BOOK REVIEWS / RECENSIONI

J. SIEVERS - A.-J. LEVINE (eds.), *I Farisei* (Lectio 14; Cinisello Balsamo - Roma: San Paolo - Gregorian & Biblical Press, 2021), 420 pp.

Dal 7 al 9 maggio 2019 si tenne, presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma, il convegno “Gesù e i Farisei. Un riesame interdisciplinare.” Il libro che qui presentiamo corrisponde alla traduzione in italiano degli atti del convegno inizialmente pubblicati in inglese nel 2021 con il titolo *The Pharisees* a cura di Joseph Sievers e Amy-Jill Levine (Grand Rapids: Eerdmans).

Sembra quasi pleonastico affermare che quest’opera risulta, al momento, la pubblicazione forse più completa ed esaustiva sull’argomento, spaziando anche nell’arte, nel cinema e nei testi di religione in uso nelle scuole; e sembra quasi pleonastico affermare anche che un’indagine approfondita dei farisei fosse necessaria, se pensiamo che per secoli questo termine è stato usato con il sinonimo di ‘falso, ipocrita,’ dimenticandoci che il Nuovo Testamento ci offre figure di farisei come Gamaliele, Nicodemo e Paolo, contrari a questa immagine negativa.

Il libro contiene anche il discorso rivolto da Papa Francesco ai partecipanti il 9 maggio 2019, nel quale il Pontefice chiede di giungere a una maggiore comprensione dei farisei perché ciò contribuirà a un dialogo più profondo tra ebrei e cristiani (pp. 21-23).

La prefazione ad opera dei curatori (pp. 5-14), seguita dai ringraziamenti (pp. 15-17), è un utile sunto dei contributi presenti e ripercorre le fasi che hanno portato alla realizzazione del convegno.

Craig E. Morrison (“Cosa c’è in un nome? Sull’interpretazione del nome ‘fariseo,’” pp. 25-39) indaga l’etimologia del nome ‘fariseo,’ passando in rassegna lessici, enciclopedie, dizionari e commentari, giungendo alla conclusione che il significato lessicale originale è oggi andato perduto; viene spesso ripetuta l’interpretazione ‘separato,’ ma essa genera la domanda: “separato da che cosa o da chi?”. In conclusione, “attualmente, la letteratura mostra una chiara traiettoria che sembra ignorare del tutto gli argomenti etimologici, per considerare semplicemente come il nome sia usato in particolari testi, generi e da autori diversi” (p. 39).

Vasile Babota (“Alla ricerca delle origini dei farisei”, pp. 40-55) analizza le fonti sulle origini dei farisei, in particolare Flavio Giuseppe e i rotoli del Mar Morto, mettendone in risalto le problematiche per datare l’origine dei farisei e il loro collegamento con i *hasidim*, anche alla luce del fatto che non abbiamo testi scritti da farisei e al silenzio di *1 Maccabei* sui gruppi giudaici. Babota propone due scenari possibili: l’attività degli scribi e lo scenario socio-politico, scenari che tuttavia “possono solo dire qualcosa sui farisei più eminenti, non su tutti coloro che si associavano, o erano associati da altri, all’etichetta ‘fariseo/i’” (p. 55) e non rispondono esaurientemente alle nostre domande sulla loro comparsa.

Eric M. Meyers (“Questioni di purità e ‘giudaismo comune’ alla luce dell’archeologia,” pp. 56-68), notando che le pratiche e le idee farisaiche erano molto più diffuse di quanto il Nuovo Testamento e Flavio Giuseppe ci inducano a credere, analizza le testimonianze archeologiche relative a ossari e bagni rituali, recipienti, sinagoghe e filatteri. Cercare tracce dei farisei nei reperti materiali è ancora più difficile che nelle fonti testuali; i recipienti di pietra possono provare l’esistenza di un giudaismo comune che implicava pratiche quotidiane di purità, ma è difficile identificare chi li usasse; gli ossari fanno pensare alla fede nell’aldilà e forse anche nella risurrezione, ma nulla conferma l’uso di un ossario o di un sarcofago in riferimento ad uno specifico modo di credere nell’aldilà.

Vered Noam (“La halakhà farisaica secondo 4QMMT,” pp. 69-90) invita a rivedere l’immagine dei farisei come custodi tradizionali delle leggi, in quanto la legge farisaica è spesso secondaria rispetto alla legge settaria di Qumran e i loro insegnamenti popolari e clementi erano spesso in contrasto e innovativi rispetto alla rigidità sacerdotale e qumranica.

L’analisi storica è oggetto anche del contributo di Steve Mason (“I farisei secondo Flavio Giuseppe,” pp. 91-123) che, dopo uno *status questionis*, analizza i riferimenti ai farisei nelle opere di Flavio Giuseppe giungendo a diverse conclusioni: i farisei sono una presenza marginale nei suoi scritti, ma appaiono esperti legali e interpreti meticolosi della legge, propensi alla clemenza nelle punizioni (cfr. Vered Noam); tuttavia il sacerdote-aristocratico Giuseppe guarda dall’alto in basso i farisei in quanto accolti dalle masse popolari, a differenza dell’autore di *Luca e Atti* che risulta più clemente nei loro confronti.

Paula Fredriksen (“Paolo, il fariseo perfettamente giusto,” pp. 124-145) analizza la figura di Paolo, l’unico ad autodefinirsi fariseo; si riteneva fariseo irreprensibile e non ha mai abbandonato la sua identità ebraica e farisaica; non ha mai scritto che i giudei dovessero smettere di praticare la circoncisione, piuttosto sostiene che gli ex pagani non debbano praticarla; l’adesione a Cristo gli permetteva di “diventare un fariseo ancora migliore” (p. 145).

Henry Pattarumadathil (“Farisei e sadducei insieme nel Vangelo di Matteo,” pp. 146-155) analizza i tre episodi narrati in Mt 3,7-10; 16,1-4 e 16,5-12 in cui farisei e sadducei sono rappresentati insieme; non è chiaro perché Matteo accosti farisei e sadducei, ma sono comunque rappresentati come personaggi negativi all’interno di un quadro non storicamente oggettivo, ma storicizzato dal narratore in un contesto successivo al 70 e.v.; Matteo non offre indicazioni sulle loro differenze dottrinali, ma li accomuna come un fronte unico che contrastarono Gesù.

Analizza il Vangelo di Matteo anche Adela Yarbro Collins (“La polemica contro i farisei in Matteo 23,” pp. 156-175) la quale, ritenendo che l’autore e l’uditorio di Matteo si ritenessero un nuovo popolo escatologico che comprendesse sia ebrei che gentili e non si considerassero invece parte del popolo ebraico, sottolinea che per Matteo i farisei apparivano incoerenti; essi rappresentavano probabilmente i capi delle comunità giudaiche con cui “l’evangelista e altri leader come lui erano in competizione per guadagnare il potere e l’influenza sul popolo” (p. 174); ciò ha portato a caratterizzare come farisei gli ebrei in generale.

In “*Luca-Atti* come fonte per la storia dei farisei” (p. 176-188), Hermut Löhr analizza i farisei di *Luca-Atti* anche alla luce delle opere di Giuseppe Flavio e in particolare si sofferma su Paolo e Gamaliele, gli unici non presentati con stereotipi (ipocrisia, avarizia, malvagità, lamentale e mormorazioni, amore per il denaro). Le differenze fra *Luca*, che enfatizza gli stereotipi, e gli *Atti*, che invece enfatizzano l’importanza della circoncisione e dell’osservanza dei comandamenti della Torah, possono avere come spiegazione un cambiamento di opinione dell’autore o le differenze delle diverse fonti impiegate – Löhr puntualizza che *Luca-Atti* siano una storiografia di seconda mano – o l’evoluzione del ruolo dei farisei che da nemici diventano amici. Löhr ritiene che sia storicamente plausibile l’immagine di contatti ravvicinati tra il gruppo di Gesù e dei farisei, denominatore comune delle due opere lucane.

Secondo Harold W. Attridge (“I farisei nel Quarto Vangelo e un fariseo speciale,” pp. 189-201) i farisei nel Quarto Vangelo compaiono in diciotto versi e appaiono come oppositori di Gesù e vengono delineati con un gruppo ben identificato che collabora con altri capi dei Giudei, poi soppiantati dagli *Ioudaioi* nel ruolo di oppositori a Gesù. Tuttavia, nel Quarto Vangelo compare un fariseo speciale: Nicodemo, il quale appare in episodi che

“sono in contrappunto critico rispetto al tema dominante dell’ostilità degli *Ioudaioi* e dei farisei nei confronti di Gesù” (p. 199), perché chiunque, anche un fariseo, “può ottenere l’illuminazione dei suoi occhi e, sia pur con riluttanza, può imparare a vedere e a rispondere in modo giusto” (p. 201).

Yair Furstenberg (“Visioni convergenti sulla legge farisaica nei vangeli e nella tradizione rabbinica,” pp. 202-219), contestualizzando le dispute legali con i farisei, sostiene che la loro preoccupazione riguardasse “la promozione di una particolare *forma* di osservanza della Legge che, seguendo la loro ideologia religiosa e sociale, autorizzava in ultima analisi la mediazione umana della legge divina” (p. 206), perché promuovevano una forma umana della Legge che teneva conto della condizione umana e delle sue debolezze, minando così il sistema levitico di santità e purità e per questo furono attaccati. Ritiene inoltre che, in alcune dispute, Gesù si schierasse con i sadducei.

In “Quanto erano vicini Gesù e i farisei” (pp. 220-236), Jens Schröter, analizzando i riferimenti ai farisei di tutti i Vangeli, mette in luce le differenze tra Gesù e i farisei, come per esempio il legame con la politica o con la “tradizione degli antichi” da parte di questi ultimi, ma anche alcune somiglianze come la rivendicazione dell’influenza sul popolo ebraico, a differenza di sadducei ed esseni. Nei sinottici, Gesù interpreta le disposizioni della Torah con una maggiore flessibilità e sulla base della propria autorità, e ciò portò alle controversie con i farisei.

Günter Stemberger (“I farisei e i rabbini,” pp. 237-249) dimostra l’invalidità della tesi tradizionale secondo cui i rabbini siano stati il diretto sviluppo del movimento farisaico dopo il 70 e.v., mettendo in dubbio anche la storicità di figure come, tra le altre, Hillel e Shammai. Solo *bQid* 66a e *bNid* 33b identificano esplicitamente farisei e rabbini. Tra movimento rabbinico e giudaismo del Secondo Tempio c’erano punti di contatto, ma non erano esclusivi (per esempio la Sinagoga e la tradizione orale) e facevano parte del “giudaismo comune”.

Matthias Skeb (“I ‘farisei’ e l’ideologia cristiana delle origini,” pp. 250-267) presenta quattro fonti patristiche che contengono cataloghi di eresie che includono i Farisei: il *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire, gli *Hypomnemata* di Egesippo, la *Refutatio* di Ippolito di Roma e la *Panarion* di Epifanio di Salamina. Per Giustino i farisei sono ‘ipocriti,’ mentre per Egesippo sono tra i sette movimenti giudaici alle origini delle eresie cristiane; per Ippolito e per Epifanio sono parte del processo di diversificazione iniziato dopo l’unità giudaico-cristiana, ma di questi solo Egesippo accenna alla loro ostilità verso il cristianesimo ed Epifanio a ciò che li distingue dagli scribi: “I farisei sono principalmente figure simboliche usate per scopi teologici discordanti” (p. 267).

Dalla breve analisi statistica di Luca Angelelli (“Un approccio statistico a *pharisaaios* e *pharisaikos* nei padri greci,” pp. 268-272) si evincono alcuni dati dalle attestazioni nei Padri, tra cui il fatto che i primi tre secoli sono il periodo più interessante per comprendere le origini e lo sviluppo del *typos* farisaico.

In continuità con il contributo di Stemberger, Shaye J.D. Cohen (“I farisei dimenticati,” pp. 273-280) pone l’attenzione su come i saggi rabbinici antichi e medievali percepissero il loro legame con i farisei di un tempo. Gli scrittori ebrei, inclusi gli autori della *Mišnah*, non si identificarono con i farisei, fino a che nel x secolo un anonimo parafrasò in ebraico una traduzione latina di parti delle opere di Flavio Giuseppe; questa parafrasi, chiamata *Yosippon*, identifica i farisei con gli interpreti della Torah e identificò i saggi di Israele con i farisei.

Sulla stessa linea, Abraham Skorka (“I *Perushim* nella concezione dei saggi ebrei medievali,” pp. 281-289) analizza l’uso del termine *perušim* in Rashi, Ramban e Maimonide. Nota la difficoltà nel tentativo di sovrapporre i *perušim* ai *hasidim* o ai saggi (*hakamim*)

perché i commentatori medievali usarono il termine *perušim* per riferirsi agli ebrei che adempivano i comandamenti in modo zelante, così come in alcuni passi talmudici, e conclude che i rabbini non si vedevano come eredi dei farisei.

Il legame tra farisei e ipocrisia compare anche nella teologia di Lutero e Calvino, come dimostra Randall Zachman (“I farisei nella teologia di Martin Lutero e Giovanni Calvino,” pp. 290-304), poiché per entrambi – sebbene la loro visione dei farisei non fosse interamente negativa – la Chiesa romana dei loro giorni assomigliava molto ai farisei del tempo di Gesù; per Lutero nel desiderio di non essere come gli altri peccatori e di non compiere opere della Legge esemplari, per Calvino nella corruzione.

Nell’arte, scrive Angela La Delfa (“I farisei nell’arte figurativa,” pp. 305-321), si nota più equilibrio, poiché in molti casi i farisei non sono rappresentati in modo ostile e con gli stereotipi tipici della letteratura e della predicazione; tuttavia, a causa soprattutto della raffigurazione del parabola del fariseo e dell’esattore, essi furono spesso assimilati a tutti gli ebrei alimentandone il pregiudizio.

Christian Stückl (“Una breve e personale storia della Passione di Oberammergau,” pp. 322-330) racconta non solo il suo personale coinvolgimento come regista nella rappresentazione della Passione che si svolge nella città bavarese di Oberammergau ogni dieci anni dal 1634, ma anche i tentativi fatti per cercare di mettere in risalto aspetti peculiari come l’ebraicità di Gesù o eliminare antisemitismi, stereotipi e pregiudizi.

Il rischio che gli stereotipi possano entrare nella cultura popolare alimentando il legame tra fariseismo e ipocrisia, sono evidenti nella filmografia (Adele Reinhartz, “I farisei nella filmografia,” pp. 331-345), nella ricerca storica ottocentesca e novecentesca condizionate da nazionalismo e antisemitismo (Susannah Heschel e Deborah Forger, “I farisei nella ricerca moderna,” pp. 346-366) e da alcune inesattezze riportate nei libri di testo di religione cattolica in uso negli Stati Uniti (Philip A. Cunningham, “Un caso da manuale scolastico: i farisei nei libri di testo di religione cattolica,” pp. 367-382) nonostante le indicazioni di diversi documenti della Chiesa cattolica.

Anche Amy-Jill Levine (“Predicare e insegnare i farisei,” pp. 383-405) mette in risalto le difficoltà ad accettare i cambiamenti per evitare che la predicazione continui ad alimentare stereotipi e pregiudizi che da antifarisaici diventano spesso antiebraici, perché “è più facile negare o minimizzare la predicazione antiebraica piuttosto che correggerla” (p. 387). Il lavoro in collaborazione ha prodotto documenti eccellenti, come per esempio quello della Commissione pontificia per le relazioni religiose con l’ebraismo nel 2015, frutto della sinergia con consulenti ebrei.

Infine Massimo Grilli e Joseph Sievers (“Quale futuro per i farisei?”, pp. 406-416) suggeriscono lo studio critico dei Vangeli e delle altre fonti, nonché l’applicazione della ‘regola d’oro’ alle relazioni tra ebrei e cristiani, per contrastare gli stereotipi e i pregiudizi.

Questo libro rappresenta un’opera di indubbio valore, nella quale lo studioso potrà trovare le ultime tendenze riguardo alla ricerca sui farisei e alla storia della loro ricezione, non solo nella biblistica e nella giudaistica, ma anche nelle varie arti e nella predicazione.

Un aspetto importante che emerge dall’opera è quello relativo al fatto che sulla nascita dei farisei, nonché sul significato del loro nome, rimangono ancora molti dubbi, derivanti soprattutto dalla scarsità delle fonti e dalla difficoltà ad interpretarle: ne sono testimonianza le posizioni diverse tra alcuni contributi presenti nel libro, come per esempio quelli di Furstenberg e Schröter. Pertanto sull’origine dei farisei il lettore non troverà novità particolari rispetto a studi precedenti, perché la difficoltà dell’interpretazione delle fonti non permette di trarre conclusioni definitive; tuttavia il lettore apprezzerà l’opera per il tentativo di mettere ordine tra le varie tendenze interpretative riguardo ai farisei, la loro

nascita e il loro sviluppo successivo. Così come apprezzerà il rigore metodologico: i contributi – come quelli di Babota, Mason e Noam, solo per fare alcuni esempi – tentano di comprendere sempre più e sempre meglio le fonti nel loro contesto storico e sociale, per evitare, come successo in passato, che il pregiudizio influenzi la ricerca.

A questo proposito, particolarmente importante resta il fatto di aver chiarito il passaggio tra farisei e rabbini che è sempre stato considerato plausibile e invece non trova riscontro nelle fonti; così come lo stereotipo del fariseo come ipocrita, derivante in particolare da una certa lettura del Vangelo di Matteo dimenticandosi delle figure che, nel Nuovo Testamento, rappresentano il fariseismo senza ricevere giudizi negativi. Lo stesso dicasi per l'origine del nome: l'interpretazione si è fatta condizionare più dall'uso che del nome 'farisei' è stato fatto, piuttosto che da vere e proprie argomentazioni etimologiche.

Nonostante la diversità degli argomenti trattati, si nota un legame tra i vari contributi, testimoniato anche dal fatto che talvolta gli autori citano altri lavori all'interno del volume: per es. Fredriksen a p. 128 cita il contributo di Zachman; si è cercato, attraverso questo libro, di offrire una continuità e una omogeneità alla discussione sui farisei, offrendone un quadro completo, sebbene la diversità del materiale non agevolasse questo aspetto.

La ricerca, lungi dal dare risposte definitive, deve continuare e questo libro rappresenta indubbiamente uno stimolo importante.

Andrea Ravasco, Università di Palermo

P. SACCHI, *Gesù Figlio dell'Uomo. Leggendo Marco* (Brescia: Morcelliana, 2023), 96 pp.

Sono raccolti in questo volumetto tre articoli di Paolo Sacchi, già pubblicati in precedenza, ma che sono stati riveduti e ampliati a formare un discorso unitario in vista di questa pubblicazione. Il titolo: *Figlio dell'Uomo* lascia soltanto intuire la ricchezza dei temi affrontati, che mettono a fuoco alcuni aspetti della figura di Gesù, desunti in particolare, come suggerisce il sottotitolo, attraverso la lettura del *Vangelo secondo Marco*. Paolo Sacchi è noto, nel mondo accademico nazionale e internazionale, ma anche tra il pubblico dei non specialisti, come un esperto del giudaismo del Secondo tempio e la sua letteratura. Ma i suoi studi sul giudaismo sono sempre stati accompagnati da spiccati interessi per il cristianesimo nascente, a partire dalla tesi di laurea (pubblicata nel 1956), dedicata al testo del Nuovo Testamento e redatta presso l'Università di Firenze sotto la supervisione del filologo classico Giorgio Pasquali. Questi interessi si sono manifestati in diverse pubblicazioni, soprattutto negli ultimi anni della sua attività di insegnamento presso l'Università di Torino (una prima sintesi si trova nel volume: *Gesù e la sua gente*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003), ma sono continuati anche negli anni successivi, come Sacchi stesso racconta nel volume *Antico Testamento, apocrifi e Nuovo Testamento. Un viaggio autobiografico*, Morcelliana, Brescia 2015. I tre saggi raccolti in questo volumetto costituiscono, per così dire, il punto di arrivo di un lungo itinerario: "Li considero rappresentare il frutto supremo del percorso scientifico e umano della mia vita" (p. 5).

Il primo saggio (*Cesarea e il Tabor*) prende spunto da alcuni passi del *Vangelo secondo Marco* in cui si fa riferimento all'enigmatica figura del "Figlio dell'Uomo", per arrivare a capire, nell'ottica di Marco, che cosa Gesù pensasse di se stesso. Si comincia con Mc 8,27-32, un episodio chiave nella composizione del vangelo, collocato nella località di Cesarea di Filippo. Il tema è quello dell'identità di Gesù. L'analisi di Sacchi sottolinea nel racconto di Marco un crescendo progressivo: secondo la gente comune, Gesù è con-

siderato “almeno alla pari di un profeta redivivo, una creatura mandata da Dio sulla terra per compiere qualche cosa di meraviglioso” (p. 17); la successiva risposta di Pietro alla domanda di Gesù è volta a precisare quella della gente: Gesù è il messia, ma non nel senso dell’unto discendente di David, ma l’essere “superumano di cui aveva scritto Daniele e la cui immagine era argomento dell’apocrifo *Libro delle parabole*” (p. 18); il divieto rivolto da Gesù ai discepoli di parlare di lui (Mc 8,30) e il successivo richiamo alle sofferenze che avrebbe dovuto affrontare il Figlio dell’Uomo (Mc 8,31) indicano che Gesù identificava se stesso con quella figura, sullo sfondo di Dan 7,13-14 e del *Libro delle Parabole*: “bisogna ammettere che nelle idee, almeno della Galilea del tempo, Il Figlio dell’Uomo fosse un concetto noto, che Messia fosse una sua funzione, che l’essere nascosto fosse il modo di essere del Figlio dell’Uomo” (p. 18). Nel successivo racconto della trasfigurazione (Mc 9,3-8), Marco fa un passo ulteriore: quel Gesù che a Cesarea si è rivelato come Figlio dell’Uomo secondo Daniele e il *Libro delle Parabole* è proclamato, in un luogo appartato su di un alto monte, dalla voce di Dio stesso come suo figlio. L’evangelista riprende l’intervento della voce divina dall’episodio del battesimo di Gesù (Mc 1,11), ma questa volta omette la conclusione (“nel quale mi sono compiaciuto”), dando un senso differente alla proclamazione: se nell’episodio del battesimo si poteva intendere che Gesù era stato scelto da Dio tra tanti altri ebrei, nell’episodio della trasfigurazione la voce divina si riferisce chiaramente a Gesù, figura celeste che conversa con altre due figure celesti, Elia e Mosè (p. 33). Il secondo saggio (*Gesù a Gerusalemme*) conclude la traiettoria con l’episodio della testimonianza davanti al sinedrio (Mc 14,53-65), dove Gesù, al Sommo sacerdote che gli domanda se egli sia il Messia, il figlio del Benedetto, risponde affermativamente, rievocando la figura del Figlio dell’Uomo glorioso seduto alla destra di Dio. La rivelazione dell’identità di Gesù è ora completa e sancita, secondo l’evangelista Marco, dalla piena consapevolezza di Gesù.

Sono queste, secondo Sacchi, “le premesse del comportamento di Gesù a Gerusalemme, e particolarmente nell’Ultima cena” (p. 47); e proprio all’Ultima cena è dedicato il terzo contributo (*Il patto [Mc 14,22-24]*); in questo modo, i tre saggi sono legati fra loro in un discorso conseguente. L’autore si sofferma su un particolare del testo (Mc 14,24), e precisamente il riferimento al “mio sangue del patto, versato per tutti”. L’espressione presenta qualche difficoltà a motivo dei due genitivi che si susseguono (“di me” = mio e “del patto”), rendendo “ostica” la frase non solo in italiano e in greco, ma anche se retrotradotta in ebraico o aramaico (p. 53); sono comunque attestate anche in altri casi espressioni analoghe (Sacchi fa riferimento a Lev 26,49 e a 1QSb 5,23). Il richiamo da parte di Gesù al sangue del patto suggerisce un confronto con episodio biblico del patto di Mosè (Es 24,4-8). I due patti hanno in comune più punti (“entrambi sono stipulati secondo un antico rito per mezzo del sangue ottenuto con il sacrificio di vittime”), ma anche differenze decisive (“la prima cosa che si nota nel confronto con patto mosaico è che nelle parole che indicano e riassumono i gesti di Gesù, «Questo è il mio sangue del patto», mancano la proposta, il soggetto che la avanza, l’accettazione o meno della stessa e, soprattutto, le clausole. Il patto di Gesù non contiene clausole”: pp. 57-58). Quest’ultimo tratto, certamente innovativo, dell’operare di Gesù nell’Ultima cena, così come ci è presentato da Marco (ma anche Matteo e Luca concordano) conoscerà sviluppi diversi nella tradizione successiva: Paolo, che conosce il racconto dell’Ultima cena (1Cor 11,23-25) certamente si dovette rendere conto che il patto di Gesù non prevedeva clausole; e questa consapevolezza si manifesta senz’altro nella sua negazione della valenza soteriologica della legge (le “clausole del patto”), ma anche (2Cor 3,6) nella convinzione che il nuovo patto si fondi sullo Spirito (pp. 71-72); d’altro lato, una diversa linea di tradizione (di cui c’è traccia anche in 1Cor 11,26) perpetuò la celebrazione della cena “non come luogo del patto, ma come preannuncio del sacrificio della croce” (p. 62).

Questo volumetto illustra molto chiaramente il metodo di lettura e analisi delle fonti che Sacchi adotta. L'obiettivo è quello di capire il testo così com'è, il messaggio che vuole comunicare. Come giustamente osserva Luca Mazzinghi nella Postfazione: "Sacchi considera Marco (a prescindere da chi sia realmente "Marco") come l'autore di un'opera che ha una sua coerenza interna e che deve essere letta come tale, a prescindere anche dalle sue fonti e dalla sua (comunque ipotetica) storia redazionale" (p. 78). Non si tratta, tuttavia, di una lettura ingenua: i risultati della ricerca storico-critica sono chiaramente presupposti (innanzitutto il testo greco di Marco secondo le edizioni critiche; la priorità di Marco rispetto agli altri sinottici; la dipendenza di Matteo da Marco, ecc.); e orientano la lettura del testo così com'è. Nell'analisi si nota l'attenzione minuziosa del filologo ai dettagli, a ciò che il testo dice e qualche volta omette, alle formulazioni insolite, che a volte rivelano l'imbarazzo o la difficoltà dello scrivente. Il lavoro del filologo, però, non è fine a se stesso, ma al servizio di una comprensione più ampia dei testi, che deriva dalla loro collocazione nel contesto storico-culturale appropriato. Lungo l'intero suo percorso scientifico, P. Sacchi ha inteso conoscere e studiare il mondo del giudaismo del Secondo tempio, la sua storia e la sua cultura, le sue credenze e il suo immaginario, le sue pratiche e la sua letteratura; presupposti indispensabili per capire, non soltanto la lingua, singoli termini o espressioni che ricorrono nei testi, ma anche il modo di pensare, di ragionare, di comportarsi degli attori umani. Gli scritti confluiti nel Nuovo Testamento cristiano appartengono a questo mondo; il *Vangelo secondo Marco* va letto come un prodotto letterario del giudaismo del Secondo tempio.

Claudio Gianotto, Università di Torino

P. SACCHI, *Gesù e la sua gente. Edizione ampiamente riveduta*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2024, 224 pp.

Come dice il sottotitolo, si tratta di una nuova edizione riveduta dall'Autore del suo ormai celebre *Gesù e la sua gente* del 2003. È stata mantenuta sia la presentazione alla prima edizione di Franco Arduoso, utile per comprendere l'origine di questo saggio, sia quella dell'autore. Se ne aggiunge, dello stesso, una seconda a questa attuale.

Queste presentazioni sono oggi illuminanti, a distanza di poco più di vent'anni dalla prima edizione, perché oltre che a evidenziare gli elementi che riguardano il motivo, il metodo e il contenuto del testo, in modo prospettico mostrano ciò che caratterizza complessivamente il lavoro dell'autore in tutta la sua opera e il suo successo. Riguardo al motivo, Arduoso, riconoscendo a Sacchi e alla sua scuola il merito di aver mostrato chiaramente che il giudaismo al tempo di Gesù non era affatto monolitico, aveva sentito la necessità di un chiarimento da parte sua sulla situazione religiosa e storica del tempo in cui egli operò e visse. In questa richiesta era a mio avviso implicito un riconoscimento alla giudaistica di disciplina fondamentale per comprendere i contenuti del corpus neotestamentario e, anche se non detto esplicitamente, che perciò quest'ultimo a che fare con la letteratura del Secondo Tempio, letteratura che sorge – e Sacchi è il pioniere di questo campo di ricerca –, nel VI secolo a.C. e che si conclude più o meno agli inizi del secondo secolo d.C., al tempo della rivolta di Bar Kokba. Arduoso, riporta la domanda che Sacchi aveva dato alla sua richiesta: «Ha diritto un giudaista di occuparsi di Gesù, se non è contemporaneamente un neotestamentarista?». Allora, scrive, gli aveva fatto notare che nel suo altro

celebre libro, *Storia del Secondo Tempio*, egli aveva avuto «uno sguardo rivolto al Nuovo Testamento e all'opera di Gesù».

Il fatto che un giudaista possa occuparsi di Nuovo Testamento è oggi ormai, si spera, un dato accettato. In effetti, ma fuori dall'Italia, già sono sorte alcune cattedre di Storia del Secondo Tempio e delle Origini Cristiane. D'altra parte, con le scoperte delle grotte di Qumran, avvenute come è noto a partire dal 1947, si è potuto rivalutare l'importanza degli apocrifi, come anche leggere, per la prima volta, opere sconosciute e scritte da comunità giudaiche vissute un secolo o due prima di Gesù, tutte opere che mostrano un pensiero molto più ampio e complesso nel giudaismo – pensiero sicuramente diffuso e circolante nella sua epoca – rispetto a quello che si poteva credere fino alla loro scoperta. Prima, tutta l'attenzione degli storici era stata concentrata su quattro sette, descritte in modo sintetico da Flavio Giuseppe: Farisei, Sadducei, Esseni e, anche se non così religiosi come i primi tre, zeloti; esclusi dallo storico, i samaritani, di cui però i vangeli parlano. Arduo si rammaricava per questo che non esistono dei commentari del Nuovo Testamento che tengano conto, in modo sistematico, di tutti i dati che adesso disponiamo sulle correnti giudaiche coeve a Gesù. Ultimamente, ma è in corso di formazione, probabilmente potrà rispondere a questa necessità per esempio, assieme ad altri, il progetto di Archie Wright, Ron Herms, Loren Stuckenbruck, *The New Testament in Its Second Temple Context*, in 21 volumi. Gli studiosi che dirigono questo lavoro partono dal principio che i testi neotestamentari sono giudaici e vanno capiti all'interno del periodo in cui sono stati redatti. Le competenze pertanto necessarie per un lavoro del genere sono quelle di chi si occupa di Giudaismo del Secondo Tempio, materia, questa, storicamente denominata così per la prima volta proprio da Paolo Sacchi.

Riguardo al metodo, Sacchi parte dalle fonti – in particolare il vangelo Marco che è il più antico –, indagate con la finezza del filologo quale è. Due figure, conosciute quando era giovane, sono importanti per capire il metodo che Sacchi sviluppa e che poi gli permette di «affacciarsi» al Nuovo Testamento, come ricorda l'Autore: Giorgio Pasquali per la filologia, Giovanni Pugliese Carratelli per la storia. Se si può dire in sintesi quello che Sacchi ha mostrato nel suo lungo percorso di studioso e che realizza in questo testo è che la storia si può fare solo a partire da uno studio delle fonti. Esse vanno sapute leggere, non solo sul piano filologico, ma anche – per comprenderle fino in fondo –, immergendole nel contesto culturale in cui si sono formate. Questo metodo richiede di espungere totalmente ogni altro tipo di interpretazione che non abbia queste basi. Per quanto sembri ovvio quanto detto, questo metodo richiede una grande disciplina e onestà. Sacchi, in tutta la sua opera, compreso questo saggio, non si è mai discostato dal metodo storico-filologico.

L'Autore, tenendo conto empiricamente delle fonti presenti, legge i vangeli in base a quello che il tempo ci ha lasciato di esse, considerando cioè i vangeli come opere concluse, a meno che non ci siano al loro interno evidenti differenze sul piano linguistico o altro ancora che mostrino aggiunte all'originale. Non abbiamo altro a disposizione. Marco, quello che l'Autore usa di più, viene dunque letto come un'opera organizzata in un modo che vuole esprimere qualcosa che va colto e compreso nel suo insieme. Se in fondo la ricerca si è molto concentrata sul contesto di produzione dei vangeli, Sacchi si concentra invece sulle sottigliezze dei racconti e dei detti gesuani per vedere se producono un senso. In effetti, sul piano critico, va considerato che nulla è accertato, né le possibili fonti orali o scritte, nemmeno il processo di redazione, semmai, per delle evidenze di contenuto, l'antiorità di un testo rispetto a un altro. Si possono invece cominciare a derivare in modo abbastanza chiaro, grazie

soprattutto agli studi sul Giudaismo del Secondo Tempio, qualcosa delle correnti teologiche che vi si esprimono. I soli testi evangelici che abbiamo a disposizione sono Matteo, Marco, Luca e Giovanni e separare nettamente l'autore dal redattore è, per certi versi, fuorviante, e lo è per il fatto che chi ha scritto determinate opere, come il vangelo più antico, ha trascritto o disposto secondo un certo ordine del materiale ricevuto, prevalentemente, si pensa, almeno riguardo a Marco, in forma orale. Ma il redattore, facendo questo, è autore. Sacchi, per tali ragioni, ricorda come (p. 17) voleva proporre un altro titolo al suo testo, ovvero *Leggendo i Vangeli*, perché con quello spiegava lo spirito e il metodo del suo lavoro. Scrive: «il libro voleva essere, ed è, soltanto una lettura dei vangeli fatta sui testi quali risultavano da edizioni critiche, senza tener conto dei cosiddetti criteri di verità. Questo mio lavoro è stato, insomma, una lettura filologica che ha seguito Gesù operante in mezzo alla sua gente e immerso nella cultura della Palestina del primo secolo della nostra era». Rispetto a quanto si scriveva prima, si riporta anche quanto Sacchi conclude sul suo libro: esso è «fondato sul testo dei vangeli, opere di quattro autori, non di quattro redattori». È necessario qui riportare anche quanto scrive a p. 71: «tutte le tappe della predicazione di Gesù non sono ricostruibili dalle fonti che abbiamo, che si riducono di fatto ai tre vangeli sinottici, cui si può aggiungere qualche particolare tratto dal vangelo secondo Giovanni, che è un'interpretazione teologica di Gesù più che una storia dell'uomo Gesù [...]. Per questo, a parte qualche particolare, seguirò i tre sinottici e in modo particolare, come ho già detto, il vangelo secondo Marco».

Riguardo al contenuto, il libro non poteva che partire da una presentazione («La Palestina al tempo di Gesù») dei testi che sicuramente circolavano e dalle idee che proponevano. Con un confronto sintetico tra quello che sapevamo riguardo all'epoca di Gesù e quello che è emerso dalle scoperte di questi ultimi settant'anni, Sacchi utilizza le parole farisei, sadducei, esseni, per indicare non più, come Flavio Giuseppe, sette circoscritte, ma «aree culturali e religiose». Riguardo a quella essenica, Sacchi ne parla come un'area «molto suddivisa con una lunga storia pregressa. I moderni hanno inventato il nome di *enochismo* per indicare una di queste correnti» (p. 30). Quest'area è quella che presenta diverse correnti che Sacchi suddivide con «area enochico-essenica», «area enochica», «area essenica». Oltre queste aree culturali e religiose, viene spiegato chi sono i samaritani, che cosa sono l'apocalittica e il sadocitismo.

Il secondo capitolo riguarda una questione a cui in questi ultimi anni molti studiosi stanno concentrando i loro sforzi: quella sulla figura e sul ruolo di Giovanni il Battista («Giovanni e la purità»). Sacchi fa un'analisi dello stile di vita del Battista che mostra un'adesione estrema alle regole di purità. Questa evidenza per l'Autore mostra un convincimento derivato da un pensiero sorto all'interno dei gruppi giudaici che hanno scritto alcuni testi rinvenuti nelle grotte di Qumran, cioè che il peccato lascia, analogamente all'impuro rituale, una traccia sul corpo che va tolta. È evidente l'idea di peccato come impurità. Il Battista però, come spiega l'Autore, non espia il peccato con il battesimo, perché con questo si purifica solo il corpo – come d'altra parte ricordava lo stesso Flavio Giuseppe trattando del Battista – da qualcosa che questo gli ha evidentemente lasciato. Il perdono dei peccati è conseguente al pentimento da parte del popolo dei propri peccati e dall'accettazione di una vita basata su opere di giustizia. Per il Battista la purificazione corporale era dunque sentita necessaria assieme al pentimento e a uno stile di vita rinnovato. La predicazione e la purificazione proposta da Giovanni è inserita in un'ampia e complessa discussione nella Palestina del tempo di Gesù. Da lui, come si legge in Marco, andavano tutti, e lo stesso Flavio ne parla con ammirazione. Non era opposto al tempio, ma proponeva

qualcosa che il tempio non poteva fare in considerazione del peccato. Al tempio, come spiega Sacchi, ci si purificava solo dai peccati involontari. Per Giovanni era necessario il pentimento di quelli volontari, ma non è specificato chiaramente, e anche una purificazione dall'impurità prodotta dal peccato, impurità vista probabilmente come un impedimento all'essere idonei a qualcosa che, come si legge nei sinottici, sarebbe dovuta venire: il battesimo con spirito santo. Matteo e Luca aggiungono a spirito il fuoco che, secondo Sacchi, è più in sintonia con l'escatologia del Battista.

Il capitolo III tratta poi dei motivi per cui Gesù si stacca da Giovanni, dopo che ci aveva passato un certo tempo («Gesù lascia Giovanni»), fatto che si esplica con un cambiamento di stile di vita.

Il IV tratta di un'altra questione importante, ovvero «come i vangeli introducono la figura di Gesù». Per Sacchi tutti i vangeli, ad esclusione di Marco, e in maniera diversa l'uno dall'altro, intendono chiarire fin dall'inizio che Gesù non è un uomo come tutti gli altri e «lo fanno con argomenti male documentabili sul piano storico o con affermazioni di carattere teologico» (p. 84). Invece Marco introduce Gesù in maniera diversa perché lo mostra non come uno che è giunto all'improvviso, ma come uno che è stato preannunciato da un precursore. Non per niente il suo vangelo comincia con Giovanni che lo battezza sul Giordano e, questo, per dare compimento un'antica profezia «citata in maniera imprecisa, ma efficace». Da questa considerazione l'Autore propone alcune pagine davvero fondamentali che sviluppano la sua idea, basata sulla conoscenza dei testi del Giudaismo del Secondo Tempio, sul significato che Marco dà a «Figlio dell'Uomo». Questa tesi è stata ampliata dall'Autore in una recente pubblicazione (*Gesù Figlio dell'Uomo*, Morcelliana, Brescia 2023; cf. anche la mia recensione in «Egeria» 20[2024], pp. 126-129). Ritengo la tesi sacchiana oggi la migliore per chiarire il significato di Figlio dell'Uomo, in particolare nel vangelo secondo Marco.

Il capitolo V tratta della «prima predicazione». Fa osservare Sacchi che la peculiarità della predicazione di Gesù si può comprendere abbastanza bene alla luce delle conoscenze che oggi abbiamo delle idee che circolavano nella Palestina del suo tempo. Questa affermazione è solida in quanto grande studioso del Giudaismo del Secondo Tempio, come mostra ampiamente nello spiegare concetti come «regno di Dio» e la contrapposizione tra questo e quello delle tenebre.

Il capitolo VI si concentra sull'«insegnamento di Gesù: l'etica». Anche queste mostrano un grande valore perché basate sul confronto con la letteratura giudaica, non solo su quella dei testi che verranno poi inclusi nel canone. Si leggano per esempio le pagine relative al giuramento.

Il capitolo VII tratta di un episodio centrale della vicenda di Gesù («Gesù si rivela ed rivelato») perché da quello la sua vita prende una direzione ben precisa fino alla sua morte a Gerusalemme. Il fatto della trasfigurazione è chiaro a partire dall'ermeneutica che il *Libro delle Parabole di Enoc* fa del Figlio dell'Uomo di Daniele e di come, questa, venga sviluppata soprattutto in Marco (cap. 9), in particolare con la notizia, aggiunta rispetto a quell'interpretazione, che avrebbe dovuto soffrire molto.

Da questo episodio scaturisce «la seconda predicazione» (cap. VIII). In questo capitolo vorrei ricordare solo una considerazione che Sacchi fa sul valore della parola «fede» detta da Gesù, e come questa abbia peso proprio per la sua conoscenza della letteratura giudaica (p. 160): «l'invito “abbi fede e l'affermazione “la tua fede ti ha salvato” hanno un tono molto forte, assoluto. Questo tipo di fede appare nell'insegnamento di Gesù e in nessun testo apocrifico coevo. Egli dette un peso notevole alla componente umana dell'*emunà*, cioè alla forza con cui il soggetto viveva il suo esse-

re fiducioso in un momento di particolare bisogno». E aggiunge: «nelle frasi di Gesù il soggetto umano è menzionato esplicitamente».

Dopo dunque il Tabor, Gesù giunge a Gerusalemme (cap. IX). Sacchi argomenta la questione di Gesù rispetto al Tempio utilizzando, anche qui, alcuni testi giudaici non inseriti nel canone, per esempio il Rotolo del Tempio, il Libro dei Sogni e il Testamento di Levi. Infine, *Gesù e la sua gente*, si conclude con l'ultima cena (cap. X). Brevemente, riporto l'ormai famosa intuizione dell'Autore (p. 197): «il Patto di Gesù [fatto con il suo sangue dato da bere] si distingue dalla serie dei Patti che l'anno preceduto per un motivo fondamentale: non ha clausole. Non c'è alcun "se farete" che lo condizioni».

Concludo notando che, alla luce dei suoi studi sul giudaismo e, considerato che, all'epoca della stesura della prima edizione di *Gesù e la sua gente*, si cominciava ad accettare nel mondo accademico che le scoperte fatte nell'ambito della giudaistica potevano essere importanti per comprendere il Nuovo Testamento e le Origini Cristiane, è evidente come questo libro sia stato rilevante e come abbia inaugurato, assieme ad alcuni altri, una nuova stagione di studi, pure se il testo aveva una finalità divulgativa. In effetti, questo saggio se risultava prezioso alla sua prima uscita, oggi, con questa nuova edizione riveduta, lo è ancora di più, soprattutto allo studioso di giudaistica che si occupa della figura di Gesù e dunque del corpus neotestamentario. In effetti esso è capace di fornire ancora stimoli e intuizioni per molte nuove ricerche.

*Giovanni Ibba, Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana -
Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze*