

BOOK REVIEWS / RECENSIONI

P. GIUSTINIANI - F. DEL PIZZO (eds.), *“Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino”* (Sal 119,105). *Studi offerti a Marcello del Verme in occasione del suo 75° compleanno* (Bornato in Franciacorta: Sardi- ni editore, 2017), 617 pp.

In 617 pagine questa voluminosa *Festschrift* raccoglie una collezione di articoli dagli argomenti assai vari, con cui curatori del volume hanno voluto celebrare il 75° compleanno del professore Marcello del Verme, trovando nel confronto con le Scritture sacre, cristiane e non, il filo rosso della carriera del professore, riuscendo a rendere conto con efficacia di una vita di ricerca dai numerosi interessi, per quanto principalmente focalizzata sul cristianesimo orientale antico. Marcello Del Verme, infatti, è professore emerito della Federico II di Napoli, dove ha insegnato Storia del cristianesimo antico e Storia delle religioni dal 1975 al 2010 e, a scorrere l’elenco delle sue pubblicazioni, si rimane colpiti dalla varietà degli argomenti da lui approfonditi.

Una poliedricità di interessi che ben si riflette in questo volume. Si va, infatti, dagli articoli sul Gesù storico (come quelli di Jossa e di Moxnes), ai saggi di carattere biblico come quelli di Penna (che, con la consueta elegante profondità, ricostruisce gli inizi della comunità di Gerusalemme) o di Pitta (con un articolo su “Peccato e Riconciliazione. Il sistema argomentativo nella lettera ai Romani”); dalla storia della ricerca (Carozzi), a quella della Chiesa, cominciando dal cristianesimo antico (Charlesworth) per arrivare al giudaismo ottocentesco con Maddalena del Bianco Cotrozzi, passando per il tardo antico (Arcari, “Strategie discorsive ‘orfiche’ e polemica cristiana”) e per il medioevo (p.es. Immacolata Aulisa con “Note sul ‘miracolo’ tra tarda antichità e alto medioevo. Controversia patristica e suoi riflessi sull’agiografia anti giudaica”). Non mancano le ‘fughe’ in ben altri ambiti di studio, come vediamo con l’interessante riflessione sulla costruzione della cultura per mezzo della comunicazione, di Mariarosa Tarallo (“L’esistenza è un desiderio”).

Essendo impossibile rendere conto di un così alto numero di articoli, vorrei richiamarne uno in particolare, perché riprende esplicitamente un tema caro alla prima ricerca del prof. Del Verme. Mi riferisco a quello di Geatano di Palma, “‘Beati Pauperes, quia vestrum est regnum Dei’ (Lc 6,20). Riflessioni sul *logion* nel Terzo vangelo” (pp. 297-311), in cui ripercorre, seppur brevemente, gli elementi fondamentali della ricerca sul noto testo. Lavora infatti sulla tesi secondo la quale questa beatitudine, attribuita al Gesù storico, viene ripresa da Luca per rivolgere un forte monito ai ricchi, affrontando un tema effettivamente scottante nelle comunità cristiane nell’ultimo quarto del I secolo, in maniera simile a come avviene con la lettera di Giacomo. Di Palma si chiede infatti, evocando un nodo esegetico fondamentale, se quando dice “beati i poveri”, Gesù parli solo ai suoi discepoli, presenti al momento davanti a lui, oppure se ha in mente ogni persona povera, a cui rivolge una parola di consolazione e speranza. Se il riferimento sono solo i discepoli, che per seguire Gesù hanno lasciato tutto, ci si deve porre allora la domanda se la beatitudine promessa alla fine dei tempi venga annunciata come il risultato di un percorso di conversione personale.

Rispondere a questa domanda è decisamente impegnativo perché, se da una parte è chiaro che nel terzo vangelo il *logion* è chiaramente contestualizzato all’interno della comunità, dall’altra è altrettanto vero che Luca non restringe mai ad essa il campo dell’azione di Dio. Non si tratta piuttosto di un invito a leggere la propria vita alla luce delle

categorie di Dio, più ampie di qualsiasi movimento? La conclusione di Di Palma è che Luca ha in mente non solo l'uditorio dei discepoli, ma anche l'orizzonte universale di una parola che rappresenta la volontà di Dio per tutta l'umanità e che i discepoli hanno il compito di annunciare. Se ne ricava che la beatitudine dei poveri, nella predicazione di Gesù, è prima di tutto una buona notizia da proclamare ai discepoli e da questi al mondo, nella speranza che stimoli anche nei ricchi un cammino di conversione (come ci insegna la storia di Zaccheo in Lc 19,1-10). Mi pare che si possa difendere su questa base l'immagine di un Gesù araldo del Regno di Dio che si rivolge a Israele (e al mondo, nella prospettiva dell'evangelista) con tutta la sua carica 'rivoluzionaria.'

È interessante collocare il tema della povertà, evocato da Di Palma, in relazione a quanto afferma Mauro Pesce nell'articolo immediatamente successivo, dove si affronta la tensione tra la predicazione del Gesù storico e la comunità post-pasquale dei discepoli: "Il vangelo di Marco, Gesù e le case" (pp. 312-336). Qui, attraverso l'analisi di sei passi del secondo vangelo, si sottolinea come per l'evangelista la casa fosse il luogo in cui Gesù impartiva ai discepoli degli insegnamenti particolari (per esempio la questione della purità oppure come cacciare i demoni). La domanda che rimane è, però, se Marco stia proiettando al tempo di Gesù la realtà del suo tempo, oppure se in effetti è il più fedele alla tradizione missionaria di Gesù.

Concludo segnalando due temi stranamente assenti da questa raccolta. Prima di tutto il mediogiudaismo, un ambito di ricerca invece ben presente negli scritti di Del Verme, e poi la *Didaché*, un riferimento alla quale avrebbe permesso di riprendere un tema importante della ricerca del professore. Si tratta, comunque, di un volume in cui vale la pena andare a spigolare in base ai propri interessi, con alcuni articoli in particolare che, per la loro capacità di sintesi di più ampie ricerche, posso risultare utili nella bibliografia di base degli studenti, in particolare del settore biblico. Per i biblisti in particolare segnalo i lavori di Jossa, Pitta e di Gelardini, che possono rivelarsi utile chiave d'accesso a loro recenti e ben più ampi saggi. Un'ultima osservazione: avrebbe ben completato il volume una bibliografia delle opere di Del Verme e, magari, una nota biografica, qui sostituita da una simpatica raccolta di foto.

Eric Noffke, Facoltà Valdese di Teologia, Roma

I.W. OLIVER - G. BOCCACCINI (eds.), *The Early Reception of Paul the Second Temple Jew: Text, Narrative and Reception History* (LSTS 92; London: T&T Clark, 2019), 344 pp.

This volume is the outcome of a continued research project that began in 2014 at the Third Nangeroni Meeting of the Enoch Seminar titled, "Re-Reading Paul as a Second Temple Jewish Author," which was held at the Waldensian Faculty of Theology in Rome. It was finalized in 2016 during the Seventh Nangeroni Meeting of the Enoch Seminar titled, "The Early Reception of Paul the Second Temple Jew." This volume joins a growing number of studies and volumes that focus on Paul the apostle from a Jewish perspective and reintroduce him to his Jewish context within the diverse world of Second Temple Jewishness. A substantial amount of the volume is a collective of contributors focused not as much on Paul's message itself, but primarily on the reception of Paul's message by other Jewish or non-Jewish authors as expressed in a broad spectrum of texts dating from the first two centuries of the Common Era, particularly: Ephesians, Colossians, 1 Timothy, the Gospel of Matthew, the Pseudo-Clementines, the Revelation of John, the

Acts of the Apostles, Marcion, Justin Martyr, the Letter to the Hebrews, 2 Peter, and 1 Clement. This approach helps us to better understand a complex and divergent nature of early Christian-Jewish relations in its various subfields, all the while employing reception history as a method of inquiry that, besides the traditional approaches used in historical criticism, is becoming more relevant each day. The volume is structured, besides the Introduction, into six parts and twenty-one chapters.

Part I is devoted to the Letter to the Ephesians, studying the perception of Paul's message by the author of Ephesians. The common opinion of the contributors is that the author of Ephesians works with a framework of Jewish notions, each of them concentrating on a different aspect of the historical context of the letter. Matthew Thiessen, in his chapter, "The Construction of Gentiles in the Letter to the Ephesians," engages primarily in the author's division of the world into two categories: Jews and non-Jews (Gentiles), which is a typical Jewish categorization of humankind true to Paul's message as a whole. This similarity between Ephesians and Paul's own letters leads Thiessen to the hypothetical question whether we should revise the majority opinion that Paul wrote only the seven undisputed letters, which relies firmly on the F.C. Baur's contentions and which represents a typical Lutheran construction of Paul ever since the discourse in the nineteenth century. Independent of answering this question, the author of Ephesians was acquainted with Paul's thought and his discourse on the Gentiles issue. Thiessen emphasizes that the author of Ephesians is using this typical Jewish categorization, or better to say, Paul's view on ethnicity, including its ethical impact – non-Jews are by nature/birth, sinners – not for their condemnation or stressing the privilege of Jews, but rather for emphasizing the substantial difference between their past and present, a radical change of their situation as they enter into Christ belief. William S. Campbell, in his contribution, "'You Who Once Were Far Off Have Been Brought Near': The *Ethne*-in-Christ According to Ephesians," looks at Ephesians from a historical perspective of the influence along with the popular cult of Artemis in ancient Ephesus. Campbell, by careful and close analysis of the content of the letter, argues convincingly and engagingly for Ephesus as the original destination of the letter, while stressing that it was consciously written in the Pauline tradition. Campbell engages in the question of the identity of the addressees and emphasizes that as the followers of Jesus Christ, they are sharing in the inheritance of Israel. In other words, they are and remain those from the nations, distancing themselves from the attraction of their previous life patterns and incorporating into a symbolic Jewish universe. As part of *ekklesia*, they become joint-heirs with the Jews, yet they do not replace Israel. Campbell thus argues convincingly that the author of Ephesians is concerned with the status of the addressees in a way of strengthening their identity as those from the nations, who as Jesus Christ followers, are built together into a new construction – *One New Person in Christ* – which is, however, a growing construction that must be manifested ethically in their daily lives and that is able to unite divided groups of people despite the differences that will remain. An added value of Campbell's contribution is his pointing out – referring on L.J. Kreitzer's monograph, *Hierapolis in the Heavens: Studies in the Letter to the Ephesians* (London: T&T Clark, 2008) – the *Testament of Solomon* as the possible source used by the author of Ephesians to make an analogy between a representation of Christ as the bringer of peace and unifying all things in himself, and King Solomon as the bringer of peace and blessing in the united kingdom of Israel. Eric Noffke, in "Ephesians in the Jewish Political Debate of the First Century: Rethinking Paul's Approach in Facing New Challenges," assumes that the letter was written by a disciple of Paul around the year 80 CE and is addressed to some of the churches in Asia Minor, and he concentrates on the Ephesians from the historical dimension of the new circumstances that developed during the Flavian

era, after the destruction of Jerusalem and the temple by the Romans. Noffke analyses the contents of Ephesians within the background of the key words and images from the Roman imperial ideology, trying to explain how all of it helps us to answer the main questions imposed by the new political and religious situation upon Judaism, including Jesus' followers who were still viewed as part of Judaism at this time. Noffke is paying special attention to a realized eschatology and its sense in Ephesians. God's work in Jesus Christ denounces all propaganda of the Roman Empire as false. All of this is part of a false world and belongs to the past, defeated era. *Ekklesia* is the present, not future reality, where all the chosen ones already enjoy God's blessings and can live in peace and justice. Noffke, however, emphasizes that even from the perspective of a realized eschatology, the future is still open for new things. Noffke's remarkable way of researching Ephesians in the historical context provides fresh insight into the Pauline heritage, particularly the language and the images of the emperor's cult and propaganda, used by the author of the letter to describe Christ's victory over the world and its hostile powers.

In Part II, another three contributors explore two other Deutero-Pauline epistles – Colossians and 1 Timothy. In his “Colossians's Grounding Traditionalization of Paul,” Anders Klostergaard Petersen approaches this epistle from a socio-historical perspective and looks at its content through a Weberian lens. Petersen argues that in the socio-cultural background of this pseudepigraphon, written in a period after Paul's death, is the process of traditionalization of the previous form of Paul's teaching that departs from Paul as a charismatic type of authority, portrayed as such in the authentic Pauline letters. Petersen convincingly reasons that the letter is just as much concerned with social maintenance as cultural preservation. For the author of Colossians, Paul's re-presentation in the latter and a changed situation of the addressees – most probably the Laodicean Christ-believers – can serve as an activation of Paul's authority in the present struggles against another rivaling form of Christ-religion. In this way, Petersen emphasizes that the content of Colossians is not against Judaism. The letter is an entirely Jewish text, and for its author it is genuine Judaism, while all other forms of Christ-beliefs are incompatible, and therefore false instantiations. Another piece of writing in the second part is James Waddell's contribution, “The Shadow and the Substance: Early Reception of Paul the Jew in the Letter to the Colossians.” Waddell regards this letter with a philosophical context of Middle Platonism. He holds the view that the author of Colossians solves the crisis in the local Colossian community that was attracted to syncretistic tendencies based on some forms of Middle Platonism that were peculiar to the Lycus River Valley region. Waddell argues that the author of Colossians, by employing the language of Middle Platonist form of Pythagoreanism, responds to local Jews advocating for a Judaizing Platonist in the synagogues of Colossae, endeavoring to prevent the community of the Colossian Christ-believers from abandoning their new identity within Israel in Jesus Christ. Kathy Ehrensperger, in her “*Διδάσκαλος ἔθνῶν* – Pauline Trajectories According to 1 Timothy,” emphasizes that the depiction of Paul in 1 Timothy corresponds to Paul's self-presentation in his undisputed letters and develops several issues that Paul addressed to the nations (Gentiles) in Christ. At the outset, Ehrensperger notes, while also referring to other authors, that already during his lifetime Paul was perceived and understood in the communities he founded, and maybe beyond these, in different way and in an ambiguous way. The divergent impressions of his self-presentation among other people are thus understandable also in the Deutero-Pauline epistles, whose authors claim to represent his legacy. For Ehrensperger, the Pastoral epistles should not be summarized under one image, but rather should be considered as individual letters with their specific purpose and goals. However, the content analysis of these letters proves that they are embedded in Jewish traditions in

relation to Christ-followers from the nations. She takes into consideration and explores in more detail one particular aspect of 1 Timothy – the issue concerning widows in 5:3-16. Ehrensperger's analysis of the issue proves convincingly that the care and concern for those who are most vulnerable as such – and also the support for widows together with other trajectories of the Jewish tradition found in 1 Timothy – can be considered as the application of the Jewish tradition of social justice to the non-Jewish Christ-follower communities, but also as an identity marker of the people of Israel, and thus a part of the identity-shaping *ethos* emerging in this particular congregation. In this way, the author of 1 Timothy presents a significant aspect of Paul's image in the undisputed letters as the Jewish apostle, the *διδάσκαλος ἑθνῶν*.

Part III is devoted to other aspects of Paul's reception, particularly a critical approach to Paul and rejection of his teaching. In his "Jew against Jew: The Reception of Paul in Matthew's Christian-Jewish Community," David C. Sim consistently argues that Matthew's Gospel should be read as an anti-Pauline text, a particular example of a wide spectrum of negative approaches to Paul's announcement of the "Law-free" gospel on the part of Jewish Christ-follower communities. By dealing with the arguments of scholars who are critical to his hypothesis regarding Matthew's reception of Paul, Sim convincingly states that regardless of whether Paul remained (or not) a Torah-observant Jew after his vocation to be the apostle of Gentiles (while he himself disagrees with the "radical new perspective" on Paul), the very existence of Deutero-Pauline letters and other early-Christian literature proves that late in the first century Paul was still perceived and understood diversely – not only positively, but also negatively, or even as such whose gospel should be corrected – and thus was a source of contention among particular groups of Jewish, as well as non-Jewish Christ-followers. In the end, Sim states that all these findings sufficiently disprove the latest trend in the Matthean studies that argues against Matthew's anti-Paulinism. In his interesting contribution, "Paul among His enemies? Exploring Potential Pauline Theological Traits in the Pseudo-Clementines," Giovanni B. Bazzana challenges the traditional postulate of F.C. Baur that the Pseudo-Clementine literature should be considered as evidence of dialectical interaction between Jewish and non-Jewish Christianity synthesizing at the end of the second century into the formation of *Frühkatholizismus* – the well-known hypothesis built on Baur's own Hegelian understanding of the history of Christianity. Bazzana argues for the assumption that the Pseudo-Clementines, at least its hypothetical *Grundschrift*, can be understood, rather than being an anti-Pauline polemic, as one in which Jews and Gentiles in Christ have their own way of salvation – Moses for Jews and Christ for non-Jewish people – and thus functioning as an effort to enable the coexistence of Jewish Christ-followers with non-Jewish. Bazzana emphasizes that this theological option is similar to the innovative reading of Paul's message in the theological platform labeled the "radical new perspective" on Paul. Another interesting contribution brings Joel Willitts, who in his "John of Patmos and the Apostle Paul: Antinomy or Affinity?," polemicalizes with F.C. Baur's assumption that Revelation is an anti-Pauline writing. Through an analysis of a substantial part of Revelation and its historical background, and taking into consideration all available information concerning the socio-cultural dynamics, Willitts not only rejects Baur's assumption, but by using three recent scholarly works on Paul's theology and practice, he argues for the affinity between John of Patmos and Paul.

Part IV is devoted to the reception of Paul in the Acts of the Apostles. In his contribution, "Why Should Experts Ignore Acts in Pauline Research," James H. Charlesworth emphasizes that the Acts of the Apostles – the writing embracing the mixture of pre-70 Judaism and post-70 Judaism – is an equally valid and relevant source of deeper and more comprehensive knowledge and understanding of Paul's thoughts and message in a histori-

cal context. In his line of reasoning, Charlesworth persuasively argues for including Acts in an attempt to understand Paul historically, and his message without bias, as it helps us to correct a variety of false treatments of Paul. Charlesworth's argumentation thus disproves a long-term scholarly consensus that Acts should be excluded in studying Paul's message and theology. In the next contribution, "Jewish Sensibilities and the Search for the Jewish Paul – The Lukan Paul Viewed through Josephic Judaism: Interplay with *Apion* 2:190-219," George P. Carras appraises the reception of Paul in Acts in the context of Josephus's summarization of the Torah in *Against Apion* 2. Looking at Luke's portrayal of Paul in Acts 21-28, Carras arrives at the conclusion that Luke reflects the sharing of Jewish sensibilities known and found within Josephus's summarization of the Jewish behavioral expectations and Torah parameters in *Apion* 2:190-219 (monotheism as such and a universal religious principle accessible also to non-Jews; Torah as a basis of a Jewish way of life; the temple as a central marker of Jewish identity; and the hope of future life). From this comparison, Carras concludes that Luke's Paul in Acts, when projected through the lens of Josephus's summary of Torah in *Apion* 2, is fully a Second Temple Jew placed within the frame of the late first-century Jewishness. In the next contribution within this part of the book, "The Calling of Paul in the Acts of the Apostles," Isaac W. Oliver polemizes over a stance of the traditional scholarship that interprets Luke's depiction of Paul in three instances of the story where Paul encounters the resurrected Christ on the road to Damascus (Acts 9:1-9; 22:3-16; 26:9-18) as a conversion from Judaism to Christianity. Oliver persuasively disproves of this profile of Paul and stresses that Luke's description of Paul's joining of the Jesus movement in Acts is rather a 'calling' in the manner of prophetic elections. Oliver's assessment of Paul's calling at the same time emphasizes that Acts reflect a post-70 CE setting with its diverse reception and rejection of Paul, and thus responds to many pressing and persistent discussions about the role of the Torah within the Christ movement. Paul as such is depicted as a faithful Jew who, after joining the Jesus movement, remained Jewish and insisted that a belief in God's work in Jesus enables Gentiles *qua* Gentiles – without observance of the Torah prescriptions – to enjoy fellowship with Jews who remained Jews and to accept their mutual differences. David Rudolph in "Luke's Portrait of Paul in Acts 21:17-26," pays attention to the passage describing Paul as being faithful to his Jewish heritage and abiding with ancestral traditions. Rudolph notes that the majority of contemporary New Testament scholarship considers this text as marginal and tends to dismiss its significance in its portrayal of Paul. For Rudolph, on the contrary, this passage is key in Luke's narrative. Mirroring the text of Acts 15, it is the center of trajectory for seven defenses of Paul as a Torah-faithful Jew after becoming a follower of Jesus who does not preach a law-free gospel to Jews (Acts 16:3; 18:18; 21:17-26; 23:6; 24:14, 16; 25:8; 28:17). In his understanding, this is how Luke resolves the polemics concerning Paul and his stance toward the Torah and his Jewish identity. In this way, the narrative as part of Acts, despite all of its attempts to downplay its significance, is and remains a continual problem for the traditional view of Paul, since Acts as the earliest reception of Paul's teaching describes him as a faithful, Torah-observant Jew, which is a significant argument for the reinterpretation of Paul and his message in the historical context of Second Temple Judaism and its complexities.

Part v moves towards the reception of Paul and his teaching chronologically into the second century CE and is devoted to Marcion's radically different reception of Paul and his message with its impact on early Christianity. Judith M. Lieu's contribution, "Marcion, Paul, and the Jews," is an engaging introduction to Marcion's issue as such, especially to his views on Paul and Judaism. Lieu emphasizes that despite generally accepted postulates on Marcion's heresy, we are able to reconstruct his thoughts and teaching only by or

through the works of the heresiologists of the early Christian church. Lieu sketches a more objective view on Marcion's understanding of Paul, Judaism, and the Scriptures, which was formed and influenced not only by the dynamics of a contemporary cultural and societal background, but also identified in the practice and theology of the early Christian church. Therefore, it is evident that the structure of Marcion's intellect and his way of theologizing were different than those of Paul, but as Lieu notes, to a considerable extent this was also the case for Marcion's opponents. Therefore, we cannot deny Marcion's right to have read Paul carefully and in an attentive manner. The remaining three contributions of this part engage in the prospective influence, or a response to Marcion in the various Christian receptions of Paul. Ilaria L.E. Ramelli's "Paul's Problematic relation to Judaism in the Seneca-Paul Original Correspondence (second century CE?)," deals with the Seneca-Paul letters, an interesting Latin pseudepigraphic correspondence preserved among Seneca's works. Ramelli engages in the cluster that belongs to the original part of this correspondence and suggests some relation to Marcionism, because of the exclusion of the Pastorals and other non-Pauline letters, as well as an absence of the Old Testament allusions. The content of this original part of correspondence, in contrast to the rest that is in line with Seneca's real attitude toward the Jews, considers Paul and his thoughts as a potential source of problems concerning Judaism. Ramelli's contribution is a valuable view on the early Christian reception of Paul and the formation of the Pauline corpus. In the next contribution, "Reading James, Rereading Paul," David R. Nienhuis presents a fresh and gripping view on the Letter of James as a second-century piece of writing, showing its dependence on an apostolic letter collection of authoritative early Christian literature, and purposing to reassert the Jewish roots of the Christ movement in times when they challenged through a distorted reception of Paul, concretely "Marcionite Paulinism." The added value of Nienhuis's contribution is, among others, is the fact that he states a series of verbal connections in the writings of James, Paul, and 1 Peter, using them as a basis of his argumentation and emphasizing the importance of the question, "How does the witness of James help readers negotiate the multiple perspectives present in the Pauline witness?" This line of reasoning justifiably supports that James should be read as an invitation to reread Paul in his Jewish context, and as a corrective to any later interpretation of Paul as the one who parted the Christ movement from its Jewish roots. Furthermore, the hypothesis that Justin's *Dialogue with Trypho* would also be, more or less, a reaction to Marcionism is brought forth in the contribution, "Gentile Judaizing in the *Dialogue with Trypho*: A Test Case for Justin's Reception of Paul." Its author, Benjamin White, argues for the relevance of the hypothesis by analyzing shared words and phrases between chapter 47 of the *Dialogue* and Romans and Galatians. White concludes that Justin's reworking of the Pauline tradition concerning Gentile conversion to Judaism, where Justin approximates the view of Paul's opponents in Galatia, is the response to Marcionism and its purpose to divide Christianity from its Jewish roots.

Part VI, which is the last section of the book, is devoted to another reception of Pauline tradition, particularly in Hebrews, 2 Peter and 1 Clement. Gabriella Gelardini, in her "'As If by Paul?' Some Remarks on the Textual Strategy of Anonymity in Hebrews," offers a remarkable view on Hebrews and its literary purpose. Instead of solving the conundrum of Hebrews – who was its author and addressees – Gelardini's focus is elsewhere. Building up on the knowledge of reception aesthetics ("reception theory"), based on the works of Wolfgang Iser and Umberto Eco, and by comparative analysis of the selected parts of Hebrews and Romans, she argues for the reliability of the hypothesis that Hebrews, as a product of its literary strategy of anonymity, functions as a complement or an interpretive guide to Romans. Furthermore, in the contribution, "The Scripturalization of Letters From 'Our Beloved Brother' Paul in 2 Peter," David J. Downs focuses on the reception of Paul

in 2 Peter, particularly in 3:15-16, which is one of the earliest and most important mentions of Paul and his corpus. Based on the ethnic construction of the Christian identity in 1 Peter, and the fact that the intent of the author of 2 Peter is to read the letter in context of 1 Peter, Downs argues that the author of 2 Peter participates in the practice of ‘scripturalization,’ common among Jewish authors in antiquity, by attributing religious authority to Paul’s letters, making it possible to suggest that the designation of Paul as a ‘beloved brother’ is used not as a declaration of Paul’s Jewish identity or even as a general characteristic of a fellow Jesus-follower without emphasizing an ethnic affiliation, but as a depiction of Paul as a member of the brotherhood of Christians (ἀδελφότης Χριστιανῶν). The last contribution of this part and of the book is “Paul, the Greek Old Testament, and the Promotion of the Flavian Order in 1 Clement.” It is devoted to the presentation of the reception of Paul in 1 Clement. Its author, Harry O. Maier, by giving attention to the political rhetoric of 1 Clement and placing it against the backdrop of Flavian political ideology promoted by Vespasian, Titus, and Domitian after the victory in the civil war of 68/69 CE, demonstrates how the author of 1 Clement, by uniting Jewish and Pauline traditions, introduces a certain Flavian vision of Paul and portrays a faction-free church living in harmony and peace – an ideal that was being universally lauded under the Flavian order.

As a whole, this volume is a remarkable and valuable contribution to the research of Paul and his message in a Jewish context. Despite numerous volumes recently published in this area, its added value consists in reception history as a method of inquiry, as well as in the reception of Paul’s message within a broad spectrum of texts from the first two centuries CE. The presented findings help perceptive readers to better understand the complexities and a differing nature of early Christian-Jewish relations in its various subfields. Despite the limited space for a thorough and detailed study of the presented topics, as well as some of the polemical issues regarding the ongoing conundrums, whether Paul remained a Law observing Jew even after being called to become the apostle of Gentiles and if so, to what extent, or whether God’s work in Jesus Christ would be considered as the abolishment the Law of Moses, or similar questions concerning the interpretation of the earliest reception of Paul as portrayed within the available Jewish and non-Jewish texts from that period, the presented contributions present a valuable input. Given the diversity of the reception of Paul and his message by the Christ-followers during the first two centuries CE, specifically in the setting of Second Temple Judaism and its complexities, current scholarship should be cautious when studying Paul and, rather than remain within traditional approaches, should explore newer perspectives and pay close attention to the context of Paul’s message itself, including how it was perceived and understood by other Jewish and non-Jewish authors. This volume is the next valuable work in this regard. Therefore, it is no exaggeration to say that it is essential for anyone who wishes to learn more about this fascinating collection of ancient texts and the background they shed on Second Temple Judaism, and possibly even nascent Christianity.

František Ábel, Comenius University Bratislava

A. DESTRO - M. PESCE, *Il Battista e Gesù. Due movimenti giudaici nel tempo della crisi* (Frecce 320; Roma: Carocci, 2021), 268 pp.

Mentre la ricerca sul Gesù storico vede costantemente aumentare il numero di titoli da annoverare nella già sterminata bibliografia sull’argomento, la figura del Battista ha invece goduto di una fortuna spesso discontinua e relegata ai margini degli studi di esperti

sia di giudaismo del Secondo Tempio che di origini cristiane. Eppure, l'interesse nei confronti del Battista è notevolmente cresciuto negli ultimi anni come dimostrano una serie di iniziative e pubblicazioni sia a livello nazionale che internazionale. Limitandosi unicamente agli ultimi cinque anni, la comunità accademica ha potuto giovare della pubblicazione di ben cinque monografie sul tema: J. Marcus, *John the Baptist in History and Theology* (Columbia: University of South Carolina Press, 2018); R. Martinez Rivera, *El amigo del novio. Juan el Bautista: historia y teología* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2019); R. Nir, *The First Christian Believer: In Search of John the Baptist* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2019); F. Adinolfi, *Giovanni Battista. Un profilo storico del maestro di Gesù* (Roma: Carocci, 2021); N.L. Shedd, *A Dangerous Parting: The Beheading of John the Baptist in Early Christian Memory* (Waco: Baylor University Press, 2021). A ciò si aggiungono la tesi di dottorato di prossima pubblicazione di B. Snyder sull'origine del battesimo di Giovanni (2019), il numero speciale del *Journal for the Study of the Historical Jesus* (19/1, 2021) dedicato alla discussione del volume di Marcus e il convegno internazionale *John the Baptist Nangeroni Meeting* tenutosi tra l'11 e il 14 gennaio 2021. Pur non essendo dichiaratamente e unicamente un libro sul Battista, il contributo di Destro e Pesce, *Il Battista e Gesù. Due movimenti giudaici nel tempo della crisi*, si inserisce a pieno titolo e con voce autorevole all'interno delle discussioni suscitate da questo rinnovato interesse.

Il volume, che si divide in dieci capitoli preceduti da una breve introduzione, rappresenta il tentativo degli autori di delinearne non solo due ritratti di Gesù e del Battista credibili e comprensibili nel contesto del giudaismo del Secondo Tempio, ma anche di rintracciare quali furono le relazioni che legarono le due figure e il rispettivo rapporto con la crisi politica del proprio tempo. A tal fine, Destro e Pesce mettono a frutto la loro pluridecennale esperienza nell'utilizzo di una metodologia storiografia che sia in grado di trarre beneficio tanto dalla storia delle idee e dei testi quanto dagli elementi socio-antropologici.

Data la densità delle riflessioni contenute nel libro, concentrarsi nel dettaglio su tutti i capitoli sarebbe pressoché impossibile. Proprio per questo si cercheranno di mettere a fuoco i punti più problematici e quelli più innovati del volume, lasciando invece al lettore il compito di confrontarsi più a fondo con il testo.

Il Capitolo 2 (“Le situazioni creative: cambiamenti in tempi accelerati”) è certamente quello metodologicamente più denso e al suo interno vengono tratteggiate le premesse storiografiche attraverso le quali comprendere e interpretare la proposta dell'intero volume. In particolare, estrema importanza ricopre la categoria di “accelerazione storica e socioculturale” (p. 49), idea “elaborata da Jacob Burckhardt [... e] poi più volte variamente ripresa fino a Eduard Meyer e a Georges Balandier” (*ibidem*). Gli autori definiscono questa categoria come caratterizzante quei momenti storici nei quali “nello spazio di pochi anni o pochi mesi, viene creata una quantità di nuove forme di progettazione sociale e di sperimentazione culturale” (*ibidem*) e proprio in un contesto di questo tipo si inserirebbero sia la predicazione di Giovanni che quella di Gesù. All'interno di un contesto di profonda crisi politico-sociale, causata dall'invasione romana del 63 a.e.v. e acuitasi dopo la morte di Erode il Grande, le azioni e le parole di Giovanni e Gesù avrebbero dunque costituito un momento di innovazione culturale e creatività religiosa tale da imprimere una violenta accelerazione al corso della storia. Tuttavia, agli occhi di chi scrive, una prospettiva di questo tipo rischia di non riuscire a cogliere a pieno la complessità di voci che animarono, nel I sec. e.v., la terra d'Israele. Da un punto di vista metodologico, se scegliamo di concentrare la nostra attenzione su testimonianze come i Vangeli canonici o su quei testi che in seguito saranno definiti apocrifi, possiamo davvero essere sicuri che quei pochi anni, o addirittura mesi, intorno al 30 e.v. siano davvero stati così dirimenti all'interno della storia giudaica? Se scegliamo di analizzare testi composti e tramandati

da individui che credevano profondamente che in Gesù si fosse manifestata, quantomeno, la volontà di Dio, siamo sicuri di non leggere quei testi attraverso delle lenti che costituiscono la condizione primaria di esistenza dei testi stessi? Se così non fosse, ci si aspetterebbe di trovare informazioni su Giovanni e Gesù anche in fonti non ideologicamente e teologicamente indirizzate, cosa che invece non accade. Lo stesso Flavio Giuseppe, che molto probabilmente opera in maniera indipendente dai Vangeli, non sembra presentare né il Battista né Gesù come individui straordinari e incomprensibili nel loro contesto, ma al contrario ricorda numerosi esempi di movimenti messianici come quelli di Giuda il Galileo, Teuda, il profeta Samaritano, l'Egiziano e altri. Ciò non vuol dire, tuttavia, che né Giovanni né Gesù furono estremamente creativi, come Destro e Pesce brillantemente evidenziano lungo il corso dell'intero volume e come dimostrato dai frutti bimillennari della loro predicazione e delle loro azioni. Ciononostante, secondo il giudizio di chi scrive, non appare necessario ipotizzare un momento di profonda accelerazione storica al fine di esaltarne l'unicità.

Di estrema importanza è il Capitolo 5 ("La percezione della crisi da parte di Gesù") e in particolare l'analisi delle parabole avanzata da Destro e Pesce. Come ben ricordato dagli autori, "l'interpretazione più corrente delle parabole si sofferma sul contenuto religioso ed etico" (p. 122). Al contrario, mettendo a frutto l'estrema abilità nel cogliere tracce di elementi sociali e antropologici nei racconti evangelici, l'interpretazione proposta mette a fuoco come le parabole veicolino "delle concrete condizioni, disfunzioni, debolezze e rischi della popolazione" (p. 123). Per esempio, la parabola del seminatore (Mc 4,3-8.14-20 // Lc 8,4-8 // Mt 13,1-9), oltre a costituire un'interpretazione teologica di come la predicazione venga accolta da ciascun individuo, rivela con forza e vividezza l'esperienza di "un contadino che perde – forse per incapacità o inesperienza – buona parte del seme che ha gettato, ottenendo un raccolto inferiore a quello atteso" (*ibidem*). Allo stesso modo la parabola della pecora smarrita (Lc 15,4-6) ricorda come anche la perdita di un singolo capo di bestiame possa rappresentare un'ingente perdita economica e la parabola della casa costruita sulla sabbia (Mt 7,26 // Lc 6,48-49) "sembra alludere a situazioni di incertezza o incapacità di costruirsi una vita solida e sicura" (p. 124). Questi racconti, secondo il giudizio degli autori, dimostrano l'interesse di Gesù per categorie sociali esposte alla povertà, al rischio di un tracollo economico, alle incertezze e alle difficoltà derivanti dal loro essere classi subalterne. Ugualmente lo sguardo di Gesù si posa ripetutamente su debitori insolventi (p. 126), amministratori accusati di corruzione (p. 128) e poveri e mendicanti (p. 129). Altro pregio del lavoro degli autori è quello di aver colto come, in molte delle parabole, emerga uno sguardo diffidente e sfiduciato nei confronti della realtà cittadina, un luogo in grado di portare in rovina e coinvolgere in corruzione. La città sarebbe infatti una realtà della quale fuggire in favore di un ritorno verso le campagne. Al centro di questa analisi viene posta la parabola del figlio sperperatore (Lc 15, 11-32). "In questa parabola, si vede la divisione di una famiglia e la minaccia di impoverimento di coloro che – subendo l'attrazione dei modelli di vita cittadini – abbandonano il nucleo domestico" (p.137). Proprio per questo, Gesù sembrerebbe rivolgere la sua attenzione principalmente ai nuclei domestici dei villaggi e alle famiglie, gli unici gruppi sociali dai quali potrebbe provenire una risposta alla crisi della terra d'Israele.

Profondo risalto è dato, nel Capitolo 9 ("Differenti pratiche alimentari di Gesù e del Battista"), alla dinamica sociale e antropologica del mangiare, ulteriore elemento di estrema innovatività del volume. Gli autori riescono con efficacia a sottolineare come i Vangeli presentino numerose volte Gesù "che mangia nelle case che gli venivano aperte" (p. 216) e di come egli non si scandalizzasse nel consumare un pasto insieme ai peccatori. Evidenziando ciò, e mostrando come Gesù non prestasse attenzione alla purificazione rituale

prima dei pasti, Destro e Pesce concludono convincentemente che “Gesù nel mangiare insieme vedeva un’occasione, per sé e per i suoi, per avvicinare la gente e condividerne la vita” ed evidenziano il modo in cui il mangiare condiviso diventasse per lui “la modalità principale dell’inclusione e non uno strumento di esclusione” (p. 217).

Tantissimi altri sono i temi in grado di suscitare riflessioni e reazioni: il ruolo dell’alimentazione e il vestiario del Battista nel Capitolo 3 (“Gli scenari di Giovanni: deserto-acqua, cibo-vestito”); il senso del battesimo di Giovanni all’interno del giudaismo del Secondo Tempio e il suo rapporto critico con le autorità gerosolimitane e i riti e le pratiche templari nel Capitolo 4 (“La complessa ritualità di Giovanni”); il legame di discepolato di Gesù nei confronti del Battista e la fortuna del primo oltre quella del suo maestro nei Capitoli 6 e 7 (“Gesù dopo il successo di Giovanni”; “Che cosa Gesù ha preso dal Battista e che cosa ha modificato”); il ruolo della preghiera nei sistemi religiosi di queste due figure nel Capitolo 8 (“Il pregare. Distanza fra Gesù e il Battista”).

Il volume è certamente un libro interessato più a restituire Gesù e Giovanni come leader carismatici e come persone in carne e ossa piuttosto che a ricostruire il contesto religioso e culturale nel quale le riflessioni di questi due personaggi nacquero e si consumarono. Considerando i loro intenti, il lavoro portato avanti da Destro e Pesce vi riesce in maniera eccellente. Giovanni e Gesù, così come restituiti dagli autori, non sono dei filosofi o dei teologi ma piuttosto individui che percepiscono la crisi come reale nella loro carne e in quella di familiari, amici, seguaci. Giovanni e Gesù non vogliono riflettere sulla povertà e sulle difficoltà di vita delle classi subalterne, ma sono le stesse condizioni infauste dei poveri della terra d’Israele a presentarsi davanti ai loro occhi e a rendere urgente una soluzione. In questo bisogna riconoscere a Destro e Pesce la qualità, non solo limitata a questo libro, di scavare a fondo nei testi e nei contesti da loro studiati al fine di dar voce ai calpestati, ai dimenticati e ai maltrattati della storia.

Tuttavia, sarebbe stato utile, unicamente secondo la sensibilità di chi scrive, provare a restituire con più profondità l’estrema varietà di voci del giudaismo del Secondo Tempio. Giovanni e Gesù sono certamente uomini del loro tempo, come sottolineano gli autori, ma, proprio perché ebrei del I sec. e.v., si inseriscono in una serie di dibattiti e riflessioni interne al giudaismo stesso. Se il Battista e Gesù reagiscono ad una crisi, questa crisi non può essere unicamente letta come reazione all’invasione romana, ma deve invece essere interpretata anche come crisi religiosa infragiudaica. Oltre ai Vangeli, uno dei pochi testi del giudaismo del Secondo Tempio citato è 11QMelchisedek (11Q13), e secondo gli autori la sua idea di Giubileo avrebbe profondamente influenzato la predicazione del Battista. Più che cercare di individuare un singolo testo, sembrerebbe più appropriato collocare i nostri due personaggi all’interno quella tradizione apocalittica giudaica che, dall’interno del Giudaismo stesso, proponeva un modello alternativo o complementare alla Torah.

In conclusione, il libro di Destro e Pesce è un volume che riesce ancora una volta a sorprendere per la magistrale abilità nello scavare sempre più a fondo attraverso le fonti, al fine di restituire un’immagine vividissima degli uomini che popolavano la terra d’Israele nel I secolo. Il libro inoltre lancia una sfida ambiziosa, quella di leggere testi noti con uno sguardo nuovo, e il lettore che si lascerà sfidare dagli autori ne uscirà estremamente arricchito.

Daniele Minisini, Università degli Studi di Napoli “Federico II”

L. PESSOA DA SILVA PINTO - D. SCIALABBA (eds.), *New Avenues in Biblical Exegesis in Light of the Septuagint* (The Septuagint in its Ancient Context. Philological, Historical and Theological Approaches 1; Turnhout: Brepols, 2022), 345 pp.

“Si cui sane Septuaginta interpretum magis editio placet, habet eam a nobis olim emendatam; neque enim sic noua condimus ut uetera destruamus” è la citazione geronimiana (*Prologo a Salomone [Hebr.]*) che campeggia in cima all’ultima pagina, prima del “Biblical Index” (pp. 341-345). Può sembrare paradossale che un volume finalizzato a promuovere gli studi sulla Settanta faccia appello alla voce di Gerolamo, fermo sostenitore dell’*Hebraica veritas* e “certainly not an advocate for the LXX” (p. 340). Eppure questo passaggio è assolutamente calzante, giacché lo Stridonense, nell’offrire la propria traduzione biblica secondo l’ebraico, mosso dall’intento di parare in anticipo gli attacchi che riceverà da parte dei sostenitori della traduzione greca, esprime la volontà di non distruggere, con questo suo nuovo lavoro, il precedente fondato sulla Settanta. E proprio l’invito a non buttarla via la Settanta e a ricollocarla piuttosto al posto che merita, al fianco della Bibbia ebraica, è l’esortazione che si leva da ogni riga di questo volume, perché, come commenta Luca Mazzinghi (“The Importance of the LXX for Biblical Theology. Some Notes on Method,” pp. 327-340) a proposito di questa citazione geronimiana, “it is not a question of preferring one Bible at the expense of another or of destroying one version in favour of another [...] but of accepting what is now a clear textual plurality and, consequently, a theological plurality” (p. 340).

Il tema della pluralità e della molteplicità, appena evocato a proposito delle diverse versioni bibliche esistenti e della pari dignità che si deve riconoscere a ciascuna di esse, è il filo conduttore di questo volume, che, a partire dai contributi programmatici di Siegfried Kreuzer (“‘Bringing forth from the Treasure New and Old.’ Septuagint Studies and Exegetical Methods,” pp. 9-26) e di Emanuel Tov (“The Use of the Septuagint in Critical Commentaries,” pp. 41-58), fa della pluralità di approcci e metodologie esegetiche il proprio motto costante e dell’ampia gamma di prospettive e punti di vista la propria cifra stilistica. *New Avenues in Biblical Exegesis in Light of the Septuagint*, curato da Leonardo Pessoa da Silva Pinto e Daniela Scialabba per i tipi della casa editrice Brepols, è una miscellanea complessa, che ospita al proprio interno quattordici contributi (alcuni dei quali presentati in occasione della conferenza quasi omonima svoltasi presso il Pontificio Istituto Biblico, a Roma, tra il 23 e il 24 ottobre 2019); essa si presenta come un dibattito vivace, nel quale non di rado i contributori si richiamano reciprocamente, mettendo a servizio della causa le proprie diverse competenze specifiche, con interventi che spaziano dalla filologia all’archeologia, dalla critica testuale alla lessicografia e alle discipline più disparate e che mirano, come dichiarato dai curatori nel “Preface”, a rafforzare la convinzione che la Settanta deve essere “taken seriously in all areas of the exegetical work” e che “attention to the Greek version can only enrich the discipline” (p. 8).

L’intento di schiudere e battere *new avenues* attraverso l’apertura dell’esegesi alla Settanta è perseguito dunque proprio per mezzo della pluralità, che è sia la multidisciplinarietà promossa dai curatori sia la varietà metodologica, con integrazione di approcci differenti, auspicata da Kreuzer. I giovamenti che l’esegesi biblica può trarre da un’indagine condotta all’insegna di queste due strategie emergono concretamente dai vari contributi della miscellanea. E così, per esempio, Peter Dubovský (“Rhetoric of Solomon’s Speech in I Kings 8. 12-13 and III Kingdoms 8. 53a,” pp. 129-156) e Benedetta Rossi (“Lost in Translation: LXX-Jeremiah through the Lens of Pragmatics,” pp. 157-181) trovano una chiara risposta alle incongruenze riscontrabili tra le molteplici versioni bibliche disponi-

bili, affermando l'uno "the importance of the connection between rhetorical analysis and textual criticism" (p. 130), l'altra l'apporto decisivo che un esame delle funzioni pragmatiche del testo può offrire nel giustificare scelte traduttive apparentemente incoerenti rispetto al testo masoretico.

Oltre alla necessità di un approccio multidisciplinare e plurimetodologico, da tutti i contributi menzionati si evince anche l'opportunità di uno studio parallelo e integrato di tutte le versioni bibliche esistenti, poiché ciascuna è spesso latrice di sfumature esegetiche peculiari. Coerentemente con ciò, allora, il prodotto finale del lavoro congiunto di Julio Treballe, Pablo Torrijano e Andrés Piquer ("The Septuagint's Faculty of Putting Things in Their Right Place. Challenges of a Critical Edition of IV Kingdoms / II Kings 10. 30-31; 13. 14-21," pp. 71-91) è un'edizione eclettica dei passi esaminati, che, grazie al confronto tra le varie versioni conservate, da una parte riesce a retrocostruire un modello di testo ebraico perduto a partire dalla più antica forma greca ricostruibile sulla base della *Vetus Latina* e dall'altra produce un'edizione critica della LXX, integrata però alla luce della versione latina, rendendo così giustizia a tutte le versioni esistenti. Tale lavoro presenta certo interesse anche alla luce del fatto che uno degli episodi biblici in esso considerati coincide con l'oggetto specifico di un altro studio ospitato nel volume, quello di Adrian Schenker ("Elisha's Posthumous Miracle in Textual History (II Kings 13. 20-21). What does This Story Teach Us about the Textual History of the Books of Kings?," pp. 59-69), il quale, applicando un metodo critico molto scrupoloso nel confronto tra testo masoretico, diverse recensioni della LXX e *Vetus Latina*, riconosce anch'egli, autonomamente, la necessità di ammettere un modello più antico di quello conservato alle spalle della traduzione latina, confermando così le posizioni dei colleghi. Occorre rilevare, però, che, a dispetto dei macrorisultati identici, le conclusioni in termini di esegesi, nei due contributi, non sono del tutto affini: in riferimento, infatti, al defunto che, gettato sulle ossa di Eliseo, viene resuscitato, Schenker non ha dubbi nell'asserire che l'uomo fosse un Israelita (p. 65), laddove invece i contributori dell'altro articolo ritengono si tratti di un Moabita (p. 80); di rilievo il fatto che nel caso di Schenker l'affermazione giunga al termine di una lunga riflessione di carattere critico-testuale e letterario, mentre nel contributo successivo si fonda su dati di tipo storico. Tale incongruenza, che non inficia comunque la validità dei dati generali messi in evidenza rispetto alla questione dei rapporti tra le versioni, pare avallare ulteriormente la tesi della opportunità di un approccio interdisciplinare e plurimetodologico, che consenta di evidenziare piccole incongruenze, di sollevare dubbi e di evitare di dare per assodate verità che, analizzate da una data prospettiva, risultano incontrovertibili, ma che indagate sotto aspetti differenti possono rivelare qualche punto debole.

Nel complesso, dai contributi emerge una chiara conferma della fondatezza dell'immagine delle nuove strade inaugurate, in fatto di esegesi, dalla Settanta ed evocata nel titolo del volume: la dimostrazione che in essa agisca la formazione socio-culturale dei traduttori e il dato che essa risponda a specifiche scelte pragmatiche, retoriche, di genere ecc., che la portano a discostarsi dal modello ebraico, avvalorano la convinzione che le debbano essere riconosciute piena autonomia e dignità, sia da un punto di vista filologico – per cui bisogna ammettere con Kreuzer che "the Septuagint is not only a very important factor for textual criticism of the Hebrew Bible, but textual criticism is also an aspect within Septuagint research" (p. 20) – sia da un punto di vista esegetico. Sotto questo profilo, in particolare, la miscellanea induce ad accantonare definitivamente quel vecchio retaggio che vede nella Settanta solo uno strumento accessorio attraverso il quale ricavare informazioni sul testo masoretico, giacché, come puntualizza Mazzinghi, p. 337, esso non costituisce semplicemente "the oldest comment on and actualisation" della Bibbia ebraica, ma ha inciso profondamente sulla teologia stessa. Paradigmatica, sotto

questo aspetto, la lucida analisi di Georg Gäbel (“Reading ‘According to the Revelation Shown to Moses.’ A Study of the Influence of the LXX Text on Patristic Biblical Interpretation,” pp. 303-326), che ha evidenziato come, per esempio, l’inclinazione per un lessico talora platoneggiante nella traduzione greca abbia inciso profondamente sull’esegesi biblica successiva, esponendo il testo scritturistico a sfumature di significato nuove e, nello specifico, a interpretazioni di stampo neoplatonico totalmente estranee all’ebraico. Proprio questa espansione e moltiplicazione dei significati della Bibbia ad opera dei Settanta porge il fianco all’accurata esortazione, posta a chiusura del volume e affidata a Luca Mazinghi, affinché si intraprenda una battaglia in favore dello studio della teologia della Septuaginta, che “ought to have the same legitimacy and the same principles as a theology of the Hebrew Bible or of the New Testament” (p. 334).

A proposito di Nuovo Testamento, infine, dal lungo quanto piacevole studio di Martin Karrer (“Septuagint and New Testament in Papyri and Pandects. Texts, Intertextuality and Criteria of Edition,” pp. 199-277), che accompagna il lettore in un viaggio spazio-temporale complesso, a stretto contatto con papiri, codici altisonanti ed edizioni a stampa cinquecentesche, passando per noti concili e al fianco di celebri dotti umanisti come il Bessarione, si leva un grido che esprime il “Great Wish” del suo autore (p. 266): studi e progetti editoriali sulla LXX e sul NT non possono continuare a procedere disgiunti, ma devono integrarsi e crescere insieme. Il percorso che l’autore propone, infatti, dimostra come LXX e NT non siano affatto due unità distinte e autonome, né dal punto di vista teologico né, soprattutto, sotto il profilo della trasmissione testuale, sia perché le Scritture sono un *unicum* nel quale lo Spirito Santo rivela progressivamente i significati sia e principalmente perché materiali veterotestamentari e neotestamentari furono sistematicamente riproposti insieme già a partire dal III sec. e, a partire dal IV-V sec., le poche pandette allestite presentavano costantemente il Nuovo Testamento come una delle diverse collezioni delle quali le Scritture si componevano, ma non certo come un’unità contrapposta alla LXX.

Per concludere, *New Avenues in Biblical Exegesis in Light of the Septuagint*, che rappresenta il primo tomo della collana *The Septuagint in its Ancient Context. Philological, Historical and Theological Approaches*, edita da Eberhard Bons in collaborazione con Françoise Vinel e Christoph Kugelmeier, è un volume di alto livello: la complessità degli argomenti trattati e delle questioni affrontate mostrano chiaramente come l’intento sia quello di favorire l’instaurarsi di un dialogo tra specialisti, approntando uno strumento di lavoro e riflessione utile agli addetti ai lavori.

Daniela Scardia, Università del Salento

M. RESTA, “Cristo vale meno di un ballerino?” *Danza e musica strumentale nel vissuto dei cristiani di età tardoantica* (Biblioteca Tardoantica 13; Bari: Edipuglia, 2021), 140 pp.

Questo libro si inserisce nella corrente di studi sul problema degli spettacoli nel cristianesimo antico che ha conosciuto, nell’ultimo quarto di secolo, un rinnovato vigore dopo una fase di relativa stasi seguita alla contemporanea pubblicazione degli importanti lavori di Jürgens e di Weisman (1972), a lungo testi di riferimento in materia e oggi, a significativa conferma del cammino percorso, solo citati di sfuggita o del tutto ignorati in un’opera di pur ampia informazione bibliografica come il presente saggio. Nel contesto della nuova ricerca sul problema del rapporto tra il cristianesimo e il variegato mondo

dei *ludi* greco-romani, caratterizzata dall'apertura di prospettive ermeneutiche ulteriori rispetto a quelle tradizionali e da una più ricca complessità di approccio ai temi proposti, il contributo che quest'opera intende apportare consiste da un lato nella specifica focalizzazione sulla dimensione coreutica e musicale dell'universo ludico tardoantico e dall'altro nell'attenzione prioritariamente rivolta al 'vissuto dei cristiani,' richiamato fin dal sottotitolo, piuttosto che al 'cristianesimo prescritto' dal discorso pubblico delle autorità ecclesiastiche. La contrapposizione tra questi due poli è anzi, in un certo senso, il filo conduttore del libro e va subito detto che si tratta senza dubbio di una chiave di lettura del tutto plausibile, poiché il dato di una profonda distanza tra il giudizio di condanna pressoché assoluta degli spettacoli, concordemente formulato e costantemente mantenuto dalla *leadership* cristiana (gerarchica e intellettuale) e la riluttanza, per non dire la resistenza pratica del 'popolo cristiano' a seguirne le indicazioni è ben noto e documentato con abbondanza di fonti che si possono ricavare dalla stessa pubblicistica cristiana *contra ludos*. Piuttosto osserverei che tale perdurante divaricazione costituisce di per se stessa un problema storiografico, di cui certo la ricerca recente si è occupata ma che merita di essere ancora indagato, sia sul versante delle motivazioni che spingono la gerarchia a insistere senza eccezioni in una 'linea dura' che appare per certi versi perdente e non è sostenuta fino in fondo neanche dal potere imperiale cristiano, che sui *ludi* come fattore di integrazione sociale e politica continua a contare, pur limitandone certe espressioni; sia dal lato della 'resistenza popolare,' di cui sarebbe interessante (benché quanto mai arduo, dati i limiti della nostra informazione) capire un po' meglio il grado di 'consapevolezza religiosa': l'attaccamento di molti fedeli a pratiche ludiche condannate dalla chiesa è solo frutto di una 'inerzia culturale,' se così posso esprimermi, che rende loro difficile o addirittura impossibile staccarsi dal contesto sociale della *polis* tardoantica ed entrare in contrasto con i costumi e le usanze comuni, o contiene anche una qualche ipotesi alternativa di 'uso religioso' di elementi ludici tradizionali – come nel caso in questione può essere la danza – di cui i 'cristiani comuni' vorrebbero fare a modo loro una *chrêsis*, un 'giusto uso,' a dispetto del divieto imposto dai pastori? Sotto questo profilo, mi pare che il presente lavoro si limiti a riprendere sostanzialmente la tesi, ben nota, che al centro di questo conflitto vede la questione del potere ecclesiastico nella gestione del sacro. Si veda, per esempio, quanto l'autore scrive a p. 17 e a p. 83, rifacendosi a J.-C. Schmitt, a proposito delle manifestazioni coreutiche in luoghi sacri e in occasioni festive, condannate dai vescovi perché accusate di stabilire "una relazione diversa e una sorta di comunicazione diretta tra la realtà umana e quella ultramondana, al di là della sanzione e del controllo della gerarchia ecclesiastica."

Entrambe le sottolineature che caratterizzano il taglio di questa ricerca, esplicitate già nel sottotitolo, sono meritevoli di grande attenzione: riguardo alla prima, cioè la scelta di concentrarsi sul tema specifico della danza, si può osservare che essa corrisponde a un interesse a cui la storiografia più recente si mostra particolarmente sensibile, come testimoniano molti dei titoli riportati nella ricca e aggiornata bibliografia finale (pp. 112-128), a partire dal libro di Ruth Webb, *Demons and Dancers*, che è del 2008, per seguire con i contributi di Donatella Tronca, Karin Schlapbach e altri autori. Tra le pubblicazioni degli ultimi anni, che l'autore non ha potuto consultare e citare, vanno per esempio ricordati almeno gli articoli di J.A. Jiménez Sánchez, "La crítica eclesiástica a la danza popular durante la antigüedad tardía (siglos IV-VIII)," *Stud. hist. Hisp. antig.* 39 (2021), pp. 455-482; C. Lepeigneux, "The Indictment of Dance by Christian Authors in Late Antiquity. The Example of the Dance of Herodias' Daughter (Mt 14; Mk 6)," in H. Walz (ed.), *Dance as Third Space. Interreligious, Intercultural, and Interdisciplinary Debates on Dance and Religion(s)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021), pp. 97-112, e le monografie di

K. Dickason, *Ringleaders of Redemption. How Medieval Dance Became Sacred*, Oxford: Oxford University Press, 2021), e D. Tronca, *Christiana Choreia. Danza e cristianesimo tra antichità e medioevo* (Roma: Viella, 2022). Sul piano metodologico, mi sembrerebbe utile segnalare che, se la pertinenza delle manifestazioni coreutico-musicali all'universo ludico può essere data per scontata, resta comunque aperta la questione di definire meglio la sua specificità, o quantomeno i suoi tratti peculiari, rispetto a quell'insieme, perché se la condanna cristiana ha a che fare innanzitutto con la questione della *spettacolarità*, come è stato da diversi autori sostenuto, ha senso porsi la domanda se, e in che misura, l'esercizio della danza e/o della musica strumentale in contesti e con finalità non-spettacolari (o, se si vuole, meno-spettacolari) non suscita in ambito cristiano altre riflessioni e altre reazioni, magari ugualmente di rifiuto ma sulla base di motivazioni almeno in parte diverse. In secondo luogo, mi chiedo se non si debba evitare di stringere troppo il nesso, peraltro innegabile, tra danza e musica, per lasciare spazio anche qui a ulteriori distinzioni. La riflessione sui pericoli insiti nella potenza psicagogica della musica, per esempio, che si inserisce in una tradizione filosofica greca di lunga data, ha una sua connotazione ben distinta dalla problematica spettacolare; infatti, si applica, per esempio, anche alle musiche guerresche (come viene giustamente ricordato a p. 60).

L'opzione più interessante – e impegnativa! – del libro è però quella dichiarata dal complemento di limitazione presente nel sottotitolo: quel “nel vissuto dei cristiani di età tardoantica” che punta coraggiosamente la prua verso un mare che è forse il più affascinante ma di certo il più difficilmente sondabile dallo storico. È bene dunque considerare soprattutto questo aspetto, lasciando da parte altre osservazioni su questioni metodologiche implicate dalla trattazione che potrebbero essere messe a fuoco più nitidamente, come la distinzione tra rito e spettacolo, a proposito della quale limitarsi a dire, con Brugnoli, che “la liturgia cristiana è ‘fondamentalmente mimetica e conviviale essa stessa, e soprattutto spettacolare in quanto pubblica’” (p. 16) e, con Lanza, che “i comportamenti rituali hanno [...] in ogni società espressamente la funzione di essere osservati, di apparire spettacolo” (p. 73) rischia di risultare fuorviante nella misura in cui può indurre ad una semplificazione che trascura tutta la problematica del rapporto tra dimensione spettacolare e dimensione rituale che convivono a volte nelle stesse espressioni performative; oppure la non meno rilevante distinzione tra quella che potremmo chiamare la ‘dimensione performativa’ e la dimensione spettacolare del fatto ludico, che è caratterizzato da una essenziale ambivalenza, a seconda che venga considerato *ex parte agentis* o *ex parte spectantis*. Rispetto al lodevole proposito, enunciato sin dalle prime pagine, di indagare, più che il discorso prescrittivo di condanna degli spettacoli che viene dalla gerarchia, “la propensione dei cristiani di età tardoantica ad ammirare i ballerini e a danzare essi stessi negli spazi pubblici, privati e sacri” (p. 8), la valutazione finale del lettore, una volta chiuso il libro, è che il raccolto storiografico che esso offre è piuttosto limitato, nonostante l'indubbia dottrina e sagacia impiegate dall'autore nello svolgere la propria istruttoria, se così posso chiamarla. Ma questa non è una sorpresa, né tantomeno una riprovazione: la storia si fa con i documenti, e i documenti qui sono quelli che sono. Ne consegue, nel corso del libro, la sensazione ricorrente di una certa sproporzione tra ciò che le formulazioni generali messe a testo lasciano intendere e quello che effettivamente le fonti addotte a sostegno documentano. A tale proposito, si potrebbe osservare, sul piano redazionale, che la scelta di non porre le fonti al centro del discorso, incorporandole nel testo e sottoponendole ad una esegesi stringente volta a spremere, per così dire, tutto il succo, bensì di confinarle per lo più in nota in funzione di mero supporto, da questo punto di vista non aiuta.

Venendo più in dettaglio ai contenuti del volume, il primo capitolo, intitolato “Danza e musica strumentale nello spazio pubblico: i cristiani e gli spettacoli coreutico-musicali”

(pp. 19-49) traccia un quadro d'insieme introduttivo all'argomento: dopo aver descritto le caratteristiche principali del mimo e del pantomimo e averne tratteggiato la funzione culturale dal punto di vista di intellettuali come Luciano, Libanio e Coricio di Gaza, delinea agilmente una panoramica, scandita per aree geografiche, dell'atteggiamento cristiano nei riguardi degli spettacoli, sostanzialmente in linea con i risultati della ricerca corrente. Il cuore del libro è costituito dai Capitoli 2 e 3, dedicati rispettivamente a "Danza e musica strumentale nella vita privata: i mestieri e i banchetti dei cristiani" (pp. 51-72) e a "Danza e musica strumentale nello spazio sacro: luoghi e riti religiosi dei cristiani" (pp. 73-85). In verità, le fonti letterarie convocate alle pp. 51-54 per documentare l'esistenza di "ballerini, musicisti e teatranti cristiani," sulla base dell'assunto che il divieto ecclesiastico di esercitare queste professioni fosse "evidentemente non rispettato" (p. 52), mi pare che si riferiscano prevalentemente a casi di persone del mondo dello spettacolo che, una volta convertite al cristianesimo, abbandonano il mestiere precedente appunto perché giudicato dalla chiesa incompatibile con il nuovo *status*. In particolare, a p. 53, c'è da dubitare che il riferimento al passo della decretale *Ad Gallos episcopos* attribuita a Damaso (5,13) possa essere addotto come prova della persistente passione per gli spettacoli tra i cristiani perché lì la questione riguarda specificamente coloro che "saecularem adepti potestatem, ius saeculi exercuerunt," dei quali si dice che, a causa dei loro doveri d'ufficio, "inmunes a peccato esse non posse manifestum est." Tra i 'peccati istituzionali' di chi ha ricoperto una carica pubblica, c'è anche quello di aver dovuto curare l'organizzazione dei *ludi*. Quanto alle fonti epigrafiche, a cui sono dedicate le pp. 54-58, esse non sono numerose, come l'autore stesso correttamente riconosce (p. 54): andrà inoltre osservato che la semplice rappresentazione di strumenti musicali in epigrafi o monumenti funerari (cfr. n. 28 p. 55) può non essere sufficiente a ricavarne un indizio di persistente consuetudine con le pratiche coreutico-musicali del defunto e/o dei committenti cristiani, dato che rimane sempre impregiudicata la possibilità che tali figurazioni si riferiscano al significato simbolico che l'esegesi cristiana attribuisce in chiave spirituale ai passi della Scrittura in cui musica e danza sono presenti: argomento ben noto, su cui del resto anche l'autore stesso si sofferma nel primo capitolo. Più significativi potrebbero essere i due casi di raffigurazioni di figure danzanti, che però anche Resta, con lodevole prudenza, sembra presentare in forma ipotetica. In generale, tutti gli spunti epigrafici presentati, per quanto interessanti, appaiono piuttosto labili, con l'eccezione di quello costituito dall'epigrafe di Vitale, nel cui caso però la qualifica di "uno dei più celebri mimi cristiani" che nel testo (p. 57) l'autore attribuisce *tout court* al defunto cozza con il riconoscimento, doverosamente fatto in nota, che la sua identità cristiana è discussa dagli studiosi. Al di là di tale questione, probabilmente irrisolvibile, il punto è che il testo del suo carne autobiografico, in effetti, non solo non ha nulla di cristiano ma non mostra neanche il minimo cenno di un tentativo di 'cristianizzazione' del significato della sua professione, come sarebbe naturale attendersi da un 'mimo cristiano' che avesse voluto conciliare, in una sorta di identità plurale, le due vocazioni della sua vita. Appare dunque eccessivo, sulla scorta delle evidenze epigrafiche addotte, concludere che esse "testimoniando una 'tenace vitalità rivendicata a dispetto degli anatemi e delle richieste di abiura della professione teatrale,' si pongono, quindi, come uno 'specchio' fedele della vita dei cristiani, ancor più delle attestazioni letterarie, selettive e legate alla volontà dei responsabili delle comunità" (p. 58). Anche nella seconda parte del capitolo, che verte su "Danza e musica durante i banchetti dei cristiani," e offre nell'insieme molte considerazioni valide e interessanti, non sembra inappropriato invitare talvolta a una maggiore cautela nell'uso delle fonti. Così, per esempio, a p. 59 il passo di Clemente Alessandrino, *Paed.* III 11, 68,1, che mette in guardia le donne dall'imitare, come fanno certune (τινες) le movenze e lo stile degli istrioni, non può essere preso automaticamente

come una prova che quello fosse un atteggiamento frequente, per non dire normale, tra le donne cristiane di Alessandria, quando Clemente forse vuole semplicemente dire che esse non devono uniformarsi a modelli di comportamento presenti o diffusi nel loro ambiente sociale. Più in generale, nell'accostare le fonti patristiche che parlano di danze e canti legati ai banchetti, dobbiamo collocarle mentalmente in "contesti conviviali dei cristiani di età tardoantica" (p. 64) o sarebbe più corretto parlare di convivi a cui anche i cristiani prendono parte, nelle normali occasioni di *sociabilité* della città tardoantica? A parte questo, la bella silloge di passi patristici, in particolare ambrosiani e crisostomici (vedi pp. 65 ss.), che questa parte del capitolo presenta al lettore (purtroppo sempre solo in nota), riflette però, come quasi sempre accade, il punto di vista dell'autorità ecclesiastica. Il che, di nuovo, dovrebbe però metterci in guardia nel decodificare certe descrizioni molto enfatiche della dissolutezza e del 'fanatismo ludico' che caratterizzerebbero il comportamento dei cristiani (o di certi cristiani), attribuendole in larga misura alla *vis* polemica del retore cristiano più che ad una registrazione obiettiva di fenomeni sociali.

Anche nel Capitolo 3, dedicato come si è detto alla "Danza e musica strumentale nello spazio sacro: luoghi e riti religiosi dei cristiani," si nota, pur tra molte considerazioni valide e apprezzabili, una certa tendenza a 'sovraccaricare' le fonti citate, attribuendo loro un peso argomentativo, a sostegno della tesi assunta dall'autore, superiore alle loro forze. Così, per esempio il passo di Eusebio, *Hist. eccl.* 10, 9,7 addotto a p. 73 come prova di una pratica coreutica cristiana nei luoghi sacri si riferisce in realtà alle manifestazioni pubbliche di gioia, seguite alla vittoria di Costantino, che secondo Eusebio coinvolsero tutta la popolazione e nel contesto delle quali la menzione di "danze e canti, nelle città come nelle campagne" è sì collegata al ringraziamento a Dio ma non pare riferirsi ad una pratica liturgica svolta all'interno dello spazio sacro. Più pertinente, a tale proposito, potrebbe essere il richiamo ad altri testi, come il passo di Basilio, *Hom.* 14,1 citato a pp. 73-74, n. 5, che descrive con indignazione i balli sfrenati a cui donne ubriache si lasciano andare presso le tombe dei martiri, al termine di un lungo periodo di digiuno e penitenza, quasi come uno sfogo liberatorio. Ma, ancora una volta, è proprio il registro adottato dal predicatore che ci rende difficile decifrare quanto di quelle manifestazioni vada ascritto ad una mera istintività, in cui si liberano pulsioni forzosamente trattenute dalla disciplina ecclesiastica (e che al pio vescovo sembrano bestiali o demoniache) e quanto in esse vi sia invece sia di espressione, sia pur rozza e confusa, di una modalità alternativa di celebrazione della festa, come l'autore suppone. Quanto a Teodoreto, *Hist. Eccl.* 3, 28,1 (citato alla n. 7 di p. 74), qui la menzione di balli e canti nelle chiese per festeggiare la morte di Giuliano è esplicita, ma forse andrebbe tenuto presente che lo storico lo riferisce appunto come un fatto di cronaca meritevole di menzione, in quanto dotato di un certo grado di eccezionalità. Anche in questo caso, inoltre, la connotazione è extra-liturgica: si noti come venga sottolineato che le stesse manifestazioni giubilo si svolgono nelle chiese e nei teatri. È assai probabile, invece, che forme coreutiche più chiaramente liturgiche fossero praticate in ambienti cristiani 'eterodossi,' come l'autore ricorda a pp. 74-75 (meliziani, messaliani), e del tutto plausibile è la sua affermazione che nel cristianesimo *mainstream* anche questa circostanza abbia pesato nel favorire per reazione una disciplina molto più severa, che escludeva la danza dalla liturgia, mantenendo solo il canto. Si potrebbero fare altre osservazioni, simili a quelle sopra accennate, riguardo al trattamento delle fonti (ad es. a p. 77 non mi pare che i riferimenti ad *Apol.* 49,2 e *Monog.* 10,4 nella n. 36 siano molto pertinenti a quanto viene affermato nel testo circa "uno *status intermedio post mortem*, teorizzato per la prima volta in ambito cristiano da Tertulliano") ma mi sembra preferibile concludere con una nota di segno opposto, che suoni come un invito all'autore a proseguire e approfondire la sua ricerca. Credo che si sarebbe potuto ricavare di più da un testo

celeberrimo come *Conf.* vi 2 (citato solo in nota a p. 81). Lì infatti c'è un racconto abbastanza dettagliato e 'di prima mano' di un brandello di 'vissuto cristiano' nel senso che il dettato agostiniano rispecchia abbastanza fedelmente la mentalità di Monica e dice qualcosa di molto interessante sul suo modo, molto sobrio in verità, di celebrare il *refrigerium*, e sull'atteggiamento di una donna cristiana 'comune' nei confronti del divieto imposto da Ambrogio, che lei accetta solo per la grande venerazione che ha per il vescovo di Milano, ma che non le fa cambiare idea sulla bontà di una pratica devozionale che le è cara.

Leonardo Lugaresi,

Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina

