriaca e da quella greca di Teodozione. Si tratta sempre della stessa speranza che il Signore intervenga a dichiarare la giustizia di Giobbe, prima che questi muoia.

La versione greca dei LXX omettendo «e dietro) (v. 26) e anteponendo «si drizzerà» (v. 25) inserisce il concetto di r. del corpo: «So che è eterno colui che mi libererà, sulla terra risorgerà la mia pelle...». Concetto ritenuto da alcuni Padri greci; ma rigettato da s. Giovanni Crisostomo (PG 53, 565; 57, 3(6); e che, con l'appoggio della Volgata, s. Agostino (per es., PL 41, 793) divulgò nella Chiesa latina.

Nessun accenno alla r. dei corpi in Sap; espressa invece in II Mac. 7, 11: «le ho ricevute da Dio queste membra ... spero riaverle nuovamente da Lui», dice il terzo fratello martire; questa frase illumina le altre (7, 9.14.23) che, per sé, direttamente riguardano la sola beatitudine eterna.

La visione simbolica di Ez. 37, 1-14 afferma la certezza della restaurazione d 'Israele, allora in esilio: come Iahweh può compiere il prodigio di ridar la vita a quelle innumerevoli ossa da tempo disseminate per questa valle, mentre umanamente sembra impossibile, così ristabilirà Israele, mentre per gli esuli questa promessa sembrava una chimera irrealizzabile. Esula pertanto da questo vaticinio ogni riferimento alla r. dei corpi (F. Spadafora, comm., pp. 270.73).

Al tempo di Nostro Signore, i Farisei ammettevano la r. dei corpi; la negavano i Sadducei (Mt. 22, 23·33; At. 23, 6.10, 26, 5-8); ma anche i primi (cf. apocrifi e scritti rabbinici) non avevano idee chiare; gli stessi argomenti addotti sono tutt'altro che efficaci (J. Bonsirven, *Le Judaisme palestinien*, 2a ed., 1934, pp. 468-85)

Dai testi citati (Dan., Is. ecc.), affermanti la fine dell'attesa nello se'ol alla venuta del Cristo; dal concetto di morte (v.), come separazione temporanea da Dio per il giusto; dalla concezione unitaria della persona umana; i Giudei dovevano trarre la speranza che anche il corpo avrebbe partecipato alla beatitudine portata dal Messia.

La r. dei corpi è nettamente insegnata da Gesù e illustrata in maniera particolare da Paolo (I Cor 15).

Nel discorso di Cafarnao (Io. 6, 39 s., 44 s.), in occasione della r. di Lazzaro (Io. 11, 24 s.); cf. Lc. 14, 14. La r. è supposta in Mt. 13, 39-43. Direttamente è affermata contro i Sadducei (Mt. 22, 23·33; Mc. 12, 18·27; Lc. 20, 27-40). Costoro formulavano l'obiezione grottesca di una donna, che uno dopo l'altro, ebbe mariti, sette fratelli (legge del levirato), dopo la r., di chi sarà sposa? «Voi errate, risponde Gesù, perché non comprendete la potenza di Dio.... I risuscitati non possono più morire (cessa il fine del matrimonio), vivono anzi come angeli di Dio, nel cielo», cioè in condizioni affatto nuove, adeguate alla vita di eterna beatitudine.

«Che i morti hanno poi a risuscitare Io accennò anche Mosè nel passo del roveto, dove nomina il Signore, Dio d'Abramo e Dio d'Isacco e Dio di Giacobbe. Non è Dio dei morti, ma dei viventi, perché per Lui tutti vivono».

La sopravvivenza nello se'ol di una qualcosa del defunto, era dato comune; ma quella non era una vita, era un sonno, qualcosa di inerte, di umbratile. Ora, fuor di dubbio, il testo citato (Ex. 3, 6) che lega strettamente e per sempre Dio con i suoi cultori, lasciava prevedere che il datore della vita («per Lui tutti vivono») non li avrebbe mai abbandonati e che un giorno li avrebbe richiamati alla vita (cf. Ps. 16, 10 s. ecc.; v. Retribuzione); avrebbe loro data la vita vera e piena, per i Giudei non altrimenti concepibile che della intera persona: anima e corpo. Ecco perché i Sadducei non replicano, mentre i Farisei e la folla rimangono ammirati.

Nel rivendicare la sua qualità di inviato plenipotenziario del Padre, Gesù precisa le sue caratteristiche: è datore della vita (Io. 5, 21: naturale e soprannaturale cf. Io. 1, 3.4a); unico giudice supremo degli uomini (vv. 22.27); autore di una duplice l'.: a) il passaggio (già in atto) dal peccato alla vita soprannaturale, operato dalla Grazia (vv. 24 s.), per i viventi, suoi contemporanei; b) per i defunti, da Adamo al giorno della r. di Gesù, il prossimo passaggio alla beatitudine eterna per i giusti, l'inizio della pena eterna per gli iniqui (5, 28 s. cf. Dan. 12, 2).

S. Paolo afferma spesso la r. dei corpi (I Cor 6, 14; 2Cor 1, 9; 4, 14; 13, 4; Rom. 4, 17; 6, 5.13; Col. 2, 12 s.; 3, 1; ecc.); ne tratta metodicamente in 1Ts. 4, 13-17 (v. Tessalonicesi) Rom. 8; e in particolare in I Cor. 15.

Dalla r. di Gesù (I Cor 15, 1-11; 1Ts. 4, 14; Rom. 8, 11) egli argomenta la r. dei fedeli, che formano con Lui un solo corpo.

La r. di Gesù, infatti, oltre a stabilire ineccepibilmente la verità di questo mistero, è causa efficiente ed esemplare della nostra r. Il Cristo è risuscitato come «primizia dei morti», «primogenito di tra i morti» (Col. 1, 18); egli è stato il primo, e il piano divino vuole che una folta schiera di risorti, col corpo glorificato, gli faccia corona (Rom. 8, 29); Le primizie, come le radici, non hanno senso, senza la massa dalla quale son prelevate; così la r. di Gesù senza la r. delle membra. Il piano divino della Redenzione vuole riportare la umanità alla purità delle origini; esso è completo soltanto con la "redenzione del nostro corpo" (Rom. 8, 23); allora tutto il "reato, da Dio sottomesso all'uomo, "sarà liberato dalla servitù della corruzione", venendo associato alla glorificazione del nostro corpo (Rom. 8, 21). E questo ultimo effetto della Redenzione è certissimo; ne fa fede la preghiera dello Spirito Santo in noi, il sospiro del creato; ma principalmente l'amore indefettibile di Dio, mostratoci nel Cristo Redentore; tutto è pronto, dall'eternità: una serie di grazie, che va dal battesimo fino alla glorificazione (Rom. 8, 19.29).

A Corinto c'erano però dei fedeli che osavano dubitare della grande verità. Come si sarebbe realizzata? (I Cor 15, 35).

S. Paolo si richiama alla onnipotenza divina; e adduce un esempio: il chicco di grano che marcisce nel solco per dar quindi vita alla spiga.

Il corpo risuscitato e il corpo seppellito son lo stesso soggetto e tuttavia interamente differenti; come il chicco di frumento e la spiga. La potenza di Dio non si esaurisce in un tipo di creazione; basta guardare la varietà indefinita degli esseri del creato; pertanto nessuna meraviglia se al corpo moro tale, disfatto nel sepolcro, Dio fa seguire alla r. un corpo glorioso. È il commento alle parole di Gesù:

«Voi errate... perché non comprendete la potenza di Dio» (Mt. 22, 29). E s. Paolo si ferma a descrivere le doti del corpo glorioso («I risuscitati saranno come angeli di Dio») Mt. 22, 30), quelle doti constatate dagli Apostoli in Gesù risorto.

Incorruttibilità, splendore o partecipazione della gloria divina, potenza, spiritualità; in opposizione alla corruzione, alla opacità, alla debolezza del corpo naturale, venuto su dalla terra (I Cor 15, 42 ss.). La r. del nostro corpo è assimilata in tutto a quella del Cristo: egli esce dai lini, senza svolgerli, dal sepolcro lasciando intatti i sigilli apposti sulla pietra che ne chiudeva l'ingresso; si sposta veloce come il pensiero, si rende invisibile, entra a porte chiuse.

È questo il corpo "spirituale", cioè con queste doti soprannaturali date da Dio; in opposizione al corpo che naturalmente dopo il peccato - (*** = principio della vita naturale, senza la grazia), ci viene trasmesso, da Adamo in poi.

In tal modo si ritorna alle origini, ai doni soprannaturali che ornarono l'uomo prima del peccato; anche qui, come per gli effetti della grazia sull'anima (Rom. 5, 12-21), l'effetto della Redenzione si estende a tutti gli uomini, basta che non si oppongano.

Il parallelismo tra Adamo, capo e trasmettitore del corpo "di morte" (Rom. 7, 24) che si dissolve, e Cristo, capo della nuova umanità, rinata col battesimo e partecipe della nuova natura divina, e causa efficiente ed esemplare del corpo "spirituale", conferma questo mirabile mistero della trasformazione dei corpi (I Cor 15, 45-49).

Si tratta, d'altronde, di una necessità; la vita della grazia ha come termine la vita di gloria con Dio.

Ora è ovvio che nel soggiorno di Dio, nel dominio dell'incorruzione non può entrare la corruzione; l'umano (carne e sangue) defettibile, non può, così, coabitare col divino (regno di Dio); è necessaria pertanto una trasfigurazione essenziale che l'elevi alla categoria dello Spirito, del divino (vv. 50-53). Ecco perché lo «spirito che è in noi (l'anima con la grazia soprannaturale) è il pegno della r.» (2Cor 5, 5; Rom. 8, 9 ss.).

Ed ecco come avverrà la r. dei corpi; alla fine dei tempi (fine del regno di Dio sulla terra, I Cor 15, 23-28), ad un cenno dell'Altissimo, tutti gli uomini risorgeranno dal sepolcro; gli eletti, con i loro corpi gloriosi si leveranno verso il Cristo, che appare circondato dagli Angeli; è il trionfo del Messia, che rimetterà il regno nelle mani di Dio.

Le ripetute e chiare affermazioni dell'Apostolo sulla universalità della morte e della r. (A. Romeo, in VD, 14 [1934] 328· 36) devono guidare l'esegesi di I Ts. 4, 15 (v. Tessalonicesi) e I Cor. 15, 51: «Tutti risorgeremo (come ben traduce la versione latina: ***) e tutti saremo trasformati». La negazione riguarda soltanto il verbo; è contro la sintassi riferirla al *** quasi fosse una limitazione «non tutti risorgeremo»).

In questi passi s. Paolo parla direttamente della r. dei giusti; il contesto spiega questa visuale particolare (in I Ts.; 1Cor e Rom.); è il lato luminoso della r. in rapporto al trionfo del Cristo. Ma egli insegna nettamente l'universalità della r. dei corpi, anche per gli empi (cf. At. 24, 15 e tutti i passi dove parla del giudizio universale [v.] che segue immediatamente la r.).

L'Apocalisse (v.) distingue nel c. 20 la r. prima, o passaggio, col battesimo dalla moro te alla vita spirituale; e la r. dei corpi, seconda r. che avverrà alla fine: i giusti andranno in cielo col Cristo, mentre i pravi, col corpo riavuto, scenderanno nel fuoco eterno (Ap. 20, 11-21, 4).

[F. S.]

BIBL. - A. ROMEO. in VD, 9 (1929) 307-12. 339-47. 360-64: ID., *Omnes quidem resurgemus*, in VD. 14 (934) 142-48. 250-55. 267-75. 313-20. 328.26. 375-83; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*. Torino 1952. pp. 123 58. 290 ss. 324 s.; M. J. LAGRANGE. *Epitre aux Romains*, Parigi 1931, pp. 189-223; F. SPADAFORA, *Dan. 12 2.19 e la resurrezione*, in *Rivista Biblica*, 1 (1953) 193-215.

RISURREZIONE di Gesù. - È la verità fondamentale del Cristianesimo: Gesù risorge dal sepolcro col suo medesimo corpo, per virtù propria. L'anima, sempre unita alla divinità,

alla morte, era discesa agli inferi; al mattino di domenica, si riunisce al corpo, rianimandolo.

Gesù aveva ripetutamente preannunziato la sua r. Ai Farisei, quale segno o miracolo dimostrativo della sua autorità messianica, Gesù dice: «Disfate questo tempio e in tre giorni lo riedificherò» (Io. 2, 18 s.); i discepoli compresero il senso esatto della frase dopo la r. (Io. 2, 20 s.). I Farisei se ne servirono come accusa dinanzi al Sinedrio (Mc. 14, 57 ss.) e come scherno ai piedi della Croce (Mc. 15, 29 s.; Mt. 27, 40), intendendo la frase del tempio materiale.

Ma Gesù era stato esplicito con loro, quando in seguito, insistendo essi per un prodigio straordinario, a loro piacimento, così rispose: «Una generazione malvagia e adultera chiede un prodigio; nessun prodigio le sarà dato vedere, se non quello del profeta Giona. Poiché come Giona stette tre giorni e tre notti nel ventre del mostro marino, così il Figliuolo dell'uomo starà tre giorni e tre notti nel cuore della terra» (Mt. 12, 39 s.; Lc. 11, 29 ss).

I Farisei lo compresero e lo ricordano bene il giorno dopo la crocifissione quanto ottengono da Pilato di porre una guardia armata al sepolcro e appongono i loro sigilli alla pietra che ne chiudeva l'ingresso: «Ci siamo ricordati che quell'impostore disse mentre ancora viveva: Dopo tre giorni risusciterò. Ordina dunque che si assicuri il sepolcro» (Mt. 27, 62-66).

Ai discepoli nettamente, dopo l'annunzio delle sue sofferenze e della sua morte: «E' necessario che il Figlio dell'uomo sia messo a morte, e che dopo tre giorni risusciti» (Mt. 16, 21; Mc. 8, 31 s.; Lc. 9, 22l.

Così ancora ripete loro una seconda volta (Mt. 17, 22 s.; Mc. 9, 30 s.; Lc. 9, 44) e una terza (Mt. 20, 17 ss.; Mc. 10, 32 ss.; Lc. 18, 31·34).

I discepoli che non vogliono ammettere le sofferenze e la morte del Messia, si chiedono che cosa possa significare questo «risorgere di tra i morti» (Mc. 9, 10); e gli evangelisti sottolineano tale incomprensione (Mc. 9, 30 s.; Lc. 9, 45).

Dopo la trasfigurazione, ai tre prescelti, Pietro, Giacomo e Giovanni, Gesù intima «di non raccontare a nessuno ciò che han visto, fino a che il Figlio dell'uomo non sia risuscitato dai morti» (Mc. 9, 9; Mt. 17, 9). Cf. ancora Io. 12, 33 s.; 8, 28.

Pertanto Gesù medesimo ha dato la sua r. come la pietra di paragone, il prodigio per eccellenza attestante la divina autorità della sua missione e la sua stessa natura divina.

Lo afferma ancora s. Paolo, scrivendo ai Corinti, nel 55 ca. d. C.: «Vi richiamo, o fratelli, il vangelo che vi ho annunciato. Vi ho dunque trasmesso prima di tutto, ciò che io stesso ho ricevuto, cioè che il Cristo è morto per i nostri peccati conformemente alle Scritture, che è stato sepolto, che è risuscitato il terzo giorno conformemente alle Scritture, e che è apparso a Pietro, poi ai Dodici. In seguito è apparso a più di cinquecento fratelli in una sola volta (la maggior parte dei quali è ancor oggi vivente, alcuni sono morti); poi è apparso a Giacomo; quindi a tutti gli Apostoli. E all'ultimo posto è apparso anche a me, come a un aborto.

Sì, io sono il minimo degli Apostoli, indegno d'esser chiamato apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio... In breve, sia io che essi, ecco quel che predichiamo e che voi avete creduto.

Ora se la predicazione evangelica attesta che il Cristo è risuscitato dai morti come mai alcuni tra voi possono pretendere che non ci sia la r. dei morti? Se non si ha la r. dei morti, il Cristo non è risuscitato.

E se il Cristo non è risuscitato, la nostra predicazione diventa senza oggetto, senza oggetto anche la nostra fede... Se il Cristo non è risuscitato la vostra fede è sterile; voi siete ancora nei vostri peccati; quelli che son morti nel Cristo sono periti... Ma no; il Cristo è risuscitato dai morti...» (I Cor. 15, 3-20).

Nei testi sacri del Nuovo Testamento, sono attestate ineccepibilmente quattro verità, le quali non permettono in alcun modo di dubitare del grande prodigio: realtà della morte del Cristo (Mt. 27, 45-56; Mc. 15, 33-41.45 s., dove Pilato riceve dal centurione, responsabile dell'esecuzione, la dichiarazione autentica della morte di Gesù; Lc. 23, 44-49; Io. 19, 28 ss. uno dei soldati si assicurò con la lancia che Gesù fosse già morto; Phil. 2, 8 s. ecc.); realtà della sua sepoltura (Mt. 27, 57-66; Mc. 15, 42-47; Lc. 23, 50-56; Io. 19, 38-42; ecc.); scoperta della tomba vuota e apparizioni del Signore (Mt. 28; Mc. 16; Lc. 24; Io. 20).

Il corpo del Redentore, deposto dalla Croce, fu lavato e ne fu curato il seppellimento, secondo il modo abituale dei Giudei, come attesta s. Giovanni, precisando i Sinottici. Giuseppe d'Arimatea ne aveva ricevuto da Pilato l'autorizzazione; e con Nicodemo aveva preparato ogni cosa, in modo da far tutto, prima che al tramonto incominciasse il riposo sabatico (Io. 19, 38-42; M. Braun, *La sépulture de Jésus*, Parigi 1939; cf. RB, 1936).

Gli eventi (tomba vuota, apparizioni) del mattino di Pasqua e apparizioni successive vengono così disposti.

1. Dopo la Passione, gli Apostoli s'erano nascosti in Gerusalemme; non era facile per essi fuggire in Galilea dato il riposo festivo di quei giorni solenni. Vinti dallo scoramento non pensavano affatto a rianimarsi nella fede.

2. Al mattino presto di Domenica, si ebbe un terremoto; la porta del sepolcro fu aperta da un angelo, che si sedé sulla grossa pietra, rotolata via.

Le guardie atterrite si disperdono per annunziare ai sacerdoti il fatto che li ha terrorizzati. il Cristo è già risorto; l'angelo apre la tomba per farlo constatare. Seppellito nel venerdì, prima che, al tramonto, cominciasse il nuovo giorno, il sabato era rimasto nel sepolcro per l'intero sabato - da vespro a vespro -, e quindi fino all'alba del giorno seguente (inizio della settimana), che dai cristiani fu chiamato Domenica (giorno del Signore). Le poche ore del venerdì, secondo il costume ebraico, sono computate come un giorno intero; e così per la notte dopo il sabato; di modo che si parla globalmente di tre giorni interi o anche di tre giorni e tre notti.

3. Il gruppo delle pie donne, che seguendo un impulso provvidenziale muove verso la sepoltura, con aromi preziosi e senza pensare alle difficoltà pratiche, verso le sei del

mattino arriva al sepolcro senza sospettare di nulla; il luogo è deserto e trovano la porta aperta.

4. Alla prima occhiata, s'accorgono che il corpo non c'è più; Maria di Magdala, smarrita, corre subito ad annunziare la cosa agli Apostoli (Io. 20, 2).

Si vede che, staccatasi dalle altre, dopo un semplice sguardo corse via dagli Apostoli.

Le donne, appena entrate nel sepolcro, vedono subito l'angelo (Mt. 28, 5 ss.; Mc. 16, 5). Sia Mc. 16, 8 che Lc. 24, 4 parlano della loro grande commozione, erano «fuor di se stesse» (Lc.). L'angelo le manda a portare ai discepoli l'annunzio della r. del Cristo.

5. Pietro (Lc. 24, 12) con Giovanni (Io. 20, 3-10; cf. Lc. 24, 24) accorre al sepolcro; esamina tutto attentamente, c con Giovanni ha, come vedremo, la dimostrazione fisica della r. del Cristo.

6. Gesù appare alla Maddalena, ritornata al sepolcro (Io. 20, 11-18; Mc. 16, 9 ss; cf. Mt. 28, 9 s., che usa il plurale, attribuendo alle donne - del cui gruppo era la Maddalena e delle quali egli aveva parlato prima - quanto riguarda solo quest'ultima con un procedimento letterario che gli riscontriamo altrove).

7. Appare a Pietro (Lc. 24, 34; I Cor 15, 5); a Giacomo minore (I Cor. 15, 7); verso il tramonto, ai discepoli che si recavano a Emmaus (Lc. 24, 13-35; Mc. 16, 12 s.); nella sera, a Gerusalemme, ai discepoli riuniti (Lc. 24, 36-49: Mc 16, 14-18; poi Io. 20, 19-23; cf. I Cor 15, 7). Otto giorni dopo, ai discepoli presente Tommaso (Io. 20, 24.29).

Allora, senza dubbio, gli Apostoli, riconfortati e riadunati dal Pastore risorto (cf. Mt. 26, 32; Mc. 14, 28 il gregge alla Passione si disperde, «ma dopo che sarò risorto, vi ricondurrò in Galilea»; Mt. 28, 7), adesso sono ricondotti in Galilea.

Gesù appare sulle rive del lago di Genezaret e, davanti a sei discepoli, dà a Pietro l'investitura di capo della Chiesa (Io. 21).

Quindi Gesù si manifesta a tutti Insieme e dà agli Apostoli la missione di convertire il mondo (Mt. 28, 16-20; I Cor 15, 6 l'apparizione a più di 500 fratelli).

Più tardi essi, per ordine del Cristo, ritornano a Gerusalemme; dopo un supremo colloquio con i suoi, Gesù entra definitivamente nella sua gloria, con l'Ascensione (v.) sensibile, che chiude il periodo delle sue apparizioni in mezzo ad essi, durato quaranta giorni (Lc. 24, 50 ss.; At. I, 9 ss.; Mc. 16, 19).

Nel racconto della sepoltura, gli evangelisti concordano in ogni dettaglio con i dati archeologici oggi meglio accertati. La concessione del cadavere a chi ne faceva richiesta è secondo la prassi giuridica atte stata fin dal tempo dell'imperatore Augusto. La iniziativa di Giuseppe inoltre è conforme allo spirito della legge giudaica che proibiva di lasciare in abbandono, dopo il crepuscolo, il corpo del giustiziato sospeso al palo o alla croce. La descrizione della tomba - scavata nella roccia e chiusa con una grossa pietra profonda - concorda rigorosamente con un tipo di tomba giudaica usato nella campagna palestinese

al tempo di Gesù. Ne fanno fede, fra le tante, la tomba di Elena di Adiabene, a nord della porta di Damasco a Gerusalemme e quella degli Erodi a Nikefurich.

Tutto il racconto rievoca istituzioni giudaiche e romane che, ancor oggi, possiamo esattamente controllare (F. M. Braun).

S. Paolo (I Cor 15, 3 s.; e già nel discorso ad Antiochia di Pisidia, At. 13, 28 s.) riafferma la constatazione della tomba trovata vuota. Si sa che i Sinedriti divulgarono la menzogna del rapimento del corpo da parte dei discepoli (Mt. 28, 11-14), mentre i soldati della guardia dormivano.

«Miserabile astuzia! Tu ci porti dei testimoni che dormivano», esclamava già S. Agostino.

La decisa attestazione degli Apostoli smontava questa credulona menzogna giudaica; come ben nota lo stesso O. Culmann (*Les premières professions de foi chrétiennes*, Parigi, 1943).

Al riguardo, riveste notevolissima importanza la visita di Pietro e Giovanni al sepolcro (Io. 20, 3-10).

Il punto centrale di questo racconto evangelico, così vivo, accurato e minuzioso, sta nel nesso fra quanto i due apostoli trovarono, videro, osservarono nel sepolcro e la fede nella r. del Cristo, formulata esplicitamente qui per la prima volta, prima di qualsiasi apparizione: «Allora entrò anche l'altro discepolo, che prima era giunto al sepolcro, e vide e credette» (v. 8).

Nessuno degli Apostoli pensava alla r.; ancor dopo le prime apparizioni, non ci pensano i due di Emmaus (Lc. 24, 21-24), non ci crederà Tommaso (Io. 10, 24 s.) se non dopo l'invito di Gesù: «Poni qui il tuo dito e guarda le mie mani, ecc.» (Io. 20, 27). L'ipotesi che venne in mente alle pie donne, alla Maddalena, appena notata «la pietra rotolata via dal sepolcro» (Lc. 24, 2) e constatata l'assenza del cadavere, fu questa: han rubato il corpo di Gesù. E in tal senso Maria dette il suo annunzio a Pietro e a Giovanni: «Han levato il corpo del Signore dalla tomba e non sappiamo dove sia stato messo» (Io. 20, 2).

Pietro e Giovanni osservano attentamente: il sudario stava avvolto, così come era stato avvolto (***, participio perfetto = era stato e rimaneva avvolto; il v. *** ha soltanto questo significato: cf. Mt. 27, 59; Lc. 23, 53), la sera del venerdì, intorno alla testa del Redentore; allo stesso modo, le fasce (*** = fasce e lenzuolo) che erano state legate (Io. 19, 40, così come era costume presso gli Ebrei; cf. r. di Lazzaro, Io. 11, 44; in modo da far aderire il lenzuolo stretto intorno al corpo, dai piedi alle spalle), rimanevano lì, così come le aveva viste avvolgere al corpo, al momento della sepoltura.

Solo che non stringevano più nulla; giacevano (***) le fasce e il sudario, come se il corpo di Cristo si fosse volatilizzato.

Quando non si tirava parte del lenzuolo per coprire la faccia del defunto, il sudario, adoperato per avvolgete il capo, veniva con una fascia fermato intorno al collo. E s.

Giovanni ben mette in chiaro che il sudario stava "a parte" (***), non con i pannolini e il lenzuolo, cioè si aveva in tutto la disposizione del momento della sepoltura: il sudario al suo posto (nel medesimo posto di prima, ***), e il lenzuolo, stretto al corpo dalle fasce.

La descrizione sottolinea con estrema esattezza ogni cosa ***); e mette in rilievo il fatto meraviglioso, nuovo, importantissimo, constatato dagli apostoli e che fu causa dell'atto di fede nella r.

Era umanamente impossibile spiegare altrimenti l'assenza del corpo di Cristo; era fisicamente impossibile che qualcuno lo avesse sottratto e comunque toccato, senza slegare le fasce, smuoverle, senza svolgere il sudario. L'evangelista ha la dimostrazione fisica della r. di Gesù. La fede nella r., in lui, come in Pietro ha come fondamento ed origine non le profezie dei Libri sacri (come espressamente ricorda s. Giovanni, al v. 9), ma questa esperienza, questa constatazione; è il fatto storico da essi constatato e null'altro.

Abbiamo pertanto in questo brano, «una testimonianza diretta del fatto stesso della r.». E l'esattezza dello storico arriva al punto di precisare ed esprimere soltanto il proprio sentimento; tacendo affatto di quello che sorse nell'animo di Pietro. S. Luca dice di lui che se ne ritornò «meravigliandosi per quel che era avvenuto» (24, 12); *** in s. Luca, non esclude la fede, la convinzione; esprime un senso di smarrimento, dinanzi a qualche manifestazione straordinaria del soprannaturale, S. Pietro constatava questo fatto mirabile, che allora si verificava per la prima volta: il corpo del Signore che non è più in quell'insieme di lini, col quale era stato avvolto e legato ; che ne è uscito senza nulla smuovere, lasciando tutto intatto; così come era uscito all' esterno lasciando intatta, con i sigilli appostivi dal Sinedrio (Mt. 27, 66), la grossa pietra che chiudeva l'ingresso del sepolcro.

E bastava che Pietro desse questa testimonianza; si rendesse garante di questa constatazione; pur non potendo dare dell'evento spiegazione alcuna.

Quando il Risorto apparirà, entrando talvolta a porte chiuse, spostandosi veloce come il pensiero, allora si comprenderà come allo stesso modo, egli, non soltanto spirito, ma col suo corpo reale, era uscito dall'involucro dei lini senza disfarlo, e dal sepolcro lasciandone suggellata la porta.

Sono le doti del corpo glorioso, di cui parlerà s. Paolo (I Cor 15, 42-52). La riservatezza del Principe degli Apostoli, espressa da Lc. 24, 12 è pertanto un particolare così vivo e preciso, degno dello storico più obiettivamente accurato (F. Spadafora, in *Rivista Biblica*, 1 [1953] 99-123).

La r. pertanto sta al centro della catechesi apostolica (At. 2, 22.36; tra l'altro, la r. adempie le profezie del Vecchio Testamento: Ps. 16; 8-11; effetto della divinità di Gesù: Ps. 110, 1; Mt. 22, 44); cf. ancora 3, 14 ss. 18.26 adempimento delle profezie del Vecchio Testamento (vv. 21.26); 4, 10 ss., s. Pietro dinanzi al Sinedrio; ancora 5, 29-32; 10, 37-43. Anzi: apostolo è sinonimo di "teste della r. di Gesù" (At. 1, 22; 3, l5); e S. Luca sintetizza la

loro predicazione in tale testimonianza (At. 4, 33: con grande potenza rendevano testimonianza della r. del Signore Gesù).

Il diacono Filippo dimostra realizzata nel Cristo la profezia d'Isaia (53, 7 s.: morte e r.; v. Servo di Iahweh). Per ben tre volte gli Atti attestano l'apparizione del Risorto a Saulo-Paolo (9, 1-9; 22, 6.10; 26, 19.18; cf. I Cor 15, 8); e il persecutore diviene apostolo, entra cioè tra i testimoni della r. di Gesù (cf. I Cor 9, 1; Gal. 1, 12.16); rispecchiando fedelmente la catechesi primitiva (At. 13, 23, 39; con lo stesso argomento dal Ps. 16, 10); cf. At. 17, 31; 26, 22 s.

La r. restituisce Gesù «nella potenza che gli compete quale Figlio di Dio» (Rom. 1, 4; Phil. 2, 9 ss.); con la morte, la r. è causa della nostra giustificazione (Rom. 4, 25; 2Cor. 5, 14); il battesimo, che ci incorpora al Signore, ci fa rivivere la sua morte e la sua r. (Rom. 6, 4; Col. 2, 12; cf. Eph. 1, 20 ss.; 2, 5 s.); la "potenza della r," è sostegno di tutta la vita cristiana (Phil. 3, 10 s.); la r. di Gesù è causa efficiente ed esemplare della nostra r. corporale (I Ts. 4, 14.17; I Cor. 15; Rom. 8, 12-39). La r. del Cristo è insieme dimostrazione ed effetto della sua natura divina (Io. 1, 1-14; Hebr. 1).

«Se morte e r. si potessero separare, si dovrebbe dire che in S. Paolo l'evento centrale è la r. del Cristo, o, in termini più psicologici, la certezza acquisita a Damasco che il Cristo è vivente. Da qui è illuminata la croce; senza il vivente la croce sarebbe uno scandalo, dal fatto che il Cristo è risorto, la croce si drizza nell'aurora luminosa della trasfigurazione» (Deismann, W. T, Hann).

La testimonianza di s. Paolo, persecutore accanito, trasformato in apostolo ardente dall'apparizione potente del Cristo Risorto, ha lo stesso valore dei fatti evangelici; è inutile e puerile ogni contorcimento per sminuirla; non le si può resistere (cf. At. 9, 5).

«È meglio - scrive lealmente M. Goguel (*Introd. N. T.* IV, 1925, p. 207) - confessare la nostra ignoranza (volendo negare il soprannaturale) che tentare dissimularla dietro costruzioni arbitrarie. La conversione è stata per Paolo una rivelazione del Figlio di Dio: ha veduto il Cristo vivente e glorioso; questa è la sua esperienza essenziale. Il Cristo gli apparve in condizioni tali che lo resero sicuro che egli era vivo e glorificato».

Per le lettere cattoliche, cf. I Pt. 1, 3, 21; 3, 21 s.; 4, 5 s.; 2Pt. 1, 1.16.19; la r. di G. è supposta dappertutto in Iac.; I-II-III Io.; Iud. (cf. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche*, 2a ed., 1949, pp. 21.94 s. 217.297).

Tutta l'Apocalisse (v.) descrive la vittoria perenne del Cristo risorto, nella chiesa militante e trionfante.

BIBL. - L. DE GRANOMAISON, *Jésus-Christ*, II, 3a ed., Parigi 1928, pp. 369-446, 464-532: J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 171 ss.; ID., *Les enseignements de Jésus-Christ*, 8a ed., Parigi 1950, pp. 215-34: ID., *Teologia del N. T.* (trad. it.), Torino 1952, pp. 136-39. 183 ss. 229.: F. M. BRAUN, *Storia e critica* (trad. it.), Firenze 1950, pp. 177-299.

ROMANI (Lettera ai). - È la più didattica delle lettere di s. Paolo; occupa senz'altro il primo posto; profondità e sublimità di dottrina, bellezza e solennità di stile la caratterizzano.

È la sintesi più completa sull'essenza del cristianesimo, in sé, e nei rapporti con la antica Alleanza, anzi col piano salvifico di Dio. fin dall'inizio dell'umanità.

Nella lettera ai Galati (v.), questi rapporti col Vecchio Testamento erano stati trattati in forte polemica contro i Giudaizzanti, ora con accenni ora con argomenti svolti adeguatamente, ma sempre in forma nervosa.

In Rom., invece, l'esposizione è resa vivissima dalla forma letteraria, la *Diatribé* cinico-stoica, nella quale l'autore interpella un oppositore ideale, quasi fosse lì presente, in una specie di apparente dialogo; gli mette in bocca le obiezioni, alle quali seguono le vivaci risposte; ma è soltanto didattica, espositiva; è la lettera che più si avvicina al trattato teologico.

Fu scritta da s. Paolo durante l'inverno del 57-58, nei tre mesi che passò a Corinto, sulla fine del suo terzo viaggio apostolico, prima di far vela per la Siria, con le collette destinate ai poveri della comunità di Gerusalemme (At. 20, 2 s.; Rom. 15, 25 s.).

Fin dall'inizio della sua dimora ad Efeso (a. 53 circa), l'Apostolo aveva in animo e desiderava recarsi nella Capitale dell'Impero (At. 19, 21), per poi proseguire per la Spagna (Rom. 15, 23 s.). Adesso è giunto finalmente il tempo di realizzare questo disegno, fino allora invano perseguito (Rom. 1, 11 ss.); e vuole preparare il suo incontro con la grande comunità cristiana di Roma. Ad essa, per l'importanza che l'Apostolo le attribuisce, espone la posizione della nuova religione, nei confronti di quella israelitica e dell'intera umanità.

La comunità di Roma, composta nella maggior parte di Gentili convertiti, era la più adatta, per l'ambiente culturale vario ed aperto del centro dell'impero, ad una precisazione teologica di tanta importanza.

Già nell'esordio, con gli abituali, fervidi saluti, la propria presentazione, il motivo dello scritto, troviamo espressa concisamente una cristologia perfetta, in una sintesi di quanto svolgerà nella lettera.

Gesù, vero Dio e vero uomo, redentore, morto e risorto, è l'oggetto dell'evangelo (della nuova dottrina), cioè del Cristianesimo; evangelo che è la realizzazione di quanto Dio aveva preannunziato e preparato nel Vecchio Testamento, o, in altri termini, del piano salvifico formulato da Dio; a beneficio di tutti gli uomini; basta, per costoro, abbracciare tale dottrina; "la fede", cioè l'adesione completa di ciascuno ai precetti di Gesù, alla sua parola (1, 1-15). Il tema della lettera è formalmente proposto in 1, 16-17: «Gesù realizza i disegni della misericordia divina sull'umanità». Nell'evangelo si manifesta la giustizia di Dio. Si tratta qui dell'attributo divino della giustizia, così spesso celebrato nel Vecchio Testamento, e che esprime, prima di tutto, la volontà misericordiosa di Dio di essere fedele alle sue promesse di salvezza; per questo, è frequente il rapporto, l'abbinamento

dei due termini "giustizia" e "salvezza" (cf. Is. 46, 13; 51, 6 ecc.); in secondo luogo, l'attività di Dio giudice che punisce le infrazioni dell'alleanza.

In altri termini, l'evangelo, cioè la nuova alleanza, realizza l'antica, e quindi dimostra la fedeltà di Dio alle promesse in quella formulate, con le quali Egli si era impegnato, legato come parte contraente; e ciò, nonostante le violazioni da parte di Israele, il contraente umano.

Si richiami quanto è stato precisato nella v. Alleanza.

Lo svolgimento del tema segue fino al c. 11; questi capitoli vengono definiti pertanto la "parte dommatica". Nei cc. 12.16, vengono tratte le conclusioni pratiche e sempre in ordine ai bisogni reali dei fedeli, cui la lettera è rivolta.

Di Cristo incarnato, redentore, si è servito, per trarre il male dal bene, il Dio della rivelazione, che voleva manifestare al mondo la sua bontà. Il Cristo crocifisso, unica salvezza del mondo peccatore, è infatti l'espressione più eloquente che si possa immaginare dell'amore di Dio per noi.

È stato notato con ragione che l'antitesi è l'anima della dialettica paolina: per far risaltare in tutta la sua forza questo tema positivo, s. Paolo gli opporrà il tema negativo della miseria dell'uomo senza Gesù. Di ogni Uomo: i Gentili e gli stessi Ebrei. Non si tratta qui di argomenti meta fisici; ma è lo sguardo sulla storia, sulla realtà umana.

I, 18-3, 20. Tutti gli uomini sono nel peccato; hanno bisogno della salvezza. In altri termini, il disegno salvifico di Dio, che non può venir meno o esser fallace, non può dirsi che si realizzi - scrive l'Apostolo -, tra i Gentili, in quanto tali, e neppure nella cerchia, pur così beneficata, del popolo d'Israele.

I pagani sono lontani dalla via della salvezza, immersi nei più gravi peccati anche contro natura, perché abbandonati a se stessi da Dio; pena questa della loro idolatria insensata e colpevole, in quanto dal creato potevano e dovevano assurgere al Creatore, all'Essere Supremo. Essi, invece, si sono abbassati a deificar delle creature; e hanno soffocata la voce del creato e quella della propria coscienza (o la legge naturale scritta nei nostri cuori; 1, 18-32).

Gli stessi Giudei, che si ergono a inesorabili giudici dei Gentili, sono più colpevoli di loro; nonostante, anzi a motivo, dei molteplici privilegi ricevuti da Dio, anche essi sono tanto lontani dalla via della salvezza (c. 2). Nessuno sfugge al giudizio di Dio; ognuno vi è trattato secondo la propria condotta; il Gentile a norma della legge della coscienza, il Giudeo a norma della Legge positiva donata ad Israele da Dio.

Ecco perché il possesso della Legge mosaica è un privilegio, che anziché evitare ai Giudei il giudizio, rende più grande la loro responsabilità e quindi la pena; più che averla, importa adempiere la Legge. Ora i Giudei (situazione storica, svelata a noi dai Vangeli), che pretendono di essere guida degli altri uomini, allontanano piuttosto gli altri dalla verità, con la loro rabbiosa insofferenza e ribellione alla luce.

La circoncisione, non vale se non come segno della sottomissione completa alla volontà di Dio, ai suoi precetti. Pertanto il Gentile che osservi i delta mi della legge naturale condanna il Giudeo violatore di tali precetti e divenuto così peggiore di un pagano.

Tale colpevolezza dei Giudei, nonostante i privilegi ricevuti, è confermata dalla stessa s. Scrittura (3, 1-20).

La salvezza è offerta a tutti gli uomini da Dio, mediante l'adesione integrale al Cristo (3, 21-31). In Gesù si rivela, in maniera definitiva, la giustizia di Dio, cioè questa sua attività principalmente misericordiosa; Gesù realizza il piano salvifico divino, compie le promesse contenute nell'alleanza con Abramo.

L'adesione piena a Gesù è l'unica condizione (con l'esclusione pertanto delle prescrizioni dell'alleanza del Sinai, alleanza temporanea, che regolava la vita del popolo eletto, in ordine e fino al Cristo venturo; v. Galati), sufficiente e necessaria perché ogni uomo, a qualsiasi razza appartenga, si appropri dei benefici reali della redenzione, partecipi di questo dono, elargito così amorevolmente da Dio. La salvezza è comunicata mediante tale adesione, secondo il mandato dello stesso Gesù. Quindi ogni pretesa giudaica di fare della salvezza un monopolio di razza, o di condizionarla all'osservanza delle prescrizioni legali, si condanna da sé, e attesta, d'altra parte, come Giudei fossero perciò stesso lontanissimi dal disegno salvifico divino.

Eppure, fin dagl'inizi, tal disegno era stato annunziato da Dio (c. 4). L'alleanza (v.) con Abramo è dovuta ad un'iniziativa, affatto gratuita e misericordiosa, di Dio; il quale ascrive a merito del suo eletto, l'atto di piena adesione alla divina promessa; e la circoncisione viene soltanto posteriormente e come espressione esterna del patto sancito. Era evidente pertanto che la salvezza fosse completamente indipendente dalle opere legali, incominciando dalla stessa circoncisione; che la salvezza-giustificazione fosse un dono assolutamente gratuito di Dio; e destinato a tutti gli uomini: si parla di benedizione che, da Abramo, si estenderà a tutti i popoli della terra.

Ora la Legge, donata al Sinai, era una *adattazione parziale e temporanea*, dell'antica alleanza, ad una nuova condizione storico-sociale: il sorgere della nazione israelitica. La Legge, prescindendo dalla fede, moltiplica le trasgressioni, con la moltiplicazione dei precetti; appesantisce il clima spirituale. Essa non poteva sostituire il regime dell'adesione interna (= fede), o il regime della grazia; come un adattamento secondario e temporaneo non sostituisce la norma perfetta ed eterna.

Il Cristo realizza perfettamente l'alleanza di Dio con Abramo, cioè il piano salvifico cui tutta la storia e tutta la rivelazione era diretta; annullando pertanto l'adattamento temporaneo, quelle leggi ad es., che circondavano Israele per impedirgli di contrarre, con i contatti con loro, l'idolatria delle altre Genti.

5, 1-11. L'umanità è ora, ad opera del Redentore, in pace con Dio; oggetto del suo beneplacito, come gli Angeli han cantato alla nascita di Gesù (Lc. 2, 14), e non più oggetto della sua collera (Ef. 2, 3). Il godimento di questo dono fluisce per il cristiano dal possesso delle virtù teologali: la fede; la speranza che dà una sicura gioia, irrobustita sempre più

dalla pazienza, da una fedeltà che supera ogni prova; la carità. L'amore che è in Dio, è ora diffuso nel cuore del cristiano dallo Spirito Santo che abita in lui. Se Dio, infatti, ci ha amati mentre eravamo dei peccatori, mandandoci il suo Figliuolo, siamo certi che ci elargisce ogni bene e la gloria eterna, ora che siamo riconciliati con lui, dal nostro Mediatore, Cristo Gesù.

In realtà (5, 12-21), la Redenzione ha ricondotto l'umanità allo stato di figli di Dio, liberandola dalla schiavitù del peccato, abolendo il regno della morte (v.). Peccato e morte, universali per la disobbedienza di Adamo; grazia e vita universali, cioè a tutti offerte e possibili, purché lo vogliano, per la obbedienza redentrice del Cristo. I primi fluivano dalla solidarietà naturale di tutti gli uomini col loro capostipite; la grazia e la vita sono effetto della volontaria solidarietà nostra col nuovo capostipite della rinnovata umanità. Solo che l'efficacia della redenzione, è infinitamente superiore a quella del primo peccato (v. Peccato originale). «Se, per il peccato di uno solo, la morte regnò universale, molto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e il dono della salvezza regneranno nella vita, per il solo Gesù Cristo». «Dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia».

C. 6. La vita cristiana ha infatti inizio ed unico sostentamento, nell'unione intima con Gesù (cf. Io. 15, 1-11: «Io sono la vite e voi i tralci»). L'innesto al Cristo avviene nel battesimo: imitazione della morte e della risurrezione di Gesù che è pertanto causa efficiente ed esemplare della nostra salvezza. Come il Cristo è morto ed è risorto, così ogni uomo, per ricevere la vita, deve morire e risorgere; morire al peccato, alla mentalità del passato, risorgere alla nuova vita soprannaturale recataci da Gesù (fede, speranza, carità). L'immersione nell'acqua rappresenta misticamente questa morte, e l'uscita da essa, compiuto il rito battesimale, rappresenta l'inizio di questa nuova vita, già conferita all'anima, dal sacramento ricevuto. Il cristiano deve quindi rendere perenne questa pasqua, questo passaggio dalla morte alla vita, come unica e perenne è la gloria del Risorto. Innestati a Cristo, formano con Lui un sol corpo; devono pertanto esserne membra sante; il peccato non deve mai più regnare su di loro.

C. 7. La Redenzione oltre che dal peccato, ci ha liberati dal regime della legge. Questa, come tale, è un elenco di proibizioni e di condizionate condanne; qualcosa che dall'esterno esercita una costruzione e nient'altro. Qualsiasi proibizione, per quanto buona e santa, provoca nella volontà un sentimento di reazione, accompagnato dalla curiosità di avere l'esperienza del male. Ne è un esempio la disobbedienza del primo uomo: egli era innocente, perfetto; ricevuto da Dio l'ordine, miseramente cadde. Il male, sinistra potenza personificata, pio glia occasione del precetto divino, e uccise la vita, l'amicizia con Dio. Questa prava disposizione permane nell'uomo anche dopo il battesimo; la concupiscenza è connaturale al nostro essere mortale; e spesso si sente violenta la lotta ira essa e il sano dettame della ragione, tra l'istinto del male e i dettami della coscienza. Ma la vittoria ormai è offerta all'umanità; mediante Gesù redentore; egli ha inaugurato il regime della grazia; e tutto possiamo in Lui.

C. 8. Egli ci ha affrancato dal vecchio sistema della Legge: e ci ha conferito questa forza intima, che quella non poteva dare.

Ma la Redenzione non limita i suoi effetti alla nostra anima; essa opera anche la trasformazione dello stesso corpo; riportando davvero l'umanità decaduta alla gloria primitiva; a quello stato - cui Dio l'aveva innalzata, appena creata, e da cui decadde col peccato. Restituzione integrale; davvero "*nuova creazione*".

Questa glorificazione del nostro corpo avrà luogo alla fine, con la risurrezione universale; ma è sicurissima. I cristiani ne hanno la certezza, per la presenza dello Spirito Santo in ciascuno di loro, per la loro qualità di figli ed eredi di Dio, e di coeredi di Cristo: soffrendo con lui per esser glorificati con lui; per l'unanime aspirazione delle creature: esse per volere di Dio furono sottomesse all'uomo che doveva rappresentarle presso Dio, raccogliendo e formulando le loro voci indistinte di lode all'Eterno. Dono la ribellione dell'uomo, le creature gemono per questa situazione anormale: il loro rappresentante contrasta con la disposizione divina; e sospirano il momento in cui con la glorificazione di tutto l'uomo vedranno ristabilito adeguatamente l'ordine originario, la meravigliosa armonia dell'universo.

Certezza, principalmente. per il grande e immutabile disegno di Dio: Egli vuole che Gesù Risorto abbia una immensa schiera di fedeli, col corpo glorioso come il Suo. E a tale scopo, da tutta l'eternità. è pronta per ciascun cristiano una catena di grazie, che va dalla chiamata (mediante il battesimo), alla giustificazione e alla glorificazione. E, infine, la carità immutabile di Dio, per noi manifestatasi nella morte redentrice del Cristo. Niente può da essa separarci, nulla e nessuno; basta che noi lo vogliamo.

Cc. 9-11.5. Paolo ha esaurito il tema: la nuova economia è il compimento dell'antica Alleanza. Ma c'è un fatto che sembra contrastare tale conclusione:. i Giudei, l'Israele delle promesse, il contraente del patto, come gruppo. rimane fuori della salvezza. Come dunque la redenzione realizza il disegno salvifico divino, se da essa rimane escluso proprio Israele al quale le promesse erano dirette? (9. 1-5).

Il disegno divino (9. 6-29) non è stato modificato. In realtà. l'Israele destinato ad essere il beneficiario delle promesse il "seme", non è tutta la discendenza carnale di Abramo-Giacobbe. La salvezza non poteva essere un privilegio di semplice fattore razziale: su questo punto ritorna spesso Gesù nel suo insegnamento (cf. In. 3. 3; v. Discorso del Monte; le parabole del lago; ecc.); e lo stesso Precursore (cf. Mt 3, 9). Ma è un dono gratuito che diventa nostro se corrispondiamo. Basti ricordare come dei figli di Abramo, il solo Isacco è erede dei doni divini, per una libera scelta dell'Eterno. Unica causa la benevolenza divina. Prova ancor più decisiva. l'esempio di Esaù e Giacobbe, addirittura gemelli; considerati non in quanto individui. ma come capi e rappresentanti di due popoli: Edom e Israele. Ebbene, solo per libera scelta divina. Giacobbe-Israele diviene l'erede delle promesse.

Si tratta di "popoli", l'uno scelto per una missione, a preferenza dell'altro (anche Mal. 1, 2 s.), - e sempre per dimostrare che il fattore razziale non è determinante nell'azione di Dio - , senza nessun accenno al problema della salvezza eterna. È un deplorevole abuso mettere qui in questione tale problema e, peggio ancora applicare le parole di s. Paolo alla sorte eterna del singolo. La vocazione al Cristianesimo dipende dunque dalla libera scelta

divina; e già alle origini, il piano salvifico era universale per destinazione (s. Paolo cita in tal senso le due profezie Os 2. 23 s.; 10, 22 s.. preannunzianti la conversione dei Gentili). Dio estendeva la sua Misericordia, il suo dono munifico a tutte le Genti, che ubbidendo alla parola del Cristo, divenivano "stirpe" del fedele Abramo, innestati all'ulivo secolare; mentre l'Israele secondo la carne, con la sua ribellione si escludeva dal piano divino.

I Giudei si trovano dunque fuori per loro propria colpa (9, 30-11). Essi hanno misconosciuto la natura del piano divino; la condotta di Dio; fondando la loro pretesa sul fattore razziale, sulle osservanze legali. Esse fluivano invece al carattere temporaneo e preparatorio del patto del Sinai; né potevano giustificare. Ora essi si illusero che bastasse esser giudei di razza e osservare tali prescrizioni per aver pieno diritto alla salvezza.

All'alternativa posta da Gesù tra la concezione spirituale del regno di Dio, con una giustizia intima, e la concezione temporale-razziale, con una giustizia secondo la Legge, i Giudei tenacemente restarono con la seconda contro Gesù (10, 5-13). E si rifiutarono di credere all'Evangelo (10, 14-21).

Dio ha realizzato l'antica Alleanza, nonostante le continue infedeltà d'Israele; esse servirono solo a mettere in luce ancora più forte la sua infinita longanimità e misericordia! Adesso la resistenza, l'opposizione dei Giudei all'opera redentrice, favorisce la conversione dei Gentili; rientra dunque anch'essa, pur conservando tutta la sua colpevole malvagità, nei disegni divini. Tale opposizione è però temporanea: anche Israele, come insieme etnico, si convertirà; entrerà nell'unico ovile, fuor del quale non c'è salvezza (c. 11). Così la storia del mondo, attraversata da un capo all'altra dal peccato dell'uomo che si allontana dal suo Dio, sarà attraversata egualmente da un capo all'altro dall'azione della misericordia divina, che va a cercare, fino al fondo della loro sventura morale, individui e collettività per ricondurli a lui sul cammino della vita e della felicità

La seconda parte: il piano salvifico divino e la vita dei cristiani in comunità (12. 15, 13). Principi generali sui rapporti dei fedeli tra loro; in quanto membri del corpo mistico, ciascuno nel compito che vi ha; e, particolarmente, per la pratica della carità fraterna, che è il precetto dei precetti, il precetto del Signore (12, 1-16).

Rapporti dei cristiani col mondo pagano; ancora qui, prima virtù è la carità verso tutti e in ogni tempo (12, 16-21; 13, 8-14); e obbedienza al potere civile (13, 1-7; cf. il mandato di Gesù, Mt. 22, 21).

Rapporti in seno alla Comunità tra cristiani illuminati e fedeli scrupolosi (14. 15, 13).

Nell'epilogo, Paolo parla dei motivi per cui ha scritto, dei suoi progetti per il futuro; si raccomanda alle preghiere dei fedeli, che saluta formulando le ultime raccomandazioni. Chiude la lettera elevando a Dio un inno di ringraziamento per il piano salvifico formulato fin dagl'inizi dell'umanità, preannunziato nel Vecchio Testamento, rivelato e attuato dal Nostro divin Redentore, Cristo Gesù (15, 14-16, 27).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Epitre aux Romains*, Parigi 1931; L. CERFAUX. *Une lecture de l'Epitre aux R.*, ivi 1947; ID. *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, ivi, 1951, cf. specialmente pp. 153-273; v. ***, in ThWNT; S. LYONNET, *De iustitia Dei in epistula ad Romanos*, in VD, 25 (1947) è, a parte, Roma 1947; A. FEUILLET, *Le pian salvifique de Dieu d'après l'Epitre aux Romains*, in RE, 57 (1950) 336-87. 489-529; V. IACONO, *Le Ep. di s. Paolo*, Torino 1951, pp. 75-251.

RUBEN. - Primogenito di Giacobbe e di Lia e capostipite della tribù omonima. Il nome (ebr. Re'ubhen) è spiegato - con etimologia popolare - come equivalente a «(Il Signore) ha visto la mia afflizione» (Gen. 29, 32). R. è menzionato nell'episodio delle mandragore (ibid. 30, 14). Più tardi egli fu privato del diritto di primogenitura (ibid. 49, 3· s.; I Par. 5, 1), perché aveva osato commettere incesto (Gen. 35, 22) con Bilhah, schiava di Rachele la quale aveva partorito alcuni figli a Giacobbe. Nella storia di Giuseppe appare ancora nella qualità di primogenito. Pur condividendo la avversione dei suoi fratelli contro il perseguitato, egli fa di tutto per impedire il fratricidio (ibid. 37, 1 s.), Intendeva evitare anche la vendita, che - avvenuta senza che egli lo sapesse - deprecò molto (ibid. 37, 29; 42, 22). Giuseppe ricambiò la cortesia, trattenendo come ostaggio non lui, ma Simeone (ibid. 42, 24) ed assegnandogli il primo posto nella tavola (ibid. 43, 33). Disceso in Egitto con i suoi quattro figli (ibid. 46, 9), R. vi morì (I Par. 5, 3.10).

La tribù di R. ebbe una parte molto secondaria nella storia ebraica. Espressamente si rileva la sua scarsezza numerica (Deut. 33, 6), mentre si afferma che era dedita alla pastorizia (Num. 32, 1; 1Par. 5, 9). Ai Rubeniti ed ai discendenti di Gad, dietro loro richiesta, viene assegnata la Transgiordania come più adatta ai pascoli, ma con l'obbligo di cooperare con gli altri alla conquista della Palestina (ibid. 32, 1-38; Deut. 3, 12;, 4, 43). I confini della tribù non sono precisati con esattezza; dai vari accenni (Num. 32, 37 s.; 10s. 13, 15-23) risulta che si estendeva a nord dell'Arnon fino ad Hesebon, ossia in maniera generica lungo la metà settentrionale del Mar Morto e fin verso il deserto siro-arabico ad oriente. A nord confinava con la tribù di Gad ed a sud con i Moabiti.

Giosuè, prima di iniziare la conquista della Cisgiordania, richiama i Rubeniti all'osservanza del loro impegno (Ios. 1, 12.15), che assolvettero (Ios. 15, 6; 22, 9 s.). Il loro isolamento li spinse - insieme ai Gaditi ed alla mezza tribù di Manasse - ad erigere una stele a Iahweh, della quale essi ben spiegarono il significato: esprimere la loro appartenenza al resto d'Israele, legati tutti insieme all'alleanza del Sinai (ibid. 22, 10 ss.). Nel cantico di Debora si ironizza su l'indifferenza e neghittosità della tribù, paga dei suoi pascoli (Iudc. 5, 15 s.). Più tardi si ricorda una sua lotta contro gli Agareni (I Par. 5, 19). Ma non tardarono i Rubeniti a fondersi con i Gaditi ed in pratica a scomparire come gruppo etnico a sé. I superstiti dovettero accontentarsi di una vita randagia da beduini. Già al tempo di Saul e di David (1Sam 13, 7; 2Sam 24, 5) non figura più un distretto dei Rubeniti nella Transgiordania. Anche nella Stele di Mesa si parla solo di Gad come occupante il territorio a nord dell'Arnon.

Di tutto il gruppo la tradizione ebraica conservò alcuni ricordi personali solo del capo stipite e di Dathan ed Abiron, fautori della ribellione contro Mosè insieme al levita Core (Num. 16, 1 ss.).

[A. P.]

BIBL. - A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, p. 445 55.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 206-210.

RUT. - Il libro è una storia di una famiglia al tempo dei Giudici. Dal contenuto:

Elimelec emigra durante una carestia con sua moglie Noemi e i suoi due figli, da Betlemme nel paese di Moab. I due figli sposano là due fanciulle del paese. Dopo la morte dei tre uomini, a carestia finita, Noemi torna con R. nella Giudea. A Betlemme quest'ultima trova Booz, un ricco parente del suocero, il quale, in quanto congiunto, la sposa. Da questa unione nacque Ohed, il nonno del re David. Così la virtuosa R. divenne avola del gran re. Scopo del libro è appunto la genealogia della dinastia davidica. Siccome il racconto ci riporta al periodo dei Giudici, tanto la versione greca quanto la Volgata fanno seguire il libro di R. a quello dei Giudici, mentre il canone ebraico lo mette fra gli agiografi. La redazione del libro è avvenuta al tempo di David. Ne sono una riprova: la lingua vicina all'ebraico classico della migliore epoca; le particolarità morfologiche rilevate dallo Joiion (p. 12) sono veri arcaismi, indice di un'epoca remota; il tono sereno del racconto, l'aria di gioia sparsa su tutto questo idillio, sono difficilmente conciliabili con epoche posteriori, particolarmente con le circostanze penose che la piccola comunità giudaica attraversò, al ritorno dall'esilio, fino al trionfo degli sforzi di Neemia. Infine, per i pochi aramaismi segnalati nel nostro libro, basti ricordare che la lingua aramaica era comune ai Giudei al VII sec. a. C. (cf. Is. 36, 11 = 2Reg. 18, 26), che, in genere, il suo influsso era diffuso prima dell' esilio, come risulta dalle iscrizioni di Zachir e Zindjirli e dai documenti assiri.

Il libro contiene notizie archeologiche preziose: le messi, il rito del matrimonio per levirato, il rito di cessione di una proprietà.

Il fatto che R. la moabita ricorre nella genealogia di Cristo (Mt. 1, 5) accanto a tre altre donne straniere sta ad illustrare l'universalità della salute ossia la venuta di Cristo per salvare tutti gli uomini, Ebrei e Gentili.

[E. Z.]

BIBL. - HOPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio specialis in Vet. Testamentum*. 5a ed., Roma 1946, pp. 146 ss.; A. VINCENT, Juges-Ruth. Parigi 1952, P. JOUON, *Ruth*, Roma 1953.

S

SABA (Sabei). - Regione araba dello Iemen menzionata nella Bibbia, che ne classifica il popolo rappresentato dall'eponimo Seba o Sheba tra i discendenti di Cam attraverso Cus (Gen. 10, 7) o anche tra i discendenti di Sem attraverso Ioktan (Gen. 10, 28; 25, 3). Una ricostruzione storica del regno di S. è stata possibile solo recentemente, grazie alla decifrazione di iscrizioni sabee, iniziata circa un secolo fa da Gesenius e E. Rodiger. Gli inizi tuttavia restano avvolti nel mistero; a parte le già accennate allusioni bibliche, i documenti certi più antichi sono iscrizioni assire del sec. VIII e le fonti bibliche del libro dei Re e dei Profeti. Da esse i Sabei sono presentati come un popolo assai ricco, dedito soprattutto al commercio d'oro, profumi e pietre preziose (I Reg. 10, 1; 15.60, 6; Ez. 27, 22 ecc.); con questi dati concordano perfettamente le iscrizioni Sabee.

Centri della civiltà e della cultura sabea che alle origini deve avere, per un certo tempo almeno, coesistito con la civiltà Minea, furono successivamente le città di Sir-wah; Marib, Marjamah e Zaffir. Le principali vicende storiche riguardano lotte contro gli Assiri, l'invasione romana a opera di Elio Gallo (23 a. C.) e per i secoli d. C. l'antagonismo con l'Abissinia: quest'ultima, dopo aver subito invasioni, nel sec. VI d. C. invadendo lo Iemen porrà fine per sempre al regno sabeo.

La religione reca i caratteri propri delle religioni arabi che meridionali: la divinità principale fu Athtar, il tipo-maschile della Astarte semitica. Molto divulgato fu pure il culto della divinità lunare denominata Almaqah cui era sacro un tempio in Marib. Anche il sole vi aveva un culto sotto il nome di Dlhat-Hmjan oppure Dhat-Ba'dàn di cui pure è stato scoperto un tempio; tracce di religione sabea sono venute alla luce anche in Etiopia e in altre regioni di colonizzazione sabea.

[G. D.]

BIBL. - C. A. NALINO. al-Yemen. in *Enc. Ital.,* XXXV, pp. 836-841.

SABATO. - Dall'ebr. sabbath, per indicare l'ultimo giorno della settimana, dedicato con riti speciali al Signore.

Nel cristianesimo tale carattere passò, non senza contrasti da parte dei giudaizzanti (Col. 2, 16), alla domenica, che fu considerato anche ultimo giorno della settimana. Nessun parallelo nei testi babilonesi; in un testo del secondo millennio, il settimo giorno è considerato come sacro al pianeta Saturno (= *Sakkuth*); ma da altre fonti risulta chiaro trattarsi di giorno nefasto (*umu limmu*), durante il quale si compivano sacrifici espiatori agli dei.

L'istituzione del s. come giorno di riposo e sacro è esclusiva della religione ebraica; essa pertanto era *segno*, cioè indice e manifestazione dei rapporti particolari tra Dio e il

suo popolo, del quale era caratteristica esclusiva (Ez. 20, 20); F. Spadafora, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, p. 162 s.

Anche per inculcare l'osservanza di tale istituzione antica, Mosè dispose artisticamente la creazione in sei giornate (Gen. 2, 3; Ex. 20, 11; 31, 17).

La legge del s. è compendiata nel terzo precetto del Decalogo, con l'obbligo generico del riposo. Esemplificazioni sono: Ex. 34, 21: si vietano l'aratura e, la mietitura; (ivi, 35, 2 s.) l'accensione del fuoco; (Ier. 17, 21-27; Am. 8, 5; Neh. 15, 15.22) si suppone l'interdizione di frequentare il mercato.

Dopo l'esilio, l'osservanza del s. appare severa, cf. Esd.-Neh.; 1Mach. 2, 32-41; 2Mach. 8, 26. I Farisei (cf. nella Misnah, trattato sabbath) la rendono ossessionante con una casistica da legulei (Mt. 12, 1 ss.; Lc. 13, 10 ss.; 14, 1.6; Io. 5, 8 ss. ecc.); contro di essi Gesù richiama al vero senso della legge, fatta per utilità degli uomini e non per tormentarli (Mc. 3, 28).

Num. 28, 9 per il s. stabilisce un sacrificio di due agnelli dell'anno, senza macchia. In Ez. 46, 4 nella ricostruzione allegorica del futuro, l'offerta è di sei agnelli e di un ariete. Nella diaspora, almeno in periodo successivo, si usavano riunioni sinagogali con preghiere speciali (cf. At. 13, 14 s.; 15, 21; 16, 13). In realtà, fin dall'inizio (Ex. 20, 10; 35, 2) nel s. predomina sempre il concetto religioso. Il riposo sabatico è una specie di offerta del popolo a Dio (Ex. 16, 23; 20, 10; Lev. 23, 3; Deut. 5, 14).

BIBL. - J. HEHN. *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A. T.*, Lipsia 1907; ID. *Der israelitische Sabbat.* Munster 1909; F. NOTSCHER. *Biblische Altertumskunde*. Bonn 1940. p. 350 ss.; B. CELADA in Sefarad. 10 (1950) 3-25; 12 (1952) 31-58.

SABATICO (Anno). - Al pari dei giorni, anche gli anni presso gli Ebrei erano divisi in cicli di sette. Ogni settimo anno si chiama s. In esso era prescritto il riposo del suolo; i prodotti spontanei erano lasciati ai poveri ed al bestiame (Ex. 23, 10 s.). In Lev. 25, 3-7 si concede il medesimo diritto anche al padrone ed al forestiero. La remissione dei debiti ed il condono generale compaiono solo in Deut. 15, 1 ss., che ne limita l'applicazione in favore dei soli Israeliti.

La legge mirava a ricordare il dominio di Dio sul suolo, che doveva riposare in suo onore, ed una completa uguaglianza fra gli uomini, che in tale anno avevano uguale diritto sui mezzi necessari alla sussistenza. È evidente il carattere idealistico della disposizione, che doveva produrre non pochi inconvenienti pratici, rilevati le varie volte in cui si menziona la sua applicazione (cf. I Mac. 6, 49-53; Flavio Giuseppe, *Ant*. XI, 343; XV, 7). Non sembra che essa fosse osservata nel periodo preesilico (2Par. 36-21; Neh. 10, 32).

[A. P.]

SACERDOZIO (V. T.). - Come in tutte le religioni (ad eccezione di alcune che si atteggiano a reazioni riformistiche: buddhismo di fronte al brahmanesimo, islamismo di fronte al politeismo, protestantesimo tradizionale), così nella religione rivelata della Bibbia, limitata dapprima ad Israele con l'"alleanza" mosaica, spiritualizzata e universalizzata da Gesù Cristo, è in sommo onore il sacerdote, che è mediatore tra Dio e l'umanità, riconosciuto dalla comunità dei credenti come promotore e guida delle credenze e delle pratiche religiose, incaricato di insegnare la fede e di esercitare ufficialmente il culto. Connesso essenzialmente con il sacrificio, il sacerdozio propriamente detto manca nelle religioni che ignorano o rigettano il sacrificio. Comporta, in ultima analisi, un potere di santificazione (consacrare, benedire, sacrificare o compiere equivalenti riti propiziatori), cioè di assicurare il contatto o la relazione con il potere divino.

In Israele il sacerdote (*kòhen*, forma participiale, probo «colui che sta in piedi) o «colui che assiste»: cf. Deut. 10, 8 e 18, 7) appare al tempo di Mosè. Ciò che il Pentateuco riferisce intorno al s. premosaico si innesta nella storia generale delle religioni: nei tempi più remoti chiunque offriva sacrifici privati (Gen. 4, 3 ss.); poi sacrificava il rappresentante della collettività: il capo della famiglia o della tribù (Abramo: Gen 12, 8; 15, 8-17; 18, 23; Isacco: Gen 26, 25; Giacobbe: Gen 33, 20; Iob 1, 5), il re (Melchisedec: Gen 14, 18). Appaiono tracce d'un s. professionale premosaico (Ex. 19, 22 ss.; cf. Ex. 3, 1. Ietro madianita: onde la teoria di B. Stade, *Storia del popolo d'Israele*, trad. it. 1897, p. 168, che Mosè ha mutuato il sacerdozio dai Qeniti arabi). Ma poco o nulla si sa sull'origine di esso (Egitto? cf. Gen 41, 15), sui titolari di esso (F. Hummelauer, *In Exodum et Leviticum*, 1897, p. 6, congetturò da Ex. 32, Num. 27 e 36: i Manassiti), sul compito e sui riti di esso (sacra tenda? sacrifici e culto dinanzi al vitello d'oro?).

Dopo fondata l'alleanza teocratica, Mosè unifica le funzioni cultuali nella sua tribù di Levi, e il s. nella famiglia di suo fratello Aronne. Mosè, dopo aver celebrato i riti e sacrifici dell'alleanza. (Ex. 24, 4.8), consacrato la sacra tenda e nel suo atrio offerto i primi olocausti (Ex. 40, 15-37), per comando divino conferì il s. ad Aronne e discendenti direttamente chiamati da Dio (Ex. 27, 21; 28, 1). Nell'anniversario dell'esodo dall'Egitto Mosè consacrò (letteral. "santificò" *qiddès*: Ex. 29, 1; 40, 13) Aronne con l'unzione del capo (Ex. 29, 7; Lev. 8, 12; come i re: I Sam 10, 1; 16, 13) quale sacerdote per eccellenza o sommo sacerdote, e anche i suoi figli ma solo mediante l'aspersione (Ex. 30, 31; Lev. 7, 35; 10, 7) e il sacrificio d'investitura (*millu'im*: Lev. 7, 37; 8, 22.28.31): costituire sacerdote era detto *millé' jad* "riempì la mano" (Ex. 28, 41; 29, 9; Lev. 8, 33, 16, 32; Num. 3, 3; ecc). Questa consacrazione doveva valere per tutti i discendenti (Ex. 40, 13 [15]); in realtà non si parla mai di una nuova unzione per i sacerdoti posteriori. Il sommo s. si trasmise da Aronne al primogenito della famiglia, mentre gli altri aaroniti rimanevano semplici sacerdoti, e gli altri membri della tribù di Levi rimanevano addetti al culto come aiutanti dei sacerdoti (v. Leviti).

La scuola di Wellhausen vede nell'unificazione del s. in Aronne e nei suoi discendenti una finzione postesilica (Ez. 44, 5-31) proiettata sulle origini della storia d'Israele; dicono che tale legittimismo ereditario è smentito dai sacrifici offerti da non aaroniti (Num. 3, 10; 18, 7; Ios. 18, 7; Iudc. 17, 5.12; 1Sam 2, 28; 1Reg. 12, 31; 13, 34; 2Par. 13, 9; 26, 18). Ma

tali sacrifici fuori del santuario unico, a prescindere da quelli che rappresentano un culto puramente privato, sono dovuti alla necessità (1Sam 13, 12) e al comando straordinario di Dio (Iudc. 6, 24-27; 1Reg. 18, 30-39), o si celebrano con l'intervento di sacerdoti (1Reg. 8, 62-64). Ugualmente arbitraria è l'affermazione che la gradazione gerarchica dei ministri del culto fu introdotta in Israele durante o dopo l'esilio babilonese.

I requisiti per il S. erano essenzialmente: la discendenza, dimostrabile mediante le tavole genealogiche, da Aronne (Esd. 2, 12.63; Neh. 8, 63.65), l'esenzione da mutilazioni o difetti corporei (Lev. 21, 16-23), la purità rituale (Lev. 22, 1-9), una condotta irreprensibile e una vita familiare senza macchie e disonore (Lev. 21, 7-9; Ez. 44, 13-22). I tannaiti del sec. I portarono poi a 142 le "irregolarità" che escludono dalle funzioni sacerdotali (*Bekhoroth*, VIII). Secondo il Talmud Babilonese (*Hullin*, 24 b), il servizio sacerdotale si inizia a 20 anni, dopo una idonea preparazione; ma nella Bibbia non è determinata l'età, neppure per il sommo sacerdote. Può ritenersi che si applicasse a tutti l'età levitica (30, 25, poi 20 anni). Nel periodo del servizio attivo i sacerdoti dovevano astenersi dai segni esterni di lutto, dal vino, dall'uso del matrimonio (Lev. 10, 8-11; 1Sam 21, 5). Durante il servizio sacrificale dovevano indossare indumenti speciali (Ex. 28, 40 ss.; 29, 8 s.): mutande di lino, una lunga veste bianca con una cinta colorata più volte attorniata alla vita, un turbante di lino bianco (F. Giuseppe, *Ant*. VII, 2 s.); uscendo nell'atrio esterno dovevano cambiarsi «per non santificare il popolo con le loro vesti» (Ez. 44, 19).

Il servizio dei sacerdoti consisteva nell'«andare avanti e indietro alla presenza di Iahweh» (1Sam 2, 30), offrendo i sacrifici cruenti ed incruenti (Lev. 1-7), accudendo l'altare degli aromi (Ex. 30, 7; 2Par. 26, 18; Luc. 1, 9), il candelabro a sette rami (Ex. 27, 21; 30; 7; Lev. 24, 4), la tavola dei pani di presentazione (Lev. 24, 8), curando i restauri del Tempio (2Reg. 12, 9). I sacerdoti dovevano inoltre purificare le puerpere, i lebbrosi guariti (Lev. 12, 6 s.; 14, 2-53). Uno dei loro compiti più gravi era di istrure e guidare il popolo nella Legge (Lev. 10, 11; 2Par. 17, 7 ss.; Os 4, 6; Mal. 2, 6 s.), chiarirne e applicarne le prescrizioni. Amministravano la giustizia, con poteri coercitivi (Deut. 17, 8-13; 21, 5; Is. 28, 7; 2Par. 19, 8-11). Impartivano la benedizione sacerdotale (Lev. 9, 22.; Num. 6, 22-27). Potevano commutare e sciogliere i voti (Num. 6, 10-20; cf. Eccle. 5, 4). Essi soli potevano toccare l'arca dell'alleanza e i sacri vasi (Num. 4, 15). In guerra accompagnavano e arringavano l'esercito (Deut. 20, 2 ss.).

Per assicurare la continuità del loro servizio ai due altari (olocausti, incenso), David li divise in 24 turni o classi (*mahleqoth*, ***), 16 della stirpe di Eleazar e 8 della stirpe di Ithamar (1Par. 24, 2.19), le quali si avvicendavano nel servizio del tempio di sabato in sabato (2Reg. 11, 9; 2Par. 23, 4; Luc. 1, 58 s.). Ad ogni classe presiedeva un capo, il quale tardivamente fu anche chiamato sommo sacerdote (1Par. 24, 5; 2Par. 36, 14; forse Mt. 2, 4). Dopo l'esilio si ricostituirono le 24 classi sacerdotali con gli antichi nomi (Esd. 2, 36-39; Neh. 7, 39-42). L'opposizione fu costante tra le due stirpi sacerdotali di Eleazar e di Ithamar.

I sacerdoti erano stati esclusi dal possesso ereditario del territorio diviso fra le tribù (Num. 18, 20); potevano però comprare proprietà private (I Reg. 2, 26; Ier. 32, 7). Il loro sostentamento era assicurato anzitutto dalla parte che prelevavano su tutti i sacrifici (Ex.

29, 26.33; Lev. 7, 6. 14; Num. 18, 15-24), e poi dai voti (Num. 18 14) dal denaro di riscatto dei voti (Lev. 27, 2-25), dai donativi dei fedeli (Num. 5, 10), dalla partecipazione al bottino di guerra (Num. 31, 28-54). Erano totalmente liberi dalle imposte e dal servizio militare (Esd. 7, 24).

I sacerdoti d'Israele furono spesso indegni, infedeli (fin dall'inizio, i due figli di Aronne Nadab e Abiu: Lev. 10, 1-5) e corrotti (i figli di Eli: 1Sam 2, 12-25; dopo l'esilio: Esd. 9, 1; 2Mach. 4, 14). I profeti spesso denunziarono l'ignavia e i vizi dei sacerdoti (Is. 28, 7; Mi. 3, 11; Ier. 23, 11.33; Mal. 1, 6.10; 2, 7 ss.); ed anche i re (2Reg. 16, 10; 21, 4). Nobili esempi però di virtù e di zelo sono segnalati (2Par. 26, 16-20; 29, 3-36 [riforme di Ezechia] 34 29-33 [riforma di Iosia]; Neh. 9, 38-10: 39), ed erano sacerdoti i grandi riformatori Geremia, Ezechiele, Esdra. Al tempo degli Asmonei le alte gerarchie sacerdotali aderivano ai Sadducei (At. 5, 17); gli altri vennero poco a poco assorbiti o sopraffatti dal partito degli scribi. La fine dell'economia mosaica e la distruzione del Tempio unico (a. 70) tolse al S. israelitico ogni ragion d'essere (Is. 66, 22; Ier. 31, 14.18). Il Giudaismo difatti non ebbe più sacerdoti, bensì solo rabbini (rabbi "maestro mio") che dirigono il culto (preghiere e letture sacre) ormai senza sacrifici, nelle sinagoghe. Perdute le tavole genealogiche, si perpetuano tuttavia, sulla base di tradizioni, i *kohanim*, "sacerdoti" che "odono di certi diritti religiosi. Solo la setta giudaica dei Falasha, in Etiopia, ha ora sacerdoti, i quali offrono sacrifici (una parte dell'animale immolato è loro sempre riservata), ricevono la decima dei cereali e il primogenito del bestiame.

[A. Rom.]

BIBL. - F. VON HUMMELAUER, *Das vormosaische Priestertum in Israel*, Friburgo Br. 1899; O. KLUGE. Die *Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum*, Lipsia 1906; F. X. KORTLEITNER, *Archeologia biblica. Innsbruck* 1917, pp. 150-214; A. C. WELCH, *Prophet and Priest in Old Israel*, Londra 1934; J. HOSCHANDER, *The Priests and Prophets*, N. York 1938; A. ROMEO. *Il Sacerdozio di Israele*, in *Enciclopedia del Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 393-498.

SACERDOZIO (N. T.). - Il sacerdozio cristiano realizzato dal Redentore Dio-uomo, è la mèta e il coronamento delle aspirazioni e manifestazioni sacerdotali che sono alla base di quasi tutte le religioni; è il punto d'arrivo e di superamento dell'organizzazione sacerdotale unitaria del V. T. Il Figlio di Dio, incarnandosi, divenne mediatore unico, il sacerdote supremo e definitivo tra Dio e l'umanità. Tutto il culto e tutto il sacerdozio del V. T. si sublima in Lui, così come il tabernacolo o Tempio d'Israele si sublima nel Cielo. Santuario in cui Gesù eterna, dopo la sua vittoria sul peccato e sulla morte, il culto mistico del suo sacrificio redentore, unico perché completo, perfetto, di valore ed efficacia infinita ed eterna (Hebr. 5-10). Hebr. e Ap. descrivono come Gesù, crocifisso e risorto è il supremo sacerdote, unico perché divino ed eterno; la sua morte è il sacrificio il cielo in cui siede glorioso, è il tempio, poggiante sulla terra. Ma questo S. spirituale non esclude il culto esterno e sociale anzi lo esige. Gesù («Sacerdos sua e victimae, victima sui sacerdotii» s. Paolino da Nola) trasmise la sua soprannaturale missione di salvezza, che accanto al

potere di governo e di magistero comprendeva l'ufficio sacerdotale di mediazione e di propiziazione ai suoi «dodici» Apostoli (Io. 20, 21). In particolare affidò a questi e ai loro successori, «sino alla consumazione dei secoli» (Mt. 28, 20), il potere di rinnovare il sacrificio eucaristico (Lc. 22, 19; 1Cor 11, 24 s.), di battezzare (Mt. 28, 19 s.) di rimettere i peccati (Io. 20, 22 s.; Mt. 18, 18), funzioni che sono l'esercizio del sacerdozio di Gesù il quale sacrificando se stesso «toglie il peccato del mondo» (Lc. 1, 29) e mediante i sacramenti perpetua tale sacrificio e lo applica. Tra i cristiani si perpetua «il mistero della riconciliazione», identico a quello di Cristo (2Cor 5, 17-21): il ministero degli apostoli e dei loro successori è, con il sacrificio di Cristo sacerdote, uno dei due aspetti della redenzione del mondo.

Gli Apostoli, «ministri di Cristo e dei dispensatori dei misteri di Dio» (I Cor 4, 1), trasmisero la loro missione sacerdotale, prolungamento nel tempo e nello spazio di quella di Gesù, a fedeli prescelti, con l'imposizione delle mani (At. 13, 3; 14, 22; 1Tim. 4, 14; 5, 22; 2Tim. 1, 6). Ma il titolo esplicito di *** nel N. T. è riservato a Cristo, l'unico sacerdote. Fino alla 2^{a} metà del sec. II, ai successori degli Apostoli, partecipi del s. di Cristo, non è mai dato il titolo di *** anche per evitare confusione con il s. giudaico o pagano; sono detti episcopi e presbyteri. Il titolo *** "anziano" (lat. *presbyter*, onde "prete", termine divenuto esclusivo in molte lingue moderne: *prétre, priest, Priester*), equivale spesso a *** ("sorvegliante"). I presbiteri venivano "segregati" (At. 13, 2), come gli Apostoli (Rom. 1, 1; Gal. 1, 15), come i sacerdoti d'Israele.

Almeno intorno al 100 un solo episcopo vescovo era preposto «in ogni città» (Tit. 1, 5), a tutte le chiese locali (Ap. 2-3; epistolario ignaziano); ad essi fu trasmessa pienamente l'autorità apostolica (Clemente Rom., Ad Cor 40-42), e al collegio dei "presbiteri" (nel N. T. e presso i Padri apostolici compaiono al plurale) che li circonda e coadiuva. Il vescovo con i presbiteri formava, in ogni chiesa locale, il gruppo (At. 20, 13-23 = presbiteri-episcopi di Efeso) dei "preposti" (***: 1Ts. 5, 12; Rom. 12, 3; cf. I Tim. 5, 17) o "superiori" ***: Hebr. 13, 7. 17.24). Più tardi sarà inculcata la distinzione precisa tra il sacerdozio pieno del vescovo e quello dei semplici presbiteri (Conc. Trid., Sess. 23: Denzinger-Umberg, nn. 957-963).

Il potere sacerdotale viene conferito mediante il sacramento dell'Ordine (imposizione delle mani), che imprime indelebilmente nell'anima il carattere o "sigillo" del sacerdozio di Gesù. Gesù è infatti l'unico sacerdote del Nuovo Testamento; gli apostoli, i vescovi, i presbiteri, non sono sacerdoti a titolo proprio, ma solo in quanto sono i continuatori e ambasciatori di G. Cristo (2Cor 5, 17-21; cf. 1Cor 4, 1).

Come già l'intero Israele era investito di una missione sacerdotale tra i popoli (Ex. 19, 6), così tutti i cristiani realizzano il "sacerdozio regale" (1Pt. 2, 5; Ap. 1, 6; 5, 10) mediante la loro partecipazione a Cristo, suggellata nel carattere battesimale e cresimale; mediatori tra Dio e l'umanità infedele, indirizzano a Dio tutta la loro vita e azione, e offrono il sacrificio eucaristico, con e mediante il sacerdote consacrato; ma questo sacerdozio è tale in senso largo e indiretto, ché i semplici fedeli non sono «dispensatori dei sacramenti di Dio». I protestanti però, ammettendo uguaglianza democratica fra tutti i cristiani, negano le prerogative sacerdotali dell'apostolato e ogni sacerdozio propriamente detto in seno al

cristianesimo (Lutero, *De captivitate babylonica*, in *Opera omnia*, ed. Weimar, t. VI, pp. 561-566). Dopo Lutero si rivendica il potere e l'autorità religiosa alla base, alla massa, escluso ogni mediatore e ogni superiore di diritto divino: ogni personalità di battezzato e di credente è soggetto e fonte esclusiva del s., dato che la religione è un "affare privato" che si esplica e si esaurisce nella vita religiosa-morale del singolo. Tra i protestanti il parroco o ministro del culto, ridotto alla predicazione e al simbolo battesimale, diventa tale per incarico o elezione della collettività, che lo sceglie tra i più idonei per cultura.

La consacrazione sacerdotale nel tempo apostolico veniva conferita dal collegio dei presbiteri al nuovo presbitero, durante una solenne assemblea liturgica, mediante l'imposizione delle mani e la preghiera (At. 13, 3; cf. 6, 6; Tim. 4, 14; 5, 22; 2Tim. 1, 6). Già nel sec. II il rito si sviluppò, specialmente nella liturgia romana; il più antico formulario noto è nella *Traditio Apostolica* (a. 200) di S. Ippolito di Roma; imposizione delle mani del vescovo consacrante e dei compresbiteri presenti sul capo dell'eletto, con una preghiera consacratoria del vescovo a Dio Padre. Questo rito si propagò largamente. Nel 3.50 il Sacramentario di Serapione (n. 27) presenta una breve preghiera analoga pronunziata sugli ordinati durante l'imposizione delle mani; analogo è il rito (a. 400) in *Constit. Apostol.* VIII, 16 (ed. F. X. Funk, 1905, I, p. 250 ss.; II, p. 133 ss.), e poi (a. 420) nel *Testamentum Domini* (ed. J. E. Rahmani, 1399, p. 63 s.). Lo Ps. Dionisio (ca. 500), interpretando misticamente il rito menziona la lettura dei nomi e il finale "bacio di pace (*Eccl. Hier.* in PG 3, 509.516).

Il rito romano antico è descritto dal *Sacramentarium Leonianum* (sec. VI) e dal *Sacram. Gregorianum* (sec. VII), poi dagli *Ordines Romani* (secc. VIII e IX). Dal rito gallicano (*Statuta Ecclesiae antiqua* di s. Cesario d'Arles: in PL 56, 379 ss.) proviene l'unzione delle mani. Nel sec. IX gli elementi romani e gallicani appaiono fusi nel rito milanese, che pratica il rivestimento con la casula, portato a Roma nel sec. X, insieme alla consegna degli strumenti (calice e patena).

Costituito per vocazione divina (2Tim. l, 9-10; Hebr. 5, 4), il sacerdote del N. T. è partecipe e realizzatore tra i fedeli del sacerdozio di Cristo, unico ed eterno (Hebr. 7, 24 s.; 8, 1 ss.), irradiantesi nella gloria celeste (Ap. 5), che solo offre un sacrificio perfetto e salvifico (Hebr. 9-10). Immensamente superiore al mosaico (2Cor 3, 7 ss.), continua e applica la redenzione del Cristo (2 Cor 5, 17-21), irradiandone la verità e la vita (Io. 1, 6 ss.; 17, 7; Phil. 2, 17), e l'amore (Io. 21, 15 ss.).

La missione sacerdotale è esaltata nel N. T. come luce, preservazione della vita, legazione e funzione divina, continuazione necessaria dell'opera salvifica di Gesù (Mt. 5, 13 ss.; 9, 38; I Pt. 5, 2; I Tim. 5, 12· 17; 2Tim. 2, 3 s.; ecc.). Da tale suprema dignità derivano doveri di santità e di abnegazione, specialmente inculcati nelle epistole pastorali: mantenere la grazia della vocazione e corrispondervi (2Cor. 4, 6; 2Tim. 1, 6-14), condurre vita irreprensibile (Tim. 4, 12 ss.; 6, 11 ss.; 2Cor 6, 3 s.), prudenza (2Tim. 2, 1 ss.), umiltà e rinunzia (1Cor 3, 7; Gal 1, 10), amore di Cristo e fiducia in Dio (2Cor 4, 7 ss.); pazienza e amore del prossimo (2Tim. 2, 22 ss.).

[A. Rom.]

BIBL. - A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten*, Lipsia 1910; E. RUFFINI, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*. Roma 1921; H. DIECHMANN, *Die Verlassung der Urkirche*, Berlino 1923; A. MÉDEBIELLE, in DBs, II, coll. 607-13. 653-60. 688-73; A. EHRHARD, *Urkirche und Fruhkatholizismus*, Bonn 1935; F. BUCHSEL, *Die Verfassung der Kirche in der Apostelzeit*, in *Allgem. ev.-luther. Kirchenzeitung*, 68 (1935) 122-27. 147-53; K. L. SCHMIDT, *Le ministère et les minististres dans l'Eglise du N. T.*, in RHPhR, 17 (1937) 313-36; A. ROMEO, *Il Sacerdozio Cristiano*, in *Enciclop. d. Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 499-579. Per la questione dell'identità episcopi-presbiteri: F. Puzo, *Las obispos presbiteros nel N. T.*, in EstB, 5 (1946) 41-47; C. SPICQ, *Les Épitres Pastorales*, Parigi 1947, pp. 84-97.

SACRIFICIO. - Come qualsiasi religione, anche l'ebraica aveva i suoi sacrifici, ossia offerte fatte a Dio, che includevano o no il concetto di immolazione.

L'uso di offrire sacrifici alla divinità come il segno più perfetto dell'adorazione compare già alle origini dell'ebraismo. I concetti fondamentali, che accompagnano l'offerta, sembrano essere l'*adorazione* di Dio, la *comunione* con Dio e l'*espiazione* di colpe.

Non rare volte nella Bibbia (Gen. 8. 21; Lev. 3, 11.16; 21, 8.17.21 ss.; 22, 25 ecc.) si parla del S. come di un cibo di Dio. Si tratta di un antropomorfismo: esprime la compiacenza di Dio, il quale accetta l'offerta del fedele, che si priva in suo onore di una cosa di sua proprietà.

Il s. è essenzialmente un "dono" (ebr. *minhah*) od una "offerta" (ebr. *qorbàn*) dei propri beni a Dio in segno di riconoscenza e di ringraziamento. I vari sacrifici cruenti con l'uccisione di animali si dividevano in tre specie: olocausti, sacrifici pacifici ed espiatori.

L'olocausto (greco: *** oppure *** Volg. holocaustum, *holocautoma*; ebr. 'olah), come indica il suo nome in greco, era costituito dall'intera distruzione dell'animale in onore di Dio; è l'offerta integrale (ebr. kàlil), con cui l'uomo intendeva mostrare la sua completa dedizione a Dio (Lev. 1, 3). Eccettuata la pelle, tutta la carne veniva bruciata, mentre il sangue era spruzzato attorno all'altare. Tale s. era offerto da privati e dalla collettività. Ogni mattina ed ogni sera veniva sacrificato un agnello in olocausto per tutto il popolo (Ex. 29, 38-42). Il rito, in cui aveva una parte notevolissima lo spargimento o spruzzamento del sangue (Lev. 1, 11; cf. Lev. 17, 14; Deut. 12, 23), è descritto minutamente in Lev. 1, 1-17; 6; 8·13; Num. 15, 3-9.

Il s. *pacifico* o *salutare* (ebr. zebhah selamim o solo selamim) è quello che si offriva da persone già riconciliate con Dio a ringraziamento o ad impetrazione di qualche grazia. È messa in risalto la comunione e l'amicizia fra Dio e l'offerente, che consumava in un banchetto familiare una parte della vittima. Il grasso veniva bruciato in onore di Dio; del rimanente una parte (il petto e la coscia) spettava di diritto al sacerdote, mentre gli offerenti - purché in stato di purità legale (Lev. 7, 19 ss.) - consumavano nel santuario

l'altra carne ormai sacra. Al banchetto potevano essere invitati i parenti ed anche altre persone, particolarmente i poveri (Deut. 12, 12.18; 16, 11 ss.).

Al *s. di espiazione* (ebr. kippùr) era connessa in modo speciale l'idea di una riconciliazione fra Dio ed il peccatore (Lev. 4, 20; 5, 13; 9, 7). La Bibbia distingue s. per il peccato (ebr. bata'ah), indetto per quei peccati di commissione che non ledevano i diritti altrui; e s. per il delitto (ehr. 'asam), ad espiare i danni cagionati ad altri con omissioni o commissioni ingiuste (s. di ammenda). In essi parte della vittima si bruciava sull'altare, parte andava al sacerdote, il resto doveva bruciarsi fuori dell'abitato.

Il rito comprendeva la "confessione" del peccato e supponeva il risarcimento del danno. L'offerta cancellava l'impurità levitica (Lev. 12, 6; 15, 14-20) e le varie trasgressioni morali dovute a debolezza od errore (Num. 15, 27 ss.), non quelle che includevano una malizia deliberata. L'offerente imponeva le mani su la testa dell'animale per simboleggiare il trasferimento della colpa, quindi si compiva il rito regolato da norme più categoriche del solito e diverse secondo la qualità dell'offerente (Lev. 4, 1-6, 7; 7, 1-10; Num. 15, 22 ss.). Solenni sacrifici espiatori per tutta la collettività erano prescritti nel giorno del *kippur* o espiazione (v.) ed inoltre si immolava un capro in tutti i noviluni, a Pasqua, a Pentecoste e durante la festa delle Capanne. In 2Mach. 12, 43 si ricorda anche un s. espiatorio per i morti.

Col s. propriamente detto si univa l'offerta di alimenti e di bevande (ebr. minhah e nesek) e di incenso od altre sostanze aromatiche. Nel fumo, che si innalzava dall'altare dell'incenso, si amava scorgere il simbolo della preghiera, che ascende verso Dio (cf. Ps. 141, 2; Lc. 1, 10), mentre le offerte di commestibili, ben determinati dalla Legge (Num. 5, 15; Lev. 2, 1 ss.), e delle bevande erano adattissime per esprimere il ringraziamento per il pane quotidiano e la comunione con la divinità. In alcuni casi specifici queste offerte costituivano un s. in cruento a sé. I sacrifici incruenti appaiono non meno antichi di quelli cruenti (cf. Gen. 4, 3; 14, 18).

In modo particolare nel *Levitico* si leggono norme molto minute circa i vari atti o cerimonie, che accompagnavano il rito, e circa le qualità delle vittime prescritte per le singole occasioni. È difficile precisare l'evolversi di simili cerimoniali. La religione legittima in Israele condanna qualsiasi s. umano (Lev. 18,21; 20, 2-5; Dem. 12, 31; 18, 9 ss.; e spesso nei profeti); sono un'empietà dei Cananei e sono proibiti con severità. Essi furono praticati (cf. 1Reg. 16, 34; 2Reg. 16, 3; 21, 6) nella religione popolare (v.), contaminazione appunto per influsso cananaico. Il s. della figlia di Iefte (v.) è effetto di un voto inconsulto, opera di un rude guerriero (Iudc. 11, 30 ss.). Severe sono le condanne, ripetute frequentemente dai profeti (Mi. 6, 7; Ier. 7, 31; 19, 5; 32; 35; Ez. 16, 20 ss.). Queste documentano l'infiltrarsi di tali riti abominevoli fra gli adoratori di Iahweh, e quanto essi fossero estranei al vero spirito della religione ebraica.

Le espressioni profetiche (Is. 1, 11-15; Ier. 7, 21-23;. Os 6, 6; Am. 4, 4 ss.; 5, 21-25; Mi. 6, 6-8 ecc.) che sembrano condannare ogni forma di culto esterno e quindi i sacrifici, sono dirette contro la mentalità errata che riduceva tutta la religione al semplice culto esterno, anche contro le pessime disposizioni interiori (v. Religione popolare). Era un richiamo

necessario all'essenza della religione, ossia ad una vera santità morale contro possibili degenerazioni superstiziose. Proprio in libri profetici, che più inveiscono contro una fiducia illimitata nel rito esterno, troviamo affermata la legittimità dei sacrifici (Ier. 17, 26; 31, 14; 33, 11-18; Mal. 1, 8-14).

Nel Nuovo Testamento, Gesù Cristo, al pari dei profeti, lamentò la falsificazione del concetto di s. (Mt. 9, 13; 12, 7). Anche egli si sottomise alla legislazione mosaica (Lc. 2, 22 ss.; 22, 8 ss.) e perfino Paolo, il grande Apostolo della libertà evangelica, accettò di partecipare ai sacrifici prescritti per quanti avevano emesso il voto del nazireato (At. 21, 23-26). Egli sviluppa più di ogni altro la teologia del s. espiatorio unico del Cristo sul Calvario (Rom. 3, 25; 5, 6 ss.; Gal. 3, 13; 4, 4 ecc.). È il concetto di vittima e di sacerdote applicato al Cristo in modo speciale nella lettera agli Ebrei (9, 23-10, 18), ove si insiste su l'efficacia unica e definitiva del s. della croce, ponendolo precisamente in relazione con le caratteristiche dei sacrifici dell'antica Legge. Il rito eucaristico non è altro che una ripetizione mistica, incruenta di questo unico s. (v. Eucaristia). Tutti i sacrifici dell'antica legge erano tipo, figura e preparazione di quest'unico s.

[A. P.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Études Bur les religions sémitiques*, 2a ed., Parigi 1905, pp. 247-74; G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*. Oxford 1925; A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'A. et le N. T.*, Roma 1932, ID., *Expiation*, in DBs, III, coll. 1-262; P. HEINISCH, T*eologia del Vecchio Testamento*. Torino 1950, pp. 241-51.

SADDUCEI. - Una delle principali "sette" o "gruppi", in cui appare diviso il giudaismo al principio della nostra era. Nemici naturali dei Farisei. Il nome è ravvicinato all'aggettivo *saddiq* (= giusto) ma esso deve derivare dal patronimico Sadoc, sommo sacerdote al tempo di Salomone (1Reg. 2, 35). Talvolta negli scritti rabbinici sono chiamati anche *Boetusei* dal capostipite del principale casato dei sommi sacerdoti.

Nella storia si parla la prima volta dei S. al tempo di Giovanni Ircano (cf. Flavio Giuseppe, *Ant*. XIII, 296 ss.), che sarebbe passato al loro partito abbandonando il fariseismo. La loro posizione fu molto influente al tempo di Alessandro Ianneo, acerrimo nemico dei Farisei, ma in genere la loro autorità, in quanto detentori del sommo sacerdozio, fiorì in modo particolare sotto l'occupazione romana. Erode il Grande li perseguitò, perché sostenitori di Aristobulo II. I S., che avevano le loro aderenze principali fra l'aristocrazia e l'alto clero, scomparvero con la catastrofe del 70, mentre i Farisei, ben visti dal popolo, si assicurarono il monopolio nella guida spirituale del giudaismo posteriore.

I S. si distinguevano per una maggiore tolleranza verso l'ellenismo e la cultura straniera in genere, manifestando anche minore avversione alla dominazione romana. Dai testi di Flavio Giuseppe, amante di ravvicinare le varie correnti giudaiche con quelle filosofiche greche, si può dedurre che i S. erano equiparati agli Epicurei. In linguaggio moderno si potrebbero chiamare con una certa elasticità "materialisti". Essi, infatti, che senza dubbio

credevano all'esistenza di Dio, non ammettevano né Angeli né altri esseri spirituali (At. 23·, 8) ed inoltre negavano la risurrezione (cf. Mt. 22, 23; Mc. 12, 18; Lc. 20, 27) e l'immortalità dell'anima. La negazione di quest'ultima verità è documentata meno apertamente dalle fonti, ma essa risulta con sicurezza da varie affermazioni di Flavio Giuseppe (*Bell*. II, 165; *Ant*. XVIII, 16), dei Padri (Egesippo, Tertulliano, Filastrio, Girolamo) e di alcuni testi rabbinici Del resto tale posizione dottrina le sembra supposta in modo chiaro dal ragionamento di Gesù Cristo contro i S., quando prova la risurrezione (Mt. 22, 29-33).

Secondo Flavio Giuseppe (*Bell*. II, 164; cf. *Ant*. XIII, 173) i S. avevano una concezione puramente materialistica della storia, escludendo l'intervento divino: «Essi negano del tutto il destino ed escludono che Dio faccia o guardi alcunché di male», facendo dipendere tutto dalla volontà umana. Infine fonte di frequenti contrasti con i Farisei era il loro ripudio in blocco delle tradizioni orali (*Ant*. XIII, 297). Ma non è provato quanto si legge in alcuni Padri (Ippolito Romano, *Philosophumena* IX, 29; Origene, *Contra Celsum* I, 49; Girolamo, *In Matthaewm* 22, 31), che i S. riconoscessero solo il Pentateuco come libro ispirato.

Nell'interpretazione e nell'applicazione delle leggi, i S. avevano fama di essere più severi dei Farisei. Anche per questo essi erano impopolari. Fra le divergenze liturgiche è degna di rilievo quella circa l'offerta del primo manipolo delle primizie, che da non pochi esegeti è invocata per risolvere la difficoltà circa la data della Pasqua, risultante dai testi dei Vangeli sinottici e da quelli di s. Giovanni. I S. affermavano che l'offerta andava fatta il giorno successivo al "sabato" (cf. Lev. 23, 11) e non necessariamente il 16 Nisan, come volevano i Farisei, che identificavano il sabato con il giorno di Pasqua (15 Nisan). La differenza naturalmente incideva sulla data di Pentecoste fissata al cinquantesimo giorno dall'offerta del manipolo (ivi, 23, 15 s.). Si sa, però, che per evitare inconvenienti pratici i S. procuravano fraudolentemente che il 16 Nisan iniziasse la settimana, specialmente quando ciò si poteva ottenere con lo spostamento di un sol giorno del calendario. Altre piccole differenze sono segnalate anche per il rituale della festa delle Capanne e per il giorno dell'Espiazione (*Kippur*). In caso di coincidenza della Pasqua col sabato i S. sostenevano il principio: «La Pasqua non annulla il sabato», vietando di eseguire i riti preparatori appena incominciato il riposo sabatico al tramonto del venerdì.

[A. P.]

BIBL. - J, M. VOSTÉ, *De sectis Iudaeorum tempore Christi*, Roma 1929, Pp. 11-28; M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, 3a ed.. Parigi 1931, pp. 56, 159- 268 ss. 301-306. 333-353 s. 419.

SADOC. - Sommo sacerdote al tempo di Davide e di Salomone; discendente di Eleazaro (1Par. 5, 34), primo successore di Aronne nel pontificato (Num. 20, 28). Probabilmente Saul, indisposto nei riguardi di Achimelec (1Sam 22, 14 s.), padre di Abiatar a cui era passata la dignità pontificale (1Sam 22, 20; 30, 7; 2Sam 8, 17; 1Par. 18, 16; 24, 6), nominò sommo sacerdote S. o il padre di questi, Achitob (2Sam 8, 17; 1Par. 18, 16). Davide lasciò che tanto Abiatar quanto S. esercitassero l'alta funzione, con compiti forse

alquanto distinti (cf. 1Par. 15, 11; 16, 39 s.). Almeno per i primi anni del regno non appare nessun antagonismo fra di loro; tutti e due assistono il re durante la rivolta di Absalon (2Sam 15, 24-29; 17, 15-22; 19, 12). Abiatar si schierò in favore di Adonia e S. per Salomone (1Reg. 1, 7 s.). Il tentato colpo di stato di Adonia portò alla repentina elevazione di Salomone sul trono; egli fu consacrato da S. (1Reg. 1, 39). Morto Davide, il nuovo re depose Abiatar, riportando così il sacerdozio al suo unico ramo legittimo (ivi, 2, 35). Il cambiamento è ricordato spesso nell'uso di parlare dei sommi sacerdoti come discendenti di S. (cf. 2Par. 31, 10; Ez. 40, 46 ecc.).

[A. P.]

SALMANASSAR. - Nome di alcuni monarchi assiri. Il primo, successore di Adad. Nirari I e padre di Tukulti-Ninurta I, regnò dal 1272 al 1243 ca. a. C.: è ritenuto il primo organizzatore del militarismo assiro. Le gesta di questo monarca furono anzitutto dirette a domare ribellioni nel settentrione (Urartu) e quindi a bloccare la pressione hurrita con la conquista del Mitanni;" una iscrizione ricorda la sua vittoria su una coalizione di Hurriti, Hittiti ed Aramei (Ahlahmu). Tra le principali sue opere va ricordata la fondazione della città di Calah.

S. II (1028-1017) è ricordato in un'iscrizione come conquistatore della città di Si-na-bu e Ti-i-du nella regione di Nairu, a nord-ovest della Mesopotamia, città passate poi in possesso degli Aramei.

Di S. III (858-824), figlio di Assumazirpal, abbiamo la celebre iscrizione dell'"obelisco nero"; è questo ìl primo monarca assiro che viene in conflitto con gli Israeliti. Fin dal suo primo anno di regno, egli si spinge oltre l'Eufrate verso la Siria. Per resistergli si forma la grande lega tra Damasco, Hamath e altri re della regione costiera: anche le truppe di Achab sono presenti alla grande battaglia combattuta tra questi alleati e S. a Qarqar (854). La resistenza alleata fu tenace e il re assiro dové ritornare in Mesopotamia. Dopo ripetuti attacchi, S. riuscì nel suo 180 anno di regno a battere Damasco governata allora da Hazaele e a ottenere il tributo dai re di Tiro e Sidone e da Iehu, re d'Israele. Lottò non poco anche in Babilonia da dove riuscì ad allontanare i Caldei.

Mentre pochissimo è noto di S. IV, molto sappiamo anche dai testi sacri, di S. V (727-722), successore di Teglatfalasar III.

Le sue principali imprese militari furono dirette verso i ribelli occidentali. Dopo aver ottenuto la sottomissione di quasi tutte le città fenice dovette subire una sconfitta navale da Tiro, che però doveva cedere in seguito ad un assedio di cinque anni. La principale impresa di S. V, ricordata dalla Bibbia, resta tuttavia l'assedio di Samaria, seguito dalla conquista e distruzione della città stessa per opera di Sargon II; ne era stata causa il contegno di Osea, re d'Israele: tributario di S. fin dal suo primo apparire in Fenicia, Osea aveva creduto, fiducioso nell'aiuto egiziano, di potere a un certo momento sospendere il suo tributo; l'azzardo però fu grave poiché costò la cattura di Osea stesso e la fine del regno d'Israele (2Reg. 17, 6; 18, 9 s.).

[G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*. I. Torino 1947. §§ 8. 17 ss. 435. 445, 454 s. 464; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

SALMI. - Vengono così chiamati, con uso derivato dalla Bibbia greca e latina, i sacri carmi che gli Ebrei con più proprietà intitolano inni: poesie religiose di vario argomento, per lo più preghiere o lodi a Dio. La loro raccolta, detta per analogia *Saltero*, nelle bibbie ebraiche è divisa in cinque libri, separati tra loro dalla dossologia o acclamazione «Benedetto il Signore, ecc.) che si legge in fine dei Ps. 41.72.89.106. Ma è divisione relativamente recente (III sec. ca. a. C.), In tempi più remoti si compose di tre grandi collezioni, distinguibili dall'uso dei nomi per invocare la divinità. La 1. (Ps. 1-41) e la 3. (90-150) dicono Iahweh, la 2. (49·89) Elohim (Dio). Nella 1. quasi tutti i s. (eccetto 1.2.33) s'intitolano a David e ad Asaf; nella 3. quasi tutti i s. sono anonimi. Coi nomi varia anche il tenore generale dell'argomento. I s. attribuiti a David sono in massima parte preghiere di soccorso in ogni sorta d'afflizione; i carmi dei figli di Core (leviti) si aggirano intorno al culto, al tempio, alla santa città. Quelli di Asaf sono canti nazionali o didattici, celebrano i trionfi o deplorano le sconfitte di tutto il popolo, o insegnano verità morali. La collezione anonima contiene per lo più inni di lode o di ringraziamento a Dio. Vi spicca una particolare collezione di s. detti graduali (120-134), di un'indole levitica e nazionale.

Si può rilevare pertanto che l'attuale collezione dei s. si venne formando a poco a poco dai tempi di David (ca. 1000 a. C.) fin dopo quelli di Neemia (ca. 400 a. C.). Per quel lungo spazio quasi in ogni generazione i pii poeti da Dio ispirati vi trasfusero i loro santi affetti, le loro fervide preghiere, i trasporti dell'anima loro profondamente religiosa. Il saltero così raccogliendo l'eco di tutto un popolo e di tanti secoli, era di sua natura tutto fatto per divenire, come divenne, il libro di preghiere, il manuale di devozione, prima per la sinagoga israelitica poi per tutta la Chiesa cristiana.

Tanto la Bibbia ebraica, quanto la cristiana (LXX e Volgata), contano i s. in egua1 numero di 150, ma non è eguale il modo di giungere a tal numero. Quello che nella seconda è il Ps. 9, nel testo ebraico tradizionale forma i due Ps. 9 e 10; e così pure il 113 della Volgata risponde al 114 e 115 dell'ebraico, viceversa l'ebraico riunisce in uno (116) i 114 e 115 della Volgata e ancora in uno (147) i 146 e 147 della Volgata. In generale può dirsi che la numerazione della Volgata dal Ps. 10 a 146 è inferiore di un'unità all'ebraico.

La maggior parte dei s. porta in fronte un *titolo* o intestazione, che può variare assai di estensione e tenore. Contiene una o più delle seguenti noti,de: 1° l'autore; 2° il genere poetico; 3° l'aria o l'accompagnamento musicale; 4° l'uso liturgico; 5° l'occasione storica. Tali titoli sono certamente antichissimi e vi furono posti almeno da una tradizione autorevole. Una conferma di tale autorità, segnatamente per quanto riguarda gli autori, l'attento lettore la troverà in molti indizi intrinseci. Ma non godono, evidentemente, della stessa autorità del testo ispirato.

A Davide per unanime accordo di codici e versioni antiche, sono attribuiti ca. 70 s., cioè quasi la metà di tutta la collezione. Dai libri storici consta infatti che David era dotato di notevole talento poetico e musicale (1Sam 16, 14.2.3; 18, 10; 2Sam 1, 18-27 ecc.) divenuto persin proverbiale (Am. 6, 5); si sa pure che molta cura ebbe del culto divino sposato al canto e alla musica (2Sam 6, 2-22; 24, 16-25; 1Par. 16, 4-7; 23.29; cf. Eccli. 47, 8 ss.); era da aspettarsi ch'egli fosse anche l'autore principale di s. e che a lui sovente venisse intitolata l'intera collezione, tutto il saltero ebraico. Ma non ne fu egli unico compositore; una dozzina di s. (42-49.84-85.87-88), a testimonianza del titolo, appartengono a una famiglia di Corehiti (cf. Num. 26, 10 s.), che fino all'esilio formò una classe di cantori addetti al Tempio (1Par. 6, 16-23; 2Par. 20, 19). Altri dodici s. (50.73-83) sono intitolati ad Asaf, nome di una famiglia di cantori (par. 25, 1-6; 2Par. 5, 12; 35, 15), che sopravvisse all'esilio (Esd. 2; 41; 3, 10). Per analogia anche l'appartenenza a David asserita nei titoli potrà intendersi nel senso che i detti s. stessero in una collezione o canzoniere di sacri carrili, dei quali il re poeta era non unico ma principale autore. Oscuro è il significato dell'attribuzione di un s. ciascuno a tre insigni uomini: Mosè (90), Salomone (72), Etan Ezrahita (89); il resto dei s., esattamente un terzo; è anonimo.

Dei termini che si riferiscono al genere poetico, il più comune (57 volte) nei titoli è mizmor, dai LXX tradotto "psalmos", donde il nostro termine s., che nell'uso indica una poesia d'argomento o scopo religioso, e quindi acconcia mente fu esteso a tutti i carmi della collezione. Meno frequente il termine sir = canto, che si dice anche di poesia profana (Is. 23, 16; Am. 6, 5), si trova in 13 S. accoppiato a mizmor, da solo in Ps. 46, nei s. graduali e nel 45. "canto d'amore". Più importanti in relazione all'argomento e più rispondenti ai nostri concetti sono due termini, che di rado occorrono nei titoli, ma più spesso nello stesso testo dei s.: tefillah = preghiera, e tehillah = lode. Così vengon designati i due generi più frequenti dei S. Nel primo, la preghiera, che da solo comprende oltre un terzo di tutto il saltero, una persona o (più raramente) la nazione, assalita da mali ed afflizioni d'ogni genere, a Dio ricorre per esser liberata; nella loro copia e varietà i s. offrono così modelli di preghiere per ogni occorrenza della vita umana.

L'altro genere, di lode o inni a Dio, era in special modo indicato per il culto pubblico nel servizio religioso del Tempio e si trova concentrato principalmente nei libri 40 e 50. In minor numero sono i s. didattici o sapienziali e morali, pieni di vari ammaestramenti per la vita, e i s. storici, che ricordano, ad esaltazione o ringraziamento a Dio, o a lezione dei posteri, i grandi fatti della vita nazionale E ancora ci restano dei s. che sfuggono ad ogni categoria, tanta è la varietà di questa nobilissima antologia di poesia religiosa.

Nel saltero (dice s. Atanasio nella sua lettera a Marcellino sulla intelligenza dei s.) si trova raccolto quanto negli altri libri del Vecchio Testamento è sparso di utile e salutare. «Il libro dei s. è come un giardino che contiene i frutti di tutti gli altri e mentre dà a questi lo squisito sapore della poesia, ve ne aggiunge pure dei propri» (PG 27, 12). Infatti il saltero ha con i libri legislativi comune il più fervido attaccamento alla legge divina (1; 19, 7.14; 119), con gli storici i racconti delle gloriose età del popolo eletto (68.78.105-107.114.136); con i didattici gli insegnamenti morali (15. 37.82.94.100.112.133) e le riflessioni su gli umani destini (39.49.73.90.139); con i profetici lo spirito ardente, il culto interiore

(15.40.50.51), lo zelo per la giustizia e per la difesa dei deboli (10.12.58.82.94), la visione dei tempi e dei fatti messianici (2. 16.22.45.72.89.96-100.110). Così la materia, di cui si compone questo magnifico e delizioso giardino, è altrettanto abbondante che varia.

Né meno varia e bella è la forma poetica che riveste il pensiero, dalla più soave, idillica (23.42.65.104.128.131), alla più concitata e sublime (29.46.68.75.76).

Per gustarne tutta la bellezza e sentirne l'efficacia il lettore si studierà di entrare nei sentimenti e negli affetti espressi nel sacro testo. Se qualche passo, come nei s. cosiddetti imprecatori (58.69.83.109), sembrerà duro ad anime avvezze alla dolcezza evangelica (cf. Mt. 5, 43), rammentiamo il puro zelo della giustizia e dell'onor di Dio che animava i sacri autori (cf. 5, 11; 69, 10; 139, 21) e potremo avere per il peccato tutto il rigore dell'antica legge, mentre riserbiamo per il peccatore tutta la carità e la misericordia della nuova.

[A. V.]

BIBL. - P. SYNAVE, in DThC, XIII, coll. 1023-1149; H. HOPFL - A. MILLER - A. METZINGER, *Intr. spec. in V. T.*, 5a ed., Roma 1946, pp. 291-314; A. VACCARI, in DAFC, IV, coll. 474-95; ID.. *De libris didacticis*, 2a ed., Roma 1935, pp. 8-28; ID., *La S. Bibbia*, IV, Firenze 1949, pp. 101-344; ID., *I Salmi*, con a fronte la nuova versione latina del P. Ist. Biblico, 2a ed., Torino 1953; *Liber Psalmorum*... nova versio cura Profess. Pont. Ist. Biblici edita, Roma 1945; P. GALETTO. *I Salmi*... testo latino della nuova verso del P.I.B., con trad. italiana, ivi 1949 (ed. Paoline), 1954; G. CASTELLINO, S.D.B., *Libro dei Salmi* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1955; J. ENCISO VIANA, *Los Salmosoprologos*, in EstE, 34 (1960) 621-631: Miscellanea Biblica A. Fernandez; F. ASENSO, *Salmo 36. Su avance hacia la plenitud Luz-Vida*, ibid., 633-643; B. PASCUAL, *Dos notas al Salterio*. *Salmos 131 y 133*, ibid., 645-655.

SALOMONE. - Figlio di David e di Betsabea, successore nel regno (ca. 965-926 a. C.). Coll'appoggio del profeta Nathan, del sacerdozio gerosolimitano e della guardia reale, s'impadronì del trono paterno, ch'era bramato dal fratello Adonia, sostenuto a sua volta dai rappresentanti della tradizione d'Hebron, Ioab, Abiathar ed i funzionari giudaici, ed eliminò i suoi oppositori (I Reg. 1-2). li regno salomonico fu statico, dopo il dinamismo di quello davidico: ciò nonostante conservò quasi interamente l'ampiezza datagli da David, protetto da una cintura di piazzeforti, presidiate da nuove guarnigioni, fornite di carri da guerra (I Reg. 9, 15-19; 10, 26). Non riuscì però ad ostacolare la riconquista di Edom da parte del principe moabita Hadad, che s'era rifugiato in Egitto (1Reg. 11, 21); ma si assicurò il controllo sulla regione metallurgica e della strada per il Mar Rosso, sita in Edom. Similmente perse la Siria, riconquistata da Razon, il fondatore della dinastia damascena, e cedette venti città galilaiche a Hiram di Tiro (1Reg. 9, 11).

L'attività politica fu condotta con la diplomazia, non con le armi. L'alleanza con l'Egitto, desideroso di riprendere il controllo della Palestina, fu sigillata dal matrimonio di S. con la figlia del Faraone Psusennes I della XXI dinastia, la quale recava in dote la città di Gezer (1Reg. 3, 1; 9, 16 s.). L'alleanza con Hiram di Tiro ebbe la forma di un contratto

commerciale (1Reg. 5, 15-26) e furono gl'interessi commerciali ed il prestigio salomonico a determinare la visita a Gerusalemme della regina di una colonia sabea dell'Arabia del Sud (1Reg. 10, 1-10).

Il commercio di S., trasformato in monopolio statale, ad imitazione di tutti i regni orientali, fu anzitutto di transito: i cavalli della Cilicia vengono trasportati in Egitto, dal quale provengono i carri militari destinati alla Siria; e poi commercio di scambio: il frumento e l'olio della Palestina, vengono cambiati col legname del Libano (1Reg. 5, 24-25); i metalli dell'Arabah in cambio dei prodotti rari della penisola arabica. I metalli dell'Arabah erano lavorati prima dell'esportazione: a Tell el Kheleifeh (Asiongaber) furono scoperte nel 1938-39 da N. Glueck potenti raffinerie costruite da S. per il ferro ed il rame estratto dalle miniere vicine (in BASOR, 71 [1938] 3-18; 72 [1938] 9-13; 75 [1939] 8-22). Il commercio, che si svolgeva per mezzo di carovane (1Reg. 10, 15), ebbe un forte incremento dalla creazione da parte di S., associato con Hiram, di una Botta, di grande stazza ("navi di Tarsis") e con personale fenicio, che aveva come base il porto di Asiongaber-Elath (Tell el Kheleifeh), appositamente costruito nel golfo di Aqabah (1Reg. 9, 26 ss.; 2Par. 9, 21).

Le grandi costruzioni furono rese possibili dalla ricchezza accumulata con l'attività commerciale e fiscale: la grandezza della nazione era tangibile in quella del Tempio e della reggia. Con il concorso di operai specializzati fenici e soprattutto materiale fenicio (cedri e cipressi del Libano), fatto affluire a Giaffa in zattere e di lì convogliato a Gerusalemme, costruì il Tempio e la reggia, raccordati fra loro sotto l'aspetto costruttivo ed armonizzati sotto quello del servizio pratico, in modo da formare un, complesso organico. L'attività edilizia, iniziata fin dal quarto anno del suo regno (1Reg. 6, 1), fu protratta per venti anni (1Reg. 9, 10): sette per il gruppo Tempio (1Reg. 6, 38) e 13 per il gruppo reggia (1Reg. 7, 1). Il gruppo reggia (1Reg. 7, 1-12) costruito dopo e a sud-est del gruppo Tempio (v.), era composto di vari edifizi, che occupavano la spianata del Haram es-Sherif attuale e comprendevano: la "casa della Foresta del Libano" probabilmente destinata a cerimonie solenni; di vaste dimensioni (m. 55 x 25, 50 x 16), distinta in cinque navate da quattro file di colonne di cedri del Libano (donde il nome) e rischiarata da tre ordini di finestre quadrangolari, disposte simmetricamente lungo i lati maggiori, con un piano superiore a tre file di stanze; il "vestibolo delle colonne" (m. 27,5 x 16,5), ornato da colonne (donde il nome) con una specie di pronao a colonne, sovrastato da un piccolo tetto; il "vestibolo del trono" con dimensioni uguali alle precedenti anche se non precisate, rivestito di tavole di cedro, con un magnifico trono, destinato all'amministratore di giustizia; infine il palazzo reale propriamente detto, a ovest del gruppo precedente e a sud del Tempio, diviso in due parti, di cui una destinata a S. e all'harem regale, l'altra alla Figlia del Faraone, sua moglie. S. ricostruì le difese di alcune città cananee, atte, per posizione, a divenire piazze forti (1Reg. 9, 15-19): Hasor nella Galilea (= Tell ' Qedah); Megiddo (Tell Mutesselim), dove furono scoperti i resti di scuderie salomoniche (1Reg. 5, 6); Gezer (Tell Gezer); Bet Horon inferiore (Beit 'Ur el Tahta); Tadmor (v. Palmira). A Gerusalemme, dopo la sistemazione della Reggia (I Reg. 9, 24), costruì il Millò, un terrapieno (dalla radice mille: riempire) che doveva colmare la breccia nella collina della città di David (1Reg. 2, 10), prodotta dalla deviazione della valle del Tyropeion a nord dell'angolo sud-ovest dell'attuale Haram es-Sherif.

Amministrativamente, il territorio, ad eccezione di Giuda, fu diviso in 12 prefetture, le cui prestazioni in natura erano devolute per le necessità della corte, dei funzionari e dell'armata (I Reg. 4, 7-19; 5, 13-18). La riforma salomonica che sostituiva gli anziani con prefetti da lui direttamente nominati, aveva lo scopo di eliminare le tradizionali rivalità fra le tribù e di formare uno stato bene organizzato. Le dodici prefetture, che conservavano parzialmente la distribuzione tribale con sezionamenti però delle tribù di Efraim e Manasse, erano: 1. "montagna di Efraim" che comprendeva la tribù di Efraim ed il mezzogiorno di Manasse con Sichem per probabile capitale (Ios. 20, 7); 2. l'antico territorio di Dan con alcune parti delle tribù di Giuda e di Beniamino; 3. la pianura di Saron tra il Nahr el Augia ed il Nahr ez-Zerqa; 4. la regione di Nafat Dor, dal Nahr ez-Zerqa al Carmelo; 5. la parte occidentale della pianura di Esdrelon e la parte settentrionale della valle del Giordano; 6. la regione corrispondente quasi al territorio di Manasse transgiordanica; 7. la regione di Mahanaim corrispondente al Galaad Meridionale; 8. la prefettura di Neftali in perfetta corrispondenza con l'antica tribù; 9. quella di Aser e Zabulon; 10. quella di Issacar, anch'essa in corrispondenza con l'antica tribù; 11. regione di Beniamino (cf. Ios. 18, 21.28); 12. quella di Gad (LXX: Galaad). Il territorio della tribù di Giuda non fu incluso fra le prefetture, perché dotato di amministrazione speciale. Nel nuovo sistema amministrativo israeliti e cananei furono posti su un piano di eguaglianza per diritti e doveri.

La figura di S. è rimasta presso i posteri incontestabilmente luminosa: non manca né la fama di una saggezza straordinaria ed universale (1Reg. 3, 16-28; 5, 9-14; 10, 1-10), né i segni di una vera religiosità (1Reg. 3, 4.15; 3, 1-66). Però non meno notevoli sono le ombre: l'indebolimento dello spirito guerriero, affermatosi all'inizio della monarchia; le eccessive preoccupazioni mondane; la saggezza troppo profana; il suo sentimento religioso meno radicato che non in Davide (1Reg. 11, 4); anzi S., da vecchio, indulse all'idolatria (ibid. 11, 1-8), e fu condannato dal profeta Abia (ibid. 11, 31). In politica interna anziché attenuare quel dualismo tra nord e sud, onnipresente in tutta la storia ebraica, l'esasperò mettendo in situazione privilegiata la Giudea con la sua amministrazione speciale e con molti suoi cittadini ad alte cariche dello stato (1Reg. 4, 1.6) e gravando invece Israele con prestazioni in natura ed in mano d'opera (ibid. 4, 7.19; 5, 7; 5, 27). Da Israele infatti venne il primo tentativo di rivolta, il quale, benché fallito, fu il preludio della scissione che si verificherà alla morte di S.

[A. R.]

BIBL. - L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébreu*. III, Parigi 1930: G. RicCIOTTI, *Storia d'Israele*. I. Torino 1932. PP. 349-71: F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 79-83; R. DE VAUX, in DBs, IV, coll. 745 ss.; F. THIEBERGER, *King Solomon*, Londra 1948; J. HORNELL, in *Antonianum*, 21 (1947) 66-73; S. GAROFALO, *Il libro dei Re,* Torino 1951, PP. 28-105.

SAMARIA, Samaritani, Samaritano (Pentateuco). - 1. Samaria (ebr. Shomeron, ecc. Samerina) designa la capitale del regno di Israele (v.), oggi Sebastijeh, a 10 km. a

nord-ovest di Naplusa, costruita da Omri (880 a. C.) sul monte (443 m. sul mare) acquistato da Semer per due talenti (I Reg. 16,24), e indica, dal tempo di Sargon (721), la regione centrale della Cisgiordania. S. è nel centro del regno settentrionale, con buone vie di comunicazioni verso nord e ovest, in posizione strategicamente invulnerabile. Gli scavi archeologici (1908-10 e 1931-35) hanno posto in luce le vicende della città dalla fondazione al tempo di Erode, e hanno scoperto 75 ostraka in ebraico antico, contrassegni delle giarre d'olio o di vino dei magazzini regi, e che ricordano 22 nomi di villaggi del territorio di Manasse.

Il possesso della Galilea, l'influsso in Transgiordania, il predominio commerciale, favorito dall'alleanza coi Fenici, danno a S. ricchezza, attestata dalla scoperta di 200 pezzi di avorio (cf. Am. 3, 15; 5, n; Is. 28, l; I Reg. 22, 39). Achab è sconfitto a Qarqar sull'Oronte da Salmanassar III; nell'angolo nord ovest della cittadella è stata scoperta un'ampia vasca (10 x 5 m.), in parte scavata nella roccia, che rappresenta forse la vasca di S. (I Reg. 22, 38) nella quale fu lavato il carro di Achab dopo la battaglia. Salmanassar V imprigiona il re Osea e assedia la città che dopo tre anni cade (722-721) nelle mani di Sargon (2Reg. 17, 5 s.). Gli abitanti sono deportati nelle città dell'Assiria e della Media; coloni assiri vengono a S.

S. sotto gli Assiri diventa la provincia di Samerina cui è unita una parte delle conquiste di Teglatfalasar (733) subordinate provvisoriamente a Megiddo. Una lettera in neo-babilonese indirizzata ad Abi-Ahi e molti cocci attribuiti all'epoca assiro-babilonese attestano l'amministrazione mesopotamica.

Sotto i Persiani S. è amministrata da uno dei pahawoth di Abarnahara, *** che "mangiano del sale di corte", cioè vivono delle rendite dello stato (Esd. 8, 36; 4, 14; Neh. 2, 7) e ha tra i suo), governatori Sanballat conosciuto per la sua ingerenza negli affari ebraici, cui succede il figlio Delaia segnalato in un papiro di Elefantina (Neh. 4, l; 6, 2).

Nel 331 S. dapprima si sottomette ad Alessandro Magno, indi tenta di ribellarsi, viene smantellata e riceve una colonia di 6000 macedoni. Nel 145 la Galilea è forse soggetta a S. cui però vengono tolti tre territori meridionali annessi da Demetrio II alla Giudea (I Mach. 10, 30; cf. però 11, 34). L'importanza della provincia di S. sta nel fatto che essa rappresenta agli occhi di Antioco III tutto il resto della Palestina. Flavio Giuseppe presenta nel 167 Apollonio come stratega di S. e meridarco insieme ad un agente Nicanore incaricato per gli affari regi, mentre Andronico organizza il culto di Zeus Xenios sul monte Garizim (I Mach. 3, 10; *Ant*. XII, 7, l; 5, 5). Giovanni Ircano (108) si impadronisce di Sichem, del Garizim e del paese dei Cutei (Samaritani) e distrugge la città di S. dopo un anno di assedio, senza annientarla. Una bella torre rotonda, numerosi frammenti di giarre, monete e iscrizioni attesta no la rinascita della città. Pompeo (63) unisce S. al governo della Siria; Gabinio (57-55) dà il nome di Gabiniani ai cittadini di S. Al tempo di Erode, S. tra la Galilea e la Giudea, incomincia da Genin e termina verso la toparchia di Acrabattene, a nord-est confina col territorio della città di Scitopoli e a nord-ovest col limite della Fenicia. Nel 27 è trasformata completamente da Erode e chiamata Sebaste in onore dell'imperatore Augusto.

Nel N. T. Lc. 17, 11; 10.4,4.5.7; At. 1, 8; 8, 1; 9, 31; 15, 3 indicano certamente la regione.

2. I Samaritani sono il risultato della fusione tra i superstiti di S. dopo la conquista di Sargon e i coloni provenienti da Hamath e da Sepharwaim (720), da Tamud e da Madian (715), da Babilonia e da Kutha (709) (2Reg. 17, 24-41). Flavio Giuseppe li chiama anche Cutei forse per la prevalenza degli abitanti di Cutha, l'attuale Tell Ihrahim, ca. 20 km. a nord-est di Babilonia (*Ant*. IX, 14, 3; XIII, 9, l). I S. professano una religione fondamentalmente ebraica ma con influenze di divinità assire quali Nergal, il dio del mondo sotterraneo, e, forse, Hadad, dio della pioggia, nonostante la distruzione delle immagini fatta da Iosia (2Par. 36, 6.7). Vanno in pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme (Ier. 41, 4). Dopo il ritorno degli Ebrei dall'esilio ai S. non è concesso di partecipare alla restaurazione del Tempio (Esd. 4, 2). Si acuisce la rivalità tra S. e Giudei, che è la continuazione dell'antagonismo tra Nord e Sud latente ancora prima dell'unità davidica e aperto con la scissione in due regni dopo la morte di Salomone. Il governatore Sanhallat tenta la conciliazione col matrimonio di sua figlia con Manasse, discendente del sommo sacerdote. Neemia (13, 28) esilia il genero del governatore che, secondo la cronaca samaritana, diventerebbe il sommo sacerdote del culto nazionale dei S. ed iniziatore dello scisma. Sanballat indignato proclama l'indipendenza dei S. e costruisce sul monte Garizim il tempio iahwistico che domina la città di Sichem, e chiama ad officiarlo i membri della famiglia di Aronne anch'essi espulsi da Gerusalemme. La critica tende ad assegnare al tempio sul Garizim un'origine ellenistica e a spiegare lo scisma mediante una lenta evoluzione. L'iniziativa della costruzione sarebbe partita dai sacerdoti profughi da Gerusalemme perché insofferenti del rigore di Neemia e rifugiati presso i S. dove avrebbero dai Seleucidi ottenuto il permesso di costruire il tempio.

I S. non soffrono persecuzioni né da Pompeo né da Erode, ma molti di essi (36 d. C.) vengono uccisi per ordine di Pilato in un'adunata indetta da un impostore sul monte Garizim (F. Giuseppe, *Ant*. XVIII, 4, 2). Prendono parte alla ribellione generale della Palestina contro i Romani: Cereale, comandante della V legione macedone, li assedia sul monte Garizim e ne uccide più di 11.000 il 15 luglio 67 (F. Giuseppe, *Bell*. XXXVIII, 2, 3). Vivono ancora non molto numerosi a Naplusa.

L'acredine esistente tra i S. e i Giudei è espressa da Eccli. 50, 27 s. Io. 4, 9 esprime il disaccordo tra i popoli delle due regioni. Dal vangelo di Giovanni, nell'episodio della samaritana al pozzo (Io. 4, 9.42), oltre l'antagonismo, si hanno particolari dei S.: si ritengono discendenti di Giacobbe e attendono un Messia che chiamano Ta'eh "colui che ritorna" e che considerano un secondo Mosè, sebbene meno grande dell'antico legislatore, un profeta e, nello stesso tempo, principe temporale e conquistatore; si attengono al culto di Dio sul monte Garizim che chiamano la montagna benedetta, santa e ritengono il luogo dei sacrifici di Seth e Adamo, della città di Melchisedec, del sacrificio di Abramo ecc.

Gesù Cristo è accolto dai S. per due giorni, sebbene non sia ricevuto in una città a nord della S. (Lc. 9, 51-56) e non mandi i discepoli in S. nell'esperimento di apostolato (Mt. 10,

5); all'accusa di essere un S. non risponde (Io. 8, 48 s.). I S. fanno una splendida figura nella parabola del buon S. (Lc. 10, 30-37) e nella guarigione dei dieci lebbrosi.

3. Il *Pentateuco Samaritano* è il testo ebraico del Pentateuco in uso (forse dal 400 ca. a. C.) presso i S. che riconoscono esclusivamente come Sacra Scrittura questi cinque libri. Pietro della Valle (1616) scopre il P. S. completo a Damasco. Altri manoscritti in seguito vengono scoperti e portati in Europa. Nessuno di essi però è anteriore al sec. X. Il più antico è quello conservato a Naplusa e consta di 21 pelli pergamenate con 6 colonne per pelle e 60-70 righe per colonna. Solo circa la metà è leggibile. I S. lo fanno risalire ad Abisah figlio di Phines, nel 130 anno dalla presa di Canaan. I manoscritti del P. S. sono in caratteri ebraici antichi, non hanno punti vocalici né accenti. In essi ogni parola è separata da un punto, i membri della frase da due punti. Il testo è diviso in 966 sezioni o qasin.

Il P. S. ha ca. 6000 varianti, dal testo masoretico, di cui 1900 appoggiate dai Settanta; non si può stabilire una regola meccanica di preferenza. Tuttavia si possono notare varianti grammaticali con aggiunte di lettere quiescenti, cambiamento di forme rare o poetiche, soppressione delle lettere paragogiche. Ciò potrebbe dipendere da un aggiornamento della scrittura come nel primo rotolo di Isaia di Khirbet Qumran. Non mancano addizioni di glosse e interpretazioni del testo come nei Settanta; correzioni spesso poco felici del testo, aggiunte tratte dai passi paralleli; correzioni di passi cronologici, in particolare dell'età dei patriarchi come in alcuni apocrifi quali l'*Enoch etiopico* e il libro dei *Giubilei*. Citazioni di Filone Alessandrino e riferimenti del Nuovo Testamento (At. 7, 4.32.35; Hebr. 9, 3), che trovano corrispondenza solo nel P. S., spingono ad ammettere l'esistenza probabile, negli ambienti giudaici, di un tipo di testo vicino al samaritano, oltreché di quello che ha determinato il testo masoretico e il testo dei Settanta. Esistono delle varianti conformi alle credenze e al culto dei S. Gli antropomorfismi sono eliminati; il monte Garizim è posto in luogo del monte Hebal (Deut. 27, 4,). Notevoli le aggiunte a Ex. 20, 17 e a Deut. 5, 21. I cambiamenti constatati nel P. S. sono sistematici e senza reale autorità; e il Testo Masoretico rimane preferibile.

[F. V.]

BIBL. - G. A. REISMER, - CL. S. FISCHER -D. G. LYON, *Harvard excavations at S*. (1908-1910), 2 voll., Cambridge (Mass.), 1924; J. W. G. M. CROWFOOT, *Early ivories from* S., Londra 1938; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 140 55. 362-70; n, 1938, pp. 120. 104. 134. 443; D. DIRINGER. *Le iscrizioni antico-ebraiche*, Firenze, 1934, p. 21-73; S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma. 1951, pp. 106-110; 27-39; J. A. MONTGOMERY. *The Samaritans*, Londra 1925; ID., *The samaritan oral law and ancient Tradition*, Londra 1932; A. VON GALL, *Der hebraiche Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1914-19.18; P. KAHLE, *Unter-suchungen, zur Geschichte des Pentuteuchtextes*, in *Theologische Studien und Kritiken*, 88 (1915), pp. 399·439; B. J. ROBERTS, *The Old Testament, test and version*., Cardiff 1951, pp. 188-96; S. SALMON, *The Samaritan Pentateuch*, in *Journal of Jewish Studies,* 2 (1951), pp. 144-50; A. PARROT, *Samarie capitale du royaume d'Israel*. (Cahiers d'Arch. Bibl., 7), Neuchatel 1955.

SAMUELE. - Il profeta S. (*semu'el*: interpretato in 1Sam 1, 20 secondo un'etimologia popolare "Iahweh lo chiamò *sa'ol"*; è molto affine a *sumu-ilu* nome divino accadico già al tempo di Hammurapi: cf. E. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris 1910, p. 23) nacque in Ramathaim (probabilmente l'odierna città di Rent: cf. E. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938, p. 428 s.) da una moglie di Elcana, chiamata Anna, la quale era stata sterile sino alla nascita di S. e aveva promesso, qualora le fosse nato un figlio, di consacrarlo a Dio (I Sam. 1, 11). S. dunque, messo alle dipendenze del sommo sacerdote Eli (1Sam I, 24-28), ebbe la rivelazione dell'imminente distruzione della famiglia di questi (I Sam 3) e quindi fu dichiarato profeta del Signore (I Sam 3, 19 ss.). Generò soltanto due figli, Gioele e Abia i quali però non seguirono gli esempi del padre. Non potendo più difendere Israele dai nemici a causa della sua vecchiaia (cf. I Sam 9, 16; 10, 5; 13, 3) e non essendo graditi i suoi figli (1Sam 8, 1-5), a voce di popolo, consacrò re Saul (1Sam 9, 1-10, 26). Dopo la vittoria di questi sugli Ammoniti (1Sam 11, 1-11), inaugurò il regno in Galgala (1Sam 11, 12-15) e si dimise da giudice (1Sam 12). Rimase tuttavia profeta e come tale comunicò i divini voleri al re. Nel nome di Iahweh comandò a Saul la distruzione degli Amaleciti (1Sam 15, 1 ss.); al re disobbediente comunicò l'abbandono da parte di Dio, prima della sua dinastia (I Sam 13, 5-14) e poi della sua stessa persona (1Sam 15, 11-23). Per ordine di Iahweh unse re Davide (1Sam 16, 1-13). Quindi non pare che sia più intervenuto pubblicamente; sembra solo che presiedesse al raduno dei cosiddetti "figli dei profeti" (1Sam 19, 20-24) e morisse in Rama sua patria (1Sam 25, 1), compianto da tutto il popolo. Della sua reale evocazione dopo morte, ad opera di Saul, molti padri dubitarono.

[B. N. W.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 208-28; II, 1930, pp. 33-45, 66 ss. 76 s. 128-31.

SAMUELE (Libri di). - Nonostante la prevalenza della denominazione *Libri dei Re* attestata già nel Decreto Gelasiano, oggi gli autori generalmente parlano di *Libri di Samuele*, divisi in due sin dalla Bibbia Bombergiana (Venezia 1517). Il libro di Samuele, dunque originariamente unitario (cf. Origene presso Eusebio, *Hist. eccl*. VI, 25; S. Girolamo, *Prologo Galeato*), dai Greci e Latini fu diviso in due libri che, congiunti coi due dei Re, formarono i due primi dei quattro libri dei Re (*** Regum o Malachim, meglio Regnorum o Malachot secondo il prologo galeato di s. Girolamo).

Esso narra la storia della fondazione del regno e della conferma di un trono eterno nella famiglia davidica ed è diviso in tre parti.

I. Storia di Samuele ultimo giudice (I Sam 1-12). Nascita e adolescenza. Samuele annunzia al sommo sacerdote Eli la vendetta divina per la sua debolezza dinanzi ai cattivi costumi dei suoi figli Ofni e Finees; è scelto da Iahweh e riconosciuto profeta. (1Sam 1-3). Sciagure degl'Israeliti; l'arca cade in mano dei Filistei. Morte di Eli e dei suoi figli (I Sam 4). Dimora dell'arca tra i Filistei e trasporto di questa (a causa delle calamità apportate) a

Cariat-iearim (I Sam 5-7, 1). Samuele assume il compito di giudice e libera gli Israeliti dal giogo dei Filistei (I Sam 7, 2-17); unge re Saul (I Sam 8, 10), il quale dopo aver liberato la città di Iabes di Galaad inaugura in Galgala il regno (1Sam 11). Samuele abdica l'ufficio di giudice (1Sam 12).

II. Storia di Saul primo re rigettato da Dio (I Sam. 13-31). Saul pecca in Galgala offrendo sacrifici prima dell'arrivo di Samuele. I suoi discendenti sono esclusi dal regno (I Sam 13). Ma vince sui Filistei per l'atto eroico di Gionata (I Sam 14). Riceve l'ordine di sterminare gli Amaleciti, ma non avendo obbedito, viene egli stesso punito e ripudiato da Dio (I Sam 15). Davide è unto re da Samuele (I Sam 16, 1-13) e viene nella corte regale con l'ufficio di suonatore di cetra e armigero del re (I Sam 16, 14.23). David uccide Golia (I Sam 17, 1-54.), diventa celebre tra il popolo e perciò suscita invidia in Saul (I Sam 17, 55-18, 9), il quale lo perseguita frequentemente ma sempre invano (I Sam 18, 10-28, 2). Saul prima di fare guerra ai Filistei consulta Samuele evocato da una pitonessa (I Sam 28, 3.25). David rimandato dai Filistei vince gli Amaleciti (I Sam 29-30). Saul cade in combattimento sui monti di Gelboe con il figlio Gionata (I Sam 31).

III. *Storia di David re* (2Sam 1-24. V. David).

Composizione. Il libro probabilmente fu redatto definitivamente quando nel regno di Giuda dominavano parecchi re, cioè dopo un periodo più o meno lungo dalla divisione del regno. Nel 1Sam 27, 6 si legge che la città di Siceleg era restata sotto il dominio dei re di Giuda sino ai tempi dell'autore. Il nome di re di Giuda suppone un regno già diviso (cf. 1Sam 17, 52; 18, 16; 2Sam 7, 9; 3, 10). Le figlie del re Davide sono vestite in modo diverso dalle figlie del re del suo tempo (2Sam 13, 18).

Che l'autore si sia servito di fonti è certo. Basti pensare ai tempi nei quali egli visse e confrontare il libro con I-II Par. i quali, giacché narrano fatti comuni suppongono pure una fonte comune (cf. per es. 2Sam 6 con I Par. 13; 15). Anzi si nota che spesso i Par. ci hanno conservato il testo in forma più corretta (cf. H. Van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, in EThL, 24. [1948] 354-94). Ci sono inoltre ripetizioni di fatti: per es. David per due volte è introdotto dinanzi a Saul (cf. I Sam 16; 14.23; e 17, 55-58). Tuttavia è molto difficile stabilire quali siano state le fonti. Alcuni autori, per es. Budde, seguito in parte anche da Dhorme, ammette due fonti che egli chiama J e E, analogamente alle fonti del Pentateuco. Altri, come Smend, Eissfeldt e in qualche modo Steuernagel ammettono tre fonti, J, E e L (= Lainquelle = fonte laica). Ma questa teoria delle fonti può essere con frutto molto scarso applicata a Sam. Gressmann e Caspari propongono una teoria complementare. Dunque l'autore si servì di varie fonti. Ma non si può provare se esistessero narrazioni parallele e continue (cf. Leimbach, Samuel, 4-16).

Storicità. Tutti ammettono, anche quelli che presuppongono delle fonti, che queste narrazioni, se pure non sono contemporanee agli avvenimenti, conservarono bene la tradizione dei fatti, e rivelano al più severo esame critico la piena esattezza storica. L'autore intende sottolineare che il regno davidico è un'istituzione divina che resterà in eterno, in quanto, dalla discendenza di David, uscirà il Messia (2Sam 7).

[B. N. W.]

BIBL. - L. DHORME. *Les livres de Samuel*, Parigi 1910; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*. I, ivi 1922, pp. 209-28, 403-06; II. 1930, pp. 1-141; K. A. LEIMBACH. *Die Bilcher Samuel*. Bonn 1936; A. MÉDEBIELLE (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 329-561; G. BRESSAN, *Samuele* (*La Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1954; J. DE FRAINE, *Le roi Agag devant la mort* (1Sam 15, 32 b), in EstE, 34 (1960) 537-545: Miscellanea Biblica A. Fernandez.

SANGUE. - (Ebr. dàm, usato 360 volte; acc. dàmu; ugaritico, dm; gr. ***. Nel Nuovo Testamento 98 volte). Nel Vecchio Testamento il s. indica più comunemente la morte con violenza. Si riconosce però una stretta connessione tra la vita e il s. che è considerato l'alimento, la condizione della vita, la sede del principio vitale (nefes). Si stabilisce quasi un'identità tra la vita e il s. (Gen. 9, 4; Deut. 12, 23): «il s. è la vita». Il s. è riservato al padrone della vita, a Dio, con numerose proibizioni agl'Israeliti (Gen. 9, 4; Lev. 3, 17; 7, 26 s.; ecc.), di mangiarne. David rifiuta di bere l'acqua, portatagli dai suoi eroici soldati; gli sembrerebbe bere il s. degli uomini che per lui avevano rischiato la vita (2Sam 23, 17). Iahweh domanda conto del s. di ognuno, dell'anima dell'uomo (Gen. 9, 5). L'uso parallelo di "s." e "vita" risulta da Ps. 72, 14.

La proibizione è mantenuta dagli Apostoli per i convertiti dal paganesimo (At. 15, 29) e vige ancora presso gli Arabi. Lev. 17, 10 s. dà il motivo della proibizione: «Questo s. io ve l'ho dato per fare sull'altare. il rito di espiazione per le vostre vite poiché è il s. che espia per una vita» (Cf. Hebr. 9, 7.21 ss.). In altri testi si insinua il pericolo dell'idolatria (Lev. 19, 26).

Nel Nuovo Testamento l'espressione «la carne e il s.» indica il concetto di uomo, di natura umana spesso in opposizione a Dio (Mt. 16, 17; Gal. 1, 16; I Cor 15, 50; ecc.). La stessa locuzione è corrente nel Talmud per indicare l'uomo mortale ed è nota all'autore greco Pollieno (Strateg. 3, 2, 1).

Il s. 12 volte è riferito ai sacrifici di animali, e, nel resto, al s. di Cristo di cui s. Paolo sottolinea la funzione di riscatto (Eph. 1, 7), di giustificazione (Rom. 5, 9), di pacificazione (Col. 1, 20 ss.) e di riconciliazione (Eph. 2, 16).

[F. V.]

BIBL. - P. DHORME, *L'emploi métaphorique des parties du corps en hébreu et en akkadien*, Parigi 1923, p. 8 5.; F. RUSCHE, *Blut, Leben und Seele*, 1930. pp. 308-63; BEHM, ***, in ThWNT, I, p. 171 ss.

SANSONE. - (Ebr. Shamsòn = "solare"; cf il nome della località cananea Bèt-Semes "Casa del [dio] sole"). Uno dei "giudici" d'Israele, celebre per la forza straordinaria (c. 1070-1050 a. C.), del quale parla Iudc. 13-16.

Dan, la tribù di S., era allora dominata dai Filistei, e Dio lo fece nascere miracolosamente (13, 2-24) affinché «cominciasse a liberare Israele» dal nemico (13, 5). E l'opera di S. fu solo un "indizio": egli fu essenzialmente un combattitore isolato, che i suoi si guardavano bene, per allora, dal seguire, pur ammirandolo: ai Filistei recò più danno con il suo esempio di resistenza che con i fortunati colpi di mano: Il testo ne ricorda alcuni, occasionati dal progettato matrimonio di S. con una filistea (14, 1-11). Un indovinello, proposto da S. ai Filistei durante il banchetto nuziale e sciolto per la complicità della sposa (14, 12.18), portò S. ad uccidere 30 Filistei per pagare la scommessa (14, 19). Tornato poi a prendere la moglie e trovatala data ad altri, sguinzagliò per le messi 300 sciacalli con fiaccole accese alla coda (15, 1-8). Lasciatosi consegnare ai Filistei, legato, da quei di Giuda, ruppe i legami e, con una mascella d'asino, uccise 1000 nemici; dopodiché lo dissetò una fonte sgorgata miracolosamente (15, 9-20).

Oltre il troppo spinto scherzar col pericolo (16, 1 ss.), lo perdette l'amore per Dalila, forse ebrea, che, corrotta dai Filistei con denaro, carpì a S., dopo ripetute istanze (16, 4-14), il segreto della sua forza, cioè il suo nazireato (16, 15.18): tagliatigli i capelli nel sonno, lo consegnò, ormai privo dell'aiuto divino, ai nemici, che, accecatolo, lo condannarono a girare una macina (16, 19-22). Si vendicò durante una festa filistea: avendo ottenuto da Dio, col pentimento, la sua forza antica, fece crollare l'edificio su sé e su i nemici, che perirono in numero di 3000 (16, 23-31).

Come appare chiaramente dal testo, la forza di S. era un dono (forse neppure abituale), legato non alla capigliatura in se stessa, ma alla fedeltà alla sua vocazione di nazireo, di cui la capigliatura era il segno esteriore: perdé la forza quando al suo voto antepose l'amore della donna; la riacquistò con il pentimento e la preghiera.

[G. B.]

BIBL. - H. CAZELLES, in DEs, IV col. 1405 ss.; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, 1, Parigi 1922, pp. 191-208: R. TAMISIER, *Le Livre des Juges* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), ivi 1949, pp. 246-67.

SANTIFICAZIONE. - La parola santo (dal latino *sancire*: stabilire, fissare come sacro o consacrato a Dio) nei LXX e nel Nuovo Testamento traduce il greco *** (che negli autori profani si adoperava per designare quelle cose che incutono un terrore religioso) e l'ebraico *kados*, la cui etimologia sembra derivarsi da *kadab* (separare dall'impurità o dall'uso profano). Tanto nel latino, come nel greco ed ebraico esistono parole di significato approssimativo come sacro, ***, *tahor* (= puro), dalle quali si scosta per acquistare nei libri sacri un senso ben definito (cf. ThWNT I, 87-116; III, 221-248).

A) Nel Vecchio Testamento, santo per eccellenza viene affermato (Ex. 15, 11) e proclamato (Is. 6, 3) Iddio per la sua maestà ed inaccessibilità. È lo stesso Dio che si attribuisce spesse volte a se stesso questa proprietà (Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 6...) ed è proprio Lui che santifica gli altri (di Mosè: Ex. 19, 10,14; di Samuele: 2Sam 16, 15; di tutto il popolo: Ex. 20, 12). Questi però in confronto colla santità di Dio sono sempre impuri (Iob 4, 17; 25, 4-6) e nessuno innanzi al Signore può presentarsi come giusto (Ps. 142, 2) né semplicemente avvicinarglisi (cf. Ex. 19 ss. dove ripetute volte esige il Signore che il popolo non salga sul monte Sinai, santificato dalla presenza di Dio, sotto pena di morte).

I profeti hanno sentito (come anche prima di loro Mosè: Ex. 3, 5) vivamente la loro indegnità e impurità innanzi al Signore (Am. 2, 7; Is. 6, 3-7) e al "Santo d'Israele" (29 volte in Isaia).

Dio esige dagli uomini la santità anche con terribili castighi (I Sam 6, 20; Is. 5, 16) e ripete insistentemente che il motivo e modello della santità dell'uomo deve essere la stessa santità di Dio: «Siate santi perché io sono santo» (Lev. 19, 2; 20,26...). Più la esige ancora dal suo popolo (Ex. 19, 6 «voi sarete per me un regno di sacerdoti, gente santa») in virtù del patto stabilito per cui Israele tanto collettivamente come individualmente deve essere santo.

La consacrazione al Signore può avere nei singoli individui una espressione più viva nella vita dei nazirei (Num. 6; cf. v. Nazireato) e nella santità richiesta da quelli che vengono dedicati al culto divino (Lev. 21; cf. V. Sacerdozio).

Non si tratta soltanto di mondezza legale, che viene anche comandata dal Signore con molteplici precetti, ma di una adorazione interna e di una vita morale pura che suppone l'adempimento delle leggi morali e concretamente del Decalogo (Ex. 20; Deut. 5).

Anche gli oggetti possono essere santi nel loro rapporto tanto col culto divino (tabernacolo: Ex. 28, 43; sacrificio: Ex. 28, 38; vesti sacerdotali: Ex. 28, 2.4; incenso, olio...) come con la presenza di Dio (terra di Canaan: Zach. 2, 17; città di Gerusalemme: Is. 48, 2; roveto ardente: Ex. 3, 5).

B) Nel Nuovo Testamento, Dio è affermato anche santo, benché non così spesso come nel V. T. Apoc. 4, 8 ci ha conservato un'eco di Is. 6, 3, e lo stesso Cristo nella sua orazione sacerdotale invoca il Signore "Padre santo" (Io. 17, 11).

Piuttosto si mette in rilievo la santità di Cristo (Lc. 1, 35; At. 3, 14; 4, 27.30; Io. 6, 69 gr. *** Volg. "Christus Filius Dei") che in Apoc. 3, 7 viene designato come "santo e vero" *** è un termine amato da Giovanni).

Se nel V. T. la santità del fedele ha un motivo nella santità divina (Lev. 11, 44; 19, 2); nel N. T., Cristo in virtù dell'incarnazione può presentarsi come modello più prossimo, da imitarsi (1Pt. 1, 15-16) o direttamente in persona o indirettamente (1Cor 4, 16; 11, l; 1Ts. l, 6); ed è un modello senza macchia (1Pt. 2, 22; 3, 18; 1Io. 3, 5) che possiede la pienezza dello Spirito santificatore (Lc. 4, 14.21). Lo Spirito ha santificato l'incarnazione (Lc. 1, 35); il

battesimo (3, 21-22); il digiuno e le tentazioni (4, l); tutta l'attività apostolica (4, 14-21) condotta (4, 1) dallo Spirito.

Santi vengono chiamati tutti i cristiani ripetuta mente dall'Apocalisse (5, 8; 8, 3.4; 13, 10; 14, 12; 16, 6; 17, 6; 18, 24; 19, 8; 20, 8) benché tale appellativo sia dato precedentemente trenta volte da s. Paolo (Rom. 1, 7; 1Cor 1, 4; 2Cor 13, 12; Phil. 4, 22; Eph. 3, 8; 1Tim. 5, 10...).

La santità acquista nel N. T. un carattere particolare come unione intima con Cristo (Gal. 2, 19-20; Rom. 15, 12) che trasforma la nostra natura fino a diventare una *** (Gal. 6, 15) e non ha quei limiti e caratteri nazionali che distinguono nel V. T. il "peculio di Dio": Giudei e Gentili entrano con gli stessi diritti in questo nuovo popolo di Dio.

Tutti quelli che credono (At. 26, 18) appartengono a questa società di santi; tutti ottengono la remissione dei peccati per mezzo del Battesimo (Eph. 5, 26) e sono santificati per lo Spirito Santo (Rom. 15, 16) che condurrà ad un termine glorioso tutta la vita del cristiano fino alla resurrezione dei corpi, dovuta anche all'azione dello Spirito (Rom. 8, 11 ***; Volg. *propter* corrisponde piuttosto al *** coll'accusativo). Non si tratta soltanto di una impurità da evitare ma di un principio nuovo di vita che ci trasforma *in Christo* (tipica espressione paolina).

Circa i termini coi quali viene chiamata questa santità ***… cf. ThWNT I, 87-116; F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, II, 301-302.

[F. P.]

BIBL. - U. BUNZEL, *Der Begriff der Heiligkeit im AT*, Breslau 1914; ThWNT, I, 87-116; III, 221-248: W. EICHRODT, *Theologie des A.T.* Leipzig 1933, I, 139-146; P. VAN IMSCHOOT, *La Sainteté de Dieu dans l'A.T.*, in *La vie spirituelle* 1946, n. 309, p. 30-44; P. REMY, *Le sens du mot sainteté in Etudes franciscaine*, 49 (1937) pp. 464,-474,; J. DILLENSBERGER; *Das Heilige im N.T.*, Kuisein 1926; E. ISSEL, Der *Begriff der Heiligkeit im N.T.*, Leiden 1887; A. MORALDI, *Dio è amore*, Roma 1954, p. 133-144; F. PRAT, *La Théologie de S. Paul*, Paris 1925, II, p. 301-304; A. J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, Paris 1942.

SANTO DEI SANTI = Santissimo - v. Tempio.

SAPIENZA. - Nei libri storici e profetici del Vecchio Testamento si parla della S. (ebr. *hokmah*) come di una qualità umana non in senso speculativo, ma pratico. Per essa 1'uomo è in grado di seguire una condotta irreprensibile. Nei libri profetici appare anche come attributo divino, che si manifesta in modo speciale nella creazione e nel governo del

mondo. Nei libri didattici, infine, si accentua la glorificazione della s. divina come di qualche cosa inaccessibile ai mortali.

In cinque testi è presentata come una persona. In Iob (28, 20-27) la s. inaccessibile ed in intima unione con Dio, di solito viene considerata un attributo poeticamente personificato, che si manifesta specialmente nella creazione. La stessa personificazione si ha in Bar. 3, 9-4, 4, dove la Legge costituisce una manifestazione della s. più evidente per gli uomini (Bar. 3, 37). In Prov 8, 22-36 ed in Eccli. 24, 1-47 (cf. 4, 11.22) è presentata come qualche cosa di distinto, quasi con una personalità propria. Va notato, però, che altrove nei Prov. si ha la medesima personificazione anche dove si potrebbe intendere di una semplice S. umana astratta (9, 1-6) e che anche per la stoltezza si ricorre ad una simile prosopopea (9, 13-18). La massima personificazione si ha in Sap. 7, 22,-8, l: quest'ultimo testo, ricco di aggettivi molto espressivi e difficilmente applicabili ad una qualità umana, è stato uno dei più sfruttati dagli apologisti e dai teologi per provare 1'esistenza eterna della, persona del figlio di Dio.

Gli autori moderni (Vaccari, Lebreton, Heinisch, Ceuppens, Van Imschoot ecc.) sono concordi nel vedere in questi brani solo una personificazione poetica (prosopopea) di un attributo divino.

In senso pieno tuttavia si ammette un loro riferimento alla seconda Persona della SS. Trinità, il Verbo eterno; riferimento inteso da Dio e rivelato negli scritti ispirati nel N. T., allorché s. Paolo, ad es., applica al Verbo incarnato, gli stessi termini adoperati nel V. T. per la s.: cf. Hebr. 1, 2 s.; Col. 1, 15 s. ecc.

BIBL. - A. VACCARI, *Il concetto della Sapienza nell'A. T.*, in *Gregorianum*, 1 (1920) 218-51; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 114-20; P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et esprit dans l'A.T.*, in RB, 47 (1938) 23-49; H. RENARD, *Le livre des Proverbes* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, VI, Parigi 1946, p. 79; A. VAN DIJK, *La sagesse Suméro-Accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux avec choix de textes*. Leiden 1953.

SAPIENZA (Libro della). - Libro didattico-poetico del Vecchio Testamento, denominato nella Bibbia greca *** e in quelle latine *Liber Sapientiae* o *Sapientia.* Si distinguono tre parti.

I. (cc. 1-5). Ammonimento a praticare la giustizia o la religione; motivo per farlo; opposizione fra la sorte finale dei buoni e dei cattivi, premio dei giusti e castigo degli empi nella vita futura.

II. (cc. 6-9). Natura della s. e beni che apporta. L'autore spiega cos'è la s., parlando a nome di Salomone, il saggio per eccellenza.

III. (cc. 10-19). Conosciamo la s. e la sua azione nelle anime: il suo ruolo nel corso della storia d'Israele, cui è contrapposta quella dei Cananei e degli Egiziani, puniti severamente da Dio (11-12). Segue un lungo studio sul politeismo; l'Idolatria è descritta nelle sue origini

e nelle sue manifestazioni: animismo (13, 1-9), feticismo (13, 10-14, 11), apoteosi di uomini illustri (14, 12-21); corruzione ad essa connessa (14, 22-31) e superiorità del monoteismo ebraico (15 1.19). Il libro si chiude (16, 1-19, 22) con un nuovo paragone fra Israeliti ed Egiziani, riepilogando quanto è narrato nell'Esodo su la partenza dei primi dall'Egitto e la loro vita nel deserto.

Le tre parti si distinguono anche per i diversi aspetti sotto cui è considerato e svolto il concetto della "s.". Nella prima predomina la s. quale virtù morale, identificata quasi con la giustizia (cf. 1, 1.15; 3, 1; 5, 6); nella seconda parte oltre ad essere madre di ogni virtù (8, 7.9-10; 9, 9-18), è personificata quale attributo divino (7, 22-27); nella terza parte si insiste sul carattere oggettivo della s. come fonte di immensi beni per gli uomini.

Importantissime alcune precisazioni dottrinali, qui esplicitamente insegnate. S. Paolo nel descrivere il divin Verbo incarnato adopera espressioni e concetti di cui si serve l'autore del nostro libro per la s., attributo di Dio (Hebr. 1, 6; I Cor 2, 7-16 e Sap. 9, 11-19); così ancora nel Nuovo Testamento per la descrizione della vita eterna dei giusti (Mt. 13, 4,3 e Sap. 3, 7; Rom. 8, 18 e Sap. 3, 5; I Cor 6, 2 e Sap. 3, 8; Mt. 24, 29 s.; 25, 34 e Sap. 5, 15-23); la conoscibilità di Dio attraverso le creature (Sap. 13, 4-9 e Rom. 1, 20), la provvidenza divina (Sap. 12, 12-15; 15, 7 e Rom. 9, 19-23), la corruzione del paganesimo (14, 22-27 e Rom. 1, 22-32).

Invano alcuni protestanti han voluto trovarvi errori provenienti dall'influsso della filosofia greca: Sap. 8, 20 non parla di preesistenza di anime, ma afferma recisa mente la superiorità dell'anima sul corpo; in Sap. 11, 17 la materia amorfa (***) non è la materia eterna, ma quella (creata: Gen. 1, 1) preesistente all'intervento ordinatore di Dio (Gen. 1, 2).

Il libro fu composto per gli Ebrei dimoranti in Egitto: le molteplici allusioni, comprensibili solo da Ebrei, alla storia dell'Esodo dall'Egitto, la descrizione dell'idolatria (si pensi alla zoolatria: Sap. 12, 24; 15, 18!), il continuo paragone fra la sorte degli Israeliti e degli Egiziani, è un indice perspicuo che il libro era diretto alla diaspora ebraica della Vallata del Nilo. Le varie allusioni (Sap. 2, 1-20; 15, 14) ad un forte pericolo di apostasia ed' uno stato di oppressione e di persecuzione degli Ebrei, fa porre la composizione del libro al tempo di Tolomeo Alessandro (106-88 a. C.) e Tolomeo Dioniso (80-52 a. C.): tra 1'88 e il 50.

L'autore non è Filone (20 a. C. - 40 d. C.; cf. Girolamo, PL 28, 1307-08 e qualche moderno: Fr. Perez, B. Motzo); le dottrine e lo stile sono notevolmente diversi da quelli di Filone; né si può dire che i Romani prima di Vespasiano (70 d. C.) avessero «tiranneggiato il popolo di Dio» (Sap. 15, 14).

«È ben vero che nei cc. 7-9 l'autore parla e scrive come se fosse Salomone, re di Israele..., ma è quello un innocuo artificio letterario usato nelle antiche letterature, una specie di prosopopea, per dare al discorso più attrattiva ed efficacia» (A. Vaccari).

«Non ci può esser dubbio, che il libro fu scritto primitivamente in lingua greca, la lingua usata dai Giudei in Egitto, specialmente ad Alessandria. Vi si nota, non soltanto il colore

affatto greco della lingua e dello stile, ma il riflesso altresì delle scuole filosofiche e dei costumi della dotta Grecia pagana» (A. Vaccari).

[A. P - F. S.].

BIBL. – *La Sacra Bibbia*, 6), Torino 1938, pp. 245-344; J. WEBER, *Le livre de la Sagesse* (*La Ste Bible*, ed. Pirot-Clamer, 6), Parigi 1946, pp. 365-528.

SAPIENZIALI (Libri). - Son detti così Prov., Eccle., Cant., Sap., Eccli., perché vi si parla sovente della Sapienza, attributo divino e comunicata agli uomini. Spesso sono ancora compresi Iob e Ps. Tutti questi libri costituiscono un gruppo a parte, denominato anche dei libri poetici (per la forma), o didattici per il loro carattere dottrinale e pedagogico.

SARGON (Sharru-kin) - I. Fondatore della dinastia semitica d'Accad (ca. 2360-2180), le cui gesta, ricordate anche da varie iscrizioni e cronache, sono cantate nel poema epico *Shar Tamhari* (il re della battaglia) venuto alla luce nella forma accadico-babilonese nel 19'13 a el-Amarna: frammenti del poema in lingua hittita e assira furono trovati rispettivamente a Hatti e Assur. A questo personaggio va attribuita la creazione del primo vero impero che la storia conosca: tutta la Mesopotamia, comprese le regioni settentrionali (Subartu), l'Elam e la Siria, furono da S. unite sotto un unico scettro; spedizioni militari furono fatte anche in Asia Minore, forse dietro invito di mercanti accadi stabiliti in quelle regioni. Tutto questo impero ben organizzato anche amministrativamente fu consolidato sotto i discendenti di S., tra i quali si distinse specialmente il nipote Naram-Sin: il suo tramonto fu segnato dopo due secoli in seguito all'affermarsi della supremazia dei Gutium (ca. 2190-2065).

II. (721-705). Successore, forse per usurpazione, di Salmanassar V sul trono assiro. Una delle prime imprese militari di questo monarca, espressamente ricordato anche da Isaia (Is. 20, 1), fu la conquista e la distruzione di Samaria, già assediata da mesi da Salmanassar (cf. 2Reg. 18, 9-10). Seguirono aspre lotte contro il caldeo Merodach-baladan (Marduk.apal-id-dina) insediatosi in Babilonia col consenso e l'appoggio di Khumbanigas, re dell'Elam. Gli scarsi successi di questa campagna animarono rivolte antiassire in tutto l'impero: S. però riuscì ad imporsi. Nel 720 domò la ribellione dei superstiti di Samaria alleati con Hamath e Damasco e poco più tardi con la battaglia di Rapihu (Raphis) venivano sconfitti gli eserciti uniti di Hannunu (Hannon), re di Gaza e Sib'e d'Egitto. Successivamente S. conquistava Karkemis e portava le sue armate in Armenia e in Media. Nel 711 per sventare le mene antiassire che con la complicità e l'istigazione di Mero. dach-baladan tenevano ancora in fermento l'occidente, S. intervenne in Filistea contro la città di Asdod. Nelle sue cronache di quei tempi l'assiro ricorda tra i suoi nemici anche Ezechia, re di Giuda, nonostante che questi cercasse di nascondere il suo vero contegno inviando un tributo. Terminata la campagna in Filistea S. tornò in Mesopotamia dove attaccò decisamente Merodach-baladan occupando Babilonia e assumendone il titolo di governatore (*sakkanakku*). Fra le grandi costruzioni di S. si ricorda

la città di Dur-Sharrukin col palazzo reale da lui edificati a nord-est di Ninive sul luogo dell'odierna Khorsabad.

BIBL. - Per Sargon I: E. DHORME, *L'aurore de l'Histoire Babylonienne*, in *Recueil E. Dhorme*, Parigi 1951, PP. 4-79; Per Sargon II: G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1947, pp. 1-28. 423 ss. 450 ss.; S. MOSCATI, *L'Oriente antico*, Milano 1952.

SAUL. - (Ebr. *Sha'ul* «domandato [a Dio]»). Primo re d'Israele (c. 1030) [1020?]. 1004 a. C. I testi biblici che di lui parlano (specialmente 1Sam 9-31; 2Sam 1; 1Par. 10.12), provenienti da fonti diverse, ci dànno solo una scelta d'episodi, subordinati all'ascesa del successore David: quasi il puro necessario per mostrarci come S., dopo promettenti inizi, abbia fallito l'impresa. Era un beniaminita di Gabaa (oggi Tell el-Ful), tristamente famosa per il fattaccio ivi accaduto al tempo dei "giudici" (cf. Iudc. 19-21). Fu la pressione filistea, che nel XI sec. a. C. faceva il massimo sforzo per rompere lo sbarramento Israelita, a determinare il passaggio del regime dei "giudici" a quello monarchico. L'eletto fu S. Partito in cerca di certe sue asine smarritesi, era capitato a Rama, residenza di Samuele, ormai vecchio, che, appena lo vide, riconobbe in lui l'uomo indicato gli dal Signore il giorno prima (9, 1-21). Lo ritenne a cena con sé, e l'indomani, all'alba, prima d'accomiatarlo, lo unse re d'Israele (9, 22-10, 13). Ma questa era solo una designazione profetica: a Masfa, presenti i rappresentanti di tutte le tribù, fu fatta l'elezione per mezzo delle sorti sacre, che caddero appunto su S. (10, 17-27). Un mese dopo, S. ottenne la sua prima vittoria liberando Iabes Galaad dagli Ammoniti (11). La guerra di liberazione contro i Filistei cominciò, sembra, parecchi anni dopo (1015?, 1019?), e continuò ininterrotta, tutto il tempo di S. (14, 52), con alterne vicende: S. ebbe, per merito del figlio Gionata, un primo successo a Makmas (13-14): ma già in quell'occasione mancò gravemente (13, 5-14) ad una prova imposta gli da Dio il giorno della sua unzione (10, 3): inoltre perdette il pieno vantaggio della vittoria, e rischiò di farsi parricida, per sventatezza e zelo non illuminato (14, 21-46). Altra magnifica vittoria, contro gli Amaleciti, fu funestata da una più grave disubbidienza di S., che non compì a pieno l'anatema (v.; o voto di completa distruzione dei vinti): in quell'occasione si sentì annunziare da Samuele che egli, dinanzi a Dio, non era più re (15). Del secondo successo contro i Filistei, alla valle del Terebinto, fu artefice un giovane di Betlem, David, che abbatté Golia (17). Quel giovane era stato segretamente unto da Samuele al posto di S. (16, 1.13): amato da S. al primo incontro e divenuto anzi suo genero (18, 17-30), fu poi, per gelosia, odiato mortalmente e perseguitato senza tregua (19-26), fino a che si rifugiò presso i Filistei (27). Da costoro S. fu attaccato, poco più d'un anno dopo: sconfitto sul Gelboè, si uccise per non cadere in loro mano (ca. 1004 a. C.); i cadaveri di S. e dei figli, appesi a ludibrio sulle mura di Bét-Shan, furono recati a Iabes da alcuni arditi ed ivi sepolti (28-31). Quella fine fu il castigo dei molti peccati di S. (I Par. 10, 13 s.): gravi disobbedienze, invidia ed odio mortale, crudeltà sacrilega (I Sam 22, 6.19), consultazione necromantica (28). Anche come re S. fu un fallito: suscitato per essere il liberatore, lasciò Israele in maggior rovina Ma alla causa d'Israele aveva dato tutto se stesso, momenti di gloria e di prosperità, e, ben più, la dimostrazione che l'avvenire delle tribù stava

nell'unione: fu il pioniere coraggioso che segnò la difficile via percorsa poi felicemente da David.

[G. B.]

BIBL. - L. DESNOYEIIS, *Histoire du peuple hébreu*. II. Parigi 1930, pp. 29-141: G. BRESSAN, *Samuele* (S. Bibbia), Torino 1953.

SCANDALO. - Originariamente (***, cf. sanscrito "skandoti" = sobbalzare, tentennare) significò un impedimento fisico capace di far cadere chi vi inciampa nel camminare, parafrasato poi anche in senso metaforico in pietra d'inciampo" ***; cf. Rom. 9, 33; 1Pt. 2, 8. Spesso sia nei LXX che nel Nuovo Testamento s'incontra *** = *offendiculum* quasi come sinonimo del primo.

Nel Vecchio Testamento, il termine corrispondente miksol si trova usato in senso proprio (Lev. 19, 14), e più spesso in senso figurato; così ancora nell'espressione sur miksol "lapis offensionis", Is. 8, 14. Si riferisce talora a grave pericolo materiale, come - disgrazie, morte, prigionia, ecc., e più spesso ad occasione di caduta morale, di peccato e di apostasia; p. es. Ps. 119, 165; Eccli. 4, 22; Ez. 7, 19; Ex. 23, 33. Nei LXX significa anche laccio, tranello, imboscata, Ps. 139, 6; 140, 9; in questo caso risponde meglio all'ebr. miksol o indica un fatto che ridonda in disonore, Eccli. 7, 6.

Nel Nuovo Testamento, riveste vari significati: a) seduzione o allettamento a peccare, Mt. 16, 32; 18, 7; b) occasione involontaria a caduta d'altri, Mt. 26, 31; Rom. 14 13·' c) occasione che diventa causa di caduta per malanimo altrui, I Cor 1, 23; Gal. 5, 11: lo s. della croce!; d) chi dà occasione a caduta, Mt. 16, 23: Pietro!

[N. C.]

BIBL. - F. ZORELL, *Lexicon hebr. V. T.*, Roma 1947, p. 436; G. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neo-testamentaria*. I, Torino 1933, p. 34: II, ivi 1950, p. 94.

SCHIAVITÙ. - È la condizione dei prigionieri di guerra non israeliti (cf. 1Sam. 30, 3; 2Par. 28, 8-15) che in un periodo più antico venivano invece uccisi (Num. 31, 7; Deut. 20, 13 s.), dei catturati con una razzia (Am. 1, 6.9), degli in solventi di un debito o dei degenti in strettezze finanziarie (Ex. 21, 7 s.; Am. 2, 6; 8, 6; 2Reg. 4, 1; Neh. 5, 5-8); ed anche di ladri, incapaci di restituire la refurtiva, che passavano proprietà del derubato (Ex. 22, 2). Vi erano regolari mercati di schiavi nei quali erano molto attivi gli abitanti di Tiro (Am. 1, 9; Ez. 27, 13). Il prezzo normale, a quanto sembra, era di 30 sicli (cf. Ex. 21, 32) con le sue inevitabili oscillazioni. Secondo Lev. 25, 42 ss.; Deut. 24, 7 era interdetto il mercato di schiavi israeliti. La legge ebraica tende a limitare il diritto del padrone: questi era obbligato a liberare lo schiavo, cui aveva inflitto un grave maltrattamento (Ex. 21, 26 s.); doveva rendere la libertà a tutti gli schiavi suoi connazionali dopo sei anni di servizio, concedendo loro anche un minimo indispensabile per il sostentamento immediato (Lev. 25, 39-54; Ex.

21, 2; Deut. 15, 12.15). Però una disposizione così umanitaria rimase soltanto teoretica. Una solenne promessa di liberazione fu fatta al tempo dell'assedio di Gerusalemme nel 587, ma non fu mantenuta (Ier. 34, 8-22). La legge, invece, lasciava solo allo schiavo il diritto di scelta fra la libertà e la continuazione del suo stato (Ex. 21, 5 s.), che poteva cessare anche in seguito al riscatto da parte dei parenti oppure alla fuga (Deut. 23, 16 s.; ma cf. 1Reg. 2, 39 s.).

A base di queste disposizioni umanitarie erano il rispetto per la dignità umana e il pensiero che tutti, sia padroni che servi, avevano il medesimo Dio creatore. Agli schiavi, anche non israeliti, veniva praticata la circoncisione e a loro erano accordati diritti particolari connessi con la religione ebraica, come il riposo sabatico (Ex. 20, 10; 23, 12; Deut. 5, 14). Non difettano casi concreti o consigli teoretici, che presuppongono una relazione di rispetto reciproco ed anche di amicizia stabilitasi fra il padrone ed il suo schiavo, specie dopo la sua liberazione (cf. Gen. 15, 2 ss.; 2Sam 9, 1; 2Reg. 4, 26 ss.; Prov 17, 2). Alcune sette giudaiche, come gli Esseni (cf. Flavio Giuseppe, *Ant*. XVIII, 21) ed i Terapeuti (Filone, *De vita contemplativa,* 70), riprovavano per principio la s.

Nel Nuovo Testamento non si ha una legislazione sulla s. né se ne affronta il problema dal lato sociale-morale: ma la soluzione pratica data da S. Paolo al caso di Onesimo schiavo fuggitivo, è un indice che, senza repentina rivoluzione sociale, la s., tanto compenetrata nel mondo antico, era destinata a scomparire. Per il momento egli, al pari degli altri Apostoli, e dei più antichi scrittori ecclesiastici, si limita ad inculcare i principi, che avrebbero portato fatalmente alla sua abolizione. Alla raccomandazione pratica di un trattamento urna· no rivolta ai padroni (Eph. 6, 9; Col. 4, 1) si uniscono il ricordo costante dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio ed il pensiero dominante che in Cristo non vi è più né schiavo né libero (Gal. 3, 28; Col. 3, 11).

[A. P.]

BIBL. - R. SALOMON, *L'esclavage en droit comparé juif et romain*, Parigi 1931; M. ROBERTI. *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Milano 1933; .J. MENDELSOHN, *Slavery in the ancient Near East; A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine*..., Oxford 1949.

SCRIBI. - Ebrei intellettuali dell'ultimo periodo biblico e postbiblico chiamati nel Nuovo Testamento, seguendo l'uso dei Settanta, quasi sempre ***, nella Bibbia ebraica invece con due voci affini (*soter* e *sopher*) con significato etimologico diverso (sorvegliante e scrivente) e negli scritti ebraici posteriori col termine *hakkam* (saggio).

Gli S. erano innanzi tutto studiosi della Legge sorti durante il periodo esilico, quando s'identificò l'interesse per questa prerogativa inconfondibile del popolo ebraico: essi erano i «maestri della Legge» (in gr. ***, cf. Lc. 5, 17; At. 5, 34) «gli interpreti delle sacre leggi», come amano chiamarli Filone e Flavio Giuseppe, e, come tali, facevano parte del Sinedrio e dei vari tribunali.

Alcuni di essi provenivano da classi aristocratiche e sacerdotali; ma la maggioranza proveniva da altre classi sociali e in genere dal laicato. Unico requisito era una profonda inclinazione allo studio. Diversi di essi, anche i più famosi, per vivere, esercitavano mestieri anche assai umili. Fin dall'inizio godevano la stima incondizionata del popolo (cf. 2Mach. 6, 18 ss.; Eccli. 33, 24-39, 15). La loro formazione era lunga e faticosa: l'aspirante doveva sedere a lungo «ai piedi» (cf. At. 22, 3) di un maestro celebre, imparare a memoria dalla sua bocca l'esegesi biblica, improntata a racconti aneddotici (= haggadhah) oppure a ragionamenti e detti giuridico-parenetici (= halakhah) e le varie massime tramandate da antichi S.; a istruzione ultimata a quarant'anni (*'Aboda' zara'* 19b; *Sota* 22 b), si procedeva ad una specie di ordinazione con l'imposizione delle mani. Solo allora egli si poteva dire un vero "saggio" ed aveva il diritto all'ambito titolo di Rab (cf. Mt. 23, 7), trasformabile per maggior riverenza in Rabbi e Rabban (*Maestro mio* e *Maestro nostro*). L'erudizione acquisita spesso li rendeva superbi, sprezzanti e antipatici (Io. 7, 49).

Agli S. - di solito seguaci dei principi farisaici - si deve la diffusa conoscenza della legge e l'incitamento alla sua pratica con le parole e l'esempio; un litteralismo esasperante nell'interpretazione di talune norme (come quelle riguardanti il riposo sabatico o la purità e l'impurità legale dei cibi o di alcune azioni) ed un procedere cavilloso per scoprire appigli, occasionavano l'inosservanza pratica. Essi, che avevano derubato il sacerdozio della sua qualità di depositario e interprete della Legge (cf. Deut. 17, 8-11) ed avevano perpetuato il delitto rinfacciato già da Geremia (8, 8) ai loro predecessori, di sostituire la propria autorità a quella di Dio, erano una pianta non piantata dal Padre celeste (Mt. 15, 13) severamente condannata da Cristo (cf. in modo speciale Mt. 23, 2 ss.).

[A. P.]

BIBL. - H. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* I, Monaco 1922, pp. 79-82: Jo. JEREMIAS, ***, in ThWNT, I, Stoccarda 1933, pp. 740 58.: U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 166-171.

SCRITTURA. - v. Alfabeto.

SCRITTURA SACRA. - v. Bibbia.

SELEUCIDI. - Dinastia in Asia Minore, dal 312 al 65 a. C., con centro la Siria e capitale Antiochia, denominata dal capostipite Seleuco I Monoftalmico Nicanore (312-280). In Mach. vengono nominati i seguenti sovrani: Seleuco IV, Antioco IV (v.), Antioco V, Antioco VI, Antioco VII, Demetrio I e Demetrio II, oltre ai due usurpatori Alessandro Bala e Trifone.

Seleuco IV Filopatore (187-175) successe al padre Antioco III, ereditando ne l'umiliante condizione di sconfitto di Roma in seguito alla battaglia di Magnesia. Per la delazione di Simone ed il bisogno urgente di denaro per pagare le forti annualità ai Romani inviò

Eliodoro a depredare il Tempio di Gerusalemme (2Mach. 3, 7 ss.; Dan. 11, 20). Re insignificante (Dan. 11, 20), personalmente non appare ostile ai Giudei (cf. ivi, 3, 3). A lui successe il fratello Antioco IV (v.), che adottò la politica persecutrice.

Antioco V, figlio di Antioco IV, soprano nominato Eupatore (= "di nobile padre"), ancora bambino ereditò il regno sotto la tutela di Filippo, soppiantato poi da Lisia, il custode del principe, che occupò subito Antiochia, proclamando re Antioco (I Mach. 6, 14-17.55-63). Antioco V (163-162), mero strumento nelle mani di Lisia, fu ucciso dal cugino Demetrio I, fuggito da Roma e proclamatosi re.

Demetrio I (162-150), soprannominato Sotere, figlio di Seleuco IV, in ostaggio a Roma dal 175 al posto del fratello Antioco, fuggì e, sbarcato a Tripoli (1Mac. 7, 1; 2Mac. 14, 1), agì con rapidità contro Lisia; quindi iniziò una lotta fortunata contro il satrapo Timarco di Babilonia. Promosse varie spedizioni contro Gionata Maccabeo, inviando truppe e imponendo il sommo sacerdote Alcimo (I Mach. 7, 1-50; 9, 1-73). Contro Demetrio insorse Alessandro Bala, avventuriero spacciatosi per figlio di Antioco IV, con il quale si schierò Gionata nonostante le numerose promesse di privilegi economici e politici offerte da Demetrio. Demetrio fu vinto e ucciso (I Mach. 10, 48-50) e gli successe Alessandro Bala (150-145) ricordato con simpatia dagli Ebrei perché legato d'amicizia con Gionata, cui concesse fra l'altro il sommo sacerdozio (I Mach. 10, 20).

Ad Alessandro Bala vinto e ucciso, successe Demetrio II Nicatore, che regnò due volte (145-138; 130-125). Egli confermò il sommo sacerdozio ed altri privilegi a Gionata (I Mac. 11, 30-37), che pure era stato aperto sostenitore di Alessandro, e che lo abbandonò a motivo del suo tradimento, durante la rivolta di Trifone (ivi, 11, 47-51).

Simone Maccabeo si fece nuovamente alleato di Demetrio ottenendone la piena autonomia della Giudea (ivi, 13, 34·42; 14, 38 s.). Nel 138 Demetrio fu fatto prigioniero dai Parti, che lo trattarono umanamente (ivi, 14, 1-3). Morto suo fratello Antioco VII, che continuava la lotta contro Trifone, nel 130-129 Demetrio fu di nuovo re fino al suo assassinio (125) da parte dell'usurpatore Alessandro Zabina.

Antioco VI Dioniso (145-141), figlio di Alessandro Bala, fu portato ancora fanciullo dall'Arabia e proclamato re da Trifone, generale del padre, che iniziò a nome del fanciullo la rivolta contro Demetrio II (I Mach. 11, 39 s. 54·56). Gionata, che ebbe le solite concessioni da Trifone, si impegnò a sostenerlo contro Demetrio, che controllava sempre le regioni settentrionali. Nel 151 Trifone uccise il piccolo Antioco, assumendo direttamente il titolo di re. Ma prima a Tolemaide catturò Gionata possibile difensore di Antioco (ivi, 12, 39 s.); quindi, ricattò Simone, chiedendo gli la consegna dei due figli di Gionata quali ostaggi e 100 talenti d'argento con la promessa della liberazione del prigioniero, regolarmente non mantenuta. Fallito il tentativo di riaffermare l'autorità seleucidica in Giudea, uccide Gionata (ivi, 13, 12-32).

Ripresa la lotta contro di lui da Antioco VII, fratello di Demetrio II, Trifone fu sconfitto in Orto sia presso Tripoli in Siria nel 138 (ivi, 15, 37-39).

Antioco VII (138-130) detto Sidete (dalla città di Side in Panfilia ove era cresciuto) ed Evergete (= Benefattore), si proclamò re a Tripoli e sposò Cleopatra Tea, sua cognata. Dapprima ricercò l'appoggio di Simone Maccabeo (I Mach. 15, 2-9), ma in seguito, sicuro della situazione, si mostrò ostile ai Giudei (ivi, 15, 36-16, 10), intervenendo contro Giovanni Ircano (v. Maccabei).

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 3a ed., Torino 1938, pp. 53-67. 283-329; E. BICKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Parigi 1938; STAHELIN. *Seleukos*, in PAULY-WISSOWA. *Realenc. der class. Altertuntswissen.*, serie II, vol. II, coll. 1208-64._____

SEMITI. - Sono i discendenti di Sem, (Gen. 10, 21b) fratello maggiore di Iafet, e che appare sempre primo tra i figli di Noè (Gen. 5, 32; 6, 10; ecc.). Le tavole genealogiche di Gen. 10 e di I Par. raggruppano i popoli più secondo i loro rapporti storici e geografici che secondo le caratteristiche etniche. Perciò tra i figli di Cam vengono posti i Cananei, che sono S., forse per ricordare la dominazione egiziana sulla costa fenicia o per esprimere la parentela che lega le razze camito-semitiche (Gen. 10, 6). La stessa classificazione subiscono gli Arabi e gli Etiopi (ibid.) i Babilonesi e gli Assiri (Gen. 10, 8-12), tutti dj razza semitica. Tuttavia gli Arabi (Gen. 10, 26 ss.) e gli Assiri (Gen. 10, 22) vengono altrove posti nella discendenza di Sem. Anche in Gen. 9, 18-27, nella maledizione di Cam, Canaan è legato alle sorti dei Camiti e deve subire la supremazia di Sem e di Iafet. La benedizione di Sem comunque sembra riflettere la situazione storica dell'inizio del II millennio a. C., quando una nuova ondata semitica, forse quella amorrea che può aver spinto anche Abramo, sommerge il territorio di Canaan in coincidenza con una immigrazione meno numerosa di elementi originari dell' Asia Minore, forse gli Hittiti le cui leggi sono rispettate nel contratto della caverna di Macpelah. Gen. 11, 10 ss. allaccia a Sem e al diluvio il capo stipite del popolo ebraico con nomi, soprattutto gli ultimi, che appaiono anche nei testi di Mari.

La classificazione dei S. si basa su motivi complicati poiché i criteri etnici hanno un valore relativo poiché non si può dimostrare la purezza della razza dei S. L'unica base di una certa sicurezza si fonda sulle lingue semitiche (nome che appare per la prima volta nel 1781 in un'opera di A. L. Schlozer) che si distinguono dai gruppi di altre lingue per numerose particolarità: 1) la fermezza del quadro consonantico in opposizione all'incertezza delle vocali. Ragione per la quale probabilmente gli antichi Fenici inventano l'alfabeto esprimendo solamente la consonante, sentita come parte principale nell'insieme consonante-vocale. L'ossatura consonantica delle parole esprime l'idea generale mentre le vocali esprimono le diverse modalità che determinano quest'idea. 2) L'esistenza di certe consonanti gutturali e di consonanti enfatiche. 3) Le radici sono in maggior parte consonantiche e risultano di tre lettere.

Le affinità delle lingue semitiche suppongono una reale discendenza e, per conseguenza, un'unità primitiva rotta dalla differenziazione dei dialetti. Questa lingua primitiva, capostipite, si chiama semitico comune o protosemitico o, in tedesco, *Ursemitisch* come per le lingue indoeuropee si ha la medesima ipotetica lingua comune parlata quando i S. o gli Indoeuropei vivono nella loro culla di origine, prima della

separazione che li ha spinti a ricercare altre e diverse sedi del protosemitico come del protoindoeuropeo non si possiede una sola riga o un solo documento. Ciò che si afferma è frutto dello sforzo della grammatica comparata che mediante il paragone della fonetica, della morfologia, della sintassi delle varie lingue semitiche riesce a ricostruire, almeno in parte, il tipo, i caratteri essenziali del protosemitico. E le lingue semitiche si prestano alla comparazione molto meglio delle lingue indoeuropee, nonostante la glottologia semitica sia meno sviluppata della indoeuropea.

Ammettere una lingua primitiva comune ai popoli semitici equivale accettare un luogo comune nel quale il protosemitico è parlato e, perciò, il luogo di origine o di provenienza dei S. Si è pensato alla frontiera armena del Kurdistan, alla Mesopotamia, al Nord della Siria, all'Africa, all'Arabia. L'opinione oggi più seguita e più probabile pone le origini dei S. nel deserto siro-arabico, nonostante S. N. Kramer sostenga che i S. hanno preceduto i Sumeri in Mesopotamia. Dal deserto siroarabico a diverse ondate, in direzioni diverse e, talvolta, sovrapponendosi su S. partiti prima, partono i vari popoli che entrano nel gruppo razziale dei S. La loro enumerazione segue da nord a sud la distribuzione geografica corrispondente all'inizio della loro rispettiva - evoluzione storica, senza riguardo alla loro provenienza da sedi più remote.

Popoli semitici sono gli Accadi, i primi ad apparire nella Mesopotamia al tempo dei Sumeri; gli Amorrei (= occidentali) che si innestano nella regione nella quale sono arrivati prima gli Accadi e che danno i capi degli Assiri e dei Babilonesi, termini di conio moderno e approssimativo coi quali si designano le varie stirpi unificate nel linguaggio e nella civiltà, che in vari tempi si stabiliscono nella valle del Tigri e dell'Eufrate dall'estremità settentrionale fino allo sbocco nel Golfo Persico. Queste stirpi fin dalla prima occupazione delle loro sedi storiche sono fortemente commiste con elementi allo geni e subiscono nelle destinazioni storiche influssi dagli autoctoni e da popoli di altre razze per supremazia militare. Sono S. gli Aramei, le cui apparizioni sembrano risalire all'inizio del II millennio, tuttavia molto più tardive di quelle degli Accadi. La loro sede storica ha la sua estremità settentrionale verso le pendici dell'Amanus e al Golfo di Alessandretta, e la meridionale nel deserto siro-arabico. Più tardi si compenetrano con gli Assiro-Babilonesi quanto con i Cananei e con gli Arabi. I Siri e le comunità siro-aramaiche o caldee appartengono al gruppo aramaico.

Altri S. sono i Cananei che formano la più interna delle tre fasce gravitanti dalla valle dei due fiumi verso il Mediterraneo (le prime due sono costituite dagli Assiro-Babilonesi) e occupano la striscia costituita dal Libano e dall' Antilibano, dall'altopiano israelitico-giudaico (Siria e Palestina) e dalla depressione tra il mar Rosso e il golfo di Aqaba, nonché i territori a Ovest ed Est di questa striscia fino al Mediterraneo da una parte, e fino al deserto siro-arabico dall'altra. Del gruppo cananeo fanno parte i Fenici, un gruppo dei quali si trapianta sulle coste dell'Africa del Nord e dà origine al popolo punico; gli Ebrei, gli Ammoniti, i Moabiti (sull'origine semitica di questi due popoli cf. Gen 19, 30-38), gli Idumei (la comunità di origine con gli Ebrei è affermata nel racconto di Esaù = Edom e Giacobbe = Israele).

Infine S. sono anche gli Arabi e gli Etiopi, occupanti i primi il vastissimo territorio a Sud dei tre gruppi precedenti ossia la penisola arabica e il deserto siro-arabico che riattacca questa al continente dell'Asia Anteriore. La storia di Hagar e di Ismaele nella Genesi attesta la parentela ebraica con le tribù arabe del Nord (safaiti, lihianiti, tamudei). Dal ramo meridionale degli Arabi cui appartengono i Minei, i Sabei, i Qatabaniti, gli Hadramutici, procedono gli Etiopi o Abissini in seguito a una migrazione che li conduce nel territorio dell'Etiopia attuale.

I singoli popoli semitici appaiono nella loro concreta figura storica notevolmente differenziati non dal punto di vista linguistico ma da quello della loro composizione etnica, della loro costituzione sociale, politica e religiosa, delle loro vicende storiche.

Si può tuttavia riconoscere, specialmente negli arabi nomadi (beduini), tra i quali sopravvive immutata l'antichissima società semitica, qualche elemento più rappresentativo del semitismo che presso gli altri popoli più progrediti o più esposti alle influenze straniere si è o completamente spento o mantenuto in forme latenti o alterate. Neppure nell'organizzazione sociale i S. presentano caratteri assolutamente originali, né quelli che si possono considerare come primitivi si sono poi mantenuti attraverso lo sviluppo storico dei singoli popoli. Data l'origine nomadica dei S. è ovvio trovare presso di essi le forme sociali caratteristiche del cosiddetto ciclo pastorizio: patriarcato e costituzione tribale. La trasformazione della costituzione politica con l'affermarsi della monarchia si riscontra presso tutti i popoli semitici come fenomeno concomitante della cessazione del nomadismo. L'organizzazione sacerdotale è un fenomeno secondario e, in parte, di importazione straniera.

La *Religione* dei S. si fonda principalmente sul concetto della fecondazione della terra da pascolo per mezzo del cielo largitore di pioggia. Manifestazioni cultuali sono date dai sacrifici, oblazioni di primizie vegetali e animali. Sedi dei sacrifici sono i luoghi delle manifestazioni del dio. Sviluppo notevole hanno le interdizioni alimentari, la circoncisione (non tra gli Assiro-Babilonesi). La divinità (la radice El ricorre in molte lingue semitiche) ha un carattere locale e universale (anche la radice baal è usata di frequente nelle lingue semitiche).

I S. hanno svolto una funzione importante nella storia dell'Asia Anteriore e nella cultura del mondo. Le loro prime apparizioni sono compiute dagli Accadi nella Mesopotamia durante il III millennio: la civiltà mesopotamica si sposta dalle foci del Tigri e dall'Eufrate lungo i corsi dei due fiumi. Verso l'inizio del II millennio si affermano gli Amorrei con tracce profonde sul medio Eufrate e con uomini quali Shamsi-Addun I di Assiria, la cui influenza verso l'Asia Minore è attestata dalle tavole di Kultepe, e Hammurapi della prima dinastia dei Babilonesi il quale per primo riunisce un potente impero che giunge dal Golfo Persico fino a Ninive e a Mari. Babilonesi e Assiri, nonostante gli intermezzi Hittiti e Hurriti e Egiziani, dominano l'Asia Anteriore fino al sec. VI a. C. I Cananei dal III millennio occupano la costa mediterranea e hanno contatti col mondo egiziano, mesopotamico e mediterraneo e dominano per molti secoli le coste con Byblos, Ugarit, Tiro e Sidone e, per 150 anni (tre dinastie), anche l'Egitto, se si accetta l'origine cananea degli Hyksos. Il loro influsso culturale è immenso se si pensa che una parte dei miti che si vanno scoprendo a

Bogazkoy ha una origine cananea, e che i Fenici sono i vettori della cultura mesopotamica nell'area cretense. Gli Aramei diventano particolarmente forti alla fine del II millennio e impongono la loro lingua per quasi un millennio.

Con la caduta dell'impero persiano (IV sec. a. C.) il movimento migratorio degli Arabi assume un ritmo più celere e sulle rovine degli antichi stati si formano aggregati politici arabi, che talvolta assurgono a vere e proprie dinastie come quelle dell'Osroene e della Commagene o, addirittura, a stati nazionali arabi come quello dei N abatei, di cui il deserto di Petra conserva i monumenti. Durante l'impero romano i S. di Palmira creano una potenza. Dal VII sec. d. C. gli Arabi sommergono tutte le popolazioni e le lingue dell'Asia Anteriore e sono l'unico popolo che sopravviva in massa immensa, mentre e i neo-ebrei e gli Etiopi e alcune sopravvivenze caldaiche rappresentano ben poco degli antichi S.

[F. V.]

BIBL. - G. LEVI DELLA VIDA, Semiti. in *Enc. It*., XXXI, pp. 351-55: ID., *Les Sémites*, Parigi 1938; P. DHORME, *Langues et écritures sémitiques*, Parigi 1930; S. MOSCATI, *Storia e civiltà dei S.*, Bari 1949; R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, Roma 1948.

SENECA (Lettere di, a s. Paolo). - v. Apocrifi.

SENNACHERIB. - Figlio di Sargon II e suo successore sul trono assiro (705-681). Per quanto inferiore a suo padre, S. riuscì a dominare la situazione scabrosa nella quale venne a trovarsi il vasto impero. Alla morte di Sargon, Merodach-baladan con l'aiuto di Elam si ribella in Babilonia: S. intervenne e sostituisce al ribelle, Bel-ibni. Quindi, muove rapidamente contro l'Occidente, dove nella trama antiassirica è implicato anche Ezechia, già alleato di Merodach. baladan. Attacca la Fenicia dove doma il ribelle Luli di Sidone con i suoi alleati, dirigendosi quindi verso la Filistea che viene totalmente conquistata; l'esercito egiziano inviato in soccorso degli antiassiri dal Faraone Shabaka è sgominato a Elteqeh (a. 700). Posto l'assedio a Lachis, S. invia poi legati a Gerusalemme per chiedere la resa totale della città, ma il re Ezechia li respinge (2Reg. 18, 13-19, 14); S. insiste con lettere, ma il profeta Isaia promette al popolo e al re di Giuda l'aiuto divino e infatti improvvisamente, a causa di una terribile pestilenza, il duce assiro è costretto a tornare a Ninive (2Reg. 19, 35).

La narrazione della Bibbia trova riscontro per quanto riguarda gli Egiziani, pure direttamente interessati, in Erodoto (II, 141) e completa d'altra parte quanto, nel celebre "Cilindro di Taylor", S. stesso scrive delle sue campagne in Palestina. Il monarca, dopo aver narrato con ostentazione le sue vittorie, tace dell'esito della sua azione contro Ezechia dicendo solo di averlo assediato e di averne depredato lo stato.

In Mesopotamia contemporaneamente la situazione non era per S. più rosea. Sul trono di Bel-ibni incapace di resistere a Merodach-baladan era salito il figlio di S. Ashurnadin-

shum; la situazione però restava precaria, a causa dell'Elam, nemico dichiarato dell'Assiria. Contro l'Elam S. decise una spedizione per mare, alla quale gli Elamiti reagiscono invadendo Babilonia. S. si ritira deciso a riattaccare l'Elam per terra: una terribile battaglia tra S. ed Elamiti viene combattuta ad Halule verso il 690. Due anni più tardi (a. 689) però S. riesce ad assediare Babilonia, a espugnarla e a distruggerla totalmente, prendendo poi per sé il titolo di «Re di Sumer e Accad».

Quanto fu grande in S. l'odio per Babilonia, altrettanto potente fu la passione per Ninive che cercò in ogni modo di abbellire: di lui in Ninive si ricordano i grandi edifici tra i quali il suo palazzo, la sistemazione di pubblici giardini e costruzioni idrauliche. Dopo circa otto anni dall'occupazione di Babilonia passati in relativa calma S. veniva assassinato per mano di due figli (2Reg. 19, 37; 2Par. 32, 21).

[G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*, I, Torino 1947. nn. 9-11. 489-98; S. MOSCATI. *L'Oriente Antico*. Milano 1952; A. PARROT. *Ninive et l'Ancien Testament* (Cahiers d'archéologie biblique, 3). Neuchatel 1953. pp. 36-46.

SENSI biblici. - Compito importante dell'ermeneutica (v.) è definire con esattezza i vari aspetti del senso letterale, l'esistenza e la natura del senso tipico, e di quello adeguato o pieno, per fissare le norme che l'esegeta deve seguire nel suo lavoro. In realtà, nella S. Scrittura, corrispondentemente alla duplice sua caratteristica di libro umano e divino, risponde un duplice senso: letterale e tipico. Bene intesa, questa distinzione può dir si adeguata. Il letterale è, come per qualsiasi libro, il senso espresso con i termini; è così che gli uomini quando scrivono comunicano agli altri il proprio pensiero. E siccome Dio ha voluto comunicarci il suo pensiero, tramite l'agiografo, suo strumento, applicandone le facoltà, non trasformandole, adattandosi in tutto alla mentalità umana, se si eccettua l'errore, noi non possiamo risalire al pensiero di Dio, che attraverso le parole, le forme stilistiche dell'uomo, suo strumento. Ecco perché i Sommi Pontefici han sancito la regola d'oro, già formulata dai Padri e dai Dottori della Chiesa: prima e somma cura dell' esegeta sia la ricerca del senso letterale (quale risulta dal testo, dal contesto, dai passi paralleli e dall'aiuto di tutte le scienze ausiliarie: filologia, archeologia, storia, geografia, ecc.; Leone XIII, Enc. *Providentissimus*, in EH, n. 107; Benedetto XV, *Spiritus Paraclitus*, in EB, n. 485; Pio XII, *Divino Afflante Spiritu*, in AAS, [1950], 568 ss.).

Il senso tipico è invece esclusivo dei libri sacri; risponde infatti alla loro caratteristica di libri il cui autore principale è Dio (s. Tommaso, *Quodl*. 7, a. 16). Questi volle nel Vecchio Testamento preparare e adombrare il Nuovo: fatti e personaggi del primo esprimono, preannunziano oggetti, verità del secondo: così la manna è ordinata da Dio ad esprimere l'Eucaristia (Io. 6, 31.49), e l'agnello pasquale è tipo di Gesù Redentore.

Al senso letterale appartengono tutte le figure stilistiche adoperate nel comporre: metafora, allegoria, parabola, simbolo, ecc. (s. Tommaso, *Com. ad Gal. 4, 7*).

Nella metafora («Io sono la via» Io. 14, 6) le parole non vanno intese in senso proprio (l'uomo ride), ma in senso traslato o figurato (= il prato ride; Gesù è agnello di Dio, ecc.; così per gli antropomorfismi). L'allegoria non è che una metafora continuata; anche qui pertanto i termini vanno presi in senso traslato; cf. il canto della vigna (Is. 5, 1-6 = il popolo d'Israele, v. 7). Nell'allegoria mista tIo. 15, 1-6; Ps. 80 [79], 9-19,) vengono inseriti dei termini dal senso proprio. La parabola (v.) è essenzialmente un paragone: come il padre accolse festosamente il figliol prodigo, così il Padre celeste accoglie con amore il peccatore pentito; come il pastore lascia le novantanove pecore all'ovile e va in cerca della smarrita, e con cura se la riporta e fa festa, così agisce Dio verso il peccatore (Lc. 15). Il termine del paragone è preso dalla vita ordinaria (a differenza della fiaba, dove in uno scenario fantastico parlano gli animali, le piante, ecc.), in un racconto in sé perfetto e completo (e talora ci si può chiedere non si tratti di fatto realmente accaduto: il buon Samaritano, ad es., Lc. 10, 25-37 ecc.), in cui i termini sono adoperati in senso proprio.

Mentre nell'allegoria pura, ogni dettaglio vien posto *soltanto* in ordine all'insegnamento che si vuole inculcare, e non ci deve interessare se cozza con la realtà; nella parabola invece i particolari possono servire soltanto ad abbellire, a completare il racconto; sarebbe superfluo ed erroneo volere sempre trovare per essi il corrispettivo nell'ordine soprannaturale. L'esegeta si attenga all'idea centrale, ragione del paragone, spesso esplicitamente formulato da Nostro Signore. Così è inutile cercare cosa significhi la veste nuova, l'anello, i calzari, il vitello grasso, e tutti gli altri particolari della parabola del figliuol prodigo (Lc. 15). Nel racconto così pittoresco essi riflettono i costumi del tempo; il figlio ritornato viene ben vestito così come allora si suoleva. Mentre nella parabola del Seminatore (Mt. 13, 18-23), lo stesso Nostro Signore applica i diversi particolari. Accade però talvolta che la parabola ha in sé elementi allegorici (parabola allegorizzante); l'esame attento del contesto deve allora guidar l'esegeta nell'inclusione di questi elementi nel paragone.

Anche il *simbolo* rientra in questo genere di paragone; soltanto che invece di un racconto, si ha una cosa o un'azione, che per una certa analogia o somiglianza rappresenta un'altra cosa, di cui è segno. Isaia cammina nudo e scalzo, così il re di Assur trascinerà i prigionieri dall'Egitto e dall'Etiopia *nudi e scalzi* (Is. 20, 2 ss.).

Tutte queste forme letterarie rientrano regolarmente nel senso letterale. Dal senso esplicito, direttamente espresso, talora si deduce qualche altra verità implicitamente in esso contenuta (senso implicito). Così la solenne affermazione di s. Giovanni; *Il Verbo si è fatto carne* (1, 14), esprime esplicitamente l'assunzione da parte del Verbo eterno, della natura umana (carne = uomo): ed implicitamente che nel Verbo incarnato c'è l'anima, intelligenza, volontà, corpo reale, ecc.; in una parola, tutto ciò che costituisce la natura umana. È l'esame stesso del testo e del contesto a stabilire con sicurezza tale senso implicito, che è *virtualmente* rivelato, ed è vero senso biblico, inteso da. Dio e dall'agiografo.

Quando invece da una frase della S. Scrittura si trae una conclusione, tramite una proposizione di ordine soltanto razionale, si ha una semplice *deduzione* scritturale; denominata dai manuali *senso conseguente*. Essa rimane umana, non può dirsi senso

biblico; a meno che non sia Gesù N. S. a formularla (Mt. 22, 31 s.; dal testo: Io sono il Dio di Abramo, d'Isacco, ecc. [Ex. 3, 6], Gesù così argomenta l'immortalità dell'anima: non è il Dio dei morti, ma dei viventi, dunque i Patriarchi vivono: v. Risurrezione dei corpi); o lo stesso agiografo (s. Paolo, I Cor 9, 7 ss. ecc.).

Mai invece può dirsi senso biblico, e mai pertanto può addursi come argomento per dimostrare qualche verità, quello che impropriamente vien detto *senso accomodato*.

Si tratta in realtà unicamente di una *adattazione* delle proposizioni del testo sacro a persone, a fatti del tutto estranei all'intenzione di Dio e dell'agiografo.

Questa adattazione può avvenire per semplice *estensione*, rispettando il senso del sacro testo, quando, ad es., la Chiesa nella liturgia applica ai santi la lode che Eccli. 44, 17.20 tributa a Noè, a Abramo: «Noè, il giusto, fu riconosciuto intemerato, e al tempo dello sterminio divenne il rinnovatore», «Abramo... osservò i precetti dell'Altissimo, nella prova fu trovato fedele... »; quando applica alla Vergine SS., sede della Sapienza, quel che Eccli. 24 dice della Sapienza increata attributo divino, comunicata in modo stabile agli uomini.

I Padri e la liturgia abbondano di tali adattazioni, spesso particolarmente felici e delicate (cf. Ez. 44, 2: «Questa porta [l'orientale, nel tempio ideale ivi descritto] deve star chiusa; nessuno entrerà per essa, perché per essa è entrato il Signore Iddio d'Israele»; e s. Girolamo, PL 25, 430: «Con gusto, alcuni intendono questa porta chiusa per cui passa solo il Signore... della Vergine Maria, che rimane Vergine prima e dopo il parto»). Da condannare invece l'applicazione fatta per semplice allusione, sfruttando l'analogia esterna dei termini (ad es. Ps. 68 [67], 36: Mirabile Iddio in *sanctis suis*, applicato ai santi, mentre si tratta del "santuario", del tempio) o peggio svisando affatto il senso (ad es. Ps. 64 [63], 7 s.: «*Accedet homo ad cor altum et exaltabitur*» usato per la devozione al S. Cuore: l'uomo che si avvicina a questo Cuore, sarà esaltato; mentre il testo sacro parla di nemici, la cui mente, il cui cuore sono cupi, preparando agguati contro il giusto; ma *Dio scocca loro una freccia,* interviene a punirli). Anche qui gli esempi sono molti, sfruttati purtroppo dai predicatori poco attenti; un elenco quasi completo di questi veri controsensi biblici si ha in J. V. Bainvel*, Les contresens bibliques*, 2a ed., Parigi 1906 (trad. il., Siena 1899). Cf. anche G. Ricciotti, *Bibbia e non Bibbia*, 4a ed., Brescia 1947.

La stessa dignità della S. Scrittura esclude i doppi sensi, in uso tra gli uomini solo per scherzare o ingannare. Si danno talora diversi *significati* o spiegazioni, ma sono i tentativi degli esegeti per arrivare a comprendere, definire l'unico senso che Dio e l'agiografo hanno inteso esprimere; come le diverse interpretazioni che troviamo, ad es., nei commentatori per alcune terzine della *Divina Commedia*.

E' vero che Dio ha previsto tutte le varie interpretazioni; ma si tratta di stabilire quello che effettivamente egli ha inteso, ha voluto comunicarci. Per il pensiero di s. Agostino e di s. Tommaso cf. G. Perrella, in *Biblica*, 26 (1945) 277-302, con scelta bibliografia.

Senso tipico. Che nel Vecchio Testamento in alcuni soggetti ed episodi Dio annunziasse e figurasse aspetti del Messia e del suo Regno, ci è insegnato dalla pratica di Nostro Signore e degli Apostoli; pertanto l'esistenza del senso tipico è verità di fede.

Nell'Ex. 12, 46 tra le prescrizioni date per la cena dell'agnello pasquale, c'è ano che questa: bisognava mangiarlo senza spezzarne le ossa: «né osso alcuno ne romperete». Né l'autore ispirato, né gli altri potevano immaginare che con questa prescrizione, Dio intendeva preannunziare un particolare della morte in Croce del Divin Redentore. L'agnello diviene così *tipo*, figura del Messia; e quel particolare si realizzò quando i crocifissori spezzarono le ginocchia ai due ladroni, per affrettarne la morte: «ma venuti à Gesù, ... non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli punse il fianco con la lancia... ». Si realizzò così la Scrittura (Ex. 12, 46) e Zach. 12, 10 (per quel che riguarda il colpo di lancia). Dio stesso dunque ci rivela nel Nuovo Testamento questo senso tipico, da Lui solo inteso nel Vecchio. Senso basato sul letterale, in sé completo quest'ultimo, e sufficiente, inteso da Dio e dall'agiografo.

I Cor. 5, 7: «Cristo nostra vittima (o agnello) pasquale è stato immolato». Così ancora Mal. 3, 1 profetizza l'avvento del Precursore del Messia pigliando come tipo Elia (v.): «Prima che venga il giorno del Signore vi manderò il profeta Elia. Egli ricondurrà il cuore dei padri verso i figliuoli ecc...» (ebr. 4, 5 s.). Sia l'Angelo (Lc. 1, 17), sia Nostro Signore (Mt. 11, 10; 17, 10-13) spiegano che Elia era solo tipo, figura di Giovanni Battista, sia per la vita penitente (cf. anche lo stesso vestito: Mt. 3, 4; Mc. 1, 6 = 2Reg. 1, 7 s.), sia per lo zelo impavido (= «carattere forte di Elia»: Lc. 1, 17) di Elia contro Achab e di Giovanni Battista contro Erode Antipa.

Il serpente di bronzo fissato su un palo nel deserto al quale ricorrevano ed erano guariti gli Ebrei morsi dai rettili velenosi, era tipo del Cristo che mediante l'immolazione sulla Croce opererà la salvezza del genere umano (Num. 21, 8 s.). «Come Mosè innalzò nel deserto il serpente, così bisogna che sia innalzato (termine tecnico per la crocifissione) il Figlio dell'uomo, affinché chiunque crede in Lui abbia la vita eterna» (Io. 3, 14; cf. Sap. 16, 6 s. 10). Melchisedec e il suo sacerdozio, tipo del sacerdozio di Gesù (Hebr. 7). In tal modo, gli stessi eventi preannunziano il Messia e la sua Redenzione. Noi però possiamo saperlo solo quando Dio stesso ce lo rivela, o nel Nuovo Testamento (negli esempi addotti) o nella *tradizione* autentica cioè, mediante il magistero infallibile della Chiesa, del quale per i primi secoli fan fede i ss. Padri, nelle circostanze o modalità già fissate nella v. Ermeneutica.

E nello stesso Nuovo Testamento bisogna notare un'interpretazione tipica, che risalta da un principio un po' diverso da quello formulato finora. Così s. Paolo, volendo risolvere, secondo le vedute divine, le relazioni tra1a Chiesa e la Sinagoga, adduce l'esempio di Sara ed Agar (Gal. 4, 21-30). Abramo ebbe due figli, Ismaele dalla schiava (Agar) e Isacco dalla libera (Sara); come allora il primo angariava il secondo, così i Giudei della Sinagoga fanno ora con i figli della Chiesa. Ebbene, in che modo risolse allora Iddio quella situazione? La risolse facendo scacciare Ismaele ed Agar; allo stesso modo, dunque, dispone ora la riprovazione della Sinagoga con i suoi seguaci. Ché Dio essendo immutabile, agisce sempre allo stesso modo, quando si presentano le medesime

situazioni, realizzatesi altre volte e di cui siamo resi edotti dalla S. Scrittura. Ancor più nettamente questo principio è applicato in 1Cor 10, 1-11 in rapporto agli eventi occorsi agli Ebrei in occasione dell'esodo dall'Egitto.

Fuori di questo campo, ben delimitato e ristrettissimo, si correrebbe il rischio di cadere nel più irresponsabile soggettivismo, con interpretazioni tipologiche, o *spirituali*, come si ama definirle, delle quali si sono avuti recenti e penosissimi esempi.

Non si tratta più di esegesi cattolica, di senso biblico, ma di divagazioni fantastiche, di accosta menti arbitrari e fino irriverenti.

«Il senso spirituale o tipico oltre che fondarsi sopra il senso letterale, deve provarsi sia dall'uso di Nostro Signore, degli Apostoli o degli scritti ispirati, sia dall'uso tradizionale dei Santi Padri o della Chiesa» (Lettera PCB, 20 ag. 1941).

In realtà bisogna ben distinguere nei Padri e nell'uso liturgico senso tipico da semplice accomodazione, essendo quest'ultima diffusissima, e seguendo i Padri l'allegorismo alessandrino come metodo della loro esegesi *privata*; mentre la loro autorità vale soltanto quando propongono una spiegazione, come *testimoni della fede* cattolica.

Allo stesso modo, soltanto mediante la rivelazione noi conosciamo il senso letterale adeguato o *pieno* (plenior) come si suole chiamare. Allorché Davide nel Ps. 16 [15], 9 s., volendo esprimere che per il giusto la felice sorte di possedere Dio, non terminerà con la morte, ma si perpetuerà in una vita di beatitudine (A. Vaccari), così scrive: Tutto il mio essere gioisce sicuro «perché non abbandonerai l'anima mia al regno dei morti, né consentirai che il tuo devoto veda la corruzione». Ora queste parole in parte, direi in senso sminuito, ebbero la loro realizzazione in David, la cui anima insieme a quella degli altri giusti quando Gesù risuscitò lasciò lo se'ol (o limbo), per bearsi eternamente con Dio e di Dio; mentre il suo corpo effettivamente si disfece e rimase nel sepolcro. Con le stesse parole però nel loro senso adeguato, che esaurisce cioè la loro espressione, l'autore principale, Dio stesso, intendeva profetizzare la risurrezione del Cristo; come esplicitamente rivela s. Pietro (At. 2, 29 ss.). Anche qui, lo stesso David, esprimendo la sua ferma speranza, non andava più in là; e nessun esegeta avrebbe pensato ad una siffatta predizione; o anche pensandoci, mai avrebbe potuto fornire le prove che tale era l'intenzione di Dio. Non tutti, ancora attualmente, ammettono tale senso letterale pieno (plenior) o adeguato, che riducono al semplice senso tipico; G. Courtade, in RScR, 37 (1950) 481-99; C. Spicq, in *Bullettin Thomiste*, 8 (1947-52) 210-21; cf. EThL, 27 (1951) 145,51; EstB, 10 (1951) 456.49.467 ss., 471 ss.

Solo quando risulta ineccepibilmente dimostrato (per rivelazione), il senso tipico (così ancora per il senso pieno) può essere adoperato per la dimostrazione di una verità dommatica; d'altronde è più logico ricorrere direttamente al senso letterale dei passi espliciti del Nuovo Testamento (cf. S. Tommaso, *Summa Th.*; I, q.- l, a. 10 ad l; Quodl. 7, a. 14 ad 4).

L'enciclica *Humani Generis* (AAS [1950] 568 ss.), inculcando la dottrina cattolica sui s. biblici, già chiaramente fissata nelle encicliche precedenti (*Providentissimus, Spiritus*

Paraclitus, Divino Afllante Spiritu), condanna esplicitamente l'esegesi spirituale di taluni moderni di cui si è accennato sopra (A. Bea, in *La Civ. Catt*., 18 nov. 1950, 401·406; G. Lambert, in NRTh, 83 [1951] 225-28). Essa era propugnata principalmente dai PP. Daniélou e De Lubac: un ritorno, non senza innovazione alla *tipologia* di Origene; solo chi legge *tipologicamente* il Vecchio Testamento può trarre il miele dell'edificazione spirituale. Non questo o quel brano, ma tutto il Vecchio Testamento andrebbe interpretato alla luce di questo *orizzonte cristologico*, che abbraccia il Cristo, storico, mistico ed escatologico, cioè tutto il contenuto della rivelazione cristiana. Tutto è tipo; il senso letterale viene semplicemente rimpiazzato; ma dove tutto è tipo, tutto è ombra e la stessa realtà, oltre a non aver importanza, può appena essere intravista. Ci vengono così offerte meditazioni, esortazioni, talvolta edificanti, ma che."non hanno alcun fondamento sul senso letterale. Sarà filosofia della storia, saran considerazioni più o meno profonde, ma frutto esclusivo del nostro intelletto, se non della fantasia, che nulla hanno a che vedere con la parola di Dio, trasmessa a noi dall'autore ispirato; nulla a che vedere col senso tipico inteso da Dio e da Lui stesso rivelatoci nel Nuovo Testamento. Vedere nell'arca la figura della ss. Trinità, far di Saul che si uccide la figura di Gesù che volontariamente si offre alla morte (Dahin Cohenel) è arbitrio insieme ed offesa al senso storico e alla pietà cristiana.

Vedere in Rahab una figura della Chiesa e nella cordicella di filo scarlatto un tipo del Sangue Redentore (Daniélou) è agganciare al testo di Ios. 2, 18 delle idee che sono estranee non solo alla sua lettera, ma anche al suo spirito (cf. RB, 57 [1950] 633).

In realtà si tratta di bravura personale dell'interprete che rischia di avvilire la S. Scrittura a stimolo della sua immaginazione (J. Coppens, *Vom christlichen Verstiindnis des Alten Testament,* Parigi Friburgo i. B. 1952, pp. 9-24; F. Spadafora, in *Rivista Biblica*, 1 [1953] 71-76).

[F. S.]

BIBL. - *Institutiones Biblicae*, I, 6a ed., Roma 1951, pp. 341-59 (A. Fernandez); A. VACCARI, *Lo studio della S. Scrittura*, Roma 1943, pp. 132-46; G. PERRELLA, *Introduzione Generale*, 2a ed., Torino 1952, pp. 249-83 (Coll. La S. Bibbia), con ricca bibl. Per i vari problemi sul senso plenior, cf. *XII Semana Biblica Espanola*, Madrid 1952, pp. 221-498; A. FERNANDEZ - E. F. SUTCLIFFE - P. TERNANT, in *Biblica*, 34 (1935) 229-326, 333-43. 135-58. 354-83.

SERAFINO. - v. Angeli.

SERGIO PAOLO. - v. Paolo apostolo.

SERPENTE di bronzo. - Movendo da Cades verso Moab, dopo i ca. 38 anni passati nel deserto, e mentre, per il rifiuto degli Edomiti (Num. 20; 14-21), gli Ebrei dovevano avviarsi verso il golfo elanitico, per risalire dall'est verso il nord «il popolo incominciò a

impazientirsi del cammino e sparlava contro il Signore e contro Mosè». Dei serpenti, inviati dal Signore, causarono allora, per punizione, la morte di un gran numero di ebrei. Terrificati, i ribelli riconoscono la loro colpa e supplicano Mosè di intercedere presso Iahweh. Questi gli dà l'ordine di costruire un s. di bronzo, e Mosè lo collocò su un'asta, in modo che quanti venivano morsi potessero vederlo ed esser guariti (Num. 21, 4-9).

Gl'Israeliti trasportarono questo s. di bronzo a Gerusalemme e fu conservato nel Tempio; ma col tempo, divenne oggetto di culto idolatrico, sicché il pio re Ezechia lo fece fare a pezzi e bruciare (2Reg. 18, 4).

Come ben nota Sap. 16, 16 s. il s. di bronzo era solo un pegno e simbolo di salute. «Infatti chi si volgeva a quel segno era salvo, non in virtù di quel che vedeva, ma per Te che sei il salvatore di tutti» (A. Vaccari). Era infatti uno sguardo' supplichevole che implorava il perdono da parte di Iahweh, riconoscendo che la morsicatura subita era un castigo per la propria colpa. Gli accostamenti operati (per Num.) con le concezioni religiose di altri popoli (Egitto, Babilonia, scavi di Gezer e Susa), circa la divinizzazione del s. e il potere magico di guarigione attribuito gli (Thereau-Dangin, in *Revue d'histoire et de littér. religieuse*, 1 [1896] 151-58), non hanno pertanto alcun fondamento; le analogie riguardano soltanto alcuni elementi esterni. Il culto idolatrico al s. di bronzo nel Tempio, fa parte di quel sincretismo, elemento essenziale della religione (v.) popolare, sviluppatasi solo a partire dalla scissione dei due regni in Israele prima e più tardi in Giuda.

Gesù N. Signore (Io. 3-14 s.) dà il significato simbolico dell'episodio: il s. di Mosè era una figura profetica del Cristo Crocefisso: «Come Mosè innalzò... il s., così bisogna che sia innalzato (***: termine tecnico per la crocifissione) il Figliolo dell'uomo (cf. 12, 32), affinché chiunque crede in lui abbia la vita eterna».

BIBL. - A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940. pp. 369-72; F. M. BRAUN. *S. Jean* (ivi, 10), 1946, p. 335 s.; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 395 s.; VIII. ivi, 1950, p. 301.

SERVO di Iahweh. - È il titolo e il soggetto dei quattro carmi di Isaia (42, 1.7; 48, 1-8; 50, 4-9; 52, 13-53, 12), che descrivono con efficacia e precisione straordinarie la missione redentrice del Messia, compendiando insieme le precipue caratteristiche del Salvatore, preannunziate altrove nel Vecchio Testamento e nello stesso libro di Isaia. La profezia riveste qui la luce, la precisione della descrizione; già s. Girolamo (*Praefatio in Isaiam*) chiamava Isaia "evangelista". Questi carmi sono le parti di un unico dramma, il cui tema è la redenzione dell'uomo ad opera del Messia; i cui protagonisti sono Iahweh e il suo "cultore per eccellenza" (= il suo "servo"), Dio egli stesso e uomo che muore e risorge, offre la sua vita alla morte più crudele e ottiene il trionfo più pieno. Partecipano a questo dramma i Giudei e tutta l'umanità.

Nel 1° carme, Iahweh presenta solennemente il suo eletto, oggetto delle sue compiacenze (la stessa espressione, ripete il Padre celeste, su Gesù, al battesimo e alla trasfigurazione:, Mt. 3, 17; 17, 5); ne delinea il carattere, ne specifica l'alta missione. Il suo

S. è un profeta, un maestro pieno di pazienza e di benignità verso i deboli (42, 2), ricolmo dei doni (v.) dello Spirito, di Iahweh (cf. 11, 2); diffonderà la conoscenza di Dio e della sua Legge tra le nazioni. Iahweh lo ha scelto per essere "l'alleanza del popolo" cioè per rinnovare l'alleanza col suo popolo (42, 6); ma anche per predicare alle isole (42, 1-5), cioè alle nazioni più lontane, il diritto divino, cioè lo statuto che intende donare.

Di questa nuova alleanza profeterà Ier. 31, 31-34; è il regno del Messia (Hebr. 8, 7-13); il diritto divino pertanto è la dottrina evangelica.

Con un'immagine abituale in Isaia, l'opera del Messia è presentata come un'illuminazione (cf. 9, 2; Mt. 4, 14 ss.). Le tenebre dell'errore vengono fugate e gli uomini tenuti nella schiavitù da Satana riceveranno la piena libertà dei figli di Dio (42, 6). Il v. 4 accenna già alle difficoltà che il S. di Iahweh incontrerà nella sua missione.

Alla presentazione di Iahweh, risponde lo stesso S. (20 carme); egli manifesta l'opposizione, le persecuzioni che subirà da parte di quelli cui è mandato, la sua completa unione con Dio, fonte della sua fortezza e del suo trionfo (49, 1-8). Non tutti includono i vv. 7-8 nel carme

Il S., scelto per essere i'alleanza del popolo, si è dato al suo rude compito di predicatore tra i suoi. Ha lavorato indarno, Iahweh lo rassicura. La sua missione era più alta di quella di convertire soltanto Israele; la salvezza si estenderà fino alle estremità del mondo. E il S., disprezzato e tiranneggiato, finirà per ricevere l'omaggio dei re. E' dunque perfettamente chiaro che il popolo d'Israele al quale il S. era inviato per convertirlo, gli ha usato disprezzo e avversione.

Nel 3° carme (50, 4-9), la situazione del S. è divenuta più critica. Quelli che voleva convertire si ergono contro di Lui e lo ricolmano di oltraggi, sebbene egli riferisca loro solo quello che Dio gli ha ispirato (v. 4); rispondono alle sue istruzioni con schiaffi e sputi. Egli domanda coraggiosamente di essere confrontato con i suoi avversari che lo trascinano in giudizio; egli si affida al soccorso divino. «Chi mi convincerà d'essere colpevole?» (Io 8, 66).

Quelli che accusano il S. sono quelli steso si ch'egli voleva riformare, i suoi compatrioti.

Il dramma ha nell'ultimo carme (52, 13- 53, 12) il suo epilogo sublime. I Gentili apprenderanno dopo qualche, tempo quello che è avvenuto; stupore sdegnoso alla vista dello stato miserando del S.; e meraviglia, ammirazione quando conosceranno bene i fatti prima ignorati e le mirabili conseguenze. I fatti sono le sofferenze ineffabili del S. di Iahweh; egli era una vittima, ma una vittima innocente: espiava i peccati del suo popolo. E così il S., è stato messo a morte, seppellito come un criminale. Questa morte era un sacrificio espiatorio, accettato come tale da Iahweh (53, 11 s.).

«Chi avrebbe creduto a ciò che dovevamo annunziare? Chi avrebbe visto chiaro nell'azione di Iahweh?» .. (53, 16). «Non aveva bellezza, né grazia ... disprezzato, uomo di dolori, aduso alla sofferenza... Tuttavia egli ha portato i nostri dolori, si è caricato delle nostre sofferenze ... Egli era trafitto a cagione dei nostri delitti... Ciò che pesava su di lui

era la nostra riconciliazione... Iahweh ha fatto ricadere su di lui ciò che era dovuto a tutti noi. Maltrattato si rassegnava... E' stato tolto via con un giudizio abominevole e chi riflette ai (chi valuta o può valutare la crudeltà, la cecità bestiale dei) suoi contemporanei? Così è stato spazzato via dalla terra dei viventi, è stato colpito a morte per i delitti del mio popolo...».

«E lo scopo è stato raggiunto. Il giusto sofferente, ucciso, ha meritato, ha acquistato la giustizia agli altri. Dopo la sua morte avrà una posterità spirituale e sarà per un tempo indefinito lo strumento, della salvezza accordata da Iahweh. La risurrezione è supposta nella promessa di vittoria, espressa al modo antico di una battaglia vinta, di un bottino che si divide» (Làgrange).

È impossibile contestare la rispondenza tra la profezia e la realizzazione in Gesù N. Signore. Gli esegeti, anche increduli, risentono dell'emozione davanti a questo carme, culmine delle profezie d'Isaia sul S. di Iahweh, la cui somiglianza col Ps. 22 [21] colpisce immediatamente. Gli Apostoli citano parecchi brani di questo quadro incomparabile, per dimostrare la loro realizzazione nel Cristo Gesù (cf. Mt. 8, 17; Mc. 9, 11; 15, 18; Lc. 22, 31; Io. 12, 38; At. 8, 32; Rom. 10, 16; 15, 21; I Cor. 15, 3 ecc.). Giustamente la tradizione cattolica (e tra gli stessi acattolici, North) è unanime nell'applicare tutto al Cristo paziente.

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp, 368-81; A. VACCARI, *I carmi del Servo di Iahweh*, in *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, pp. 216-44; J. S. VAN DEL PLOEG, *Les chants du Serviteur de Jahvé*, Parigi 1939; CH. R. NORTH, *The suffering Servant, in Deutero-Isaiah,* Londra 1948; F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 204-217.

SETTANTA (Versione dei). - v. Greche (versioni),

SETTE (Fratelli martiri). - v. Maccabei, libri.

SHE'OL. - (LXX ***, ***, Volg. Infernus). È l'oltretomba ebraico. L'etimologia rimane incerta. Lo S. è una terra, eres (I Sam 28, 13 ecc.) come l'oltretomba sumerico è KI, KIGAL (donde per G. Dossin deriva S.). Cf. kigallu degli assiro-babilonesi e tutte le altre espressioni: irsitu rabitu (grande terra), irsitu rapastu (vasta terra), irsitu ruqtu (sum. KUR-SUD, KI-SUD terra lontana), irsit mituti (terra dei morti), irsit tamhi (terra del lamento). A Ugarit ars e in Grecia *** significano e la terra e il mondo infernale. Terra senza possibilità di ritorno (Iob 7, 9 s.; 10, 21) come KUR-NU-GI-A sumerico o irsit-matu-asar la tari (terra, paese, luogo senza ritorno). Lo S. è sotto il suolo (Is. 14, 9; Deut. 32, 22 ecc.) come nei testi assiri. Bor (Prov. 1, 12) e l'acc. berutu (profondità) esprimono l'oltretomba. «Discendere allo S.» (Gen. 37, 35; 42, 38; 44, 29.31) ed espressioni affini (Ez. 32, 19.29-30) significano "morire". Lo S. è casa di tenebre (Iob 10, 21 s.; 17, 3; cf. Mt. 8, 12; 22, 13;

25, 30; 2Pt. 4, 18), bit ikliti (casa di tenebre): Arali, Arallù (asar la amari = luogo senza vista. Cf. però AJSL, 1919, p. 191). Anche *** significa «senza vista»: *** privativo e la radice *** (vedere) cf. Sofocle, Aiace, 394 ss. Lo S. è una casa ed ha porte (Is. 37, 10; Sap. 16, 13 ecc.) e portinai (*** dei LXX di Iob 38, 17).

Lo S. ha dei lacci (Ps. 18, 6; 116, 3); come la rete per gli Assiro-babilonesi fa precipitare nell'inferno.

Lo S. è luogo di polvere: l'uomo fatto di argilla, finisce in polvere e in luogo di polvere (Is. 26, 19; Iob 7, 21; 17, 26; 20, ecc.; Dan. 12, 2). Enkidu nel poema di Gilgames chiama l'oltretomba «casa di polvere» e nella discesa di Istar si parla «di dimora... ove la polvere è il nutrimento e il fango alimento».

Allo S. si discende nudi (Iob 1, 21; Eccl. 5, 14; cf. 1 Tim. 6, 7) e vi si gode la compagnia dei vermi (Iob 17, 13; 21, 26).

Abitanti dello S. sono tutti gli uomini (Iob 30, 23): i Rephaim (le ombre: rp' «essere fiacco» cf. ugaritico rpum: Is. 14, 9; 26, 9; Ps. 88, 13; Prov 19 s.; 9, 18; non dissimili gli etimmu assiro-babilonesi), i circoncisi, gli eroi, i guerrieri (Ez. 32, 21 s.). Lo S. è insaziabile (Is. 5, 14; Prov 1, 12; 27, 20),

Lo S. non ha però un pantheon: la regina Ereskigal o Persefone né Pluto o Nergal o Mot, né lo scriba della terra o gli Anunnaki come giudici. Il sovrano è Iahweh (Ps. 139, 7 ss.) la cui giustizia è nota nello S. (Ps. 138, 13), sebbene ivi nessuno lodi Dio (Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 13; 115, 17; Is. 38, 18 s.) che, secondo Ps. 88, 8, dimentica i morti e non sarà più visto da essi (Is. 38, 11); v. Morte; e Retribuzione.

I testi biblici escludono ogni culto alle ombre. Eccli. 30, 18 deride l'uso dei Gentili di offrire alimenti ai morti.

Il massimo castigo per i Babilonesi (cf. codice di Hammurapi R. 27, 37-40) è la privazione di un nàq mè «colui che versa l'acqua» per il refrigerium. Cf. Lc. 16, 24.

[F. V.]

BIBL. - P. DHORME, *Le séjour des morts chez les Babylaniens et les Hébreux,* in RB, 16 (1907) 59-67; ID., *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraique* in RHR, 123 (1941) 113-42; C. J. Mc NASPY, *'Sheol in the Old Testament*, in *The Catholic Biblical Quarterly,* 6 (1944) 326-33.

SICHEM (Ebr. Shechem "nuca"). - Nella montagna di Efraim, fra i monti Garizim ed Ebal, menzionata nei testi di proscrizione della XII dinastia egiziana (Skmimi) e nella lettera 289 di El Amarna della XVIII dinastia (Shakmi). Corrisponde all'attuale .Tell Balatah, che, nell'esplorazione archeologica di E. Sellin (1913-1926), di G. Welter (1928) e H. Steckeweh (1934), rivelò un muro ciclopico in pietra e mattone (A) del 2000 ca. a. C. ed un muro a pendio (B), probabile base dell'acropoli (Beth Millo di Iudc. 9, 6-20?) con tempio

(Ba'al Berith di Iudc. 9, 4), ch'è contemporanea al muro con terrapieno (glacis) e con porta a triplice tenaglia del sec. XVII.

Prima tappa per l'emigrante Abramo, consacrata nel luogo dell'apparizione di Iahweh - querceto di Moreh - da un altare (Gen. 12, 6 s.), S. fu abitata da Giacobbe che vi comprò un campo (Gen. 33, 18 ss.) trasmesso in eredità ai discendenti e vi compì la totale purificazione della sua famiglia, interrando figurine ed anelli magici. (Gen. 35, 2 ss.). Giacobbe la dovette poi abbandonare a causa della subdola e feroce uccisione dei sichemiti, appena circoncisi, da parte dei suoi figli, Simeone e Levi, che vendicavano l'onore della sorella (Gen. 34).

Nei pressi di S., i figli di Giacobbe, colà pervenuti da Hebron, pascolando le greggi, vendettero il fratello Giuseppe a mercanti arabi ismaeliti (Gen. 37, 12 ss.). Essendo situata sul confine settentrionale della tribù di Efraim, fu concessa ai leviti e destinata a città di rifugio. Quivi Giosuè, prossimo a morte, radunò il popolo per le ultime raccomandazioni (Ios. 24, 1-25), Alla morte del giudice Gedeone, S. riconobbe la sovranità del crudele Abimelec, ma dopo tre anni, benché duramente decimata, la rinnegò dando la morte al tiranno per mezzo di una mola rotolata da una donna, di su una torre assediata (Iudc. 9). Probabile sede del sovraintendente della montagna di Efraim sotto Salomone (I Reg. 4, 8), alla scissione, vi fu eletto re Ieroboam; il quale fortificò S. e la scelse a sua residenza (I Reg. 12, 1.25; 2Par. 10, l).

Popolata di Samaritani, nel periodo dell'esilio, e ridotta a povero villaggio da Giovanni Ircano nel 128 a. C., fu falsamente localizzata dai giudei talmudisti e da s. Girolamo nell'odierna Naplusa (Flavia Neapolis),

Da Balatah-S., denominata Sichora al tempo di Cristo, proveniva la Samaritana con la quale Cristo s'intrattenne a colloquio (Io. 4, 4-42).

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 458 ss.; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*. I, Parigi 1939, pp.. 183-88; W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth 1949, pp. 86-90.

SILA (Silvano). - Compagno di s. Paolo nel secondo viaggio missionario, Negli *Atti* (15, 22-27 ecc.) è chiamato sempre Sila, mentre nelle lettere di s. Paolo (1Ts. 1, 1, 2Ts. 1, 1; 2Cor 1, 19) e di S. Pietro (I, 5, 12) è usato il nome Silvano. Al pari di Paolo egli aveva due nomi ed il privilegio della cittadinanza romana (At. 16, 37):

S. insieme a Giuda Barsaba, accompagno Paolo e Barnaba al ritorno della loro missione in Gerusalemme Nel secondo viaggio missionario egli sostituì Barnaba, condividendo con s. Paolo tutte le fatiche e le pene compresa la carcerazione a Filippi. Paolo se l'associa anche nello scrivere le due lettere ai Tessalonicesi.

È annunciato (At. 18, 5) il suo arrivo a Corinto insieme a Timoteo: S. proveniva dalla Macedonia, ove forse era stato inviato per missione speciale da Atene (cf. 1Ts. 3, 1 s.).

È ignota l'ulteriore attività di S. Accettata l'identificazione con Silvano, che redasse la prima lettera di Pietro, bisogna ammettere che egli passò, al pari di Marco, dalla sequela di Paolo a quella del Principe degli Apostoli. Ed allora è molto verosimile una sua attività missionaria nelle province dell'Asia ove è indirizzata la lettera. Nel martirologio romano si pone la sua festa il 13 luglio e si afferma che morì in Macedonia dopo un efficace ministero.

SILO. - Cittadina della tribù di Efraim, nel luogo dell'odierna Seilun, 15 km. a nord di Bethel (Beitin), 2 km. a est della grande strada Gerusalemme-Nabulus. L'esplorazione archeologica (H. Kjaer: 1926, 1929; A. Schmidt: 1932) ne testimonia l'esistenza dal sec. XX, la floridezza nei secoli XII-X (l'epoca dei Giudici) e l'abbandono o almeno la decadenza dal 1000 al 300 a. C., in perfetta coincidenza con i dati biblici.

Fu il centro religioso d'Israele, meta di annuali pellegrinaggi (Iudc. 21, 19; I Sam 1-4) con l'arca dell'alleanza, inclusa nel tempio stabile (Iudc. 18-31) che sostituì il primitivo padiglione mobile o tabernacolo, al tempo di Giosuè (105. 18, 8 ss.; 19, 51; 21, 1; 22, 9-12) e dei Giudici (Iudc. 18, 31) fino al tempo di Eli (1Sam 1, 3.9.24; 2, 14; 4, 3. 4. 12) quando, ripudiato da Dio (Ps. 78, 60 ss.; Ier. 7, 12-14; 26, 6.9), fu distrutto dai Filistei, rapitori dell'arca. Samuele, nato ad Anna sterile per fervente preghiera nel tempio di S. e consacrato al Signore, ebbe qui rivelazioni divine (1Sam 1-3). Dopo la distruzione, il sacerdote Ahia (Ahimelec) si trasferisce a Nob presso Saul (I Sam 14, 3; 21, 2). Di S. è il profeta Ahia sotto Salomone e Ieroboam (1Reg. 11, 29; 12, 15; 14, 2.4; 15; 29; 2Par. 9, 29; 10, 15). Nel 587 degli abitanti di S., fedeli a Iahweh, furono massacrati a Masfa mentre salivano a Gerusalemme (Ier. 41, 5). Abitata fino ai tempi bizantini ora è ridotta ad un ammasso di rovine.

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 462 s.

SILOE. - (Ebr. Shiloah). È la piscina nella quale confluiscono le acque della fonte del Gihon (I Reg. I, 33), chiamata oggi Ain Sitti Marjam (Fonte della Vergine Maria), a est di Gerusalemme, ai piedi dello Haram es-Sherif, dal lato occidentale della valle del Cedron. La fonte era fuori della città. Ezechia (2Reg. 20, 20; 2Par. 32, 30 cf. Eccli. 48, 17) incanalò le acque della fonte con un acquedotto a forma di tunnel scavato nella roccia sotto la collina dell'Ofel fino alla piscina. Della fonte di S. parlano solo il Targum e Flavio Giuseppe (*Bell*. II, 340; V. 140, 145 ecc.). 15. 8, 6 menziona le acque di S. in contrasto con quelle potenti dell'Eufrate come un simbolo del potere divino; Neh. 3, 15, secondo una probabile restaurazione del testo, parla del muro della piscina di S., le cui acque dovevano servire per l'irrigazione dei giardini dei re di Giuda. Io. 9, 7.11 ricorda la piscina e (v. 7) ricava il nome simbolico di "inviato" dalla radice di S. (cf. Ez. 31, 4). Lc. 13, 4 parla della torre di S. Gli scavi di R. Weill nel 1914 avrebbero messo in luce i resti di una torre costruita lungo il

canale. Dal quartiere o dal nome di S. sarebbe conservato il nome dell'attuale villaggio en-Silwan che è menzionato prima del 1697 e sarebbe di origine araba.

Sotto il nome di S. va l'iscrizione scoperta nel giugno del 1880, in alfabeto ebraico antico (inizi del VII sec.). Essa traccia la storia della perforazione della roccia e dà le dimensioni del canale: di 1200 cubiti la lunghezza e di 100 cubiti l'altezza della roccia sulla testa degli scavatori.

BIBL. - R. WEILL, *La cité de David*, I, Parigi 1920, pp. 44-70: II, 1947, pp. 56-96: H, VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem*, II, ivi 1926, pp. 860-64; D. DIRINGER, *Le iscrizioni antiche ebraiche*, Firenze 1934, p. 81 ss.: S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica,* Roma 1951, pp. 40-43.

SIMEONE. - Nome di persona (Gen. 29, 39); secondo figlio di Giacobbe e di Lia. Assieme a suo fratello Levi si vendica dell'offesa arrecata alla loro sorella Dina da parte dei Sichemiti. Questo episodio fa parte dei ricordi storici delle lotte sostenute dalle tribù israelite ed i loro capi contro la popolazione autoctona delle montagne centrali di Canaan. La tradizione rabbinica considera S. come autore del progetto di uccidere, cambiato poi in quello di vendere, Giuseppe (Gen. 37, 18).

Capostipite della tribù omonima. La statistica compiuta nel deserto attribuisce a tale tribù 59.300 uomini (Num. 1, 23), ma in periodo successivo soltanto 22.200 uomini (ibid. 26, 12 ss.). Non è escluso, che le guerre contro i Madianiti e Moabiti abbiano contribuito a diminuire numericamente la tribù di S. (Num. 25). All'atto della conquista del paese S: si unisce alla tribù di Giuda nelle imprese belliche contro le popolazioni autoctone (Iudc. 1, 3.e 17). Le località assegnate in Ios. 19, 1 ss. a S. sono considerate in Ios. 15, 21 ss. come appartenenti nella maggior parte alla tribù di Giuda, il che fa credere che la tribù di Giuda abbia lentamente assorbito buona parte di quella di S. La benedizione di Mosè (Deut. 33) non nomina affatto S. e neppure il canto di Debora (Iudc. 5), considerato da tutti i critici come molto antico, fa menzione di S., mentre ricorda le eroiche gesta di altre tribù israelite. I Par. 4, 20 ss. considera S. ancora al tempo di David (circa 1000) come una tribù a sé.

[E. Z.]

SIMON (Mago). - Predicatore di un sistema religioso, basato sulle idee che caratterizzano il posteriore gnosticismo ed operatore di singolari portenti magici, donde il soprannome. Egli agiva con grande successo in Samaria, quando Filippo "evangelista" si recò ad evangelizzare tale regione (At. 3, 9·24). Aderì al cristianesimo, facendosi battezzare. Sopraggiunti gli apostoli Pietro e Giovanni, S. tentò di comprare il potere di far discendere lo Spirito Santo su quanti avesse imposto le mani, imitando il gesto degli Apostoli. Pietro rigettò sdegnosamente l'offerta, minacciandogli gravi castighi e rimproverando gli la mancanza di rettitudine. Per tale episodio S. ha fornito il termine

(*simonia*) per designare la compera di un dono o cosa spirituale o di un beneficio connesso con compiti spirituali.

Su S. abbondano notizie fantastiche negli apocrifi: *Atti di Pietro*, le *Omelie* (11, 22-40; III, 1-58; IV, 2) e le *Recognizioni* (1, 72-III, 75) clementine. Poggia su un malinteso l'affermazione di Giustino (*Apologia* 1, 26; 56; *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 120) che a Roma fosse dedicata una statua a S. come a un dio. Ma concorda con gli Atti (3, 10) quanto egli afferma circa la strana dottrina di S. ed appare molto verosimile la notizia intorno alla sua compagna Elena. Secondo Giustino i Samaritani adoravano in S. il primo Dio ed in Elena *l'idea primordiale proveniente da Lui*. Secondo s. Ireneo (*Adv. Haereses* I, 23, 1·3; 27, 4; PG 7, 670-73.639) che presenta un sistema abbastanza organico, rispecchiante forse più le idee dei Simoniani suoi contemporanei che non quelle personali di S., questi è la *Virtù sublimissima*, il *Padre Supremo*, che, attraverso l'Énnoia da lui emanante (= Elena), ha creato gli Angeli; costoro trattengono prigioniera per invidia l'Énnoia, la quale è costretta a trasmigrare in vari corpi finché non raggiunga quello di una prostituta di Tiro, ossia Elena. Allora interviene S. per liberarla e predicare con essa la nuova dottrina, ricorrendo volentieri ad incantesimi, sortilegi e necromanzie. Abbiamo in embrione la dottrina della gnosi sulle complicate serie di eoni, che ricollegano Iddio inaccessibile al mondo materiale, il concetto dualistico fra l'elemento divino e la materia, che riesce ad imprigionare il primo finché non venga liberato. Ippolito (*Philosophumena* VI, 7-20), attribuisce a S. un'opera dal titolo la *Grande dichiarazione*.

[A. P.]

BIBL. - E. AMANN, in DThC. XIV, 2, coll. 2130-40.

SINAGOGA. - Essenzialmente, luogo di preghiera e d'istruzione religiosa, per i Giudei, in Palestina e altrove. Il termine (da ***, ebraico recente keneseth, aramaico kenista') = "convegno", "adunanza" (specialmente religiosa, cf. At. 13, 43; Iac. 2, 2); quindi, la "collettività", "comunità" (At. 9, 2; Ap. 2, 9), e per lo più "l'edificio", il luogo dove la comunità si aduna (***, beth kenista', Mt. 4, 23; Mc. 1, 21-23 ecc). Dai giudei-ellenisti, dai pagani, e nelle iscrizioni giudaiche riesumate nelle varie parti dell'impero romano, si indica la comunità, mentre l'edificio o il luogo del convegno è detto ***) (preghiera, luogo di preghiera, oratorio), cf. At. 16, 13.16; Giovenale, Satire III, 296; J. B. Frev, *Corpus Inscr. iud.*, I, Roma 1936, p. LXX; 1952,. n. 1440-1444 ecc.

Si è concordi nel rimettere a dopo l'esilio, e probabilmente al periodo della diaspora, III sec. a. C., l'inizio dell'organizzazione sinagogale. Il testo più antico, al riguardo, è del regno di Tolomeo Evergete (246.221 a. C.). Al tempo di N. Signore, ogni centro abitato della Palestina, anche se di scarsa importanza, e ogni comunità giudaica dovunque nell'impero, aveva almeno una s.

Essa era il pronao spirituale del Tempio, per istruirsi nella Legge, per radunarsi in preghiera, e proteggersi dalla corruzione del circostante ambiente idolatrico. Raramente i fedeli lontani potevano visitare il Tempio e risentire l'efficacia spirituale di questo focolare

del giudaismo; era necessario, per la vitalità di quest'ultimo, supplire a tale deficienza, per rendere continua ed estendere siffatta efficacia; e questo fu il compito della s. tra i Giudei della Palestina e della diaspora;

L'edificio era sostanzialmente una sala; rettangolare - tipo basilicale - a tre navate; disposto in modo che i fedeli fossero rivolti nella direzione di Gerusalemme. Talvolta, la sala era preceduta da un atrio con in mezzo una vasca per le abluzioni; e aveva addossate ai lati delle stanze destinate a scuola dei fanciulli e ad ospizio dei pellegrini. La sala poteva esser decorata con pitture e mosaici. Il mobile principale era l'armadio o arca, dove si custodivano i rotoli dei libri sacri: quindi un pulpito, mobile o fisso, che serviva al lettore della Scrittura e poi all'oratore. Sedili di pietra erano disposti lungo le tre pareti, dei quali i «primi posti», argomento di ambizione e di gloria per i Farisei (Mt. 23, 6) occupavano la parete, guardata dagli oranti; la «cattedra di Mosè» (Mt. 23, 2) era il seggio particolarmente ornato che in alcune s. era destinato al capo della comunità. Utensili liturgici erano le trombe, le lampade e i tappeti.

Varia ne è stata la decorazione; al riguardo la più famosa resta la s. di Dura-Europos, le cui tre pareti (era esclusa quella d'ingresso) recano ciascuna tre stupende zone d'affreschi per una superficie complessiva di ca. 100 mq.; con personaggi isolati (ad es. Mosè) e avvenimenti biblici (l'esodo e il passaggio del Mar Rosso; le storie di David, Salomone ed Ester; la visione di Ex. delle ossa chiamate a vita).

Il capo della s. (= archisinagogo; cf. Mt. 9, 18; Lc. 13, 14; At. 13, 15 ecc.) era coadiuvato dal "ministro" (hazzan, Lc. 4, 20), incaricato di tutelare l'ordine, in specie segnalare con la tromba i sabati e le solennità ed eseguire le sentenze di flagellazione (Mt. 23, 24).

La liturgia sinagogale si esprimeva nella preghiera e nell'istruzione dei fedeli. Questi dovevano intervenire nei sabati e nelle feste; liberi di farlo negli altri giorni, principalmente nel lunedì e nel giovedì, destinati al digiuno. Il servizio liturgico aveva inizio con la recita in comune della preghiera sema' (= ascolta, o Israele ecc.), formata da Deut. 6, 4-9; 11, 13-21; Num. 15, 37-41; seguiva la supplica semone 'esre = diciotto benedizioni, così detta dal numero delle preghiere che la componevano, entrata in uso al tempo di N. Signore. Quindi si leggeva la Bibbia. I libri sacri erano divisi in modo che tanto la Legge (Torah) con le sue 154 sezioni (perasoth), bastevoli per tre anni, quando i Profeti (da Ios. ai profeti minori) con le loro suddivisioni fornissero per tutti i singoli sabati «la lettura della Legge e dei Profeti» (At. 13, 15).

Alla lettura dell'originale ebraico, seguiva la traduzione (targum) in aramaico; quindi un sermone parenetico (At. 13, 15), che, per invito dell'archisinagogo poteva esser pronunziato anche da un ospite (Gesù nella sinagoga di Nazaret: Lc. 4, 15; 6, 6; di Cafarnao: Io. 6, 59 ecc.; e s. Paolo nella s. di Antiochia di Pisidia: At. 13, 14 ss.).

Finita la predica, altra preghiera e infine la benedizione (Num. 6, 24 ss.), recitata da un sacerdote.

Le sinagoghe diffusero tra i pagani la conoscenza del monoteismo, e servirono dappertutto alla prima predicazione degli Apostoli (At. 9, 20; 14, 1; 16, 13; 17, 1 s. ecc.), i

quali potevano iniziare l'annunzio del vangelo senza ricorrere ad autorizzazioni, necessarie per una religione non ancora riconosciuta lecita.

Distrutto il Tempio, il giudaismo si rifugiò integralmente nelle s., e così poté conservarsi finora (Holzmeister).

BIBL. - E. SCHURER. Geschichte de. judischen Volkes ..., I. 4a ed. Leipzig 1901. pp. 306-400; STRACK-BILLERBECK. *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*. IV. Monaco 1928. pp. 115-152. 253-88; M. J. LAGRANGE. *Le Judaisme avant J.-C*., Parigi 1931, pp. 285-91; J. BONSIRVEN. *Le judaisme palestinien* ..., II, ivi 1935, pp. 136-41; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del N. T*. (trad. it.), Torino 1950, pp. 204-215; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 460-68.

SINAGOGA (La Grande). - Dai commentatori giudaici del medioevo, seguiti dai moderni storici del giudaismo, fu così denominata una specie di grande istituzione di cui parla il Talmud.

Erano ad essa attribuiti compiti diversi, principalmente dottrinali; tra l'altro la composizione di vari libri del Vecchio Testamento, e la formazione del Canone (v,) ebraico. Altri (A. Kuenen) ne negavano l'esistenza rigettando come fantastici gli accenni del Talmud. L'esame delle fonti talmudiche, svela che la Grande S. è un'invenzione pura e semplice dei commentatori. Il Talmud parla di «uomini della grande raccolta» o «del grande raduno» (anse keneset ha-gedolah). Il termine cioè non indica un'istituzione, ma tutta una generazione. E precisamente (cf. ad es. *Midras Genesis*, XXXV, 2 [90 d. C.]) sono così chiamati gli antichi esuli ritornati in Palestina. In realtà si tratta di terminologia presa dai profeti. Cf. Ez. 34, 13; 36, 24: «Vi radunerò da tutte le genti e vi ricondurrò nel vostro paese»; cf. Ier 31, 8. Ma specialmente Ez. 39, 27 s.: «Li radunerò nel loro paese»; e Ps. 147 [146] dove e adoperato lo stesso verbo kanas "radunare". I deportati che erano ritornati a Gerusalemme con Zorobabele e con Esdra ricevettero il nome di «uomini della grande raccolta», vaticinata da Isaia Geremia ed Ezechiele.

[F. S.]

BIBL. E. BICKERMAN, *Viri Magnae Congregationis*. in RE. 55 (1948) 397-402.

SINAI. - Vasta penisola di forma triangolare, posta fra l'Asia e l'Africa, lunga 400 e larga 210 km., delimitata a nord dal Mediterraneo, a sud-ovest dal golfo di Suez, a sud-est dal golfo di 'Aqabah, denominata dal gruppo montagnoso che sorge nella sua parte meridionale (ebr. Sinai; greco ***; araho Tur Sina). Originata dagli sprofondamenti tettonici che diedero origine alla espressione del Mar Morto, al golfo di Aqahah e dal Mar Rosso, dotata di un reti colato idrografico molto complesso, tributario al Mediterraneo (Wadi el 'Arish) o al golfo di Suez: (Ba'ba'ah, Mukattab) o al golfo di el 'Aqabah (Wadi en Nasb, el Keid), con Clima temperato o caldo-arido, assai salubre, con piogge invernali, il S.

presenta nel tavolato interno e calcareo, ad eccezione delle grandi oasi di Feiran e Nakhl, una steppa arida, sufficiente per Un pascolo ridotto; nel massiccio cristallino del S., fornito di ricche sorgenti perenni una vegetazione lussureggiante. Fu abitato da stirpi semitiche fin dai primordi, dedite alla pastorizia e ad una scarsa agricoltura e mai passate ad una sviluppata civiltà sedentaria.

La penetrazione egiziana nel S., segnalata fin dalla III dinastia; ebbe come unico scopo il possesso e lo sfruttamento delle miniere di rame e di turchese che si trovano in varie località della penisola e specialmente nel Wadi al-Magharah ("wadi della caverna" a motivo delle ancora esistenti gallerie minerarie). In questo wadi ed in particolare nella località montagnosa detta Sarabith al Khadim "cunicoli dello schiavo" furono scoperte tracce cospicue di antichi lavori minerari, un santuario di una dea egiziana con numerose iscrizioni geroglifiche attestanti il culto della dea dalla XII dinastia in poi.

Particolare interesse presentano le 25 iscrizioni "sinaitiche" (v.), ivi studiate da A. H. Gardiner nel 1917 e da W. F. Albright nel 1948 Altre numerose iscrizioni nabatee, dovute probabilmente a pellegrini nabatei recati si agli antichi santuari del S. tra il sec. I-II d. C., furono scoperte in varie località, in particolare nel Wadi Feiran.

La penisola fu teatro dell'esodo ebraico (Ex. 15 ss.; Num. 33), diretto verso il S. seguendo un'antica pista carovaniera fiancheggiante il golfo di Suez, già praticata dagli Egiziani per recarsi a Sarabith el Khadim e circostanti miniere di turchese. Al monte S. sinonimo del biblico Horeh, usato sempre in Deut. (eccetto 33, 2) (cf. Ex. 3, I-II con At. 7, 30 ss.; Ex. 19, 18 con Deut. 4, 10.15; 5, 2 ecc.) avvenne la visione mosaica del roveto ardente con l'ordine divino di ritornarvi ad adorare Dio dopo l'uscita dall'Egitto (Ex. 3,2.12); l'adunanza del popolo ebraico con la grandiosa teofania e l'alleanza sinaitica (Ex. 19, 18 ss.; Deut. 4, 10.15; 5, 2; 18, 16); la consegna delle tavole della legge e la loro collocazione nell'arca ivi costruita (Deut. 9, 8 ss.; I Reg. 8, 9; 2Par. 5, 10); la promulgazione della legge (Mal. 3, 22); l'adorazione del vitello d'oro (Ps. 106, 19; Deut. 9, 8 ss.); il prolungato soggiorno per più di un anno degli Ebrei usciti dall'Egitto (Deut. 1, 2.19 ecc.).

Al S. si rifugiò pure il profeta Elia, perseguitato dall'empia regina Iezabele (I Reg. 19, 8).

La tradizione, salda, nonostante i vari tentativi di altre identificazioni, perché rappresentata da testi scritti (F. Giuseppe, *Peregrinatio Egeriae*), da monumenti locali (memorie di Mosè ed Elia nell'attuale convento di s. Caterina e sui monti circostanti), dalla trasmissione toponomastica (Gehel Miìsa "monte di Mosè") e confermata dall'identificazione dell'itinerario esodico (Num. 33), identifica l'Horeb. S. biblico coll'attuale Gebel Musa (m. 2244) e l'altipiano su cui erano accampati gli Ebrei con ar-Rahah.

Un'altra tradizione locale, meno autorevole, identifica il S. con la cima meridionale (Gebel Musa) e l'Horeh con quella settentrionale (Ras Es-Safsaf, m. 1214).]

[A. R.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *L'itinéraire des Israélites*... in RB. 9 (1900) 63-86. 273-87. 443·49; ID., *Le S. biblique*., in RB, 8 (1899) 378-92; P. VINCENT. *Un nouveau S. biblique*, in

RB, 39 (1930) 73-83; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 391-96. Iscrizioni protosinaitiche: H. G. MAY. in *Bib. Arch*.. 8 (1945) 93-99; W. F. ALBRIGHT. in BASOR, 109 (1948) 5-20; ID., in BASOR. 110 (1948) 6-22; e ibid. 118 (1950) 12-14.

SINAITICHE (Iscrizioni). - Trovate da Flinders Petrie nel 1905 e da susseguenti missioni archeologiche a Serabit el-Kh1idim nella penisola sinaitica. Si tratta di 14 iscrizioni scolpite nelle antiche miniere di turchese e nelle rovine del tempio della dea egiziana Hathor.

L'interpretazione fu molto difficile ed incerta al principio. Il ripetersi di segni uguali fece subito pensare ad un sistema alfabetico. Il Gardiner nel 1915 fece un passo decisivo verso l'interpretazione, leggendo le lettere *lb'lt* (= a Ba'alat) rispondente al nome della nota dea fenicia, che in egiziano aveva nome Hathor, a cui era sicuramente dedicato il tempio di quella località.

Tra i diversi altri tentativi di lettura ed interpretazione va ricordato, per il rumore che eccitò, quello fantasioso del Grimme (*Althebraische Inschriften vom Sinai,* 1923), che vide in dette iscrizioni il nome di Iahweh, di Mosè e di Manasse. Oggi questi straordinari avvicinamenti con la storia di Israele sono rigettati, e l'importanza di queste iscrizioni è valutata sotto un altro punto di vista, cioè quello filologico ed archeologico. Da queste iscrizioni dunque possiamo ricavare le seguenti notizie:

1) Esse furono scritte da prigionieri semiti nord-occidentali provenienti dall'Egitto e alle dipendenze degli Egiziani. Epoca di Tutmose III e di Hatshepsut, sua moglie, sec. XV a. C.

2) Si ha in esse una scrittura pittografica alfahetica cananea, rispondente ad altri tentativi di scrittura alfabetica (Lachis, Gezer, Sichem).

3) La lingua è il cananeo volgare, che, tolte alcune particolarità dialettali, può essere paragonata con i cananeismi delle lettere di Amarna e la lingua di Ugarit.

4) Le relazioni con gli Ebrei, che allora (quasi due secoli prima di Mosè) vivevano in Egitto, possono piuttosto essere immaginate che provate. Ad ogni modo si noti che in una di queste iscrizioni si trova il nome del mese *Abib* che dopo fu chiamato Nisan; unica testimonianza extrabiblica dell'antico nome di questo mese (in BASOR, 110, 21). Nella S. Scrittura si trova solo nel Pentateuco.

BIBL. - 1. B. SCHAUMBERGER. *De mosaici quae putabantur, inscriptionibus Sinaiticis.* in VD. 9 (1929) 90-96 ss. 124-28. 153; D. DIRINGER. *L'alfabeto nella storia della civiltà.* Firenze 1937, p. 245 ss.; G. R. DRIVER. *Semitic Writing*, London 1948. p. 94 ss.; W. F. ALBRIGHT, *The early alphabetic inscriptions from Sinai and their decipherment*. in BASOR 110, 6-22.

SINEDRIO. - (Greco *** = assemblea). Supremo consesso giudaico per l'amministrazione della giustizia e le decisioni di carattere religioso-politico. Col nome di Gherusia è nominato in un documento di Antioco III (223-187; Flavio Giuseppe, *Ant*. XII, 138) e spesso nei libri dei Maccabei (cf. I Mach. 11, 23; 12, 6; 13, 36; 14,20.28; 2Mac. 1, 10; 4, 44; 11, 27); più tardi appare con la denominazione greca di S. (cf. Flavio Giuseppe, *Op. cit*. XIV, 167 ss.) trascritta spesso nei testi ebraici (*sanhedrin*), i quali impiegano anche la circonlocuzione Béth din, che propriamente significa "Casa del giudizio", "tribunale". Con oscillazioni varie circa l'ambito del suo potere e la sua importanza, il S. rimase in vita sino al 70 d. C. In genere la sua attività fu molto maggiore durante l'occupazione straniera (seleucida e romana) che sotto le dinastie locali (asmonea ed erodiana): la libertà più ampia l'ebbe ai tempi dei Romani perché questi non amavano interferire nei delicati problemi religiosi del popolo singolare ed anche in questioni secondarie politico-amministrative; mentre al tempo del dispotico Erode il Grande subì le limitazioni più gravi.

La competenza del S. era eminentemente religiosa; ma esercitava anche la giustizia, con l'esclusione della pena di morte, per i reati che non implicassero direttamente la potenza straniera occupante, ed in genere aveva grande influsso su i vari settori della vita cittadina. Anche gli Ebrei della diaspora, che avevano propri sinedri locali. riconoscevano una supremazia almeno morale (cf. At. 9, 2) all'organismo centrale di Gerusalemme. Le adunanze erano tenute generalmente nella "Stanza delle pietre squadrate" (ebr. Liskhath haggazith), situata con molta probabilità nell'angolo sud-ovest del Tempio.

Il S. contava 70 membri, oltre il sommo sacerdote. Essi erano raggruppati in tre categorie, designate - con alcune variazioni nelle fonti - con i nomi: sommi sacerdoti, scribi ed anziani (cf. Mt. 27, 41; Mc. 11, 27; 14, 43.53; 15, 1; Lc. 20, 1 ecc.). Col primo termine si comprendevano il sommo sacerdote in carica, quelli eventualmente deposti ed anche membri di famiglia, dalle quali si soleva eleggere alla suprema carica religiosa (cf. Io. 18, 19; At. 4, 6; 19, 14). Gli anziani (***) rappresentavano l'aristocrazia laica (cf. Flavio Giuseppe, Vita 9); gli scribi (***) provenivano da classi sociali disparate ed erano chiamati a partecipare al S., perché guide spirituali del popolo con la loro scienza giuridico-religiosa.

BIBL. - U. HOLZMEISTER, in *Biblica*, 19 (1938) 43-58. 151-74; ID., *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 160-71.

SINOTTICI. - Sono i tre primi evangeli, Mt., Mc., Lc., così chiamati perché, disposti in colonne parallele, il loro contenuto, in genere affatto identico, può rilevarsi con un sol colpo d'occhio. J. J. Griesbach, pare sia stato il primo ad usare il termine sinossi per una siffatta disposizione dei primi tre evangeli, da lui stesso composta (1774). In realtà, la più grande somiglianza risalta nello schema, nel contenuto e nella stessa forma letteraria (talvolta negli stessi termini rari), dei tre S.; accompagnata, ed è ancor più notevole, da non minor dissimiglianza, egualmente nel contenuto e nella forma.

Per averne un saggio basta aprire una sinossi e leggere ad es. Mt. 9, 2.6; Mc. 2, 5-11; Lc. 4, 30·24; e, caso tipico di dissimiglianza nella disposizione e nella forma, la narrazione dell'istituzione della SS. Eucaristia (Mt. 26, 17-30; Mc. 14, 12.25; Lc. 22, 7.30). Sono state compilate statistiche minuziose e varie (cf. Da Fonseca).

Se i singoli Evangeli si dividono in 100 parti, il calcolo dà i seguenti risultati: a) nelle narrazioni: Mt. 2 in comune con gli altri; 23 diverge; Mc. rispettivamente 3 e 47; Lc. 0,50 e 34; b) nel riportare le parole di Gesù, ecc.: Mt. 15 concorda e 60 diverge; Mc. rispettivamente 13 e 37; Lc. 9, 50 e 56.

Come spiegare questo fenomeno singolare? La questione sinottica ne ricerca le cause. Si tratta di una questione essenzialmente letteraria; piuttosto unica che rara; che non ha ricevuto finora una soluzione al tutto adeguata e soddisfacente, dati i molteplici aspetti, spesso contrastanti, da essa offerti.

Bisogna fissare bene i punti fermi, storicamente assodati, sull'origine, la composizione, l'autore di ciascuno dei tre S. Essi sono:

l. Autori dei rispettivi evangeli sono, nell'ordine, Matteo, Marco, Luca.

2. Matteo ha scritto secondo la catechesi apostolica in uso in Palestina, nei rapporti particolari con i Giudei; Marco riflette direttamente la predicazione di s. Pietro, in un ambiente più vasto, quello dell'impero ed esattamente della capitale; Luca infine scrive seguendo la predicazione dell'Apostolo delle Genti, e per i Gentili. Questi dati sono già offerti negli Atti e nelle lettere di s. Paolo (v. Catechesi apostolica) con lo schema dell'unica catechesi.

3. Matteo scrisse in aramaico; ben presto però il suo vangelo fu tradotto in greco; a noi rimase soltanto la traduzione; Mt. greco, come si suole sintetizzare, è sostanzialmente identico, per non dire, ritrae fedelmente ed esattamente Mt.-aramaico, suo prototipo.

4. L'ordine cronologico pertanto è: Mt.-aramaico, Mc. e Lc.; rimane incerto il posto di Mt. greco.

Da G. E. Lessing (1779) in poi, sono state proposte varie soluzioni. Gli acattolici abusarono della questione sinottica per intaccare l'autenticità e il valore storico degli Evangeli; le loro soluzioni si basavano unicamente su argomenti di critica interna, spinti da un soggettivismo arbitrario e dominati da teorie aprioristiche quali, l'impossibilità del soprannaturale, la collettività creatrice ecc.

Delle soluzioni avanzate, la Chiesa ha condannato quella delle due fonti: Q (***) e Ur-Markus (o Marco primitivo), che nega a Matteo e a Marco il loro rispettivo Evangelo.

Ormai, la soluzione più comune, considera come causa, quasi adeguata, dei fenomeni letterari su accennati, la catechesi apostolica, nella sua fondamentale unità e nelle sue particolarità. Per le affinità, strettamente verbali, si ricorre alla ipotesi della mutua dipendenza, almeno di Mt.-greco da Mc., e di Lc. da Mc. e forse da Mt.-greco.

In realtà la catechesi apostolica è la sola causa stabilita con argomenti storici; tutte le altre ipotesi, anche questa della mutua, dipendenza, che tanto favore gode tra i cattolici (come concausa con la precedente) non escono dal campo della pura critica interna. E in questo campo, bisogna riconoscerlo, tutto è aleatorio.

Uno studio recentissimo (L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Paris 1964, pp. XXIV-474) nega di fatti questa mutua dipendenza e cerca la spiegazione della questione sinottica nella dipendenza diretta dei tre evangeli Mt.-greco, Mc. e Lc. da un prototipo comune, un Matteo arcaico in una trascrizione greca. Il Mt.-aramaico della tradizione, eco della catechesi apostolica prende pertanto al riguardo un'importanza decisiva.

BIBL. - A. DA FONSECA. *Quaestio synoptica*, 3a ed., Roma 1952; la migliore sinossi: M. J. LAGRANGE. *Sinossi dei quattro evangeli*, 2a ed., Brescia 19~8; L. CERFAUX, *Le problème syn. A propos d'un livre récent*, in NRTh, 76 (1954) 494-505; J. LEVIE, *L'év. araméen de s. Mt. est-il la souree de Mc*.? in NRTh, 76 (1954) 689-715, 812-43.

SIRIA. - Termine piuttosto politico (LXX *** abbreviazione di ***: ebr. Aram), che designa l'insieme dei paesi sottoposti agli Assiri. I Greci (Erodoto VII, 63) chiamano "Siri" i popoli che i Barbari chiamano Assiri. Quando constatano che il termine "assiro" si applica al popolo stabilito sulle sponde del Tigri, riservano S. e Siro alla parte occidentale dell'impero di Assur cosicché S. diviene l'equivalente del nome ufficiale 'Abar-nahara ("al di là del fiume"). Scomparso il termine "Assiro" dall'uso greco, S. abbraccia un territorio compreso tra il Mediterraneo e le montagne della Persia; in esso si distinguono le varie parti. L'alta S. per la regione tra Posideiòn e la Babilonia; la Celesiria (***) L., "incavata") per la contrada solcata dalle valli ad ovest dell'Eufrate e a sud del bacino inferiore dell'Oronte fino a Gerusalemme e ad Ascalon. Prima di essere ristretto alla Beqa' (tra il Libano e l'Ahti-libano) il termine Celesiria designerebbe il paese tra il golfo di Alessandretta e il Sinai da una parte, tra il Mediterraneo e il deserto siro-arabico dall'altra. Inoltre la Mesopotamia, abitata dagli Aramei del nord, ha il nome di S. tra i fiumi (***; ebr. Aram Na-haraim). L'unità della S. risalta agli occhi dei Greci dalla delimitazione: Posideion, probabilmente verso le foci dell'Oronte, e il corso inferiore di questo fiume formano una parte del limite nord che si prolunga fino al gomito dell'Eufrate, a Tapsaco. Il deserto ad est presenta una frontiera incerta. A sud il monte Casius sul lago Sirbonis (Sebbat el-Bardawil) serve di confine tra la S. e l'Egitto. Erodoto (I, 105), Filone, le monete di Naplusa (II-III sec.), di Tiberiade (tempo di Commodo, 188-89), diverse iscrizioni di dignitari della stessa epoca parlano di S.-Palestina (***) i cui abitanti sono detti Siri Palestinesi o Siri di Palestina: è la zona meridionale della S. cui appartengono Gaza e tutti i circoncisi dell'interno; tocca il mare, l'Egitto e il paese arabo; la Fenicia le serve da litorale. L'espressione testimonia che la Palestina è un troncone della grande S.

II Sam 8; 5 parla di S. di Damasco (ebr. Aram Dammeséq, LXX ***) che nel periodo dei re di Giuda e di Israele si afferma. L'espressione *** (ebr. Aram Soba') si applica ad uno stato arameo situato a sud del territorio di Hamat e vicino a quello di Damasco (2Sam 8, 3

ss.). Secondo 1Par. 19, 6 s. *** (ebr. Aram Ma'achah) è un paese arameo che contribuisce a formare il corpo siro al soldo degli Ammoniti.

[F. V.]

BIBL. - P. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, in RB (1928), 507 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, PP. 244 ss. 310 ss.; R. FEDDER. *Syria. An Historical Appreciation*, Londra 1947; H. TH. BOSSERT, *Altsyrien*, Tubinga 1951; P. K. HITTI, *History of Syria including Lebanon and Palestine*, Londra 1951.

SIRIACHE (Versioni). ~ La versione detta Pesitta "volgata", "usuale" od anche "semplice" (comprende Vecchio e Nuovo Testamento: quest'ultimo però tradotto molto più tardi), è la prima e la più cospicua creazione della letteratura siriaca, opera delle comunità cristiane formatesi ai primordi del Cristianesimo e mantenute si compatte fino alle crisi nestoriana e monofisista allorché si scissero in tre gruppi indipendenti anche gerarchicamente (nestoriani, monofisiti-giacobiti e cattolici imperialisti melchiti).

La traduzione del Vecchio Testamento iniziata nel sec. II d. C., fu opera di più traduttori, incerto se giudei o cristiani, ed in epoche differenti.

Con a base il testo ebraico furono tradotti dapprima quasi tutti i protocanonici; s'aggiunsero poi Par. Esd. Neh. ed Esth.; infine i deuterocanonici ancora mancanti. Fedele ma non servile, la Pesitta rende l'originale ebraico con acutezza (soprattutto nel Pentateuco) a motivo della grande affinità tra lingua siriaca ed ebraica.

In seguito alla penetrazione della cultura greca, la Pesitta fu ritoccata secondo i LXX. Essendo diventata la Bibbia ufficiale della Chiesa sira, dopo la scissione fu trasmessa secondo due tradizioni: la giacobitica occidentale e la nestoriana e così esercitò un grandissimo influsso sulla lingua siriaca, appartenente all'aramaico orientale e presentantisi in due varietà, in base soprattutto al vocalismo e cioè l'orientale (in uso presso nestoriani) e l'occidentale (in uso presso monofisiti e melchiti).

Altre versioni del Vecchio Testamento. Il vescovo monofisita Filosseno verso il 508 fece eseguire dal corepiscopo Policarpo una versione del Vecchio Testamento sul testo dei LXX secondo la recensione lucianea.

Negli anni 615-617 il vescovo monofisita Paolo di Tella (presso Edessa), per incarico del patriarca antiocheno Atanasio, tradusse tutto il Vecchio Testamento sul testo dei LXX secondo la recensione esaplare origeniana. La fedeltà servile di questa versione siro-esaplare, la trascrizione diligente dei segni diacritici origeniani (v. Greche, versioni) ed il riporto delle varianti desunte dalle altre colonne origeniane sono di valore inestimabile, nonostante l'esistenza frammentaria, per la ricostruzione dell'Esaple origeniana ed in particolare della recensione origeniana dei LXX.

La prima versione del Nuovo Testamento fu il *Diatessaron* di Taziano o vangelo unificato, che è un'armonia evangelica risultante dalla fusione del testo dei quattro

evangeli (di qui il titolo *** "attraverso i quattro"), compiuta verso il 172. Dell' opera andata perduta possediamo: un breve frammento greco, trovato a Dura :europos sull'Eufrate nel 1933; il commento al Diatessaron di s. Efrem tramandatoci in una versione armena; i frammenti in citazioni di scrittori siri (Afraate e Efrem); una completa versione araba dal siriaco del sec. XI; un rifacimento completo nel cod. Fuldense della Volgata, dal quale discendono o gli sono collaterali parecchie armonie evangeliche medioevali in latino, tedesco, olandese ed inglese; infine il Diatessaron persiano della Biblioteca Laurenziana di Firenze, studiato recentemente da G. Messina S. I., ch'è una copia eseguita nel 1547, su un originale persiano della fine del sec. XIII, dal prete giacobita Ibrahim ben Shamas, il quale aveva a sua volta utilizzato un modello siriaco, considerevolmente rimaneggiato ma rifacentesi all'armonia tazianea.

La storia del Diatessaron è molto oscura: composto probabilmente a Roma in siriaco (J. M. Lagrange: in greco) su i vangeli canonici e apocrifi non ben definiti (G. Peters: *Vangelo degli Ebrei*; G. Messina: *Protevangelo di Giacomo*) fu prèsto tradotto in latino volgare e determinò in seguito il carattere armonistico e siriaco della Vetus Latina; portato dallo stesso Taziano in Siria, fu per lungo tempo la sola versione siriaca dei Vangeli ed improntò le susseguenti versioni siria che dei Vangeli separati (C. Peters). Il testo poi del Diatessaron non è facilmente ricostruibile, rappresentando la versione araba un testo siriaco già conformato alla Pesitta e avendo Vittore da Capua sostituito nel cod. Fuldense la Volgata di s. Girolamo alla primitiva versione latina. Meglio fu conservato il genuino testo di Taziano nel commento frammentario di s. Efrem e nelle scarse citazioni di scrittori siri. La distribuzione primitiva di tutti gli episodi evangelici sembra meglio rappresentata pure dal commento incompleto di s. Efrem, al quale tiene dietro la versione araba, mentre le diramazioni occidentali si discostano maggiormente. Concordemente attestato appare invece l'ordinamento caratteristico di Taziano: inversione dei capi 50 e 60 di Io.; la riduzione della vita pubblica di Cristo ad un anno ed alcuni mesi; il condensamento dell'attività di Cristo verso la fine della sua vita; la lavanda dei piedi prima della cena pasquale e l'abbandono del Cenacolo da parte di Giuda prima dell'istituzione dell'Eucarestia.

All'eretico Diatessaron di Taziano fu contrapposta la versione dei vangeli separati, chiamata vangelo «dei [testi] separati» (da-mepharrese), in opposizione al Diatessaron chiamato dai Siri vangelo «dei [testi] mescolati» (da-mehallete). Questa versione dei "separati", impropriamente detta *vetus syriaca*, ci è giunta in due codici del sec. v: il sinaitico, palinsesto, scoperto nel 1892 nel monastero di s. Caterina al Sinai, ed il Curetoniano, scoperto da W. Cureton nel 1842 in Egitto.

La lotta a fondo contro il Diatessaron, tanto diffuso nella Chiesa sira, fu sostenuta dai vescovi Teodoreto Cirense e Rabbula edesseno (412-435).

A Rabbula è dovuta la traduzione del Nuovo Testamento che fa parte della Pesitta, eseguita sul testo greco strettamente e mancante delle quattro epistole cattoliche minori e dell'Apocalisse. Divenuta la Bibbia comune a tutti i Siri, la Pesitta fu definitivamente cristallizzata in un apparato grammaticale e critico, a somiglianza della Bibbia ebraica, che viene chiamato dai moderni la «masora siriaca».

Nel 508 il vescovo monofisita Filosseno fece aggiungere alla versione del Vecchio Testamento pure il Nuovo Testamento che sembra essere una revisione del testò della Pesitta, con l'inclusione dei deuterocanonici ancora mancanti.

Una revisione della versione filosseniana del Nuovo Testamento fu eseguita nel 614 da Tommaso di Harqel (Eraclea) su codici greci svariati, contrassegnati da segni diacritici nel testo o in margine.

La versione siro-palestinese, sorta nei secoli V-VI, fu opera di Melchiti, gli indipendentisti nelle eresie nestoriana ed eutichiana, in dialetto aramaico-galilaico, molto affine a quello usato in Palestina al tempo di Cristo e degli Apostoli. Sebbene comprendesse tutta la Bibbia, furono conservate solo le sezioni evangeliche, utilizzate nelle letture liturgiche, le quali rivelano la dipendenza dalla recensione esaplare per il Vecchio Testamento ed ibridismi per il Nuovo Testamento.

[A. R.]

BIBL. - *Codici ed Edizioni*. La migliore edizione della Pesitta è dovuta ai Padri domenicani di Mossul (1887-1891). Per la Siro-esaplare cf. A. CERIANI. in *Monumenta sacra et profana*, vol. 7, Milano 1874,; DE LAGARDE, *Bibliothecae syriacae quae ad philologiam sacram pertinent*. Gottinga 1892. I frammenti della versione filosseniana furono editi da A. CERIANI. in *Monumenta sacra et profana*. 5, fasc. I, e da J. GWYNN. (1897-1909). La recensione eracleense fu edita da J. WHITE, Oxford 1798-1803 e BENSLY. Cambridge 1889. La siro-palestinese è rappresentata da svariati codici e frammenti: cod. Vat. siro 19 contenente un Evangeliario, G. MANISCALCHI ERIZZO (Verona 1864) e DE LAGARDE (Gottinga 1892); quattro codici sinaitici, contenenti evangeliari, editi da A. SMITH LEWIS, (Cambridge 1897-1909); i palisesti della Geniza del Cairo, conservati ad Oxford e Cambridge, editi da A. LEWIS, - M. GIBSON (Londra 1900); quelli di Damasco editi da F. SCHULTHESS (Berlino 1905) e i frammenti delle biblioteche di Londra e Pietrogrado, editi da J. LAND e G. MARGOLIOUTH (Londra 1897). Per il Diatessaron: E. RANKE, *Codex Fuldensis*.... Marburgo 1868; A. CIASCA. *Tatiani Evangeliorum harmoniae,* Roma 1888 (testo arabo e versione latina); A. S. MARMADIJ, *D. de Tatien*, Beirut 1935 (testo arabo, traduzione francese e varianti); C. H. KRAELING, *A Greek fragment of Tatian's from Dura*, Londra 1935; V. TODESCO - A. VACCARI - M. VATTASSO, *Il D. in volgare italiano*, Città del Vaticano 1938; G. PETERS. *Das D. Tatians*, Roma 1939; ST. LYONNET, *Les origines de la version arménienne et le D.*, Roma 1950; G. MESSINA, *Il Diatessaron persiano*, Roma 1951.

SODOMA. - v. Pentapoli.

SOPHERIM. -: v. Scribi.

SOFONIA. - (Sefanja = colui che Iawheh nasconde). Profeta, uno dei minori, figlio di Chusci, figlio di Amaria, figlio di Ezechia (Sof. 1, 1), che molti critici identificarono a torto col re Ezechia - coincide con la quarta generazione di S. (639.629), - perché l'Ezechia di S. non è detto re e più membri genealogici enumerano anche Baruc e Zaccaria. Profetò sotto Iosia (Sof. 1, 1). Non è ricordato nel ritrovamento del Deut. e nella riforma del re in 2Par. 34, 8-35, 19; 2Reg. 22, 3-23, 34. Dal suo libro non risulta se profetasse prima o dopo tali avvenimenti. Da 1, 4 s.; 3, 45 (nomina solo i resti di Baal) sembrerebbe dopo. Ma da altri testi risulta una situazione religiosa molto fosca: apostasia (3, 2), culti astrali (di Baal e Malcan), sincretismo religioso, superstizione (1, 4 s. 9), perfidia di profeti e sacerdoti (3, 4), sfiducia nella potenza di Iahweh (1, 12); il castigo minacciato è di sterminio (1, 2 s. 14-18). Gravi i disordini morali (1, 1.9.11.13.18; vv. 2, 1; 3, 3 ecc.). La moda straniera era stata accolta nella corte reale (1, 8). Sembrerebbe quindi prima della riforma. Molti in 1, 15-18; 2, 1-15 vedono una descrizione dell'invasione degli Sciti (cf. Erodoto I, 103.106) dell'a. 632-622. Ma risulta che essa si limitò alla costa del Mediterraneo (Ascalon) e che l'Egitto ne fu risparmiato per il tributo di Psammetico (664-609). Può aver gli però fornito le truci immagini del giudizio. Grandi cataclismi politici facevano presagire la decadenza dell'Assiria alla morte di Assurbanipal (626) ed il sorgere della potenza calo dea con Nabopolassar e Nabucodonosor.

S. è il profeta degli orrori del giudizio di Dio.

C. 1: Dio minaccia lo sterminio di ogni cosa dalla faccia della terra e degli idolatri di Giuda. Orrori del giorno di Iahweh che è simile ad un sacrifizio. Punizione della casa reale, dei superstiziosi, dei ricchi mercanti e degli irrisori della potenza di Iahweh. Il «Dies irae».

C. 2: Esortazione a Giuda ed agli umili. Sterminio della Filistea (Gaza, Ascalon, Asdod, Ekron, Keretei) che apparterrà al Resto di Giuda; di Moab, Ammon (accanitisi contro Giuda, il cui "resto" li saccheggerà); di tutti gli dei (le isole adoreranno Iahweh); dell'Etiopia e dell' Assiria (Ninive) (cf. 3, 6.8).

C. 3: Minacce contro Gerusalemme ostinata di fronte alla presenza di Iahweh e la sua luce, e lo sterminio dei popoli. Dio l'attende nel giorno del giudizio delle genti. Muterà le loro labbra e le chiamerà al suo culto. Di Gerusalemme rimarrà un residuo, un popolo umile e povero che confida in Iahweh. Canto di gioia per la revoca del decreto di punizione contro Gerusalemme; Dio sarà la sua difesa ed il suo pastore che ricondurrà i suoi figli dispersi dalla cattività.

Alcuni critici negano l'autenticità per i testi che alludono all'esilio ed alla trasformazione del giorno di Iahweh in giudizio finale e per i vaticini contro Moab e Ammon (1, 3; 2, 7.8-11.15; 3, 8-20, 9. 10-11. 13.14.20). Il giudizio di 1, 2 s. 14 ss. non riguarderebbe quello finale; 1, 15 sarebbe un'iperbole. Riconoscono molte glosse, per es. 2, 8-11.15: 3, 9. 10.14.20. Molto posteriore all'esilio sarebbe 3, 14.20. Qualcuno rigetta in blocco 2-3. Ma si può rispondere che Moab ed Ammon potevano attaccare Giuda anche al tempo di Manasse; i riferimenti all'esilio sono predizioni, non descrizioni "post eventum". L'inserzione di vaticini di consolazione è comune ad ogni profeta. Il giudizio di 1, 2 s. 14 ss. può avere riscontro con 3, 8. Il resto umile rimasto a Gerusalemme suppone la

decimazione del popolo e quindi una precedente punizione. Il giudizio di 1, 15-18 può anche circoscriversi agli orrori di una guerra. Però il v. 17 ha una ripercussione universale. Secondo Rowley solo 2, 15 e 3, 14-20 non sarebbero di S. Però 2, 15 è un complemento di 2, 14 e 3, 14-20 si riferiscono al tempo messianico. S. non è mai citato: ha invece molte illusioni a profeti anteriori: cf. Hab. 2, 20; Is. 3, 3 = Sof. 1, 7; Am. 5, 11 = Sof. 1, 13; Mi. 4, 5 = Sof. 3, 19.

Lo stile di S. è sobrio e vigoroso, ma non brillante come quello di Isaia e Nahum. È però vivo ed efficace nella descrizione degli orrori del giudizio di Dio. Molto interessante la descrizione della società giudaica prima della riforma di Iosia. È considerato il profeta dell'escatologia.

BIBL. - G. GERLEMAN, *Zephanya, Textkritisch und literarisch untersucht*, Lund 1942; H. O. KULHER, *Zephania*, Zurich 1943; A. GEORGE. *Michée, Sophonie, Nahum* (Bible de Jérus.) 1952.

SOMMO SACERDOZIO. - Alla vetta della gerarchia sacerdotale vi era il sommo l) capo sacerdote (hak-kohen hag-gadol o ha-ros; Volgata sacerdos magnus) unico, detto anche "il sacerdote unto" (hak-kohen ham-masiah) perché unto singolarmente col sacro olio (Ex. 29, 29; Lev. 8, 12), spesso "il sacerdote" (hak-kohen) per antonomasia; Si distingueva dai semplici sacerdoti per gli indumenti particolari (Ex. 28 e 29) che, al di sopra delle vesti sacerdotali comuni, portava nei riti solenni: 1) sopravveste (*me'il*) di azzurrò cupo fino alle ginocchia, ornata all'orlo inferiore con campanelli e melagrane d'oro; 2) ricco "scapolare" detto *'ephod* (settanta ***, Volgata. *superhumerale*), con una sontuosa cinta (abhnet, eseb); 3) borsa quadrata applicata alla parte anteriore dell'efod, detta *hosen* (antica latina *pectorale*, a torto Volgata *rationale* falsa traduzione di *** "oracolo"), assicurata con catenelle d'oro ai fermagli omerali e ai due anelli dell'efod con fettucce azzurre-giacinto, nel cui interno erano gli' *'urim* e *tummim* (v. ; Volgata *Doctrina et Veritas*), che davano un "giudizio di perfetta illuminazione" dietro guida e rivelazione divina (Num. 27 21), e esteriormente 12 pietre preziose su cui erano incisi i nomi delle 12 tribù d'Israele; 4) prezioso turbante (*misnépheth*) con una lastra d'oro sulla fronte che portava l'iscrizione *Qodes le Iahwhe* "santo a Iahweh". Nella liturgia penitenziale del giorno dell'espiazione, in cui offriva i sacrifici per i peccati suoi e della comunità (Lev. 4, 5), il sommo sacerdote non portava queste preziose vesti. Era tenuto ad una perfezione maggiore degli altri sacerdoti (Lev. 22, 10-15). Aveva l'alta direzione del personale e del culto del Tempio. Col pettorale-oracolo (scomparso nella distruzione del Tempio, 587 a. C.) consultava Iahweh nelle circostanze che interessavano le sorti della nazione. Oltre la direzione suprema del culto, la più importante funzione speciale del pontefice era l'annuale espiazione o kippur (Lev. 16, 3-34), nel "santissimo" portando l'abito sacerdotale comune.

Morto Aronne, il sommo sacerdozio si tramandò nella linea del suo terzo figlio Eleazar; ma con Eli (I Sam 4, 18) è passato alla linea di Ithamar, probabilmente contro la volontà della maggior parte dei sacerdoti. Cf. Flavio Giuseppe, *Ant*. V, II, 5. Gli successe suo nipote Achitob (I Sam 14, 3; 22, 9), a questi suo figlio Achimelec (1Sam 22, 9.18), il cui

figlio Abiatharsotto David presiedé al trasporto dell'arca sul Sion. Ma nel santuario di Gabaon, contemporaneamente, era sommo sacerdote Sadoc della linea di Eleazar, il cui discendente Abiathar fu deposto da Salomone (973 a. C.) per alto tradimento (I Reg. 2, 25 s.; 2, 22.26 s.), Nel sec. II a. C. i re siri attribuirono l'alta dignità al maggior offerente. Nel 252 Gionata Maccabeo la ricevette, eriditaria, da Alessandro Bala (I Mac. 10, 20); nel 141 suo fratello Simone ebbe anche il principato ereditario; l'ultimo asmoneo, Ircano II, morì nel 30 a. C. Ma già Erode aveva insediato il semplice sacerdote Ananel (Flavio Giuseppe, ibid. XV, 2, 4). Anche i Romani nominarono e deposero sommi sacerdoti a loro arbitrio; utilizzarono per lo più famiglie influenti, come quella di Anna (Lc. 2, 3) o Hanan (***), cui successero cinque figli e il genero Caifa (18-36 d. C.).

[A. Rom.]

BIBL. - H. STRUNK, *Die hohepriesterliehe Theorie in A. T.*, Halle 1906; ID., *Das alttestamentliche Oberpriestertum*, in *Studien und Kritiken*, 1908, pp. 1-26: J. FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, tr. it., II, Torino 1913, pp. 19·52; J. GABRIEL. *Untersuehungen uber das alttestam. Hohepriestertum*, Vienna 1933; A. ROMEO, *Il Sommo Sacerdote*, in *Enciclopedia del Sacerdozio*. Firenze 1953, pp. 484-97.

SORTE. - Indica sia il destino sia il processo per ottenere una decisione che non si può lasciare alla libera scelta; spesso i due concetti hanno delle interferenze. Qui si considera la forma divinatoria che tende a conoscere la volontà di Dio mediante il sorteggio (cleromanzia). È forse l'unica forma di divinazione permessa nel mondo ebraico. Il motivo è dato da Prov 16, 33: «Si getta la S. nel senso ma da Iahweh dipende ogni decisione». I nomi goral (ebr.), *** sors, arabo: garal, indicano la pietruzza, il ciottolo o la pallina di legno che servono per il sorteggio. *Pùr* invece deriva da una radice *pr'* "dividere, tagliare" come *** e mors da *** "divide" e come il dio Meni di Is. 65, 12 da mana. Per la festa di Pùrim, v. Ester. Il sorteggio è in uso presso tutti i popoli. Ez. 21, 26 S. attribuisce a Nabucodonosor la belomanzia o sorteggio mediante le frecce. Nella Bibbia la s. é usata:

1) nelle divisioni: per il suolo della Palestina tra le tribù (Num. 26, 55; Deut. l, 38 ecc.), per le città levitiche (Ios. 21, 4 ecc.), per gli abitanti di Gerusalemme (Neh. 11, 1), per le spoglie (Ab. 11; Ps. 22, 19; Mt. 27, 35 ecc.), per le terre conquistate (I Mach. 3, 36), per i prigionieri (Nah, 3, 10), per le parti dell'eredità (Eccli. 14, 15). La s. elimina la discussione (Prov. 18, 18);

2) nella designazione dei guerrieri (Iudc. 20, 9 s.), del re (I Sam 10, 21), delle cerimonie sacre (I Par. 24, 5.31 ecc.; dopo l'esilio Neh. 10, 34; Lc. l, 9). Per la successione a Giuda Iscariota (At 1, 26);

3) nella ricerca del colpevole (Ios. 7, 16 ss.); Saul sorteggia il responsabile (I Sam 14, 38); cf. Ion. 1, 7; nella festa dell'espiazione si sorteggia il capro da immolare e quello da espellere nel deserto (Lev. 16, 9 s.).

[F. V.]

BIBL. - W. FOERSTER, ***, in ThWNT. III, pp. 757-63; A. BEA, *De origine vocis Pur*, in *Biblica*. 21 (1940) 198 s.; G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*. Parigi 1940, p. 179 s.

SPERANZA. - Nel Vecchio Testamento, il greco *** rende diversi termini ebraici esprimenti la fiducia (Ps. 25 [24], 1 s.) in Dio, nell'attesa del soccorso, della liberazione da un pericolo, nella necessità; sentimento filiale del giusto verso Dio che è la sua salvezza, la sua certezza (Ps. 64, 6; 70, 5; Ier. 17, 7.; Ps. 4, 6; Prov, 20, 22 ecc.). In particolare, la s. del giusto per il suo destino oltretomba (Ps. 16, 8-11; 17, 15; 49, 16; 73, 24: F. Spadafora, in *Rivista Biblica*, I [1953] 210.15).

Nel Nuovo Testamento, la S. è la seconda delle tre virtù teologali, tra la fede e la carità: che sono i costitutivi della vita cristiana (1Ts. 1, 3). Il battezzato nasce alla fede e alla s., simultaneamente (1Ts. 1, 9 s.); il suo oggetto diretto è la gloria eterna (Col. I, 27), «la manifestazione del nostro grande Dio e Salvatore, il Cristo Gesù» (Tit. 2, 11 ss.); la glorificazione anche del nostro corpo, nella risurrezione finale (I Cor 15; Rom. 8). Praticamente, tutti i beni che ci attendono al di là della terra (Col. 1, 5); subito dopo la nostra morte (Phil. 1, 21.23; 2Cor 5, 6.8).

L'opposizione tra i cristiani e i pagani è espressa da S. Paolo due volte con la frase «coloro che non hanno s.) (Eph. 2. 12; 1Ts. 4, 13), riferita ai pagani.

Alla S. è congiunta la pazienza perseverante ***, (1Ts. I, 3; Rom. 8, 2S ecc.), fermezza resistente e militante, necessaria per sopportare le tribolazioni, riservate ai cristiani (I Tim. 6, 11 ecc.), Questa S. è Dio che l'ha messa nei nostri cuori (2Ts. 2, 16; Rom. 15, 5.13 ecc.); poggia su Cristo, che è «la nostra s.» (Col. 1, 27). Ma la sua ultima ragione è l'amore di Dio (Rom. 5, 5), perciò «la carità tutto spera, tutto sopporta» (I Cor 13, 7). Questo amore di Dio, che discende per il Figlio, fino a noi, e che nulla può sminuire è per noi pegno sicuro di tutti i beni soprannaturali (Rom. 8; 35-39).

[F. S.]

BIBL. - R. BULTMANN - K. H. RENGSTORF, ***, in ThWNT, II, pp. 515-31; J. BONSIRVEN, *II Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 314 ss.

SPIRITO di Iahweh. - L'ebraico ruah (fem.) etimologicamente = "soffio" , "vento", "spirito", che comunica, dà la vita. Fin dal secondo versetto della Genesi (1, 2) lo troviamo attribuito a Dio. «Il soffio o lo spirito di Dio aleggiava sulle acque», del caos. Da una parte il nulla, o il caos, dall'altra, «la potenza divina) che sta per trarre dal nulla l'universo. «Una parola del Signore creò i cieli, e un soffio di sua bocca li ornò tutti» (Ps. 33, 6); in stretto parallelismo, al comando risponde il «soffio della sua bocca», per esprimere la medesima azione creatrice» (cf. Is. 11, 4; 34; 16; Ps. 147, 18). Così s. di Iahweh esprime qualsiasi azione di Dio che termina all'esterno.

Particolarmente, forza divina o impulso per cui gli uomini sono diretti e. Spinti a fare cose mirabili, a compiere la missione cui Dio li destina. Influsso che pervade l'animo dell'uomo, partecipandogli in qualche modo la luce e la forza di Dio.

Nel Vecchio Testamento lo S. di Iahweh è descritto come causa di effetti prodigiosi, ma transitori, di forza, di coraggio, o di esaltazione religiosa (cf. i cosiddetti "figli di profeti"). Quando lo S. di Iahweh "agita" Sansone (Iudc. 13, 25) o «irrompe su di lui» (Iudc. 14, 6), gli dà la forza di fare a pezzi un leone con le sue mani (Iudc. 14, 6), d'uccidere da solo trenta uomini (Iudc. 14, 19), di rompere le funi che lo legano e sbaragliare mille Filistei (Iudc. 15, 14 s.). Quando lo S. è su Otoniele (Iudc. 3, 10) o su Iefte (Iudc. 11, 25) e "investe" Gedeone (Iudc. 6, 14) o «irrompe su Saul» (I Sam 11, 6), questi eroi riportano grandi vittorie.

Ma lo s. di Iahweh non è solo impulso transitorio, ma anche dono, permanente, e in ordine alla vita religiosa e morale. Così lo s. di Iahweh è su Mosè (Num. 11, 17.25), è trasmesso o partecipato da Dio a Giosuè (Num. 27, l8); penetra in David dal giorno della sua unzione (I Sam 16, 13) e parla per la sua bocca (2Sam 23, 2); riposa su Eliseo (2Reg. 2, 9).

Lo s. (impulso divino) dirige gli esseri che portano il trono di Iahweh (Ez. l, 12); è la forza divina che solleva Ezechiele e gl'infonde una calma fiduciosa per star dinanzi a Dio e ricevere la sua parola (Ez. 2, 2; cf. 3, 12); che agisce nella sua anima comunicandogli le visioni profetiche (8, 3). Lo s. di Iahweh principalmente esprime l'ispirazione profetica (v. Profeta) (cf. Zach. 7, 12; Neh. 9, 30); e comunica ai saggi la loro sapienza (Iob 32, 3.13; Sap. 7, 7).

Forza divina dunque c dono permanente accordato da Iahweh, in vista di una funzione o missione determinata.

Lo s. di Iahweh dimorerà permanentemente sul Messia (Is. 11, 1), dirigerà quindi ogni sua azione; per fare di lui il re ideale; conferendo,gli doni intellettuali sovrumani e qualità morali straordinarie. Avere su sé lo s. di Iahweh equivale a pensare e agire, come pensa e agisce Iahweh.

Lo s. di Iahweh così è la forza che, come per il Salmista (Ps. 51, 12 ss.), nella nuova alleanza opererà il rinnovamento morale e religioso. Ez. 36, 26 s.: «Porrò su voi un nuovo s. il mio s. e farò che seguitate le mie leggi», ecc.

Un nuovo principio d'azione (*s. nuovo*), quasi un altro principio vitale, guiderà la loro condotta, farà compier loro opere degne del Signore (cf. Is. 32, 5; Ioel 2 28 Zach. 4, 6 cc.); principio d'azione ch; viene da Dio (*il mio s.*), fonte di vita morale, e, come l'acqua di cui parla Gesù alla Samaritana (Io., 4, 14), discende dal cielo e risale e fa risalire al cielo.

La rivelazione del mistero dello Spirito Santo (v.), terza persona della SS Trinità era riservata al Nuovo Testamento. In esso ricorre talvolta s. del Signore, nel senso riscontrato finora.

Così Lc. l, 35 dove *** (s. santo) è specificato in stretto parallelismo da *** (= la potenza dell'Altissimo).

E non sempre è facile determinare quando si parla direttamente della terza persona della SS. Trinità.

BIBL. - P. VAN IMSCHOOT, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'A. T.*, in RScPhTh, 23 (1934) 553-87; *L'e. d. J. source de vie dans l'A. T* . in RE, 44 (1935) 481-501; *L'e. d. J. et l'alliance nouvelle*, in EthL. 13 (1936) 201-20; *L'e. d. J. souree de vie morale dans l'A. T.*, ibid., 16 (1939) 457.67; P. HEINISCH, *Teologia del V. T.*, Torino 1950, pp. 124-32.

SPIRITO Santo. - Nome della terza persona della Trinità (v.). Esso si legge nel Nuovo Testamento in tutti i testi che contengono una formula trinitaria. Negli altri passi, invece, mentre la personalità del Padre e del Figlio risulta evidente, spesso sussiste il dubbio circa quella dello S. Santo. Già Gregorio Nazianzeno (*Oratio theologica* V, 26; PG 36, 161) affermava: «Il Vecchio Testamento predicò apertamente il Padre, più velatamente il Figlio. Il Nuovo ha manifestato il Figlio ed ha fatto intravedere la divinità dello S. Ora lo S. dimora fra noi ed egli stesso ci offre una più aperta dimostrazione di sé».

Difatti nel Vecchio Testamento si parla spessissimo dello S. (v.) di Iahweh per indicare l'onnipotenza divina, razione di Dio nel creato, nell'uomo.

Anche nel Nuovo Testamento non poche volte si resta perplessi sul senso preciso dell'espressione. In diversi casi è chiara la corrispondenza fra "S. santo" (Lc. 10, 21) oppure il semplice vocabolo S. (cf. Mt. 4, 1; 22, 43; Mc. 12,36; Lc; 4, 14 ecc.) con la terminologia «S. di Iahweh» del Vecchio Testamento. Altre volte lo S. Santo è presentato come un dono divino soprannaturale, capace di produrre effetti particolari in ordine alla santificazione delle anime oppure alla propagazione del cristianesimo (cf. At. l, 5.8; 2, 4; 8, 15; 9, 17; 10, 44; 11, 15 ecc.). Anche tali testi da soli insieme ad altri paolini (cf. I Cor 6, 19; I Ts. 4, 8; Tit. 3, 5 s.; Rom. 5, 5 ecc.) per sé non sono sufficienti ad affermare il carattere personale dello S. Santo. Lo stesso si dica del celebre testo su la bestemmia (v.) irrimissibile contro lo S. Santo (Mt. 12, 31 e paralleli).

Ma, sempre prescindendo dalle formule trinitarie, non difettano casi, nei quali il carattere personale dello S. Santo appare perspicuo. Egli è descritto come il grande sostenitore ed animatore degli Apostoli e dei fedeli in genere (cf. Mt. 10, 20; Io. 14, 26; 15, 26; At. 1, 8; 2, 4). A Lui è attribuita la direzione soprannaturale della Chiesa nascente (At. 4, 8; 5, 3.9; 6, 3.5; 8, 15.29; 20, 28 ecc.). In modo particolare lo S. Santo è considerato santificatore delle anime (cf. Rom. 8, 9 ss.; I Cor 3, 16; Gal. 4, 6). Al pari del Cristo glorificato, lo S. è principio di vita soprannaturale. Per questo le medesime caratteristiche in tal senso sono attribuite indifferentemente all'una od all'altra persona. L'attività delle due persone nell'anima dei giusti è inseparabile. Tale scambio di attribuzioni è evitato da s. Giovanni, che ama chiamare lo S. Santo "Paraclito" (Io. 14, 16.26; 15, 26; 16, 7); il medesimo titolo, però, è riservato anche al Cristo glorificato (I Io. 2, 1). In genere si intende il termine come

equivalente a "consolatore", sebbene non pochi esegeti antichi traducevano con "avvocato" o "patrono".

È abbastanza perspicua la descrizione dello S. Santo nella vita intima della Trinità. Egli è chiamato ora S. di Dio ed ora S. del Cristo, perché procede dalle due persone. Ma è bene non dimenticare che la terza persona è descritta innanzi tutto nella sua attività santificatrice attraverso le grazie e l'effusione di carismi speciali. È il concetto espresso con l'immagine dello S., che inabita nell'anima del giusto (Rom. 8, 9) e che distribuisce i carismi secondo la sua libera volontà (I Cor 12, 11). La perfezione di ognuno consiste nell'assecondare e sviluppare la misteriosa azione dello S. (Rom. 15, 13; Eph. 5, 18), che origina ed alimenta tutta la vita soprannaturale. Lo scambio delle attribuzioni col Cristo glorificato è limitato a determinate categorie di azioni. Esso è possibile perché il Redentore con la risurrezione, divenuto «S. vivificante» (I Cor 15, 45), acquista in'atto la prerogativa di effondere il suo S., il quale compirà l'opera di salvezza nei singoli credenti (Io. 14, 16.26; 16, 13). BIBL. - H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des, Apostels Paulus*. Munster i.W. 1913; E. SCOTT, *The Spirit in the New Testament*, Londra 1923; F. BUCHSEL. *Der Geist Gottes im Neuen Testament*. Gutersloh 1926; P. GALTIER. *L'habitation en nous des trois personnes*, Parigi 1928; S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma 1952.

SPIRITUS PARACLITUS. - v. Documenti pontifici.

STELLA. - v. Magi.

STOLTEZZA. - v. Peccato.

SUMERI. - Il più antico popolo finora conosciuto. Vive dalla metà del IV millennio a. C. nella Mesopotamia del Sud, intorno alle foci del Tigri e dell'Eufrate, i quali fino alla morte di Alessandro Magno entravano separati nel Golfo Persico. Fino a poco tempo fa si riteneva un popolo autoctono. Oggi si pensa all'esistenza di Presumeri o Protosumeri poiché la civiltà dei S. appare nel IV millennio molto sviluppata e non primitiva. L'origine è ignota come pure non si può classificare la razza: né semitica né indoeuropea. La lingua è catalogata tra le agglutinanti come il turco e l'ugro finnico.

Già verso il 3200 ca. i S. usano una scrittura pittografica lineare che dapprima segue i principi, visuali, in quanto un segno esprime un concetto, indi i fonetici, poiché un ideogramma indica un suono o fonema: è la scrittura cuneiforme che verso il 3100 ca. avrebbe influenzato anche la geroglifica.

L'economia, spinge i S. a formare piccole città-stato, indipendenti l'una dall'altra, spesso l'una contro l'altra come le ***. Il Tigri e l'Eufrate vedono dei canalizzatori esperti e degli sfruttatori capaci. Fino alla metà del III millennio , i S. vivono quasi indisturbati finché non giungono i Semiti dal deserto siro-arabico. Sargon d'Agade lotta contro Lugalzaggisi di Uruk, vince e sposta il centro culturale mesopotamico verso il nord. In Mesopotamia accanto al regno di Sumer sorge quello di Accad (2360-2180 ca.). La potenza dei Semiti è tuttavia abbassata dall'intervento", dei Guti (2180-2065 ca.), orde indisciplinate provenienti dai monti, settentrionali della Mesopotamia e che non lasciano tracce durature, ma permettono ai S. di rialzare il capo. Gudea di Lagas, di cui si conservano numerose iscrizioni su cilindri e statue, è il governatore più celebre del periodo chiamato "neosumerico", durante il quale le varie città ritornano alla rivalità e alla indipendenza: Ur (2070-1960 ca.), Jsin e Larsa (1960-1830 ca.) emergono; Ma la divisione porge il fianco alla invasione dei Semiti dal nord, degli Elamiti dal sud. Questi danno il colpo di grazia al dominio politico dei S. con la conquista di Ur. Sopravvivono Larsa che sarà conquistata da Kudur-Mabuk, e Isin, dominata da Rim-Sin; nel 1770 ca. Samsi-Addu prima, Hammurapi in seguito, ambedue di origine amorrea, faranno delle città dei S. le tributarie del loro impero. La razza sumerica scompare assorbita dai Semiti. La lingua, eliminata dall'uso vivo, rimane nella liturgia e presso i dotti fino al tempo di Cristo. La scrittura cuneiforme è adottata dai Semiti di Assiria e Babilonia, dagli Elamiti, Hurriti, dagli Indoeuropei dell'Asia Minore e dell'Iran, dagli Urartici: l'ultimo documento in cuneiforme risale al 6 a. C.

La religione si fonda su un concetto di abbondanza e si avvicina più alla cananea che alla assiro-babilonese. Il pantheon sumerico passa tuttavia in eredità ai Semiti mesopotamici come l'arte e la letteratura. Il diritto offre precursori ad Hammurapi e particolarità che il monarca babilonese ignora: il codice di Ur-Nammu (III dinastia di Ur, 2050 ca.) che segue la composizione legale e non il principio del taglione: le leggi di Lipit-Istar (dinastia di Isin, 1910 ca.). Rispettivamente sono anteriori di 350 e 185 anni ad Hammurapi.

La Bibbia ignora il nome dei S. a meno che non si voglia sostenere con G. Dossin che Shinc'ar (Gen. 10, 10; 11, 2; 14, 1. 9; Ios. 7,21; Is. 11, 11; Zach. 5, 11; Dan. l, 2) è la corruzione di Sumer. Tuttavia parla di Ur dei Caldci (Gen. 11, 31 ecc.), di Larsa (Ellasar di Gen. 14, l) di Uruk (Erech di Gen 10, 10). I primi capitoli della *Genesi* hanno relazioni, secondo il genere letterario, con il contenuto degli inni cultuali dei S. Così la creazione, l'organizzazione della civiltà, i patriarchi, il diluvio e altre tradizioni presentano affinità quanto alla forma presso la letteratura biblica e la sumerica.

BIBL. - A. DEI MEL. *Sumerische Grammatik*. Roma 1939; ID. Sumerisches Lexicon, ivi 1928; 1947: J. B. PRITCHARD. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton 1950, pp. 37-59; 159-61 ecc.; A. FALKENSTEIN - W. VON SODEN. *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*. Zurigo 1953; A. PARROT. *L'archeologie mésopotamienne*, Parigi 1953; C. F. JEAN. *La religion sumérienne*, ivi 1931; S. N. KRAMER - A. FALKENSTEIN. *Ur-Nammu Law Code*, in Orientalia, 23 (1954) 40-51.

SUPERBIA. - Peccato e vizio detestabile consistente in una stima esagerata di se stesso e in un atteggiamento di alterigia e disprezzo verso gli altri (in ebr. ga' òn; greco ***).

La S. Scrittura la stigmatizza come principio di ogni altro peccato (Eccli. 10, 9.12). «odiosa al Signore e agli uomini», perché allontana l'uomo «dal suo Fattore», accecandolo fino a sollevarlo contro di Lui, dimentico del proprio nulla: «Come può insuperbire chi è polvere e cenere, chi pur vivendo ha le viscere piene di marciume?»; perciò la s. è anche detta stoltezza (2Cor 11, 17-21).

La s. riveste varie sfumature: millanteria (Iac. 4, 16), pomposità (I Io. 2, 16), insolenza (Iudt. 5, 15), arroganza (Prov. 8, 13), tracotanza (Is. 16, 6), irreligione (Ps. 1, 1).

La S. attira i divini castighi, che seguono di regola la legge del contrappasso (Eccli. 10, 14-17 = Lc. 1, 52).

Nel Nuovo Testamento vengono sfaldate anche le ultime basi della s.: le drastiche invettive contro la s. ipocrita (Mt. 23, 13 5s.), l'inversione dei valori e valutazioni umane (Lc. 18, 10-14), il ridurre a stretto dovere e a dono gratuito ogni benemerenza (Lc. 17, 10; Phil. 2, 13), il porre l'uomo di fronte ai misteri della grazia, dell'agire di Dio (Rom. 8.9), spegne ogni velleità di s.

[N. C.]

BIBL. - P. HEINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 207 ss.; J. BONSIRVEN. *Teologia del Nuovo Testamento*, ivi 1962. pp. 99 s. 116 s.

SUSA. - L'antichissima Shusan (="giglio" o "bianchezza "), ai piedi dell'odierno Luristan, che verso la fine della III dinastia di Ur (sec. XXI a. C.) aveva già vari re, fu la capitale del glorioso impero elamita (v. Elam; cf. Gen 10, 22; 14, 1) e quindi del posteriore regno neo-elamita.

Assurbanipal saccheggiò S. (640-639 a. C.) incendiò i boschi sacri, distrusse i santuari. portò via ca. 32 statue d'oro e d'argento, violò i sepolcri dei re, disperse quindi gli abitanti di S. e dell'Elam attraverso l'impero assiro, mandando a S. coloni d'altre razze: in Esd. 4, 9, tra i Samaritani che scrivono ad Artaserse contro i Giudei ci sono anche i deportati da S.

Con i Persiani S. ritorna all'antico splendore. I loro re passarono volentieri la prima vera a Persepoli, l'estate a Ecbatana e l'inverno a S., le tre capitali, o residenze regali, dell'impero persiano. Dario I (verso il 500) incominciò a S. la costruzione della grandiosa reggia (più di 100 scale; cf. Esth. 1, 5). Sotto Artaserse I (445-42), l'Apadana, grande salone, sostenuto da numerose colonne, adibito ad assemblee di governo (cf. Esth. 1, 3), fu devastata da un grave incendio; Artaserse II (404-359) la restaurò.

A S. si svolsero gli eventi narrati in Esth.

K. Loflus nel 1851 scoprì la località dell'antica S., presso l'odierno villaggio Sus; M. Dieu1afoy iniziò gli scavi (1884-1886), proseguiti quindi da J. Morgan (1889) e dalla «Mission archéologique en Perse», da lui diretta.

L'insieme è composto di quattro colli o tell. A nord-est degli altri, sta la città degli artigiani o città bassa, di scarso interesse; gli altri tre tell, circondati da mura, costituiscono la vera città. A sinistra del fiume Kerkha, l'antico Coaspe, sta l'acropoli o cittadella, due tell occupati dal complesso delle costruzioni regali; a destra (est) l'immenso tell della città abitata dal popolo: sono le due parti, ben distinte nel libro di Esth. 3, 15; 9, 6.11 ecc.: birah (= aramaico "fortezza" e, per estensione, "acropoli") e *ìr*.

Nella cittadella (Neh. 1, 1) Neemia riceve da un suo parente le tristi notizie su Gerusalemme.

[F. S.]

BIBL. - AUTORI VARI, *Mémoires de la Délégation en Perse*, 13 voll., Parigi 1903-12; continuate da *Mémoires de la Mission archéologique de Susiane*. vol. XIV -XXIX, ivi 1913-1943; L. Sou-BIGOU, *Esther* (*La Ste Bible*, L. Pirot, 4). ivi 1949, Pp. 327 ss. 607 ss. 611 ss.; R. GHIRSHMAN, *Cinq campagnes de fouilles à Suse* (1946-1951), in RA, 46 (1952) 1-8.

T

TABEEL. - v. Giuda (regno di).

TABERNACOLI (Festa dei). - v. Capanne.

TABERNACOLO. - Santuario portatile degli Ebrei, costruito e utilizzato durante la peregrinazione del deserto e la prima permanenza in Palestina fino alla sostituzione col tempio salomonico. La forma, le misure e gli arredi sono descritti in Ex. 25-31 e 35-40 e dalla tradizione giudaica, dipendente dalla Bibbia e rappresentata da F. Giuseppe (*Ant*. III, 6), Filone (*De vita Mosis* III, 145 ss.) e Talmud (*Middòth*). La denominazione ebraica più frequente è *** "tenda", a cui spesso si aggiungono altre specificazioni, come 'ohel (***) "tenda dell'adunanza", o 'Ohel mo'eduth "tenda della testimonianza"; altre denominazioni sono: miskan, "dimora", qodes "santo", miqdas "santuario", beth Iahweh "casa di Iahweh" ed altre ancora, talvolta accoppiate fra loro.

L'insieme del T. era costituito di due parti: un recinto sacro od atrio ed una tenda sacra dentro il recinto. Il recinto, scoperto e rettangolare (ni. 52,50 x 26,25) era delimitato da colonnine in legno (20 sul lato più lungo e 10 su quello più corto) assicurate in basso da zoccoli di bronzo e sorrette da funi che reggevano una cortina alta 5 cubiti e lunga quanto

il rispettivo lato, eccetto nel lato orientale dov'era l'entrata di 20 cubiti, provvista di una cortina sollevabile. Dentro al recinto, nello spazio fra l'entrata e la tenda sacra, si trovavano l'altare degli olocausti, dove si bruciavano le carni degli animali immolati e, un po' a lato, una grande conca di bronzo con l'acqua per le abluzioni.

La tenda sacra, la vera dimora di Iahweh, era un luogo coperto rettangolare (metri 16,75 x 5,25 x 5,25) con l'entrata ad oriente, protetta da una cortina, con gli altri tre lati costituiti da tavole di acacia incastrate insieme, in numero di 48 (20 rispettivamente per i lati nord e sud e 8 per il lato ovest), rivestite all'interno di oro ed inserite in zoccoli d'argento. Divisa in due parti da un velo ricamato a figurazione di cherubini, la parte più interna (cubiti 10 x 10 x 10), detta "santo dei santi" o "santissimo", includeva l'arca dell'alleanza ch'era una cassetta portatile rettangolare contenente le tavole della legge, e, secondo molti (Heb. 9, 4), il vaso della manna e b verga di Aronne, sul cui coperchio (detto propizia. torio dal rito descritto in Lev. 16, 14·15), protetta da due cherubini (v.), si localizzava la presenza divina. La parte anteriore (cubiti 20x 10 x 10), detta il "santo", conteneva la portatile mensa dei pani (v.) di presentazione o proposizione, presentati a Dio in oblazione permanente e rinnovati ogni settimana; l'altare dei profumi ed il candelabro (v.) d'oro coi 6 bracci muniti di lampade ad olio. Questa impalcatura della tenda era ricoperta totalmente da due ampi tessuti, quello interno di materiale e lavorazione più fini e quello superiore di peli di capra intessuti; al di sopra vi erano altri due copertoni, formati di peli d'animali.

Il T. era la tenda abitata da Iahweh, nomade fra i nomadi ebrei, pur essi abitatori di tende (Ex. 25, 8; 2Sam 7, 6; I Par. 17, 5). La trascendenza divina era però conservata con l'unica accessibilità annuale del Sommo Sacerdote nel "santissimo" dov'era presente Iahweh, assiso sul trono costituito dal coperchio dell'arca, velato dalla nube luminosa rivelatrice della divina presenza, ed assistito dai cherubini. Secondariamente, come unico luogo di incontro tra Iahweh ed il popolo ebraico (Ex. 29, 42-45), per la mediazione di Mosè (Ex. 30, 6), (di qui il nome "tenda dell'alleanza ") era il centro sociale e religioso di tutto il popolo e potente legame fra le 12 tribù. La conservazione delle tavole della legge divina nell'arca santa richiamava l'alleanza divina e gl'inerenti impegni (di qui il nome "della testimonianza").

Costruito per ordine di Mosè nel soggiorno al Sinai, con elementi facilmente trasportabili e ritrovabili nella località, fu inaugurato il primo giorno del secondo anno dopo l'esodo degli Ebrei dall'Egitto (Ex. 40, 1 ss.) ed accompagnò sempre gli Ebrei nelle loro peregrinazioni nel deserto, occupando sempre il posto di centro durante le marce e le soste. Dopo la penetrazione degli Ebrei in Palestina, fu impiantato in varie località: a Ghilgal, Silo, Nobe, Gabaon. Costruito il Tempio salomonico, l'arca dell'alleanza passò nel Tempio. ed il resto del T. fu ivi depositato, come cosa sacra fuori uso. [A. R.]

BIBL. - H. LESÈTRE. in DB, V. coll. 1952-61: W. T. PHYTHIAN-ADAMS, *The People and the Presence*. Oxford 194;2; .T. MURGENSTERN. *The ark, the ephod and the tent of meeting*. Cincinnati 1945; F. M. CROSS, *The Tabernacle*, in. Bibl. Arch., 10 (1947) 45-68.

TABOR. - (Ebr. Tabor; greco ***: Os 5, 1, Flavio Giuseppe, Polibio, s. Girolamo; odierno Gebel el-Tor). Monte conico ed isolato, alto ca. 600 m., che domina la pianura di Esdrelon. La sua bella forma arrotondata gli dà un aspetto dolce e maestoso. Servì di confine tra le tribù settentrionali (Ios. 19, 22). Nella benedizione di Mosè (Deut. 33, 19) Zabulon e Neftali offrono "sul monte'" sacrifici di giustizia; forse si tratta del T.; cf. Os 5, 1 dove tale consuetudine verrebbe riprovata. Sulla sommità del T. è convocata dalla profetessa Debora l'armata di Barac, da dove muove impetuosa contro Sisara e i Cananei, lungo la valle del Cison (Iudc. 4, 6. 12.14). Al T., emergente dalla regione circostante, è paragonato Nabucodonosor (Ier. 46, 10). Una tradizione, atte stata primieramente da s. Cirillo di Gerusalemme nel 350 (*Cat*. 12, 16: PG 33, 744), da s. Epifanio e da s. Girolamo (*Epist*. 46, 12 e 108, 13: PL 22, 491 e 889) identifica nel T. il monte anonimo della trasfigurazione di Gesù (Mt. 17, 1-13; Mc. 9, 2-14; Lc. 9, 28-36). Un'altra tradizione, poco fondata, identifica nel T. l'altro monte anonimo su cui vengono convocati gli Apostoli per la missione definitiva ed universale (Mt: 28, 16; I Cor 15, 6). Sulle rovine del Santuario, formato da tre basiliche, a ricordo delle tre tende menzionate dai Vangeli, i Francescani eressero nel 1924 una bella Basilica su disegno ed esecuzione di A. Barluzzi.

[A. R.]

BIBL. - P. B. MEISTERMANN. *Le Mont Thabor.* Parigi 1900; F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*. I. ivi 1933, PP. 353-57; E. DABROWSKI. *La Transfiguration de Jésus*. Roma 1939.

TAGLIONE (Legge del). - La Legge mosaica prescrive la dura legge del t., comune in pressoché tutte le antiche legislazioni semitiche: Ex. 21, 23 ss.; Lev. 24, 17-20; Deut. 19, 21: «Occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, ustione per ustione, ferita per ferita, lividura per lividura».

Il codice di Hammurapi più che formularla, come Ex., l'applica (art. 196.197.200 ecc.), e talvolta in modo affatto odioso; essa non rispondeva più alla struttura sociale di quel regno; essa infatti, è il primo passo di una società primitiva e meno differenziata, per limitare il diritto di vendetta, estesa, senza limiti, a tutto il gruppo dell'offensore o del colpevole, da parte del gruppo familiare o tribale dell'offeso o dell'ucciso.

La legge del t. è il primo tentativo di pena individuale; questo suo carattere, con una tendenza a una sua applicazione più razionale e umana, è da tutti riconosciuto alla legislazione mosaica. È l'influsso della religione iahwistica.

Deut. 24, 16 applica tale principio alla condanna capitale per un israelita che ha meritato la morte; nel caso di Amasia (797-a.C.), che fa morire soltanto gli assassini del padre suo, senza estendere la pena ai loro familiari, come abitualmente si faceva (2Reg. 14, 6), rappresenta l'estensione dell'antico principio ai casi più gravi che finora gli erano sottratti, quale, nel nostro caso, l'uccisione di un re, eccezione contemplata ad es. nell'antico codice hittita (art. 173). L'elevatezza del iahwismo perfezionò i costumi è le leggi ereditate dalla Mesopotamia.

Più che principio giuridico, questa dei t. è una mentalità, che troviamo in atto in tutto il Vecchio Testamento; sia contro i nemici d'Israele, sia contro Israele e gli empi e gl'ingiusti (cf; Ps. 137, 9; Is. 13, 16; 14, 22 ecc.; Ez. 16.23 ecc.; Ps. 109 ecc.). Lo stesso pio Geremia, che pure intercede per Giuda, chiede a Iahweh l'applicazione del t. contro i suoi nemici, che ricevano quanto volevano infliggere al profeta (Ier. 11, 20; 15, 15; 17, 13; 13, 21). Ed è indice della sua pietà che si rimetta a Dio; mentre anche il giusto chiede di poter far vendetta egli stesso (Ps. 41, 11). Gesù, nel discorso del Monte, abroga la legge del t., riprova lo spirito di vendetta e di rappresaglia, e stabilisce la legge aurea della carità. Con tre casi paradossali, che non vanno presi alla lettera, insegna ai suoi discepoli, a non rispondere al male col male, ma a vincere col bene il male (Mt. 5, 38-42; Rom. 12, 21 ecc.).

[F. S.]

BIBL. – H. CAZELLES, *Études sur le code de l'Alliance.* Parigi 1946. p. 151 s.; D. Buzy. *S. Matthieu* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), ivi 1946, pp. 68-71; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 232 s.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 155, 327, 359 s.

TALMUD. - È il "corpus" della dottrina giudaica postbiblica, giuridica particolarmente, comprendente la Misna, che è il testo fondamentale, e la Gemara che ne è il commentario.

Già sin dai tempi di Esdra si riteneva che la Legge fosse qualcosa di fisso e immutabile e solo alla sua luce si scioglievano i nuovi casi che di mano in mano si presentavano. Ma gl'Israeliti prestavano fede oltre che alla Bibbia anche all'autorità degli anziani, la cui tradizione (cf. per es. Mc. 7, 3), tramandata prima oralmente, fu da Rabbi-Giuda Ha-Nasi' (c. 200 d. C.) raccolta in forma quasi definitiva e legalmente trasmessa (Misna).

L'interpretazione dei dottori dimoranti in Palestina e di quelli viventi in Babilonia han dato un duplice T.: Palestinesa o Gerosolimitano e Babilonese.

La raccolta e la divulgazione della Misna di R. Giuda Ha-Nasi' non escludono la preesistenza di altri "Trattati".

Forse le prime collezioni risalgono ai tempi di Hillel e Shammai (coevi di Cristo) e, più probabilmente, a R. Akaba (+135) il quale già aveva fatto una raccolta delle decisioni dei dottori simile a quella di Giuda Ha-Nasi'. Quest'ultimo volle fare una raccolta definitiva per tutelare l'uniformità della dottrina; costituì in tal modo un "corpus" ufficiale, ultima e definitiva autorità iussiva in materia religiosa e civile. Per eliminare le raccolte non autentiche, egli riportò i canoni della legge e li confermò non solo con la sua autorità, ma aggiunse anche le sentenze di altri dottori spesso alla lettera e con l'autentica del nome dell'autore.

Dopo Giuda la Misna subì delle aggiunte.

La lingua, in confronto di quella della Bibbia, si accrebbe di locuzioni straniere (aramaica, greca, latina) su sostrato neoebraico.

La Misna si divide in "ordini" (sedarim); quindi questi si suddividono in "trattati" (massekheth, pl. massekhtoth); i trattati, a loro volta, in "capitoli" (pereq, pl. peraqim); i capitoli in "paragrafi" (misnah, pl. misnijoth) o, secondo il T. palestinese, in "sentenze" (halakhah, pl. halakhoth),

Gli "ordini" sono sei: 1) zera' im (semi): regole riguardanti l'agricoltura; 2) mo'ed (festa) o delle feste; 3) nasim (donne) o del diritto matrimoniale e famigliare; 4) neziqim (danni) o del diritto civile e penale; 5) qodasìm (cose sacre):o delle cose sacre e dei sacrifici; 6) teharoth (purezza) o delle purificazioni.

Gli ordini comprendono 63, trattati e 523 (525) capitoli.

Gli argomenti si susseguono più per associazione d'idee che per ordine logico. I dottori son detti "Tanna'im".

Le discussioni e le dispute sulla Misna fatte nelle scuole palestinesi e babilonesi furono raccolte nella Gemara, che è una specie di protocollo d'élle sentenze che i dottori pronunciavano a conclusione delle discussioni.

L'attuale T. "palestinese risale, nella sua parte fondamentale, a R. Iochanan b. Nappacha (+279), nelle aggiunte, ad altri dottori. L'odierna forma forse rimonta al 425 circa d. C. È scritto in lingua aramaica;

[B. N. W.]

BIBL. - Edizioni della Misna: G. SURENHUSIUS. "*Mischna sive totius Hebraeorum juris, rituum, antiquitatum ac legum oralium systema cum clarissimis Rabbinorum Maimonides et Bartenorae commentariis integris*... latinitate donavit ac notis illustravit Guilielmus Surenhusius. 6 voll. (corrispondenti ciascuno a un "ordine"). Amsterdam 1608-1703; BEER-O. HOLTZMANN, Giessen 1912. Edizioni del Talmud Palestinese: BL. UGOLINI, *Thesaurus antimutatum sacrarum*, voll. 17, 18. 20. 25. 30. Venezia 1755-1765; M. SCHWAB. *Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première lois*. 11 voll. Paris 1878-1889 (tom. 12, 1890). - Edizioni del Talmud Babilonese: cf. *Judisches, Lexicon V, Talmud*, coll. 837-38 (solo lo schema); il Talmud bab. contenente particolarmente la Gemara di R. Aschi (+427), fu redatto da Rabina II (499); ma la forma definitiva l'ebbe forse solo nel secolo VI. - Versioni col testo aramaico e traduzione: LAZ. GOLDSCHMIDT, *Der Babylanische Targum*, 9 voll., 1897-1935: vol. l, 2, 3, 7 (Berlin), 4, 5, 6, 8 (Lipsia), 9 (Den Haag); con la sola versione: M. L. RODKINSON. *New Edition of the Babylonian Talmud*, vol. 20, Boston 1918; I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmùd translated in to English*…, vol. 34, Londra 1935-1948; A. ROMEO, *Il Giudaismo, Fonti*, in N. TURCHI, *Le religioni nel mondo*, Roma 1946, pp. 329 s. 381 ss. (ricca bibl.).

TARGUM. - Termine (= versione) che servi sin dai tempi talmudici a indicare le traduzioni della Bibbia in aramaico, divenuta lingua ufficiale nelle scuole e nelle sinagoghe, quando l'ebraico cadde in disuso. Nei primi tempi, chiunque leggeva la Torah; ma in seguito la leggeva solo chi fosse designato e capace di tradurla in aramaico. Tuttavia l'incaricato pur dandone una versione fedele, spesso si tratteneva nel commento e nell'interpretazione. Quando poi anche la lingua aramaica fu soppressa, non si usò più neppure la versione orale nelle sinagoghe. Ma ormai i Targumin (versioni) erano già stati assicurati con lo scritto.

I T. sono diversi per indole, autore e tempi talmudici.

Abbiamo T.: a) per la Legge; b) per i Profeti; c) per i Ketubim (o scritti), corrispondenti alle tre parti della Bibbia ebraica.

I T. per la legge sono: a) T. di Onkelos; b) quello dello Pseudo-Ionathan; c) quello di Ierusalmi.

Il T. di Oukelos fu composto in Babilonia non prima del sec. III in lingua aramaica orientale. Non si sa se Onkelos sia il nome dell'autore oppure un richiamo di Aquila autore di una versione greca, altrettanto fedele. Ebbe grandissima importanza presso. i Giudei. Testo e versione si trovano nella Poliglotta Londinese, vol. I, Londra 1613. Il vol. I della Poliglotta di Anversa invece ce ne dà solo il testo: cf. A. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlin 1884.

Gli altri due T. sono piuttosto parafrasi in lingua aramaica occidentale: il primo, falsamente attribuito a Ionatha b. Usiel, è detto anche di Ierusalmi I ed ebbe forma definitiva all'epoca degli Arabi: cf. testo ti versione nella Poliglotta Londinese, vol. IV; solo il testo in: M. Ginsburger, *Pseudo-Ionathan*, Berlin 1903.

L'ultimo o Ierusalmi II ci è pervenuto solo in frammenti. Alcuni brani sono conservati dalla Poliglotta Londinese: cf. P. Kahle, *Das Paliistinische Targum*, in *Massorete des Westens*, II, Stuttgart 1930.

Il T. per i Profeti, attribuito a Ionathan, ma, sembra, compilato in Babilonia nel sec. IV, è una parafrasi e una specie d'interpretazione dei Profeti, scritta in aramaico orientale babilonese.

Testo e versione sono nei voll. II e III della Poliglotta Londinese e nei voll. II-IV di quella d'Anversa; solo il testo in: P. de Lagarde, *Prophetae Caldaici*, Lipsia 1872: solo Isaia con la versione inglese in: J. H. Stennung, *The Targum of Isaiah,* Oxford 1949.

I T. (scritti) furono composti molto tardi e in luoghi e tempi diversi. Il T. per i Ps., nella sua parte principale, sembra sia stato composto prima del 476; mentre il secondo T. per Esth. (ce ne sono tre), cioè il T. di Sheni, pare rimonti al 1200. Il vol. II della Poliglotta Londinese contiene il T. per Esth.; il vol. III il T. per Iob, Prov., Ps., Eccle., Cant.; il vol. IV della Poliglotta di Anversa li contiene tutti. Per il T con la versione per i Par., cf. M. F. Beckius, *Paraphrasis chaldaica Libri Chronicorum*, Augustae Vind., 2 voll., 1680-83; per il solo testo cf. p. Lagarde, *Hagiographa Caldaica*, Lipsia 1873.

Anche i Samaritani ebbero il loro T. per il Pentateuco: cf. Petermann, *Pentateucus Samaritanus*, 5 voll., Berolini 1872-91.

[B. N. W.]

BIBL. - E. SCHliaER. *Geschichte des Judischen Volkes im Zeitalter Christi*, I, Lipsia 1901. pp. 147-55; A. VACCARI, in *Institutiones Biblicae*, 6a ed., Roma 1951, p. 293 ss.

TEBE. - La grande metropoli dell'alto Egitto (l'ebr. Patros, eg. P-to-res·= sud, in opposizione a Misraim, l'intero Egitto. cf. Is. 11, 11; Ez. 29>, 14; considerata regione originaria degli Egizi, Ez. 30, 14,; Ier. 44, 1-15; Erodoto II, 4, 15). In ebraico è detta No' (Ez. 30, 14 ss.; cf. l'accadico Ni'u; e l'eg. tardivo Ne'); la diospolis Magna dei Greci e dei Latini; *** s'avvicina al nome completo che è No'-'amon «la città o il dominio del Dio Amon» (Ier. 46, 25; Nah; 3, 8), l'attuale Luxor che giace di fronte all'antica T. Erroneamente s. Girolamo traduce Alexandria populorum (Volgata). Centro del Medio e Nuovo Impero, come Memfi lo era stato dell'antico. Il primo ha inizio con la gloriosa restaurazione, opera della 12a dinastia, con sede a T. (2000-1800 a. C.); il Nuovo Impero comincia verso il 1580 (18a dinastia) con l'espulsione degli Hyksos.

Sacra al Dio Amon, T. dopo la parentesi poco felice di Amenophis IV (col nome di Aknaton, 1370-1352), che trasferì la capitale a Aket-Aton (orizzonti di Aton = il sole nascente) 400 Km. a nord, l'attuale celebre El-Amarna; raggiunse il culmine della prosperità e dello splendore sotto la 18a e 19a dinastia (1350-1200 ca. a. C.).

Vi confluiva il mercato mondiale, e tutti i popoli vi s'incontravano, testimoni delle cerimonie incomparabili, che si svolgevano nei suoi templi grandiosi; e della grandiosità delle enormi sale a colonne. La ricchezza dei monumenti ridati alla luce dagli scavi permette di ricostruire quest'epoca della storia egizia, meglio di qualsiasi altra. La celebre "valle dei Re", sulla sponda occidentale, di fronte a Karnak e a Luxor, fa parte della vasta campagna, ora deserta, che un tempo ospitava la necropoli di T. con i sepolcri dei defunti più ragguardevoli, dei re e con i templi che accompagnavano i sepolcri di quest'ultimi.

Segue la decadenza. La 21a dinastia ha sede a Tanis.

La fine di T., però, data dal 663 a. C., quando l'imperatore assiro Assurbanipal la conquista e la vota al saccheggio.

Nella profezia di Nahum (3, 8) contro Ninive, si sente ancora l'eco della profonda impressione che il saccheggio di T., la metropoli dalle cento porte sulle due rive del Nilo, produsse tra le genti.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 227-31; G. BUYSCHAERT, *Israel et le Judaisme dans l'Ancien Orient,* Bruges, 1953, pp. 27. 33-39, 42-45; CAPART, *Thèbes*, Vromant 1925.

TEGLATFALASAR. - Nome di alcuni monarchi assiri; il primo (1114-1076 ca. a. C.) superò in abilità e potenza tutti i suoi predecessori. La sua attività militare, diretta inizialmente contro i popoli settentrionali, in particolare contro i Muski e Gasgas che avevano da poco dato il colpo di grazia all'impero Hittita, si risolse ben presto sia a Oriente oltre lo Zap, sia a nord-ovest oltre l'Eufrate nella regione detta Nairu: nei soli primi cinque anni di regno 42 principi ne diventano vassalli.

L'Assiria, che già domina la regione di Hanigalbat, ingaggia una lotta a fondo contro gli Aramei. Un testo venuto alla luce a Qal't Sherkat rivela come T. I abbia passato ben 28 volte l'Eufrate per lottare contro quei nomadi, raggiungendo e conquistando nel corso di queste operazioni anche il paese di Amurru. A sud occupò la Babilonia.

T. I fu anche sapiente organizzatore della vita civile dell'impero.

Sotto T. II (965-933), continuò l'attività degli Aramei. Ben più importante fu la figura di T. III (745-727), chiamato Pulu. Usurpatore del trono, si assicurò prima la posizione nella Mesopotamia Meridionale e Settentrionale, diresse quindi le armi contro i nemici d'Occidente. Una coalizione antiassira formatasi nel 739 cedette immediatamente; anche Menahem (2Reg. 15, 19 s.) d'Israele pagò allora il tributo. Un secondo intervento assiro era poco dopo sollecitato da Achaz di Giuda, minacciato da Israele e Damasco per non volere accedere alla loro lega antiassira (2Reg. 16; Is. 7-9).

Damasco, la Filistea e le città fenice caddero totalmente sotto l'Assiria, mentre molo ti abitanti anche del regno di Israele furono deportati (2Reg. 15, 19; I Par. 28; 18). Achaz stesso, che non mancò allora di recarsi a Damasco a rendere omaggio al conquistatore (2Reg. 16, 10), fu ridotto a umile tributario, spogliato dei tesori del Tempio e della reggia (2Reg. 16, 17 s.).

(G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*. I, Torino 1947; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

TELL-EL-AMARNA. - v. Amarna.

TELL-HUM. - v. Cafarnao.

TEMPIO di Gerusalemme. - L'unico luogo destinato al culto ufficiale di Iahweh a cominciare da Salomone, secondo la biblica legge della centralizzazione del culto. La costruzione (I Reg. 6.8; II Par. 3-4; Ier. 52; Ez. 40-42). Progettato già da Davide fu realizzato solo da Salomone, dopo sette anni di lavoro, assieme alla reggia, con la collaborazione del re Hiram di Tiro per il materiale e gli operai specializzati. Il luogo scelto

fu il prolungamento settentrionale del colle Ofel, sede della primitiva Gerusalemme, già consacrato da tradizioni sacre perché ivi era l'aia di Orna il iebuseo dov'era avvenuta una teofania e dove David aveva già innalzato un altare (2Sam 24, 16-25; 2Par. 3, 1).

A partire dall'ingresso posto a est, il T. (lungo m. 33, largo m. 11, alto m. 16,60) presentava i tre seguenti ambienti: il "vestibolo" (ebr. 'ulam: m. 5,50 x 11 x 16,50); l' "aula" (ebr. hekal; cf. sumerico EGAL "grande casa" ed accadico ékallu "palazzo"), chiamato anche "santo" (m. 22 x 11 X 16,50); infine la "cella" (ebr. debir), chiamata anche "santissimo" (ebr. qodes qodasim, superlativo: servilmente = santo dei santi), di forma perfettamente cubica (m. 11 per lato). Ai lati nord-ovest e sud di questo edificio era addossata un'altra costruzione in tre piani, ciascuno dei quali era alto m. 2,75 e comprendeva 30 camere, ma con una larghezza crescente dal basso verso l'alto così che il muro della "casa", sostenente al di dentro i tre piani, rientrava, formando tre alti gradini. Al di sopra del terzo piano, nel muro della "casa", s'aprivano alcune finestre per l'illuminazione del vestibolo e del "santo"; soltanto il "santissimo" era privo di finestre e totalmente oscuro. I tre ambienti dell'interno, gradatamente elevantisi probabilmente per mezzo di gradini posti all'ingresso del secondo e terzo ambiente, erano separati da due pareti di legno di cedro, munite di porta quadrangolare fra il vestibolo ed il "santo" e di porta pentagonale tra il "santo" ed il "santissimo", ed erano rivestiti di legno di cedro, eccetto il pavimento fatto di legno di cipresso, con le pareti intagliate con cherubini, fiori e palme e con rivestiture d'oro.

Nel "santo" stavano l'altare d'oro per i profumi, la mensa di cedro ricoperta d'oro per i pani della presentazione o proposizione e 10 candelabri d'oro. Nel "santissimo" stava soltanto l'arca ivi trasportata dal preesistente tabernacolo (v.) e ai due lati dell'arca due cherubini (v.), scolpiti in legno d'olivastro ricoperto d'oro, alti m. 5,50, con due ali distese, lunga ognuna m. 2,75. Nel "santissimo" misteriosamente oscuro, e particolarmente sacro, entrava solo il sommo sacerdote nel giorno dell'Espiazione.

Ai due lati del vestibolo s'innalzavano due colonne di bronzo, libere da sostegno, vuote all'interno, alte m. 9,9, con la circonferenza di m. 6,6, il diametro di ca. m. 2 e lo spessore del bronzo di cm. 10: erano coronate da un capitello di bronzo alto m. 2,75, a forma di tazza, con decorazione lotiforme e melograna, simbolicamente denominate lakin "è stabile" e Bo'az (Be'oz "in forza"). Lo spazio, a cielo scoperto, fra la "casa" ed il recinto murale posto intorno da tre lati, costituiva l'atrio (ebr. haser) interno del T., distinto da quello esterno, più basso e più ampio, che recingeva anche la reggia e comprendeva l'altare degli olocausti (Ez. 43, 13-17), il mare di bronzo, che era un enorme vascone emisferico della capacità di 787 h1., poggiato su 12 buoi di bronzo, raggruppati a tre a tre, che conteneva 1'acqua per le abluzioni, trasportata mediante 10 ampie conche poggiate su carrelli a ruote.

Ispirato all'idea arcaica dei templi sumero-accadici (L. H. Vincent, *De la Tour de Babel au Temple*, in RB, 53 [1946] 403-40), il T. salomonico è la dimora esclusiva ed inviolabile di Dio in mezzo al suo popolo e la sua costruzione è regolata da una speciale rivelazione divina (cf. *Cilindro A* di Gudea: in RB, 55 [1948] 403-37). Architettonicamente però è derivazione fenicia, presentando grandissima affinità col tempio fenicio di Tell Tainat,

scoperto nel 1936. Oltre al generico simbolismo cosmico per cui è una riproduzione in piccolo del tempio celeste (cf. Sap. 9, 8; Ex. 25, 9.40; Heb. 8, 1-5; 9, 23-24; 12; 22) e, a sua volta, nelle sue tre parti è il modello delle tre parti del cosmo: cielo ("santissimo"), terra ("santo") e mondo sotterraneo ("mare di bronzo"; accadico apsiì) (F. Giuseppe, *Ant*,. 111, 6, 4; 7, 7; Filone, *De vita Mosis* III, 4 ss.) a significare la dominazione cosmica di Iahweh; si attribuiscono significati simbolici particolari a parecchi elementi, ma di valore molto discutibile e comunque indimostrabili.

Tempio di Zorobabele (I Esd. 3-6; Agg. 2, 2-10). La ricostruzione del T. di Gerusalemme distrutto completamente nel 586 a. C., per opera di Nabucodonosor, fu una delle più vive preoccupazioni degli Ebrei rimpatriati dall'esilio. Il nuovo T., condotto a termine nel 516 a. C. dopo opposizioni e difficoltà, e chiamato dalla successiva tradizione giudaica il "secondo T.", riproduceva le linee principali e la disposizione del tempio salomonico (Esd. 6, 3 ss.) ma gli era nettamente inferiore in fatto di sontuosità e ricchezza di materiali, a motivo della ristrettezza dei mezzi. Mancando l'arca dell'alleanza, andata distrutta nel 586 (in 2Mach. 2, 1 ss. è riportata la leggenda popolare dell'occultamento sul monte Nebo dell'arca per opera del profeta Geremia) il. "santissimo" rimase vuoto (cf. *Misnah, Yoma* V, 2; F. Giuseppe, *Bell*. V, 5, 5) e vuoto lo trovò Pompeo Magno, penetratovi da conquistatore nel 63 a. C. (Tacito, *Hist*. V, 9). Nel "santo" stavano l'altare dei profumi e la mensa dei pani della presentazione ed un candelabro d'oro a sette bracci invece dei dieci candelabri precedenti (I Mach. 1, 21; 4, 49, 51; F. Giuseppe, *Contra Apionem* I, 22). Spogliato e profanato da Antioco Epifane, fu restaurato dai Maccabei.

Tempio di Erode il Grande (F. Giuseppe, *Ant*. XV, 11; *Bell*. V, 5). Il meschino secondo T. fu rinnovato da Erode il Grande, a fine di guadagnarsi l'animo dei Giudei e per ostentare il gusto ellenislico verso l'edilizia. Dopo aver vinta la diffidenza dei Farisei ed accumulata un'enorme quantità di materiali, la costruzione, iniziata nel 19 a. C., fu condotta a termine in nove anni e mezzo, sebbene i lavori di rifinitura si siano prolungati fino al 62 d. C. (cf. Io. 2, 20). Dalla tradizione giudaica il T. di Erode fu sempre considerato "il secondo Tempio", figurando come *abbellimento del ricostruito* nel 516 a. C. e non essendo mai stato interrotto il servizio liturgico. L'organismo salomonico fu conservato: però ricevette una maggiore altezza e modifiche considerevoli nelle costruzioni circostanti. La spianata attorno alla "casa" fu allargata del doppio, per mezzo di sottocostruzioni praticate ai margini della collina; in questa spianata furono edificati tre atri ascendenti dalla periferia verso il T. L'atrio più esterno, accessibile a tutti e perciò chiamato «atrio dei gentili», s'estendeva fino ad uno sbarramento in pietra che segnava il limite permesso ai pagani e recava iscrizioni in greco e latino comminanti la pena di morte al pagano che l'avesse oltrepassato (una di queste iscrizioni fu ritrovata nel 1871): i due suoi lati esterni, orientale e meridionale, erano costituiti da due sontuosi portici: quello orientale che guardava la valle del Cedron, chiamato impropriamente "portico di Salomone" fu frequentato da Cristo e dagli apostoli (Io. 10, 23; At. 3, 11; 5, 12); quello meridionale che andava dalla valle del Cedron a quella del Tiropeon, chiamato "portico regio", mostrava una sontuosità regale con le 162 colonne in quadruplice fila sormontate da un elegante capitello corinzio; Più avanzato ed elevato, sorgeva l'"atrio interno" racchiuso da potenti mura ed accessibile soltanto ai Giudei, diviso in "atrio delle donne" ed in "atrio degl'Israeliti". Più avanzato

ancora, sorgeva l'"atrio dei Sacerdoti", dov'era l'altare degli olocausti; infine il T. coi suoi tre ambienti tradizionali. Sull'angolo nord-ovest, sul luogo della precedente Rocca (birah, ***) fu costruita l'inespugnabile fortezza Antonia, dedicata al triumviro Antonio (At. 21, 32.40) nel cui cortile, detto in greco Lithostrotos, a motivo del lastrico o in aramaico Gabbatha (Io. 19, 13) per la sua soprae1evazione, fu eretto il tribunale mobile (***) per il processo civile di Cristo davanti a Pilato (Mt. 27, 2 ss.). Brevissimo tempo dopo la costruzione, il 10 del mese Loos (6 o 29-30 agosto) dell'anno 70 d. C., il T. erodiano fu incendiato e mai più ricostruito, perché il probabile tentativo di ricostruzione durante l'insurrezione di Simone Bar Kozéba negli anni 132-135 fu interrotto dall'intervento romano.

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I. Torino 1932, pp. 354-64; II, Ivi 1933, pp. 108-20., 397-402; L. H. VINCENT, in RB, 42 (1933) 83-43; 46 (937) 563-70 (*L'Antoine et le Prétoire*); G. E. WRIGHT. *Salomon's Temple resurrected*, in *Bibl. Archeol.*, 4 (1941) 18-31; V. F. ALBRIGHT. in BASOR, 85 (1942) 18-17; ID., *The Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimora 1946. pp. 142-55; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 295-317; A. PARROT, *Le temple de Jérusalem* (Cahiers d'Archéologie biblique, 5) Neuchatel 1954; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 426-59.

TENDA. - È la classica abitazione del nomade (ebr. sukkah; greco ***) costretto a spostarsi nel deserto in cerca di nuovi pascoli. Vivevano sotto le tende i Patriarchi, gli Ebrei nel deserto, posteriormente i Recabiti; continuano a vivervi da millenni i beduini del vicino Oriente. La t. constava di una copertura ricavata da pelli di animali o intessuta di peli di capra o di cammello, dal colore scuro (Cant. 1, 14), distesa su pali ritti in terra e tenuta salda mediante cordicelle legate a forti picchetti con fitti al suolo; cf. Is. 54, 2. A forma rotonda o rettangolare, di grandezza proporzionata al bisogno, la t. era divisa internamente mediante tendaggi in più scompartimenti: per gli uomini, le donne, i servi e talvolta gli animali. I più facoltosi riservavano apposite tende per le donne (Gen. 24, 67; 31, 33; Iudt. 12, 1.5; 13, 3). Intorno alla t. girava un recinto di sassi (haser o tirah: Gen. 25, 16; Num. 31, 10), dove la notte veniva trattenuto il gregge. Più tende disposte insieme formavano un accampamento (mahaneh: Num. 2, 3-31 etc.).

La t. per l'atto del suo dispiegarsi e per la sua essenziale mobilità si prestò al simbolo. La volta celeste è una t. stesa da Dio al disopra della terra (Ps. 103, 2; Is. 40, 22, ecc.). Ad una t. è paragonata l'instabile vita umana (Is. 38, 12) e, più precisamente, il nostro corpo mortale ("psichico") abitazione provvisoria destinata alla distruzione, in contrapposto alla costruzione permanente e solida che è il corpo glorificato ("pneumatico") 2Cor 5, 1-4. La metafora ritorna in 2Pt. 1, 13 s. armonizzata con quella della vita come pellegrinaggio.

[S. R.]

BIBL. ,- F. X. KORTLEITNER, *Archeologia biblica*, 1917, p. 445 s,; E. KALT. *Archeologia biblica*,2a ed., Torino 1943, p. 28 s.

TENDE (Festa delle). o dei tabernacoli. - v. Capanne.

TENTAZIONE. - Nell'accezione più generica (ebr. massah; gr. *** = esplorazione, esperimento, messa in prova (Gen. 22, 1; I Reg. 10, 1; 2Cor 13, 5). Può essere: attiva, quando si fa prova d'altri (Eccli. 6, 7); passiva, quando si è oggetto di prova (ibid. 44, 20). Seguendo poi la divisione classica di s. Agostino (PL 34, 1113), la t. può essere: di prova o di seduzione; talora l'una e l'altra s'incontrano (Iob 1, 9 ss.). La prima corrisponde quasi al senso più generico del termine, e può essere fatta con disposizioni benevoli (Sap. 3, 5; Io. 6, 6), o anche malevoli (Mt. 19, 3; Io. 8, 6; Ap. 2, 10). Talvolta ha luogo mediante tribolazioni che mettono a dura prova la fedeltà, la pazienza, ecc. (Deut. 8, 2; Iudt. 8, 24; At. 20, 19; I Pt. l, 6),

L'altra è una suggestione al male, inducente il pericolo prossimo di cadere nel peccato. Può provenire da Satana = o *** il tentatore per eccellenza (1Ts. 3, 5; I Cor 7, 5; At. 5, 3), dagli uomini a vicenda (Gen. 39, 7), o anche, alquanto impropriamente, dalle proprie passioni (Iac. 1, 14). Dio mai tenta a questo modo (Iac. 1, 13), né permette mai che l'uomo sia tentato oltre le proprie forze (I Cor. 10, 13). È questa la t. da cui nel *Pater noster* preghiamo di esser tenuti lontani (Mt. 6, 13).

Il tentar Dio si ha quando per diffidenza o per presunzione l'uomo fa prova di Dio o di uno dei suoi attributi. Sebbene Dio si dichiari irritato per tali provocazioni (Num. 14, 22), Dure se ne incontrano frequenti casi; il più famoso è riportato in Ex. 17, 2-7.

[N. C.]

BIBL. - E. ZORELL, *Lexicon Hebr. et Aram. V. T*. Romae 1947, pp. 451. 519; ID., *Lexicon Gr. N.T.*, (Paris 1931), coll. 1025 s.; R. BROUILLARD, in DThC, XV, coll. 116-27.

TENTAZIONI di Gesù. - Come gli antichi personaggi del Vecchio Testamento, Mosè, Elia, Giovanni Battista, Gesù subito dopo il battesimo nel Giordano e la manifestazione del Padre celeste, si reca in un luogo deserto per prepararsi alla sua missione. La tradizione identifica il luogo con una regione incolta e selvaggia presso Gerico, dove sorge un monte, che, in memoria dei 40 giorni ivi passati da Gesù, fu detto monte della Quarantena (Gebel Qarantal; 4 km. a nord-ovest dell'odierna Gerico).

Lo Spirito che s'è posato su Gesù nel battesimo, lo guida nel suo insegnamento e nel suo ministero; ogni atto del Redentore risponde a un disegno divino (Mt. 4, 1), La tentazione fu reale ed esteriore, come risulta dai termini usati e dalla stessa natura del Cristo; l'interno incitamento al male era impossibile in lui, vero figlio di Dio (A. Vaccari).

Tali t. Egli permise per farsi simile a noi e darei esempio di invitta resistenza (Hebr. 4, 15; 12, 3 s.). Le t. sono tre, e nell'ordine conservato in Mt. 4. 1-11: nei deserto, al Tempio, e su un colle elevato. Lc. 4, 1-13 sposta la terza al secondo posto. Mc. 1, 12 s. ha un accenno complessivo.

Tutti i moderni esegeti concordano nel senso messianico delle t.

«Dopo aver digiunato ... Gesù ebbe fame. E il tentatore, avvicinato si (in forma umana): Se sei figlio di Dio, ordina che queste pietre si mutino in pane. Ma egli replicò: Sta scritto: L'uomo non vive soltanto di pane, ma di tutto ciò che esce dalla bocca di Dio (Deut. 8, 3)». Il piano divino stabiliva che il Cristo soffrisse, morisse e così entrasse nella gloria (cf. Lc. 24, 26). Il demonio, che conosce chi è Gesù (Mc. 1, 24.34; 3, 10 s.; Lc. 4, 4), se si sfronda il suo dire apparentemente innocuo, gli propone: usa in tuo favore del potere straordinario che hai. È chiaro che se Nostro Signore avesse adoperato il suo potere ogni qualvolta una sofferenza gli era offerta, e al momento della passione, la via stabilita da Dio per la Redenzione non si sarebbe realizzata.

Gesù risponde con le parole del Deut. 8, 3; per lui c'è un cibo superiore (cf. Io. 4, 31 s,); come per ogni uomo, dovrebbe essere prima cura di fare la volontà di Dio. C'è un piano divino cui deve attenersi.

Il demonio formula la sua tentazione quasi si tratti della fame di Gesù, quasi intenda soltanto invitarlo ad operare quel prodigio particolare; confronta come s'insinua e intraprende il fatale colloquio con Eva (Gen. 3, 1 s.), pur sapendo la portata del precetto e il fine inteso da Dio; egli tenta di sabotare il piano divino e di fare dell'uomo un suo stabile gregario (cf. Gen 3, 15). Ma Gesù gli replica che egli mai si staccherà dal disegno divino: salvare il mondo mediante la sofferenza.

«Se sei figlio di Dio», dice tentando; già nella terza, come vedremo, egli parla nettamente: sa chi è Gesù. Come in Io. 7, 4 «Se tanto fai, mostrati al mondo» = «dato che operi siffatti prodigi», ecc.

«Allora il diavolo lo conduce con sé ***, come in Mt. 17, 1 «Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni»; Lc. 18, 31; dalla Volgata "assumpsit" derivò l'erronea immaginazione di un trasporto di Gesù per l'aria ad opera di Satana) nella Città Santa, lo pone sul pinnacolo del Tempio e gli dice: «Se sei Figlio di Dio, gèttati giù; perché sta scritto: Egli manderà i suoi angeli, a reggerti, perché il tuo piede non urti qualche pietra (Ps. 91, 11 s. che promette la protezione speciale di Dio a chi gli è fedele). Gesù gli dichiarò: È anche scritto: Tu non tenterai il Signore tuo Dio (Ex. 17, 1-7)», esigendone senza ragione un intervento straordinario.

La seconda tentazione suggerisce un miracolo clamoroso. La folla che normalmente stava sotto i portici dell'atrio esterno, avrebbe visto cader dall'alto Gesù e andar giù nel precipizio profondo qualche centinaio di metri, senza farsi alcun male. È a questa manifestazione, improvvisa e solenne, che Satana spinge il Signore. Era la erronea mentalità dei Giudei: «Noi sappiamo donde è costui (Gesù N. S.); mentre quando verrà il Cristo, nessuno saprà donde egli sia» (Io. 7, 27).

Il disegno divino stabiliva invece che Gesù insensibilmente facesse comprendere la venuta del Messia, l'inizio del nuovo regno, correggendo le false concezioni dei suoi contemporanei (cf. Lc. 17, 20 s.).

Il regno di Dio, dirà Gesù, è già incominciato; è entrato inavvertitamente nel mondo, senza chiasso e parate esteriori e manifestazioni di forza; e si svilupperà pian piano...; agirà come il lievito che lentamente e inavvertitamente pervade tutta la massa (Lc. 13, 18-21; Mt. 13, 31 s.).

«Di nuovo il diavolo lo conduce con lui su un monte altissimo, gli fa vedere tutti i regni del mondo con il loro splendore (ad ovest l'impero romano, ad est gli antichi imperi dal babilonese in poi; in una fantasmagoria Satana gli mostra il falso presente e passato di questi imperi mondiali) e gli dice: Tutto ciò io ti darò, se, cadendo ai miei piedi, mi rendi omaggio".

Il regno del re-messia doveva essere universale; Satana si dice padrone del mondo e di fatti lo domina (cf. Io. 12, 31; 14, 30; 16, 11; E ph. 2, 2); egli può delegare il suo potere.

Satana è pronto a fargliene l'investitura; propone come contropartita che Gesù lo riconosca padrone. Sostanzialmente la tentazione si presenta come le altre: non c'è motivo che tu attenda e perda tempo. Sei venuto per acquistarti il dominio dell'universo; ebbene te lo dò; te ne faccio subito l'investitura, ché esso mi appartiene. Al modo prescelto da Dio (lentamente, e attraverso la sofferenza), Satana sostituisce il suo modo più comodo, più facile, di immediata realizzazione. Salvo quella condizione - e alla fin fine, par che Satana sorrida, si tratta di un semplice riconoscimento -, il demonio si dice pronto a favorire il Messia.

La risposta di Gesù è presa ancora dal Deut. 4, 13; 10, 20; è il grande principio del monoteismo: non c'è che un solo padrone del mondo, che bisogna servire e adorare; esso è Dio. "Vattene, o Satana". "Ed ecco gli angeli presentarsi a lui e servirlo" .

Gli Apostoli conobbero le t. solo per diretta narrazione del divino Maestro. Esse contro la mentalità giudaica di un messia glorioso e insofferente, spiegano quale fosse il piano di Satana (cf. Mt. 16, 21 ss.). Anche gli Apostoli condividevano tale mentalità (cf. Lc. 9, 46 ss.; 18, 31-34; 22, 24-27 ecc.); nulla di meglio per rischiarare le loro menti, per far loro comprendere la vera missione del Messia, del racconto delle t. Esso è come la sintesi, l'annunzio e la spiegazione di quanto si verificherà nella vita di Gesù: i Giudei seguono e vogliono il piano di Satana (cf. Io. 3, 44); e, nella loro cecità, crocifiggendo il Redentore coopereranno materialmente alla realizzazione del piano divino. Le tre t. sono in certo senso il motivo conduttore della narrazione evangelica: insegnano la natura della missione di Gesù, spiegano l'incredulità e l'ostilità dei Giudei.

Dio ha voluto salvare il mondo con la stoltezza della Croce; ma quello che è stoltezza per gli uomini, è sapienza e fortezza per Dio (I Cor 1, 18.25).

Tale opposizione tra i due piani, divino e umano-diabolico, mette ancora in particolare rilievo l'intero IV Evangelo.

[F. S.]

BIBL. - H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, Torino 1944. pp. 404-11; D. Buzy, *St. Mt.* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), Parigi 1946, pp. 36-44; L. MARCHAL, *St. Luc* (ivi, 10), pp. 62-66; F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 285-319.

TEOLOGIA BIBLICA. - La Teologia, cioè quella scienza che, *ope Revelationis*, tratta di Dio e delle creature riferite a Lui, non può essere che una. Questa unità risalta ancora di più quando si ricordi che l'oggetto formale *quod e sub quo* della Teologia è soltanto uno.

Oggi però la Teologia si divide in molte branche: è questione di metodo d'insegnamento, di divisione di materia. Anche i documenti pontifici quando parlano delle diverse divisioni della Teologia non intendono sezionare la Teologia, ma si riferiscono soprattutto al metodo d'insegnamento nelle Scuole.

Oggi la Teologia si suol dividere per:

A) Metodo:

Positiva (biblica, storica) - Scolastica -Positiva-Scolastica.

B) Oggetto o Materia: Dommatica e Morale.

Da questo schema, che tralascia le suddivisioni, si vede subito che la teologia biblica è soltanto *una parte* della Teologia. Il *lector benevolus* lo ricordi, perché per i protestanti la teologia biblica è tutta la teologia. L'* premesso alle opere cattoliche, nella bibliografia, ha un valore fondamentale in opere di Teologia. Si ricordi pure che per una trattazione completa di una tesi teologica bisogna provarla *Scriptura, Traditione et Ratione.*

La suddetta divisione si è accentuata qualche secolo addietro, cioè al sec. XVIII, quando l'Esegesi e la Teologia erano in piena decadenza. Sarebbe assurdo trovare una simile divisione presso i Padri o i Dottori Scolastici. Questi erano dei grandi Esegeti e dei grandi Teologi.

Poiché la Bibbia sacra si divide in AT e NT, ne segue una teologia dell'AT e una teologia del NT. Ma anche qui si ricordi che la s. Scrittura per la Chiesa è un quid unum, indivisibile per l'origine, per il divino autore ispiratore e tutti i testi essendo ispirati, hanno uguale valore probativo. Ma una divisione in teologia anticotestamentaria e neotestamentaria è lecita, perché sappiamo che la Rivelazione è stata progressiva.

Nello stesso sec. XVIII apparvero le prime «teologie bibliche». Erano una storia dei fatti e delle dottrine dell'AT e NT. Di questo tipo storico sono le teologie dei protestanti Schmid (1838), Ch. Baur (1364), B. Weiss (1880), Holtzmann (1897), Bovon (1902) e quelle cattoliche di Scholz (1861), Zschokke (1877 ss.) e di Hetzenauer (1908). Simili a queste teologie bibliche, a carattere storico, sono le opere che s'intitolano «Storia della Religione d'Israele».

Un altro tipo di teologia biblica è quella di F. Ceuppens (1938 ss.). È un catalogo di testi commentati criticamente ed esegeticamente seguendo l'ordine dei vari Trattati di Teologia (*De Deo Uno - De Deo Trino -De Redemptore*).

Le teologie bibliche più recenti sono una sintesi dei temi teologici contenuti in uno o più autori sacri, senza seguire l'ordine dei Trattati di Teologia. Volume classico di questo genere è la *Théologie de St. Paul* di F. Prat. Seguono questo schema le teologie dei cattolici Heinisch, van Imschoot, Meinertz e Bonsirven. Lo schema di queste teologie è il seguente: AT: Dio e i suoi attributi; l'uomo; Dio e l'uomo; Messianismo; Escatologia; la Salvezza; NT: il Regno di Dio nei Sinottici; Gesù: la sua Persona, il suo messaggio, la sua opera; la comunità primitiva; Paolo; i tempi apostolici. A questo ultimo tipo di teologia bisogna aggiungere i «temi biblici», cioè quegli studi monografici su determinati punti della dottrina antica e neotestamentaria.

Queste opere di teologia biblica dimostrano che c'è stato un progresso nello studio: da una specie di storia della religione d'Israele, all'*enchiridion locorum S. Scripturae* raggruppati in temi o secondo i Trattati di Teologia, alla sintesi del pensiero degli autori sacri. Ma questi studi non sono la teologia biblica; ne sono soltanto il materiale previo e necessario. E giustamente oggi il problema è ancora aperto sul metodo e sul carattere e sul contenuto della teologia biblica.

La teologia biblica non è l'esegesi né la Teologia. L'esegesi studia analiticamente i testi particolari servendosi di criteri storici e filologici, mentre la teologia biblica mira alla sintesi, è una esegesi teologica dei dati rivelati fatta da un credente. La teologia biblica si distingue pure dalla Teologia in quanto quella si serve soltanto di dati scritturistici, mentre la Teologia considera anche la Tradizione, si serve del raziocinio e implica alcune categorie filosofiche.

Perciò la teologia biblica è quella disciplina teologica che tratta il suo oggetto formale attinto solo dalla s. Scrittura, mediante l'esegesi e la critica. Ecco come la definisce, nell'articolo citato (pag. 178), il Peinador: «È quella disciplina teologica che intende penetrare il senso profondo e plenario della Scrittura, realizzando le sue sintesi entro i temi e le categorie della stessa Scrittura».

BIBL. - Nella rivista Biblica nell'Elenchus bibliographicus c'è una rassegna annuale degli studi sulla Teologia biblica. Una bibliografia molto succinta, ma pratica si può vedere nell'opera: G. S. GLANZMAN S. J. e J. A. FITZMYER S. J. *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, Westminster U.S.A. 1961, pp. 79-86.

TERAPEUTI. - Setta giudaica del I sec. d. C. nota dal *De vita contemplativa* di Filone.

I T. conducevano una vita del tutto contemplativa in celle a due vani attorno al lago Moeris in Egitto; il sabato si adunavano per letture in comune, cui seguiva un discorso parenetico; solo dopo il tramonto prendevano cibo, ben determinato dalla regola, con esclusione delle carni. I T. avevano molte affinità con gli Esseni. Le principali erano: la

rinunzia alla proprietà privata, il celibato, il proposito di tendere alla perfezione, l'aborrimento della schiavitù, la vita di preghiera, che al mattino si compiva con la faccia rivolta al sole. I due gruppi, però, non si possono identificare. Gli Esseni, infatti, escludevano dalle loro comunità le donne e conducevano una vita meno contemplativa e vivevano lungo il Mar Morto, mentre i T. ammettevano le donne e non uscirono mai - a quanto sembra - dalla regione del lago Moeris. Del resto Filone, che conosceva anche gli Esseni, distingue bene i due gruppi (cf. *De vita contemplativa,* 1). I T. esercitarono un influsso limitatissimo nel giudaismo - dovettero costituire un esperimento temporaneo - e nessuno sul monachismo cristiano. Priva di fondamento è l'affermazione di alcuni Padri (cf. Eusebio, *Hist. eccl*. II, 16, 2-17, 24; Epifanio, *Haereses* 29, 5; PG 41, 397; Girolamo, *De viris ill*. 8.11; PL 23, 654.659 ecc.) che Filone avesse scambiato un gruppo di asceti cristiani per Ebrei.

[A. P.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950. p. 200 s.

TERAPHIM. - Il termine, malgrado la sua forma plurale, può indicare un solo oggetto (cf. 1Sam 19, 13 ss.) come i nomi *urim* e *tummim* che indicano le due sorti sacre. Il t. appare come una specie di idolo domestico in Gen, 31, 19-35 dove, con altri oggetti (Gen. 35, 2 ss.), sembra appartenesse alla religione aramea; e, senza dubbio, ha tal carattere in I Sam 19, 13 ss. dove, tuttavia, Mical, che se ne serve per ingannare i sicari mandati da Saul, ponendolo sul letto a simulare David indisposto, non lo tratta con molto rispetto.

Negli altri passi dove ricorre, sembra trattarsi di un oggetto adoperato per la divinazione; in essi infatti è associato alle frecce usate per le sorti (I Sam 15, 23; Ez . 21, 26: Nabucodonosor nella marcia contro Gerusalemme consulta i t. e ricorre all'epatoscopia; Zach. 10, 2), all'efod (ricettacolo delle sorti sacre; Iudc. 17, 5; 18, 14.17; Os 3, 4), o agli spiriti (2Reg. 23, 24).

Questi ultimi esempi rendono poco verosimile l'opinione che vuole vedere nei t. i dèi penati o gli antenati divinizzati; dovevano essere piuttosto un oggetto cultuale proprio come l'efod, le frecce, le sorti, e servire agli oracoli sia privati (testi di Gen., I Sam 19~ sia pubblici. Con tale carattere dei t., concorda la spiegazione rabbinica (cf. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, col. 2661).

Il fatto che Rachele nasconde i t. di suo padre nel basto del cammello e vi si siede sopra, suppone che il t. (o i t.) di Labano non era così voluminoso; quello invece di Mical doveva esserlo molto di più.

L'etimologia proposta per spiegare t. da *refa'im* "i discesi negl'inferi", oltre ad essere contestabile per la caduta dell'*alef*, sembra soprattutto ispirata dal desiderio di avvicinare l'uso dei t. al culto dei mani; spiegazione nient'affatto favorita dai testi.

Senz'altro si trattava di un oggetto superstizioso,conservato da Mical all'insaputa di David, come già da Rachele all'insaputa di Giacobbe.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébréu*, I, Parigi 1922. p. 292; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (La Ste Bible, ed. Pirot, 3), ivi 1949, pp. 270, 274; A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, ivi, pp. 413, 428.

TESSALONICESI (Lettere I e II ai). - Le prime due lettere che s. Paolo diresse da Corinto (ca. 50-51 d. C.), a pochi mesi d'intervallo tra loro, ai fedeli di Tessalonica (= la moderna Salonicco) importante capoluogo della Macedonia; punto di transito e di grande traffico, tra la Tracia, l'Acaia e il mare, sulla via Egnazia, dove confluivano funzionari di governo, autorità militari, mercanti; incrocio di razze e di religioni; con una importante colonia di Giudei.

L'Apostolo vi giunse da Filippi, dopo aver toccato Anfipoli ed Apollonia, all'inizio del suo secondo viaggio missionario; e per tre sabati espose, nella sinagoga locale, la catechesi apostolica; Gesù, vero Messia, realizzatore delle profezie del Vecchio Testamento; sua morte e risurrezione. Solo alcuni Giudei accettarono l'evangelo; ma grande fu il numero dei "proseliti e greci; che divennero cristiani, insieme a «non poche donne delle prime famiglie» (At. 16, 25-17, 4).

Fanaticamente i Giudei assoldarono i parassiti del mercato e delle piazze e inscenarono una sommossa per disfarsi di Paolo e Sila. Circondarono la casa che li ospitava; e non trovandoli, ne trascinarono dai politarchi il padrone, Giasone, giudeo convertito, con altri pochi fedeli. «Son tutti dei ribelli agli statuti di Cesare, proclamano do come fanno che c'è un altro re, Gesù». È la stessa accusa dei Farisei a Pilato contro Gesù. Giasone per l'ospitalità concessa a dei "fuorilegge" (secondo l'accusa), se la cavò con una multa. Paolo e Sila nella notte abbandonarono Tessalonica. Dopo aver tentato di fermarsi a Berea, lì vicino, l'Apostolo fu ancora costretto, dai furenti Giudei, colà recatisi, a partire per Atene, angosciato di non poter curare i T., quel campo che così ferace si era presentato alla sua predicazione. Per tale scopo lasciò lì i suoi collaboratori (At. 17, 1-15). La persecuzione intanto si accaniva senza tregua contro i neo-convertiti T. (1Ts. 1, 6; 2, 14 ss,); per incoraggiarli, Paolo vuol tornare, ma ne è impedito, e manda loro Timoteo (1Ts. 3, 2-8). Questi ritorna direttamente a Corinto, dove egli è passato; il suo rapporto è consolante: i neofiti perseverano nella fede (s. Paolo non aveva potuto condurre a termine l'insegnamento sulle verità del cristianesimo: 1Ts. 3, 10), nonostante le violenze d'ogni specie da parte dei Giudei persecutori; praticano esemplarmente la carità; e, nonostante tutte le calunnie messe in giro per infangare la figura dell'Apostolo, gli rimangono fortemente affezionati. Questa relazione fu la causa immediata della I lettera.

Contenuto. In essa Paolo, con energia e fierezza, difende la dignità e la santità del suo ministero (come farà in Gal. e II Cor.); intrecciando le più grandi lodi per i neofiti fedeli al Vangelo e all'Apostolo. Contro coloro che vorrebbero farne un vago annunziatore di futili

novità, per motivi d'interesse personale, egli ricorda i miracoli (testimonianza di Dio) che hanno accompagnato la predicazione, e il risultato ottenuto (1, 5-9); egli ha sempre agito con la più retta intenzione, compiendo la volontà del Signore, tra sofferenze e umiliazioni continue (2, 1-6); il suo disinteresse è palese ai T., perché rinunziando al diritto di ogni missionario, d'essere sostentato dai fedeli, egli stesso ha procurato il necessario per sé e per i suoi collaboratori col proprio lavoro manuale, di facitor di tende (2, 7). E non fu diffidenza verso i diletti T., con i quali si è comportato come una nutrice, un padre (2, 8-11), ma per motivo soprannaturale (cf. I Cor 9, 7-18: espiazione ed amore). Il suo affetto è immutato; non è vero che sia fuggito pensando a sé e non curandosi di loro (2, 13; 3, 1-13); per ben due volte tentò di ritornare, ma senza riuscirvi; mandò allora il diletto Timoteo, le cui buone notizie lo han tanto consolato (3, 8). Ringrazia Iddio, loda i fedeli, formulando per essi i voti del suo tenerissimo cuore.

Si susseguono quindi (cc. 4-5), senza l'unità della parte precedente (che è la principale), raccomandazioni pratiche, varie e distinte tra loro, talvolta brevissime.

Si conservino puri (4, 1-8); progrediscano nella carità (4, 9-12); temperino il lutto esterno (4, 13-18); aspettino con fervore il trionfo della Chiesa (5, 1-12); rispettino i capi della comunità; riprendano gli oziosi; perseverino nella preghiera; attenti ai doni dello Spirito Santo (5, 16-22.). Invoca per i fedeli ogni grazia dal Signore e li saluta (5, 23-28).

La terza esortazione (4, 13-18) suona così: «*Non vogliamo poi che siate nell'ignoranza* (= vogliamo che siate ben istruiti), fratelli, circa i defunti (= coloro che si addormentano o che si vanno addormentando), *affinché non vi abbandoniate al dolore* (= nella tristezza) come gli altri (i pagani) *che non hanno speranza* (della beatitudine celeste e della risurrezione dei corpi). Poiché se crediamo che Gesù è morto e risuscitato, dobbiamo anche credere che *Iddio condurrà con Gesù* (risurrezione) *quanti muoiono in Lui* (beatitudine immediata delle anime dei giusti, subito dopo la morte) ».

S. Paolo quindi si ferma sulla risurrezione. «Questo infatti vi diciamo per parola del Signore: *Noi - vivi superstiti* - (noi che attualmente ancora siamo in vita, in confronto di quelli che erano morti e venivano a morire) *non saremo separati dai nostri defunti quando il Signore verrà* (o "alla parusia del Signore"). Perché il Signore in persona, al comando, al grido di un arcangelo, scenderà dal cielo; *mentre i motti nel Cristo* (tutti) prima risorgeranno; quindi noi - *attualmente vivi, superstiti* - insieme ad essi (= i cari defunti che piangiamo), *saremo rapiti sulle nubi verso il Signore in cielo; e così saremo sempre con Lui. Consolatevi pertanto con tali detti*».

Questa traduzione, stabilita solidamente con la filologia e la sintassi, da A. Romeo, in VD 1929 è accettata da K. Staab nel suo recente commento (1950) come l'unica esatta, rispondente al testo, al contesto, e a tutto l'insegnamento di s. Paolo.

Questi, esplicitamente e varie volte, insegna categoricamente l'universalità della morte, senza eccezioni (Rom. 5, 12-21; Hebr. 9, 27 ecc.); ha la certezza e il desiderio di morire per essere col Cristo (2Cor 5, 6 ss.; Phil. 1, 21 ss.; 2Tim. 4, 6 ss.; ecc.; cf. A. Romeo, *Parusia*, in *Enc. Catt. It.*, IX, coll. 875-82).

Non è ammissibile il ricorso ad una evoluzione nel pensiero di s. Paolo, perché contraddetta dai testi citati. «Noi affermiamo la continuità e l'unità del pensiero di s. Paolo» (Bonsirven, *L'évangile de Paul*, 1948, p. 339 ss.).

Se c'era qualche difficoltà in 1Ts. 4, 15 andava risolta con i testi chiarissimi ora citati che escludono sempre, in Paolo e nei fedeli, qualsiasi illusione circa la imminente fine del inondo.

Questa illusione, d'altronde, veniva sempre motivata con la interpretazione del discorso, cosiddetto escatologico, di Gesù: Mt. 24, il quale avrebbe parlato insieme della distruzione di Gerusalemme e della, fine del mondo, lasciando i discepoli nella persuasione che la seconda fosse connessa con la prima. Ora questa base è crollata:

Gesù ha parlato soltanto della fine di Gerusalemme, e i discepoli non hanno mai avuto l'errata persuasione, attribuita loro (v. Escatologia; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme,* Rovigo 1950).

Per il testo: il v. *** (essere superstiti) non si costruisce mai con *** e l'accusativo; è errato quindi tradurre: «noi lasciati per la parusia»; mentre *** (Grimm, Zorell nei loro dizionari del greco biblico: «nequaquam ante illos aut sin e illis ad gloriam perveniemus»), in s. Paolo (come negli autori greci del tempo) si costruisce sempre con *** e l'accusativo, posti prima del verbo (= Rom. 9, 31; Phil. 3, 16).

Per il contesto immediato: lo scopo della raccomandazione è esplicito: «perché non si rattristino l'Alme gli altri che non hanno speranza»; «perché si consolino». Solo ammonimento pratico; e *secondario*, anche se pigliando da esso lo spunto, s. Paolo parli nettamente della risurrezione finale dei corpi e del trionfo dei giusti col Redentore (cf. I. Cor 15). Sta effettivamente al terzo posto, in mezzo a una serie di altre esortazioni pratiche.

Per il contesto remoto: non si ha traccia in s. Paolo e in tutto il Nuovo Testamento di questi pretesi *vantaggi* o *svantaggi* a proposito della venuta del Cristo, per quei *fantasticamente ritenuti* ancora superstiti, al momento della risurrezione finale! Solo con un arbitrio si è spiegata la naturalissima raccomandazione di Paolo contro gli oziosi (I Ts. 5, 14), con l'inesistente attesa della fine imminente. Anche, in Eph. 4, 28 (tardi nella prigionia) e più tardi ancora nella I Tim. 5, 13 (scritta dopo la precedente), s. Paolo ripeterà la medesima esortazione.

A Tessalonica, grande città di mare, doveva esserci una moltitudine di siffatti fannulloni (cf. At. 17, 15); tra i convertiti ne capitarono alcuni che non adusi da tempo al lavoro, preferivano magari sfruttare la carità degli altri fedeli. S. Paolo contro di essi ritornerà, ancora (2Ts. 3, 6-12).

La quarta raccomandazione (5, 1-11) è un nuovo tema: si tratta del "giorno del Signore"; eco esatta di Mt.24; Lc. 17, 22-18, 8; e cioè del grande castigo che si abbatterà sui Giudei persecutori; con le medesime esortazioni ad essere vigilanti. Invece di essere curiosi circa il tempo e le circostanze che sono segreto di Dio (= Mt. 24, 36.42; At. l, 6 ss.), i fedeli

badino ad essere fiduciosi e perseveranti. È la grande profezia di speranza per la Chiesa nascente perseguitata (v. Escatologia), che Paolo aveva comunicato ai fedeli di Tessalonica, dove si era verificata la identica situazione della Chiesa di Palestina, come dice espressamente s. Paolo in I Ts. 2, 14 ss. «I Giudei, perseguitando in quel modo la Chiesa, colmano sempre più la misura dei loro peccati. Ma già l'ira di Dio piomba su essi, in tutta la sua potenza» (2, 15 s. = Mt. 23, 32.34.36.38).

La II lettera ai T., scritta alcuni mesi dopo, è un prolungamento naturale della I; contiene una rettifica. S. Paolo anima i fedeli, perseveranti pur sotto le vessazioni giudaiche, con la certezza del trionfo del regno di Dio e della grave punizione dei persecutori (2Ts. 1, 1-10). È ripreso lo stesso tema di 1Ts. 5, 1-11. Cf. 2Ts. 1, 7.10 = Mt. 24, 30 s. La rettifica riguarda il tempo. Devono prima realizzarsi i segni dati da Nostro Signore e principalmente il segno inconfondibile della profanazione del Tempio. Per ora la potenza di Roma infrena la sinagoga; l'esplosione si avrà dopo la ribellione all'impero (***) e la sconfitta del locale rappresentante di esso (***); ciò scrive velatamente s. Paolo, ma rimandando alle spiegazioni date a viva voce (come esposto alla voce Anticristo). Seguono quindi un ammonimento generico che è anche un voto di s. Paolo (2Ts. 3, 1-5), Una nuova ed energica riprensione degli oziosi (3, 6-15), l'augurio e il saluto finali (3, 16 ss.).

S. Paolo sapeva dalla catechesi apostolica e dal Vangelo di Mt. (24.) che la distruzione di Gerusalemme sarebbe avvenuta prima che finisse la generazione contemporanea del Redentore (Mt. 24, 34), ma ne ignorava la data precisa, taciuta da Nostro Signore (Mt. 24, 36). Erano passati circa 20 anni (dal 30 d.C. al 51 ca.) e Paolo la ritiene già prossima (1Ts. 1, 10; 2, 16; cf. 5, I-II). Nessuna meraviglia e *nessun errore* (particolarmente *nessuna dottrina nuova*), se ancor più i fedeli, sotto la sferza delle persecuzioni, l'abbiano creduta e sperata imminente. Ma s. Paolo aveva anche comunicato loro i segni premonitori, e quello immediato, inconfondibile della ribellione dei Giudei a Roma e della profanazione del Tempio. Non dovevano pertanto crearsi facili illusioni, che potevano essere pericolose per la loro fede e la loro perseveranza. Così si spiega perché s. Paolo non ritorni più su quest'argomento nelle altre lettere (Gal., Cor., Rom. ecc.); è questione di circostanza ambientale. Vi ritornerà invece, con accenni abbastanza chiari, in Hebr. Nessun accenno anche qui, alla fine del mondo. Quanto al parallelismo tentato recentemente tra 2Ts. 2, 1-10 e Ap. 11, 3-13 v. Apocalisse; la pericope dei due testimoni è attualmente (e ben a ragione) spiegata del martirio di Pietro e Paolo a Roma; Satana sembra trionfare nei suoi satelliti, ma i ved vincitori sono gli uccisi; Nerone è perito, la persecuzione è passata, ma la Chiesa permane e si sviluppa, sempre più purificata.

Le lettere ai T. sono l'eco della solenne profezia di Gesù sulla fine di Gerusalemme; la loro dipendenza letteraria da essa (le identiche frasi: Lc. 17; Mt. 24) è ormai da tutti riconosciuta (Plummer, Orchard, in *Biblica*, 19 [1938] 24-31; Buzy; Rinaldi ecc.); basta trarne le conseguenze.

[F. S.]

BIBL. - A. ROMEO. in VD, 9 (1929) 307.12, 339-47: F. SPADAFORA. 1-2 Ts, in *Rivista Biblica*, 1 (1953) pp. 5.-23; K. STAAB-.T. FREUNDORFER, *Die Thess. -Briefe, die*

Gefangenschaftbriefe, Regensburg 1950. pp. 9.49; G. RINALDI, *Le lettere ai Tessalonicesi*, Milano 1950; E. COTHENET, *La 2Ts. et l'Apocalypse synoptique,* in RScR, 42 (1954) 5-39; F. SPADAFORA, *L'Escatologia in san Paolo*, Roma 1957.

TESTAMENTI dei XII Patriarchi. - v. Apocrifi.

TESTAMENTO Vecchio e Nuovo. - v. Alleanza; Bibbia.

TESTI BIBLICI (Codici e manoscritti). - Dato il carattere eccezionale dei libri sacri, costituisce un assillo continuo il desiderio di poter sceverare l'autentica parola di Dio da possibili infiltrazioni di termini o concetti umani. Per questo ha una grande importanza quella parte dell'introduzione biblica, che studia le condizioni ed il valore critico dei singoli testi. Per ottenere un giudizio completo è necessario non solo indagare su la fedeltà e bontà dei numerosissimi manoscritti, ma anche esaminare diligentemente le antiche versioni e qualsiasi testimonianza estrinseca.

Il *Vecchio Testamento* si presenta in tre lingue. La parte maggiore è in ebraico; una piccola parte è in aramaico: Gen. 31, 47 (due parole); Ier. 10, 11; Dan. 2, 4-7, 28; Esd. 4, 8-6, 18; 7, 12-26; in greco i due libri composti originariamente in tale lingua (2Mach. e Sap.) e tutti gli altri testi deuterocanonici, se si eccettui l'Eccli. il cui originale ebraico è stato per quattro quinti ricuperato.

Nello studio del testo ebraico si sogliono distinguere quattro periodi. Il primo va dalla composizione dei singoli libri al I sec. d. C. Per varie cause, fra cui lo stato ancora fluido di opere, su le quali forse lo stesso autore ritornò più volte (cf. Ier. 36, 2-4.32), la mancanza di norme precise per ricopiarle in codici completi, le vicende storiche spesso angosciose, ad es. l'esilio e la persecuzione di Antioco IV ecc., causarono una notevole varietà nella trasmissione di libri antichissimi. Si è in grado di constatare tale fenomeno, confrontando i non pochi doppioni inseriti in libri diversi (Ps. 14 e Ps. 53; Ps. 18 e 2Sam 22; Is. 36-39 e 2Reg. 18, 13-20, 19; Ier. 52 e 2Reg. 24, 18-25, 30; Sam.-Reg. con I-II Par.), il Pentateuco Samaritano, la versione dei Settanta ed alcuni manoscritti ebraici, quali il papiro di Nash ed i testi scoperti nel 1947 nella caverna di 'Ain Fesha (Isaia; Rab. 1-2; brani del *Levitico* e di altri libri).

Le differenze maggiori sono costituite da trasposizioni, da brevi omissioni o aggiunte, da sostituzioni di termini particolari, ecc.

Nel secondo periodo (I-VI sec. d. C.) il testo risulta già ben determinato ed uniforme nei vari manoscritti, come appare dal confronto con le versioni eseguite in tali secoli, con scritti talmudici e con citazioni patristiche. Intorno al testo sacro lavorano numerosi scribi, che ne fissano con precisione le minime particolarità, dando origine alla *massòra*. Ne risulta un testo consonantico uniforme.

Nel terzo periodo (VI-X sec.) con l'introduzione di segni vocalici e con l'intensificarsi dell'attività dei *Masoreti* (da massorah = tradizione) si ottiene un testo non solo uniforme, ma circondato da tante precauzioni da renderlo praticamente *immutabile*, grazie alla siepe costituita dalle note masoretiche, che si usavano scrivere nei margini in fondo ai singoli libri.

Tale fatto è ampiamente documentato dai numerosi manoscritti ebraici sorti nel quarto periodo (sec. X in poi) e dalle edizioni stampa. Le differenze sono minime, senza alterare il senso. Perciò tutti i critici moderni riconoscono grande autorità al testo ebraico, pur ammettendo che talvolta presenta lezioni incomprensibili o inferiori per bontà a quelle desumibili da antiche versioni, fra le quali ha un posto particolare quella greca dei Settanta. Rispetto ai singoli libri appaiono ben conservati i cinque del Pentateuco, mentre gli altri offrono difficoltà qua e là; le divergenze più gravi si notano in Sam., Ez., Ier., Prov. e in qualche profeta minore.

I numerosi manoscritti ebraici, già studiati da Kennicott e da Gian Bernardo De Rossi, presentano un'antichità molto relativa. Se si eccettuano il papiro di Nash (I sec. d. C.) ed i manoscritti del Mar Morto (II-I sec. a. C.), i codici di qualche importanza non risalgono oltre il X sec. d. C. Ora si ricercano con diligenza frammenti più antichi (Kahle) e si tenta di distribuire i vari documenti, in genere uniformi e concordi, in diverse famiglie.

Per il *Nuovo Testamento* (tutto in greco) si hanno invece testi risalenti perfino al II sec., ossia ad appena alcuni decenni dalla stesura dell'originale: fatto che non si ripete per nessuno scritto classico o religioso antico. D'altra parte, fra codici, lezionari, papiri si raggiunge l'impressionante cifra di oltre 4.000 manoscritti. A ciò si aggiungano le citazioni degli scrittori ecclesiastici greci e le numerose traduzioni.

La flessione stessa della lingua greca nella fonetica ("'iotacismo"), una minore attenzione - rispetto a quella dei Masoreti nella trascrizione del testo ecc. causarono che in un numero di copie così grande si notasse anche un'ingente abbondanza di varianti. Molte però riguardano la maniera di scrivere un medesimo vocabolo o elementi trascurabili, come l'inversione di due parole, l'aggiunta o meno di una congiunzione ecc. È stato calcolato che i sette ottavi del testo sono assicurati anche nei particolari, data la difficoltà di cernita fra le molteplici varianti. Possono sussistere dubbi su circa 200 casi che influiscono anche sul senso, sebbene in maniera leggera; e solo su una quindicina per testi di importanza dommatica o storica (Mc. I, I; Lc. 22, 19 s.; Io. 5, 3 s.; Rom. 5, 14; 1Cor 15, 51; 1Tim. 3, 16 ecc.). Comunque, in essi non si ha nessuna verità dommatica o teologica che manchi in altri testi perspicui.

Lo studio e la catalogazione di tanti manoscritti richiede un lavoro paziente. Per individuare i singoli manoscritti di solito si usa il sistema inaugurato da Wettestein, per cui i codici maiuscoli sono indicati con una lettera dell'alfabeto maiuscolo (latino o greco) ed i minuscoli con i numeri progressivi arabici. Data l'esiguità delle lettere dei due alfabeti, per gli altri maiuscoli si adoperano i numeri preceduti da uno zero. Per i papiri si usa un P col numero progressivo come esponente. Von Soden presentò un suo sistema, per porre subito sott'occhio il contenuto e l'epoca approssimativa dei vari manoscritti; ma ebbe

scarso successo per la sua complessità. Alcuni codici hanno un loro nome proprio in riferimento alla località in cui furono scoperti dal primo proprietario. Fra questi notissimi sono il Vaticano (B) forse del IV sec. di origine egiziana e conservato nella Biblioteca Vaticana, il Sinaitico (S; ora in massima parte nel British Museum di Londra), scoperto nel 1344 dal Tischendorf sul Sinai nel Monastero di s. Caterina, parimenti del IV-V sec., l'Alessandrino, ora a Londra, del sec. V, il Cantabrigense o di Beza (D) del sec. VI, bilingue (greco-latino), che contiene il famoso testo "occidentale" degli *Atti degli Apostoli* ecc.

Von Soden raggruppò i manoscritti più immuni da tendenze armonistiche e da interpolazioni nella famiglia il (= *Hesychius*, vescovo egiziano del III sec.), nella famiglia I (= *Ierusalcm*) quelli contrassegnati da parafrasi, amplificazioni, omissioni, quali appaiono nel cosiddetto testo occidentale. Nella terza famiglia, indicata con la sigla K (= *Koiné, comune*) si raggruppano i manoscritti che riproducono la recensione di Luciano o il testo della chiesa antiochena, contraddistinto da una maggiore castigatezza linguistica e dalla tendenza all'amplificazione, il cui migliore rappresentante è considerato il codice Alessandrino (A).

Altri autori amano parlare della famiglia del codice *B Vaticano*, considerata la più pura, di rappresentanti del Testo occidentale, del gruppo cesareense con in testa il codice di Koridethi e dei dipendenti dal codice *Alessandrino*. Ciò per i Vangeli. Negli altri libri non compare la famiglia *cesareense* e si notano lievi spostamenti nel raggruppamento dei singoli codici.

[A. P.]

BIBL. - M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du N. T.*, II: *Critique textuelle*, Parigi 1935; S. M. ZARB. *Il testo biblico*, Roma 1939; J. COPPENS, *La critique du texte hébreu de l'Ancien Testament*, 2a ed. Lovanio 1950; A. VACCARI, *De textu*, in *Institutiones biblicae*. vol. I, 6a ed., Roma 1951, pp. 233-362.

THUTMOSIS III e IV. - v. Egitto.

TIBERIADE (Lago di). - v. Genezaret.

TIBERIO Claudio Nerone. - L'imperatore sotto il quale si compì la Redenzione; è nominato una sola volta in Lc. 3, 1. Nato a Fondi il 42 a. C., nel 23 diventò questore e nel 13 console. Nel 7 a. C. meritò il trionfo in seguito alle fortunate spedizioni in Pannonia, Dalmazia e Germania. Quando a Betlem nacque il Messia, T. se ne stava ritirato a Rodi. L'anno 4 d. C. fu chiamato a Roma da Augusto; morto il quale, succedé nell'impero dal 14 al 37. Quando, circa il 18° anno di governo, a Gerusalemme il Cristo fu condannato alla croce in nome di T., egli già da tempo si era ritirato a Capri, donde governò l'impero per ben 11 anni. Fu di principi piuttosto democratici, e restituì al Senato la massima autorità.

Amministrò con criterio le finanze e curò l'esercito. Fu di animo moderato e caritatevole, fino a meritare da Tertulliano e poi da altri la qualifica di *anima naturaliter christiana* (cf. *Apologelicum* V, 2; XXI, 24). Ebbe anche difetti e commise errori, molti dei quali per istigazione di L. E. Seiano, infine anch'esso epurato. La sua figura è bistrattata dai primi storici (Tacito, *Ann*. I-VI; Svetonio, *Vita di Tiberio*; Dione Cassio, *St. Romana*, 57-58).

[N. C.]

BIBL. - G. PAPINI. *Il Cesare della Crocifissione* (Tiberio), in *Cielo e Terra*, Firenze 1943, pp. 81-123; E. CIACERI, *Tiberio successore di Augusto,* Roma 1944.

TIGLAT-PILESER. - v. Teglatfalasar.

TIGRI. (Sum. I-DI-IG-NA; accad. I-di-ik-lat: aram. Diglat; ebr. Hiddeqel; greco *** dall'iranico Tigra). Uno dei più grandi fiumi dell'Asia, ha le sorgenti nel Tauro armeno, come l'Eufrate. Nel suo corso verso il Golfo Persico, a cominciare da Mossul, il letto s'allarga in ampi meandri e spesso dilaga liberamente fra i propri depositi, sempre più allontanandosi dalle montagne che ne aumentano la portata con i vari affluenti, abbondantissima in primavera. A Kut-el-'Amara il fiume si divide in due: lo Shatt (T. vero e proprio), che volge verso est accostandosi di nuovo alle montagne che l'alimentano, e lo Shatt el-Hayy che si dirige verso l'Eufrate, senza raggiungerlo se non in tempo di piena. La congiunzione reale tra il T. e l'Eufrate avviene a Bassora, formando lo Shatt el-'Arab. Meno lungo dell'Eufrate (1950 km.) ha però maggior importanza come via di comunicazione fra l'Assiria e la Mesopotamia, data la maggior consistenza e regolarità dell'alveo. Sulle rive sorsero importanti centri abitati nell'antichità (Ninive ed Assur) ed oggi Mossul e Bagdad.

Nella Bibbia il T. è uno dei fiumi del Paradiso terrestre (Gen. 2, 14); alle abbondanti sue acque è paragonata la sapienza di Dio (Eccli. 24, 35). Sulle sue rive il misterioso accompagnatore di Tobiolo catturò il pesce che doveva essere utilizzato per restituire la vista al padre cieco (Tob. 6, 1-9). È menzionato infine come confine geografico (Iudc. 1, 6).

[A. R.]

BIBL. - H. LESETRE, in DB, V, coll. 2211-15; G. CARACI, in *Enc. Ital.*, XXXIII, p. 841 s.

TIMORE DI DIO. - v. Doni dello Spirito Santo.

TIMOTEO (Lettere a). - T., nato a Listri, fu educato nell'amore delle Sacre Lettere (2Tim. 3, 15), dalla nonna Loide e dalla madre Eunice. Quando gli Atti (16, l) ne. fanno la

prima menzione, nel secondo viaggio di Paolo, egli era già discepolo, convertito dallo stesso Apostolo nel suo soggiorno a Listri, durante il primo viaggio (circa a. 45; At. 14, 6-19). Paolo, che lo chiama suo carissimo figlio (I Tim. 1, 2), lo volle compagno d'apostolato al posto di Giovanni-Marco (At. 15, 38 s.), nell'autunno del 50, durante il secondo viaggio; e lo circoncise perché non trovasse ostacoli tra i Giudei (At. 16, 3).

Quasi certamente Timoteo accompagna Paolo a Filippi e Tessalonica; certamente è con lui a Berea e vi rimane dopo la partenza di lui, ricevendo poi l'ordine di seguirlo ad Atene (At. 17, 14 s.). Ve lo raggiunge ma viene presto rimandato a Tessalonica, per confermare quei fedeli, e informare poi l'Apostolo (1Ts. 3, 1-2.5). Lo ritrova a Corinto, gli annunzia la fede e la carità dei fedeli e si associa a lui nella lettera che egli scrive loro (At. 18, 5; 1Ts. 3, 6; 1, 1) (anno 51-52.). È facile che abbia accompagnato Paolo a Gerusalemme (fine del 2° viaggio apostolico) e all'inizio del terzo (anno 53). Esplicitamente menzionata è la sua presenza ad Efeso e la missione ricevuta ivi di recarsi in Macedonia (At. 19, 22).

Fu mandato da Efeso a Corinto (2Cor 4, 17; 16-10; At. 19, 22) e raggiunse poi Paolo in Macedonia (2Cor 1, 1), per ripartirne con lui (dopo l'inverno 57-58), verso la Siria (Rom. 16, 21; At. 20, 4). È a Roma durante la prigionia di Paolo (a. 61-63) ed è associato dall'Apostolo nell'intestazione delle lettere ai Filippesi (1, 1), ai Colossesi, e a Filemone.

Negli anni successivi (tra il 63 e il 66), quando riceve la prima lettera inviata gli da Paolo, è capo della Chiesa di Efeso. L'Apostolo ve lo pose quando, finita la prigionia romana, si recò di nuovo in Oriente, dopo essere stato in Spagna.

A un certo momento Timoteo fu liberato (forse da prigione) e aspettato in Italia (Hebr. 13, 23). Durante la seconda prigionia di Paolo a Roma, che finì col martirio (anno 67), Timoteo ne ricevette una seconda lettera e l'invito a recarsi presto da lui, prima dell'inverno (2Tim. 4, 9.21). È perciò verosimile che abbia assistito alla morte del maestro. Dopo, la vita di Timoteo dovette svolgersi a Efeso. Secondo una tardiva tradizione, morì martire nel 97. Pochi anni fa se ne scopersero le reliquie a Termoli (cf. A. Ferma, *Le reliquie di San Timoteo*, in *Civ. Catt*. 1947, III,328-36).

La prima lettera. - Nell'ultima sua visita, Paolo trova ad Efeso una condizione pericolosa, creata da alcuni falsi maestri. Eguale situazione riscontra a Creta, che visita in una puntata da Efeso. Egli lascia Tito a Creta (Tit. 1, 5) e Timoteo a Efeso (I Tim. 1, 3). Quindi passa in Macedonia, da dove completa con le due lettere (I Tim., Tit.) le istruzioni sommarie date a voce ai due discepoli.

Contenuto-divisione della 1Tim. - Dopo un brevissimo esordio di saluto (1, 1-2), Paolo dà a T. i consigli necessari per difendere la vera dottrina contro i falsi maestri (1, 3-20), organizzare la vita della comunità nelle adunanze per la preghiera (2, 1-7), in particolare circa l'abito e la sottomissione delle donne (2, 8-15) e le qualità dei ministri da eleggere (3, 1-13), ritorna sulla guerra che deve fare ai falsi dottori (3, 14-4, 16), insegna al giovane discepolo come comportarsi e che cosa debba insegnare alle varie classi di persone, i vecchi, i giovani, le giovani, le vedove, i presbiteri, gli schiavi (5, 1-6, 2). Finisce con esortazioni varie, soprattutto ad evitare l'avarizia, e che cosa debba dire ai ricchi (6, 3-21).

Occasione della seconda lettera a T. - Trascorso l'autunno del 65, Paolo passa l'inverno a Nicopoli (Tit. 3, 12); quindi ritorna ad Efeso (cf. 2Tim., 1, 4; 4, 14); di passaggio a Troade, vi ha lasciato il mantello e i libri; giunto a Roma, è imprigionato e dalla prigione scrive a T. raccomandando gli di andare prima dell'inverno e di riportargli gli oggetti lasciati a Troade (2Tim. 4, 13.21). Siamo dunque nell'autunno del 66.

Paolo è quasi solo: Dema lo ha abbandonato; Tito è partito per la Dalmazia; gli rimane Luca. Sente il bisogno del conforto dei cari discepoli T. e Marco, e li chiama (2Tim. 4, 8-11). Approfittando dell'occasione, rivolge a T. alcune istruzioni per le necessità ancora urgenti del ministero ad Efeso.

Dopo l'esordio, nel quale saluta T. e mostra il suo amore e l'ansietà per lui (1, 1-5), l'Apostolo ammonisce il discepolo a predicare con coraggio la fede (1, 6-18), a soffrire e lottare per Cristo (2, 1-13), a combattere con prudenza i maestri dell'errore, presenti (2, 14-26) e futuri (3, 1-9). Ricordi l'esempio di Paolo, e l'educazione che gli ha impartita, e l'insegnamento delle Sacre Scritture, da T. appreso fin dall'infanzia; insegnamento utilissimo per il suo ministero (3, 10-17); egli lo esercitò con tutto l'impegno, memore del premio, al quale Paolo è ormai vicinissimo (4, 1-8).

I fatti accennati in I-II Tim. (e Tit.) ben s'inquadrano con quanto narrano At. e le altre lettere paoline. L'organizzazione della gerarchia, manifestata in queste lettere pastorali, è uno sviluppo della situazione precedente e prepara l'organizzazione più completa attestata dalle lettere di s. Ignazio.

Lo stile mostra con esattezza il vecchio Apostolo, che ricorda la propria esperienza e condensa in brevi periodi larghi sviluppi dottrinali delle lettere precedenti. E, nella 2Tim., ci svela la psicologia di un prigioniero, nella solitudine triste, nell'umiliazione delle catene, nel ricordo del passato, ecc.

Queste due lettere, importantissime per il regime della chiesa primitiva, contengono l'affermazione (2Tim. 3, 15) netta ed esplicita della ispirazione dei Libri Sacri del Vecchio Testamento, e del giudizio particolare con l'immediata retribuzione personale, con la certezza della morte imminente (2Tim. 4.6 ss.), senza nessuna traccia di quell'attesa della prossima fine del mondo, che purtroppo si volle attribuire a Paolo e ai primi cristiani. [S. Z - F. S.]

BIBL. - A. BOUDOU, *Les Epitres Pastorales* (Verbum Salutis). Parigi 1940; C. SPICQ. *Les Epitres Pastorales*, ivi 1947; P. DE AMBROGGI. *Le Epistole Pastorali di s. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino 1953.

TITO (Lettera a). - T. sembra essere stato battezzato dallo stesso Paolo che lo chiama suo figlio (Tit. 1, 4). Accompagnò l'Apostolo e Barnaba a Gerusalemme, in occasione della controversia di Antiochia (a. 49 d. C.); e Paolo si oppose alla sua circoncisione: egli era un greco, i genitori erano pagani, e perciò per lui non c'era alcuno dei motivi che indussero alla circoncisione di Timoteo (cf. Gal. 2, l ss.; At. 16, 1 8S.).

Durante il terzo viaggio T. partì da Efeso alla volta di Corinto, latore di una lettera di Paolo (la «lettera delle lacrime») e incaricato di ristabilire l'armonia tra la comunità di Corinto e l'Apostolo. T. raggiunse questi in Macedonia, ragguagliandolo del buon esito della missione e confortandolo (cf. 2Cor 2, 4.12; 7, 5-16).

Ne riceve perciò un'altra missione di fiducia, di organizzare a Corinto la colletta a favore dei poveri di Gerusalemme (2Cor 8, 6.17). Ritroviamo T. alcuni anni dopo, quando Paolo, liberato dalla prigionia romana, nel suo ritorno in Oriente, lo lascia a Creta per organizzarvi la comunità (Tit. I, 5). Poco dopo Paolo per dargli istruzioni più complete gli invia la lettera, nella quale gli dà anche 1'ordine di raggiungerlo a Nicopoli, dove egli pensa di passare l'inverno: aspetti però che siano giunti a Creta Artema e Tichico (3, 12). T. raggiunge poi Paolo a Roma, e di qui si reca in Dalmazia (2Tim. 4, 10).

Contenuto. - Dopo l'esordio (1, 1-4) in cui afferma solennemente la sua autorità di Apostolo, Paolo istruisce T. anzitutto sulla scelta dei presbiteri (1, 5-9) che debbono essere valenti, soprattutto per la condizione della comunità di Creta, di cui si espongono le difficoltà provenienti dai maestri dell'errore (1, 10-16). Le ulteriori istruzioni riguardano la cura d'anime: quali i doveri dei cristiani nei singoli stati, e nelle varie età, nello stato di schiavitù, nelle relazioni con le autorità civili; e Paolo indica la ragione dei doveri dei cristiani, nella bontà di Dio manifestata nella Incarnazione e nello stato di vita rinnovata e rigenerata (palingenesi o rigenerazione [v.]: 2, 1.3, 7). Paolo termina con alcuni avvisi circa l'insegnamento dottrinale, con particolari raccomandazioni, e i saluti (3, 8-15).

[S. Z.]

BIBL. - C. SPICQ. *Les Épitres Pastorales*, Parigi 1947; P. DE AMBROGGI. *Le Epistole Pastorali*. Torino 1953.

TITO Flavio Vespasiano. - Figlio e successore di Vespasiano, come imperatore (79-81 d. C.). Il suo nome è legato all'assedio e alla distruzione di Gerusalemme; realizzatasi secondo la profezia accurata del Redentore (Mt. 24 e passi par.). Nato il 39 d. C., quando Vespasiano nei torbidi che seguirono alla morte di Nerone (68 d. C.) fu eletto dalle legioni d'Oriente imperatore (69), T. prese il posto del padre nel comando delle truppe romane per l'assedio di Gerusalemme, che ormai s'avviava al suo tragico epilogo.

Il 17 luglio del 70 cessò, e per sempre, il sacrificio quotidiano nel Tempio (Giuseppe, *Bell*. VI, 2.1); il 6 agosto, mentre i legionari vi irrompevano, e T. cercava fermarne, anche a bastonate, la sdegnosa ferocia, per indurli a mettere in salvo quanto si poteva, degli utensili, ecc., e per conservare intatto l'edificio, un incendio improvviso distrusse inesorabilmente ogni cosa. Il Tempio e la città divennero un cumulo di fumanti rovine.

L'assedio finale era durato. 5 mesi. A Roma, gli fu innalzato il celebre arco di trionfo nei cui bassorilievi si possono scorgere ben ritratti il candelabro (v.) d'oro a sette bracci e la mensa dei pani (v.) di presentazione, che furono tra i pochi oggetti messi in salvo.

[N. C.]

TOBIA. - Libro del Vecchio Testamento, così intitolato dal nome (almeno secondo la Volgata, Tobias) dei due protagonisti, padre e figlio: i Settanta invece, solo per distinguerli, sembra, chiamano il padre *** (A e B) o *** (S) ed il figlio ***. Il nome è una forma accorciata dell'ebraico tobhijjahu = Dio è buono (cf. 2Par. 17, 8).

Il racconto si può dividere *in tre parti*. Nella prima (cc. I, 3-3, 17) si narra come T., della tribù di Neftali, pur trovandosi in esilio a Ninive, si mantenga fedele alla Legge e si eserciti soprattutto in opere di carità verso i connazionali, seppellendone i cadaveri, ecc. Dio lo prova dapprima con una persecuzione e quindi con la povertà ed una grave disgrazia: la cecità. contemporaneamente anche Sara, figlia di un cugino di T., Raguele, che viveva in Ecbatana, si trova in tristi frangenti. I due poveretti affidano la loro sorte nelle mani di Dio.

La seconda parte (4, 1.12, 22) costituisce il vero corpo del racconto. T., a causa della miseria, è costretto a mandare il figlio Tobiolo in Rages, nella Media, per ritirare una notevole somma (10 talenti), depositata già da molto tempo presso un suo parente, di nome Gabael. Fa da compagno di viaggio al buon giovane l'arcangelo Raffaele, il quale, durante il cammino, libera Tobiolo da un pesce che minacciava di divorarlo, lo induce a sposare Sara e va personalmente a ritirare il denaro da Gabael; quindi riconduce Tobiolo con la sposa dai vecchi genitori, che già stavano in ansia per il suo ritorno. A questo punto il giovane, con un farmaco miracoloso suggeritogli dall'angelo, restituisce la vista al padre. Raffaele svela finalmente la sua identità e scompare.

Il libro si avvia così all'epilogo (13, 1-14, 15). Il vecchio T. prorompe in un meraviglioso inno di ringraziamento; prima di morire dà saggi ammonimenti al figlio, il quale poi emigra nella Media presso il suocero, dove finisce i suoi giorni in quieta e tarda vecchiaia, lieto di aver appreso la caduta di Ninive.

Il *fine* di questo libro, tutto soffuso di un'arte ingenua e di una intimità di affetti davvero commoventi, è quello di celebrare la speciale provvidenza di Dio verso i suoi fedeli adoratori, specialmente se caritatevoli con il prossimo.

Gli Ebrei ed i Protestanti futilmente escludono il libro di T. dal canone (v.) dei libri sacri, contro l'unanime e infallibile assicurazione della Chiesa. Notevole il suo *contenuto dogmatico* (provvidenza e misericordia di Dio, angelologia e demonologia) e morale (efficacia della preghiera, eccellenza della elemosina, santità del matrimonio ecc.).

Il *testo* originale semitico, ebraico (più probabile), o aramaico, è andato perduto: ne tiene le veci la versione dei Settanta, la quale però ci è giunta in tre recensioni diverse, rappresentate: a) dai codd. B (Vaticano), A (Alessandrino), molti codici minuscoli e dal papiro 1594 di Ossirinco; b) dal cod. S (Sinaitico), più diffuso nel racconto, di stile più volgare e di colorito più semitizzante; c) da pochi codici minuscoli, 44, 106, 107, 610 e dal papiro 1076 di Ossirinco. Questa ultima recensione è incompleta: va da 6, 9 a 13, 18. Principale è considerata la seconda (A. Miller, Hopfl. Metzinger, A. Glamer, A. Vaccari), quantunque anche la prima abbia la sua importanza e i suoi fautori (Noldeke, Vetter, Priero, ecc.). L'antica versione Latina dipende dal cod. S, mentre la Volgata di s. Girolamo

fu fatta, come egli stesso confessa, da un codice aramaico, però tenendo sempre d'occhio l'antica Latina.

I codici ebraici da noi posseduti (quattro) sono rifacimenti tardivi (dal V al XIII sec.) del greco o della Volgata. Altrettanto si dica di un manoscritto aramaico, scoperto ed edito nel 1878 da A. Neubauer, e che non è, sembra, che una versione dal greco (VII-VIII sec.?).

L'autore dà tutta l'impressione di voler narrare un fatto realmente accaduto: dà la genealogia dei suoi personaggi, precisa i fatti anche più minuti nella cornice della geografia e della cronologia storica. D'altra parte, non si può misconoscere l'esistenza nel testo di qualche anacronismo, sbagli di toponomastica, e il notevole sviluppo dato al genere esortativo.

«Non si può a questo proposito prescindere dalle molteplici relazioni di Tob. con la storia di Ahikar, diffusissima una volta in Oriente (tra i papiri di Elefantina, sec. V), e molto più antica di Tob.. Eccone una sintesi. Ahikar godeva grande credito, per la sua saggezza, preso so i re d'Assiria Sennacherib e Assarhaddon. Vecchio e senza figli, si dimette e fa porre in suo luogo Nadan, suo nipote, da lui adottato come figlio, cui dà lunghe istruzioni e consigli. Ma Nadan, seccato, con nera calunnia accusa Ahikar di tradimento e lo fa condannare a morte. L'esecutore della sentenza lo salva nascondendolo in un sepolcro. Non guari dopo il re d'Egitto manda al re d'Assiria una sfida per la soluzione di certi problemi, per i quali si sente il bisogno della saggezza di Ahikar. Il re è lieto d'apprendere che Ahikar è ancora vivo, lo rimette nei suoi alti onori, e Nadan è condannato a sentire ogni giorno le favolette morali che a suo rimprovero gli raccontava Ahikar; il malcapitato ne muore di vergogna e di stizza.

A questi fatti allude chiaramente (14, 10 s.) Tob. che ci presenta Ahikar come parente di T. (1, 21; cf. 2, 10; 11, 19) e scrive, per facile confusione di lettere, Nadab invece di Nadan. Si noterà in entrambi i libri la miscela dell'elemento narrativo col didattico, con prevalenza del primo in Tob., del secondo in Ahikar. Ciò porterebbe a mettere i due libri nel medesimo genere letterario, la novella morale a fondo storico» (A. Vaccari, p. 233).

È questo il pensiero anche degli altri autori cattolici più recenti (N. Peters, A. Miller, Hopfl-Metzinger, A. Clamer, Priero, ecc.): rielaborazione di un fatto storico a scopo didattico. Esegesi che rende conto del nucleo storico e delle libertà letterarie che l'autore si è prese; e che risolve facilmente ogni difficoltà proposta.

Bisogna sempre riconoscere che «per poter dare un giudizio assoluto e definitivo (nelle varie questioni esegetiche e letterarie) ci manca l'inconcussa base del testo originale di Tob.» (A. Vaccari, ivi).

Ci è ignoto il nome dell'autore del libro. Dovette essere certamente un Giudeo; ma è da escludersi che sia uno dei due protagonisti, nonostante il comando fatto dal padre di mettere in iscritto l'accaduto (12, 20, nel greco) e l'uso della prima persona singolare (1-3). A loro può risalire la tradizione orale o forse il nucleo centrale, per iscritto.

Ignoto ci è pure il luogo di composizione del libro: si può pensare a Babilonia o alla Persia, meglio però la Palestina stessa per la esatta cognizione dei luoghi (1, 2).

Anche per determinare il tempo mancano prove apodittiche. L'epoca, in cui vissero i protagonisti, rimane esclusa perché il libro descrive la distruzione di Ninive (612 a. C.) e suppone già avvenuto l'esilio di Babilonia (13-14): si accenna inoltre ad usi religiosi, come la triplice decima (per i sacerdoti, la città di Gerusalemme, i poveri: 1, 8), di cui si ha solo testimonianza tardiva nella Misna, nell'apocrifo Libro dei Giubilei e presso Flavio Giuseppe. D'altre parte un'epoca di persecuzione o di fazioni religiose (Farisei, Sadducei), come il tempo dei Maccabei, non vi sembra adombrata: perciò è da considerarsi composto prima. Più comunemente si pensa agli anni 250-150 a. C.

[S. C. - F. S.]

BIBL. - R. GALDOS, *Comm. in T.*, Parigi 1930 (Cursus S. S.); A. MILLER, *Das Buch T.*, Bonn 1940; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 231-67; A. CLAMER, *Tobie* (*La Ste B*ible, ed. Pirot, 4), Parigi 1949, PP. 386-480; H. BUCKERS, *Die Bucher Esd., Neh., Tobias, Jud. und Esther* (*Herders Bibellcommentar*, IV, 2), Freiburg i. Br. 19.53, pp. 179-247; G. PRIERO, *Tobia* (La S. Bibbia), Torino 1953.

TOMMASO (Apocalisse di). - v. Apocrifi.

TOMMASO (Atti di). - v. Apocrifi.

TOMMASO (Vangelo di). - Il testo del cosiddetto V .d. T., in lingua copta (o egiziana popolare) fa parte di un notevole complesso di papiri in forma di codici, del III-IV sec. d. C., scoperti nel 1946, nei pressi di Nag-Hamadi (antica borgata di Khenoboskion), nell'Egitto Meridionale, in un grande vaso di terracotta.

Il testo è contenuto nel manoscritto X che è il più voluminoso fra quelli ritrovati; ed è compreso nei fogli 80-99, dei 158 riprodotti fotograficamente nel primo volume finora pubblicato (Pahor Sabib, *Coptic Gnostic Papyri in tlte Coptic Museum at Old Cairo*, volume I, Cairo 1956).

Essi incominciano così: «Ecco le parole segrete che Gesù pronunciò e Didimo Giuda Tommaso scrisse. Ed egli disse: chi scoprirà il significato di queste parole non assaggerà la morte».

In calce, essi finiscono col seguente titolo: «L'Evangelo secondo Tommaso». Inizio e titolo già svelano trattarsi, tutt'al più, di scritto apocrifo (v.); avremmo cioè un evangelo che imita quanto a contenuto e a forma gli evangeli canonici.

In realtà, i venti fogli non contengono nessuna narrazione, ma solo una raccolta di 118 detti eterogenei, attribuiti a Gesù, disposti meccanicamente, gli uni dopo gli altri, senza alcun nesso logico: i cosiddetti "agrafa" (v.).

Ora brevissimi - anche un sol rigo - ora più lunghi - fino a 25 righi -, riflettono nell'insieme una tendenza ereticale gnostica e manichea.

L'autore copto del III-IV sec. li ha tradotti dal greco. Quasi sempre incominciano così: «Gesù disse», o semplicemente: «Disse».

La metà circa di questi detti ripete parole autentiche di Gesù, conservate nei quattro Evangeli, con qualche aggiunta insignificante e variazioni di forma: «Gesù dice: Chi ha in mano, gli sarà dato, e chi non ha, gli sarà tolto il piccolo residuo che ha» (cf. Mt. 13, 12); «Gesù disse:

Beato colui che soffre, egli trova la vita» (cf. Mt. 5, 4-10 s.: «Beati gli afflitti... i perseguitati, perché per essi è il regno dei cieli»).

Ma ce ne sono molti, del tutto contrari allo spirito dell'Evangelo, o affatto ereticali: «Simon Pietro disse: Maria vada via di mezzo a noi, perché le donne non sono degne della vita. Gesù disse: Ecco che io l'attrao, per farne un maschio, affinché anch'essa diventi spirito vivente simile a voi maschi, ché ogni buona donna che diventerà maschio entrerà nel regno dei cieli». Altro esempio: «Gesù disse: Beato il leone che l'uomo mangia e il leone diventerà uomo, e maledetto l'uomo che viene mangiato dal leone e l'uomo diventerà leone».

Di questi detti può dirsi esattamente come dei papiri di Oxirinco: «Per lo più le massime, da essi riferite, ora in forma di detti ora in forma che si avvicina a quella evangelica, sono presentate in una struttura semplice, concisa, che imita le autentiche parole di. Gesù. Sennonché non esitano a trasformarle in senso gnostico, quando non giungono a porre sulla sua bocca le elucubrazioni gnostico-panteistiche della loro eresia: "Il regno dei cieli è dentro di voi (ma Lc. 17, 20: "è *in mezzo a voi*"), e chiunque conosce se stesso lo troverà", oppure: "Quando ti manifesterai a noi e quando ti vedremo? E Gesù: Quando vi spoglierete e non vi vergognerete".

Questa morbosa ascesi sessuale dominava in Egitto all'inizio del II sec.».

Si è constatato, con sorpresa, che nel nostro manoscritto sono compresi e riferiti ad litteram i detti conservatici dai celebri papiri di Oxirinco. Cf. nella traduzione di J. Doresse (v. bibl.), pp. 89-91.96-99; si tratta dell'inizio, e dei detti nn. 1-7.31-44. Il che fa pensare che il manoscritto X ci dia la versione copta dell'originale greco, del quale conoscevamo finora i frammenti suddetti.

Allora, i cosiddetti "agrapha" o sentenze sparse, non sono mai esistiti, come unità vaganti, a sé stanti; ma traggono origine da quell'apocrifo unitario, di origine gnostica, scritto in Egitto, nella prima metà del II sec. Non si parli pertanto più di raccolta di agrapha. È certo, comunque, che è soltanto ridicolo parlare di un quinto evangelo, come purtroppo, con grande ignoranza e leggerezza, è stato fatto.

[F. S.]

BIBL. - H. C. PUECH-J. DORESSE, *Nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute Egypte*, in *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles Lettres*, Parigi 1948; H. C. PUECH, in *Coptic Studies in honour of W. E. Crum, Bulletin of the Byzantin Inst*., 2, Boston 1950, pp. 91-154; G. GARITTE, in Le Muséon 70 (1957) 59-73; J. LEIPOLDT. *Ein neues Evanyelium? Das koptisches Thomas-evangelium, ilbersetzt und gesprochen*, in ThLZ 83 (1958) 481-496; J. DORESSE, *L'Evangile selon Thomas ou Les Paroles de Jésus*, Parigi 1959; testo originale copto e trad. francese: *L'Evangile selon Thomas* par A. GUILLAUMONT, H. C. PUECH, G, QUISPEL, W. TILL et YASSAH 'ABD AL-MASIH, Parigi 1959; O.' CULLMANN, in ThLZ 85 (1960) 321-334; ID., *L'Evangelo di Tommaso,* in Protestantesimo 15 (1960) 14,2-152; G. DE ROSA, *Un quinto Evangelo? Il Vangelo secondo Tommaso*, in C.C., 111-I (1960) 496-512; S. Munoz IGLESIAS, *El Evangelio de Tomas y algunos aspectos de la cuestion sinoptica*, in EstE, 34 (960) 883-894; Miscellanea Biblica A. Fernandez .

TRANSGIORDANIA. - Regione palestinese al di là del Giordano, compresa fra il Giordano a ovest, il deserto siro-arabico a est, il monte Rermon fino a Damasco a nord e il Wadi el Resa (Zered) a sud. È un altipiano che a ovest precipita con ciglio assai ripido verso la valle del Giordano ed è inciso da valli profondamente incassate, delle quali le tre maggiori sono quelle dello Iarmuk, Iabboc e dell'Arnon. Geograficamente e storicamente è divisibile in tre parti: la parte settentrionale (Basan) fra il monte Hermon ed il fiume Iarmuk, costellata di monti e colli conici: il Galaad calcareo e montuoso tra il Iarmuk ed il W. Resban; ed il Moab pianeggiante tra il W. Resban ed il W. el Resa. Dopo un'intensa occupazione sedentaria tra il 2300 ed il 1900 (cf. Gen. 14) l'esplorazione archeologica, in accordo con la Bibbia (Deut. 3; Ios. 12), ne attesta una seconda tra il 1300 ed il 700, costituita dai regni di Moab, Sihon, Ammon ed Og. Effettuato lo stanziamento delle tribù ebraiche di Ruben e di Gad e metà della tribù di Manasse nei distrutti regni di Sihon. Ammon e parte di Og (Ios. 13), il territorio di Ruben fu assorbito dall'ancora esistente regno di Moab nel sec. IX e quello di Gad e Manasse fu aspramente conteso agli Aramei di Damasco e agli Ammoniti.

Il programma espansionistico di David (1024·965 a. C.) e di Salomone (965·926. a. C.) culminò nel saldo dominio della Transgiordania: Moab (2Sam 8,2; 1Par. 18, 2); Ammon (2Sam 11, l; 12, 26.31). Alla dissoluzione della monarchia, la T. si liberò dal controllo israelita, ad eccezione di Moab, dominato ancora dal regno di Samaria fino allo sgancia mento nell'840 per opera del re Mesa (2Reg. 3, 4 ss.; 8, 20 ss.).

In seguito la T. fu provincia degli imperi assiro-babilonese, persiano, seleucida-tolemaico. La parte più occidentale fu poi controllata dai Maccabei (168-63 a. C.) e da Erode il Grande (40 a. C. - 4 d. C.) e discendenti. La Decapoli (v.) fu indipendente e la parte più orientale e meridionale, sotto il dominio dei Nabatei, fu assorbita nel vasto impero romano come parte delle province siriaca ed arabica (Moab).

Nella T. si svolge tanta storia delle tribù israelitiche: Balaam benedice Israele dal monte Pisgah (Num. 23, 14), muore Mosè sul Nebo (Deut. 32, 49). Pure nella T. si svolgono episodi neotestamentari: il battesimo del Battista a Bethania transgiordanica (Io. 1, 28); l'imprigionamento e martirio del Battista nella fortezza del Macheronte; il viaggio di Cristo in Perea (v.); il rifugio della primitiva cristianità a Pella per la distruzione di Gerusalemme (70 d. C.); infine l'intensa vita cristiana (chiese di Gerasa e di Madeba).

[A. R.]

BIBL. - L. SZCZEPANSKI. *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1926. pp. 74-79: N. GLUECK. *The other side of the Jordan*. New Haven 1940.

TRANSITO (o Dormizione di Maria). -v. Apocrifi.

TRASFIGURAZIONE. - «Sei giorni dopo (otto, dice Lc., computando il giorno di partenza e quello d'arrivo; dopo la solenne confessione di Pietro e il primo annunzio della passione, Mt. 16), Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni... e li condusse su un alto monte, in disparte. E si trasfigurò dinanzi a loro, così che il suo viso risplendette come il sole, e le sue vesti diventarono candide come la luce» (Mt. 17, 1-13; Mc. 9, 2-13; Lc. 9, 28-36).

«Invece delle qualità di corpo mortale e passibile, che aveva preso per farsi in lutto simile a noi e soffrire per noi, Gesù rivestì le doti del corpo glorioso, che era la naturale conseguenza della visione beatifica di cui godeva la sua anima in forza della unione ipostatica col divin Verbo. Sospesa, con grande miracolo d'amore e di sacrificio, per tutto il resto della sua vita mortale, quella conseguenza ebbe sul Tabor il suo pieno effetto») (A. Vaccari). La t. ha la sua antitesi nell'agonia nel giardino di Getsemani; nei due casi, Gesù prende con sé gli stessi testimoni: Pietro, come capo della Chiesa; Giacomo, che sarà il primo martire; Giovanni, il prediletto tra i discepoli; la luce sfavillante della t. doveva preservarli contro lo scandalo dell'agonia.

La tradizione si è fermata al Tabor; la salita è penosa, ma Gesù sceglie quella sommità isolata, dominante la circostante pianura, nel cuore della Galilea, per invitare i discepoli alla preghiera. Stanchi del cammino - si era ancora in piena estate, tra la Pentecoste e la festa delle Capanne, del secondo anno di vita pubblica, il 29 d. C., nel periodo dedicato in un modo diretto alla formazione degli Apostoli - i tre prescelti s'addormentano, mentre Gesù pregava. Al loro svegliarsi, verso i primi albori, lo videro trasfigurato, conversare con Mosè ed Elia della morte che a Gerusalemme avrebbe subito, per compiere il disegno divino.

Pietro entusiasta vorrebbe stabilizzare, prolungare quella mirabile scena, - questa sì degna del Cristo -, egli che aveva, subito dopo la solenne confessione, protestato con energia contro l'annunzio della passione e della morte redentrice; e propone di rizzare tre

capanne di frasche, per Gesù e i due eminenti rappresentanti dell'Antico Patto. La risposta venne dall'alto; una nube avvolse questi, mentre i discepoli si prostravano, colti da paura; mentre si udì una voce: «Questi è il mio Figlio diletto, ascoltatelo».

I discepoli, guardatisi intorno, si videro innanzi il solo Gesù!

La t. è la conferma autorevole della confessione di Pietro; la gloria irraggiata da Gesù, era pegno e indice della gloria della risurrezione; il tema del colloquio con Mosè ed Elia, la piena conferma della passione e della morte, già annunziata; erano parti essenziali di quel piano divino, cui i Giudei ricalcitravano, opponendogli il loro piano nazionalistico, prepotente e terreno (v. Tentazioni di Gesù), e del quale erano imbevuti anche i discepoli.

I fortunati testimoni compresero che nessun dubbio era ormai possibile sulla identità Gesù-Messia, e vero figlio di Dio. Non sapevano quindi spiegarsi come mai Elia, che i rabbini insegnavano sarebbe apparso come precursore del Messia, e lo avrebbe intronizzato re, non avesse fatto nulla, mentre il Messia era già arrivato. E ne chiedono spiegazione a Gesù. Questi spiega loro che l'Elia predetto dai profeti già era venuto nella persona di Giovanni Battista (v. Elia), e accenna al martirio da lui subito; il precursore era stato tale non solo con le parole, ma anche con la sorte incontrata; così il Messia compirà pienamente il vaticinio di Is. 53 sul Figlio dell'uomo che deve molto soffrire e essere disprezzato. Quale il Messia, tale dev'essere il suo precursore. Così anche dalla morte del Battista, e dalla natura della missione espletata, Gesù mostra ai discepoli qual è la missione vaticinata nel Vecchio Testamento e rispondente al piano divino, ch'egli realizzerà quaggiù, per la salvezza del genere umano.

D'altronde, nel comandò dato loro, subito dopo le parole del Padre «A nessuno parlerete della visione, fino a che il Figliuolo dell'uomo non sia risorto da morte», Gesù aveva già sintetizzato l'insegnamento della t.: morte e risurrezione; la gloria del Cristo attraverso le sofferenze e la morte.

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'evangelo di Gesù Gristo* (trad. it.), 2a ed., Brescia 1935, pp. 253-57: J. HOLLER, *Die Verklarung Jesu*, Friburgo i. Br. 1937; E. DABROWSKI, *La transfiguration de Jésus*, Roma 1939; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII. Firenze 1950. p. 84 s.

TRINITÀ. - Mistero fondamentale, che insegna l'esistenza in Dio di tre persone, uguali e distinte, nell'unità della natura.

Si sogliono citare vari testi del Vecchio Testamento, i quali o con una forma plurale o con la ripetuta menzione dello Spirito (v.) di Dio e con l'affermazione che il Messia sarà figlio di Dio, insegnerebbero od almeno preparerebbero la rivelazione del mistero trinitario. Oggi si è d'accordo nello spiegare simili espressioni con ragioni stilisti che o come semplici personificazioni di attributi divini. La rivelazione del mistero è la grande novità del Nuovo Testamento, come riconoscevano già scrittori antichi: «Che cosa vi è fra noi e loro (= gli

Ebrei), se non questa differenza? Quale è lo scopo del Vangelo, quale la sostanza del Nuovo Testamento..., se non il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo?» (Tertulliano, *Adversus Praxeam* 31; cf. s. Ilario, *De Trinitate* V, 27; PL 10, 147; s. Basilio, *Adversus Eunomium* II, 22; PG 29, 620).

La prima menzione esplicita delle tre persone si trova nel racconto del battesimo di Gesù. Ivi si ha la testimonianza del Padre, che addita Gesù Cristo con le parole: «Questo è il mio Figlio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto» e la presenza dello Spirito Santo, che scende sul battezzato sotto una forma sensibile perché gli astanti l'avvertissero (Mt. 3, 16 s.; Mc. 1, 10 s.; Lc. 3, 21 s.). Ancora più esplicita è la relazione del quarto Vangelo (Io. 1, 32 ss.), in cui risulta meglio anche la personalità dello Spirito. Per trovare una menzione chiarissima delle tre persone nell'unità della natura bisogna giungere all'ultimo capitolo del Vangelo di Matteo (28, 19), quando Gesù prescrive la formula per il conferimento del Battesimo «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». Tutte e tre le persone, che costituiscono un Dio solo (nel nome), concorrono al miracolo della trasformazione morale nell'anima del battezzato, il quale viene ammesso a partecipare della vita soprannaturale (cf. Io. 3, 3; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; 2Pt. 1, 4).

Fra i numerosi testi trinitari di s. Paolo ricordiamo i più sicuri. Trattando dei carismi, egli procede ad alcune appropriazioni alle singole persone: «Ora - egli dice (I Cor 12, 4 ss.) - vi sono distribuzioni di carismi, ma il medesimo Spirito; distribuzioni di ministeri, eppure il medesimo Signore; distribuzioni di operazioni, ma il medesimo Dio che opera tutto in tutti». Ancora più esplicita ed indiscussa nel suo valore dottrinale è la benedizione finale della seconda lettera ai Corinti (13, 13): «La grazia del Signore Gesù Cristo e la carità di Dio e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi». Altri testi trinitari, talvolta richiamati in discussione ma senza un motivo serio, si hanno in Eph. 4, 4 ss.; Gal. 4, 4 ss.; Rom. 8, 14-17; 15, 15 s.; 2Coro 1, 21 s.; Tit. 3, 4 ss.

Secondo molti esegeti si ha una descrizione della T. nell'espressione dell'Apocalisse (1, 4 s.): «A voi grazia e pace da colui che è, che era e che verrà, e dai sette Spiriti, che sono davanti al suo trono, e da Gesù Cristo, testimonio fedele, primogenito dei morti e principe dei re della terra». La difficoltà consiste nelle parole "sette Spiriti", che alcuni credono trattarsi di Angeli, mentre altri vi scorgono una perifrasi dello Spirito settiforme con allusione ai suoi doni (cf. Is. 11, 2). Oggi sono ben pochi gli esegeti che ammettono l'autenticità del famoso comma giovanneo (I Io. 5, 7 s.), che è l'espressione più precisa del mistero trinitario: «Tre sono quelli che rendono testimonianza in cielo: Padre, Verbo e Spirito Santo; e questi tre sono una cosa sola». Comunque, l'interpolazione molto antica, se non ha un valore scritturistico, è una preziosa testimonianza della tradizione, che seppe formulare in maniera così esatta la trinità delle persone e l'unità della natura.

Numerosi sono, invece, i testi trinitari nel Vangelo di s. Giovanni. In essi leggiamo anche perspicui riferimenti alla vita intima della T. La seconda persona è il Figlio Unigenito (1, 18) generato del Padre. Egli è chiamato anche il Verbo (1, 1); la denominazione prelude alla celebre interpretazione teologica circa il modo di questa generazione eterna. Altrove si precisa il modo di procedere dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio (14, 26; 15, 26; 16, 13 ss.; cf. Gal. 4, 4 ss.; Rom. 8, 14.17).

Le tre persone divine vivono una vita eterna in se stesse, infinitamente beate, ma tutte e tre hanno voluto cooperare alla santificazione dell'umanità, per partecipare la loro beatitudine agli uomini. A codesti pellegrini s. Pietro si rivolgeva col saluto augurale: «Pietro, apostolo di Gesù Cristo, agli eletti... secondo la prescienza di Dio Padre, mediante la santificazione dello Spio rito, per l'obbedienza e l'aspersione del sangue di Gesù Cristo» (I Pt. 1, 1 s.).

[A. P.]

BIBL. - J. LEBRETON. *Histoire du dogme de la Trinité des oridines au Concile de Nicée*. I, 6a ed., Parigi 1924: ID., *La Révélation du mystère de la Sainte Trinité*, in *La Vie Spirituelle*, 74 (1946) 764-76: F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, II, *De Sanctissima Trinitate*, Roma 1938.

U

UBBIDIENZA. - (Ebr. jeqahah, semo'a; greco: ***). La virtù morale che inclina all'esecuzione degli ordini ricevuti dall'autorità divina od umana.

1) *U. a D*io. È premiata in Abramo con la promessa di una numerosa discendenza (Gen. 22, 18; 26, 5; Hebr. 11, 8); è preferita da Dio ai sacrifici (I Sam 15, 22; Eccle. 4, 17); costituisce il principio essenziale della religione dello spirito (Os. 6, 6; Am. 5, 21-24; Is. 1, 10-20; Mi. 6, 6-8; Ier. 7, 3-26; Mt. 12, 2-7; Mc. 12, 29-34) implicando l'osservanza della legge divina (Ex. 15,26; Lev. 26, 18; Deut. 11, 13.27; ecc.). Si deve ubbidire più a Dio che agli uomini (I Mach. 2, 20; 2Mach. 7, 30; At. 5, 29). L'u. a Dio sarà premiata (Deut. 30, 2.20), la disubbidienza, non infrequente presso il popolo ebraico (I Sam 28, 18; Ier. 37, 2; At. 7, 39 ecc.), sarà severamente punita (Ier. 43, 7). Cristo, cui è predetta l'u. dei popoli (Gen. 49, 10), cui durante la vita terrestre ubbidiscono gli elementi e i demoni (Mt. 8, 27; Mc. l, 27; 4, 41; Lc. 8, 25) pone come condizione per la salvezza l'assoluta u. alla sua parola (Rom. 1, 5; 6, 17; 10, 16; 15, 18; 2Cor 9, 13 ecc.); egli che ci ha mostrato nella sua U. ai decreti del Padre celeste (Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8) la causa prima della redenzione, in antitesi perfetta col ribelle Adamo (Rom. 5, 19).

2) U. agli uomini. Nel Vecchio Testamento è imposta verso i sacerdoti ed i giudici (Deut. 17, 12), verso i genitori (Deut. 21, 18; Prov 30, 17) ed è sottolineata quella di Giacobbe verso i suoi genitori (Gen. 28, 7), degli Egiziani verso Giuseppe (Gen. 41, 40), degl'Israeliti verso Mosè (Deut. 34, 9; Ios. 1, 17), ,dei Recabiti verso il loro antenato Ionadab (Ier. 35, 8-18).

Nel Nuovo Testamento è inculcata l'u. dei Cristiani ai genitori, ai padroni (Eph. 6, 15; Col. 3, 20.22; 1 Pt. 2, 13 ss.), all'autorità civile (Tit. 3, 1); è stigmatizzata la disubbidienza dei pagani ai propri genitori (Rom. 1, 30; 2Tim. 3, 2) ed è lodata l'u. dei fedeli all'autorità religiosa (2Cor 2, 9; 7, 15; 10, 6; 2Ts. 3, 14 ecc.).

[A. R.]

BIBL. - H. LESETRE, in DR. IV, coll. 1720 s.

UGARIT. - V. Ras Shamra.

ULIVI (Monte degli). - (Ebr. har. haz-zethim; oggi Gebel el Zeitun). Monte ad oriente di Gerusalemme (Zach. 14, 4; Ez. 11, 23), da essa separato dalla valle del Cedron (2Sam 15, 23; Io. 18, 1) e lontano un percorso sabatico (ca. 1 km.; At. 1, 12). Presenta tre punti culminanti: a nord l'odierno Karm el-Sajad "vigna del cacciatore" (m. 818), chiamato dagli antichi pellegrini "mons viri Galilaei" in ricordo delle parole angeliche (At. 1, 11); al centro l'odierno Gebel et-Tur (m. 812); al sud l'odierno Gebel Batn el Hawa (m. 734), chiamato dagli antichi pellegrini "mons offensionis", "mons scandali", ch'è il nome impiegato dalla Volgata per designare la località idolatrica di Salomone (2Reg. 23, 13). Ricoperto di ulivi, parzialmente ancora esistenti, il monte è traforato da caverne, cisterne, e grotte, legate a ricordi biblici e tradizionali e utilizzate a sepoltura. Ai tempi di David, sulle sue cime era installato un luogo cultuale (2Sam 15, 32). È salito da David in pianto con la testa velata ed i piedi scalzi, mentre fugge al ribelle Absalom (2Sam 15, 30). Salomone innalzò, sulla cima meridionale elle dominava la vallata di Siloe, un luogo cultuale per le divinità idolatriche delle concubine straniere, che fu distrutto dal riformatore Iosia (2Reg. 23, 13). Sulla cima del monte, Ezechiele vide sostare Iahweh, che abbandonava il tempio di Gerusalemme, feticisticamente creduto intoccabile, per trasferirsi fra gli Ebrei di Babilonia (Ez. 11, 23); sulla sua cima si poserà Iahweh, il grande vittorioso, il quale determinerà una grande spaccatura nella montagna stessa (Zach. 14, 4).

Il monte degli U. è particolarmente legato alla storia di Cristo; attraversato nell'andirivieni da Gerico (Mt. 21, 1; Mc. 11, 1; Lc. 19, 29) e da Bethania, situata nel Versante orientale, alla sua base sono situati il Cedron (v.) ed il Getsemani (v.) con la sua grotta; verso la cima un'altra grotta conserva il ricordo degli ultimi insegnamenti di Cristo, tra i quali il Pater noster (Lc. 22, 39; 21, 37; Mt. 24, 3; 26, 30; Lc. 11, 1-4); sulla piattaforma occidentale invece è conservato il ricordo dell'Ascensione (At. 1, 12; Lc. 24, 50 ss.); ed infine sul versante orientale il ricordo del pianto di Cristo su Gerusalemme (Lc. 19, 41-44) e dell'ovazione tributata gli dai discepoli e dai simpatizzanti con rami d'olivo e palme (Mt 21, 1-11 e par.). Attorno ai tre grandi santuari, eretti nel sec. IV, sul monte d'egli U. (Ascensione, Getsemani ed Eleona, da ***) s'intensificò la pietà cristiana nell'età bizantina e medioevale ed oggi è più viva che mai.

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 64. 372 ss.; L. PIROT. in DRs, I, coll. 628-43.

UMILTÀ. - (Ebr. 'anawah, 'oni; gr. ***). È anzitutto uno stato oggettivo nell'uomo, proveniente da povere condizioni sociali, schiavitù, malattie, disgrazie (Gen. 29, 32; Deut. 26, 7; Iudt. 6, 15; Lc. 1, 48; 2Cor 10, 1 ecc.). Se non è connesso con un disordine morale, tale stato è un titolo di gloria presso Dio (Iudt. 8, 17) sebbene non lo sia presso gli uomini (Eccli. 13, 22.24): esso determina la consolazione (2Cor., 7, 6) e la glorificazione da parte di Dio (Iudt. 8, 17; Eccli. 11, 13; 20, 11; Lc. 1, 52; Iac. 4,10; I Pt. 5, 6 ecc.).

Come disposizione d'animo, mentre presso i pagani è un difetto, è invece presso gli Ebrei e soprattutto i cristiani una virtù morale di cui Cristo "umile di cuore" (Mt. 11, 29) fu un modello perfetto. Molto accetta, a Dio (Eccli. 3, 21), molto raccomandata ai cristiani (I Pt. 3, 8), l'u. consiste nel riconoscer la propria nullità di fronte alla trascendenza divina (Ps. 39, 6), nell'accettare le umiliazioni sull'esempio di Cristo (Phil. 2, 8), nell'abbassarsi di fronte al prossimo (I Pt. 5, 5), disposti a servirlo (Mt. 20, 26; Lc. 22, 26). L'u. è principio di saggezza perché conserva l'uomo nell'equilibrio (Prov. 11, 2); è la condizione per l'efficacia della preghiera (Iudt. 9, 16; Ps. 102, 18; Ps. 22, 25), della grazia (Iac. 4, 6; I Pt. 5, 5) e della salvezza (Mt. 18, 4; 23, 12); infine è il preludio della gloria (Prov. 15, 32; 29, 23).

UOMO. – Come per altre verità gli autori del Vecchio e del Nuovo Testamento non dànno una esposizione sistematico-filosofica dell'antropologia, ma parlano il linguaggio del loro tempo.

1. Nel Vecchio Testamento termini antropologici sono svariati:

1. *Basar*, oltre a designare secondo l'etimologia la "carne" o "parte molle e muscolosa del corpo", opposta alle ossa e al sangue (Gen. 2, 21; 9, 4; Iob 2, 5; Ex. 16, 8~12), denota spesso il corpo animato (elemento materiale) (Num 8, 7; Ex. 30, 32; 4, 7; Ps. 16), in opposizione alla materia inorganica ed inanimata (aphar "polvere": Gen 2, 7; Iob 28, 2-6; o più raramente homer "argilla"': Iob 4, 19;10, 9; Is. 64, 7). Solo per sineddoche è utilizzato per collettività di uomini od animali (Gen. 6, 13-17; 7, 15.21; Ps. 136, 25; Iob 34; 15) o di uomini soli (Gen. 6, 12; Is. 40; 5; Ioel 3, 1; Ps. 56, 5); Raramente è riferito all'u. fisicamente debole, in opposizione a Dio forte (Ps. 78, 39; Iob 10, 4; Ier. 17, 5).

2. *Rùah* (generalmente tradotto "spirito"), il cui significato fondamentale è "soffio" "vento" (120 volte nel Vecchio Testamento), denota l'alito, il respiro d'egli uomini e degli animali (Iob 9, ,18; 19, 17; Ps: 135, 17; Lam. 4, 20), e, metaforicamente; il principio vitale, partecipato con atto ispiratorio divino all'u., (Zach.12; 1; Ios 12, 10; cf. Ez. 37, 6 dove la vivificazione del popolo è descritta coi termini presi dalla vivificazione degl'individui). La rùah risiede in essi come principio delle attività vitali, in primo luogo della vita vegetativo-sensitiva; soltanto, per l'u., della vita intellettuale-religiosa. Non raramente equivale a "vita" stessa (Iob 10, 12: Ier. 51, 17). Alla rùah, come principio operativo, vengono attribuiti gli impulsi attivi ed i moti irascibili (ira: Ex. 15, 8; 23, 3; Prov 29, 11; 105. 3, l; Prov 18, 14). La spiritualità della rùah umana non è ,formulata chiaramente nel Vecchio Testamento, ma insinuata dall'attribuzione ad essa dell'attività psichica superiore, intellettuale-religiosa, dal

profeta Ezechiele in poi. Si afferma per es. che il Signore darà nel tempo messianico una nuova rùah (Ez. 11, 19.; 18, 31; 36, 26; Ps. 51, 12); alla rùah salgono i pensieri (Ez. 11, 5); la rùah cerca, desidera il Signore (Is. 26, 9); è abbattuta (15. 66, 2; Prov 15, B); è umile (Prov. 16, 19; 29, 23), magnanime (Ps. 51, 14).

3. *Ne'samah*, oltre la sinonimia con rùah (alito: Is. 2, 22; Dan. 10, 17; Iob 4, 9; principio vitale: Iob 27, 3; I Reg. 17, 17; Is. 57, 16; Eccli. 9, 13; Gen. 2, 7; 7, 22), ha il significato proprio di "individuo", "persona" (Deut. 20, 16; Ios. 11, 11; I Reg. 15,29).

4. *Néphes* (generalmente tradotto con "anima"), che originariamente significava forse "gola" (accadico: napistu) poi il respiro che passa per la gola distinguendo il corpo vivo dal non vivo, è sinonimo di "vita", strettamente legata al corpo (toglier la nephes: "uccidere"; salvare la nephes: "liberare"); ed e molto comune l'uso di néphes al posto del pronome personale e riflessivo (Num. 23, 10; Lam. 3, 24; 15. 51, 23; Ps. 124, 7; ecc.). Come nesamah, designa pure, per metonimia, l'u. come individuo, persona (Gen. 46, 18.22; Prov 11, 25; Ex. 1, 5: circa 150 volte). Alla néphes, come principio operativo, vengono attribuiti infine le passioni (gaudio e dolore: Ps.· 35, 9; Prov 29, 17; Is. 61, 10), i moti concupiscibili (desideri: Deut. 14, 26; 18, 6; Ps. 41, 3; appetito: Ps. 17, 9; Eccle. 6, 2; soprattutto la fame: Prov. 6, 30; 23, 2; Ps. 107, 9; Prov 27, 7) e la cognizione intellettivo-religiosa (Ps. 139, 14; Deut. 30, 10; Prov 24, 14 ecc.).

Dalla distinzione tra rùah e néphes si è voluta affermare nel Vecchio Testamento una concezione tricotomica dell'u., come nel sistema platonico (***): a torto però, perché questi due termini si confondono nell'applicazione ai fenomeni psichici e designano entrambi il principio vitale e le inerenti attività fisico-psichiche, sebbene secondò diversi punti di vista (rùah è il principio vitale, dinamicamente procedente da Dio e sede degli impulsi attivi; néphes invece è il principio vitale staticamente ed intrinsecamente considerato fino all'individualizzazione e sede delle passioni e dei moti concupiscibili). In modo chiaro poi il Vecchio Testamento attesta che le parti costitutive dell'uomo sono soltanto due: l'elemento materiale (basar) e l'elemento superiore (rùah o néphes o nesamah) (Gen. 2, 7; 6, 3; 7,22; Lev. 17, 11; Ps. 104, 29 s.; Iob 27, 3; 33, 3 s.; Ez. 37, 3). La superiorità dell'u. sugli animali è basata sulla somiglianza dell'u. con Dio (Gen. 1, 26; 5, 1 ss.; 9, 6; Ps. 3, 6 s.; Eccli. 17, 3; Sap. 2, 23), la quale, essendo affermata a motivo dell'intelligenza e libera volontà, conduce alla superiorità umana per il possesso di un'anima spirituale, essenzialmente superiore all'anima dei bruti.

5. Nell'ultimo periodo del Vecchio Testamento si trova una nuova terminologia: si designa lo spirito vivificatore di Dio con *** (rùah) ed il principio superiore, interno dell'uomo, con *** (néphes) (2Mac. 6, 30; 7, 37; 14, 38; Sap. 4,14; 7, 27; 8, 19 ss.; 9, 15; 10, 16).

6. Il sangue umano, come quello animale, è sacro, perché sede della vita (Lev. 17, 11-14; Deut. 12, 23) anzi la vita stessa (Lev. 17, 14; Deut. 12, 23). Qualunque sia la funzione fisiologica del sangue l'esperienza attesta che l'u. vive per tutto il tempo che pulsa il sangue e che, al contrario, egli muore quando il sangue è uscito dal corpo. Poiché la vita

appartiene a Dio, è proibita la sunzione del sangue e l'omicidio (Gen. 9, 4 ss.; Lev. 3, 17; 7, 26 s.; 17, 10-14; 19, 26).

7. Gli organi dell'attività psicologica sono caratteristici: il cuore (leb, lebab) è l'organo dell'attività intellettiva, come per noi il cervello, mai nominato nella Bibbia (Deut. 29, 3; Is. 6, 10; I Reg. 3, 9; ecc . .). (Frequenti sono le espressioni: «dare e porre il cuore» - fare attenzione; «salire nel cuore» - venire in mente; «dire in Cuor Suo» - dire fra di sé, pensare). Al cuore, con minor frequenza, sono riferiti gli affetti e gli atti volitivi (inclinazione d'animo: Gen. 8, 21; Ex. 35, 21; amore: Iudc. 16, 15; odio: Lev. 19, 17; proposito della volontà: Ex. 7 passim; Iudc. 5, 16 ss.; decisione il Reg. 10, 30; 15. 63, 4; la gioia e la tristezza: 1Reg. 8, 66; Eccle. 9, 7; parlare al cuore - consolare Gen. 34, 3; Iudc. 18, 20; Is. 40, 2). I reni (kela-joth), raramente soli, designano il centro dei sentimenti interni (Iob 19,27) o pensieri (Ps. 16, 7; Ier. 12, 2); spesso menzionati insieme al cuore (Ps. 7, 10; 26, 2; 73, 21; Prov 23 16), costituiscono i centri dei fenomeni affettivi sensibili (reni) cd intellettuali (cuore).

Gli affetti più teneri di benevolenza e di misericordia hanno come centro le "viscere" (rahamim: Gen. 43, 30; 2Reg. 24, 14; Am. 1, 11; Os 2, 21) (me'im: Is. 16, 11; Ps. 40, 9; Iob 30, 27) od in modo più generico l'"interno" (qereb: Gen. 49, 6; Ps. 5, 10).

II. Nel Nuovo Testamento. La concezione dell'u. è quella del Vecchio Testamento ed il linguaggio psicologico quello in uso nella versione greca dei Settanta.

I. Come basar, *** ("carne") indica la parte carnea del corpo (Lc. 24, 39; Ap. 17, 16; 19, 18.21; ecc.); per sineddoche, l'intero corpo animato (Col. 2, 5; Gal. 2, 20; Phil. I, 24; Rom. 8, 3), la discendenza naturale (Rom. 1, 3; 4, 1) oppure la natura umana, l'u. (Io. 1, 14; Lc. 3, 6 ecc.), spesso con idea accessoria di debolezza fisica (1Cor. 15, 50; Gal. 1, 16; Eph. 6, 12 ecc.). Un'accezione caratteristica, frequente soprattutto in s. Paolo, è quella di natura umana moralmente debole, opposta, come sede della concupiscenza, allo spirito (Rom. 7-8; Gal. 5; 2Cor 10, 2; Eph. 2, 3; Mt. 26, 41; Mc. 14, 38; Io. 1, 13; 2Pt. 2, 10.18).

2. Come la néphes, *** (anima), benché si opponga al corpo materiale (Mt. 10, 28; 26, 38) è per lo più in stretto rapporto col corpo e con la carne, come principio della vita sensibile (Lc. 12, 19.23; Ap. 18, 14). Così essa indica spesso la vita stessa, talvolta la persona vivente (Mc. 3, 4; Rom. 2,9 ecc.)· e può sostituire il semplice pronome riflessivo (Mt. 10, 39; cf. Lc. 9, 24s. ecc.); ed infine, non raramente, le sono attribuiti affetti e desideri anche razionali (Mt. 26, 38; Mc. 14, 34; Io. 12, 27; Lc. 1,46).

3. Oltre a ***, il Nuovo Testamento usa egualmente *** ("spirito"), come il Vecchio Testamento usava rùah assieme a néphes, però attribuisce allo "spirito" solo le attività propriamente spirituali (Mc. 2, 8; Lc. 10, 21; 2Cor 2, 11 ecc.). Lo "spirito" è considerato principio più che soggetto, salvo rare eccezioni giustificate dal contesto (Lc. I, 47; At. 17; 16; I Cor 14, 14); così il IV Vangelo afferma che l'anima di Cristo è turbata (Io. 12, 27) ma che Egli si turba nel suo Spirito (13, 21). Anziché poi sostituirsi all'"anima", lo "spirito" viene sovente nominato assieme, come due aspetti della medesima sostanza (1Ts. 5, 23; Hebr. 4, 12). Di conseguenza la concezione tricotomica del composto umano, appoggiata

a torto dagli gnostici, e più tardi da Apollinare, su questi testi, è sconosciuta al Nuovo Testamento.

4. S. Paolo col termine ***, oltre all'attività intellettuale, designa di preferenza l'anima umana vivente della vita soprannaturale prodotta dallo Spirito Santo (1Cor 14-16; Gal. 6, 18; Phil. 4, 23, ecc.) e la persona stessa dello Spirito Santo in contesto trinitario. L'anima umana invece vivente secondo principi naturali è di preferenza da S. Paolo indicata col termine corrente del tempo *** unito a *** (Eph. 4, 23), oppure a lui contrapposto (1Cor. 14, 14-23), infine da solo per designare o l'intelligenza falsata del pagano (Rom. 1, 28; Eph. 4, 17; ecc.) o quella dell'uomo peccatore in lotta contro la carne ma non ancora rinnovato dal divino Spirito. (Rom. 7, 23 ss.).

5. Gli organi dell'attività psicologica sono gli stessi del Vecchio Testamento: il cuore (***) in particolare è il centro della vita sensitiva, intellettivo-volitiva e morale. Le viscere (***) sono poi il centro dei teneri sentimenti di affetto e di misericordia (Lc. 1, 78; Phil. 1, 8; 2, 1; Philem. 12).

[A. R.]

BIBL. - J. SCHWAB, *Der Begriff der Néfes in den hl. Schriften des A. T.*, Monaco 1924: F. RUSCHE, *Blut. Leben und Seele*, Paderborn 1930, pp. 308-58; F. SALVONI, *Il sangue nella letteratura biblica*, in Medicina e Morale, 1946, pp. 311-318; BAUMGARTEL-BEHM, ***, in ThWNT, III, pp. 609-16; BEHM, ***, ivi IV, pp. 950-58; W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, Stoccarda 1934; F. PRAT. *La teologia di S. Paolo*, II, 7a ed., Torino 1950. pp. 389-93; H. MERL-KOERNLEIN, *L'homme selon l'apotre Paul*, Neuchatel 1951; G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament* (*Cahien Théologiques*, 32), Neuchatel 1953; cf. *Rivista Biblica*, 4; (956) 34-42.

URIM e TUMMIM. - Esprimono il mezzo per la consultazione ufficiale di Iahweh ad opera del sommo sacerdote. Secondo l'opinione più accettabile sarebbero due pietre, di vario colore o forma. I due termini (Volgata: *doctrina et veritas*) etimologicamente pare significhino, ad attenerci all'ebraico: luce e integrità; se non derivano dall'assiro urè (Nebo, dio delle scritture e degli oracoli, è detto "signore degli urè") e tummu (forma derivata da tamu, "pronunziare una formula magica"). Istituzione prettamente mosaica (Ex. 28, 29 s.); il sommo sacerdote, nelle sue funzioni, portava sul petto il pettorale (o borsa), con dentro l'U. e il T.; e il pettorale è detto per questo "pettorale del giudizio".

La domanda (cf. I Sam 14, 41 s., specialmente nella versione greca) era formulata in modo che la risposta poteva essere data semplicemente per sì o no.

Mosè era in diretta relazione con Dio. Giosuè invece, almeno ordinariamente si rivolgerà al sommo sacerdote, che «consulterà per lui la decisione dell'U. davanti al Signore» (Num. 27, 21).

Questa consultazione, frequente nel regno di Saul e all'inizio di quello di David (1Sam 10; 14; 23; 30; 2Sam 2, l; 5 ecc.; cf. 105. 9, 14; Iudc. l, 2; 20, 18), non è più attestata sotto

Salomone e in seguito. Dio si serve della ispirazione profetica per comunicare la sua volontà. L'U. e il T. rimarranno tuttavia col pettorale, parte dell'abbigliamento del sommo sacerdote.

[F. So.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*. I, Parigi 1922. p. 335 s.; A. CLAMER, *Nombre* (*La Ste Bible*. ed. Pirot, 2), ivi 1940, p. 422; A. MÉDEBIELLE (ibid., 3), 1949, p. 407.

V

VANGELO secondo gli Ebrei. - v. Apocrifi.

VANGELO secondo gli Egiziani. - v. Apocrifi.

VATICANO (Codice). - v. Testi biblici.

VENDETTA. - v. Taglione.

VERGINITÀ. - Il principio di questa virtù, con la ragione soprannaturale che la spiega e determina, è posto da Gesù: Mt. 19, 10 ss. Al sentire formulata risolutamente e senza eccezioni l'indissolubilità del matrimonio, i discepoli esclamano: «Se tale è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, meglio vale non maritarsi». E Gesù rispose loro: «Non tutti comprendono ciò, ma soltanto coloro ai quali è concesso. Vi sono infatti eunuchi, nati così dal seno materno; vi sono eunuchi, così resi dagli uomini; e vi sono eunuchi che *si rendono tali da sé, per amore del regno dei cieli. Chi è in grado di farlo, lo faccia*".

Non tutti sono capaci di rinunziare al matrimonio; quanti lo fanno, rinunziano a quanto esso può offrire in fatto di gioie materiali e morali, *per consacrarsi interamente* all'amore, al servizio di Dio e del prossimo.

S. Paolo ripiglia e commenta chiaramente quest'insegnamento. I Cor 7. «È eccellente per un uomo conservare la v. Ma, a motivo dell'impudicizia, ciascuno sposi. Ben vorrei che tutti fossero come me (nella perfetta castità); ma ciascuno ha da Dio il suo proprio dono di grazia».

Siamo di fronte a una duplice vocazione: la prima, comune, più generale, più adatta alla debolezza umana, la vocazione al matrimonio, anch'esso "dono di Dio"; la seconda, più elevata; non di tutti, la vocazione alla castità.

«Dico ai non maritati, alle vedove: è cosa eccellente per essi se vivranno come son io; ma se non possono essere continenti, si maritino; perché è meglio sposarsi che esser sul

fuoco». Una volta sposati c'è, da parte del Signore, il precetto assoluto dell'indissolubilità del matrimonio.

S. Paolo, trattando direttamente della v., dà quindi (vv. 25-35) il motivo dell'eccellenza di questo stato, su quello del matrimonio, con l'unica ragione del suo essere.

«Stimo dunque che è cosa eccellente per una persona rimaner vergine, a causa della necessità (afflizione) presente. Se uno sposa non pecca; se la vergine si marita non commette colpa alcuna; ma in tale stato avranno del tormento nella carne, tormento che io vorrei risparmiarvi». "Necessità presente", "tormento nella carne",. come spiega nei vv. 32 ss., sono le occupazioni ordinarie di questo mondo, e quelle particolari allo stato coniugale. Bisogna ben guardarsi dall'attaccare il proprio cuore a queste cose terrestri; s. Paolo ha parlato della santità del matrimonio (v. 7), della sua legittimità (v. 28), ma ricorda ai fedeli che ben devono elevare il proprio animo a Dio, e non lasciarsi sopraffare dalle visuali, dalle abitudini, dalle preoccupazioni naturali. Ricordino che tutto è transitorio: «passa veloce la disposizione esterna di questo mondo» (vv. 29 ss.). «Or vorrei che nulla turbasse la pace del vostro animo. L'uomo non sposato è *sollecito* (ha cura) *delle cose del Signore*, dei mezzi per piacere al Signore; ma colui che si è sposato è sollecito delle cose del mondo, del modo come piacere alla sposa, ed eccolo diviso.

E la donna non sposata e la vergine è sollecita delle cose del Signore, per essere santa e di corpo e di spirito; ma quella che s'è maritata è sollecita delle cose del mondo, dei mezzi di piacere al marito.

Questo io lo dico nel vostro interesse, per proporvi ciò che è eccellente e che può fissarvi stabilmente vicino al Signore (perché possiate consacrarvi al Signore) senza distrazioni".

L'Apostolo dichiara dunque *più favorevole, in sé, alla vita spirituale* lo stato di quelli che rinunziano al matrimonio, *per consacrarsi direttamente ed esclusivamente*, al servizio del Signore; per ottenere più facilmente la santità del corpo e dello spirito. La grandezza della v. e del celibato è *tutta soprannaturale*, e non esiste realmente che dove questo stato è abbracciato per sovrabbondanza dell'amore di Dio, che porta con sé l'amore del prossimo; amore e servizio ai quali il chiamato teme di non lasciare un campo abbastanza libero e abbastanza vasto, se restringe il suo affetto, la sua libertà, anche con i legami più legittimi e più necessari per tutti gli altri uomini.

Nessun altro scopo potrebbe giustificare il ripudio delle obbligazioni ordinarie. È sempre il grande principio della "libertà dei membri di Cristo", che non è se non il mezzo di tendere più sicuramente al fine, "la carità".

[F. S.]

BIBL. - E. B. ALLO. *Première épitre aux Corinthiens,* Parigi 1934, p. 182 s.; F. SPADAFORA. *Temi d'esegesi* (I Cor 7. 32-28 e il celibato eccl.), Rovigo 1953. pp. 450-71.

VERITÀ. - (Ebr. 'emeth; greco ***). Nel Vecchio Testamento è un attributo di Dio: essendo il significato fondamentale del termine ebraico quello di "stabilità", esso denota la fedeltà divina alle promesse (Ex. 34, 5 ss.; Ps. 89; 132, 11; *hesed we emeth: bontà e fedeltà*; Gen. 24, 27; Ex. 34, 6; 2Sam 2, 6; Ps. 40, 11; 30, 10 ecc.) e conseguentemente la protezione divina (Ps. 91; 54, 7). La v. è ancora un attributo della parola e legge divina e designa la loro conformità con ogni norma di giustizia e di santità (Ps. 19; 111, 7 s.; 119, 142.151.160).

Come attributo degli uomini, conserva il suo significato di fedeltà (Ex. 18, 21; Neh. 7, 2) nell'ambito sociale-religioso (Os. 4, l s.; II Reg. 20, 3; Zach. 8, 3; *camminare nella v.-fedeltà*: I Reg.2, 4; 3, 6; 2Reg. 20, 3; Is. 38, 3; *fare la v.*: 2Par. 31, 20; Ez. 18, 9; *bontà e fedeltà*: Gen. 24, 29; Ios. 2, 14; Prov 3, 3; 14, 22 ecc.) e di conformità colle norme del diritto nell'ambito giuridico (Prov. 29, 14; Ez. 18, 8; Zach. 7, 9). V. in opposizione a menzogna (I Reg. 10, 6; 22, 16; Is. 43, 9; Ier. 9, 4 ecc.). Soprattutto dopo l'esilio appare il significato di *v. religiosa* e designa la rivelazione divina e la religione ebraica stessa (Ps. 25, 5; 26, 3; 86, 11; Mal. 2, 6-7; Prov 8, 7-11 ecc.; Dan. 8, 12.26; 9, 13 ecc.).

Nel Nuovo Testamento, oltre al senso di adeguazione dell'idea e parola con la realtà (At. 26, 25; Rom. 2, 20; Mc. 5, 33; Io. 5, 33 ecc.) assume soprattutto un significato religioso: è la v. religiosa, propria dei Cristiani, che proviene da Dio (Io. 14, 17; 15, 26; I Io. 4, 6; Io. l, 14; 14, 6; Rom. 15, 8), comunicata da Cristo agli uomini e promulgata dagli Apostoli (Io. 18, 37; I Io. 2, 21; I Tim. 2, 4; 2Pt. 2, 2; Rom. l, 18; I Cor 13, 6; 2Ts. 2, 12 ecc.) perché venga accolta dagli uomini con la fede e divenga norma del loro agire quotidiano (Io. 3, 21; I Io. 1, 6; 2Cor. 13, 8 ecc.).

[A. R.]

BIBL. - G. QUELL, in ThWNT, I, pp. 237 ss.; F. ASSENSIO. *El Hesed y Emeth Divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Roma 1949; L DE LA POTTERIE. *De sensu vocis emeth in V. T.*, in VD, 27 (949) 336-54; 28 (1950) 29-42.

VIGNA-VITE. - La vite, detta in ebr. ghefen (soreq = vite pregiata) e in greco ***, nella Bibbia è ricordata la prima volta in Gen. 9, 20, a proposito dell'attività agricola di Noè. Come aveva predetto Giacobbe (Gen. 49, 11) la Palestina è stata la terra nella quale la vite ha avuto una cultura assai intensa (Deut. 6, 11; 8, 8; 33, 28 ecc.); e questo spiega il largo impiego che, della vigna e della vite, attraverso paragoni, parabole, allegorie, si fa nel Vecchio e nel Nuovo Testamento.

Senza pretendere di esaurire tutti i testi, in genere, si può ritenere:

a) Nel Vecchio Testamento la v. è l'immagine del popolo eletto (Is. 5, 7); questa vite Dio l'ha trasportata dall'Egitto, l'ha piantata in suolo fertile dopo di aver scacciato sette nazioni, vi ha speso attorno le cure più affettuose (Ps. 80, 9-11); essa, però, invece di dare uva profumata, produsse lambruschi (Is. 5, 1-7), anzi s'è mutata in un viticcio degenere (Ier. 2, 21) o addirittura in un legno secco, destinato quindi alle fiamme (Ez. 15, 2·7); per questo, il

Signore ha permesso che dalla sua v. venissero sottratti anche i raspolli, che secondo Lev. 19, 10 dovevano esser rispettati e riservati ai poveri (Ier. 6, 9), anzi fosse senz'altro devastata da cavallette (Ioel l, 6.12), da bestie feroci, e abbandonata al ludibrio delle genti (Ps. 80, 13 s.). L'allegoria era tanto usata, che secondo una testimonianza di Flavio Giuseppe (*Bell*. V, 5, 4; *Ant*. XV, 11, 3) nel vestibolo del Tempio di Gerusalemme, come motivo ornamentale, pendevano grossi viti d'oro, dai grappoli colossali.

b) Nel Nuovo Testamento, poi, eccetto che nella parabola degli operai (Mt. 20, 1-16) dove la v. è sempre immagine del popolo eletto, anche in quanto è figura (tipo) del nuovo popolo (la Chiesa), l'allegoria è alquanto ritoccata. Così, nella parabola (secondo altri, allegoria) dei perfidi vignaiuoli (Mt. 21, 33-45), la v. figura il regno di Dio (nel Vecchio Testamento concretizzato nella teocrazia ebraica), ossia i benefici messianici coi quali il Signore voleva condurre gli uomini alla salvezza; benefici, che saranno tolti ai Giudei e passati ai pagani, che sono più disposti ad apprezzarli e a trafficarli (Origene, Fonck, Phimmer, Vosté); parimenti, nella bellissima allegoria (parabola, secondo altri) di Io. 15, 1-9 (che è il fondamento teologico della dottrina del Corpo mistico) la vite non figura più; né il popolo eletto, né i suoi privilegi messianici, ma il Messia ed i suoi discepoli. (ceppo e tralci; Io. 15, 5: Io sono la vera vite, voi i tralci) nel senso, che come il tralcio che non è congiunto con la vite non può portare frutti, così, chi non è unito a Gesù per mezzo della grazia, non può produrre frutti di vita eterna; chi poi rimane staccato dal ceppo (Cristo) viene gettato via come il tralcio che, disseccato, vien raccolto e buttato nel fuoco (rovina eterna).

L'allegoria della vite ricorre frequente. mente nelle pitture delle catacombe, e rappresenta ora il Redentore, ora l'Eucaristia; secondo il Marucchi, è forse l'allegoria più antica: essa non aveva impressionato meno l'immaginazione dei primi cristiani della parabola del buon Pastore. La vite si trova pure nelle pitture sepolcrali pagane, ma con significato funerario, poiché la vendemmia figurava la fine della vita.

BIBL. - E. LEVESQUE. *Vigne*, in DE, V. coll. 2422-32; J .-M. VOSTÉ. *Parabolae selectae* D. N. J. C.. I, Roma-Parigi 1933. pp. 339-372; II, ivi. pp. 818-38; O. MARUCCHI, *Man. d'archeol. crist.*, Roma 1933, pp. 281 s.

VITELLO d'oro. - Simbolo sensibile della divinità. Mosè è sul Sinai con Iahweh (Ex. 24, 12.18); il popolo, lasciato sotto la guida di Aronne e di Rur, stanco dell'attesa, chiede ad Aronne un'immagine che rappresenti il Signore, cui prestar culto (Ex. 32, 1.6). Aronne con i monili d'oro offerti dagl'Israeliti "fece un v. di getto", cui furono offerti sacrifici, con letizia del popolo. Ciò costituiva una palese violazione del patto appena sancito (Ex. 20, 3 ss.) che proibiva ogni rappresentazione sensibile di Iahweh, per il pericolo d'idolatria. Fu un grave peccato del popolo (32, 21.30 s.). Iahweh ne dà notizia a Mosè, minacciando di annientare il popolo prevaricatore e di restringere alla sola famiglia di Mosè la promessa fatta ad Abramo (Gen. 17, 20; 21, 13- ecc.). Mosè intercede presso Dio; quindi discende dal monte, trova il popolo in festa, intorno al v. d'oro; acceso di santo sdegno, infrange l'idolo, ne disperge la polvere e, rimproverato Aronne, punisce, insieme ai leviti, con una specie di decimazione (ca. 3.000 uccisi) il popolo (Ex. 32, 7-35). Quindi riprende la sua

intercessione per placare il Signore, e farlo desistere dal proposito di separarsi dal suo popolo (separazione rappresentata dalla posizione della tenda del Signore, fuori dell'accampamento). Mosè ottiene che il Signore ritorni in mezzo a Israele e lo guidi personalmente alla terra promessa. «Anche questo farò, dice Iahweh, perché ti ho in grande stima e amicizia». Sottolinea così il potere di Mosè, ma anche la sua piena libertà ed indipendenza nella distribuzione delle sue grazie e delle sue misericordie. Se egli perdona, è per sua bontà, non già perché Israele o altri possa vantar qualche diritto (= "farò grazia a chi la farò e avrò pietà di chi l'avrò").

Il Signore per i meriti delle passate generazioni (cf. 32, 13), non rompe definitivamente l'alleanza con Israele; si contenta per ora di un castigo temporaneo e limitato (cf. 32, 34 s.), perché nulla resta impunito; pur tenendo conto del pentimento del popolo (Ex. 33). Questo peccato è ricordato da s. Stefano (At. 7, 39 ss.); da I Cor 10, 7; Ps. 106 (105), 19-23.

Molto più grave fu il peccato di Ieroboam, il quale subito dopo la scissione da Giuda, delle dieci tribù del nord, eresse due vitelli d'oro a Dan e a Bethel, per allontanare i suoi sudditi da Gerusalemme e dal Tempio (I Reg. 12-13). Ieroboam ripete le stesse parole di Aronne al popolo: «Ecco il tuo dio, o Israele, che ti trasse dal paese d'Egitto» (I Reg. 12, 28), presentando i due vitelli. Egli voleva soltanto presentare un simbolo di Iahweh; ma ben presto si trattò per il popolo di vera idolatria; in Samaria s'incontra il nome proprio 'Agaljau = Iahweh è un v.; il simulacro è già fatto Dio!

Il toro è il simbolo cananeo della divinità; rappresenta la forza e la fertilità di Baal, e lo stesso Baal. Anche Iehu che distrusse gli altri idoli del culto di Baal, lasciò i due vitelli d'oro, il cui culto, con un sacerdozio apposito, era assurto a religione di stato (2Reg. 10, 29). Contro tale culto dirigono le loro minacce Amos (5, 4 ss. 21-24; 7, 4.17) ed Osea (6, 10; cf. 2, 13 ss.; 10, 1 s., 5,8).

[F. S.)

BIBL. - A: PORL, *Historia populi*

Israel, Roma 1933, p. 37 ss.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*. Rovigo 1953, pp. 192 ss. 234 s.

VOLGATA. - È la versione latina della Bibbia compiuta in gran parte da S. Girolamo, denominata da Erasmo di Rotterdam e G. Lefèbvre d'Etaples, a motivo della sua grande diffusione, "volgata", "usuale", "comune", termine applicato prima alla versione greca dei LXX.

Nel IV sec. (cf. S. Agostino, *De doctrina christiana* II, 11, 16; PL 34, 43; ed i molteplici rilievi di S. Girolamo), regnava una grande varietà di lezioni in manoscritti latini; con notevoli differenze rispetto ai testi originari. Per questo il papa Damaso invitò s. Girolamo ad un'accurata revisione del testo biblico; essa, iniziata nel 383-384 a Roma, ampliata e perfezionata di propria iniziativa, terminò solo nel 405-406 a Betlemme.

Il Nuovo Testamento non fu tradotto da s. Girolamo, ma solo riveduto durante gli anni 383-85 nei punti principali in un testo latino preesistente, con l'intento di eliminare i difetti dovuti ad amanuensi disattenti o ad arbitrarie correzioni di sedicenti specialisti con particolare riguardo all'originale greco; cf. la lettera, con cui Girolamo dedicava al Papa la revisione dei quattro Vangeli (PL 29, 557-62), per i quali dovette tener sott'occhio un manoscritto greco della famiglia del codice B (Vaticano).

Il Vecchio Testamento fu per la massima parte tradotto direttamente dall'ebraico tra gli anni 391-406. Dei deuterocanonici, egli tradusse solo Iudt. e Tob. dall'aramaico. Gli altri (Bar., Eccli., Sap., I e II Mach., parte di Esth.) riproducono ancora il testo dell'antica latina. Del Salterio Girolamo compì due revisioni (una a Roma nel 384 con i medesimi criteri adottati per il Nuovo Testamento ed una in Betlemme verso il 389 sul testo esaplare) ed una traduzione diretta dall'ebraico. Data la grande diffusione del libro e la ripugnanza generale per una novità assoluta, nella V. fu incorporato non il testo tradotto dall'originale, ma la seconda revisione chiamata Salterio gallicano sia perché diffusosi dapprima in Gallia sia per distinguerla dalla prima in uso a Roma (Salterio romano).

Nella revisione del Nuovo Testamento Girolamo intese soltanto correggere gli errori più palesi, badando anche ad una certa eleganza della lingua, quasi del tutto trascurata nelle versioni precedenti. Per la traduzione del Vecchio Testamento, si può dire che è tra le migliori di tutte le antiche versioni, nel suo complesso; per la fedeltà all'ottimo originale ebraico (molto affine al testo masoretico) che ebbe a sua disposizione. Talvolta volle rendere più perspicui testi messi anici o creduti tali (cf. Is. 11, 10; 12, 3; 16, 1; 51, 5); non scostarsi troppo dalla lezione dei Settanta; e dare un colorito più latino al periodare semplice e paratattico dei Semiti. Non mancano (cf. Gen. 49, 10; Ier. 31, 15.22 ecc.) casi nei quali Girolamo fraintese il testo; ma essi sono molto meno di quanti se ne aspetterebbero. Le varie imperfezioni, molto esagerate da vari autori acattolici nel passato, non possono sminuire l'ammirazione per l'impresa assai più ardua allora che non adesso, dato il grande progresso della filologia e della critica.

In varie lettere (già nella 27 a Marcella, scritta forse nel 384) ed in quasi tutte le prefazioni, premesse ai diversi libri man mano che li pubblicava, Girolamo si difende - spesso con la violenza abituale - dalle mille critiche contro la sua opera, dettate dal malanimo, oppure da una naturale reazione di spiriti che vedevano alterata l'antica latina o sminuita la versione dei Settanta, ritenuta da alcuni per ispirata. Lo stesso s. Agostino, solo lentamente si mostrò più comprensivo, anzi lodò apertamente l'iniziativa (cf. *De doctrina christiana* IV, 15; PL 34, 96), pur rimanendo sempre fedele all'antica versione.

A motivo di questa opposizione la diffusione dell'opera fu lenta e contrastata. Il suo trionfo su le antiche traduzioni fu dovuto innanzi tutto a s. Gregorio Magno, a Cassiodoro, a s. Isidoro di Siviglia e a s. Beda il Venerabile. Intanto la trasmissione delle varie versioni occasionò contaminazioni reciproche; lezioni di quella geronimiana penetrarono nell'antica latina e viceversa.

Tale fatto, insieme al naturale alternarsi di un libro, ricopiato un'infinità di volte, determinò il costituirsi di "tipi" di testo particolari, che ora si sogliono chiamare "italiano", "spagnolo", "insulare'" od "irlandese" dai vari gruppi di manoscritti, che li rappresentano.

Il migliore, a causa del suo limitatissimo numero di interpolazioni, è il gruppo italiano, che proviene dalla revisione di Cassiodoro (sec. VI) e dalla recensione compiuta da Alcuino per iniziativa di Carlo Magno. I codici spagnoli si distinguono per l'ordine particolare (= al canone ebraico) seguito nella disposizione dei libri, mentre per il testo risentono l'influsso della revisione di Teodulfo, vescovo di Orleans (+821). Meno perspicue sono le caratteristiche dei manoscritti insulari od irlandesi, che rappresentano un testo molto diffuso anche in Francia e con evidente influsso della recensione di Alcuino.

Nel sec. XIII, data la grandissima importanza della sua Università, a Parigi si formò un tipo di testo diffusissimo, che si suole chiamare *Bibbia parisiensis*, fondato su la recensione alcuiniana, ma che risultò in pratica una vera miscela di lezioni provenienti da varie correnti: tanto da esigere i famosi "correctoria (v.) biblica".

Autenticità della V. Il Concilio di Trento (IV sess., 8 apr. 1546) «considerando che sarebbe fonte di grande utilità nella Chiesa di Dio se risultasse quale fra le varie versioni latine in circolazione sia da ritenersi per "autentica", stabilisce e dichiara che nelle pubbliche letture, nelle dispute, nelle predicazioni e nelle esposizioni si abbia per autentica, senza che alcuno con qualsiasi pretesto osi o presuma rigettarla, questa stessa versione antica e diffusa (= vulgata), che è stata approvata nella Chiesa col suo uso plurisecolare» (EB, 46).

Il decreto è soltanto "disciplinare", non ha valore "dommatico".

Il decreto prescinde dai testi originali, dalle altre versioni antiche per precisare che la V. era l'unica versione autentica rispetto alle molte nuove traduzioni latine (ne sono state contate ben 160 solo per gli anni 1450-1522!); e per l'uso "pubblico", nella Chiesa. Il termine *autentica* va preso in senso giuridico: indica un documento degno di fede, che fa *testo*: la V. poteva essere adoperata con ogni sicurezza per la dimostrazione delle verità dogmatiche e morali. Il Concilio ne indica la prova nell'uso plurisecolare fattone dalla Chiesa, che è indefettibile nelle questioni di fede e di morale.

Trattandosi di una versione, basta una "conformità" sostanziale col testo originale. I Padri conciliari erano talmente consci di talune imperfezioni della V. da raccomandarne caldamente un'edizione corretta. Le recenti Encicliche (cf. la *Divino Afflante Spiritu*) inculcano ormai per le dimostrazioni teologiche il ricorso al testo originale.

Codici. Essendo stato il libro più ricopiato, straordinario è il numero dei manoscritti della V.: tenendo conto anche dei lezionari liturgici e dei frammenti, ascendono a circa 30.000! Molti però sono di data recente e riproducono il diffusissimo testo parigino di nessun valore critico. Qui basta segnalare i principali rappresentanti.

Fra i manoscritti "italiani" eccelle per bontà di testo e per la sua veneranda antichità l'*Amiatino* (A), cosiddetto dal Monte Amiata ove fu lungamente conservato nella biblioteca

dei Cistercensi. Ora si trova nella Laurenziana di Firenze. Il testo deriva da quello curato da Cassiodoro nel monastero di Vivario, ma fu copiato verso il 700 in Inghilterra in un monastero presso Jarnow da un manoscritto, che l'abate Ceolfrido od il suo predecessore portò a Roma. Il Codice fu inviato da Ceolfrido come dono a S. Pietro; ma, - essendo morto durante il viaggio il suo latore, andò a finire sul monte Amiata. La Commissione istituita da Pio IV ne curò la collezione ed è stato spesso oggetto di studio, particolarmente da parte di Tischendorf. Giustamente è uno dei codici più quotati dai Monaci Benedettini, che solo in casi speciali gli assegnano un valore secondario nella loro edizione.

Il codice *Fuldensis* (F) si deve all'iniziativa di Vittore vescovo di Capua (541); fu portato a Fulda, ove ancora si conserva, da s. Bonifacio. Contiene il Nuovo Testamento con i vangeli unificati a modo di Diatessaron.

Il *Paulinus* (P) risale al sec. IX ed è uno dei manoscritti più eleganti della biblioteca di s. Paolo a Roma. Si ritiene ottimo rappresentante della recensione di Alcuino. Del medesimo tipo è il codice *Vallicellianus* (V) del sec. IX, conservato nella biblioteca Vallicelliana di Roma.

Una famiglia particolare è costituita dai manoscritti *Mediolanensis* (M), *Foroiuliensis* (J), in gran parte a Cividalede1 Friuli, mentre alcuni fogli stanno a Praga ed a Venezia, *Anconitanus* e *Sangallensis*, scritti tutti nel sec. VI-VII nell'alta Italia.

Fra i codici "spagnoli" occupa il primo posto il *Cavensis* (C) del sec. VIII-IX, conservato nella Badia di: Cava dei Tirreni. In esso si notano non poche lezioni derivate da versioni pregeronimiane.

Il *Turonensis* (G) del sec. VI-VII, ora nella Biblioteca Nazionale di Parigi, contiene quasi tutto il Pentateuco (Gen:-Num.). Gli editori Benedettini gli hanno attribuito un grande valore, considerandolo l'archetipo dei codici spagnoli.

Fra ì codici "insulari';· o "irlandesi" si notano: il *Dublinensis* (D), detto anche *Armachanus* o *Book of Armagh*, dell'312, contenente il Nuovo Testamento, ed il *Kenanensis* (Q) o *Book of Kells* del sec. VII-VIII, che, al pari dell'*Egertonensis* (E) del sec. IX, riporta i quattro Vangeli. Rappresentante tipico della famiglia per l'Eptateuco (contiene solo tali libri) è considerato dai Benedettini l'*Ottobonianus* (O) del sec. VII-VIII. Esso, proveniente probabilmente da Bobbio, reca non poche lezioni singolari oppure della *vetus latina*.

Edizioni. La V. fu il primo libro stampato dallo stesso Gutenberg, con a base il testo parigino, forse nel 1452 a Magonza e le edizioni, senza all'una pretesa critica all'inizio, si moltiplicarono rapidamente (se ne contano un centinaio fra il 1452 ed il 1500).

In seguito, specialmente per opera di Alberto Castellano (Venezia 1511), si incominciò a segnalare nel margine lezioni varianti, desunte da commentari patristici, da altri manoscritti, dalla *vetus latina* ecc. Nella Poliglotta Complutense (o di Alcalà) si utilizzano manoscritti molto più antichi; così nella Bibbia detta *Hittorpiana* dal nome del libraio che ne fu il promotore (Colonia 1530) e nelle tre edizioni di Roberto Stefano (Parigi 1523; 1532;

1540). Più tardi si procedette a vere correzioni, e a mutazioni con stampati con caratteri diversi (Osiander; Norimberga 1522), o semplicemente sostituendo il nuovo testo a quello della V. (Isidoro Clario, Venezia 1542).

Consci di tanta incertezza e confusione, i Padri del Concilio di Trento espressero il voto che si preparasse un'edizione, il più corretta possibile (*quam emendatissime*) della V. e lasciarono il compito dell'iniziativa al Pontefice. Allo scopo, lavorò una triplice Commissione di Cardinali: la prima eletta da Pio IV (1561) iniziò la collezione di importanti manoscritti; la seconda creata da Pio V (1569) ampliò là consultazione dei manoscritti ed esaminò con cura i testi originali; la terza nominata da Sisto V (1586), con l'opera delle precedenti e basandosi sul testo pubblicato a Lovanio nel 1583, preparò in breve un testo, che lasciava ben poco a desiderare: è il famoso *Codex Carafianus* (del card. Carafa, preside). Il Papa, però, non l'approvò; con l'aiuto di Francesco Toleto e di Angelo Rocca, respinse molti degli emendamenti proposti e ritornando spesso al testo di Lovanio, pieno di evidenti interpolazioni, pubblicò la famosa edizione del 1590, cui premise la Bolla *Aeternus Ille* (1° marzo 1590: la cosiddetta edizione Sistina).

Gli esperti componenti la Commissione ed altri dotti, risentiti per un simile procedere affrettato e ben poco scientifico, dopo la morte del Papa (27 ag. 1590); reclamarono che essa fosse proibita. Per consiglio del Bellarmino si evitò tale condanna aperta. Nel 1591, perciò; Gregorio XIV istituisce una quarta Commissione (7 cardinali e 11 consultori), indirizzando le norme pratiche, che miravano ad un ritorno al *Codex Carafianus*. La commissione in breve tempo consegnò il testo al Papa, la cui morte repentina (15 ottobre) causò una nuova interruzione dei lavori, prolungata dal brevissimo pontificato di Innocenzo IX. Nel 1592 Clemente VIII incaricava dell'opera Francesco Toleto che, con l'aiuto di Angelo Rocca e di altri, preparò una nuova edizione, esteriormente identica a quella di Sisto V. Si espunsero non poche interpolazioni, pur ritenendone un bel numero, e si procedette a cambiamenti secondari nel minor numero possibile. L'edizione uscì il 9 nov. 1592 col solo nome di Sisto V (*Sixti quinti Pont. Max. iussu recognita atque edita*) e subito si procedette al ritiro delle copie dell'edizione del 1590, che vennero distrutte. Soltanto nel 1604 a Lione si aggiunse il nome di Clemente VIII; donde la denominazione ufficiale di *sisto-clementina*.

Di tale lavoro così contrastato, nonostante gli innegabili meriti, che non poteva pretendere di essere perfetto, i dotti, poi, non mancarono di suggerire emendamenti sostanziali in forza di una più evoluta critica testuale.

T. Heyse e C. Tischendorf corredarono il testo sisto-clementino con le varianti del codice Amiatino (Lipsia 1873). Molto più importante l'edizione critica del Nuovo Testamento da parte di G. Wordsworth e E. White. Il primo fascicolo uscì nel 1889; l'ultimo del 1949 contiene le lettere cattoliche. Manca ancora (1952) l'*Apocalisse*; ma già nel 1911 White ne curò un'edizione manuale completa.

Nel 1907 Pio X affidò all'Ordine Benedettino il compito di preparare un'edizione critica di tutta la V. con lo scopo di presentare il testo, per quanto è possibile, simile all'autografo di s. Girolamo ed al testo più antico in circolazione per i libri non tradotti da questo biblista.

Sebbene non tutti i principi fissati dagli illustri editori abbiano riscosso un'approvazione incondizionata, l'opera è stata accolta con grandissima stima, anche nel campo acattolico. Finora (1954) sono usciti solo undici volumi, che comprendono i libri Gen.-Ps:

[A. P.]

BIBL. - J. M. VOSTÉ. *De latina versione quae dicitur* «Vulgata», Roma 1928; J. O. SMIT, *De Vulgat*. Boermond en Masseik 1948.

VOTO. - Libera promessa fatta a Dio di *offrirgli* qualcosa o di astenersene; in ebraico si han due voci distinte: neder (***) per il v.-offerta e 'issar o 'esar per l'altro (cf. ad es. il nazireato). L'idea del v. nasce dal desiderio naturale di rendersi benevola la divinità, specialmente in momenti difficili; lo troviamo in uso tra gli antichi Semiti e prima della legge mosaica (cf. Gen. 28, 20 ss.). Esempi posteriori: Iefte (Iudc. 11, 30; v.); Anna, madre di Samuele (I Sam 1, 11 ss.); il giusto in pericolo (Ps. 116, 18; 22, 26; cf. Ion. 1, 16; ecc.). Ad un v. è equiparato il proposito di verginità fatto dalla Madonna (Lc. 1, 34); e al v. del nazireato, quello di s. Paolo (At. 18, 18; 21, 22).

Chiunque poteva liberamente disporre di sé (uomo, vedova, donna ripudiata) aveva capacità di fare anche un v. (Num. 30, 3.10): al contrario, il v. di una vergine o di una donna sposata valeva solo se approvato dal padre o dal marito, i quali si presumevano consenzienti se non facevano opposizione entro lo spazio di un giorno (Num. 30, 11-16); il padre poteva perciò annullare il V. dei figli ancora sotto la sua autorità (Num. 30, 4.6).

Si poteva offrire a Dio tutto: se stesso, i figli, gli animali mondi ed immondi, case, campi ecc. Solo ciò che già di diritto spettava a Dio (primogeniti, decime: Lev. 27, 26), gli animali difettosi (Mal. 1, 14) ed il prezzo del meretricio (Deut. 23, 18) erano esclusi. Il v. poteva venire anche *commutato*: così le persone che si erano o erano state votate a Dio potevano essere riscattate dietro lo sborso di relativo compenso, variabile secondo l'età ed il sesso (Lev. 27, 1-8). Anche per le case ed i campi era possibile il riscatto (Lev. 27, 14-25). Per il v. speciale herem, v. Anatema.

Non c'era obbligo di fare alcun V. (Deut. 23, 22), ma una volta fatto bisognava adempierlo a tempo opportuno, perché «se avrai indugiato, ti sarà ascritto a peccato» (ib. 23, 21; cf. Eccle. 5, 4). Non si facciano voti sconsiderati (Prov. 20, 25), così come fece Iefte (Iudc. 11, 30). Perché un v. avesse validità giuridica, bisognava *enunciarlo chiaramente e formalmente* (Num. 3. 7.13; Deut. 23, 23).

Gesù rimprovera ai Farisei (che consacrarono al v. una minuziosa casistica: cf. trattato del Talmud: «Nedarim») di snaturare per i loro interessi questa santa istituzione, servendosene contro la legge divina. Secondo essi, bastava far v. di offrire al Tempio un oggetto, perché questo divenisse sacro, inalienabile. Ed approvavano chi, ad es., per non sovvenire i propri genitori bisognosi (cf. il precetto del Decalogo) pronunziasse sui suoi beni la parola "*corban*" = "offerta sacra", dicendoli intangibili, perché destinati al Tempio. Si

cercava poi il pretesto o il compromesso per evadere da simile promessa (Mt. 15, 1-9; Mc. 7, 11 ss.).

BIBL. - F. X. KORTLEITNER. *Archeologia biblica*. Innsbruck 1917, pp. 382-92; P. REINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 266-69; A. VACCARI, *La S. Bibbia*. VIII, Firenze 1950, p. 78.

Z

ZABULON. - Ebr. zebulun, decimo figlio di Giacobbe (avuto da Lia) e capostipite dell'omonima tribù (Gen. 30, 20; 35, 23 [24]). Il significato etimologico ci sfugge completamente, e i tentativi dei dotti di cavar qualcosa da Gen. 30, 20 che mette il nome in relazione coi verbi zabad (= donare) e zabal (= abitare?) sono rimasti sterili. Ebbe tre figli (Sared, Elon, Ialel), capi di altrettanti gruppi parentali (Gen. 46, 14; Ex. 26, 26 s.).

Nella divisione della Palestina, la tribù di Z. (Ios. 19, 10-16), a nord della Palestina cisgiordanica, confinava: ad ovest, con la tribù di Aser, che raggiungeva il Mediterraneo; ad est, con la tribù di Neftali che si estendeva fino al lago di Genezaret; a nord, con le tribù di Aser e Neftali, e a sud con la tribù di Issachar. Fl. Giuseppe (*Ant*. V, l, 22), Eusebio, s. Girolamo, cui aderiscono F. de Hummelauer e M. Hagen pensano che Z., ad est, raggiungesse il lago di Genezaret. Tra le città menzionate, con certezza oggi è solo identificabile Bethlelem (diversa da quella dove nacque Gesù, nella tribù di Giuda) a circa 10 km. a nord-ovest di Nazaret. Anche Nazaret, che ebbe l'ambito privilegio di ospitare per 30 anni Gesù (Lc. 2, 51.52) appartiene a Z., ma come è noto, essa non è mai menzionata nel Vecchio Testamento, in Fl. Giuseppe e nel Talmud. Alcuni (Fernandez, Gelin, Baldi) identificano pure Sarid (Ios. 19, 10) con l'odierna Tell-Sadud, a 10 km. a sud-ovest di Nazaret.

Per quanto la tribù di Z. non si estendesse fino al Mediterraneo i suoi membri, tuttavia, come era stato predetto da Giacobbe sul letto di morte (Gen. 49, 13) e poi da Mosè (Deut. 33, 18-19), esportavano i prodotti verso le città marittime, arrivano do così, praticamente, a insediarsi in qualche porto del litorale; del resto, i confini tra le 12 tribù, come oggi tra le nazioni, presentarono sempre caratteri di instabilità.

Nella storia, Z. non ebbe compiti importanti. I suoi guerrieri, assieme a quelli della tribù di Neftali, si distinsero nella guerra di Debora-Barac contro Sisara (Iudc. 4, 6-10; 5, 14-18), e di Gedeone contro i Madianiti (Iudc. 6, 35). Z. diede i natali ad uno dei 12 Giudici (v.), Elon (Volg. Ahialon) che stette in carica per 10 anni (Iudc. 12, 11 s.).

Per le sue infedeltà al Signore, la tribù di Z. fu molto umiliata, ma Dio misericordioso la rese poi gloriosa, per esser stata teatro dell'attività dell'Uomo-Dio nella restaurazione messianica: cf. Is. 8, 23-9, 1; Mt. 4, 13 ss.

BIBL. - F. M. ASEL. *Géogr. de la Palestine*. II, Parigi 1938, passim: D. BALDI. *Giosuè*, Torino-Roma 1952, nel commento ai passi cit.

ZACCARIA. - (Zekarjah = Iahweh ricorda), profeta, penultimo del canone del Vecchio Testamento. Figlio di Berekjab, figlio di Iddo (1, 1); ben distinto dallo Z. nominato da Is. 8, 2 che non è profeta, né figlio di Iddo; e dallo Z. (v.), di cui 2Par. 24, 20 ss. Secondo Neh. 12, 1.4.12 Iddo era una famiglia sacerdotale con a capo uno Z., però non è designato come profeta né Z. si dice sacerdote come per es. Ier. l, l ed Ez. 1, 3. Fu chiamato al ministero profetico lo stesso anno di Aggeo, il 520, il 2° di Dario, però due mesi dopo (mese 8°); secondo alcuni, cf. Zach. 2, 4 e lo stile letterario, in età giovanile. L'a. 4° di Dario ancora profetava e forse durò fino alla costruzione ultimata del tempio (Zach. 7, 1; Esd. 6, 14 s.).

I critici ammettono comunemente l'autenticità di Zach. 1-8; mentre la negano ai cc. 9-14. Concordi in questa negazione generica, divergono per il resto, frantumandosi in ipotesi molteplici e per di più contrastanti, segno palese dell'infondatezza dei loro argomenti, e indice non trascurabile del poco valore della loro posizione negativa nei riguardi dei cc. 9-14. Basti accennare che molti li rimandano a prima dell'esilio; e altri, con argomenti egualmente desunti dalla critica interna, a dopo l'esilio; molti li attribuiscono ad un solo autore; altri a diversi, a due, e financo a quattro. Né si accordano sul genere letterario; c'è chi parla di *apocalittica* recente (secondo una mania in voga).

Ora, la negazione dell'autenticità dei cc. 9-14 suppone come dimostrato che questa parte del libro sia anonima e che per un puro caso sia stata unita ed attribuita a Z. Ma ciò è una semplice ipotesi che urta contro la prassi dei profeti e non spiega la sua recezione nel canone nonostante le gravi difficoltà di ordine esegetico che contiene e la recente età che gli si assegna. Le obiezioni sono tutte di critica interna e come si può vedere, anche superficialmente, contrastanti, e perciò di scarso valore. Al contrario la caratteristica delle visioni che predomina nella I Parte non si smentisce, ma si sviluppa nella III Parte attestando una stessa personalità. Nel c. 14, il più bistrattato, si raggiunge l'apice.

La stessa disposizione dei vaticini 1.6; 7-8; 9-14 suppone un piano ben determinato e non fortuito, e, quindi, unità di autore.

Le difficoltà sono risolte in modo soddisfacente dagli autori cattolici (cf. presso Knabenbauer). Siamo nel genere profetico: tutto il libro illustra il futuro del rinato Israele; futuro prossimo e futuro messianico, ché il rinato Israele, erede delle promesse divine ad Abramo, erede del patto sinaitico (v. Alleanza), è la preparazione immediata del regno del Messia, dal quale sarà assorbito ed elevato. Egitto-Assiria, Damasco-Filistei sono i classici tipi degli imperi ostili a Iahweh (del resto Zach. 14, 21 parla anche dei Cananei, e di Babilonia in 5, 5-18; 2, 7). Si indicano, perciò, le loro regioni (cf. Esd. 6, 22; Ier. 49, 23). Idolatria, indovini, pseudoprofetismo (non esclusi nel periodo postesilico: Neh. 6, 14) spariranno col trionfo di Iahweh; 13-14 indicano due aspetti diversi dello stesso attacco a Gerusalemme; Zorobabele e Giosuè non sono che figure imperfette del Messia.

L'orizzonte della III Parte è solo parzialmente locale, ma prevalentemente universale. Il ritorno degli esuli è in senso messianico. Iavan può intendersi anche degli Ioni, oppure della Grecia, ma per il futuro. Non è da esagerare la differenza di stile.

Il libro, dunque, vien diviso in tre parti: 1) 1-6; II) 7-8; III) 9-14.

1, 1-6: Titolo: invito alla penitenza; non imitare l'ostinazione dei padri.

I rimpatriati son l'oggetto della "gelosia di Iahweh"; vengon chiamati "la figlia di Sion" (1, 14); "il popolo di Iahweh" (8, 8.12); sono il "resto" d'Israele (8, 6.11) oggetto delle benedizioni divine. Iahweh risiede in mezzo a loro, pone la sua dimora, ancora una volta, in Gerusalemme (2, 9.14: Volg. 2, 5.10).

Nella prima visione (1, 7-17) è data la formale assicurazione del rinascere della nazione e della punizione delle genti pagane. «Mentre i vicini stan bene e prosperano, Israele è tra i disagi e le più gravi difficoltà». Dov'era il compimento delle profezie sulla rinascita prosperosa del nuovo Israele sui colli della Palestina e la punizione di Edom e degli altri popoli, che, gioiendo della rovina di Giuda, han disprezzato il Signore? (cf. Ez. 35; 36, 1-5. 33-36; ecc.).

Iahweh risponde: «Provo una grande gelosia per Gerusalemme e per Sion; e provo un grande sdegno contro queste nazioni ora tranquille, le quali quand'io ero un po' indignato contro il mio popolo, contribuirono ad accrescere la sua disgrazia».

È giunta l'ora, assicura il Signore, della mia benevolenza per Giuda: il nuovo Israele ecco che sorge; il Tempio s'avvia alla ricostruzione e sta n per essere ricostruite Gerusalemme e le altre città di Giuda. «Iahweh consolerà ancora Sion, e di bel nuovo farà di Gerusalemme la sua città prediletta». Mentre è certa la punizione degli altri popoli (2, 1-4: Volg. 1, 18-21).

Israele avrà in Iahweh il suo difensore ed abbraccerà una moltitudine sterminata (cf. Ez. 36, 10 s., 37). Perciò Z. invita gli esuli, ancora in Babilonia, a ritornare in patria, per partecipare alla gloria straordinaria della nuova comunità, che «abbraccerà molte nazioni» e avrà il Signore al suo centro (2, 5-17: Volgo 2, 1-13).

L'accenno alla moltitudine sterminata, alla conversione delle genti (cf. Is. 2, 3 s.; Mi. 4, 2), richiama il regno del Messia, termine ultimo e definitivo del risorto Israele. Strumenti di Iahweh ed elementi della nazione che risorge sono: il sacerdozio e il principe del casato di David.

Il sacerdozio giudaico (c. 3) ormai purificato curerà tutto quel che riguarda il culto (v. 7): Giosuè e i suoi sacerdoti sono segno e pegno della ricostruzione del Tempio e della restaurazione del culto (v. 8), parte essenziale del risorto Israele. A Giosuè è associato Zorobabel (v. 8 b); insieme porteranno a termine l'opera incominciata, cui il Signore si riserva di dar l'ultima mano (v. 9).

Zorobabel (c. 4) preposto all'edificazione materiale del Tempio, Giosuè al culto; il primo particolarmente deve contare unicamente sull'azione di Dio, non su mezzi umani. Iahweh supererà tutte le difficoltà che appaiono umanamente insormontabili.

Nel c. 5 vien messa in evidenza l'indole spirituale del rinato Israele, che viene purificato. Suo elemento essenziale è infatti la santità. Come l'efa è trasportata in Babilonia, così l'iniquità sta per esser bandita per sempre dalla giovane comunità dei rimpatriati. Come per la ricostruzione materiale le difficoltà van pazientemente superate, e lo saranno per l'azione del Signore, così per la perfezione spirituale Iahweh procede gradatamente, operando, mediante i profeti e gli altri suoi rappresentanti, la progressiva realizzazione della santità d'Israele. Ma l'azione divina raggiungerà lo scopo; la pienezza sarà solo raggiunta nel regno del Messia.

Segue nel c. 6 l'esaltazione di Giosuè (v. lì ss.) e quella di Zorobabel (vv. 12-15). Questi realizza la speranza messianica in quanto è la radice dalla quale nascerà il Messia (Buzy, pp. 392-405; Ceuppens, pp. 456-465). Emerge ancora il legame tra il nuovo Israele, che vien su, e il regno del Messia, che gli succederà; il primo è temporaneo e preparatorio. Inoltre è messo in evidenza lo scopo dell'alleanza del Sinai, ormai ristretta alla sola tribù di Giuda; alleanza concretizzata nella promessa fatta a David (o alleanza di Iahweh con David) e che ripiglia il suo corso a Gerusalemme appunto con i rimpatriati.

Questa rinascita dell'alleanza, quest'opera mirabile (la nuova teocrazia) è frutto esclusivo dell'amore di Dio (8, 2) e della sua onnipotenza (8, 6 ss.). Vien con essa realizzata l'essenza del patto: «Ecco io salvo il mio popolo; lo riconduco dalle terre di levante... perché dimori in Gerusalemme; esso sarà il mio popolo e io sarò l'Iddio suo con fedeltà e con giustizia», (8, 8).

Perciò i rimpatriati si rianimino; sono l'oggetto delle più elette benedizioni da parte di Iahweh (8, 14 s.): «Come io pensai di farvi del male quando i vostri padri mi provocarono ad ira... e non ebbi compassione, così, al contrario, ho pensato in questi giorni di far del bene a Gerusalemme e alla casa di Giuda; non temete»! Come contropartita, Iahweh esige, oltre al culto (3-, 1-8), la pratica della giustizia (8, 16 s.).

Gli stessi temi nella III parte; con prevalente sviluppo delle profezie messianiche.

9, 1-7: Oracolo contro Hadrac, Emath, Tiro, Sidone, la Filistea, che si convertirà. 9, 8-12: Ingresso del re a Gerusalemme su un asino e suo dominio universale e pacifico: liberazione di Israele dalla fossa.

9, 13-17: Giuda-Efraim, arma di Dio contro Iavan; prosperità.

10, 1-12: Iahweh punisce i cattivi pastori e visita il suo gregge (Giuda-Efraim) che fortifica e riconduce in patria; punizione dell'Assiria e dell'Egitto.

11, 1-3: Grande calamità.

11, 4-17: Azione simbolica: Z. deve pascolare il gregge (di Dio) destinato al macello) Prende due verghe con nomi simbolici: "Favore", "Vincoli". Stermina 3 pastori in un mese.

Spezza la verga "Favore", ma licenziandosi, gli pesano il salario di 30 sicli d'argento (prezzo di uno schiavo, Ex. 21, 32), che con disprezzo getta nel tempio. Poi spezza l'altra verga. "Vincoli" (divisione di Giuda da Israele). Infine simboleggia il pastore insensato a sua volta punito.

12: Vaticini escatologici. Gerusalemme-Giuda diventano «coppa di stordimento», «pietra che schiaccia» per le nazioni che l'attaccheranno: protezione di Giuda-Gerusalemme. Esaltazione della casa di David. Effusione di spirito di grazia e supplicazione e ritorno a Iahweh trafitto e cordoglio grandissimo (casa di David, Nathan, Levi, Scimeiti).

13, 1-6: Fonte purificatrice per Gerusalemme e la casa di David. Sterminio degli idoli e del mestiere di profeta.

13, 7-9: Percussione del pastore, dispersione del popolo; purificazione del «Resto».

14: Attacco delle nazioni contro Gerusalemme. Saccheggio, cattività della metà degli abitanti. Intervento di Dio che crea la via di scampo; il giorno del Signore; fonte scaturiente da Gerusalemme che sarà elevata e popolata e sicura: Dio, re di tutta la terra; punizione delle genti e del loro bestiame (consumazione, guerre intestine); i loro superstiti celebreranno la festa dei Tabernacoli a Gerusalemme. La pioggia non cadrà sui riluttanti (Genti-Egitto); tutto sarà santo (sonagli dei cavalli, caldaie) a Gerusalemme.

Il libro di Z. è citato in Mt. 21, 4 s.; Io. 12, 15 = Zach. 9, 9 (ingresso di Gesù a Gerusalemme, su di un asinello nel giorno delle Palme); Mt. 26, 31 =Zach. 13, 7 (uccisione del Pastore, dispersione degli apostoli); Io. 19, 37 (cf. Ap. 1, 7) = Zach. 12, 10 «guarderanno a Colui che han trafitto»); Mt. 27, 9 (Zach. 11, 12: Gesù venduto per 30 sicli d'argento) nomina Geremia perché ricorda anche la compera del campo del vasaio che è di Geremia.

Z. allude a profezie anteriori, per es. Zach. 9, 2 s. = Ez. 28, 4 s.; Zach. 9, 5 = Soph. 2, 4; Zach. 9, 10 = Mi. 5, 9; Zach. 9, 12 = Is. 40, 2; Zach. 10, 3 = Ez. 34, 17; Zach. 11, 4 = Ez.34, 4; Zach. 13, 8 s. = Ez. 5, 12; Zach. 13, 9 = Os 2, 25; Zach. 14, 8 = Ez. 47, 1·12; Zach. 14, 10 s. = Ier. 31, 38.40; Zach. 14, 16-19 = Is. 60, 12 s. ecc.

L'oscurità di Z. è nota a motivo delle visioni e simboli, cf. s. Girolamo PL 25, 1525. [B. M. - F. S.]

BIBL. - D. Buzy, *Les symboles de l'A. T.*, Parigi 1923, pp. 323.405; J. KNABENBAUER - M. AGEN, *Comm. in prophetas minores*, II. ivi 1923; F. CEUPPENS. *De prophetiis messianicis in A. T.*, Roma 1935, pp. 449-78; H. HOPFL - A. MILLFR, *Intr. specialis in V. T.*, Roma 1946, pp. 258-62; cf. Bibl. pp. 497-502; M. DELCOR, in RB, 58 (1951) 189-99; ID., in RB, 59 (1952) 385-411.

ZACCARIA (figlio di Barachia). - Nella requisitoria di Gesù contro gli Scribi e i Farisei (Mt. 23, 35), viene rinfacciata ai Giudei l'uccisione di Z. *figlio di Barachia avvenuta*

fra il Tempio e l'altare. L'identificazione di quest'ultimo è stata oggetto di varie ipotesi fin dall'antichità (cf. Girolamo, In Mt. 23, 35; PL 26, 180). Alcuni vi vedevano jl profeta scrittore Z. (v.), precisamente figlio di Barachia. Destituita di ogni fondamento e in contrasto con la data della composizione di Mt. è l'identificazione, avanzata da qualche moderno, con Z. figlio di Baris, ucciso dagli Zeloti nel Tempio durante l'assedio romano (cf. Flavio Giuseppe, *Bell*. IV, 335-344).

Si tratta del profeta Z., ucciso nell'atrio del Tempio (2Par. 24, 20-22) dal re Ioas (799-784), per le sue aspre rampogne contro l'idolatria. In 2Par. Z. è detto *figlio di Ioiada*; in Mt. le parole *figlio di Barachia* perciò san considerate una glossa (manca nel luogo parallelo di Lc. 11, 51) suggerita dal ricordo del profeta scrittore; oppure Barachia è un personaggio di scarso rilievo, tralasciato nella genealogia di Par., ove si ricollegherebbero direttamente i due nomi più famosi, il profeta ucciso ed il suo nonno Ioiada, protettore e stimato consigliere del re Ioas (2Par. 23, 1 ss.).

[A. P.]

ZACCARIA, padre del Battista. - v. Infanzia (Vangelo dell').

ZELOTI. - (Gr. *** = zelante). In origine il termine fu applicato ad ardenti osservanti della Legge e nemici della denominazione straniera (I Mach. 2, 50), ma in seguito contrassegnò solo i nemici di tale dominazione. Come partito politico gli Z. erano seguaci di Giuda Galileo, che guidò una rivolta antiromana al tempo del procuratore Quintilio Varo (cf. At. 5, 37). Anche al tempo del procuratore Tiberio Alessandro, che fece uccidere Giacomo e Simone figli di Giuda, gli Z. dovettero mostrarsi molto attivi. Essi ebbero una parte di primo ordine nella rivolta del 66-70, sotto la guida di Eleazaro, che dopo la valorosa e crudele difesa del Tempio (cf. Flavio Giuseppe, *Bell*. V, 5-7) tenne la fortezza di Masada sino alla primavera del 73. Flavia Giuseppe spesso chiama gli Z. sicari dalla piccola *sica* (= pugnale), con cui compivano le loro vendette contro soldati romani isolati e contro Ebrei filo-romani.

L'apostolo Simone da non pochi esegeti è considerato un ex-zelota. Egli, infatti, è chiamato ora *** (Lc. 6, 15; At. 1, 13) ed ora *** (Mt. 10, 4; Mc. 3, 18) ritenuta la trascrizione dell'aramaico *qan'-ana*, che significa precisamente "zelante". Ma in tal caso l'aggettivo andrebbe preso piuttosto nel suo significato di diligente osservante della Legge (cf. At. 21, 20; 22, 3; Gal. 1, 14). [A. P.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*. II, 5a ed., Torino 1938, p. 437 ss.; A. STUMPFF, ***, in ThWNT. II. pp. 884-90.

ZOROBABEL. - Discendente di stirpe davidica, figlio secondo Esd. 3, 2 (cf. 5, 2; Agg. l, 1.12.14-) di Sealtiel, figlio invece di Phedaiah secondo I Par. 3, 8: forse, se i testi citati non sono alterati come taluno pensa, Z. fu per la legge del Levirato figlio legale del primo e

naturale del secondo. È l'uomo che vicino al sommo sacerdote Giosuè figlio di Ioseder, guida il popolo eletto nel ritorno dall'esilio e ne anima la ripresa religiosa e civile in Palestina. Il fatto più importante cui è collegato il nome di Z. è la ricostruzione del Tempio: immediatamente dopo l'arrivo dei reduci, tra tanto fervore di ricostruzione, egli ne getta le fondamenta. Interrotti i lavori per difficoltà interne e per l'opposizione di popoli vicini, specialmente Samaritani, il lavoro viene ripreso ancora da Z. ai tempi di Dario I (521-486) per pressante invito dei profeti Aggeo e Zaccaria (Esd. 5, 11) e portato a termine nel breve volgere di quattro anni (515 a. C.). Compiuta la ricostruzione del Tempio la figura di Z. d eclissa: secondo una tradizione egli sarebbe poi morto a Babilonia.

Con funzioni analoghe a Z. nel libro di Esdra appaiono un certo Shesbassar (Esd. 1, 8.11; 5, 14·16), cui, come al nome di Z., è unito il titolo di Pehah (Agg. 1, 1), e un certo Tirsatha (Esd. 2, 63; Neh. 7, 65-70); con ogni probabilità si tratta di nomi riferiti allo stesso Z.

Esd. 4, 6 s. sembra trasferire l'azione di Z. in tempi vicini ad Artaserse Longimano; in realtà, l'autore allude non alla ricostruzione del Tempio, ma delle mura ai tempi di Nehemia. L'allusione ad Artaserse in Esd. 6, 14 è un'interpolazione posteriore o comunque una pro lessi intesa a mettere in evidenza le benemerenze di Artaserse Longimano nei confronti del Tempio cui il monarca persiano elargì ricchi doni (Esd. 7).

Zaccaria (Zach. 3, 6-10; 6, 10-14) considera Z. quale figura e tipo del Messia.

[G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, Torino 1947, II, pp. 99-120; A. MÉDEBIELLE. *Esdras-Néh*. (*La Ste Bible*. ed. Pirot, 4). Parigi 1949. pp. 278. 285 s. 289. 294. 298. 307.

Correzione ortografica e impaginatura

ALESSANDRO BOSCHI