

BOOK REVIEWS / RECENSIONI

TH. MURCIA, *Marie appelée la Magdaléenne. Entre traditions et histoire. I^{er}-VIII^e siècle* (Héritages méditerranéens; Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2017).

Thierry Murcia is an expert in New Testament and Rabbinic studies; he recently published the comprehensive monograph *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne* (2014). In the present volume he proposes a thesis which may seem provocative: Mary Magdalene (Μαρία ἡ Μαγδαληνή; John 19:25; 20:1) is not named after the village Magdala, she is not to be mixed up with the anonymous sinner of Lk 16:39 nor with Mary of Bethany (John 12:3, for Murcia 37 a literary creation of John); only the Latin tradition, starting with Gregory the Great, identifies these three women. In modern exegesis this identification is almost commonly rejected. Murcia offers another identification: The Magdalene is in reality Mary, Jesus' mother, and this in spite of John 19:25: "standing near the cross of Jesus were his mother, and his mother's sister, Mary the wife of Clopas, and Mary Magdalene" (NRSV). Murcia reads this enumeration as a chiasm, identifying the first and the last person mentioned in this verse (231ff in much detail and very speculative as to the wider ramifications of this chiasm in the symbolism of the cross). The difficulty that thus two sisters would have the same name Mary ("his mother's sister, Mary the wife of Clopas" being seen as a single person), is solved by the suggestion that "sister" here means "sister-in-law" (186), married to Mary's brother Clopas, the same as Cleopas (Lk 24:18), one of the two disciples to whom Jesus appeared on their way to Emmaus (189ff). This and similar proposals how the persons mentioned in the gospels are related to each other, are supported by patristic sources, but still remain in the realm of speculation.

As in many other discussions of his book, Murcia here too turns to rabbinic traditions (42f). The Talmud (bShab 104b) calls Jesus' mother "Miriam, the women's hairdresser" (*megaalla [se'ar] neshaya*, see also Rashi and the Tosafot). It thus seems that the rabbinic tradition regarded Mary the Magdalene as Jesus' mother. But also the oriental Christian tradition, beginning with the Diatessaron, Ephrem the Syrian and many others, supports this identification, regarding Mary the Magdalene, to whom the risen Christ appears (John 20:1; Mt 28:1), as the mother of Jesus. The pilgrim's account of Theodosius (ca. 630 CE) says of the village of Magdala, *ubi domna Maria nata est*, clearly referring to the mother of Jesus (129f). The later Byzantine tradition also claims that the risen Jesus first appeared to his mother, but without identifying her with the Magdalene. The gospels never explicitly identify the mother of Jesus with the Magdalene because at the time of the writing this was still absolutely clear to all readers; only later this became a source of misunderstanding (271ff). As to many other persons where the gospel traditions seem confusing, Murcia tries to solve them by assuming two different traditions behind the gospels, the family tradition of Jesus and his relatives and the apostolic tradition. The gospel of John obviously is very close to the family tradition: "pour Jean, Marie de Magdala est manifestement la mère de Jésus" (284).

A major problem that remains is the meaning of the name. Mary would be the only biblical woman to be named after a place and not after her father or her husband. Lk 8:2 speaks of Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, "Mary, called the Magdalene". The phrase ἡ καλουμένη introduces a second name or a nickname of a person, but never the place of origin. Only since the fourth century is it understood as the name of a place. Against the

Talmudic tradition of Mary as *megadla neshaya*, “hairdresser”, ἡ καλουμένη also never refers to a profession. *Megadla* may also be understood as “the great one, the honoured one”, or even, with the same meaning, “the tower” (*migdal*), as Mary is frequently called in the Syrian tradition (292-6). This is certainly a proposal worth of serious consideration.

A special chapter is dedicated to the seven demons which had gone out from Mary, called the Magdalene (Lk 8:2, cf. Mk 16:9). Based on a number of texts, Murcia identifies them as phenomena of fever or malaria, thus removing from Jesus’ mother any possible negative evaluation (see already Murcia’s earlier book, *Jésus. Les miracles élucidés par la médecine*, 2003, where, however, he does not deal with this passage).

Murcia also devotes a detailed discussion to the question, unavoidable in view of a number of recent popular publications, whether Jesus was married (159ff). He discusses Jewish traditions according to which a man has to be married, but also refers to rabbinic texts that Moses after the revelation on Sinai separated from his wife, and to Jesus’ comparison with John the Baptist, Elijah, or Jeremiah (Mt 16:13), all of whom according to tradition remained unmarried.

It is impossible in a brief review to present all the topics dealt with in 24 chapters and many appendices, normally dedicated to single passages of the gospels and to persons named in them. They are all replete with discussions not only of the New Testament traditions, but also of their reception in later Christian traditions, with special emphasis on the Syriac traditions, but also covering the better known church fathers, later Byzantine literature and even seemingly remote Coptic or gnostic traditions. He also competently deals with contemporary Jewish texts and the full range of rabbinic literature (although sometimes dating them too early), using these texts in their necessary context and not simply as “background” to New Testament passages. One cannot but be impressed by the wide range of Murcia’s erudition. Not all of his conclusions will convince everybody. There are many, sometimes unavoidable, hypotheses, and many textual problems resist the razor’s edge of his sharp logic. But even if one does not accept all of his solutions or even his main thesis, there is so much to be learned from his wide-ranging discussions and the many Christian and Jewish traditions he quotes in order to contextualize questions arising from the New Testament. The thesis is well presented, step by step in brief chapters and very readable in spite of the density of sources he cites in support of his thesis. It is a fascinating and thought-provoking book which will appeal not only to New Testament scholars, but to all readers interested in the history of Jewish and Christian traditions over the first centuries.

Günter Stemberger, Universität Wien

E.F. MASON - E.F. LUPIERI (eds.), *Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam* (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions vol. 23; Leiden-Boston: Brill, 2018)

L’episodio biblico del vitello d’oro costituisce senza dubbio uno tra i più significativi ed iconici racconti della saga dell’Esodo, e, come tale, ha avuto un vasta eco anche sulla tradizione teologica ebraica, cristiana ed islamica. Il recente volume a cura di Mason e Lupieri, cerca di offrire a chi intenda occuparsi di questo episodio e della storia della sua tradizione all’interno delle tre grandi religioni abramitiche, un buon punto di partenza unitario, che copra, nei suoi esponenti principali, un lasso di tempo che va dall’origine biblica sino agli albori del medioevo.

Il volume è il frutto maturo di una conferenza tenutasi nel novembre del 2012 presso la Loyola University di Chicago, "*The Reception of Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam*", organizzata da Eric F. Mason, Edmondo F. Lupieri e Alec J. Lucas. In quell'occasione furono presentati quattordici contributi da diversi studiosi, in gran parte statunitensi, che vennero poi raccolti ed integrati sino a formare l'attuale volume, che comprende diciassette capitoli, in lingua inglese, che si susseguono ordinati cronologicamente in base ai contenuti in essi trattati.

Se i primi capitoli sono dedicati alle originarie attestazioni bibliche della vicenda del vitello d'oro e alle loro relazioni intertestuali, ad essi fanno seguito le analisi sulla ricezione di questa tradizione nella letteratura ebraica, cristiana e islamica, con una evidente sproporzione tra le prime due tradizioni e la terza, cui di fatto è dedicato il solo capitolo conclusivo.

In generale, ciò che si evince con chiarezza è che alcuni antichi interpreti trattano esplicitamente la tematica del vitello d'oro, altri ne fanno un modello implicito per condurre riflessioni di carattere più generale, altri ancora tendono ad evitarne la menzione persino in contesti nel quale sarebbe decisamente sensato aspettarsi una trattazione dell'episodio. Dunque i diciassette contributi non analizzano semplicemente la storia della trasmissione di questa tradizione, ma anche le sue allusioni, le eco e persino i silenzi, che pur sempre hanno qualcosa da dire sulla ricezione e l'interpretazione di un testo.

Del resto, guardando più da vicino il contenuto del libro, si nota come i primi cinque contributi hanno a che fare con l'esplicita menzione o la potenziale influenza dell'episodio del vitello nella letteratura canonica ed extracanonica ebraica. In particolare, nel primo capitolo, Robert A. De Vito si occupa di una questione che indirettamente riguarda da vicino anche la storia della formazione del Pentateuco. Sostenendo che Es 32 e Dt 9,7-10,11, dove si trovano le principali narrazioni bibliche sul vitello d'oro, siano prodotto intertestuale di un'interpretazione infra-biblica dell'episodio dei due vitelli d'oro eretti da Geroboamo in 1 Re 12,26-32, De Vito sostiene che non facciano capo a tradizioni orali indipendenti ma piuttosto ad una riflessione esilica che avrebbe potuto in questo modo accostare l'idea di caduta del regno con quella della rottura idolatrica del patto con YHWH in Es 32, per poi immaginare una sua lieve correzione in epoca persiana in Dt 9-10, laddove appare chiaramente l'efficacia dell'intercessione mosaica per il popolo, e in cui si sottolinea che il patto non è fondato sulle antiche promesse patriarcali, ma poggia invece sulla fedeltà del popolo alla legge mosaica in ogni frangente della sua storia. Nel secondo capitolo, Ralph W. Klein riconsidera il cosiddetto peccato di Geroboamo, analizzandone in chiave critica la versione degli scrittori di storia deuteronomistica come un tentativo giudaico di delegittimare, come idolatrico, il decentramento del culto presso i santuari settentrionali di Dan e Bethel, e ascrivendo così la stessa menzione dei vitelli d'oro all'antico uso semitico di immaginare la divinità assisa, ma nel caso di YHWH non rappresentata, su di una statua bovina, specie un toro. Pauline A. Viviano, nel terzo capitolo mostra eloquentemente, attraverso un rigoroso studio di comparazione linguistica, come né Geremia né Osea fossero a conoscenza dell'episodio del vitello sul Sinai, mentre per certo Osea (cfr. Os 8) doveva conoscere i vitelli d'oro di Geroboamo, e può dunque aver influito sulla narrazione della vicenda da parte della storia deuteronomistica. Nel quarto capitolo, Richard J. Bautch indaga sull'uso penitenziale della narrativa sul vitello d'oro nel libro di Neemia e nel Salmo 106, ponendosi in continuità con lo studio del 1973 di J. Kühlewein, *Geschichte in den Psalmen*, nell'individuare una comune comprensione dell'episodio sinaitico, sia sotto un profilo letterario, sia teologico. Infine, nell'unica deviazione su un testo mediogiudaico extracanonico, Daniel Assefa e Kelley Coblentz Bautch, dimostrano che è presente un'allusione all'episodio del vitello d'oro nell'*Apocalisse degli animali* di 1 Enoch. Il tacito riferimento si concretizzerebbe

nel primo episodio di cecità delle pecore (1En 89,32), che in effetti non sembra essere altrimenti riconducibile ad altri paralleli biblici.

Successivamente, tre capitoli esaminano l'approccio alla problematica storia del vitello d'oro presso autori ebraici ellenistici. In particolare, nel contributo di Thomas H. Tobin, S.J., l'autore prende in considerazione l'opera di Filone di Alessandria, individuando due fondamentali interpretazioni del grande peccato sul Sinai, una prevalente nel *De vita Moysis*, l'altra nel *De ebrietate*. Nel primo caso, Filone riscrive l'episodio perché interessato in primo luogo a chiarire l'origine del sacerdozio levitico, salvare l'autorità mosaica come perfetto modello per il governante-filosofo, e definire con maggiore precisione le responsabilità morali dei diversi attori coinvolti nella vicenda. Nel secondo caso, Filone interpreta l'episodio del vitello d'oro in chiave allegorica, vedendo in particolare nel comando di YHWH in Es 32,27-28 un platonico invito all'"uccidere" i desideri e la concupiscenza del corpo per dedicarsi alla vita contemplativa.

Giuseppe Flavio, invece, come ha mostrato Gregory E. Sterling, omette completamente, ed eloquentemente, dalle sue opere qualunque riferimento all'episodio, altrimenti considerato dannoso alla presentazione dell'identità ebraica davanti ad un pubblico pagano.

John C. Endres, S.J., con l'aiuto di Peter Claver Ajer, mostra poi come nel *Liber Antiquitatum Biblicarum* dello Pseudo-Filone, si avverta ancora la necessità di modificare diversi aspetti della narrazione dell'Esodo per salvare in qualche modo l'autorità di Aaronne e al tempo enfatizzare la misericordia di YHWH.

Altri quattro capitoli sono dedicati alla ricezione, e alle eco della tradizione sul vitello d'oro in autori neotestamentari. Alec J. Lucas identifica cinque riferimenti al vitello d'oro in Paolo (essenzialmente in Rm e 1/2 Cor), sostenendo, mediante un'attenta analisi lessicale e strutturale, che quest'ultimo rappresenta l'esempio di una tradizione ermeneutica in competizione con quella che si può trovare nel libro della *Sapienza di Salomone*, laddove l'incidente idolatrico del Sinai sembra essere relegato al passato e non riguardare più l'attualità del popolo di Israele, mentre Paolo in Rm 1,18-2,11 vi allude (sulla base di Dt 9-10) per dimostrare l'universalità e persistenza del peccato. Poi, Joel B. Green analizza criticamente il ricordo del vitello d'oro nel lungo discorso di Stefano in At 7, evidenziando come questo episodio sia funzionale alla difesa del diacono nel provare che i veri traditori di Mosè sono proprio gli antenati di Israele e quanti li seguono, e che lo stesso Tempio, in quanto frutto di mano d'uomo (*χειροποίητον*, proprio come il vitello), può trasformarsi in idolo.

Eric F. Mason mostra poi come la *Lettera agli Ebrei* abbia utilizzato un vocabolario e un immaginario direttamente collegabili a Dt 9 pur senza citare mai espressamente il vitello d'oro; il piano delle conclusioni sul perché, del resto, è molto ipotetico. Mason suggerisce che tale silenzio sia per evitare di sminuire il ruolo di Aaronne in vista del paragone con Gesù. Infine, e in modo simile al precedente, lo studio di Edmondo F. Lupieri suggerisce che l'immaginario del vitello d'oro, del resto diffuso nelle trattazioni teologiche ebraiche e cristiane antiche, abbia giocato un ruolo di primo piano in alcune visioni dell'*Apocalisse di Giovanni*, fornendo alcuni interessanti, anche se forse a tratti arditi, spunti di riflessione sul fatto che vi sia proprio la narrazione dell'idolatria sinaitica dietro alla rappresentazione della donna (Babilonia) seduta sulla bestia nel deserto, che a questo punto non rappresenterebbe più una realtà pagana, ma lo stesso Israele, sia pure in una versione corrotta e in prospettiva chiaramente sostituzionalista.

Gli ultimi cinque contributi sono, infine, stati dedicati ai successivi sviluppi della narrativa sul vitello d'oro nelle tradizioni letterarie rabbiniche, nei Padri della Chiesa e nel Corano. In particolare, Devorah Schoenfeld mostra come l'episodio del vitello d'oro sia stato utilizzato come modello per riflessioni liturgiche e midrashiche sulla natura del

peccato e sulla possibilità del pentimento nella letteratura rabbinica. Wesley E. Dingman analizza l'uso polemico anti-ebraico dell'episodio di idolatria del Sinai fatto da alcuni importanti testi patristici (*1 Clemente, Epistola di Barnaba, Giustino, Ireneo, Origene, Didascalia Apostolorum e Costituzioni Apostoliche, Atti di Pilato e Atti di Pietro e Paolo, Giovanni Crisostomo*), laddove la posta in gioco è il ruolo della Chiesa nella storia come erede di un Israele decaduto, così come anche il perché i cristiani non osservino la legge mosaica al di fuori dei dieci comandamenti. Tuttavia, l'autore mostra anche il riutilizzo della tradizione del vitello nella sua reinterpretazione in chiave pedagogica, specialmente in Clemente di Alessandria, Tertulliano, Gerolamo, Giovanni Crisostomo e Agostino, laddove l'idolatria sinaitica diventa la base per una riflessione sulla continuità della Chiesa rispetto ad Israele, che continua a doversi guardare dal peccato e dalle sue conseguenze. Andrew Radde Gallwitz mostra nello specifico come l'episodio biblico del vitello d'oro diventi in Giustino Martire anche l'esempio principale della differenza costitutiva tra ebrei e cristiani, segnalando come l'episodio squalifichi in chiave sostituzionalista (come del resto sarà anche per gran parte dei successivi autori cristiani antichi) l'elezione di Israele, e metta in evidenza la disobbedienza di quest'ultimo a Dio rispetto alla fedeltà dei cristiani. Andrew J. Hayes, invece, indaga l'uso di questa tradizione in autori e testi siriaci pre-islamici, focalizzandosi in particolare su Afraate, Efrem e Giacomo di Serugh, ma anche su autori successivi ad Efrem come Giovanni di Apamea, Isacco di Antiochia, l'autore dell'adespota *Liber Graduum*, e Filosseno di Ierapoli, mostrando come la narrativa sul vitello d'oro divenga un testo chiave per la comprensione della storia della salvezza, e del ruolo della chiesa nella storia, così come fondamento per il pentimento e l'ascetismo, dunque non soltanto come semplice argomento polemico anti-ebraico. Inoltre, Hayes fornisce, al termine del suo contributo, un'utile lista di tutti i riferimenti all'episodio del vitello d'oro nelle principali opere letterarie siriane, indicando anche il motivo o comunque il contesto della menzione. Il volume si chiude con il contributo di Michael E. Pregill sull'interrelazione della versione coranica dell'episodio del vitello d'oro, nella ventesima sura (*Tā Hā*), con le precedenti letture ebraiche e cristiane nel contesto vicino orientale tardoantico. L'indagine sull'episodio diventa anche l'occasione per asserzioni metodologicamente valide sullo studio storico-critico del Corano, nel suo peculiare contesto di elaborazione e senza i filtri della successiva tradizione esegetica islamica. Lo studio, dopo una presentazione della versione coranica dell'episodio del vitello d'oro, si sofferma in particolare sulla misteriosa figura del "Samaritano" (*al-Sāmīrī*), che altri non sarebbe se non lo stesso Aaronne, seppure la successiva tradizione esegetica abbia continuamente cercato di dissociare le due figure per salvare l'infallibilità profetica dei precursori di Muḥammad.

Per concludere, senza dubbio, quello curato da Mason e Lupieri è dunque in primo luogo un volume di qualità, che fornisce ottimi spunti bibliografici (fortunatamente apposti dopo ogni capitolo), ricche note e un apparato di indici completo. Al rigore dei singoli contributi, si aggiunge poi il merito di uno sguardo metodologicamente maturo, aperto al confronto interdisciplinare e conscio dello status *in fieri* della ricerca. Non penso sia inesatto dire che questo libro segna una tappa obbligata per quanti desiderino approfondire il ruolo dell'episodio del vitello d'oro nelle sue interpretazioni e sotto le più diverse prospettive, e che la sua lettura gioverà non solo al bibliista, ma anche a molti altri studiosi che, almeno tangenzialmente, si imbattono nella menzione di quel così significativo episodio sinaitico.

Vittorio Secco, *Facoltà Valdese di Teologia, Roma*

L. BORMANN (ed.), *Abraham's Family. A Network of Meaning in Judaism, Christianity and Islam* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 415; Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

Il tema di Abramo “padre” delle tre religioni monoteiste è affiorato sin dai primi tempi delle loro rispettive origini, come elemento fondamentale di raffronto reciproco, ed è stato ripreso e rinvigorito in tempi recenti, soprattutto nell’ambito del cosiddetto dialogo interreligioso, come testimonia un’ampia letteratura che ha visto la luce in questi anni. Ma il richiamo al personaggio biblico non significa che le tre tradizioni considerino la loro natura monoteista alla stessa maniera (l’idea di elezione, ad esempio, non è rilevante nell’Islam) e tanto meno che ognuna si rifaccia a una concezioni univoca di progenitore: se per il giudaismo Abramo è padre di un popolo con cui Dio ha concluso un’alleanza indefettibile, per il cristianesimo egli è padre (indistintamente) di tutti i credenti e per l’Islam è il primo di una serie di profeti. Probabilmente quindi la sua figura individuale non è sufficiente a chiarire i rapporti complessi fra le tre religioni, qualificate appunto come “abramitiche”, ed è necessario pertanto includere nella correlazione anche la cerchia più ampia delle persone che popolano il suo *entourage* più ristretto e che possiamo designare con il termine “famiglia”, evidentemente adattato al tessuto sociologico entro cui si muovono i testi biblici di riferimento. Ed è quanto ha tentato di fare già qualche anno addietro Carol Bakhos (nel suo *The Family of Abraham, Jewish, Christian, and Muslim Interpretations*, Harvard University Press, Cambridge – London 2014), conducendo la sua analisi non sui singoli personaggi ma su aree tematiche.

Il volume curato da Lukas Bormann raccoglie invece i contributi presentati in un convegno tenutosi presso la Facoltà Teologica dell’Università di Marburg nel settembre 2016, che a sua volta sintetizza i frutti di un progetto di ricerca condotto presso due istituzioni universitarie: la finlandese Åbo Akademi, con sede a Turku, e la stessa Università di Marburg. Qui si è assunto il concetto di “famiglia” in un’accezione che intende abbracciare non soltanto i membri di una parentela più o meno allargata, ma anche le connotazioni metaforiche che vi si collegano sul piano antropologico e che interessano la politica, l’etica, il potere. Inoltre, nell’ambito della famiglia di Abramo si possono cogliere chiaramente alcuni elementi di contrapposizione o per lo meno di tensione binaria (Sara-Agar, Isacco-Ismaele, Giacobbe-Esau) che possono tornare utili per comprendere i confini identitari che delimitano le tre tradizioni religiose che ne discendono. In pratica, dunque, si vuole esplorare il significato e l’estensione della famiglia di Abramo, così intesa, lungo un arco di tempo che per la linea ebraico-giudaica parte dai testi biblici (impropriamente definiti qui però veterotestamentari) e giunge al Medioevo, per quella cristiana si estende dal Nuovo Testamento all’esegesi dei padri dei primi secoli, e per quella islamica si ferma solo ai primi tempi del suo sorgere (con qualche esempio soltanto). I contributi inseriti nel volume, dovuti a docenti affermati e a giovani ricercatori, si raggruppano in cinque settori e, nell’ovvia impossibilità di seguirli in dettaglio in questa sede, ci limitiamo a passarli in rassegna solo sinteticamente nel loro contenuto, con qualche saltuario rilievo critico.

La prima parte verte sull’Antico Testamento e nel primo saggio Konrad Schmid tenta una ricostruzione letteraria diacronica dei testi su Abramo in Genesi, suddividendoli tra uno strato pre-sacerdotale e poi uno sacerdotale e un terzo post-sacerdotale: naturalmente ci si fonda su semplici ipotesi, anche se la collocazione storica di ciascuno di essi, dall’epoca monarchica a quella persiana, potrebbe risultare abbastanza verosimile. Antti Laato intende invece collegare questi testi con l’ideologia del regno unito che caratterizza la narrazione dell’ascesa di Davide al trono e la sua successione, e in pratica si limita a valutare i testi su Abramo alla luce delle relazioni tra il regno (unito) e i popoli vicini

(Ammon, Moab, zona del Negev, cioè Ismaeliti e Madianiti, e Filistei); difficilmente però si può pensare oggi a un regno unito nella fase iniziale della storia monarchica dell'antico Israele, al di là dell'enfasi storiografica con cui lo descrivono i testi biblici, e anche l'esistenza di archivi reali, su cui l'autore fonda almeno in parte le sue considerazioni, non è affatto documentata. Magnar Kartveit si occupa di Abramo e Giuseppe nella tradizione samaritana, facendo notare anzitutto che secondo le cronache samaritane la separazione sarebbe avvenuta già all'epoca dei Giudici; tra l'altro, egli riprende anche il testo del cosiddetto Pseudo-Eupolemo riportato da Eusebio (*Praeparatio evangelica* 9), secondo il quale Abramo è accolto da Melchisedec nella città santa Argarizin, nome interpretato come "montagna dell'Altissimo": Kartveit ipotizza che Argarizin e la sua interpretazione siano una glossa, probabilmente di mano samaritana, introdotta in un testo originale di autore ebreo, ma allora ci si chiede perché egli attribuisca ancora questo testo a uno Pseudo-Eupolemo (com'è noto, sono gli studiosi moderni che hanno pensato di distinguere due frammenti tra i nove di Eupolemo, ritenendoli opera di un samaritano, mentre a quest'ultimo andrebbe riportata soltanto la glossa di cui qui si parla). Lotta Valve tratta della ricerca di una sposa per Isacco in Gen 24 e accoglie la tesi di Menakhem Perry secondo cui in realtà è il messaggero che vuole procurarsi una moglie e Rebecca è quindi ingannata, e presenta poi la discussione rabbinica sulla (perduta) verginità di Rebecca durante il viaggio di ritorno (il servo si sarebbe unito a lei durante il cammino); dal lato letterario, egli si domanda inoltre se tutto questo materiale sia stato trasmesso a parte o se eventualmente sia stato eliminato in una qualche fase di trasmissione del testo biblico.

Una seconda sezione tratta della letteratura giudaica antica e si apre con un intervento di Jacques T. A. G. M. van Ruiten sulla famiglia di Abramo nel libro dei *Giubilei* (11,14-23,8), dove elementi innovativi principali sono la madre Edna, il padre che insegna a scrivere ad Abramo, Sara moglie e sorella di lui, Lot in luce negativa, e inoltre si accentua il contrasto tra Israele e le altre nazioni; lungo l'esposizione si notano ripetizioni e qualche disguido (la n. 44 di p. 121 è ripetuta come n. 47 a p. 125). Aliyah El Mansy, partendo da *Giubilei* 27,17 (Isacco dice a Rebecca che Giacobbe è uomo perfetto), evidenzia il contrasto tra Giacobbe ed Esaù: il primo letterato e colto, sincero e coerente, il secondo selvaggio, impuro, idolatra: queste ed altre caratteristiche per l'autrice vorrebbero fare di Giacobbe ed Esaù i rappresentanti di una mascolinità rispettivamente egemone e marginalizzata, secondo gli ideali della società asmonea in cui si colloca il testo di *Giubilei*, ma in sostanza il collegamento tra questi elementi positivi e negativi e la "mascolinità" non risulta molto evidente o per lo meno essi non sono delineati a sufficienza come tali. Jesper Høgenhaven rintraccia la famiglia di Abramo in alcuni testi qumranci (*Documento di Damasco*, 4Q252 [commento a *Genesi*], 4Q158 e 4Q364-367 [parafraresi del Pentateuco], 4Q225-227 [*Pseudo-Giubilei*]), concludendo che Abramo è sia figura esemplare per coloro che dopo di lui osserveranno la Legge sia uomo particolarmente legato al culto. Michael Becker affronta la questione complessa del "sacrificio" di Isacco (come viene designato di solito) nelle sue risonanze nella letteratura giudaica e cristiana antica, partendo da Gen 22 e analizzando poi *Giubilei* (17-18) e *Pseudo-Giubilei* (4Q225), Filone (*De Abrahamo* 168-207), Flavio Giuseppe (*Antichità* 1, 222-236), alcuni testi di 4 *Maccabei* (13,11s.; 16,18-20; 18,11), vari brani del *Liber Antiquitatum Biblicarum* dello Pseudo-Filone (dove si stabilisce un rapporto con la morte della figlia di Iefte) e riconoscendo infine che la presenza dell' *Aqedah* nella tradizione cristiana resta questione aperta e che, tra l'altro, in Paolo (cfr. ad esempio Rm 8,32) si avverte un sottofondo pagano per il fatto che si prospetta una morte effettiva della persona sacrificata: quest'ultimo è effettivamente un problema di fondamentale importanza e andrebbe approfondito soprattutto per vedere se le due tradizioni (giudaica e pagana) sono così distanti tra loro per quanto con-

cerne l'esito mortale del sacrificato e se per conseguenza i testi di *4 Maccabei* potrebbero rappresentare già un ponte di collegamento tra le due sponde (mi permetto di rinviare al mio "«Sarete riscattati senza denaro» (Is 52,3). La redenzione nell'Antico Testamento tra metafora teologica e linguaggio giuridico ibrido", in *Redimere e riscattare. La redemptio tra teologia e politica, Religione e politica* [2017], pp. 25-57, spec. pp. 47s.). Christian Noack si occupa della famiglia di Abramo in Filone, scegliendo di coglierne la presenza e il significato in quel genere di testi che egli designa come "Commentario allegorico" (seguendo una triplice classificazione che li colloca accanto alle *Quaestiones et solutiones* e all'*Expositio Legis*): i legami familiari vengono ad assumere un senso allegorico in relazione all'anima e alla mente, e ciò viene mostrato con una rassegna di un'ampia cerchia di persone che formano la famiglia abramitica; si coglie qui effettivamente una rete di simboli che vogliono indicare la via verso la pace e la libertà a un pubblico formato da persone colte, formate nella *paideia* ellenistica (e per questo ultimo aspetto ai lavori di Gregory E. Sterling citati nelle nn. 3-4 delle pp. 185s. si può aggiungere "The School of Moses in Alexandria: An Attempt to Reconstruct the School of Philo", in J. Zurawski - G. Boccaccini [eds.], *Second Temple Jewish Paideia in Context* [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 228; Berlin-Boston: de Gruyter, 2017], pp. 141-166).

La terza parte, la più ampia, è dedicata al Nuovo Testamento. L'editore del volume, Lukas Bormann, la apre con una trattazione di Abramo "progenitore" (*propatōr*) di tutti coloro che partecipano della condizione umana (il "nostro progenitore secondo la carne" di Rm 4,1) ed esamina perciò la ricorrenza del termine in una vasta letteratura, da cui si deduce che esso indica una rete familiare che non si restringe alla parentela fisica (per la quale sarebbe più appropriato *pappos*); il concetto di famiglia si rivela adatto per affrontare questioni controverse (anche perché, come abbiamo rilevato più sopra, i suoi membri sono spesso in contrapposizione tra loro) e per formulare criteri di appartenenza al popolo di Dio. Il contributo, nell'insieme del volume, acquista una sua rilevanza soprattutto per le conclusioni cui perviene: quando l'argomentazione (paolina) procede per opposizioni non giunge ad escludere o respingere una delle due parti, mentre l'esclusivismo è prevalso nell'esegesi posteriore. Angela Standhartinger restringe lo sguardo alla figura di Agar nei testi giudaici e cristiani più antichi, sotto il profilo del *gender*, della condizione sociale, dell'etnicità e della religione; la rassegna è ampia: testo masoretico, Settanta, *Giubilei*, Apollonio Molone, Flavio Giuseppe, Filone (Agar e Sara come due fasi di un processo educativo), Paolo (Gal 4,24-27, dove si sottolinea che Sara e Agar appartengono ambedue alla Gerusalemme celeste), deducendo infine che mentre da Tertulliano e Crisostomo sino ad oggi Agar e Ismaele da un lato e Sara e Isacco dall'altro sono intesi come Giudaismo e Cristianesimo nettamente distinti tra loro, l'esegesi giudaica antica non avrebbe mai pensato a una simile antitesi e per essa Agar "remains a distant relative" (p. 259; per l'analisi di Gen 16,1-6 in *Giubilei*, Flavio Giuseppe [Antichità 1, 186-188], Filone [*De Abrahamo* 245-254] si veda anche C. Termini, "Dal conflitto all'armonia esemplare: Gen 16,1-6 e le sue riscritture in *Giubilei*, Flavio Giuseppe e Filone di Alessandria", in M. Marcheselli - A. Passaro [eds.], "«Facciamo l'essere umano maschio e femmina» (Gen 1,26-27). Declinazioni della polarità uomo-donna nelle Scritture. Atti della XLIV Settimana Biblica Nazionale (Roma, 12-16 Settembre 2016)", *Ricerche Storico Bibliche* 30/1-2 [2018], pp. 173-196). L'intervento di Christfried Böttrich su Abramo e i suoi figli in *Luca-Atti* si limita ad osservare che in questo complesso letterario Abramo è menzionato più che altrove (compreso Paolo) ma non emerge come personaggio di rilievo, mentre viene considerato piuttosto come una figura escatologica. La questione viene ripresa in parte da Guido Baltes, che tratta della parabola del "figliol prodigo" e del suo fratello risentito, chiedendosi se si debba vedere in questa frizione un riflesso del contrasto tra Giacobbe ed

Esaù; dopo aver ricordato che i due fratelli nella storia dell'esegesi sono stati considerati simboli di Giudei e gentili, e viceversa, egli presenta una rassegna di parabole rabbiniche in cui il rapporto tra padre e figlio equivale a quello tra Dio e Israele e poi esempi dal midrash rabbinico in cui Giacobbe/Esaù equivalgono a Israele/gentili. Il collegamento tra la parabola lucana e i gemelli biblici può essere vario e forse anche tendenzioso, ma Baltès ritiene che se si pensa al pentimento e alla riconciliazione di Israele da un lato e a un invito rivolto alle nazioni gentili dall'altro, allora i due fratelli della parabola possono modellarsi su Giacobbe ed Esaù, pur con qualche obiezione che rimane, e a cui l'autore cerca di rispondere. J. Cornelis de Vos si limita a sua volta a parlare della famiglia di Abramo nella *Lettera agli Ebrei*, e più precisamente in 2,16; 6,13-7,10; 7,1-10; 11, e conclude in sintesi che la famiglia in quello scritto presenta confini labili: si estende a tutti (2,16), all'umanità e ai credenti (6,17), ai soli credenti (11), mentre 7,1-10 non interessa l'argomento. Infine, Eva-Maria Kreitschmann termina la serie con una panoramica estesa a tutto il Nuovo Testamento, distribuendo i testi sulla famiglia in tre direzioni: la triade patriarcale (Abramo, Isacco e Giacobbe), Abramo e i suoi figli (includendo ovviamente anche la discendenza più ampia) e Abramo in relazione alle sue mogli e ai loro figli (con le rispettive genealogie); la panoramica è esaustiva, ma figura qui piuttosto come una sintesi piuttosto ripetitiva dell'area neotestamentaria inserita nel volume.

La quarta sezione si occupa di letteratura cristiana antica e inizia con il saggio di Martin Meiser sui Padri greci e latini, in cui si rileva come il loro interesse si concentri maggiormente su temi teologici e morali: le motivazioni per cui Abramo ha lasciato la sua terra, se Abramo abbia mentito o meno al faraone sulla sua parentela con Sara, come conciliare l'unione di Abramo con Agar in relazione alla monogamia, il comportamento riprovevole o meno delle figlie di Lot; ne emerge non una *familia sacra*, ma una cerchia familiare da cui traspare una condotta non sempre lineare. Anni Maria Laato restringe lo sguardo ai rapporti tra Esaù e Giacobbe (Gen 25,19-26) nei Padri antichi, fino ad Agostino, ribadendo anzitutto che mentre nell'antichità si è sottolineata piuttosto una opposizione tra i due fratelli, in epoca moderna si preferisce dare rilievo alla loro riconciliazione. Si sofferma poi sulla *Lettera di Barnaba*, Giustino ed Ireneo per il II secolo, e per il terzo sul trattato (anonimo) *De duobus montibus Sina et Sion*, Tertulliano, Ippolito e Cipriano; per Agostino infine la contrapposizione si configura in maniere diverse: Giacobbe/Cristiani-Esaù/Giudei oppure Giacobbe include anche Giudei credenti ed Esaù solo non credenti e ad ogni modo l'origine delle due componenti è familiare appunto, cioè comune. Michaela Durst si occupa di Abramo nel *Contra Galilaeos* di Giuliano l'Apostata, su due temi particolari: la circoncisione (quella dei Giudei, valutata positivamente, e non così quella paolina del cuore) e la teurgia (praticata da Abramo, anche come grado più alto della sua attività cultuale); per Giuliano il Cristianesimo non partecipa delle origine abramitiche e il suo universalismo è indebito, mentre l'*ethnos* giudaico è più affine all'ellenismo che al Cristianesimo.

La quinta e ultima parte affronta l'esegesi giudaica medievale e l'incontro con l'Islam. Reuven Firestone traccia una storia delle figure di Ismaele e Agar, nel percorso che li ha condotti a divenire personaggi dell'Islam, ricordando che Ismaele è stato collegato con gli Arabi del nord, cui appartiene anche la tribù dei Quraysh (quella di Muḥammad) e inoltre che Agar e Ismaele per l'Islam sono sepolti alla Mecca, anche se Agar non è menzionata nel Corano (e Ismaele relativamente poco: solo 12 volte). La storia vuole essere completa, e parte quindi dalla Bibbia ebraica e passa al Giudaismo del Secondo Tempio, al Nuovo Testamento e al Cristianesimo antico, al Giudaismo rabbinico (esemplificato soprattutto con il *Genesi Rabba*), e si cercano infine le ragioni che hanno portato alla valutazione positiva dei due personaggi nell'Islam, ipotizzando ad esempio una trasmissione orale di un materiale parabolicamente che tra l'altro non è neppure confluito nel Corano ma è emerso

in una letteratura posteriore. Mariano Gómez Aranda riprende la questione del conflitto tra Esaù e Giacobbe, volendo mostrare come l'esegesi giudaica medievale ha reinterpretato quella rabbinica precedente. Mentre dal lato cristiano l'opposizione è quasi sempre applicata a Giudaismo e Cristianesimo, da quello giudaico rabbinico Giacobbe ed Esaù rappresentano talvolta Israele ed Edom e poi Israele e Roma, ma anche valori più astratti (giustizia e malvagità, studio della Torah e idolatria). Per il Medioevo giudaico si mostra qui allora come tutto ciò sia rivisitato da Rashi, Rashbam (che si attiene maggiormente alla lettera), Abraham ibn Ezra (per il quale Esaù è l'Edom dei testi biblici, che lo descrivono sottomesso a Giuda in qualche momento della storia d'Israele) e Nahmanide (che unisce tra loro senso letterale e senso simbolico). Bärbel Beinhauer-Köhler ci porta a incontrare la famiglia di Abramo ripercorrendo il pellegrinaggio (*hajj*) alla Mecca compiuto da un viaggiatore spagnolo medievale, Ibn Jubayr (1145-1217), che lo ha descritto nel suo diario (*Rihlat Ibn Jubayr*), e ci si sofferma sulle tappe o gli elementi che interessano appunto il gruppo o le vicende legate ad Abramo: egli parla di un duplice *māqām Ibrāhīm* (o "stazione di Abramo"), uno interno alla Kaaba (costituito da una pietra ricoperta di argento, con l'impronta dei piedi di Abramo) e quello esterno tradizionale, e poi del *hijr Ismā'īl* (il luogo di sepoltura di Ismaele e Agar), della preghiera del venerdì, del cammino (*sa'y*) tra le due collinette, dove Agar ha cercato acqua per il figlio e ha trovato la fonte *zamzam*, e infine di *Minā*, il luogo dove si compie il grande sacrificio di animali. Anche il musulmano ha modo quindi di rapportarsi alla famiglia di Abramo, come atto performativo religioso di grande valore. Catalin-Stefan Popa, da ultimo, rileva come i Cristiani si richiamassero ad Abramo nei confronti dell'Islam dei primi tempi, esemplificando il rapporto in due settori diversi: sul piano onomastico, designando i musulmani come "figli di Ismaele" e "figli di Agar", e anche con il termine siriano *hanpō* ("pagano", che si suole porre in connessione con l'arabo *hānīf*, che indica invece il vero adoratore del Dio unico), e poi a livello teologico citando due dispute tra cristiani e musulmani, quella tra il patriarca Giovanni Sedra e un emiro (dove Abramo è posto nella linea dei profeti che già credono in Cristo) e un'altra svoltasi a *Bēt' Hālē* tra un monaco e un emiro (sul sacrificio di Isacco, tipo della passione, morte e risurrezione di Cristo); il fine apologetico di queste (e altre) dispute si concretizza significativamente nella cristologia.

Come sempre avviene nelle opere collettanee, i contributi illustrano per campioni la tematica generale, e spetta poi al lettore ricomporli e ricondurli agli intenti di fondo, che qui si esprimono nel *network of meaning* del sottotitolo del volume. Pur dovendo constatare che delle tre ramificazioni entro cui si è protesa la "famiglia" di Abramo, quella dell'Islam resta qui molto ridotta, si può tuttavia concludere che la documentazione offerta dal volume induce plausibilmente a ritenere che, se si vuole qualificare e riunire le tre religioni sotto l'insegna di Abramo, al personaggio si addice perfettamente la figura retorica della sineddoche: privato della sua parentela, la sua funzione di "padre" e capostipite resta vuota e anzi incomprensibile per ciascuna delle tre religioni.

Gian Luigi Prato

S. CASTELLI, *Johann Jakob Wettstein's Principles for New Testament Textual Criticism. A Fight for Scholarly Freedom* (Leiden: Brill, 2020).

Il XVIII secolo è stato senza dubbio uno dei periodi più fecondi per il ripensamento della critica testuale nella storia della cultura occidentale. In mezzo a grandi nomi come quelli di John Mill, Johann Albrecht Bengel e Johann Jacob Griesbach, quello di Johann

Jakob Wettstein (1693-1754) è ingiustamente rimasto oscurato da questi fino al xx secolo, quando Giorgio Pasquali lo incluse tra i “magnanimi”¹ cui si deve ogni buon avanzamento nello stato degli studi, valorizzandone in particolare il ruolo nel definire i criteri interni di valutazione di un testo. Allo stesso modo, anche Sebastiano Timpanaro non esitò a definire Wettstein come il maggiore critico neotestamentario del Settecento accanto a Bengel, e vide bene nel riconoscere nei principi enunciati nelle *Animadversiones* del 1730 il contributo più alto e duraturo del filologo basilese, assai recepito da Griesbach.²

Nonostante queste menzioni importanti, non compariva una monografia approfondita sul Wettstein dal 1938.³

Silvia Castelli ha ottimamente colmato questa lacuna, presentando uno studio accurato e completo sulla vita e soprattutto sul contributo di questo autore per la storia della critica testuale, a mio avviso indispensabile per chiunque vorrà in futuro dedicarsi allo studio della critica neotestamentaria settecentesca.

Il libro si divide in due parti: nella prima, Castelli delinea la figura di Wettstein nelle sue coordinate biografiche, inserendo la genesi del suo pensiero all'interno del più ampio sviluppo della metodologia critica tra xvii e xviii secolo, per poi passare ad illustrare analiticamente i criteri elaborati dall'autore e vagliarne l'applicazione degli stessi nelle sue opere. L'attenta analisi della studiosa permette una più lucida valutazione dell'operato di Wettstein, anche rispetto al suo Nuovo Testamento e alla scelta, che emerge tutt'altro che contraddittoria, di stampare il *textus receptus* come base per la propria edizione.

La seconda parte del libro presenta la prima edizione in lingua inglese, corredata di testo latino a fronte, del testo delle *Animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum N. T. necessariae* del 1730, senza dubbio rendendole disponibili ad un pubblico ben più ampio di quanto non lo fossero sinora. La pubblicazione di questo testo, contenente i famosi diciannove principi elaborati dallo studioso svizzero, di per sé già fondamentale, incoraggia ad intraprendere un'edizione completa dei *Prolegomena* di Wettstein nelle loro versioni del 1730 e 1751, cosa che già da più parti sembra essere desiderata.

La riscoperta di Wettstein e dei suoi principi legati alla valorizzazione dei criteri interni non svolge semplicemente un'operazione archeologica, ma vuole in primo luogo riportare all'attenzione dei critici contemporanei l'importanza della valutazione personale e del genuino ruolo dei criteri interni di valutazione di un testo, in un'epoca nella quale il *Coherence-Based Genealogical Method* sembra sempre più mettere in discussione i tradizionali criteri esterni nella scelta delle varianti. Insomma, pare che Wettstein a quasi 300 anni di distanza abbia ancora qualcosa da dire al critico testuale contemporaneo.

Il lavoro di Silvia Castelli stimola ulteriori riflessioni; a partire dal sottotitolo: *A Fight for Scholarly Freedom*, l'autrice legge l'opera di Wettstein alla luce della sua travagliata vicenda con la chiesa di Basilea, culminata nella rimozione dal ministero pastorale proprio nel 1730 per accuse di socinianesimo. A parte l'indiscutibile fascino romantico della figura di Wettstein, e i suoi innegabili e giusti meriti nel campo della critica testuale, si ha il presentimento che il ruolo del filologo venga ad assumere il modello della vittoria della modernità contro un presunto oscurantismo di matrice teologica, che però manca di essere contestualizzato nella sua peculiarità. Se da un lato è chiaro che oggi nessuno di noi vorrebbe trovarsi nella stessa stessa situazione di Wettstein esercitando il diritto alla congettura su un testo antico, specie se biblico, dall'altro lato credo sia difficile sostenere che, nel tempo in cui scriveva Wettstein, filologia neotestamentaria, *pietas* e politica in-

¹ Cfr. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo* (Le Lettere: Firenze, 1988² [1934]) p. 9.

² Cfr. S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann* (Liviana: Padova, 1985² [1963]) p. 24.

³ C. L. Hulbert-Powell, *John James Wettstein, 1693-1754: an account of his life, work, and some of his contemporaries* (Society for Promoting Christian Knowledge: London, 1938).

ternazionale potessero essere tanto agilmente distinguibili. Il rischio è quello di proiettare la nostra sensibilità del XXI secolo in un contesto assai diverso dal nostro.

La *Formula Consensus* del 1675,⁴ che sanciva per mezzo di affermazioni dogmatiche in ambito riformato l'immutabilità del testo biblico, in particolare per l'Antico Testamento, era nata in un contesto di grave minaccia per l'esistenza stessa delle chiese e la vita dei loro membri, in un clima di feroci scontri confessionali con i cantoni svizzeri cattolici, e di pericolose suggestioni filosofiche che minavano l'assetto logico alla base della scolastica protestante, utilizzata in primo luogo per fini apologetici. Dalla seconda metà del XVII alla prima del XVIII secolo in Europa continentale il clima era tutt'altro che tranquillo, basti citare i massacri subiti dalle popolazioni valdesi del Piemonte e alla persecuzione degli ugonotti in Francia a partire dalla revoca dell'Editto di Nantes. Non sfuggirà che nella stessa Confederazione Elvetica lo scontro culminante che sancisce il predominio dei cantoni evangelici su quelli cattolici si ha solo nella battaglia di Villmergen del 1712, appena un anno prima della pubblicazione della dissertazione di Wettstein sulle varianti testuali nel Nuovo Testamento. Dunque se è giusto lodare Wettstein e riconoscerne i grandi meriti, dall'altro credo sia anche giusto ricordare che la situazione delle chiese evangeliche riformate in Europa era comunque quella di minoranze perseguitate e minacciate, fino ad un certo punto anche su suolo elvetico. Nel corso del XVIII secolo, scampati i pericoli delle guerre, anche il clima teologico senza dubbio si distese molto, e di questo non possiamo che rallegrarci, su un piano umano prima che critico-testuale.

Ad ogni modo, questa mia considerazione non intacca il giudizio ampiamente positivo sull'opera di Silvia Castelli, ed anzi evidenzia come questo studio resti un'acquisizione fondamentale non solo per chi si occupi di critica testuale del Nuovo Testamento, ma anche per chi fosse interessato alla storia delle chiese in età moderna, dal momento che vi si presenta uno spaccato della vita culturale e del dibattito teologico della prima metà del XVIII secolo.

Vittorio Secco, *Facoltà Valdese di Teologia, Roma*

⁴ Cfr. E. Campi, *Helvetische Konsensformel, 1675*, in E. Campi - T. Kirby (eds.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd 3/2: 1605-1675, 2. Teil 1647-1675 (Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 2016) pp. 437-465.