

# firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO  
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

56

2013/1

*Cittadella Editrice – Assisi*

# firmana

QUADERNI DITEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo  
*aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma*  
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»  
*collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma*  
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo  
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227  
web: [www.teologiafermo.it](http://www.teologiafermo.it)  
e-mail: [teo.firmana@libero.it](mailto:teo.firmana@libero.it)

Pubblicazione Semestrale

*Direttore:*

Giordano Trapasso

*Comitato di redazione:*

Andrea Andreozzi, Enrico Brancuzzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,  
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,  
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,  
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

*Abbonamento:*

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:  
IBAN: IT11A0615069451CC0021004639  
SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO  
Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633  
intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE  
Via S. Alessandro, 3  
63900 – FERMO

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3  
06081 ASSISI (PG)  
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719  
web: [www.cittadellaeditrice.com](http://www.cittadellaeditrice.com)

ISSN 1127-3119

---

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

## INDICE

Presentazione	7
LUCA ALICI <i>Alfa e omega dell'umano. La fiducia come questione antropologica</i>	9
ROSSANO BUCCIONI <i>Il lavoro tra costruzione identitaria e rischi di disumanizzazione</i>	21
ANTONIO NEPI <i>"Strada facendo vedrai...". La fede di Abramo</i>	39
PAOLO PETRUZZI <i>Il paradigma apologetico dei Dieci capitoli di un uomo strano di Matteo Ricci</i>	49
EMILIO ROCCHI <i>Il protagonismo della Famiglia nell'Anno della Fede</i>	63
RAOUL STORTONI <i>Trasmissione della fede e Nuova Evangelizzazione: aspetti canonici</i>	91
GIORDANO TRAPASSO <i>La fede: memoria futuri e luce per il cammino. Alcune riflessioni dalla Lumen Fidei</i>	117
ANDREA VERDECCHIA <i>Oltre la soglia della fede: narrazioni dell'umano. Trasfigurazioni antropologiche e suggestioni cinematografiche</i>	139

## Recensioni

159

D. MUÑOZ-LEÓN, *Cartas de Juan* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén – Nuevo Testamento 3B, Desclée de Brouwer, Bilbao 2012) pp. 243, € 15 (Antonio Nepi); A. CAMPISI – G. CORRAO, *I Giovani della Bibbia* (Nuova Editrice Berti, Piacenza 2011) pp. 94, € 7 (Antonio Nepi); D. MARGUERAT, *Il primo cristianesimo. Rileggere il libro degli Atti* (Claudiana, Torino 2012), pp. 71, € 9,50 (Antonio Nepi); D. CANDIDO, *Le sette obbedienze di Abramo* (San Paolo, Milano 2012<sup>2</sup>), pp. 77, € 8 (Antonio Nepi); I. FISCHER, *Femmes sages et dame sagesse dans l'Ancien Testament. Des femmes conseillères et éducatrices au nom de Dieu* (Lire la Bible, Paris 2010) pp. 271, € 32 (Antonio Nepi); B. PINÇON, *La couple dans l'Ancien Testament* (CE 158; Du Cerf, Paris 2011), pp. 72, € 10 (Antonio Nepi); FREDRICK HAGEN et al. (eds.), *Narratives of Egypt and the Ancient Near East: Literary and Linguistic Approach* (Orientalia Lovanensia Analecta 189; Peeters, Leuven – Paris- Walpole, MA; 2011). Pp. xxxviii + 559, € 89.

## RECENSIONI

D. MUÑOZ-LEÓN, *Cartas de Juan* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén – Nuevo Testamento 3B, Desclée de Brouwer, Bilbao 2012) pp. 243, € 15.

Il prof. D. Muñoz-León, presbitero della diocesi di Jaen, è stato docente della Facoltà di Teologia di Granada, Comillas e San Damaso, membro della Pontificia Commissione Biblica (1984-1995) e collaboratore del *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*. Conoscitore dell'aramaico, discepolo di A. Díez Macho, è ben noto nel campo dell'esegesi non solo spagnola, ma internazionale, per i suoi studi di letteratura targumica e apocrifa, finalizzata a cogliere lo sfondo del NT e per lo spiccato interesse riservato nel corso della sua carriera accademica proprio all'opera giovannea segnatamente alle Lettere di Giovanni. Le pagine finali di questo commento, delizioso nella sua rilegatura rossa, ma anche per il castigliano, che segna l'acme di maturità scientifica, registrano una nutrita bibliografia selettiva dell'Autore in proposito. Come egli stesso dichiara, non intende sostituire quello di R. Brown (1982) e di altri come Schnackenburg (1977) o Klauck (1992). Rinuncia ad offrire un pesante apparato di note critiche per offrire un commento *más digerible* per cristiani non specializzati. Il commento si articola in due parti: la prima introduttiva "La comunità giovannea, una scuola di cristianesimo. Il contesto vitale del gruppo giovanneo" (15-34), tratta dei problemi, delle crisi e delle nuove istanze che la comunità o meglio la scuola di Giovanni, così come la presuppone l'A., deve affrontare in un confronto o polemica, come pure problemi di lingua, stile, dimensioni omiletico-catechetiche delle lettere, l'eventuale *corpus* di scritti o tradizioni di cui si nutrivano tale comunità (che chiama la biblioteca giovannea), nonché Efeso come ambiente vitale di produzione dei testi delle lettere (dall'80 al 100 d. C). In tal senso il commento si sofferma sul rapporto profondo che lega le tre lettere agli altri scritti che recano l'intestazione di Giovanni, quali Apocalisse ed il IV Vangelo. L'A. mostra una notevole conoscenza di altri studi, li vaglia con acribia, per poi esporre le sue personali tesi, anche in passaggi testuali ancor oggi dibattuti. Seguono poi i commenti alle tre lettere giovannee, cercando di evidenziare la teologia che le caratterizza. Val la pena notare il linguaggio piano e sem-

plice, non per questo superficiale, ma attento ad intrigare i lettori, anche quelli non specialisti. Ovviamente, è la prima Lettera a meritare più attenzione, anche in virtù della sua lunghezza e per l'accavallarsi delle problematiche, che le altre lettere sembrano presupporre. La 1Gv, inoltre, espone ampiamente la sana dottrina cristologica, in chiave di vera incarnazione di Gesù, per la salvezza di tutti i credenti (non solo di alcuni) e la confutazione di chi presume arrogantemente di essere senza peccato. La 2Gv affronta in particolare il problema cristologico e corregge gli errori. La 3Gv cerca di sanare conflitti e ribellioni a livello istituzionale. Ci soffermiamo sull'analisi della 1Gv. Essa si dipana per sezioni, che indicano la struttura proposta dall'A. Dapprima c'è l'esegesi del Prologo (1,1-4); segue una seconda sezione intitolata "Vivere nella luce: prima esposizione del dono e dell'impegno per la comunione" (1,5-2,28), riprendendo l'heideggeriano *Gabe und Aufgabe*. La terza sezione tratta del "Vivere come figli di Dio: seconda esposizione del dono e dell'impegno per la comunione" (2,29-4,6). La quarta sezione verte sulle "Fonti dell'amore e della fede: terza esposizione del dono e del compito per la comunione" (4,7-5,13). In conclusione abbiamo l'esegesi dell'Epilogo (5,14-21). Il tema-chiave della 1Gv si compendia nell'"ascoltare ciò che era da principio", onde recuperare la freschezza e l'attualità del IV Vangelo la cui stesura si deve a Giovanni l'Apostolo. I problemi denunciati e le preoccupazioni possono riassumersi nei seguenti: a) Lotta contro uno gnosticismo incipiente, diversificato in varie correnti, ma riassumibile nel comune denominatore di trasmettere una "conoscenza" (gnosi) superiore ai propri iniziati, per avviarli ad intraprendere un processo di liberazione (salvezza) personale. Come li definisce ironicamente la 1Gv 2,9 sono quelli che affermano di "stare già nella luce" presumendo di essere avvantaggiati dal vivere una spiritualità perfetta. Si riteneva che tale conoscenza superiore derivasse da esseri celesti; pertanto, Gesù era il Figlio di Dio che attraverso il suo Spirito la comunicava, e si tendeva a svalutare, se non accantonare la sua esistenza umana e terrena. Dato che la salvezza veniva dalla conoscenza dei singoli è chiaro che veniva meno la comunione, la solidarietà ecclesiale, la speranza escatologica, perché tutto era già realizzato. b) Altro problema era dissipare ogni fraintendimento ed evitare la manipolazione del IV Vangelo. Non è un caso, che proprio il IV Vangelo fosse quello preferito dagli gnostici e da loro diffuso nel II secolo d. C., per sedurre ed abbagliare cristiani ingenui. In tutte e tre le Lettere, affiora il pericolo di comunità che hanno infranto l'unità, chiudendosi nella loro gelosa indipendenza, senza preoccuparsi di essere in comunione con le altre. A livello di dirigenti, qualche responsabile ambizioso ed orgoglioso non ascolta le raccomandazioni del "presbitero", né accoglie i suoi emissari ed espelle dalla comunità ecclesiale coloro che contestano o si oppongono, come si evince dalla 3Gv. Aspetto tipico della 2Gv, il "presbitero" denuncia il pericolo dei "seduttori", cioè di predicatori itineranti – che propagano messaggi contrari al Vangelo di Gesù Cristo e alla tradizione ricevuta. Nelle Lettere vengono anche chiama-

ti “anticristi”, e “falsi profeti”. Vi sono alcuni nelle comunità che si sentono superiori, presumendo di essere “spirituali” rispetto alla massa, ma in realtà sono incoerenti, perché contraddicono nel loro agire quanto affermano. Costoro vengono particolarmente denunciati dalla 1Gv, che li qualifica come “menzogneri”. All’interno di alcune comunità le divisioni e le dissidenze sono così profonde ed irconciliabili al punto da sfociare in taluni casi in scismi (1Gv 2,19). L’A. pone in risalto le cause di questa crisi; anzitutto, l’ambiente circostante ed i suoi influssi. Non era facile sottrarsi al fascino ed anche alla pressione sociale dell’ambiente greco-ellenistico di Efeso, mantenendo integra la propria identità di cristiani e la fedeltà radicale al Vangelo. Poi la malinterpretazione del mistero di Gesù figlio di Dio, accogliendo il docetismo, per cui Gesù era apparso (*dokein*) in forma umana, ma non era morto davvero sulla croce. La confusione di Gesù con altri esseri celesti comportava il depotenziamento della sua persona e del Vangelo, della cristologia come soteriologia; in altri termini si negava la sua morte come sacrificio di salvezza, l’eucaristia come consegna reale del suo corpo e del suo sangue ed i valori e gli insegnamenti di Gesù come stella polare da seguire e norme da attuare nella vita cristiana. L’autore della 1Gv riprende la cristologia trascendente del IV Vangelo “Gesù il Figlio di Dio, il *Logos*”, ma la libera dalle interpretazioni gnostico-docetiste ribadendo la confessione “Gesù si è fatto carne”. La differenza sta nella sequenza del predicato nominale: per i seduttori “Gesù è il Figlio di Dio”, per la 1Gv “il Figlio di Dio è Gesù” (1Gv 2.22-23; 4,15:5.1-5; 2Gv 7). La confessione “Gesù venuto nella carne” diventa il criterio di discernimento dell’autentico Spirito. La morte salvifica di Gesù, svuotata dai docetisti, veniva ribadita dalla 1Gv attraverso la categoria della “propiziazione” tipica della liturgia espiatoria dello Yom-Kippur (Lv 16), e nel suo crudo realismo: «Gesù venne mediante acqua e sangue, non soltanto mediante acqua, ma mediante acqua e sangue» (1Gv 5,6-7). Altro pericolo era rappresentato dalla diffusione di una escatologia fuorviata e fuorviante, sintetizzabile nella pretesa di vivere già nella luce, perché tutto si è compiuto. Una frase come «colui che crede ha la vita eterna ed è passato dalla morte alla vita» (Gv 6,47.51), che nel Vangelo esprime una escatologia presente accanto a quella futura, viene isolata ed interpretata dagli gnostici nel senso che la morte non è nulla e la risurrezione è solo spirituale, non della carne, per cui non bisogna sperare nel futuro e nella parusia dell’ultimo giorno, problema che agitava i cristiani. I seduttori, dunque, proponevano un’esperienza cristiana al di là del bene e del male, per cui i credenti si consideravano già giudicati, già perfetti ed in piena comunione con Dio (1Gv 2,9). L’autore della 1Gv recupera il futuro della speranza cristiana, la dimensione del non-ancora, così pure smonta la sicurezza e la sicumera di essere figli di Dio, perché questa figliolanza non si è ancora manifestata in tutta la sua pienezza «quello che saremo ancora non è stato rivelato» (1Gv 3,2). Gli ultimi tempi (1Gv 2,18,22; 4,1-3) trovano conferma nelle aspettative escatologiche della tradizione. Altro problema sensibile su cui intervengono

le Lettere, in particolare la Prima, sono le deviazioni etiche e morali e le incoerenze: anzitutto l'arroganza di chi nella comunità si sente superiore per cui basta a se stesso e si crede impeccabile, perché il peccato non esiste, quindi non esistono doveri. I falsi maestri non accordano nessuna importanza salvifica ad una condotta etico-morale cristiana. Non abbiamo liste di vizi particolari, ma si tratta di una opzione fondamentale, che diventa categoriale ed è conseguente allo svuotamento cristologico e alla svalutazione delle parole e dei comportamenti di Gesù, equiparato al rango di qualsiasi guru dell'epoca. Non osservare i comandamenti è denominato "menzogna" (1Gv 2,3-4) e non permette di abitare in Dio e far abitare Dio in noi (1Gv 3,24. 4,12). I testi giovannei richiamano quindi l'esigenza dell'amore fraterno, come "filo rosso" (1Gv 2,9-11; 3,11-24; 4,7-21; 5,1-2). La fede non è un fatto privato con Dio, ma riguarda il cammino con i fratelli. L'odio al fratello è radicalizzato come omicidio, alla stregua di Caino (3,11). La 3Gv estende questo odio alla rottura della comunione tra chiese. L'opera del nostro A. si raccomanda e si spera una sua traduzione in lingua italiana. Il lettore non resterà deluso. Nel contempo, benché limitato alla lettera più corposa, segnaliamo anche i libri di J. ONISZCZUK, *La prima lettera di Giovanni* (EDB, Bologna 2009) e di Y. SYMOENS, *Le tre lettere di Giovanni. Credere per amare* (EDB, Bologna 2012).

ANTONIO NEPI

A. CAMPISI – G. CORRAO, *I Giovani della Bibbia* (Nuova Editrice Berti, Piacenza 2011) pp. 94, € 7.

Questo agile volumetto dedicato ai giovani della Bibbia è opera a quattro mani di un sacerdote della diocesi di Piacenza-Bobbio e di una giornalista legata alla comunità Cenacolo. In realtà, seleziona solo la giovinezza di alcuni personaggi principali quali Abele e Caino, Giuseppe, Ester, Tobia, Sara, Sansone, evidenziando che non tutti sono modelli di vita a cui ispirarsi e da cui prendere esempio. Eppure Dio li ama e realizza in modo impensato i suoi disegni anche tramite i loro fallimenti e non solo i successi. Dio sogna e lo fa in grande, attraverso un itinerario di riconciliazione verso orizzonti di libertà se accolta (p. 4). Per questo la loro storia può essere spunto di riflessione per tanti adolescenti di oggi. Il libro non ha pretese scientifiche, ma mira ad un approccio ed un aiuto pastorale, rivolti principalmente ai giovani lettori, ma anche a catechisti. La prima icona è consacrata a Caino ed Abele, e alle relazioni tra fratelli (pp.5-20). Il testo si sofferma sulle esigenze della fraternità che Caino disattende nei confronti di Abele. La gelosia, l'invidia, che la Bibbia chiama "carie delle ossa" (Pro 14,30), l'accettazione della non diversità diventano matrice della violenza, per cui l'altro non è avvertito più come un dono,



ma come avversario. Caino non sa misurarsi nel confronto con chi proviene dalla sua stessa radice, ma è portatore di una diversità radicale; uccide il fratello Abele (il cui nome *Hebel* rivela la fragilità, il soffio con cui inizia il libro del Qohelet), e lascia entrare nel proprio cuore la bestialità seduttiva del peccato omicida. Eppure Dio proteggerà Caino. La seconda icona è dedicata a Giuseppe (pp. 21-38), mettendo in risalto che la storia di un giovane non è mai lineare, la sua famiglia è sgangherata da conflitti anche in questo caso dovuti all'invidia e alla gelosia, che portano all'incomunicabilità e alla distanza interiore tra fratelli giovani e meno giovani. Alla fine della sua discesa-ascesa, Giuseppe potrà perdonare e riconciliarsi con i fratelli non per una naturale bontà d'animo, ma per una sapienza maturata nel corso delle vicissitudini providenziali. La terza icona è dedicata a Sansone (pp. 39-56), emblema di forza selvaggia ed irruenta, non certo esemplare per la sua vita sentimentale disordinata ed il tradimento della sua consacrazione di nazireo con alcol, sesso e contatti impuri. Il commento è felice per le implicanze sentimentali giovanili; nonostante il suo fallimento, Sansone alla fine dimostra paradossalmente la fedeltà di Dio, e la scelta divina di persone inadeguate, persino poco raccomandabili, poco sagge e non troppo intelligenti, e capricciose, per trarre il buono dal cattivo (p. 55). La quarta icona è Ester (pp. 57-74), che mette a disposizione del Signore la sua bellezza; non l'utilizza per l'affermazione di sé, ma la affida al Signore perché realizzi il suo piano. Non idolatra, né sfrutta il suo *look*, ma persegue saggezza e solidarietà per il suo popolo in pericolo, ricorrendo anche alla scaltrezza, come altre donne belle e sagge nella Bibbia. L'ultima icona è di Tobia e Sara per una futura coppia (pp. 85-94) e sul senso dell'amarsi in modo autentico, oltre i pregiudizi, le tempeste ed i lutti della vita. In questo cammino coniugale si sottolinea l'importanza della preghiera, dell'aiuto di altri "amici"-angeli, del primato di Dio che deve stare sempre al timone. Il libro è raccomandabile anche per le sue innegabili attualizzazioni, spunti per la riflessione e provocazioni; l'unico appunto nella stesura è costituito da diverse ripetizioni nei rispettivi interventi degli Autori. Forse si poteva analizzare qualche altro personaggio principale come Isacco ed Ismaele, Samuele, o secondario, come il giovane servo di Saul in 1 Sam 16, la giovane schiava israelita in 2Re 5 o Ieter in Gdc 8,30: questi ultimi ben poco noti, ma nondimeno attuali.

ANTONIO NEPI

D. MARGUERAT, *Il primo cristianesimo. Rileggere il libro degli Atti* (Claudia, Torino 2012), pp. 71, € 9,50.

Questo libro condensato in settantuno pagine è un'ottima introduzione per tutti al libro degli Atti. Il titolo nell'originale francese è "Un cristianesi-

mo ammirevole". L'Autore è Daniel Marguerat, emerito dell'Università di Losanna, brillante divulgatore, che ha già scritto un commento scientifico ad Atti presso le Dehoniane di Bologna (2011). Qui ce ne offre il succo, evidenziando come gli Atti degli Apostoli affrontano la questione – attualissima anche nei tempi come i nostri di grandi cambiamenti – dell'avvenire del cristianesimo, di cui è il primo a offrire un resoconto storico delle origini, intimamente collegato al Vangelo, come una sorta di dittico speculare (nel libro degli Atti i cristiani rivivono quanto si narra di Gesù nel Vangelo). Alla fine del I secolo d. C., infatti, la situazione dei cristiani – una miriade di piccole comunità spesso non strutturate e dagli orientamenti contraddittori – è tutt'altro che invidiabile; da una parte la pressione giudea, ormai guidata dai farisei, dall'altra quella vessatrice dell'impero romano. La data spartiacque del 70 d. C. con la distruzione del Tempio sancisce la rottura con il giudaismo; i cristiani sparsi nell'impero vivono in un contesto pullulante di culti e di religioni e sono emarginati dai Romani. Con il suo sguardo di profeta, pastore e storico, Luca scommette sul cristianesimo in quanto sempre "sorprendente" e mira a riattizzare la grinta e a trasfondere il coraggio ai suoi lettori, convincendoli che il Vangelo di Cristo non ha perso affatto il suo valore. Gesù occupa il posto salvifico che gli ebrei accordavano alla Toràh e al Tempio, per essere lui il vero luogo d'incontro per tutti e la Parola "unica" della volontà di Dio. Questo senza rinnegare l'autorità profetica delle Scritture e del culto dell'antico Israele, ma vedendo in Gesù Messia il culmine dell'attesa e del dono promesso, esteso però a tutti, non solo al popolo eletto. In Atti i protagonisti sono due. La Parola che cresce e lo Spirito che soffia; ai credenti il dono ed il compito di essere primariamente testimoni del Risorto con fierezza e creatività. Un'attenzione significativa è riservata alla gestione del denaro nelle comunità cristiane; per At 5 il peccato originale della chiesa nascente sta proprio nell'avarizia, ipocrisia e autosufficienza di Anania e Saffira. La chiesa deve sempre essere fedele alla vocazione di servire i poveri e gli emarginati. Luca non propone una fede intellettuale, ma operosa e concreta nell'eliminare ogni situazione d'ingiustizia e idolatria che sono in agguato in ogni tempo. Ai lettori il compito di smascherarle nella propria epoca.

ANTONIO NEPI

D. CANDIDO, *Le sette obbedienze di Abramo* (San Paolo, Milano 2012<sup>2</sup>), pp. 77, € 8.

Questo percorso può essere utile nella sua concisione e nella sua ricchezza per un percorso che aiuta a rileggere la figura di Abramo come amico di Dio, itinerante inquieto ed obbediente, paradigma della fede. L'Autore, dottore al Biblico, è presbitero della diocesi di Siracusa dove, come a Cata-

nia, insegna Scienze bibliche. Abramo è colto in sette tappe in cui consegna ad ogni credente la storia di un corrispettivo rischio. a) Quello di abbandonare la casa di suo padre, per gettarsi, pur vecchio e senza figli, in una avventura imprevedibile; b) quello di vivere una vocazione di padre basandosi solo sulla promessa di una parola divina; c) quello di uscire dall'angusto progetto dei propri orizzonti, dalla sua tenda limitata, per guardare il cielo, tenda di Dio, crivellato di stelle, immagine di un dono incommensurabile, partendo da un'alleanza unilaterale che poggia sull'impegno e la fedeltà di Dio, non sui propri meriti (Gn 15); d) quello del negoziato con Dio, fungendo da intercessore per le città empie di Sodoma e Gomorra, cercando il loro perdono; e) quello della prova di sacrificare il suo unico figlio amato Isacco, laddove Dio sembra smentire le sue promesse ed annullare sadicamente il futuro di Abramo; f) quello di rifiutarsi di considerare il dono (=Isacco) più importante del donatore (=Dio), sapendo obbedire alla logica divina che vuole svelare il cuore dell'uomo nella prova; g) quello di non lasciarsi vincere dalla disperazione per la morte della moglie Sara, ma di confidare in Dio, aspettando la propria fine, sazio di giorni. Lo sfondo di queste sette tappe – numero di pienezza raggiungibile dall'uomo – è l'alleanza. La fede e l'obbedienza di Abramo si intrecciano nel dinamismo di una continua maturazione. L'amico di Dio, così come lo chiamano anche i nostri fratelli musulmani, ci invita a ricalcare le sue orme. Obbedendo al paradosso della stabilità ottenuta restando in movimento; al paradosso di riuscire a possedere se stessi perché Qualcuno ci conduce fuori dalle nostre paure; al paradosso di essere protagonisti della propria vita mentre si è consegnati ed abbandonati: c'è in sintesi un'obbedienza al paradosso dell'oscurità, perché solo lì la luce risplende meglio.

ANTONIO NEPI

I. FISCHER, *Femmes sages et dame sagesse dans l'Ancien Testament. Des femmes conseillères et éducatrices au nom de Dieu* (Lire la Bible, Paris 2010) pp. 271, € 32.

L'Autrice, docente di AT alla facoltà di Teologia cattolica e vice-rettrice dell'Università di Graz, è ben nota nel mondo dell'esegesi particolarmente sensibile ad una lettura al femminile delle figure bibliche. Di lei ricordiamo il prezioso commentario al libro di Rut ed altri contributi. Questa monografia, tradotta dal tedesco da Charles Ehlinger, suggella una trilogia costituita dai primi due volumi intitolati in francese, che traduciamo: "Donne alle prese con Dio. Racconti biblici sugli inizi di Israele" e "Donne messaggere di Dio. Profeti e profetesse nella Bibbia ebraica". Fedele al suo espresso assioma che la differenza sessuale non è il solo criterio che determina lo *status* dell'umano (p. 20), mette in evidenza il ruolo decisivo accordato a donne

definite sagge. La monografia lo comprova, dopo una sintetica introduzione, facendo emergere che una competenza di giudizio, un ottimo consiglio normalmente riservato ad uomini, nell'AT viene attribuito a donne di ogni ceto; donne sagge, espressamente qualificate così (*ḥkamāh*), o inscenate nelle loro azioni sapienti e scaltre, forti delle tipiche armi della bellezza e della sagacia o intuito femminile. Dopo una concisa introduzione, seguono due sezioni che passano in rassegna queste figure femminili significative nel loro ruolo soprattutto di consigliere, o per usare un termine tecnico suggerito da J. L. Ska, nel ruolo di catalizzatrici, capaci cioè di dare una svolta al racconto, pianificando gli orientamenti del protagonista, ottenendo da lui un favore, risultando nel mondo del testo decisive, nel bene, ma talvolta anche nel male (pp. 21-22). L'A. sceglie il metodo dell'analisi narrativa, facendo spesso ricorso all'intertestualità. Queste donne sagge/scaltre intervengono negli ambiti più disparati, all'interno della famiglia, alla corte di re, capaci di fronteggiare e spesso, pur subalterne e secondarie, di risaltare superiori rispetto a chi detiene il potere. Abigail in 1Sam 25 è al tempo stesso consigliera ed educatrice, dando a Davide in procinto di vendicarsi dell'affronto subito da suo marito Nabal una lezione di non violenza, evitandogli di macchiarsi le mani di sangue che non lo avrebbe reso degno del futuro regno; nel contempo, prepara il lettore agli eventi futuri che vedranno l'ascesa di Davide che la prenderà come seconda moglie. Abigail è definita «la profetessa in mezzo a donne dotate di saggezza» (p. 25). Possiamo aggiungere da parte nostra, sulla scia di A. Berlin, che le fasi salienti della carriera di Davide sono sempre contrassegnate da una donna diversa; Abigail segna l'inizio positivo, Betsabea l'apogeo (2 Sam 11), smascherando però l'ambiguità del re, mentre Abisag segna il suo tramonto da vecchio arteriosclerotico, inidoneo a regnare (1Re 1). Una seconda figura è la donna saggia di Tekoa in 2Sam 14, strumentalizzata da Ioab per impetrare il perdono di Davide ad Assalonne, che aveva ucciso Amnon ed era stato bandito, in modo da farlo ritornare a corte. La Tekoita viene presentata come una "diplomata" ed è interessante l'analisi della sua strategia persuasiva, in un discorso-intercessione che gioca su un caso fittizio; forse non è un caso che sia stata scelta da Ioab per la sua capacità di districarsi e di ottenere, pur scoperta lo scopo. Altra figura nel ruolo di intercessore è la donna di Abel-Maaca, definita la "pacificatrice" (2Sam 20,13-22) che sa impedire la distruzione della città consegnando con pragmatismo il ribelle Seba ricercato da Ioab. L'A. evidenzia come queste figure appaiano nei libri storici, tradizionalmente componenti la Storia Deuteronomistica, ma anche come racconti, appartenenti ad un periodo più tardivo, a partire dall'epoca persiana, sviluppano il ruolo di consigliere svolto dal genio femminile, al punto che due libri recano il loro nome; ad es. Ester, che non viene mai definita saggia, ma agisce come tale nel difendere il suo popolo e battere il potente Aman; oppure Giuditta, di cui si esplicita la saggezza; ma anche in questi due casi, tale qualità si abbina alla bellezza che è funzionale ad orientare e condizionare gli eventi che vedono

in pericolo il proprio popolo dinanzi a tiranni o condottieri. Nel libro di Tobia compare Debora, la nonna di Tobia (Tb 1,8), prodiga di consigli e di raccomandazioni determinanti nell'educazione del protagonista. Una trattazione sorprendente riceve la moglie di Giobbe; diversamente dall'interpretazione tradizionale "maschilista" che la vede in modo piuttosto negativo, la Fischer la ripropone in modo sorprendente rispetto al ruolo di *adjutrix diaboli* in cui la confinavano i Padri. Accanto a queste figure positive, in particolare nell'ambito di corte, troviamo anche regine che sfruttano la loro scaltrezza per progetti o intenti negativi, come Gezabele ed Atalia, le quali, per usare una trita espressione gergale, sono le vere persone ad avere gli attributi. Questa monografia si raccomanda perché piacevole da leggere, ma soprattutto perché ci introduce in una caratteristica sovversiva dell'AT rispetto ad altre letterature coeve, dell'Antico Vicino Oriente e in Omero, vale a dire il grande spazio ed attenzione che ricevono le donne, all'epoca considerate marginali, o come riteneva Aristotele o più tardi l'autore del Sublime, indegne di essere inscenate in un'opera.

ANTONIO NEPI

B. PINÇON, *La couple dans l'Ancien Testament* (CE 158; Du Cerf, Paris 2011), pp. 72, € 10.

L'A., Decano e docente della Facoltà di Teologia dell'Université Catholique de Lyon analizza dei testi che illuminano il mistero della coppia nel Primo Testamento, per approdare alle relazioni uomo/donna come oggetto di riflessioni assai diverse, ma complementari per gli autori biblici. Fin dalla Genesi, la coppia umana risulta integrata nell'alleanza tra Dio e l'umanità. In seguito, amore, fedeltà, tradimento e perdono ritmano la storia di molte coppie, sia nei libri della Tôrah, sia in quelli dei Profeti. Ed è proprio un profeta, Osea, insieme al Cantico dei Cantici che sulla base della propria esperienza umana, ha saputo elaborare la metafora nuziale che permette di illuminare reciprocamente la coppia uomo/donna e la coppia Dio/Israele.

Lo studio privilegia alcuni racconti, lasciando sullo sfondo ad es., le vicende di Mosè e Zippora in Esodo, Elqana ed Anna in 1Sam 1, o aforismi della letteratura sapienziale. Si articola in cinque densi capitoli, integrati da testi di altre letterature.

Nel cap. I "Nell'Antico Vicino Oriente" (pp. 5-9), si esamina l'orizzonte culturale in cui s'inscrive il pensiero biblico, in particolare le letterature sumerica ed egiziana, evidenziando analogie, ma anche profonde differenze. Nei miti dell'AVO, è patente una sacralizzazione della fecondità, descritta come a Sumer con la metafora della semina (p. 5), nonché la sacralizzazione della passione e della seduzione. Tale sacralizzazione si concretizza nel rito del "matrimonio sacro", il cui scopo era assicurarsi la prosperità e

fecondità divina (cfr. ad esempio la commemorazione a Babilonia nel giorno di capodanno tra il dio Marduk e la dea Sarpanitu). Collegata, troviamo la prostituzione sacra nel tempio, come rito d'iniziazione (pubertà, matrimonio), che ritroviamo nell'AT nella polemica contro "gli altri luoghi" (cfr. Gdc 2,11; 1Re 14,22; Ger 2,20), segno di un forte radicamento della pratica. In sintesi, l'amore umano risulta meno importante dell'ordine cosmico, per cui ciò che conta è il ritmo delle stagioni e la fertilità della terra e degli animali: gli affetti personali ne sono soltanto lo strumento. Pertanto, la letteratura biblica si distingue nettamente, incentrandosi sulle persone, associando teologia ed antropologia.

Il cap. 2 "L'uomo, la donna e l'alleanza" (pp. 10-17), evidenzia la demitizzazione dei narratori biblici, per cui l'umanità non è il frutto di un accoppiamento divino, ma di una distinzione/separazione attuata dalla Parola creatrice. Com'è noto, abbiamo due racconti della creazione della coppia umana; nel primo (Gn 1,26-28), l'essere umano sessuato condivide con Dio l'immagine divina e la sessualità con gli animali; l'*ādām* è contemporaneamente uno e plurale e la sua vocazione è quella della fecondità e del potere su tutta la terra, un dominio però controllato e limitato. Il secondo racconto (Gn 2,18-25) mostra la coppia creata per l'unità, in un'alterità che risulta dall'azione divina proveniente dall'intimità dell'essere umano; per colmare una mancanza (la solitudine dell'uomo), Dio aggiunge una perdita parziale della sua integrità corporale, che approda al dono e all'accoglienza della donna (p. 13) per diventare una "sola carne", intesa come esistenza l'uno per l'altro e non alienazione o fusione indistinta. È il motivo per cui la "nudità" qui intesa come differenza e vulnerabilità non è avvertita come vergogna o fallimento. I racconti seguenti (Gn 3-9) cercano di interpretare la crisi di questa armonia originaria: in Gn 3 la rottura avviene per l'annullamento dell'alterità vissuta come dono; dando adito alla legge del desiderio, la donna sarà dominata dal suo uomo. Tale dominio non è frutto della decisione divina, ma dell'animalità (la voce del serpente) cui uomo e donna si abbassano, una volta eliminato il senso del dono. Tuttavia, il vestito di pelli cucito da Dio è il segno della sua misericordia che riapre *chances* all'essere umano. Gn 6-9 mostra come nonostante le varie crisi, Dio salva la fecondità dalla violenza, gli esseri umani dalla loro animalità, instaurando un'alleanza eterna con tutta l'umanità.

Il cap. 3 "La fecondità messa alla prova" (pp. 18-29), si concentra sulle vicende dei patriarchi, in particolare su una fecondità promessa che tarda a realizzarsi, e che ad esempio Sara vuole adempiere ricorrendo ad una "madre oblata" nella persona della sua schiava Agar, che genererà al suo posto, prassi già prevista dal Codice di Hammurapi (Gn 16-17). Il racconto vuole dare il primato all'unione dei corpi dei due sposi ed evidenziare che non si può forzare o manipolare il progetto divino: Ismaele, al pari di Eliezer (Gn 15,1-3), non saranno i figli della promessa, bensì Isacco, "il figlio del sorriso". Questo figlio, verrà richiesto dal Signore, per una prova della fede di

Abramo; l'obbedienza incondizionata rivela a lui come padre che il figlio non è solo il frutto del desiderio, ma è figlio di Dio; alleanza e fecondità vanno di pari passo. L'A. tratta dell'endogamia, anche alla luce delle problematiche del Post-Esilio – epoca in cui vennero elaborati questi racconti del Pentateuco – che ritroviamo nella polemica di Esdra e Neemia contro i matrimoni misti, per salvaguardare la purezza della fede e l'identità del Giudaismo. L'endogamia all'interno del *clan*, è accettata, ma non i matrimoni tra stretti consanguinei (Lv 18,6). Abbiamo pertanto un'endogamia riuscita nel caso di Isacco e Rebecca (Gn 24), un'endogamia più complicata in Gn 28-30, nelle peripezie di Giacobbe, con Rachele e Lia che rappresentano le due fasi della relazione coniugale: la passione e la fecondità; poi la storia di Giuda e Tamar (Gn 38), in cui il levirato appare come una variazione endogamica ed è il mezzo per salvaguardare la fecondità, mentre viene stigmatizzato l'egoismo di Onan. Il libro di Rut, con Booz presenta una versione più estesa del levirato, in quanto non più esercitata dal fratello del defunto, ma dal parente più stretto. Più precisamente, il *gō'el* alla fine si rivelerà il figlio che nascerà a Rut, perché sarà lui ad assicurare i loro giorni e quelli della vecchiaia di Noemi: qui l'endogamia passa in secondo piano e si apre ad una solidarietà più profonda.

Il cap. 4 “Coppie imperfette e coppia ideale” (pp. 30-41) evidenzia le disavventure di Sansone (Gdc 13-16) che paga i suoi picareschi amori sbagliati con prostitute e donne pagane, esempio di come l'infatuazione ed il capriccio condotti all'estremo possano accendere una violenza incontrollata e condurre alla morte. Il narratore mette in guardia dalla trappola dei sentimenti, da un amore falsamente corrisposto perché mercificato e scava nella dinamica del tradimento. Poi si analizza l'adulterio di Davide con Betsabea (2Sam 11-12) come attentato al Decalogo nei tre comandi di “non uccidere/non rubare/non desiderare la donna d'altri” (Es 20/Dt 5), con una disamina della pena di morte prevista dalla legislazione e della prassi effettiva più mitigata (p. 33). La storia dei vizi privati di Davide, traccia un percorso che va dal disprezzo cinico, alla violenza, sino all'accoglienza della Parola di Dio, dalla furbizia all'umiltà, dalle pulsioni di morte ai gesti di vita, dalla cieca istintualità all'amore sincero. L'A. privilegia poi la storia deuterocanonica di Tobia, come incontro di due solitudini, che sfocia, nonostante difficoltà e pregiudizi, in giuste nozze. Benché viga la proibizione dei matrimoni misti, questo testo maturato nella Diaspora, ha il pregio di valorizzare i sentimenti umani, la presenza divina nel matrimonio, ed il riferimento all'alleanza con Dio del “contratto matrimoniale”.

Il cap. 5 “Al di là della coppia” (pp. 42-54) ravvisa nell'amore coniugale la sua portata simbolica di alleanza e ne ripercorre lo sviluppo, in Osea ed Ezechiele, e nel Cantico dei Cantici. La relazione coniugale sorpassa la coppia umana in sé stessa, per incarnare un ideale di saggezza portata al suo apice, fondata sulla fedeltà, unicità ed uguaglianza dei *partners*. Una appendice “Sposare la Saggezza” (pp. 55-57) evidenzia nel tardivo libro della



Sapienza la ricerca ininterrotta di questo ideale. Una concisa Bibliografia (p. 58), offre al lettore ulteriori riferimenti. Questo “quaderno”, come altri della serie, si raccomanda per la sua agilità e per gli spunti attualizzanti. Alcune osservazioni integrative, coscienti del taglio dei *Cahiers Évangile*: forse andava precisato, riguardo i due testi di Gn 1-3 che il secondo (Gn 2-3) è posteriore al primo (Gn 1) e presenta una voce decisamente più pessimista. Un testo interessante, ma tralasciato, era quello dello stupro di Dina in Gn 34, alquanto eloquente sulla violenza alle donne e sul problema già avvertito dei matrimoni misti (cfr. Esd 10; *Giubilei*, 30,5-15); si vedano J. KUGEL, *La Bible expliquée à mes contemporains* (Paris 2010), 218-219, o D. LUCIANI, *Dina (Gn 34). Sexe, mensonge et idéaux* (Langues et cultures anciennes 13; Bruxelles 2010). Per Sansone, tra altri cfr. D. LUCIANI, *Samson: l'amour rend aveugle*, VT 59 (2009) 323-327. Per la storia di Davide, valeva la pena approfondire di più la dinamica del desiderio. Quanto al Cantico si poteva tener conto della cosiddetta ermeneutica *queer*, attenta contestualmente alla condizione marginale di coloro che vivono la sessualità in modo difforme dai costumi dominanti; cfr. in proposito J. LAVOIE – A. LETOURNEAU, *Herméneutique queer et Cantique des Cantiques*, “Laval Théologique et Philosophique”, 66 (2010) 503-528. Maggior approfondimento avrebbe meritato il testo antidivorzista di Mt 2,10-16; qui rinviamo a C. GRANADOS, *Monogamia y monoteísmo. Claves para una lectura de Mt 2,10-16*, “Estudios Bíblicos” 68 (2010) 9-29. Nella bibliografia esclusivamente francese, segnaliamo le traduzioni in italiano di P. BEAUCHAMP, *Cinquanta ritratti biblici*, (Assisi 2004) e P. GRELOT, *La coppia umana nella Scrittura* (Milano 1968). Una eventuale traduzione non dimenticherà, tra altri, A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico nell'Antico Giudaismo e nel Nuovo Testamento* (Roma 1976); D. I. BLOCK – A. KÖSTENBERGER, *Matrimonio e famiglia nell'Antico e nel Nuovo Testamento* (STB O1; Chieti-Roma 2007); R. VIRGILI, *Le stanze dell'amore. Amore, coppia e matrimonio nella Bibbia* (Assisi 2008); P. DEBERGÉ, *L'amour et la sexualité dans la Bible* (Bruyère-Le Châtel 2011). Per quanto riguarda l'ellenismo ed il periodo intertestamentario rinviamo agli studi di W. LOADER, *Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality* (Cambridge 2011) e, ID., *The Pseudoepigrapha on Sexuality* (Cambridge 2011).

ANTONIO NEPI

FREDRICK HAGEN et al. (eds.), *Narratives of Egypt and the Ancient Near East: Literary and Linguistic Approach* (Orientalia Lovanensia Analecta 189; Peeters, Leuven – Paris- Walpole, MA; 2011). Pp. xxxviii + 559, € 89.

Questo volume scritto a più mani dai rispettivi specialisti prende in considerazione varie letterature dell'Antico Vicino Oriente, come quella sumera, accadica, antico-egiziana, medio-egiziana, ebraica, aramaica, demotica, cop-



ta, siriana e neo-aramaica . Il libro si apre con una preziosa e puntuale introduzione e con una post-fazione che prende in considerazione le letterature dell'Antico Vicino Oriente e del Medio Oriente. Questa silloge di contributi, dotati di una bibliografia aggiornata con acribia, ma in prevalenza anglosassone, è destinata agli specialisti di culture e civiltà antica nell'Antico Vicino Oriente come pure agli esperti di narratologia e agli studiosi di letteratura comparata. Gran parte degli articoli investigano i testi alla ricerca di una teoria letteraria consacrando una attenzione speciale a come le narrazioni sono strutturate, ai loro intrecci e modalità narrative. Il volume inoltre cerca di superare la scissione tra assiriologi ed egittologi mediante l'applicazione di metodi di ricerca e prospettive elaborate ed offerte da altre discipline sia alla letteratura mesopotamica, sia a quella egiziana. Qui vogliamo segnalare contributi pertinenti all'esegesi biblica, traducendo come al solito in italiano per comodità del lettore i titoli originali.

L'articolo di B. Alster, "Variazioni nei miti sumeri come riflesso di creatività letteraria" (pp.55-79) si focalizza sul famoso poema sumero *La discesa di Inanna agli Inferi*, ritrovato su tavolette agli inizi del' 900 a Nippur (Iraq). Il mito narra come Inanna scenda nell'oltretomba a portarle le sue condoglianze a sua sorella Ereškigal, signora dell'oltretomba, per la morte di Gugalanna, suo marito, il "toro del cielo" (ucciso da Gilgamesh nell'epopea legata all'eroe). Ma viene intrappolata e condannata a morte. Ninšubur va a chiedere aiuto per la padrona e la sua supplica trova ascolto presso Enki. Il dio modella con lo "sporco" tratto da sotto le sue unghie due creature "né femmina né maschio" (che non potendo generare, non sono soggette al potere della morte, esse volano nell'oltretomba e circuiscono Ereškigal fino a che ella non promette loro come premio qualunque cosa vogliano. I due chiedono il cadavere di Inanna e, avutolo, fanno risorgere la dea aspergendola del cibo e dell'acqua della vita. Inanna però non può tornare dagli inferi senza uno che la sostituisca. I Galla (demoni del destino) le propongono diversi sostituti: Ninšubur, i suoi due figli Shara e Lulal, ma la dea rifiuta di condannare a morte queste persone rimaste fedeli anche nel periodo della sua morte. Per ultimo, la conducono dal suo sposo Dumuzi . Dumuzi viene sorpreso mentre siede soddisfatto sul suo trono, sfoggiando ricche vesti, senza portare il lutto per Inanna. Presa dall'ira, Inanna lo consegna ai Galla. Dumuzi riesce a fuggire, ma viene ripreso dopo un lungo inseguimento e condotto agli inferi. La sorella di Dumuzi, Geštinanna, va alla sua ricerca e le sue lacrime impietosiscono Inanna, che decide di accompagnarla. La dea e la mortale vagano a lungo, finché una "mosca sacra" (sorta di *deus ex machina*) dice loro dove si trova Dumuzi: in Arali, luogo di confine tra il mondo degli uomini e gli inferi, dove viene raggiunto infine da Inanna e Geštinanna. Tuttavia, per la legge dell'oltretomba, Dumuzi e Geštinanna devono risiedere a turno per metà dell'anno nel regno di Ereškigal. Il mito viene interpretato come raffigurante il ciclo della vegetazione Dumuzi (dio della fertilità) giace per sei mesi con Inanna (potenza della generazione) e

per sei mesi con Ereškigal (inverno) Per l'A. il poema si divide in quattro sezioni: 1) la storia di Inanna; 2) la sua ricerca di un sostituto dopo la morte di Dumuzi; 3) la storia della morte di Dumuzi; 4) la storia di Geštinanna, il sostituto di Dumuzi. Il poema è un conglomerato letterario inedito ed innovativo, palesando appunto una creatività dell'autore o degli autori. Anziché come esposizione di riti religiosi, andrebbe letto come una creazione fittizia di una *constitutive imagination*. Diverse versioni con varianti della storia originaria di Inanna potevano essere lette per ragioni di intrattenimento piuttosto che come spiegazioni di differenze religiose o culturali, come spesso si è postulato. Questi miti, per l'A., non furono creati per la costituzione di un canone sacro, come storie per proprio diletto.

G. Cunningham, "Eroe e furfante: Analisi di *Sargon e Ur-Zababa*", 81-96 applica vari approcci e metodi al poema, da quello strutturalista, sociologico, marxista, sino a quello post-strutturale. L'A. cerca di motivare i rispettivi ruoli di eroe per Sargon e di cattivo della storia o furfante (*villain*) per Ur-Zababa. La storia che si interrompe (2000-1500 a.C) nell'ingresso del giovane Sargon alla corte di Ur-Zababa, re di Kish. Ur-Zababa fa di Sargon il suo coppiere. Poi Sargon sogna la dea Inanna che annega Ur-Zababa nel sangue. Sargon incautamente rivela il contenuto del sogno al suo re, e questi timoroso, decide di farlo uccidere da Belištikal, capo dei fabbri. Inanna però interviene in favore di Sargon. Tornato Sargon da Ur-Zababa, il re decide di inviarlo dal re Lugallzaggessi di Uruk con una tavoletta d'argilla che decretava la morte di Sargon. Il testo si interrompe a questo punto. Le regole che l'A. usa per caratterizzare l'eroismo di Sargon e la malvagità di Ur-Zababa sono attinte da quelle convenzionali del folklore e da una narratologia riletta però secondo le categorie di Propp e il modello attanziale di Greimas. Sargon è un eroe perché si rivela onesto e leale verso il suo re di cui cerca innocentemente la complicità: Al contrario Ur-Zababa è il mascalzone malvagio per la sua slealtà ed inganno con cui tesse la trappola mortale per Sargon. Il testo rivela un non comune gioco ironico di svelamento e nascondimento che alimenta la tensione del lettore, creando suspense e curiosità.

Il saggio di R. Enmarch "Di spezie e topi: *Il racconto del marinaio naufrago* e le Iscrizioni delle spedizioni del Medio Regno", 97-12 mette a confronto le iscrizioni dei testi su monumenti delle spedizioni organizzate da sovrani egiziani e testi letterari come *Il Marinaio naufrago*. Si tratta di una storia dentro un'altra storia. Inizia con una nave che riporta un principe in Egitto dopo il fallimento della sua missione commerciale. Il suo compagno tenta di incoraggiarlo raccontando come la sua nave, con ben centocinquanta marinai, era affondata durante una tempesta e come egli si fosse salvato aggrappandosi ad un pezzo di legno per essere poi trascinato in un'isola dove non mancava nessun bene, con frutta carne, grano pesce e uccelli in abbondanza. Quando il marinaio bruciò un'offerta agli dèi, la terra tremò e gli si avvicinò un gigantesco serpente. Il marinaio raccontò al serpente quanto gli era capitato, ed il serpente gli raccontò la propria, annunciando che

sarebbe presto giunto una barcone per riportarlo in Egitto. All'arrivo della nave, il serpente gli diede preziosi regali, come incenso, legno profumato ed avorio. Nel ripartire il naufrago ebbe il tempo di vedere l'isola sparire pian piano in fondo al mare. Questo racconto riprende motivi standard quali insuccesso/successo. Nelle spedizioni egiziana il prestigio reale era associato a spedizioni di successo. Qui il racconto del naufrago ribalta audacemente il topos intensificando la sfortuna ad un livello mitico. Il racconto resta vago nei dettagli geografici, che risultano piuttosto mitici e irreali, a differenza dei testi monumentali dove tutto viene specificato, si eliminano disgrazie e si elogia l'eroicità del leader di turno. Avremmo dunque un passo in avanti nella deepicizzazione della letteratura antica.

L. Feldt, "Identità mostruose: Strategie narrative in *Lugale* e alcune riflessioni sulla narrativa religiosa sumera", 123-163, analizza il testo noto come *Lugale* per spiegare gli effetti e le funzioni delle modalità drammatiche con cui i protagonisti, come il dio-eroe Ninurta ed il mostro antagonista Arag vengono presentati nella narrazione. Il racconto presenta numerosi varianti, e si caratterizza, rispetto agli altri poemi sumeri per l'abbondante uso di metafore. La storia si riassume nello scontro tra Ninurta, re del paese, e Asag, dio delle montagne, signore delle piante e dei guerrieri di pietra che sono i suoi seguaci. Asag vuole usurpare la terra e il regno e la lotta causa disastri e distruzioni, in altre parole disordine e caos. Ninurta sembra soccombere, ma poi vince decisamente il potere demoniaco di Asag e riporta all'ordine la terra ed il corso dei fiumi. L'Autrice, offre in appendice una traduzione personale del poema alquanto ostico nell'originale e segnala le sue divergenze dal *textus receptus* di Van Dijk (1997). Segue molto le teorie di Mieke Bal (1997) afferma la differenza tra la *storia* (il come del racconto, il discorso scritto concreto nella forma attuale che il lettore ha sotto gli occhi) e la *fabula* (i fatti del racconto sono collocati nell'ordine cronologico e le lacune colmate dal lettore). Per maggiori chiarimenti su questi termini tecnici, non sempre presentati in modo univoco, rinviamo il lettore italiano a J.L. SKA, *I nostri Padri ci hanno raccontato* (Bologna 2012), 19-21; D. MARGUERAT- Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici* (Roma 2011<sup>2</sup>) 27-36. Ora è proprio la differenza tra *storia* e *fabula* che è cruciale per la costruzione dei protagonisti. A livello di storia essi sono similmente mostruosi violenti ed eroici, ma è la *fabula* che denota la differenza cruciale mediante le loro azioni che li caratterizzano. Ninurta esce vincente in quanto pur violento compie azioni buone, mentre Asag viene relegato al di fuori della società. Per l'Autrice, il poema non va inteso tradizionalmente come un racconto di fondazione, ma come un poema dirompente, sovversivo dell'ordine costituito. La mostruosità nel contempo la proiezione di ciò che la società teme maggiormente, ma anche la rappresentazione della sovversione dell'ordinamento consolidato (p.149).

J. Jay, "Un esame della 'Letterarietà' di *Wenamon* a partire dalla prospettiva della grammatica della narrativa", 287-303, verte sul resoconto di

*Wenammon* e il *Racconto dei due fratelli*, onde evidenziare gli aspetti stilistico-letterari del primo Mentre il racconto dei due fratelli è mitologico e atemporale, *Wenammon* palesa una precisione crono-temporale ed un vistoso realismo. L'opera, chiamata anche *Le disavventure* o il *Viaggio di Unamun*, sacerdote di Amon a Karnak che parte per varie città onde acquistare legni di cedro per costruire una nuova barca che trasporti l'immagine culturale del Dio. Dopo varie peripezie in cui fallisce l'incarico, approda a Biblos, dove rischia di essere massacrato dalla folla, prima di essere salvato dalla regina Hatsbi. Ideologicamente questo racconto rivela l'inconsistenza del potere egiziano sul Mediterraneo orientale. Il *Racconto dei due fratelli* appartiene al genere definito dei racconti della letteratura egiziana tardiva adottando un complesso di costruzioni verbali della letteratura egiziana media, aspetti che mancano in *Wenammon*. Per l'Autrice, questa mancanza si spiega per il fatto che *Wenammon* è scritto in un registro non letterario in quanto prova ad imitare un resoconto ed evitare una facile classificazione, per una deliberata scelta del narratore che vuol sottrarre al genere convenzionale la sua opera.

J. Kiffin, "Un vero segreto nella Casa della Vita": Prosodia, Intesto e Performance nei testi magici", 225-255 prende in esame tre formule magiche egiziane, una del Medio Regno e due del Nuovo Regno. Il risultato dell'analisi è che quanto più una formula era amplificata da rubriche, abbellimenti poetici, ricorsi stilistici quali la ripetizione ed il parallelismo, in modo da distinguerla dalla prosa narrativa, tanto più la formula aumentava il suo potenziale magico.

G. Moers, "Icone spezzate: La costruzione dell'intrigo di racconti sui padroni nell'antico racconto egiziano. La storia di Sinuhe", 165-167. Il racconto in questione è sin troppo noto anche ai non specialisti. In modo peculiare la vicenda è raccontata dal protagonista come se parlasse dall'aldilà, ragion per cui si ritiene che potrebbe esser stato ispirato da un'autobiografia vera incisa sulle pareti di una tomba. La storia è ambientata ai tempi della congiura contro il faraone Amenemhat I (1994 - 1964 a.C. XII dinastia) ucciso nella sua guardia reale. Sinuhe era il "servitore dell'harem regale e della principessa" e al momento dei fatti era con l'esercito di Senusert, il principe ereditario. Sinuhe narra le sue tragiche peripezie e della sua fuga in Palestina, dato che probabilmente egli sapeva troppo in merito al complotto o temeva una guerra civile. Accolto dal principe siriano di Qadem, Sinuhe ne sposa la figlia, vive nell'abbondanza e nel rispetto. Ma la forte nostalgia verso l'Egitto, che, lo porta in vecchiaia a scrivere a Senusert, il quale concede il suo perdono per la fuga invitandolo a rientrare a corte. Emozionante e toccante è il momento dell'udienza in cui, in presenza della regina e l'intera corte, i due vecchi amici si ritrovano; Sinuhe sarà il favorito del re e finirà i suoi giorni in Egitto, ricompensato dalla stima del sovrano, il quale, gli fece costruire una tomba sontuosa. Il racconto sovverte dagli schemi convenzionali che vedono l'"altro" come realtà caotica e l'Egitto come detentore dei

supremi valori culturali. Si valorizza il padrone straniero che accoglie Sinuhe come un figlio, che vive i valori egiziani tra tribù straniere: In tal modo le norme ed i costumi egiziani sono inseriti in un intreccio tematicamente interculturele.

H. Navrátilova, "Intertestualità nei graffiti degli antichi visitatori egiziani", 257-267, esamina i graffiti della XVIII e XIX dinastia incisi sui monumenti di Abusir, Saqqara. Graffiti che non contengono narrazioni, ma hanno una forza performativa. I graffiti contengono i nomi degli autori, i titoli, e frasi convenzionali che si riferiscono ad abilità e competenze scribali. L'aspetto intertestuale sta nell'uso ed adattamento della fraseologia delle eulogie e delle iscrizioni regali. L'autrice riscontra somiglianze con il Canone Regale di Torino. Interessante è il codice di comportamento veicolato, in particolare l'importanza non solo del saper leggere e scrivere, ma anche della lealtà al sovrano.

H.R. Perez- Accino, "Testo come Territorio. Rilevamenti sul trasferimento di lealtà di Sinhue", 177-194, sostiene che il testo di Sinuhe ricalchi gli spostamenti geografici del protagonista e della sua lealtà ai sovrani, Quando fugge dall'Egitto e dal Faraone, il suo comportamento onesto e onorevole diventa, man mano che si sposta, cattivo e disdicevole. Il testo rispecchia questo spostamento discostandosi dalla struttura narrativa convenzionale. Ad esempio, Sinuhe agisce contro i limiti della natura quando fugge nella direzione opposta a quella del percorso del sole. La storia presenta analogie con le stele di Semna erette dal faraone Sesostri III (xii dinastia, XIX secolo a.C) famoso per le spedizioni militari contro la Nubia e Canaan e per aver fortificato Semna come avamposto di confine per proteggere i confini meridionali dell'Egitto. Sinuhe diventa così il paradigma della possibile trasgressione, come della capacità di una nuova lealtà al sovrano di un paese nemico.

C. Reintges, "La Forma compositiva orale dei discorsi nei testi delle Piramidi", 3-54, analizza i testi delle Piramidi dal 2400 al 2200 a.C, pervenendo alla conclusione che sono la prima testimonianza dei testi in poesia, principalmente orali nell'Antico Regno, caratterizzati da intertestualità, ritmo accentuato, ricorsi retorici che testimoniano un alto livello di competenza artistica.

A. Smith, "Metodologie narrative nell'Antica Storia dell'Arte egiziana: i rilievi militari di Ramses II a Luxor", 269-285, affronta la questione di quali rilievi pittorici possano effettivamente contenere delle narrazioni ed essere storici. Per l'A., possono contenere una autentica narrazione se collegano molteplici eventi che trapelano nel tempo. Per essere qualificati come storici, tali rilievi devono mettere in primo piano un determinato evento ed un elemento temporale specifico, mentre elementi di caratterizzazione o topografici sono utili, ma opzionali. secondo l'A., le sei scene sul muro orientale del cortile anteriore di Ramses II il Grande (1279-1212 a.C; xix dinastia) a Luxor, del cui tempio fu committente e supervisore, soddisfano questi cri-

teri. Le scene si susseguono ma il Faraone è sempre onnipresente al centro quasi di ogni scena. Le scene rappresentano una sorta di istantanea della campagna intrapresa da Ramses II contro la Siria e la Transgiordania.

J. Tatt "Il nerbo della narrativa demotica", 397-410 studia i tempi del sistema verbale della narrazione demotica. Il termine "demotico" fu coniato da Erodoto, accanto a quella ieratico e geroglifico, e la sua scrittura "egiziano encoriale", cioè indigeno. È la seconda scrittura che si trova sulla stele di Rosetta. Si tratta di una scrittura complessa che subì evoluzioni dal 650 al 100 a.C. All'inizio era la lingua amministrativa. Solo però periodo tolemaico (333 a.C.), il demotico medio fu usato per testi narrativi e religiosi. Abbiamo fonogrammi (mono o pluriconsonantici), molti logogrammi e simboli che sono semplificazioni dei geroglifici. Lingua amministrativa, in epoca romana fu soppiantata dal greco. L'aggiunta di sette segni all'alfabeto iniziale demotico diede origine all'alfabeto copto, l'ultimo stadio della lingua egizia. Fra le differenze con il tardo egizio, troviamo lo sviluppo della frase a predicazione aggettivale e l'uso dei tempi durativi, nonché l'assenza di sostanziali differenze tra lingua parla e scritta, con la narrazione che viene sviluppata dal dialogo, ed una strategia verbale che mira a catturare nei racconti le attese dell'uditorio.

J. Goodnick Westenholz, "Narrazioni e strategie di cornice nella letteratura accadica antico.babilonese", 195-221, mette a raffronto il poema di Atrahasis e quello di Sargon, per individuarne le caratteristiche peculiari. Atrahasis è eziologico e conosce un tempo mitico ed una evoluzione della caratterizzazione dei personaggi. Il poema di Sargon, invece, è storico, assai ellittico e parsimonioso quanto agli eventi estranei alla cornice narrativa, riflettendo la letteratura orale. Atrahasis presenta un esplicito narratore con un racconto incorniciato. Sargon segue un discorso più diretto, ama iniziare in *medias res*, senza seguire la cronologia.

R. Kawasima "La sintassi delle forme narrative", 341-369 cerca di categorizzare un certo numero di forme a partire dalla loro specificità grammaticale. Egli distingue tra l'epica tradizionale orale, come i poemi omerici o il Beowulf, e la prosa letteraria narrativa come l'Eneide, Virginia Woolf e il materiale biblico. Nell'epica tradizionale orale non c'è dicotomia tra il discorso e la narrazione oggettiva. Omero usa proprio l'aoristo, mentre le narrazioni bibliche usano il perfetto nei discorsi e l'imperfetto inversivo nei racconti allo scopo di far penetrare i lettori/uditori nel mondo interiore ed emotivo dei personaggi. Il mondo epico appartiene grammaticalmente al discorso ed è un mondo statico, piatto. La prosa letteraria sfrutta la dualità di narrazione e discorso, o in altri termini, la modalità diegetica e mimetica al fine di creare relazioni variabili tra eventi, voci narranti intradiegetiche ed autori. Nel suo ancorare il cantore e l'evento alla memoria, l'epica risulta limitata all'uso di scene-tipo.

S. Tatu, "Grammatica funzionale sistematica ed il suo valore per l'analisi della trama nelle narrazioni ebraiche bibliche: un'indagine tematica del ciclo



narrativo di Isacco (Gen 25,19-28,9)”, 303-340, sostiene che la grammatica funzionale sistemica è di grande aiuto ai lettori competenti per entrare nelle strutture tematiche di proposizioni e per avvicinarsi maggiormente al significato inteso dall'autore. L'Autrice si focalizza più sul testo e sulle proposizioni che sulle frasi. Gli autori biblici amano usare proposizioni con un tema spiccato e ben delineato per aprire una nuova fase di una narrazione per allargare o restringere a zoom il campo, o per accentuare la tensione drammatica. Questo tema marcato spesso comprende un *wayyiqtol* o un *waw* più un altro costituente.

I. Yakubovich, “Struttura di informazione e ordine delle parole nell'aramaico del Libro di Daniele”, 373-396. L'Autrice mette in risalto la grande libertà sintattica nell'aramaico biblico di Dn 2-7, che comprende cinque racconti sovversivi ed una visione apocalittica. Dopo la diffusione avvenuta durante l'impero achemenide, durante l'ellenismo, sotto i Seleucidi la propaganda ribelle ebraica modificò il materiale aramaico di Daniele. Successivamente, chiamato aramaico maccabeo, fu la lingua ufficiale dal 142. 37 a.C ed influenzò l'aramaico biblico di Qumran e dei Targumim, prima di una loro successiva correzione. Gli studiosi non hanno raggiunto nessun accordo sull'ordine basilare delle parole in aramaico, per cui questo contributo si focalizza sui *patterns* strutturali a livello di proposizioni. Benché l'aramaico biblico sia ibrido, pragmatico e resista ad una rigida formalizzazione, c'è un predicato al centro nel caso di una nuova informazione che fa progredire la narrazione. Complementi oggetti semplici ed evocati stanno prima del verbo, mentre complementi oggetti nuovi e complessi lo seguono. Dove invece al centro della focalizzazione del narratore c'è una frase al posto di un predicato nell'aramaico biblico, il soggetto precede l'oggetto in presenza di altri. Ovviamente si tratta di regole generali, che in alcuni casi cambiano per motivi pragmatici.

I. Ramelli, “La continuità narrativa tra l'istruzione di Addai e gli Atti di Mari: Due novelle storiche”, 398-411 è l'unica studiosa italiana che traccia i paralleli ed evidenzia la struttura e la modalità narrativa che accomunano i due testi. Addai e Mari sono due vescovi siriani ed il contesto è quello del II secolo. La storia di Mar Mari include la più tardiva di Addai e la collega alla discendenza apostolica. La Ramelli qui indaga la continuità narrativa, le incoerenze, le similitudini e gli indizi letterari che fanno pensare a due tradizioni antiche, poi amalgamate, dimostrando l'che la dottrina di Addai è posteriore. Per gli italiani, l'A., aveva già scritto “Rapporti intertestuali tra la dottrina di Addai e gli Atti di Mari” in *Studi e Ricerche e Paesi Arabi* 65 (2005) 75-102.

A. Shisha- HaLevi, “Narrazioni retoriche, Tableaux e Scenari: Agende e poetiche Narrative nel Copto, sahidico di Scenute”, 450-451, analizza gli scritti di Scenute, il più grande scrittore copto del V secolo, il quale scrisse in sahidico, un dialetto copto parlato nella valle del Nilo, distinto dal boharico settentrionale, per evidenziarne i ricorsi e le finezze retoriche.

E.Zakrewska "Trame principali e Martiri: tecniche narrative nell'agiografia bohairica" 452-499, tratta invece delle tecniche narrative dell'agiografia bohairica. Il bohairico è un dialetto copto del nord, chiamato menfitico, perché parlato nel Delta del Nilo, che nel xi secolo soppiantò quello sahidico del sud.

G. Kahn, "La funzione del discorso dei soggetti pronominali nel neoaramaico del nord est", 500-525 è in indagine segnatamente grammaticale e sintattica, che illustra le differenze del neoaramaico con quelli delle fasi precedenti.

W. Chin Ouyang "Intertestualità. Ideologia e Cultura. Traiettorie di indagini narratologiche nella letteratura dell'antico Vicino Oriente e Medio Oriente", chiude come Postfazione questa miscellanea.