DIZIONARIO BIBLICO

M - Z

Diretto da Francesco Spadafora

Ordinario di Esegesi nella Pontificia Università del Laterano

STUDIUM 1963

IMPRIMATUR

+Aloysius Faveri

Episcopus Tiburtinus

2-4-1963

M

MACCABEI (I e II libro dei). - Dal soprannome (*Maccabeo*, spiegato come equivalente a Martello oppure, forse meglio, a *Designato* o *Designazione di Iahweh*, supponendo in ebraico un *maqqabhiahù* da *naqabh*) del principale promotore della rivolta antiseleucida si chiamano libri dei M. o maccabaici gli scritti canonici, che narrano tale lotta o fatti ad essa connessi. Per estensione il termine viene usato anche per tutti i membri della famiglia del sacerdote Mattatia e per gli altri personaggi che hanno una parte rilevante nel racconto (cf. i 7 fratelli M.).

La Chiesa riconosce solo due libri ispirati; essi fanno parte dei deuterocanonici, perché mancano nel canone ebraico e quindi presso quasi tutte le confessioni acattoliche. I due libri non costituiscono un'opera unica; anzi con molta probabilità sono completamente indipendenti fra loro. Il primo abbraccia un periodo di circa 35 anni dalla spedizione in Egitto di Antioco IV con una breve notizia alla sua successione al regno sino all'assassinio di Simone, figlio di Mattatia; il secondo comprende solo una quindicina d'anni, dalla missione di Eliodoro alla vittoria su Nicanore.

Il I Mach. si divide facilmente secondo i vari protagonisti. Nell'introduzione (1, 1-2. 70) si accennano alle cause dell'insurrezione, presentando il proposito di Antioro IV di ellenizzare i Giudei (1, 11-64), quindi si descrivono le prime resistenze di alcuni gruppi giudaici e specialmente di Mattatia e dei suoi cinque figli (2, 1-70). Segue il racconto della rivolta guidata da Giuda M. (3, 1-9, 22), che sconfigge Apollonio (3, 10-12) e Seron (3, 13-26), ufficiali subalterni del regno seleucida. La sua fama cresce con le vittorie di Emmaus (3, 38-4, 25) e di Bethsur (4, 25-35), che permisero la riconsacrazione del Tempio, già profanato dai pagani (4, 36-61). Seguono le battaglie contro le popolazioni vicine (5, 1-68) e contro Lisia (6, 18-63). Dopo la morte di Antioco IV (6, 1-17), Giuda, vittorioso contro gli eserciti di Demetrio I (7, l-50), si allea con i Romani (8, 1-32); ma poco dopo muore in combattimento (9, 1-22).

Gli succede a capo della lotta il fratello Gionata (9, 23-12, 54), che combatte con successo contro Bacchide (9, 23-73), viene a trattative vantaggiose col pretendente Alessandro Bala (10, 1-66), resiste al nuovo pretendente Demetrio II (10, 67-85), occupando Ascalon (10, 86-89), mentre Alessandro viene sconfitto da Demetrio (11, 1-19), che si mostra generoso con Gionata (11, 20-27). Segue una breve relazione sull'attività diplomatica. Gionata riconosce il nuovo re Antioco VI, sostenuto da Trifone (11, 38-74) e rinnova l'alleanza con i Romani e gli Spartani (12, 1-23). Dopo altri successi contro Demetrio e le città filistee (12, 24-38), egli è fatto prigioniero da Trifone (12, 39-53).

Simone (13, 1-16, 24), che succede al proprio fratello, ricattato da Trifone che uccise anche Gionata (13, 1-30), si mette in relazione con Demetrio II (13, 31-40), cercando di ottenere la massima indipendenza della Giudea (13, 41-14); rinnova l'alleanza con i Romani e gli Spartani (14, 16-24), governando in modo da riscuotere la gratitudine dei

suoi sudditi (14, 25-49). Il nuovo re Antioco VII intende rivendicare i suoi diritti su la Giudea (15, 1-36), ma la sua spedizione militare fallisce (15, 37-16, 10). Narrato l'assassinio di Simone, commesso dal genero Tolomeo (16, 11-22), si accenna al governo del figlio Giovanni Ircano (16, 23 s.).

Fra i libri storici della Bibbia il I Mach. corrisponde meglio di qualsiasi altro al concetto della moderna storiografia; pur non celando il suo entusiasmo per l'attività degli insorti ed il fine religioso dell'opera, l'autore si basa su ottime fonti storiche e su la cognizione diretta di molti episodi. Con raro senso storico inserisce, trascritti con fedeltà, importanti documenti ufficiali (5, 10-13; 8, 23-32; 10, 18 ss., 25-45; 11 30-37; 12, 6-23; 13, 36-40; 14, 27-45; 15, 2-9, 16-21): La sua attendibilità è garantita; ma non si deve dimenticare il particolare punto di vista, che naturalmente gli fa proferire giudizi incompleti e unilaterali sui nemici del popolo ebraico (cf. i profili di Alessandro Magno e di Antioco IV). Molto apprezzata è, invece, la sua precisione nei dati cronologici e topografici.

Quest'ultima caratteristica insieme alla vivezza del racconto è indizio che l'autore era un palestinese contemporaneo, il quale godeva una posizione vantaggiosa negli ambienti gerosolimitani. Molti esegeti lo pensano un fariseo od, almeno, un *assideo*; ma dall'esame interno, tale deduzione non si impone. Senza dubbio egli era favorevole ai M. e alla dinastia asmonea e di spirito profondamente religioso, anche se evita qualsiasi digressione parenetica o teologica. Ciò risulta dal suo modo di concepire la storia, di cui autore primo è considerato Iddio, che per un religioso rispetto non viene mai nominato. Il suo nome è sostituito dal pronome personale o, più frequentemente, dal vocabolo "cielo".

È impossibile precisare la data di composizione del libro: come limiti massimi si possono assegnare gli anni 135 e 63 a. C. Il primo come *terminus ante quem* è richiesto dalla breve notizia sul governo di Giovanni Ircano, che iniziò proprio in tale anno; la seconda data come *terminus post quem* è suggerita, per non dire imposta, dall'atteggiamento di ammirazione e di stima per i Romani (8, 1 ss.); tale simpatia e la speranza nel loro aiuto sono inconcepibili in un giudeo dopo l'occupazione di Gerusalemme e la profanazione del Tempio da parte di Pompeo Magno (63 a. C.). Da altri indizi (cf. 13, 30; 16, 2 s.) e specialmente dal fatto che l'autore si mostra un testimonio oculare si può restringere tale periodo agli anni 135-100, lasciando maggiore probabilità ai primi anni del regno di Giovanni Ircano, ossia verso il 130 a. C.

Il libro fu scritto in ebraico, o per lo meno in semitico, come traspare dallo stile. Origene (in Eusebio, *Hist. eccl*. VI, 25, 2) ne riporta anche il titolo in ebraico. Ora noi abbiamo solo il testo greco, di solito conservato bene nei vari codici, e le traduzioni che derivano da esso. Fra queste è notevole la *vetus latina*, di cui esistono diverse *recensioni* con differenze anche molto sensibili.

Il 2Mach., nella prefazione dell'autore (2, 19-32), si presenta come un' sunto di cinque libri storici di Giasone di Cirene. Ad esso è premessa una raccolta di documenti particolari (1, 1-2, 18).

Il libro si può dividere in due grandi sezioni (3, 1-10, 9 e 10, 10-15, 37). Nella prima sono compresi gli avvenimenti anteriori alla purificazione del Tempio, ossia la missione di

Eliodoro (3, 1-40), gli intrighi dei sommi sacerdoti di Gerusalemme (4, 1-50), la persecuzione di Antioco IV (5, 1-10), che profana il Tempio (5, 11-26) ed incrudelisce contro i fedeli alla legge mosaica (6, 1-7, 42), la sconfitta di Nicanore (8, 1-36), la morte di Antioco (9, 1-29) e la purificazione del Tempio (10, 1-9). Nella seconda sezione si narrano le varie lotte di Giuda contro i popoli vicini (10, 10-38) e contro Antioco V (11, 1-13, 26); infine il libro si dilunga nel descrivere la missione di Nicanore (14, l-11), la sua amicizia con Giuda (14-, 15-25), la sua azione contro questi (14, 26-33) e, dopo l'episodio del suicidio di Razia (14,37-46), la sua morte (15,1-36). I vv. 15, 37-39 costituiscono un breve epilogo.

Nonostante le molte congetture, non si è riusciti a conoscere nulla intorno a Giasone di Cirene, di cui non si hanno notizie attendibili fuori delle poche parole dell'autore del 2Mach. Per questo non possiamo formarci nessuna idea precisa circa la relazione fra lo scritto particolareggiato dell'ignoto scrittore giudeo-ellenista ed il nostro libro. Il 2Mach. differisce molto dal primo. Innanzi tutto esso fu composto certamente in greco, ed in uno stile ampolloso e ricercato, con evidenti segni per l'effetto. Traspare la retorica, che talvolta ne rende la lettura difficile ed ostica ed una traduzione quasi impossibile. I vocaboli strani, l'enfasi, i paragoni arditi e ben studiati, tutto denota un assillo costante nell'autore per ottenere un'opera letteraria. La ricercatezza è palese anche nella disposizione della materia. Oltre a tali particolarità puramente stilistiche, se ne notano altre, che non ne diminuiscono 1'attendibilità storica, ma ne rendono molto difficile l'esegesi. L'autore si diletta di racconti miracolosi, ama numeri iperbolici e mostra una costano te preoccupazione teologica per spiegare le sofferenze del popolo. Trascura i dati geografici e cronografici e riduce al minimo l'uso diretto di documenti ufficiali (cf. 9, 19-27; 11, 17-38); Il suo pensiero è rivolto alla santità del Tempio e della Legge. Per questo, mentre il I Mach. preferisce descrivere la storia militare-politica, esso indugia a narrare la protezione divina sul Tempio (3, 24 ss.) e gli atti d'eroismo individuale in omaggio alle prescrizioni legali (6, 18-7; 42).

Tuttavia, nonostante differenze così radicali, i due libri nella materia comune concordano negli elementi essenziali, confermandosi a vicenda, poiché non è affatto sicura una loro dipendenza letteraria. In modo particolare, il secondo completa il primo con le sue preziose informazioni circa i partiti in Gerusalemme e l'attività, ben poco dignitosa, di alcuni sommi sacerdoti. Perciò anche storicamente esso è di grande importanza; mentre è ricchissimo di insegnamento teologico. La creazione dal nulla (7, 28) e la resurrezione dei corpi (7, 11 s.; 14, 46) sono asserite con una chiarezza, che invano si ricerca in altri libri del Vecchio Testamento. Altre verità come il sacrificio per i morti, l'efficacia della preghiera dei santi per i vivi (cf. 12, 43 s.; 15, 12-16), costituiscono novità preziose nella rivelazione.

Non si conosce l'anno della composizione del libro. Se Giasone ebbe le sue informazioni per via orale, non è lecito pensare a una data troppo posteriore al 161-160 a. C. ossia dopo la morte di Antioco V. Più delicata è la questione circa l'epoca dell'epitomatore; sembra sia da escludersi un anno posteriore al 63 a. C., a causa della notizia di 15, 37; il *terminus post quem* si può segnare nell'anno 124 a. C. (cf. 1, 9). Quindi la data più probabile cadrebbe circa il 160 a. C.

BIBL. - F. M. ABEL. *Le livre des Maccabée.* Parigi 1949; A. PENNA. 1-2 *Maccabei*. Torino 1952.

MACCABEI ed Asmonei (Storia). - La denominazione di M. deriva dall'estensione a tutta la famiglia del soprannome di Giuda, terzogenito figlio di Mattatia (165-160 a. C.). Le gesta dei M. trovarono un'eco molto affievolita e talvolta falsa negli storici pagani, mentre formano il tema dei due libri omonimi (v.), dal primo dei quali dipende in gran parte Flavio Giuseppe.

Si sa poco del sacerdote Mattatia (I Mach. 2, 1-70), cui si deve l'inizio della rivolta. Morendo egli affidò la direzione militare al figlio Giuda (ivi, 3, 1-9, 22; 2Mach. 8, 1 ss.) che compì fortunate imprese guerresche contro i vari contingenti dei Seleucidi, spediti in Palestina. Egli poté purificare il Tempio (v. Antioco Epifane) già profanato dai pagani e da Giudei ellenistici, e stringere alleanza con Roma, ma in pratica, alla sua morte in battaglia, lasciò la Giudea sotto il dominio seleucida ed il Tempio in mano a sacerdoti ellenistici, mentre i suoi seguaci dovevano rifugiarsi nella steppa. Il fratello minore, Eleazaro, l'aveva preceduto nella morte (I Mach. 6, 43-46).

Dei tre fratelli superstiti, Simone continuò ad essere consigliere morale e dirigente politico secondo la volontà del padre (ivi, 2, 65), mentre Gionata assunse l'eredità di Giuda nella lotta contro la tirannia straniera. Giovanni, a quanto pare, era incaricato dei servizi logistici; ma fu subito ucciso in un'imboscata da una tribù Nabatena (ivi, 9, 35 ss.). Aiutato dalle continue lotte intestine del regno Seleucida dopo la morte di Antioco IV, Gionata (160-142 a. C.) con la sua astuzia, mostrando grande coraggio e non disdegnando alleanze diplomatiche, riuscì ad indebolire fortemente il prestigio seleucida in Giudea. Egli ottenne numerose concessioni ed esenzioni economiche; fu insignito del sommo sacerdozio (ivi, 10, 20) ed in pratica governò su la Giudea. Tuttavia non riuscì ad eliminare il presidio siriaco nell'Acra di Gerusalemme. Fu preso a tradimento da Trifone, cui però tenne testa subito Simone, che aveva sostituito con risolutezza il proprio fratello.

Simone (142-135 a. C.) portò a termine l'opera di Giuda e di Gionata. Dapprima cercò di venire a patti con Trifone, che lo ricattò con la promessa di liberare il prigioniero, quindi passò dalla parte di Demetrio II, che si affrettò ad elargirgli le massime concessioni. Ormai l'alta sovranità seleucida era quasi svanita del tutto. Nel 142-141 il popolo si considerò formalmente libero ed indipendente (I Mach. 13, 41 s.). Il 23 del mese Ijjar (maggio) del 141 si arrese anche il presidio dell'Acra, già da lungo tempo isolato. Era la piena indipendenza, rafforzata da relazioni diplomatiche (ivi, 14, 16-24; 15, 15-24). Un'assemblea popolare (ivi, 14, 25-49) conferma le varie prerogative accumulatesi nella famiglia dei M., le quali si compendiavano nella suprema autorità civile (senza il titolo di re) e religiosa. Antioco VII Sidete tentò di annullare la nuova situazione creata si in Giudea, ma il suo intervento si risolve in un insuccesso (ivi, 15, 25-16, 10). Simone fu assassinato da un suo genero, un certo Tolomeo, cui era stata affidata la fortezza di Doq sul monte della Quarantena presso Gerico. Nonostante la lunga e minuta preparazione del delitto, l'assassino non riuscì a prendere il controllo della Giudea. Fu prevenuto da Giovanni

Ircano, cui il padre Simone aveva affidato un importante incaricato militare (ivi, 13, 53; 16, 3.21 s.).

Con Giovanni Ircano (135-104) inizia la dinastia, che si suole chiamare *Asmonea* dal nome di un antenato dei Maccabei (Giuseppe, *Ant*. XII, 265 unica fonte, adesso, e non sempre attendibile). All'inizio il giovane re dovette superare non poche difficoltà nei riguardi di Antioco VII, che, chiamato dal ribelle Tolomeo, intendeva riaffermare il suo dominio in Giudea. Solo la preoccupazione per le frontiere del nord e, forse, la paura di Roma convinsero il re Seleucida a venire a patti col principe asmoneo assediato in Gerusalemme. Il suo lungo regno vide prosperità e benessere; la conquista e l'annessione definitiva dell'Idumea e della Transgiordania, alle quali fu imposta la circoncisione e la religione giudaica. All'interno, Ircano entrò in ostilità aperta con i Farisei, finora sostenitori dei M. I Farisei osteggiavano particolarmente l'unione della dignità sacerdotale con quella civile, realizzata si nella casa regnante.

A Giovanni Ircano successe il primogenito Aristobulo I, che morì presto (103-102) e senza figli. La moglie Alessandra liberò tre dei suoi cognati ancora vivi, assegnando il sommo sacerdozio al maggiore di essi, che con molta probabilità la regina sposò. Questo figlio di Ircano si chiamava Gionata (abbreviato in Ianneo) ed ellenisticamente, Alessandro. Egli assunse il titolo di "re" e regnò dal 102 al 76. Generale capace e sprezzante della fatica, Alessandro Ianneo riportò vari successi nelle sue campagne di conquista; ma fu crudele e tirannico e per nulla degno della carica di sommo sacerdote. Sempre in lotta con i Farisei, che perseguitò con tenacia. Questi arrivarono ad invocare l'aiuto straniero, venendo meno ad una delle loro affermazioni più recise. Demetrio III Euchero venne e sconfisse Alessandro Ianneo a Sochem; ma il pericolo di un nuovo asservimento ai Seleucidi indusse i Farisei ad abbandonare Demetrio, che si ritirò disgustato.

Il re continuò nelle sue imprese e nelle sue vendette; morì assediando una fortezza della Transgiordania (Giuseppe, XIII, 395-98),

Per amore della dinastia e con perspicacia, prima di morire egli consigliò alla moglie Alessandra Salome una politica di accosta mento benevolo con i Farisei. La capitolazione improvvisa del re disarmò costoro, che gli diedero una sepoltura solenne e subito si accinsero a spadroneggiare sotto l'accondiscendente regina (XIII, 409). Questa, che regnò una decina d'anni (75-66), nominò suo figlio Ircano, d'indole quieta ed alieno da ogni aspirazione, sommo sacerdote, mentre cercò di mettere da parte l'altro suo figlio, l'intraprendente Aristobulo. Se talvolta la regina si mostrò abbastanza sagace, essa seminò le molteplici discordie future con l'ingiusta e miope preferenza per l'imbelle Ircano e con la piena libertà lasciata ai Farisei. La sua morte, infatti, segnò l'inizio della guerra civile. Aristobulo prese subito il sopravvento sul fratello, che dopo tre mesi di regno fu costretto a ritirarsi a vita privata. Ircano spinto dall'idumeo Antipatro, cortigiano interessato, si rifugiò presso il re Areta, che cercò di rimetterlo sul trono con le armi; ma non riuscì a conquistare Gerusalemme. Antipatro brigò allora presso i Romani, e riuscì a far preferire da Pompeo (già nel 65 favorevole ad Aristobulo) l'imbelle Ircano. Pompeo occupa Gerusalemme nell'autunno del 63 a. C., e pone Ircano col titolo di "etnarca" su la Giudea,

la Galilea ed alcuni distretti della Transgiordania e dell'Idumea, ma sotto la sorveglianza di Scauro governatore della nuova provincia di Siria. Egli condusse con sé a Roma, per ornare il suo trionfo, Aristobulo con i figli Antigono ed Alessandro. Questi, riuscito a fuggire durante il viaggio, verso il 58 riappare in Palestina ove riunisce il partito favorevole a suo padre. L'inetto Ircano si rivolse al comandante romano Gabinio, che intervenne sempre più direttamente anche nelle questioni interne. Nel 56 compare di nuovo in Giudea lo stesso Aristobulo con l'altro figlio Antigono, ma presto fu fatto prigioniero.

L'idumeo Antipatro, aiutato dallo scaltro figlio Erode, contribuì più di ogni altro all'estinzione della dinastia asmonea. Aristobulo morì nel 63; Ircano II fra molteplici peripezie giunse fino al 30 a. C. Il nipote Antigono, spodestato da Erode nel 37, fu soppresso dal triumviro Antonio.

[A. P.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jesus-Christ*, 3a ed., Parigi 1931, pp. 47-61. 91-10S, 131-48; F. M. ABEL, *Histore de la Palestine*, I, ivi 1952, pp. 130-264, 287-96, 310-44.

MACCABEI (III e IV libro dei). - v. Apocrifi.

MADDALENA. - v. Maria (di Bethania, ecc.).

MADIAN-MADIANITI. - Il nome forse di origine hurrita, in ebr. è midhjan, greco ***. Figlio di Abramo e di Qetura (Gen. 25, 2), capostipite dei M., popolo di nomadi, nell'interno del deserto siro-arabico (Gen. 25, 6), donde penetrano nel territorio di Moab. Qui sono battuti da Badad, quarto re di Edom (Gen. 36, 35). Figurano come mercanti nella storia di Giuseppe (Gen. 37, 28.36), spesso confusi cogl'Ismaeliti ai quali si uniscono per saccheggiare o per formare carovane di commercio.

Mosè, fuggito dalla corte egiziana, si rifugia presso Ietro (v.), non lontano dal Sinai, tra Edom e Paran, sulla strada d'Egitto; e sposa la figlia Sefora, dalla quale ha due figli, Gersam ed Eliezer (Ex. 2, 14 s.; 18, 1 ss.). Il clan madianita conosce molto bene la via dal Sinai verso il Nord (Ex. 18, 27; Num. 10, 29 ss.).

I M. riappaiono ad 'Arboth Moab, a nord-est del Mar Morto, dove sono uno scandalo per gl'Israeliti. In una lotta contra questi perdono cinque capi rappresentati come vassalli di Sehon, re degli Amorrei (Num. 22, 4.7; 25, 5-15; 31; Ios. 13, 21). Agl'inizi della storia dei Giudici i M. compiono, uniti ad Amàlec e a Benè Qedem (cf. Gen 23, 6) razzie periodiche nel territorio di Canaan, inondando coi montoni e i cammelli le campagne coltivate. Gedeone li mette in fuga e cattura i capi madianiti Zebah e Salmana a Qarqor (Iudc. 6, 8).

M., come termine geografico (eres M.; LXX ***) è noto a Flavio Giuseppe (***) che rievoca il ritiro di Mosè presso il Mar Rosso (*Ant*. II, 11, 1), a Tolomeo sotto il nome di

Madiama (*Geogr*. 11, 7, 27), a Eusebio (*Onom*. 124), a s. Girolamo (In Is. 60, 6; In Ez. 25) e al Corano, che indicano una regione e una città nell'Arabia, lungo le coste orientali del golfo di Aqaba. Gli Arabi fissano M. ad Hawra, presso l'oasi di el-Bed' o Mogiayer Shu'aib (il nome è identificato spesso a Ietro). Oltre l'episodio del suocero di Mosè, si hanno altri indizi per l'antichità dell'installazione dei M. al sud: l'unione dei M. (per Albright l'identità) ai Cusiti o Etiopici, provenienti dal sud-Arabia e che figurano nella genealogia di Seba' e di Dedan (Hab. 3, 7; Ex. 2, 16; Num. 12, 1); la discendenza di 'Ephàh da M. (Gen. 25, 4). Se i M. non sono espressamente nominati tra i popoli che, nel 73-2, portano a Teglatfalasar III, oro, argento, profumi e cammelli in segno di sottomissione, si può ammettere che sono rappresentati semmai dagli abitanti della città di Haiapa che appaiono dopo i Sabei. Ora Haiapa corrisponde a 'Ephàh che Is. 60, 6 unisce a M. e a Saba. Anche qualche nome degli altri figli di M. (Gen. 25, 4) come Epher, Hanòk, Abida (Ibadidi dei testi assiri), Eldaa appare in iscrizioni sabeo-minee e nella toponomastica dell'Arabia meridionale. [F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, P. 285 ss.; W. F. ALBRIGHT, in BASOR, 83 (1941) 84, n. 8; H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, Londra, 1950, p. 152 s.

MAGI (I). - Personaggi venuti dall'Oriente a Betlemme, guidati da una stella, per adorare il Re dei Giudei (Mt. 2, 1-12).

Dopo gli studi del P. G. Messina è indubbio il legame fra i M. e il riformatore della religione iranica, Zarathustra. M. = partecipi del dono (nell'*Avesta*: magavan, moghu), e il dono è la dottrina di Zarathustra; cioè seguaci o discepoli di Zarathustra

La tradizione letteraria che descrive i M. quali astrologhi ed indovini è di epoca posteriore e deve la sua origine soprattutto a Bolos di Mendes, fondatore della scuola neo-pitagorica di Alessandria, intesa a studiare le attività magiche delle pietre e delle piante. Da allora i M. furono confusi con i Caldei di Babilonia e con i maghi egiziani, e perciò considerati stregoni e fattucchieri. Tale concezione ebbe enorme credito presso il popolo dal II sec. a. C. fino al tardo Medioevo. Per i tempi del N. T., cf. At. 13, 6 ss. (Il mago Elima-Barjesu) e 8, 9 (Simone il mago ***). Si ebbero però vivaci proteste dal sec. III a. C. al sec. III d. C. presso scrittori bene informati sui M. e la loro dottrina, differenziandoli nettamente dai Caldei (Dinone, Dione Crisostomo, Porfirio). La maggioranza degli scrittori cristiani, soprattutto gli Orientali e tra questi i Siri (che erano a contatto più immediato con i M.) ce li presentano come seguaci di Zarathustra, in opposizione ai Caldei e ai sacerdoti egiziani.

Le testimonianze storiche e letterarie ora esposte ci portano a cercare la patria dei M. in Persia, cui può benissimo riferirsi n termine generico "Oriente" (Mt. 2, 1; cf. Is. 41, 2). Alcuni Padri pensarono all'Arabia, perché interpretavano alcuni testi del V. T. in connessione con la venuta dei M. (Ps. 72, 10.15; Is. 8, 4). Ad essa pensano, come identificazione geograficamente più facne, anche molti moderni (Lagrange, Lebreton, Prat). Oggi sul carattere miracoloso della *stella*, considerata come una meteora prodotta direttamente da Dio, è quasi unanime l'accordo degli esegeti. I tentativi di Keplero che vi

vedeva la congiunzione di Giove con Saturno (7 a. C.) o di altri che vi hanno riconosciuta la cometa di Halley (12 a. C.) non possono adattarsi al testo.

L'idea che ha preparato questi M. a ricercare e a riconoscere il Salvatore, sarà stata quella del "soccorritore". Nell'Avesta (v. Persiani) ricorre l'idea di uno (o più) soccorritore "Saushjant" che nelle Glithas è un personaggio storico, presente e reale, mentre nell'Avesta posteriore è prevalentemente escatologico; negli scritti medio-persiani la sua attività è inquadrata nel sistema cronologico dei 4 trimillenni in cui è divisa l'età del mondo. Scopo del suo apparire è il trionfo definitivo del Bene, cioè del regno di *Ahura-Mazdah* contro quello di *Anra-Mainju*. Suo nome è *Astvat-ereta* "verità incarnata": i lineamenti del Sau-shjant sono ricalcati su quelli dei mitici eroi persiani; Un tratto mitico, totalmente assente nelle Gathas, è la sua nascita da una donzella rimasta incinta dal seme di Zarathustra custodito dai regni nel lago Kajanseh dove la fanciulla andrà a bagnarsi. Dalla dottrina cronologica medio-persiana si sa che i soccorritori appariranno alla fine di ogni millennio del quarto periodo del mondo e che n primo apparirà mille anni dopo Zarathustra; se quest'ultimo è vissuto, secondo la notizia più antica di Xantos, verso il 1082 a. C., il Saushjant doveva aspettarsi verso il principio dell'era nostra. Tali credenze erano note anche ai cristiani (soprattutto siri), i quali, pur conoscendo che Zarathustra non apparteneva al popolo giudaico, fanno di lui un profeta precristiano e messianico. Il ravvicinamento del Saushjant con n Messia ebraico era già stato iniziato da scrittori giudei in contatto dei Persiani fin dal tempo di Ciro. («Oracoli di Istaspe»).

«Fu soprattutto la dottrina del "Soccorritore" che formava un ponte per riunire i M. ai Giudei e ai cristiani... e la propaganda giudea si servì di questa dottrina per attirare i Persiani ad ammettere e ad aspettare quello che essi stessi aspettavano... Nel mondo pagano non c'era quindi gente meglio preparata dei M. per seguire l'appello degli astri verso Betlemme». (Messina, p. 95). Mentre il testo nulla dice del numero, dei nomi, la tradizione ha variato il numero dei M. da un minimo di 2 ad un massimo di 12; ma il più comune è di 3, dedotto dal numero dei doni. I nomi di Gaspar, Balthasar e Melchior non risalgono oltre il secolo IX. La stessa incertezza riguarda il tempo della loro venuta che la sentenza più comune pone dopo la Presentazione al Tempio. La regalità attribuita ai M. da s. Cesario di Arles in poi non ha fondamento. I doni sono tipicamente orientali. Qualcuno tenterebbe a vedere nel primo dono non l'oro ma un aroma, in armonia con l'incenso e la mirra (G. Ryckmans, in RB, 3 [1951] 372-76).

[S. R.]

BIBL. - G. MESSINA, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933; H. SIMON - G. DORADO, *Praelectiones Biblicae*, N. T., I, Torino 1947, pp. 331-38; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*. 3a ed., pp. 285-88.

MAGNIFICAT. - È il cantico (così denominato dalla prima parola nella versione latina), pronunziato dalla SS. Vergine in occasione della sua visita ad Elisabetta sua parente (Lc. l, 46-55). Ne aveva dato lo spunto la stessa Elisabetta, la quale, al primo apparire della Vergine, illuminata dallo Spirito Santo, l'aveva salutata «Madre di Dio» (Lc. 1, 41 ss.).

Il M. è un inno di lode all'Onnipotente, per il mistero dell'Incarnazione che, silenziosamente, si era compiuta nel castissimo seno della Vergine, e sviluppa questi concetti: a) nonostante la pochezza (*** = *bassezza, miseria*) della sua serva (*** = *schiava*), Dio ha compiuto in Lei grandi prodigi (immacolata Concezione, divina Maternità, perpetua verginità, favori tutti, che "esigevano", poi, l'assunzione in Cielo), e perciò tutti i popoli la proclameranno "Beata" (46-48); *b*) le meraviglie operate in Maria, come pure i molti altri favori concessi da Dio lungo il corso dei secoli ai suoi servi fedeli (= quelli che lo temono), mettono in chiara luce i suoi tre fondamentali attributi: la potenza, la santità, la misericordia (49-50); c) con particolari, desunti dalla condotta ordinaria della Provvidenza, vien messo in evidenza il costante intervento di Dio per proteggere gli umili (= poveri) e confondere i potenti orgogliosi (51-53); d) principale beneficiario di tanti favori è stato Israele, col quale Dio ha mantenuto tutte le promesse fatte ad Abramo (v.) e alla sua discendenza, specie quella secondo cui il Messia sarebbe nato dalla sua stirpe (Gen. 12, 3; 22, 17-18; Gal. 3, 16) (54-55).

Le reminiscenze bibliche di cui ridonda il M., imprestate dai Salmi, e soprattutto dal cantico di Anna, madre di Samuele (1Sam 2, l-10), hanno dato occasione ai critici di mettere in dubbio la storicità del documento, che vien definito «un salmo giudaico», oppure «un mosaico di formule preesistenti, messe insieme dall'Evangelista o dall'autore della sua fonte».

Circa le frequenti reminiscenze, non c'è da stupire quando si pensi, che per i pii israeliti, la Bibbia era l'unico alimento dello spirito, in maniera che quasi per istinto i suoi testi si affollavano sulle labbra, quando, sotto l'impero di un'emozione religiosa, si accingevano a ringraziare, a impetrare, o comunque a pregare Dio. Per quanto, tuttavia, alcune espressioni siano prese da scritti precedenti, il M. ha un tono personalissimo; basta, oltre tutto, richiamare il v. 48: *Ha posto gli occhi sulla bassezza della sua serva*, che hanno perfetto riscontro nell'umile atteggiamento della Vergine di fronte all'angelo: *Ecco la serva del Signore* (Lc. 1, 38). In altre parole, è avvenuto nel M. quello che accadeva nei tempi antichi, ai costruttori cristiani: le pietre, i mattoni, magari pezzi di marmo, venivano tolti di peso dai templi pagani, ma la Basilica aveva un'altra anima, un altro stile, un altro volto!

Alla fine del secolo scorso, specie ad opera di Loisy (Harnack è più mite) si è tentato intorbidare le acque sull'autrice del M., perché si era venuto a scoprire (l'aveva già notato Wetstein nel 1751) che alcuni codici dell'antica versione latina e altri codici pure latini delle opere di s. Ireneo e di Origene, al v. 46, invece di «Ait Maria» leggevano «Ait Elisabeth». Come è stato ben detto, si tratta di «una stranezza istigata dall'amore di novità»; infatti le sporadiche, incerte testimonianze in contrario, sono letteralmente polverizzate dalla unanime testimonianza di tutti i codici greci e di tutte le versioni (copte, siriache, latine). Va inoltre sottolineato, che nel M. di proposito è evitata l'allusione alla sterilità (1Sam 2, 5), ciò che Elisabetta non avrebbe certamente omesso, essendo sterile essa stessa (Lc. 1, 37). Senza poi dire, che in bocca ad Elisabetta, non avrebbero alcun senso le parole del v. 48: *Tutte le genti mi chiameranno beata*. Il pettegolezzo critico è morto, dunque, sul nascere; ha pure validamente contribuito la Pontificia Commissione Biblica, con un decreto del 26 giugno 1912 (Denz.-U. 2158).

Nella liturgia latina il M., da tempo immemorabile, si recita ai *Vespri del Divino Ufficio*; alcuni pensano che ivi l'abbia sistemato s. Benedetto; tuttavia la cosa è lungi dall'esser certa. [B. P.]

BIBL. - L. C. FILLION, *Vita di N.S.G.C*., trad. ital., I, Torino-Roma 1934, pp. 220-23. 482-86: M. J. LAGRANGE, *Év. selon s. Luc*, Parigi 1927, pp. 44-54: F. ZORELL, in VD, 2 (1922) 194-99; F. CABROL, *Cantiques évangéliques*, in DACL, II, coll. 1997 s.

MALACHIA. - Profeta, l'ultimo del canone, «sigillo dei profeti». Profetò dopo l'esilio durante la dominazione persiana, di cui ricorda il "Pehah" "governatore", e dopo il ripristino del culto nel tempio zorobabelico (Mal. 1, 10; 2, 4 ss.; 3, 1, 10). Non risulta se, prima, durante o dopo il ritorno di Esdra-Neemia in Palestina. Le ipotesi oscillano tra il 519 e il 425 a. C.

Non è probabile che il "Pehàh" di Mal. 1, 8 sia Neemia che rifiutò a"ogni donativo (Neh. 5, 14-15, 18) e che le oblazioni scadenti (Mal. l, 8, 13, 14) siano quelle apprestate dai re di Persia (Esd. 7, 20-26). Ciò indicherebbe il tempo post-neemiano e giustificherebbe pure il silenzio su M. in Esdra-Neemia.

Gli abusi dei matrimoni misti e dei divorzi possono essere stati introdotti di nuovo anche dopo la riforma di Esdra-Neemia.

L'ambiente storico è caratterizzato da rilassamento generale dei costumi; matrimoni misti, divorzi, avarizia, sospensione del pagamento delle decime e dei tributi, ma in modo speciale scoraggiamento prodotto da miseria, ingiustizie sociali, inferiorità economico-politica nei confronti dei pagani, disillusione per un ideale creduto svanito, sfiducia verso la provvidenza, la bontà e la giustizia di Dio. Soprattutto i disordini di natura religiosa erano tali da invocarsi come rimedio l'abolizione del culto e del sacerdozio. Però era vivo il messianismo e si attendeva con impazienza il "Dominatore" per il trionfo della giustizia. Israele vantava solo dei crediti e nessun debito con Dio.

Quasi nulla si sa di M. Il suo nome è nell'ebr. Mal'àkhi = "nunzio di Iahweh" o "nunzio mio". I Settanta traducono *** = "angelo". Molte leggende su M. sono conservate dai Padri (cf., per es., lo Pseudo-Epifanio, *De vitiis Prophetarum* 22, PG 4,3, 412 ss.).

M. è molto versato nelle cose del tempio, del culto e dei sacerdoti. Onde non si può escludere la sua discendenza levitica. Festa il 14 gennaio.

Il libro di M. è una confutazione di varie mormorazioni del popolo; prodice l'oblazione della "minhah" pura con relativo culto a Iahweh da parte dei Gentili (profezia avveratasi nel Sacrificio della s. Messa); la venuta del «Dominatore» e dell'«Angelo del patto» nel tempio; l'invio di Elia (v.); contiene esortazioni varie all'indissolubilità del matrimonio, alla fiducia nella Provvidenza divina, alla santità del culto ecc.

Si può dividere in due parti:

1) 1, 1-2, 16. Dio ha preferito Israele ad Edom fin dall'inizio. È ingiusto quindi mormorare che non l'ami. Invece non è amato, onorato e venerato dai sacerdoti dispregiatori dell'altare di Dio e offerenti oblazioni scadenti, indegne anche di un Pehah e provenienti da furto. Al contrario il nome di Iahweh è onorato dalle nazioni con l'oblazione pura (minhah tehorah). Il Signore li punirà mutando le loro benedizioni in maledizioni. Istituisce il confronto tra gli antichi e gli attuali leviti ricordando l'ideale del sacerdote. In 2, 10-16 rimprovera aspramente i divorzi ed i matrimoni misti.

2) 2, 17-3, 22 (Volg. 4, 3). Confuta le mormorazioni contro la Provvidenza divina. Dio non è ingiusto, non preferisce i cattivi, ma invierà il suo messaggero per preparare la via e «subito il Dominatore e l'Angelo del Patto» entrerà nel suo Tempio per purificare il sacerdozio ed il culto e per punire i cattivi. Esorta a pagare le decime ed i tributi per il Tempio. Confuta la mormorazione: nessun profitto a servire Dio, che anzi favorirebbe gli empi. Un libro invece registra i nomi dei buoni; nel giorno del Signore, questi retribuirà a ciascuno secondo il merito.

Epilogo: 3, 23-24 (Volg. 4, 4-6). Ricordarsi della legge di Mosè, data gli da Dio nell'Horeb; invio di Elia per preservare la terra dall'anatema.

M. è citato in Lc. 1, 17; Mt. 11, 10, 14; 17, 12; Rom. 9, 13. Canonicità ed autenticità sono incontestate.

[B. M.]

BIBL. - B. MARIANI, *De sacrificio a Mal*., 1, 10 s. *praedicto*, in *Antonianum*, 9 (1934) 193-242. 361-82. 451-14; E. TOBAC, in DThC, IX, coll. 1745-50; S. AUSEJO, *De matrimoniis mixtis apud Mal.*, 2, 10-16, in VD, 11 (1931) 366-71.

MAMMONA. - Termine dell'ebraico posteriore (Eccli. 31, 8; Talmud); dal v. aman "'deporre"., "confidare" (mamon, con una sola m, cf. greco, per ma'mon, aram. mamona: Dalman, *Gram*. p. 170; W. Gesenius proponeva la radice taman "nascondere" con una duplice *m*); esprime in modo espressivo il denaro cupidamente riposto. È la ricchezza (Mt. 6, 24; cf. Lc. 16-13 s.) che Gesù personifica come un Dio, un tiranno, ed oppone al vero Dio e Signore. Il cuore non può essere diviso tra due padroni irreconciliabili, bisogna scegliere tra Dio e M. (v. Avarizia).

[F. S.]

BIBL. - D. Buzy, *S. Mt*. (*La Ste Bible*. ed. Pirot, 9), Parigi, 1946, p. 84

MANASSE. - (Ebr. Menasseh, probabile abbreviazione di Menasseh-el spiegato con nassanì di Gen. 41, 51 «Dio mi ha fatto dimenticare», acc. Menase, Mi-in-si.a). Figlio maggiore di Giuseppe e Aseneth (Gen. 41, 50 s.). È adottato con Efraim dal nonno morente (Gen. 48, l ss.) e, nella benedizione del patriarca, passa al secondo posto di

fronte al fratello. Deut. 33, 17 oppone le miriadi di Efraim alle migliaia di M. Da M., deriva la tribù omonima, costituita dalla famiglia di Machir, del figli o Galaad e dei suoi 5 figli (Num. 26, 23-34; Ios. 17, 1 s.; cf. I Par. 2, 22 s.; 7, 14-19. I nomi sono contenuti anche negli ostraca di Samaria). Le divergenze tra le varie liste dipendono dalla mutilazione e dalle lacune del testo molto antico; dalla diversità delle fonti e dalla preoccupazione di stabilire relazioni tra le diverse famiglie, soprattutto in Num. e Ios.

Nel censimento del deserto, la tribù di M. risulta di: 32.200 membri (Num. 1, 34 s.) nel primo, di 52.700 (Num. 26, 34) nel secondo. Nell'occupazione di Canaan sostiene un certo peso (Num. 34, 14 s.). Metà della tribù (M. orientale) si divide con i discendenti di Ruben e Cad i regni di Sehon e Og; a Machir tocca Galaad (Num. 32, 33-42; Deut. 3, 13 ss.; 10s. 1, 12 ss.; 13, 7). L'altra metà (M. occidentale) ottiene, dopo la conquista della terra promessa, il centro della regione ad ovest del Giordano, col Mediterraneo per limite (Ios. 17, 10 b s.), a contatto con Aser a nord e Issachar ad est e si inoltra nelle regioni di queste due tribù con le abitazioni di Bethsan, Jible'am, Dor, Endor, Taanach e Megiddo fino a Shihor Libnath e al Carmelo (Ios. 19, 26 b). M. è taciuto nel cantico di Debora (Iudc. 5, 14; probabilmente mancò M. occidentale; e dell'orientale rispose al richiamo di Debora e Barac, l'importante clan di Machir: L. Desnoyers, *Hist. du peuple héb*., I, 1922, p. 141); appare nella storia di Gedeone (Iudc. 6, 15) e di Iefte (ibid. 11, 29). Dopo la morte di Saul M. occidentale si unisce a David (I Par. 12, 19); M. orientale con altre tribù combatte gli Agareni (I Par. 5, 18). I suoi abitanti finiscono deportati in Assiria sotto Teglatfalasar III (I Par. 5, 13-26). Al tempo di Salomone la tribù di M. rappresenta il III, IV, V distretto amministrativo (I Reg. 4, 3-14).

[F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 59 s. 71 s.; A. CLAMER, (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2). 1940, pp. 413 ss. 452 s. 736.

MANASSE (Re di Giuda). - v. Giuda (regno di).

MANASSE (Preghiera di). - v. Apocrifi.

MANNA. - (Ebr. man, LXX ***; la spiegazione «che cosa è ciò?» dell'Esodo è popolare; difficile precisare la radice). È il cibo di cui si nutre il popolo ebraico per 40 anni nel deserto (Ex. 16), che cessa quando gli Ebrei gustano i prodotti del suolo cananeo (Ios. 5, 12; cf. Iudt. 5, 15). «La m. era come grano di coriandolo e aveva l'aspetto del bdellio (LXX ***). Il popolo si spargeva a raccoglierla, la macinava sotto la mola o la pestava nel mortaio; e la cuoceva nella pentola e ne faceva delle torte; e il suo sapore era come il sapore d'una focaccia con olio. Quando nella notte scendeva la rugiada sull'accampamento insieme scendeva la m.» (Num. 11, 7 ss.). Viene raccolta di mattina, altrimenti, sorto il sole e iniziato il caldo si liquefa; se si conserva per più di un giorno si guasta. Perciò se ne

raccoglie un gomor per ognuno (3 litri e mezzo ca.), 2 gomor la vigilia del sabato per poter osservare il riposo nel giorno seguente.

Num. 21, 5 esprime la nausea degli Ebrei per la m., sebbene non sia l'unico cibo. Sap. 16, 20-29 chiama la m. «cibo degli angeli» (cf. IV Esdr. l, 19) mentre Ps. 78, 25 la dice «pane dei forti» e 105, 40 «pane del cielo» (man es-samè degli arabi. Cf. Neh. 9, 15, 11; il v. 20 accenna solo al fatto).

Gesù oppone la m. (Io. 6, 31) al pane vero dato da Dio. La m. non preserva dalla morte mentre il pane vivo dà la vita eterna (6, 49-59). Hebr. 9, 4 ricorda l'urna aurea che contiene la m. nel santissimo. Ap. 2, 17 promette una m. segreta a chi vincerà.

Lo sforzo di identificare la m. con uno dei prodotti di pianta o di insetti è notevole. Rimane sempre difficile conciliare l'intero vento divino e i vari caratteri sottolineati dalla Bibbia con i funghi o con le secrezioni degli insetti. Nella penisola sinaitica la trabutina mannipara e il nasacoccus serpentinus depongono le loro secrezioni sull'albero tamarix mannifera (tarfa' degli arabi) da maggio a luglio, in quantità limitata (si parla di 300 kg. l'anno) senza pericolo di corruzione. Le analogie con la m. biblica sono parziali, limitate: il fenomeno soprannaturale è innegabile.

[F. V.]

BIBL. - H. SIMON - J. PRADO, *Vetus Test.*, I, 6a ed., Torino 1949, pp. 229-32; R. MEYER, in ThWNT, IV, pp. 466-70; A. CLAMER, *Exode* (*La Ste Bible*, Pirot-Clamer, I, 2), Parigi 1956, pp. 154-160.

MANOSCRITTI del Mar Morto - o, più precisamente, del deserto di Giuda presso il Mar Morto - sono i documenti scoperti dal 947 al 1953 nelle grotte e rovine presso Khirbet Qumran e Wadi Murabba'at. Nell'estate del 1947 un gruppo di beduini della tribù di Ta'amire, durante un trasporto di merci dalla valle del Giordano, penetra per caso in una piccola grotta situata a 12 km. a sud di Gerico, 2 km. a ovest del mar Morto e a 4 km. dalle sorgenti di 'Ain el-Feshkha, e trova, tra le giarre infrante o intatte, rotoli di pergamena. Per consiglio di un antiquario musulmano di Betlemme, i beduini riescono a vendere una parte del prezioso bottino al metropolita siro-ortodosso del convento di s. Marco di Gerusalemme araba. Un'altra parte finisce all'Università ebraica di Gerusalemme.

I rotoli contengono testi ebraici, uno aramaico, canonici e apocrifi; in possesso dell'Università ebraica sono: 1) il rotolo frammentario di Isaia, 2) un apocrifo chiamato dal Sukenik «*Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre*», 3) una collezione di inni o canti di ringraziamento, 4) una quantità enorme di frammenti, tra i quali vi sono brani di *Daniele*.

In possesso del convento di s. Marco e allo studio della American School of Oriental Research sono: 1) il rotolo completo di Isaia, 2) il commento ad *Habacuc*, 3) il *Manuale di Disciplina*, 4) il libro di Lamech non ancora srotolato.

G. L. Harding e R. de Vaux, dopo gli scavi clandestini, eseguiscono un esame sistematico nella grotta (8 febbr. - 5 marzo 1949) e trovano i cocci di 50 giarre dal fondo piatto dell'età ellenistica e romana, frammenti di manoscritti su pelle e papiro in scrittura quadrata, ad eccezione delle parti di Lev. 19-22. La grotta è considerata più un nascondiglio che un deposito di rotoli usati ed è già stata violata due volte (sec. III e VIII).

A 1 km. a sud della grotta si trovano antiche rovine, il Khirbet Qumran (gli arabi pronunciano Gumran = Gomorra) che diviene oggetto di una spedizione dei due medesimi studiosi (4 nov.12 dic. 1951). Lo edificio principale di Qumran (m. 30 X 37), con ceramica abbondante, rappresenta il convento di una comunità che ha lati affini con la setta degli Esseni. La necropoli con 1100 tombe a est dell'edificio sarebbe il luogo di sepoltura della comunità.

Dopo la partenza della spedizione archeologica i beduini riprendono le loro attività nelle vicinanze del Khirbet Qumran e scoprono, a sud della prima grotta, una caverna che contiene alcuni frammenti offerti all'Ecole biblique e da questa acquistati per il Museo Palestinese. Una Missione composta dai rappresentanti dell'Ecole biblique, dal Servizio delle Antichità di Amman, dell'American School of Oriental Research accorre sul luogo ed esplora, in 4 settimane, il dirupo da Hadjar el-Asba' a nord fino al sud di Ras Feshkha e trova in 25 grotte resti di ceramica del medesimo tipo dei cocci della prima grotta e dell'edificio di Qumran. La missione scopre una terza grotta con frammenti di manoscritti e tre fogli di bronzo, con iscrizione in ebraico quadrato, due dei quali arrotolati insieme. Tra i testi della II e III grotta ci sono frammenti del Levitico in scrittura arcaica, dell'Esodo (due manoscritti), di Isaia, Geremia, dei Salmi, di Ruth (due manoscritti) e di apocrifi ebraici e aramaici.

Partita la missione per Gerusalemme, i beduini, attirati dalla speranza del guadagno, continuano le ricerche: trovano un frammento del *Documento sadoqita* e, vicino alle rovine di Qumran, migliaia di frammenti tra i quali, testi di Tobia in ebraico e aramaico (il libro è giunto nel canone solo in greco), passi greci biblici, apocrifi ebraici, aramaici, libri della setta di Qumran e filatteri. Una spedizione archeologica ritorna sul posto e recupera un po' di frammenti (22-29 sett. 1952).

Nella seconda metà del 1951 frammenti greci ed ebraici vengono offerti dai beduini Ta'amire e da un antiquario di Betlemme. Si identifica il luogo della provenienza, il Wadi Murabba'at, 25 km. a sud-est di Gerusalemme, 18 km. a sud di Qumran e a tre ore di cammino dal Mar Morto. La spedizione Harding-de Vaux (21 genn. 1952) esplora 4 grandi grotte e trova resti che datano dal regno di Giuda (VIII-VII sec. a. C.), frammenti biblici del I-II sec. a. C. (Genesi, Esodo, Deutoronomio, Isaia) e un filatterio completo: i testi concordano con la recensione e l'ortografia masoretiche, ciò che non si può dire dei testi biblici di Qumran. Molti documenti sono datati dagli «anni della liberazione di Israele fatta da Simeone, figlio di Kosebah, principe di Israele», il famoso Bar Kocheba (come finora si diceva) della rivolta del tempo di Adriano (132-135 d. C.). Un contratto aramaico data dall'anno 60 di un'era indeterminata. Si aggiungono frammenti di lettere e contratti non ancora decifrati, due contratti in greco di carattere matrimoniale, registri amministrativi su pelle o pergamena, un documento frammentario latino del II sec. d. C.

A questi testi si unisce un altro lotto di documenti riguardo alla rivolta di Bar Ko-sebah senza che si possa precisare il luogo di provenienza: frammenti biblici (Genesi, Numeri, Salmi), un filatterio completo, importanti frammenti d'una versione greca dei Profeti minori, una lettera indirizzata a Simeone ben Kosebah e due contratti aramaici datati dal 30 anno dalla liberazione di Israele e altri documenti greci, aramaici e nabatei.

Durante l'estate 1952 i beduini apportano a Gerusalemme un nuovo complesso di frammenti provenienti, secondo essi, da una grotta del Wadi en-Nar, continuazione del Cedro n : sono frammenti di codici della Sapienza, di Marco, Giovanni, Atti degli Apostoli (un onciale del sec. V-VIII d. C.); di Luca, Giovanni, Atti degli Apostoli e colossesi in lingua e scrittura siro-palestinesi, di opere non bibliche, documenti in corsivo e papiri siri e arabi.

Una missione belga diretta da De Langhe stabilisce che questi ultimi frammenti provengono dal Khirbet Mird, l'antico sito di Hircania e raccoglie frammenti greci in onciale e corsivo, tra i quali un testo dell'Andromaca di Euripide (VI sec. d. C.), testi siro-palestinesi e arabi.

Si è convenuto ormai nella denominazione complessiva: Manoscritti di Qumran, e nella indicazione seguente I Q *Is*^{a} oppure I Q *Is*^{b} ecc. in cui la prima cifra indica la grotta in cui il manoscritto fu trovato, Q è l'iniziale di Qumran; segue quindi la sigla di ciascun manoscritto: *Is*^{a} = rotolo intero d'Isaia; *Is*^{b} = rotolo frammentario d'Isaia e così via.

Se si pensa che ad eccezione del papiro di Nash, i documenti biblici noti si fondano sui manoscritti di Ben Asher (sec. X), appare evidente l'importanza della scoperta di manoscritti biblici di molto anteriori. La chiusura dei nascondigli con i rotoli non va più in là del 130 d. C.; gli oggetti archeologici e i documenti di Murabba'at datano da quel tempo. Le scoperte di Murabba'at fanno risaltare l'anteriorità di Qumran, i cui nascondigli furono chiusi verso il 66 d. c., cioè prima della catastrofe nazionale. Evidentemente i manoscritti nascosti non possono essere più recenti della la metà del I sec. d. C., ma possono risalire molto indietro fino al II sec. a. c., come per Isaia e il commento ad Habacuc; e fino al IV sec. a. C., come i frammenti del Levitico in scrittura arcaica, detta di Lachis, se non si vuole rimetterli, appunto per la scrittura, agli anni dell'ultima dinastia di Giuda.

Tra i documenti scoperti meritano particolare attenzione il rotolo completo di Isaia, il commento ad Habacuc e il *Manuale di disciplina*. Il rotolo di Isaia, lungo metri 7,25, alto cm. 26, è composto di 17 fogli di pergamena o, meglio, di cuoio accuratamente preparato di una lunghezza variante dai 25-63 cm., uniti insieme con fili di lino. Il testo di Isaia dal cap. 1 al 660 è trascritto su 54 colonne, ciascuna delle quali contiene in media 29 righe, sotto dettatura, e presenta sbagli grafici, omissioni di lettere, di parole, dittografie, inversioni di lettere, aggiunte di parole e frasi sotto l'influsso del contesto vicino. Nel rotolo risalta l'uso abbondante della scriptio plena. Le omissioni e gli scambi delle gutturali testimoniano la loro scomparsa fonologica o il cambiamento della articolazione. Le particolarità morfologiche non sono costanti. Comunque il testo del rotolo è sostanzialmente identico al Testo Masoretico. Le concordanze con le Versioni, specialmente con i Settanta e i Targum, non autorizzano a supporre un medesimo archetipo. Il carattere specifico del testo del rotolo deriva in genere dalla tendenza dei

trascrittori a facilitare la lettura del testo sacro per eliminare le incoerenze e oscurità grammaticali, semantiche e stilistiche. Non raramente, alla maniera targumica, vengono insinuate concezioni teologiche del tempo, in cui il testo viene trascritto, con alterazioni.

Il commento ad Habacuc contiene un testo del libro profetico identico al Masoretico con alcune varianti. L'ortografia è simile a quella del rotolo di Isaia. L'interesse del commento è polarizzato intorno all'accenno al *Dottore di Giustizia*, la cui identificazione non ha ancora ottenuto l'accordo degli studiosi, e al problema dei Kittim che in Gen. 10, 4 significa la colonia fenicia di Cipro (cf. Is. 23,1.12; Ier. 2, 10; Ez. 27,6) mentre in Dan. 11, 30 si riferisce ai Romani di Popilius Loenas. Kittim indicherebbe anche qui i Seleucidi come nel I Mach., nel libro dei *Giubilei* e nella *Guerra dei figli delle tenebre contro i figli della luce*.

Il Manuale di Disciplina ha una importanza straordinaria perché riflette le idee di certi ambienti all'epoca del Nuovo Testamento e anche per l'affinità o parentela che può avere coi testi che descrivono gli Esseni, i seguaci della setta sadoqita, gli Assidei ecc. Il testo rappresenta infatti la regola di una comunità stabilita a Qumran e che ha le caratteristiche di un vero ordine monastico. La comunità ha per scopo la ricerca di Dio attraverso la legge di Mosè, la pratica della virtù (la verità, l'umiltà, la giustizia e il diritto, la carità benevola e la modestia).

Ha una organizzazione simile, in miniatura, a quella del popolo di Israele: si divide in sacerdoti-leviti e in laici, in "Aronne e Israele e contavano raggruppamenti in "decine, cinquantine, centinaia, migliaia". L'organizzazione è diretta dall'autorità: la "decina" è alle dipendenze di un sacerdote. Non manca un Ispettore o sorvegliante" che è il capo dei "Grandi" ossia dei membri di pieno diritto che partecipano alla direzione, alle deliberazioni, ai voti per le ammissioni di nuovi membri. La setta ha un consiglio supremo composto di 12 laici e 3 sacerdoti e che ha funzione piuttosto spirituale. La comunità esige un impegno totale: «essi apporteranno con sé tutto il loro sapere, tutte le loro facoltà e tutti i loro beni nella comunità di Dio per purificare il loro sapere con la verità dei precetti di Dio, regolare le loro facoltà secondo la perfezione delle sue vie e i loro beni secondo il piano della sua giustizia». La vita comune comprende una comunità di dottrina, di pratiche, di beni. Le pratiche risultano varie: tavola in comune con benedizione del pane e del mosto, la preghiera al sorgere e al calar del sole, oltre la veglia dei "Grandi" per un terzo della notte e l'incarico a un membro della "decina" di scrutare la legge.

Non si possono precisare i rapporti tra il culto della setta e quello del Giudaismo ufficiale. Ogni decisione nei riguardi della vita del gruppo è presa nelle riunioni della comunità, per le quali sono fissate le precedenze dei posti, delle discussioni, il comportamento che si deve conservare anche fuori delle riunioni. La scoperta di scheletri femminili non decide in merito all'esistenza del celibato.

La comunità dei beni proibisce di possedere in proprio: le sostanze personali divengono beni della comunità e il salario dei singoli è versato nella cassa comune, nelle mani del tesoriere dei "Grandi". È imposta una cura meticolosa degli oggetti della comunità.

L'ammissione di nuovi membri è regolata da dettagli che vanno da un esame preliminare del candidato a una cerimonia di ammissione, da un periodo di postulandato a due anni di noviziato. Superati tutti gli esami posti al termine di ogni prova, il candidato entra a far parte della comunità e diventa uno dei Grandi. La spiritualità della setta di Qumran ha uno sfondo legale. L'adesione all'assemblea degli eletti avviene per un atto libero, non per un diritto di nascita (cf. Rom. 9, 7 ss.).

[F. V.]

BIBL. - M. BURROWS, J. C. TREVER. W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Marks Monastery*, I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven, 1950; II, Fasc. 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, ivi 1951; A. BEA, *Nuova luce sui manoscritti ebraici recentemente scoperti,* in *Civ. Catt*., 1952, IV, 128-42; J. T. MILIK, *Fragments d'un midrash de Michée dans les manuscrits de Qumràn*, in RB 59 (1952), 412-18; ID., *Une lettre de Siméon Bar Kokheba*, in RB, 60 (1953), 276-94; E. L. SUKENIK, *Megilloth Genuzoth mittokh genizah qedumah sennimse' ah bemidbar Yedudah*. I-II, Gerusalemme, 1948-1950; R. DE VAUX, *La grotte des manuscrits hébreux*, in RB, 56 (1949), 596-609; ID., *Quelques textes hébreux de Murab-ba' at*, in RB, 60 (1953), 268-75; bibliografia completa in G. VERMÈS. *Les manuscrits du desert de Juda.* Tournai 1953; A. MICHEL, *Le Maitre de Justice*, Avignon 1954; P. BOCCACCIO - G. BERARDI, *Regula unionis seu Manuale Disciplinae*. Fano 1953 (fac-simile del manoscritto, trascrizione del testo ebr. e traduzione latina); ID., *Interpretatio Habacuc* (come sopra), ivi 1955; ID., *Bellum filiorum lucis contra filios tenebrarum*, (come sopra), ivi 1956; ID., *Bellum Supplemento*, vers. it. di G. BERARDI, ivi 1956; R. DE VAUX. *Fouilles de Khirbet Qumran,* in RB, 63 (1956) 533-77; J. CARMIGNAC, *Le Docteur de justice et Jésus-Christ*, Parigi 1957.

MARCO. - Giovanni, soprannominato Marco, autore del secondo Vangelo, nacque in Gerusalemme da una donna di nome Maria, la cui casa era un punto di riferimento e di riunione per gli Apostoli ed i fedeli della Chiesa nascente (At. 12, 12). In questa casa trovò rifugio s. Pietro appena liberato prodigiosamente dal carcere e probabilmente fu lo stesso Apostolo a battezzare M. che chiama suo figlio (I Pt. 5, 13). Era cugino di Barnaba, uno degli esponenti della Chiesa primitiva, che lo introdusse personalmente nella fervente comunità antiochena, composta in prevalenza da elementi convertiti si dal paganesimo e pulsante di fervore missionario. Con giovanile ardore partì con Paolo e Barnaba per il primo viaggio apostolico (verso l'anno 45) alla volta di Cipro, e con loro passò in Panfilia; ma quando vide che i due s'inoltravano verso l'interno, attraverso un arduo cammino, egli si ritirò dalla missione e ritornò a Gerusalemme (At. 13, 13); e per questo, s. Paolo più non lo volle con sé nel secondo viaggio apostolico (anno 49-50: cf. At. 15, 38), E M. seguì Barnaba che, separato si da Paolo, ritornò a Cipro (At. 15, 39 ss.).

Troviamo il giovane M. nell'orbita di Pietro, di cui la tradizione lo fa discepolo ed interprete: dalla mutua collaborazione dei due nascerà il secondo Vangelo. Poco prima del suo martirio, s. Pietro scrivendo la prima lettera alle chiese dell'Asia Minore, intorno al 63-

64, invia anche i saluti di M., il quale sta al suo fianco fedelmente. Ma già da un pezzo era rientrato nelle grazie di Paolo, che lo ricorda tra i suoi fidi ausiliari scrivendo (intorno al 62): Col. 4, 10; Philem. 24; 2Tim. 4, 11; in quest'ultima lettera dell'a. 66, pregava Timoteo di venire a Roma con M., di cui riconosceva l'utilità "nel ministero" della parola.

Molti affermano che M. sia stato il primo vescovo d'Alessandria: ma Clemente ed Origene non ne sanno nulla. Venezia si vanta di possedere il suo corpo. La sua festa al 25 aprile - come Martire - non è molto antica.

«M. è l'autore del secondo evangelo: su questo punto l'accordo è pieno, senza note discordanti, tanto è chiaro e unanime il suffragio della tradizione, che risale con i più autorevoli testimoni di tutte le Chiese sino agli ultimi anni del primo secolo.

«Come fu collaboratore di Pietro nella predicazione dell'evangelo, cosi ne fu pure l'interprete e il portavoce autorizzato nella stesura del medesimo e ci ha per mezzo di esso trasmesso la catechesi del principe degli Apostoli tale quale egli la predicava ai primi cristiani, specialmente della Chiesa di Roma. Anche su questo abbiamo la testimonianza chiara e precisa della tradizione. Un frammento di Papia, vescovo di Gerapoli in Frigia verso il 100-130, conservato da Eusebio (*Hist. eccl.* III, 39; PG 20,300) dice espressamente, riportando le affermazioni del "presbitero" Giovanni (= l'Apostolo): "Ecco quanto diceva il presbitero: M., essendo stato interprete di Pietro, scrive con esattezza, ma non in modo ordinato, quanto ricordava delle cose dette o operate del Signore". Il primo anello della tradizione è lo stesso apostolo s. Giovanni. Altri anelli di questa tradizione si hanno nelle testimonianze di Ireneo, di Giustino, di Clemente Alessandrino, di Tertulliano, di Origene ecc. che ci portano al pensiero autentico delle diverse Chiese dei primi secoli.) (Vaccari).

Gli argomenti interni confermano i dati della tradizione. L'agiografo è un giudeo, che scrive in greco una catechesi originariamente aramaica per dei fedeli convertitisi dal gentilesimo. L'abbondanza di latinismi c'indirizzano verso Roma, il luogo dove, secondo Clemente Alessandrino, Eusebio, Efrem, ecc., venne scritto il Vangelo. Esso riflette esattamente la catechesi di Pietro (cf. At. 1, 21 s. con Mc. 1, 1-4 e 16, 19 s.; e At. 10, 39). Quel pudico silenzio su tutto ciò che è in lode di Pietro e l'umile esposizione della fragilità dell'Apostolo rivelano in questo il principale informatore di M. E Pietro è la figura dopo Cristo - più sbozzata di tutto il Vangelo (cf. *Biblica*, 30 [1949] 91-108).

Mc. è eminentemente la narrazione più viva di un teste oculare.

La divinità di Gesù vien dimostrata non con citazioni profetiche e neanche con profonde elevazioni mistiche o teologiche; ma in una maniera concretissima con i prodigi più strepitosi e con l'impero più assoluto sulle forze naturali e demoniache.

Mc. è il più breve dei Vangeli e si ritrova quasi interamente negli altri Sinottici, non avendo in proprio che una cinquantina di versetti. Tuttavia rappresenta assai bene «quello che doveva essere il tipo d'insegnamento popolare che si dava in vista dell'iniziazione cristiana: la maniera è semplice e diretta, la forma concisa ed un po' rude, il racconto progressivo e senza articolazioni ben marcate» (A. Tricot, in *Initiation biblique*, Paris 1939,

p. 194). È la maniera d'esprimersi del popolo d'ogni nazione e soprattutto dei Semiti, che se ne servono anche nelle opere letterarie. Mc. non può certo essere catalogato tra queste, tuttavia non manca d'una certa grazia ingenua e d'un colorito vivace e descrittivo. Ci si accorge facilmente che non è un greco che scrive o parla, bensì uno straniero, il quale tuttavia ha acquistato una certa padronanza della lingua, imparata nel quotidiano commercio con artigiani e mercanti per le piazze e nei trivi.

I 16 cc. di Mc. offrono lo schema seguente.

1. *Vita pubblica* (cc. 1-13). Il Messia, annunziato da Giovanni nel deserto e da lui battezzato nel Giordano, premesso un ritiro di 40 giorni nella solitudine (1, 1-13), dà inizio al suo ministero pubblico.

a) In Galilea (1, 14.9, 50). - Arrestato il Precursore, Gesù comincia a predicare il «vangelo del regno di Dio»: coi primi quattro discepoli entra in Cafarnao per insegnarvi e compiere prodigi (1, 14.4-5). Ben presto incontra opposizione da parte degli *Scribi e Farisei*, che lo accusano come bestemmiatore (paralitico calato dal letto), peccatore (pranzo in casa di Levi), violatore della tradizione (i discepoli non digiunano) e del sabato (colgono spighe, lui stesso compie miracoli), perciò nemico del popolo (2-3, 6). Al contrario, la povera gente autentica accorre a Gesù maestro e taumaturgo; tra questa folla si sceglie un gruppo di Dodici confidenti e apostoli (3, 7-19). I Farisei e gli Scribi lo ritengono compagno di Beelzebub; ma Gesù dimostra di essere nemico e vincitore di Satana; proclama per suoi parenti coloro che fanno la volontà di Dio (3, 20-35).

Affinché solo i ben disposti capiscano, egli si esprime con parabole (4, 1-34) e conferma la dottrina con miracoli (4, 35-5" 43). Discreditato dai suoi concittadini, Gesù si reca altrove, facendosi precedere dagli Apostoli in missione sperimentale e allarmano do non poco il sanguinario Erode Antipa (6, 1-29). Gesù nutre la mente del popolo e ne sfama il corpo con la moltiplicazione dei pani, quindi cammina sulle acque, a Genezaret sana parecchi infermi, polemizza coi Farisei, esaudisce la preghiera dell'arguta donna siro-fenicia, sana un sordo-muto, moltiplica il pane una seconda volta, restituisce la vista al cieco di Betsaida (6, 30-8, 26). Pietro, pur avendo riconosciuto Gesù per il Cristo, all'annunzio della Passione fa le sue rimostranze, ma viene rimproverato; quindi assiste, insieme ai due "figli del tuono", alla visione di Gesù trasfigurato sul monte (8, 27-9, 13). Guarito un ragazzo lunatico, Gesù ripete la profezia della Passione e rivolge agli Apostoli esortazioni varie (9, 14,-50).

b) In Giudea (cc. 10-13). - Verso Gerusalemme. Spiega la santità e l'indissolubilità del matrimonio per ambo i coniugi, benedice i fanciulli, denunzia i pericoli delle ricchezze (episodio del giovane ricco), promette un premio incomparabile ai generosi seguaci (10, 1-31). Giunto in vista della Città Santa, predice per la terza volta le circostanze della sua fine, reprime l'ambizione dei due figli di Zebedeo, risana il cieco Bartimeo (10, 32-52).

Gesù entra in Gerusalemme (domenica) tra gli "osanna" del popolo (11, 1-11). Il giorno dopo (lunedì) maledice il fico infruttuoso e purifica il tempio dai mercanti profanatori (11, 15-19). Martedì mattina, passando presso il fico seccato, insegna la efficacia della

preghiera; riduce al silenzio i Farisei e confonde i Sadducei proclamando la resurrezione dei morti; inveisce contro gli Scribi sfarzosi e parassiti (11, 20-12, 44).

Uscendo dal Tempio, ne predice la distruzione; precisa ai discepoli i segni che la precederanno e il tempo: «non passerà questa generazione»; comanda la "vigilanza" (c. 13).

2. *Passione e Resurrezione* (cc. 14-16).

a) Passione e morte (14-15, 37). - Mercoledì il Sinedrio decide la soppressione di Gesù, d'accordo con Giuda (14, 1-11). Giovedì, Gesù nell'ultima cena denunzia il traditore, istituisce l'Eucaristia e predice la defezione di tutti, compreso Pietro; predizione avverata in pieno nel Getsemani (14, 12-52). Condanna e crocifissione di Gesù (15).

b) Resurrezione (15, 38-16, 20). - Il velo del Tempio si squarciò, il centurione riconosce in Gesù il vero Figlio di Dio; a cura di Giuseppe d'Arimatea, Gesù viene sepolto in una tomba privata (15, 38-47). All'alba della domenica le donne si recano alla tomba, ma la trovano vuota: un angelo annunzia la resurrezione del Nazareno e la sua ricomparsa tra i vivi; difatti Egli appare glorioso prima alla Maddalena, poi ai due discepoli diretti ad Emmaus, quindi agli Apostoli nel cena colo e sul monte degli Ulivi, donde spicca il volo verso l'alto (c. 16).

«La composizione di Mc. si deve porre certamente prima del 62 d. C., epoca in cui era stato già pubblicato il vangelo di Luca, il quale dipende da Mc. La tradizione assegna a Mt. in ordine di tempo il primo posto; quindi M. scrisse probabilmente tra il 50 e il 60, nel periodo in cui egli doveva trovarsi a Roma accanto all'apostolo Pietro» (Vaccari).

La narrazione di M. breve, precisa, ricca di particolari raggiunge con più efficacia lo scopo voluto, di far conoscere Gesù Cristo quale vero Figlio di Dio.

[G. T.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Vita di Gesù Cristo*, 7a ed., Città del Vaticano 1951, pp. 133-41; M. J. LAGRANGE, *Ev. selon s. Marc*, Parigi 1947; L. PIROT, nella *Ste Bible*, Pirot-Clamer, 9, ivi 1946. pp. 392-604; A. V ACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 135-88; J. HUBY, *Vangelo sec. S. Marco* (*Verbum Salutis*), trad. it., (Studium), Roma 1954; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Marco*, trad. it., (Morcelliana), Brescia 1956; F. SPADAFORA, *Saggi di critica ed esegesi biblica* (Lateranum, XXVIII, 1-4), Roma 1962, pp. 139-201.

MARE di bronzo. - v. Tempio di Gerusalemme.

MARI (l'attuale Tell el.Hariri). - Città mesopotamica, ritrovata sul medio Eufrate durante gli scavi francesi condotti da A. Parrot dal 1936 in poi. La sua storia ha tre diversi periodi; il primo data da un tempo anteriore a Sargon d'Accad (ca. 2360 a. C.); il secondo

è contemporaneo press'a poco alla III dinastia di VI' (ca. 2070-1960) e registra la distruzione della città da parte di Hammurapi (ca. 1695); il terzo si svolge nella seconda metà del sec. XIII a. C. Il secondo ha una importanza considerevole per la storia dell'antico Oriente. Infatti sono state riesumate più di 20.000 tavolette in antico babilonese di cui 15.000 sono contratti, testi divinatori, il resto rappresenta la corrispondenza dei re di M. e fornisce preziose notizie per la geografia, toponomastica, storia politica, commerciale, religiosa della Mesopotamia del sud. Il sincronismo tra Hammurapi e Shamsi Addu I e l'abbassamento della cronologia del despota babilonese risultano da questi documenti. Nei quali figurano anche i nomi di Harran (Gen. 12), Nabor (Gen. 11) e di una quarantina di re dall'Elam ad Aleppo. Nei medesimi archivi il cavallo è già indicato come animale domestico; sono nominati gli Habiru senza risolvere l'annosa questione; si incontra molto spesso il clan dei Beniaminiti. Il termine è generico; indica gli abitanti del sud; non ha alcun rapporto con la tribù israelitica di Beniamin. Uno dei capi militari si chiama dàwidùm: l'etimologia del nome del più grande re di Giuda riceve una luce inattesa. Nei testi di M. sono attestate segnalazioni militari luminose: come in una battaglia tra Israeliti e la tribù di Beniamin (Iudc. 20, 38), in Ier. 6, 1 e negli ostraka di Lachis (VI, 11-13). Le tavolette di M. interessano l'esistenza di un profetismo semitico antico.

Il pantheon di M. conosce molte divinità del mondo assiro-babilonese e attesta un sincretismo. La storia dell'arte si è arricchita di monumenti notevoli come il palazzo di Zimrilim che si estendeva su una area di ca. tre ettari, aveva camere numerosissime, archivi e appartamenti principeschi. La sala del trono era adorna di rappresentazioni murali di sacrifici e dell'investitura del re.

BIBL. - I testi sono pubblicati sotto la direzione di A. PARROT in *Archives royales de M.* e trascritti e tradotti con la collaborazione di DOSSIN, JEAN, ecc.; A. PARROT, *M., une ville perdue.* Parigi 1948; ID., *Studia Mariana*, Leida 1950; ID., *Les tablettes de M. et l'Ancien Testament*. in RHPR, 30 (195;0) 1-11: A. LODS, *Une tablette inédite de M., intéressante pour l'histoire du prophétisme sémitique*, in *Studies in Old Testament Prophecy*, d. H.H. Rowley, Edimburgo 1950, pp. 103-110; CH. F. JEAN, *Six campagnes de fouilles à Mari*, in NRTh, 10 (1952) 493-517. 607-33; M. NOTH, *Mari und Israel, in Beitrage zur historischen Theologie*, 16 (1958) PP. 127-52. Per rapporto dei testi di M. alla questione letteraria del Pentateuco, specialmente per l'alta antichità della Genesi, cf. F. SPADAFORA, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 127 ss. 149-52.

MARIA (di Bethania; di Magdala; la peccatrice innominata). - Di questa parla Lc. 7, 36-50; della 2a, Lc. 8, 2; gli evangelisti nel racconto della passione (Mt. 27, 56-61 passi par. Mc. Lc. Io.) e della risurrezione (Mt. 28, 1 e par. Mc. Lc.; Io. 20, 11-15); della 1ª, Lc. 10, 39-42 nel noto quadro Marta-Maria; Io. 11, 1-33; 12, 1-8.

La Chiesa latina, al 22 luglio, celebra la solennità di s. M. Maddalena (o Magdalena), accomunando nella Liturgia i vari testi ora citati; rispecchia così la sentenza affermatasi tra gli Occidentali con S, Gregorio Magno che vede indicata ovunque una sola e medesima donna.

Ma gli stessi PP. Latini anteriori espressero sentimenti diversi e i PP. greci ammisero tre donne distinte (V. Holzmeister, in VD, 16 [1936] 193·8); come ritengono comunemente i moderni esegeti: i testi evangelici, infatti, «nel loro senso naturale sono contrari all'unità » (M.- J. Lagrange, in RB, 21 [WI2] 204 ss.; s. Luc., p. 236). Già A. Calmet (sec. XVIII) affermava dei suoi contemporanei che i dotti scartavano 1'opinione di s. Gregorio; pur identificando (cf. Belser, Murillo) M. di Bethania con M. Maddalena, egli distingueva entrambe dalla peccatrice.

La peccatrice innominata e M. di Magdala. - Descritta 1'unzione della prima (7, 36, 50), Lc. così continua: «In seguito Gesù passava di città in città, di villaggio in villaggio... e con lui andavano i dodici, ed anche alcune donne, le quali erano state guarite da spiriti maligni e da infermità: M., detta Maddalena, da cui erano stati cacciati sette demoni; Giovanna ecc. e molte altre, le quali somministravano ad essi dei loro averi» (Lc. 8, 1 ss.). M. Maddalena è presentata come un nuovo personaggio, senza relazione alcuna col racconto precedente. Essa è tra le mira colate, benestanti, che, grate, seguono il Signore, pensando al sostentamento suo e dei discepoli; liberata da un'ossessione particolarmente grave (cf. Lc. 11, 26): ma l'ossessione non è mai considerata come indice di vita colpevole; andava invece congiunta e si manifestava con disordini delle facoltà mentali, di cui invece nessuna traccia si ha nella peccatrice inno minata (Lagrange; cf. Vaccari*, La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 223).

Il testo separa nettamente le due donne; l'una ignota, è una peccatrice pubblica che con la contrizione perfetta ha meritato il perdono dei peccati e manifesta in pubblico il suo amore penitente per Gesù; l'altra, ben conosciuta, segue per gratitudine il Maestro che l'ha guarita, attraverso la Galilea, fino ai piedi della Croce; il cui amore ardente Gesù premia nel giorno della Risurrezione (Io. 20, 11-15).

La peccatrice inno minata e M. di Bethania. Che questa sorella di Marta e Lazzaro, sia stata una volta donna di pravi costumi, non c'è accenno in tutto il Vangelo. Lc. 10, 39-42 ce la presenta in attenzione quieta e riposante ai piedi di Gesù. E la fiduciosa contemplativa. Altro che tormento di coscienza o atteggiamento mortificato! M. di Bethania unse Gesù (Io. 12, 1-8) in previsione della sua sepoltura dirà il Redentore, lodandola; a Bethania, sei giorni prima della passione. Nessuna relazione con l'unzione della peccatrice (Lc. 7), avvenuta in Galilea, ca. un anno prima. Tutte le circostanze sono irriducibilmente diverse, se si eccettua il nome dell'ospitante: Simone, così comune tra i Giudei da non costituire alcun appiglio per un'identificazione. S. Giovanni che scrive dopo tanti anni, nel presentare M. di Bethania (11, 2) dice anticipatamente «colei che unse il Signore», riferendosi non ad altra unzione, ma a quella che sta per narrare (c. 12); come uno storico presentando Wellington, prima di descrivere la celebre battaglia, può parlare del "vincitore" o di "colui che vinse a Waterloo" (cf. uso analogo in Mt. 10, 4; At. l, 16; 25, 13).

I Vangeli non offrono ragioni plausibili per identificare l'innominata e M. di Bethania.

M. di Magdala e M. di Bethania. È impossibile fame una sola persona. M. di Bethania (villaggio nei pressi di Gerusalemme) viene sempre indicata da Lc. (10, 39-42) e da Io. (11, 1-3; 12, 3) come sorella di Marta; per l'altra invece specificano sempre "la Maddalena"

o di Magdala (villaggio sulla riva occidentale del lago di Genezaret) e mai la pongono in relazione con Marta. Conosciuta l'indole quieta, contemplativa della prima (Lc. 10, 39 ss.), immaginatela ora percorrere tutta la Galilea seguendo Gesù e i dodici, occupandosi al loro sostentamento, com'è detto della Maddalena! (Lc. 8, 2).

L'unificazione partì da Lc. 8, 2: l'ossessa M. di Magdala fu considerata una peccatrice (cf. s. Girolamo, PL 22, 588); e la si avvicinò all'innominata e se ne fece una sola persona, confondendo ossessione e vita peccaminosa. Quanti ritennero l'unità dell'unzione (Lc. 7; Io. 12) o in virtù dell'inciso (Io. 11, 2), identificarono M. di Bethania con la peccatrice innominata. Non restava quindi che confondere M. di Bethania e M. di Magdala e la cosa fu facilitata dall'identico nome. L'autorità di s. Gregorio per la Chiesa latina valse a far diventar comune questa opinione fino al sec. XVIII.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA. *Temi di esegesi*. Rovigo 1953. pp. 353-58; H. SIMON - G. DORADO. *Novum Testamentum,* I, Torino 1944, pp. 569 ss.

MARIA. – 1. Sorella di Mosè. Vegliò su di lui esposto sulle acque del Nilo; e quando la figlia del Faraone, intenerita alla vista del bambino, volle averne cura, M., senza svelarsi, riuscì a scegliere come nutrice la propria madre (Ex. 2, 4-10; 6, 20).

Al passaggio del Mar Rosso, M. aveva 90 anni (Ex. 7, 7) e diresse da profetessa ispirata le danze e i canti di gioia in lode di Iahweh (Ex. 15, 20 s.; Mi. 6, 4). Nel deserto, invidiosa dell'influenza della cognata Sefora su Mosè, mormorò con Aronne, del potere di lui. Punita, per questo, con la lebbra, ne fu guarita per intercessione di Mosè, ma dovette stare sette giorni fuori dell'accampamento (Num. 12, 1-15). Morì a Cadd appena dopo l'arrivo degli Ebrei (Num. 20, 1).

2. Sposa di Cleofa (Io. 19, 25), madre di Giacomo il Minore e di Giuseppe (Mt. 27, 55; Mc. 15, 40.47), cugini del Signore (Mc. 6, 3). È al Calvario ai piedi della Croce (Io. 19, 25) e vi rimane insieme alla Madonna fino alla sepoltura del Redentore (Mt. 27, 56-61; Mc. 15, 40-47). Al mattino della Risurrezione è tra le pie donne che vanno al sepolcro per ungere il Signore e che, al ritorno, ricevono in premio la visione del Risorto (Mt. 28, 1-9; Mc. 16, 1; Lc. 24, 10).

È difficile stabilire il grado esatto di parentela di M. con la Madonna: "sorella" (Io. 19, 25) può indicare anche "cognata", ecc. I moderni la ritengono sorella di s. Giuseppe (J. Vosté, F. Prat, ecc.) o sposa di un fratello di s. Giuseppe (P. Dausch, D. Buzy; v. Alfeo).

3. Madre di s. Marco, l'evangelista; nella cui casa a Gerusalemme, si recò s. Pietro per dare la notizia della sua liberazione miracolosa dal carcere (At. 12, 12).

4. Cristiana di Roma, che s. Paolo saluta e loda per la fervida attività in favore della comunità (Rom. 16, 6).

[F. S.]

BIBL. - M. 3. LAGRANGE. *Epitre aux Romains*, Parigi 1931, p. 365; H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, Torino 1947, pp. 569 58. 797 ss.

MARIA Santissima. - La Vergine Madre di Dio, eccelsa nostra Regina, strettamente associata all'opera redentrice del suo divin figliolo, Gesù, Nostro Signore.

Dal vangelo dell'infanzia (Lc. 1-2; Mt. 1-2) essa così ci è presentata.

«Al sesto mese (di gravidanza di s. Elisabetta) l'Angelo Gabriele fu da Dio mano dato a Nazaret, ad una vergine (nel senso stretto e pieno: cf. Lc. 1, 34 s.; Mt. 1, 18-25) fidanzata... a Giuseppe, del casato di David; e la vergine si chiamava M.» (Lc. 1, 26).

Nessuna difficoltà per il riferimento dell'inciso «del casato di David) a M.; Luca dà infatti il casato di Elisabet (1, 5), della profetessa Anna (2, 36), quello di Giuseppe in 2, 4; e con ogni probabilità, in 3, 23-38 la genealogia (v.) della Madonna. D'altronde che M. fosse della stirpe di David, si ricava da altri passi della Scrittura (cf. Lc. l, 32; Rom. 1, 3) ed è concordemente affermato dalla più antica tradizione (Ignazio, Ireneo, Giustino, ecc.).

M. era fidanzata. La legislazione giudaica distingueva nettamente il fidanzamento (***) dal matrimonio; questo si concludeva quando dopo circa un anno lo sposo prendeva nella sua casa (***) la sposa (cf. Mt. 25, 1.6.10) e coabitavano insieme (***). Questi due momenti (il fidanzamento e il matrimonio) sono già ben distinti in Deut. 20, 7: «Chi ha una fidanzata, ma che ancora non l'ha presa in casa».

È quel che dice Mt. 1, 18.20.25: M. essendo fidanzata ***) a Giuseppe, si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo, prima che venissero a stare insieme (***). E l'Angelo a Giuseppe: Non temere dal prendere con te (***) M. tua sposa.

E Giuseppe «condusse presso di sé (***) la sua sposa».

Il fidanzamento però degli Ebrei non era solo promessa di matrimonio, ma giuridicamente vero e proprio matrimonio, con tutti i diritti e doveri dei coniugi: la fidanzata infedele era considerata adultera, passibile di lapidazione (Deut. 22, 23 s.), come la sposa colpevole; se perdeva il fidanzato era considerata vedova; come la sposa, non poteva essere rimandata che con il libello di ripudio; il nato durante questo tempo, era considerato legittimo.

Pertanto M., *fidanzata* a Giuseppe, ne era la vera sposa (cf. Lc. 2, 5).

Del nome M., che nella Bibbia riscontriamo portato per la prima volta dalla sorella di Mosè, in ebr. marjàm, sono state offerte molteplici spiegazioni etimologiche.

O. Bardenhewer ne enumera circa 60. La maggior parte di esse però non ha alcun fondamento scientifico, ignorando le più elementari regole dell'ebraico nella formazione dei nomi; forniscono soltanto un materiale eccellente per la storia del culto di M., in quanto santi Padri ed autori ecclesiastici (tipico s. Bernardo, col suo «stella del mare») sanno

trarre, ciascuno dal significato che predilige, pie ed ingegnose relazioni con la missione della Vergine M. nel regno della grazia.

Ormai si è d'accordo, con il P. Lagrange, a lasciare da parte l'etimo originario, per fermarsi al senso attribuito al nome dai Giudei al tempo di Nostro Signore: cioè Signora, principessa (Notre-Dame, Madonna). Veniva infatti considerato forma affine e sinonima di Marta (femm. dell'aramaico mare = signore).

L'annunziazione. «Esulta o ricolma di grazia; il Signore è con te». L'Angelo adopera il linguaggio dei profeti del Vecchio Testamento nelle loro profezie messianiche (Sol. 3, 14-17; Ioel 2, 21 s.; Zach. 9, 9), inizia con l'invito alla gioia (Padri Greci, s. Pietro Canisio, per l'ave latino), subito attestando l'aiuto dell'onnipotente, promesso sempre nel Vecchio Testamento agli uomini che Dio sceglieva per qualche missione speciale (cf. U. Holzmeister, in VD, 23 [1943] 260 s., 282 s.).

Al posto del nome l'angelo pone il part. *** cioè in possesso della grazia, favore di Dio (Eph. 1, 6); M. è l'oggetto delle compiacenze divine: il Signore è con lei, ha trovato grazia agli occhi dell'Altissimo, sarà vergine e Madre di Dio, come s'esprime lo stesso angelo. La Vergine possiede questo dono (la grazia) in modo illimitato: il participio sta al posto del nome, quasi indichi una dote caratteristica, propria di Lei. La Volgata felicemente rende il senso "gratia plena".

M. nelle parole dell'angelo riconosce i termini profetici che preludono a qualche rivelazione concernente il Messia.

«Il saluto angelico è inteso da M. come il prologo di una altissima missione» (Lagrange), in connessione col Messia. Ecco perché "si turba" a queste parole.

Non è timore o altro sentimento il suo, ma il lavoro dell'intelletto che, nella quiete perenne dell'anima fondata nell'umiltà e col continuo pensiero in Dio, cerca una soluzione ad una questione mai posta finora da quella fanciulla che ha sempre sognato di vivere fiduciosa ed ignorata sotto le ali della misericordia divina.

L'angelo le svela subito il posto assegnatole nella nuova Economia: Dio l'ha scelta Madre del suo Figliolo che viene a salvare il mondo (S. Lyonnet, in *Biblica*, 20 [1939] 131-41).

M. non manifesta alcun dubbio, ma, svelandoci ancora la quiete sovrana del suo animo, chiede all'angelo cosa sarà dell'offerta della sua verginità, da Lei fatta a Dio; in che modo devo compiere il volere di Dio? Devo forse rinunciare all'offerta precedente?

La perfezione sta tutta nel fare la volontà di Dio, «nella sua voluntade è nostra pace»; nessun dubbio pertanto nella disposizione di M. alla completa accettazione della missione affidatale; accettazione immediata e generosa; e nessun'altra prerogativa della Vergine regge al confronto di questa: essere Madre di Dio. «Come avverrà questo, poiché io non conosco uomo?». «Le sue parole sono un indice sicuro che essa aveva deciso di rimanere vergine, e lo aveva promesso a Dio, e che essendo fidanzata, su tale suo proposito era in pieno accordo col suo sposo Giuseppe» (A. Vaccari).

Anche da questo si può arguire la grande santità del capo della Sacra Famiglia e patrono della Chiesa universale.

«Quel Dio che è onnipotente e dal nulla ha creato il mondo e la vita, e dall'albero sterile può far germogliare e crescere i frutti, come ha fatto per Elisabetta» (cugina di M.; Vaccari) opererà questo miracolo: M. pur restando vergine, darà alla luce il verbo di Dio.

Al consenso di M., avviene l'incarnazione del Verbo (Lc. l, 26-38).

Subito dopo, con ardente impulso, M. da Nazaret si recò in Giudea (Ain-Karim, sud-ovest di Gerusalemme), dove abitava Zaccaria; per congratularsi con la cugina e prestarle servizio. Aggregatasi a qualche carovana, ella medita il mistero rivelatole dall'angelo e sorgono in lei quei vivi sentimenti di umile riconoscenza verso la grandezza e la bontà di Dio, che esploderanno spontanei nell'inno sublime del *Magnificat* (v.). La presenza del Verbo incarnato in M. è infatti causa di grazia per Elisabetta, che, ispirata, conosce i grandi misteri operati in M., la sua dignità di Madre di Dio e la sua fede assoluta nella divina parola, e soprattutto per il precursore che è santificato dalla grazia ed esulta di gioia nel seno della madre (Lc. 1, 29-55). La Vergine rimase probabilmente, presso sua cugina, fin dopo la nascita di Giovanni Battista.

Fu al ritorno a casa, che il suo stato di madre fu evidente a Giuseppe.

È l'episodio narrato da Mt. 1, 18-25. Esso ha per scopo di stabilire la concezione verginale del Cristo, con la testimonianza dello stesso sposo: «senza che egli la conoscesse, M. partorì Gesù»; si realizzava così la celebre profezia di Is. 7, 14.

Si è troppo drammatizzato circa «il tragico tormento» ecc. di s. Giuseppe. Non si è badato che il testo greco adopera nei verbi l'aoristo: (*** = avuto questo pensiero; *** = non incominciare a..., ecc.). Tutti concedono che nessun dubbio sfiorò l'animo di Giuseppe circa la purezza e santità di M.: risulta dal testo; il pensiero che gli venne fu determinato, con ogni probabilità, dalla sua umiltà: nascondersi dinanzi a quel grande mistero. Appena avuto quel pensiero, l'angelo intervenne. M. dunque neppure al suo sposo aveva svelato il colloquio con l'angelo! Quale modesta riservatezza, quale abbandono totale alla divina provvidenza!

Giuseppe e M. da Nazaret si recano a Betlemme, per il censimento: «E mentre stavano là, giunse per lei il tempo di partorire; e diede alla luce il suo figliolo primogenito, e avvoltolo in fasce, lo adagiò in una mangiatoia, poiché non v'era per loro posto all'albergo» (Lc. 2, 1-7). M. aveva preparato con amorevole cura le fasce per il divino nascituro; e l'angelo ai pastori dà come segno distintivo, per riconoscere il bimbo salvatore, questo contrasto tra le ricche fasce e la mangiatoia (2, 12).

Il testo fa capire il parto verginale; M. stessa avvolge nelle fasce il neonato e lo adagia nella mangiatoia.

Dinanzi alla straordinaria adorazione dei pastori (2, 8-20), come a quella che poi faranno i Magi (Mt. 2, 1-12), M. imprime nel suo cuore quanto riguarda il suo figliolo; dove

«cuore è tutto insieme, secondo il linguaggio ebraico-biblico, memoria, affetto, considerazione» (Vaccari).

M. compie tutte le prescrizioni della legge: circoncisione di Gesù all'ottavo giorno, con l'imposizione del nome, comunicato dall'angelo a Lei (Lc. l, 31) e a Giuseppe (Mt. 1, 21); presentazione al Tempio, riscatto del primogenito (così chiamato anche se unigenito) e purificazione della madre, con l'offerta di un sacrificio (Ex. 13, 11-15; Lev. 12). Al Tempio, M. riceve dall'ispirato Simeone la predizione delle sofferenze di Gesù; e della sua viva partecipazione a questi dolori (Lc. 2, 21-35).

Queste parole di Simeone sono un tacito parallelo del protevangelo (v.), che associa strettamente il Redentore e la Madre, nella inimicizia, nella lotta e perciò nella sofferenza che porterà alla decisiva vittoria (A. M. Dubarle, *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, in *Mélanges Lebreton*, 1, 1951, pp. 57-60).

Dopo il ritornò a Betlemme e l'adorazione dei Magi (v.), M. segue obbediente il cenno divino dato a Giuseppe di rifugiarsi in Egitto (Mt. 2, 13-35); per ritornare dopo la morte di Erode, e stabilirsi a Nazaret (Mt. 2, 19-23).

La mistica quiete della Sacra Famiglia, è solo interrotta dall'episodio di Gesù che rimane nel Tempio e disputa con i dottori, mentre M. e Giuseppe si erano avviati per ritornare a Nazaret. Essi si avvidero della sua mancanza, al termine della prima tappa del viaggio; passata la notte nel dolore, sul fare del giorno, ritornarono indietro in cerca di Gesù, e solo il giorno dopo, terzo della loro partenza da Gerusalemme, lo trovarono nelle sale annesse al Tempio dove i dottori della legge davano il loro insegnamento, per domande e risposte.

«Lo trovarono seduto in mezzo ai dottori che li ascoltava e interrogava...

Al vederlo rimasero stupiti; e sua madre gli disse: Figliolo perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre ed io angosciati, ti cercavamo».

Sia l'episodio che la risposta di Gesù (la quale mette in evidenza la sua origine divina dal Padre Celeste e la sua piena indipendenza dai genitori terreni per l'adempimento della missione da Questi affidatagli), rimasero per M. e Giuseppe velati di mistero (Lc. 2, 41-50).

«E scese insieme con essi e tornò a Nazaret, ed era loro soggetto. La madre sua serbava tutte queste cose in cuor suo» nota ancora s. Luca (2, 51 s.).

Tra la culla e il Calvario, M. appare nell'episodio delle nozze di Cana (Kefr-Kenna, 10 Km. a nord-est di Nazaret). Io. 2, 1-11.

«Non han più vino»; esempio mirabile di preghiera: esporre amorevolmente al Signore la propria necessità, senza aggiungere altro. Gesù comprende che M. gli chiede un miracolo; risponde che non può accedere alla richiesta, perché non è giunto ancora il momento, in cui dovrà manifestare il suo potere divino iniziando la sua missione. «Che importa a me e a te o donna? L'ora mia non è ancora venuta». La prima frase è semitica, ancora in uso attualmente fra gli Arabi, e ricorre spesso nel Vecchio Testamento (Iudc. 11, 12; 2Sam. 16, 10 ecc.); assume diverso senso a seconda del tono e delle circostanze;

nega, ma senza affatto quel tono d'asprezza che esprime tradotta servilmente nella nostra lingua.

Si potrebbe qui rendere: «Perché farmi questa richiesta »? *Donna* è modo che gli Orientali e i Greci usavano per le persone di riguardo; espressione di rispetto e di tenerezza (cf. Io. 8, 10; 19, 26; 20, 13 ss.; Omero, *Iliade*, III, 204;. Sofocle, *Edipo*, 655); quasi "madonna", "signora".

Tutto nella vita di Gesù, si compie secondo il piano stabilito dalla Divina Provvidenza; anche il tempo e il modo di iniziare il suo ministero.

Ma M. che conosce il cuore del suo Figliolo dà ai servi un ordine che impegna Gesù stesso; e questi compie il miracolo, non anticipando l'inizio solenne della sua missione che avrà luogo tra breve a Gerusalemme con la cacciata dei venditori dal Tempio (Io. 2, 13-22), ma facendo un'eccezione.

Risulta pertanto la onnipotenza di M. sul cuore di Gesù, voluta dal suo divin Figliolo, che ama onorare la madre sua; e la sua benignità che «liberamente al domandar precorre».

«Così diede principio Gesù ai suoi miracoli; e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (Io. 2, 11).

La Regina degli Apostoli ottiene dunque con questo primo miracolo la conferma nella vocazione dei primi discepoli.

M. è ricordata altre due volte. Sua Madre e i suoi cugini chiedono di Gesù meno tre parla alle folle. E il divin Redentore trae occasione dalla notizia per un alto insegnamento: veri fratelli di Gesù son coloro che, facendo la volontà di Dio, vivono della sua vita e a Dio sono congiunti con i vincoli della carità. Gesù quindi esalta M. Santissima, che sopra ogni altra pura creatura ha compiuto la volontà di Dio e lo ha amato sì da essere eletta a madre del verbo incarnato (Mt. 12, 4.6,50; Mc. 3, 31-35; Lc. 8, 19 ss.).

Una povera donna del popolo benedice M. per tanto Figliolo (Lc. 11, 27 s.): «Beato il seno che t'ha portato, e le mammelle che hai succhiate!», esclama rivolta a Gesù. E questi, confermando l'elogio, lo accresce: «Ancor di più beati coloro che ascoltano la parola di Dio e l'osservano»; e M. in ciò non ha pari al mondo; già santa Elisabetta esclamava di lei «Beata colei che ha creduto» (Lc. 1, 45).

Al momento del sacrificio supremo, M. è col suo Figliolo; l'offre all'Eterno, vittima per la nostra Redenzione. «Stavano presso la croce di Gesù la madre sua e Maria di Cleofa e Maria Maddalena. E Gesù vedendo sua madre e vicino ad essa il discepolo, che prediligeva, dice alla madre: - Donna, ecco il tuo figliolo -. E poi dice al discepolo: - Ecco la madre tua. E da quel momento il discepolo se la prese con sé» (Io. 19, 25 ss.). cc Gesù con un atto supremo di affetto filiale pensa alla madre sua, l'affida al suo discepolo prediletto, dandoglielo per figlio in vece sua; e pensa anche al discepolo prediletto, e in persona sua a tutti i suoi seguaci, dando loro M. per madre. Ai piedi della croce, essa è

nostra corredentrice con Gesù; è il canale per cui giunge agli uomini il frutto prezioso del sacrificio del Calvario» (A. Vaccari; cf. A. M. Dubarle, art. c., pp. 61-64).

L'ultima volta si parla di M. in At. 1, 14: in mezzo agli Apostoli oranti nel cenacolo, in attesa della discesa dello Spirito Santo; Regina degli Apostoli, anima della Chiesa nascente.

Alla concisione dei testi divinamente ispirati, che offrono soltanto questi cenni preziosissimi, fa riscontro l'abbondanza dei particolari negli apocrifi primo fra tutti, anche per antichità (sec. II), il Protevangelo di Giacomo. Da esso abbiamo i nomi dei genitori di M., Gioacchino ed Anna; i particolari della nascita; la festa della presentazione di M. al Tempio. Appare evidente che la narrazione dell'apocrifo è una imitazione di quanto è narrato specialmente in 1Sam sulla nascita del piccolo Samuele e la sua offerta e consacrazione al santuario; mentre sembra storicamente scartato che vergini servissero nel Tempio.

Dalle tradizioni conservate dai Padri, oltre a quanto riguarda l'Assunzione al cielo, piace ricordare il seguente particolare; Pietro subito dopo aver rinnegato Gesù e aver pianto si rifugiò presso la Vergine SS., che lo consolò ed assicurò del pieno perdono. Mentre da tutti è ritenuto certo che al mattino di Pasqua, Gesù risorto apparve immediatamente, e prima che ad altri, alla Madre sua.

Nell'Apoc. 12, 1-18 la «donna vestita di sole e la luna sotto i suoi piedi, e sulla testa una corona di dodici stelle», rappresenta la Chiesa; molti esegeti ritengono sia essa dipinta con i colori dell'immagine della Santissima Vergine.

I Padri e l'insegnamento infallibile della Chiesa hanno sviluppato la stessa connessione fra Gesù e M., di fatti affermata nella S. Scrittura: Is. 7, 14; Lc. 1, 26.38; 2, 34 s.; Io. 19, 25 ss.

Fin dal sec. II M. Vergine viene presentata dai Padri come nuova Eva, strettamente unita al nuovo Adamo (Rom. 5, 15-21; I Cor 15, 45-49), sebbene a lui subordinata, nella lotta contro il nemico infernale (Giustino, Ireneo, Tertulliano, ecc.).

«È il cosiddetto principio della ricircolazione o della ricapitolazione, secondo il quale la salvezza viene a noi in modo simile a quello con cui ci venne la rovina: per mezzo della vergine Eva ci venne la rovina, per mezzo della Vergine M. la salvezza; come Eva collaborò con Adamo nel commettere il peccato, così M., la nuova Eva, collaborò col suo figlio, il nuovo Adamo, per la riparazione del peccato.

«Cristo sconfigge il serpente, e con lui prende parte alla lotta (cf. Lc. 2, 34 s.) e alla vittoria questa novella Eva, come la prima Eva prese parte all'intesa col nemico e alla disfatta» (A. Bea).

«Non sono Gesù e M. il Novello Adamo e la Novella Eva, che l'albero della Croce riunisce nel dolore e nell'amore a riparare la colpa dei nostri pro genitori dell'Eden?» (Pio XII).

Alla luce di questa dottrina (affermata, ripeto, nella S. Scrittura), il Protevangelo (v.) è rettamente inteso quale il primo annuncio non solo del futuro Redentore, capo di tutta l'umanità; ma anche di M., madre e cooperatrice, a lui strettamente unita nella lotta e nella decisiva vittoria. E giustamente si adduce Lc. l, 28 «ricolma di grazia» per intendere perfetta, completa l'inimicizia tra M. e Satana, e pertanto vedere compresa nel preannunzio (Gen. 3, 15) e nel saluto angelico l'Immacolata Concezione di M.

E così per il trionfo. La stretta unione che esiste fra Gesù e M. nella lotta e nella prima vittoria richiede che anche M. trionfi, come Gesù, non soltanto del peccato, ma anche della morte, essendo questi due nemici del genere umano, conseguenza del primo peccato, sempre intimamente congiunti negli scritti dell' Apostolo delle genti (Rom. 5-6; I Cor 15, 21-26, 54-57). E come la lotta di Cristo si conclude con la glorificazione della sua santa carne nella risurrezione, così anche per M. la lotta si conclude con la glorificazione del suo corpo verginale.

Nel Protevangelo vengono preannunziate la comune inimicizia e la comune piena vittoria del Redentore e della sua benedetta Madre strettissima mente unita a lui, sul diavolo seduttore e sulle conseguenze di questa seduzione.

Ora le conseguenze sono il peccato (originale e personale) e la morte.

«La piena vittoria deve essere dunque per la madre come per il figlio, vittoria sul peccato e sulla morte: sul peccato nell'Immacolata Concezione, sulla morte nell'assunzione corporea» (A. Bea).

Così anche il dogma dell'Assunzione ha il suo "ultimo fondamento" nella S. Scrittura.

I Padri infine hanno applicato alla SS. Vergine tipi e figure del Vecchio Testamento; talora con vera finezza, come, per citare un esempio, quando applicano a M., sede della Sapienza, quel che nei libri sapienziali è detto della Sapienza, attributo di Dio; per Ez. 44 ss. «con gusto - scrive s. Girolamo - alcuni intendono questa porta chiusa per cui passa solo il Signore..., della Vergine M.; che rimane vergine prima e dopo il parto».

[F. S.]

BIBL. - G. ROSCHINI, *La vita di Maria*, Roma 1945; P. C. LANDUCCI, *Maria SS. nel Vangelo*, Roma 1945; J. J. WEBER, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, Parigi-Colmar 1951: F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica*, 2a ed., Torino 1951; A. BEA, *La Sacra Scrittura "ultimo fondamento" del domma dell'Assunzione*, in *La Civiltà Cattolica*. 2 dic. 1950, pp. 547-61; F. SPADAFORA, *La S. Scrittura e l'Immacolata*, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 1-9; ID., *Maria alle nozze di Cana*, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 220-47.

MARIA (Apocalisse della Vergine). - v. Apocrifi.

MARIA (Transito e dormizione di). - v. Apocrifi.

_____

MAR MORTO. - Il lago più grande della Palestina, con a nord la pianura di ez-Zor. a sud quella di es-Sebba, a ovest le montagne della Giudea (50-30 m.s.m.), rapidamente degradanti sul mare, e ad est con le scoscese montagne di Moab, a picco sul Mare (800-1200 m.). Residuo di un lago preistorico più esteso, facente parte della fossa siriaca, attualmente è lungo km. 76 (86 dopo l'inondazione della pianura es-Sebha) largo km. 15,7, profondo m. 395 nella parte settentrionale, ca. 1-6 m. nella parte meridionale, con il livello delle acque a 390 m. al di sotto di quello del Mediterraneo.

Alimentato per 2/3 dal fiume Giordano e per 1/3 dagli altri affluenti di sinistra ('Ain Gidi che dà origine all'oasi chiamata Hasasòn Tamar - 2Par. 20, 2 - o Engaddi - Ios. 15, 62) e di destra (W. Zerqa Ma'in, Seil el Mogib-Arnon con gli affluenti; W. el Kerak, Seil en-Numera, Seil el Kurahi), il M. M. conserva l'equilibrio delle acque, impossibilitate ad uscire, grazie alla fortissima evaporazione di 9 milioni di m^3 quotidiani. A questa fortissima evaporazione, possibile per il torrido caldo in questa depressione, e per l'apporto salino dei terreni cretacei di Moab e di Giuda, delle grandi alluvioni convogliate dal Giordano, è attribuibile la densità salina delle sue acque (25%; cloruro di magnesio 9-15%; sale marino 5-9%; cloruro di calcio 2,3-2,7%; cloruro di potassio 0,3-1,7% ecc.) che dà ad esse un colore verde ceruleo, un sapore sgradevolissimo al palato e le rende mortifere in breve tempo ai pesci, pervenuti dal Giordano e dagli altri immissari, e per tutti gli altri animali acquatici e non acquatici e per le piante scarsissime sulle rive. Nella parte meridionale abbondano i depositi di asfalto che risalgono dal fondo ad intermittenza, in occasione di scosse sismiche, e che danno esalazioni sgradevoli. Caratteristica la massa di salgemma di Cebel Usdum, lunga km. 1, larga km. 6 e spessa m. 20-25, considerata come il prodotto di una precipitazione marina antichissima. Si pensa che la parte meridionale del M. M. ricopra la biblica valle Siddim (Gen. 14, 3.10) coi suoi pozzi di bitume (Gen. 14, 10), dov'erano situate le città della Pentapoli (v.), ora sprofondate.

Varie sono le denominazioni di questo lago: «mare di sale» (ebr. iam ham-melah, per la densità salina; Num. 34, 3.12; Ios. 15, 2.5; 18, 19); «mare del deserto» (ebr. iam ha-'Arabah) per la sua posizione nella zona stepposa, dopo la regione desertica del basso Giordano (Deut. 3, 17; Ios. 3, 16; 12, 3; 2Reg. 14, 25); «mare orientale»: ebr. iam haq-qadmòni, in opposizione al mar Mediterraneo (Ez. 47, 18; Ioel 2, 20; Zach. 14, 8); «Lago Asfaltide»: *** per la presenza dell'asfalto (Diodoro Siculo; Giuseppe); «Lago di Sodoma» per la localizzazione della Pentapoli nella parte meridionale del lago (Talmud, Giuseppe, IV Esdra 5, 7); «Mar Morto»: *** per l'assenza della vita organica: usata da Giustino (36, 3) e da Pausania (V, 7, 5) è divenuta la denominazione più comune; «Mare di Lot» (arabo Bahr Lut): è la denominazione degli odierni palestinesi per la presenza di un santuario di Lot a sud-est del M. M.

BIBL. - L. SZCZEPANSKI. *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 59-63; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 498-505.

MAR ROSSO (passaggio del). - È il grandioso miracolo (Ex. 13, 17-14, 31), che supera e completa tutti gli altri, operati durante circa un anno in Egitto (le dieci "piaghe", Ex. 7, 14-10, 27: cf. Mallon, pp. 138-147).

«Checché sia della ubicazione esatta di Migdol e degli altri nomi propri esaminati precedentemente - scrive lo stesso Mallon, p. 173 s. - mettiamo al di sopra di qualsiasi controversia il fatto certo che gli Ebrei attraversarono, in modo miracoloso, il M. R., *Iam suph*. È il punto più indiscutibile e più sicuro di tutta la storia d'Israele in Egitto. La tradizione, al riguardo, non ha mai variato: cf. Deut. 11, 4; Ios. 2, 10; 4, 24; Ps. 106, 8; Neh. 9, 11; Sap. 10, 8; 19, 7; I Mach. 4, 9.

«E non si può dire che gli autori sacri confondevano tra M. R. e mar Mediterraneo (haj-jam hag-gadòl), perché questi due mari erano troppo conosciuti e non poteva essere spiegata una simile confusione.

«Inoltre, il cambiamento di direzione (marciano verso nord-est e ricevono l'ordine di mutare direzione di marcia) non ha senso, tranne nel caso che gli Ebrei si diressero verso il sud e il M. R. (cf. Ex. 13, 17 s.). Farli ritornare, far loro prendere il cammino del deserto solo dopo il passaggio, è una manifesta violenza contro il testo (v. 17: "Quando il Faraone ebbe lasciato andare il popolo, Iddio non lo condusse per la via dei Filistei (nord-est), benché quella fosse la più breve, poiché Iddio pensava: Forse il popolo si potrebbe pentire di fronte a una guerra e ritornare in Egitto"; v. 18: "Iddio quindi fece volgere il popolo per la via del deserto, verso il M. R."»).

«Come mai gl'Israeliti avrebbero potuto seguire la via dei Filistei quando dal rilievo di Karnak e dal papiro Anastasi I, sappiamo che su di essa erano scaglionate le fortezze egiziane, il cui mantenimento era reso necessario dalla minaccia ittita?» (Cazelles, p. 363; nell'art. cit. nella bibl.).

È il sentimento unanime degli antichi, cf. Eteria, Pietro Diacono, Antonino di Piacenza, nei loro itinerari, e degli esegeti moderni, già dal Lagrange, in RB, 1900, pp. 63-86: *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen* (lJUX bords du Iourdain; fino a Clamer, p. 138 s.; Abel, II, p. 208 s.; Colunga-G. Cordero, 1960, p. 462 (v. bibl.); contro il tentativo di pochissimi autori acattolici (Schleiden [1858]; Brugsch [1875]; A. Gardiner [1922]; O. Eissfeldt [1932]), che vorrebbero far risalire gl'Israeliti lungo il Mediterraneo, per le ipotetiche identificazioni delle indicazioni geografiche dell'Ex., con località del Delta; senza nessuna considerazione per il testo biblico, da Gardiner, ad es., ripetute volte definito "fantasioso" (cf. Cazelles, p. 327).

«Posto fuori discussione questo punto capitale - continua Mallon - è problema di ordine secondario la localizzazione precisa del passaggio del M. R....».

Allo stesso modo è indiscutibile trattarsi di un fatto miracoloso: «Mediante un prodigio che non era un risultato delle forze naturali, né dei venti, né delle maree, un intervento straordinario della onnipotenza divina aprì ai figli d'Israele una via attraverso le acque del mare. Essi vi passarono, gli Egiziani li seguirono e furono inghiottiti, sommersi dai flutti. Questo fatto ebbe una tale eco che migliaia di generazioni si sono compiaciute a cantarlo

e rimane fra gli avvenimenti più noti della storia umana. Il modo, il punto preciso, l'anno, sono cose lasciate alle dispute dei dotti e che scompaiono nell'irraggiamento del fatto in sé» (Mallon).

Una questione preliminare, che non è senza incidenza sul modo, più o meno "naturalistico", invalso nel presentare il passaggio del M. R., concerne il numero degli Israeliti, al momento dell'esodo.

Tutti si è d'accordo, che il numero di 600.000 circa, se riferito ai soli Israeliti «capaci di portare le armi» (Ex. 12, 37), darebbe una cifra impossibile, di circa tre milioni complessivi. Ma il testo ormai comunemente è reso: «I figli d'Israele partirono da Ramses per Succot in numero di circa 600.000 a piedi, oltre i fanciulli» (= 600.000 ragle haghebarim lebad mittaf, in cui taf non indica "famiglia" ma "piccolo" infantulus, che si ciba di latte, cf. Num. 14, 31 e Gesenius-Buhl); raglé «capaci di camminare», questo termine non ha mai nel Pentateuco il senso di "soldati", cf. Num. 11, 21; ghebarim = "adulti", robusti, in opposizione a taf.

La cifra complessiva, dunque, compresi i piccoli, sarebbe di circa 670 mila. A questa cifra, risponde quella che Num. 3, 43 dà dei primogeniti: 22, 273 (cf. A. Pohl, *Historia populi Israel*, Roma 1933, p. 13 s.).

Infondata e in contrasto con il testo sacro (cf. inoltre Ex. l, 7; Deut. 10, 22; Clamer, p. 64), appare l'ipotesi che traduce "600 famiglie" ('elef = "mille" e anche "clan"), riducendo il numero degli Israeliti a circa 10.000.

Dalla terra di Gessen, la regione ad est e a sud del braccio pelusiaco del Delta del Nilo, la via più corta per passare dall'Egitto in Palestina, partiva da Menfis e attraverso Pelusium ed El-Aris arrivava a Gaza: «la via dei Filistei», come è detta per anticipazione, in quanto costoro si istallarono sulla costa meridionale di Canaan, soltanto nel sec. XII.

Tale via riappare nella storia di tutti i grandi movimenti di eserciti e di popoli tra l'Egitto e la Siria. In pochi giorni, quattro o cinque, essa avrebbe messo in contatto i fuggitivi impreparati (spiritualmente in particolare) con i forti Cananei.

Dio perciò additò loro la lunga via del deserto; bisognava allontanarli dalle pianure egiziane, ma era necessario prepararli, trasformarli, amalgamarli, fortificarli, prima di porli in diretto contatto ed in lotta con gli abitatori di Canaan.

Per l'identificazione probabile delle località nominate: «Il Signore parlò a Mosè: Di' ai figli d'Israele di ritornare indietro e di accamparsi davanti a Pi-Hahirot, fra Migdol e il mare, di fronte a Baal-Sefon») (Ex. 14, 1 s.), cf. la monografia di A. Mallon, pp. 147-172 e, in particolare, lo studio di G. Bourdon, seguito dalla maggior parte dei moderni esegeti cattolici.

Mosè condusse gl'Israeliti verso il sud costeggiando la sponda occidentale dei Laghi Amari; questi, in particolare il più piccolo, formano come un'ansa, a semicerchio; gli Israeliti si accamparono nella pianura con la faccia verso i laghi, tra il migdol di Baal-Sefon (il *migdol* o fortezza di Seti I) sul Gebel Abu Hasan e le sponde del braccio meridionale dei Laghi Amari.

Quivi li raggiunse il distaccamento di soldati Egiziani su carri da guerra, mandati dal Faraone a ricondurli indietro (Ex. 14, 5-9).

Gli Egiziani, vedendoli accampati lungo la sponda dei laghi, si fermarono: gli Israeliti erano in trappola; appena si sarebbero mossi per tentare il guado a sud dei laghi, che erano in comunicazione col mare, avrebbero loro tagliato la strada aggirandoli velocemente.

Del semicerchio costituito dai laghi, essi stavano sul punto settentrionale, e movendo quasi diritti, avrebbero raggiunto facilmente l'altro estremo a sud.

Ecco perché Mosè, appena gli Israeliti si rivolgono sgomenti per l'arrivo degli Egiziani, ordina loro di non muoversi (v. 13), di stare calmi. Era già sera. Gli Egiziani non li avrebbero molestati finché gli Israeliti non avessero mostrato di muoversi per scappare. Avrebbe avuto così a sua disposizione l'intera notte.

Ed ecco, incomincia l'intervento di Dio. «La colonna di nube» che li aveva fino allora preceduti, «passò dietro di essi», sì da interporsi tra essi e gli Egiziani; «ed era nube e oscurità da parte degli Egiziani, mentre illuminava l'accampamento israelita» (vv. 19 s.).

«Mosè stese la mano sul mare e il Signore con gagliardo scirocco riso spinse il mare tutta la notte, rendendolo asciutto; e le acque si divisero. E i figli d'Israele entrarono in mezzo al mare sull'asciutto, le acque erano per essi come un muro a destra e a sinistra» (Ex. 14, 20 s.).

Un vento caldo divide le acque, asciuga il fondo roccioso; gl'Israeliti, dalle 10 circa della notte, possono avanzare per tutto il fronte del loro accampamento, passando alla riva opposta del lago.

Non dobbiamo, infatti, immaginare una specie di corridoio o di spazio più o meno ristretto, restato a secco per la bassa marea e asciugato dal vento. Allora sarebbe mancato il tempo materiale per il passaggio di tanta gente.

L'accenno alla bassa marea costituisce una delle cause naturali più comunemente addotte per questo miracolo; cf. in particolare l'art. del Bourdon, la cui spiegazione lascia pochissimo al miracolo.

Crediamo abbia pienamente ragione il Mallon: tali spiegazioni non hanno fondamento alcuno nel testo sacro; ogni lettore se ne può rendere conto.

Abbiamo trascritto per intero i vv. 20 s.; essi trovano conferma nei vv. seguenti (vv. 26 s.); essi ci dicono come il mare «si divise», come «ricoprì» gli Egiziani.

«Ora alla vigilia del mattino» (v. 24), il periodo di tempo che va dalle due alle sei; quindi al primo albeggiare (si era in marzo-aprile), appena gli Egiziani, allontanatasi da loro la nube che li divideva dagl'Israeliti, si accorsero che costoro avevano tolto gli accampamenti ed avevano avanzato su vasto fronte, verso est, attraverso il fondo del lago, si mossero al loro inseguimento.

Il Signore però rallentò la foga dei cavalli, «infrenate le ruote dei loro carri, li faceva avanzare a fatica» (v. 25); questa volta, il vento o la tempesta li investe in pieno, frontalmente, sì da seminare scompiglio e di farli procedere pertanto a fatica.

«Mosè stese la mano sopra al mare, che sul fare del mattino riprese il suo flusso normale... Così il Signore precipitò gli Egizi in mezzo al mare. Le acque rifluirono, ricoprendo i carri e i cavalieri..., entrati dietro a quelli nel mare ... E Israele vide gli Egiziani morti sul lido del mare e riconobbe la mano potente che Iahweh aveva fatto pesare sull'Egitto; il popolo temette Iahweh ed ebbe fede in Iahweh e in Mosè, suo servo» (vv. 26-31).

Piace concludere con le parole del Clamer (p. 146). «Numerose sono le allusioni della Scrittura a questo avvenimento meraviglioso del passaggio del M. R., e l'incertezza circa il punto esatto in cui ebbe luogo..., non può intaccare minimamente il suo carattere miracoloso».

«S. Paolo (I Cor 10, 1 s.) dice che gli Ebrei salvati al passaggio del M. R. furono allora battezzati in Mosè. Questi era il mediatore, figura del Cristo. Mettendosi sotto la sua guida, incorporandosi, in qualche modo, a lui, il rappresentante e l'amico di Dio, essi poterono fuggire la terra della schiavitù e divenire "il popolo dell'alleanza", come i cristiani incorporandosi a Gesù, il Figlio di Dio» (Allo, *Première ép. aux Cor*., p. 230).

Il passaggio del M. R. è celebrato subito dopo (Ex. 15, 1-21), poeticamente in un'ode, unanimemente ritenuta uno dei più bei monumenti della poesia ebraica: cf. Sap. 10, 20 s. e Ap. 15, 3.

BIBL. - Sempre notevole la monografia di A. MALLON. *Les Hébreux en Egypte*. Roma 1921. in particolare pp. 70-119 .. 147-176; ID. *La Mer Rouge et l'Exode* (iam suf = M. R.), in *Biblica* 6 (1925) 396-400 e in DBs. II. coll. 1334 s.; per la ubicazione e lo studio esauriente della regione, lo scritto migliore rimane quello di C. BOURDON, *La route de l'Exode de la terre de Gessé à Mara*, in RB 41 (1932) 370-392. 538-549; troppo naturalistica, invece, e contraria al testo è la spiegazione offerta mediante la bassa marea, la bara, ecc.; una nota dello stesso Bourdon sull'istmo di Suez, era apparsa in RB 37 (1928) 232-256; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938. pp. 208 ss. 409 s.; oltre ai manuali. RENIÉ. I (1949), pp. 557-561; SIMON PRADO, I (1949). pp. 209-217; LUSSEAU-COLLOMB. II (1945), PP. 639-643; e i commenti più recenti: A. CLAMER, *Exode* (La *Ste Bible*. Pirot-Clamer, I, 2). Parigi 1956, pp, 138-146; *Biblia comentada* (Profesores de Salamanca), I (B.A.C.. 196), Madrid 1960, pp. 459-464; cf, H. CAZELLES, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, in RB 62 (1955) 321-364 per la storia e la bibliografia circa i tentativi di identificazione dei nomi geografici; l'autore mostra la sua preferenza per l'ubicazione a nord, presso il braccio pelusiaco; gli argomenti sono tutt'altro che decisivi; egli comunque, pur affermando due relazioni E ed J ed opponendole tra loro, non dubita che il sacro testo esige sia posto a sud il passaggio del M. R. Forse a tutto ciò non ha badato A. ROLLA. La Bibbia di fronte alle ultime scoperte, Roma (3a ed.) 1959, pp. 142-146, il quale oltre a presentare come dati acquisiti (?) le identificazioni ipotetiche esposte dal Cazelles, arriva ad affermare: «La convergenza di queste indicazioni

topografiche ci obbliga (?) a concludere che gli Ebrei forzarono la grande palude dei papiri e i posti di frontiera egiziani, situati nella parte settentrionale del Delta»! (p. 145). Degli acattolici, cf. P. MONTET, *Le drame d'Avaris*..., Parigi 1941; H. H. ROWLEY. *From Joseph to Joshua*... Londra 1950; A. NEHER, *Histoire biblique du Peuple d'Israel*. I. Parigi 1962, pp. 123-129.

MARTA di Bethania. - Sorella di Maria e di Lazzaro, di Bethania, villaggio a circa 3 km. da Gerusalemme. Il nome è una semplice trascrizione dell'aramaico (marta' = signora) e non ricorre mai nel V. T., mentre è comunissimo nella letteratura talmudica, e frequente nelle iscrizioni funerarie del Cimitero di Bethania.

M. comparisce la prima volta nel Vangelo (Lc. 10, 38-42) in occasione di una visita fatta da Gesù alla sua abitazione; ci vien presentata come la massaia di casa, tutta preoccupata di fare degna accoglienza all'ospite divino, mentre Maria se ne sta ai piedi del Salvatore ad ascoltare la sua parola. Con molta ingenuità, M. muove per questo un rimprovero alla sorella, credendo che il Signore sia del suo stesso avviso. Il divino Maestro le rispose amabilmente: «*M., M. ti preoccupi e ti agiti per molte cose, mentre di poche c'è bisogno, anzi di una sola; Maria ha scelto la porzione migliore, che non le sarà tolta*» (Lc. 10, 42, sec. il greco). Da tempo antichissimo, molti Padri (s. Basilio, PG 31, 1325; s. Agostino, PL 38, 615-617; s. Gregorio M., PL 76, 953) e scrittori di ascetica, in M. vedono rappresentato il tipo della vita attiva e in Maria quella della vita contemplativa. Incisivo s. Agostino, rivolto a M.: «Non tu malam elegisti, sed illa meliorem!».

La troviamo poi presente alla risurrezione di Lazzaro (Io. 11, 20-40), e in questa occasione, mentre implicitamente domanda il miracolo, fa dinanzi a Gesù una stupenda triplice professione di fede: nella onnipotenza supplichevole del Salvatore (v. 22), nella futura risurrezione dei morti (v. 24), e nella divinità del Messia (v. 27; cf. Mt. 16, 16; Io. 6, 69-70).

L'ultima volta, M. è menzionata a proposito di un banchetto al quale erano presenti Gesù, e Lazzaro da poco risuscitato (Io. 12, 1-8). Anche qui, nella sua inconfondibile caratteristica, è tutta affaccendata a servire (v. 2), segno evidente che Gesù non aveva ripreso che quanto c'era d'eccessivo e d'esclusivo nella sua attività esteriore.

Della fine di M. non abbiamo alcuna notizia; abbondano, invece, sulle due sorelle, molte leggende. La Chiesa venera M. col titolo di santa, e il Martirologio Romano ne fissa la festa al 29 luglio.

[B. P.]

BIBL. - L. C. FILLION, *Vita di N. S. G. C.* trad. ital. II. Torino-Roma 1934. pp. 29-31. 157-172. 186-190; L. DUCHESNE. *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Parigi 1907. pp. 321-359.

MARTIRIO. - Il termine m. (***) e derivati significano "testimonianza", e nel N. T. sono usati principalmente in tal senso, al quale è connesso talvolta secondariamente il senso di sofferenza (cruenta o no) subita a motivo della testimonianza stessa.

Si possono distinguere varie testimonianze:

1) quella del Padre, che di fronte alla umanità accredita il Figlio con un'azione interna in ciascun individuo (cioè col dono della fede: Io. 5, 37 s.; 6, 44 ss.) e per mezzo di Lui (Io. 5, 36; 14, 10 ecc.); anche lo Spirito Santo, i Profeti e le Scritture in genere, in particolare il Battista, testimoniano della vita e dottrina di Gesù (Io. 5, 33.39-45; 15, 26; At. 10, 43). 2) quella di Gesù stesso «testimonio fedele e verace» (Ap. 3, 14), a riguardo del Padre e della dottrina sua, resa con la predicazione e i miracoli davanti agli Apostoli, al popolo ed alle autorità giudaiche, al governatore romano (Io. 18, 37; I Tim. 6, 13: qui affiora l'idea di testimonianza data con l'accettazione cosciente della morte violenta);

3) ma soprattutto quella degli Apostoli, espressamente stabiliti da Gesù testimoni qualificati della sua risurrezione e in genere del suo insegnamento, con la prospettiva delle persecuzioni spinte fino alla morte (Mt. 10, 17-31; Le. 24, 46 ss.; Io. 15, 20 ss. 27; At. l, 8; 10, 41 ss. ecc.); essi si mostrano consapevoli di questo loro dovere e lo adempiono coraggiosamente (Io. 19, 35; 21, 24; At. 1, 21 s.; 2, 32; 5, 29-32; 10, 39-42; I lo. 1, 1 ss. ecc.), dando nello stesso tempo a Dio ed a Cristo la "testimonianza" del più grande amore (Io. 15, 13); l'affermazione di questi testimoni diretti ha evidentemente grandissimo valore storico e apologetico.

In senso alquanto più ampio son detti "martiri" i personaggi del V. T. che hanno subìto sofferenze per mantenere fede alle promesse divine, lasciando così insigne esempio ai cristiani (Hebr. 11, 1-12, 1); a loro si possono aggiungere gli eroi della fedeltà alla legge divina, come Eleazaro ed i sette fratelli Maccabei con la loro madre (2Mac. 6, 18-31; 7, 1-41).

La "testimonianza" dovrà continuare nella Chiesa fino al suo trionfo finale da parte dei successori degli Apostoli e dei discepoli di Cristo, che devono trasmettere fedelmente la dottrina di Gesù anche se costerà la vita (Ap. 6, 9 ss.; 11, 3-12; 17, 6; 20, 4); è anzi la condizione necessaria per essere "confessati" cioè riconosciuti da Gesù davanti al Padre (Mt. 10, 32).

[L. V.]

BIBL. - E. HOCEDEZ, *Le concept de martyr.* in NRTh, 55 (1928) 81-99. 198-208; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 3a ed., Parigi 1933, pp. 62-5; J. BONSIRVEN, *Teologia del N. T.*, Torino 1952, p. 118 ss.; STRATHMANN, in ThWNT, IV, 477-520.

MASFA (Ebr. Mispah "vedetta"). - Nome di varie località della Palestina.

1. Mucchio di pietre, a nord del fiume ez-Zerqa (Iabbok), eretto da Giacobbe a testimonio dell'alleanza con Labano, chiamato rispettivamente in aramaico legar-sahaduta' "mucchio della testimonianza" ed in ebraico Gal-ed "mucchio testimonio" o Mispah "vedetta" (Gen. 31, 44-54).

2. Villaggio nel Galaad giordanico (Iudc. 10, 17; 11, 11), identificato probabilmente con M. di Galaad (Iudc. 11, 29) e con Ramoth M. (105. 13, 26), fu residenza del giudice Iefte (Iudc. 11, 34) e quivi sua figlia, inconscia del voto inconsiderato del padre, fu destinata alla morte (Iudc. 11, 34-39). Incerta ne è la localizzazione, posta da alcuni non lontano dal W. Iabis in conformità all'Itinerario di Egeria, che vide la tomba di Iefte a Tisbeh; da altri al Hirbet Gel'ad più a sud.

3. Vallata ai piedi dell'Hermon, detta ano che "terra di M." (Ios. 11, 3-8) dove si completò l'annientamento dei re cananei collegati contro Giosuè. L'identificazione è incerta (Metullah o Qal'at es Subejbeh).

4. Villaggio nella Shefelah giudaica, assegnato alla tribù di Giuda (Ios. 15, 38), è localizzabile a H. es.-Safijjeh a nord-est di Beit Gibrit o a Sufijjeh a 10 km. a nord di Beit Gibrin nel cui territorio (Eleuteropoli) l'Onomasticon stabilisce due località, e s. Girolamo una soltanto.

5. M. di Moab, ipoteticamente localizzata da Musil a Rugm el Mesrefé a ovest-sud-ovest di Madaba, fu il luogo dell'incontro tra il re di Moab e David fuggiasco ed ansioso per l'incolumità dei suoi genitori.

6. Città della tribù di Beniamino, non lontana da Rama (105. 18, 25-26) fu il luogo di raduni degli Ebrei al tempo dei Giudici, dopo l'ignominioso scempio della moglie del levita a Gaba (Iudc. 20, 1-2) e al tempo di Samuele (I Sam 7, 5.14; 10, 17). Fu fortificata dal re Asa contro Israele (1 Reg. 15, 22; 2Par. 16, 6). Scelta a residenza del governatore Godolia, dopo la distruzione di Gerusalemme (2Reg. 25, 23-25), accolse parecchi Giudei, fra cui Geremia (Ier. 40, 6.16; 41, 1-16), prima del massacro che portò i superstiti a fuggire in Egitto. Fu ripopolata da Ebrei dopo l'esilio e concorse alla restaurazione di Gerusalemme (Neh. 3, 7.15.19). Invece che a Nabi Samwil viene localizzata di preferenza nell'attuale Tell en Nasbeh, sulla via Gerusalemme-Nazaret, a 13 km. da Gerusalemme: quivi l'esplorazione archeologica (W. F. Bade: 1927-1932) attesta, in corrispondenza coi dati biblici, una città importante con grande muro di cinta, turrito e rinforzato con terrapieno, abitata dal periodo calcolitico al Bronzo Medio e dal Ferro Primo al Periodo ellenistico. Sono stati trovati nomi biblici ('Ahazjahu, Mattanjahu; la 'aziahu) sui sigilli, come la destinazione le-melekh o jh sui bolli di giarre regali.

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine.* II. Parigi 1938, pp. 388-391; CH. MAC-COWN - J. C. WAMPLER ed altri, Tell en Nasbeh. I-II New Haven 1947; D. DIRINGER. in BibArch, 12 (949) 70-86.

MATRIMONIO. - L'ebr. hatunnah (Cant. 3, 11) esprime la celebrazione del m., che non ha in ebr. sostantivo corrispondente; in greco (Nuovo Testamento), ***, e prevalentemente il verbo ***.

Il primo m. risale alle origini stesse dell'umanità (Gen. 2, 18 ss.): Eva è data da Dio ad Adamo, compagna indivisibile e quasi completamento dell'uomo, consacrando il consorzio coniugale e fondando la società sulla famiglia (A. Vaccari). L'esser tratta la donna. dal lato dell'uomo, oltre a confermare l'unità della specie umana, insegna il dovere dell'amore mutuo e la dipendenza della donna dall'uomo (cf. I Cor 11, 8). «Per questo l'uomo abbandona il padre e la madre e si unisce alla sua donna e formano una carne sola» (Gen. 2, 24): sono parole del sacro autore, o meglio di Dio, che l'ispirava (cf. Mt. 19, 6); i coniugi fanno come una sola persona, un sol corpo (cf. I Cor 6, 16). Di qui Gesù stesso trasse una prova della originaria unità (monogamia) e della indissolubilità del m. (Mt. 19, 4.8; A. Vaccari).

Esso è un patto divino «del quale Dio è testimone» (Prov. 2, 17; Mal. 2, 14); perciò Tobia (8, 9) prega: «Non per voglia insana prendo in sposa questa mia sorella, ma per fedeltà alla legge». Per questo i profeti poterono designare la relazione tra Iahweh e Israele come un m. (Os. l, 2; Ier 2, 2; Ez. 16 ecc.; Cant.).

E il Decalogo comanda: «Non commettere adulterio» (Ex. 20, 14); l'adulterio è un peccato contro Dio (Gen. 20, 6; Prov 2, 17); anche il solo desiderio cattivo (Ex. 20, 17; cf. Gen 39, 9).

Con l'accentuarsi del distacco della umanità da Dio, dopo il peccato, nella prava discendenza Cainita è Lamec che la Bibbia ci presenta poligamo (Gen. 4, 18), flessione dalla pura istituzione delle origini.

Dio si adatta benevolmente ai costumi imperfetti degli uomini, e dai patriarchi in poi, troviamo attestata la poligamia e il divorzio; praticamente sono i costumi Semiti in genere e dei Babilonesi in particolare. Ne è testimone più celebre il codice di Hammurapi (v.), vari articoli del quale hanno adeguata corrispondenza con la narrazione della Genesi (v.) su Abramo, Sara e Agar; Giacobbe, Rachele, Lia e le loro schiave; sui rapporti di Giuda e Tamar (estensione del levirato tra il suocero e la propria nuora, esplicitamente formulata nella legge hittita), ecc.

Essendo dunque legittimo il m. poligamico, l'adulterio si aveva soltanto quando lo sposo aveva relazione con la donna di un altro; mentre il rapporto con una nubile era solo atto immorale. Invece era adulterio, il rapporto di una donna sposata con qualsiasi altro uomo.

Per adulterio era comminata la pena di morte, per l'uomo e per la donna; in ciò la fidanzata era assimilata alla sposa (Gen. 38, 24; Lev. 18, 20; Deut. 22, 22-27 ecc.).

La fedeltà coniugale è esaltata (Prov. 5, 15-19); l'onestà della donna celebrata al di sopra di ogni altra dote (Prov. 31, 30; Eccli. 26, 23; Tob. 3, 11 ss.); cf. Dan. 13, 23; Iob 31, 9.11 s. I libri sapienziali tengono severamente in guardia contro ogni infedeltà (Prov. 2, 16 ss.; 5, 3 ss. ecc.), che non può celarsi agli occhi di Dio, anche quando rimane nascosta

agli uomini (Eccli. 23, 18 s.). Un'adultera pecca tre volte: ferisce la santità di Dio, inganna il marito e procrea un figlio estraneo (Eccli. 23, 23).

Le gioie del m. preservano lo sposo dalle vie inique; egli renda il debito coniugale, perché la sposa non corra il pericolo di divenire infedele (Prov. 5, 13-19).

Tra i grandi santi del Vecchio Testamento, (Mosè, Osea, Isaia, Ezechiele, Tobia, ebbero una sola sposa, e monogamo fu il m. di Giuditta; e nel corso dei tempi la monogamia divenne il m. comune).

Il significato religioso del m., e l'alto livello morale di tutto il V. T., sono manifesti nelle prescrizioni che interdicono la unione tra consanguinei e congiunti (Lev. 18, 6-18; 20, 10-21~ Deut. 22, 13-30; 27, 20-23; cf. in parte il Codice di Hammurapi, §§ 154.157); una sola eccezione è costituita dalla legge antichissima del levirato (v.). Tanto più, se si considerano i costumi degli Egiziani, che non consideravano immorale neppure l'unione del padre con la figlia e forse della madre con i propri figli (cf. DBs, II col. 850 s.) e quelli ancor più depravati dei Cananei Lev. 18, 3 (A. Clamer *La Ste Bible* [ed. Pirot, 2], Parigi 1940, pp. 138-42; 154-57; 652-56).

La legge sul divorzio (Deut. 24, 1-4), gli altri passi del Pentateuco che parlano di esso, lo suppongono già in atto, stabilito dal costume; la legge determina soltanto le formalità da seguire per renderlo legale, e impone condizioni e restrizioni, atte a restringere l'uso. La legislazione babilonese (codice di Hammurapi, § 137) non si preoccupa di stabilire il motivo del ripudio (nel § 141 sono enumerate parecchie colpe della sposa che lo permettono senza compenso alcuno). «Se sposata una donna, questa più non gli piaccia, perché ha notato in essa *qualcosa di turpe* (o di ripugnante), l'uomo le rimetterà scritto un atto di ripudio» ecc. (Deut. 24, 1).

La frase ebr. «troverà su di essa una nudità, o onta di cosa», lascia capire che questa cosa vergognosa o ripugnante sia di ordine fisico: come una malattia ad es., o altra infermità. Al tempo di Nostro Signore, i rabbini ne discutevano: Shammai intendeva nudità di una colpa grave, in particolare l'adulterio; Hillel invece autorizzava il divorzio per un motivo qualsiasi; i Farisei che interrogano N. Signore (Mt. 19, 3 «è lecito rimandare la moglie *per qualunque motivo*») appartenevano a questa scuola. Il diritto di divorziare era riservato al solo marito.

Più tardi e per la prima volta nella colonia giudaica d'Elefantina, risulta l'estensione di tal diritto alle donne (Clamer, op. cit., p. 662 ss.). La legge cercò dunque di proteggere la donna dall'arbitrio dell'uomo.

Il marito, rimandando la sposa, ci rimetteva la dote, dono nuziale da lui consegnato al padre della sposa (Ex. 22, 15).

L'Eccli. 7, 26 mette in guardia contro il divorzio; considerato tuttavia dai Giudei come una valvola di sicurezza, senza della quale il m. sarebbe troppo duro (cf. Mt. 19, 10).

Il m. è uno dei punti in cui più sensibile è il completamento e l'elevazione operati dal Cristo.

Nel discorso del Monte: «Fu detto: Chi licenzia la propria moglie, le dia l'atto di divorzio - (Deut. 24, 1-4). Io invece vi dico che chiunque licenzia la propria donna, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio, e chi sposa la ripudiata, commette adulterio» (Mt. 5, 31 s.). E più completamente in Mt. 19, 3-12.

Ai Farisei che gli propongono la questione del divorzio, Gesù risponde riportando il m. alla purezza delle sue origini: Gen. 1, 27; 2, 24; e stabilendone le due qualità essenziali, poste da Dio: l'unità e l'indissolubilità assoluta «quel che Dio ha congiunto, l'uomo non separi»).

Mosè non istituì il divorzio, ma lo disciplinò; esso non è una legge, ma un'eccezione tollerata («per la durezza del vostro cuore vi permise Mosè di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non era così»); quindi proclama ancora (come in 5, 31 s.) la legge dell'indissolubilità (= Mc. 10, 10 ss.; Lc. 16, 18; 1 Cor 7, 10 s.; Rom. 7, 2 s.)

L'inciso eccetto *il caso di concubinato* *** risponde al rabbinico zenut = matrimonio invalido, non vero, "concubinato"), indica il caso della unione nella quale il vincolo matrimoniale non c'è, e il licenziamento della donna è non soltanto legittimo ma doveroso (J. Bonsirven, A. Vaccari, C. Spicq).

Quindi esalta il celibato virtuoso, di chi volontariamente vuol dedicare tutto se stesso a Dio e alla diffusione del suo regno.

Lo stesso insegnamento è ripreso da Paolo: il m., sua legittimità (è un dono ***), e i suoi diritti (I Cor 7, 1-7); indissolubilità (vv. 8-16); paragone tra il m. e la verginità (vv. 25-38); stato vedovile (v. 39 s.). Il m. è necessario per chi non ha il dono più elevato della verginità: i coniugi si rendano scambievolmente il debito coniugale: «la sposa non ha il potere sul proprio corpo, ma il marito; egualmente il marito non ha il potere sul proprio corpo, ma la donna. Non vi private l'un l'altro, *se non di comune accordo*, per *breve tempo*, per attendere alla preghiera (scopo soprannaturale); e ritornate subito all'usato, affinché Satana non vi tenti facendo leva sulla vostra incontinenza». L'indissolubilità è assoluta, ordine del Signore.

«Quanto a quelli che abbracciano la fede, già maritati, se il coniuge infedele consente coabitare col convertito, rimangano uniti; ma se egli si vuol separare, l'altro coniuge è libero (I Cor. 7, 12-15; il cosiddetto privilegio paolino). La ragione (o la precisa ragione) per cui s. Paolo diceva al credente di non rompere il precedente legame, era la speranza nel coniuge di poter condurre alla fede l'altro; ora essa cesserebbe in un'unione tormentata e turbata; in tal caso, la parte fedele non deve farsi scrupolo di riprendere la libertà.

S. Paolo condanna coloro che proibivano il m. (I Tim. 3, 4); scomunica l'incestuoso di Corinto (I Cor 5, 1-5). Il marito deve amare la sposa, come Cristo la Chiesa (Eph. 5, 25; Col. 3, 19; cf. 1 Pt. 3, l ss.); il m. deve essere un mezzo di santificazione (I Tim. 2, 15).

Il Divin Redentore, che ha onorato con la sua presenza il m., alle nozze di Cana (Io. 2, 1-11), lo ha elevato a sacramento, connettendo al contratto naturale, tra i battezzati, il conferimento della grazia. L'insegnamento infallibile della Chiesa rende esplicito quanto è

implicitamente contenuto nei Vangeli (Io. 2, l, 11; Mt. 19, 3-12) e particolarmente in 1Cor. 7 e in Eph. 5, 28-31.

Dopo aver citato Gen. 2, 23 s. circa l'unità dei due sposi, e pertanto l'amore scambievole che da essa deriva, s. Paolo aggiunge: «Grande è questo mistero, cioè in rapporto al Cristo e alla Chiesa». L'unione dell'uomo e della donna, enunziata nella Genesi e che Dio ha voluto, è un mistero importante e sublime, perché oltre al significato immediato del dono e accettazione mutui dei due sposi, figura l'unione del Cristo e della Chiesa. Ecco il profondo significato (mistero) che va riconosciuto alle parole della Genesi. Questo rapporto, esiste già nel m. o, semplice contratto naturale, come istituito da Dio; ma esso è pieno, adeguato, soltanto col m. sacramento, per gli effetti della grazia che produce; come la morte redentrice dello Sposo celeste (Mc. 2, 19, s.; cf. Io. 3, 29) rende ferace d'ogni bene soprannaturale la sua unione con la Chiesa. (A. Médebielle, *Epitre aux Ephésiens* [*La Ste Bible*, ed. Pirot, 12], Parigi 1938, p. 68 ss.).

[F. S.]

BIBL. - E. B. ALLO. *Prem. Ep. aux Corinthiens*. 2a ed., Parigi 1935, pp. 152-89; J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le N. T*. ivi 1948, (cf. RScR, 35 (1948) 442 ss.; IDlo., *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952, pp. 109, 283 s.; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, (trad. it.), ivi 1950, pp. 217-22; A. VACCARI. *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 41 S., 90 s.; F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 345-52; P. A. VACCARI, in *Civ. Catt*., 107, II (1956) 9-20. 350-59. 475-84; ID., *La clausola del divorzio in* Mt. G. 32,. 19, 9, in *Rivista Biblica*, 3 (1955) 97-119; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 1-18; R. DE VAUX. *Les institutions de l'Ancien Testament*. I, ivi 1958, pp. 45-66.

MATTEO. - Santo, Apostolo ed Evangelista (in greco *** dall'aramaico: Maththaj = Adeodato). Così racconta egli stesso la sua vocazione apostolica: «Gesù vide un uomo, chiamato M., seduto al banco della gabella e gli disse: Seguimi! Quegli si alzò e lo seguì. Mentre era a tavola, in casa di M., molti pubblicani e peccatori vennero a mettersi a tavola con Gesù ed i suoi discepoli. I Farisei, visto ciò, richiedevano ai suoi discepoli: Perché il vostro Maestro mangia con i pubblicani e con i peccatori? Gesù, uditili disse: Non sono i sani ad aver bisogno del medico, ma gli ammalati» (Mt. 9, 9-12). Nei luoghi paralleli Mc. 2, 14-17 e Lc. 5, 27-32, viene chiamato Levi, figlio di Alfeo. Aveva dunque due nomi: cosa abbastanza comune in quel tempo in Palestina e fuori. Quindi troviamo costantemente M. nel catalogo dei 12 apostoli sia nel Vangelo (Mt. 10, 3 e par.) che negli Atti (1, 13). La condiscendente bontà del Signore, volle nel collegio dei suoi più intimi collaboratori un "pubblicano", che, per i Giudei dell'epoca, equivaleva a pubblico peccatore.

Secondo la tradizione (cf. ad es. Ireneo e Clemente Alessandrino), M. dopo l'Ascensione di Gesù si trattenne per alcuni anni ancora in Palestina, evangelizzando i suoi connazionali ed edificandoli con l'esempio di una vita assai austera. Lasciata la Terra Santa evangelizzò altri popoli. Antiche tradizioni, tutt'altro che concordi, parlano ora di Etiopi, ora di Persiani, ora di Parti. Qualcuno lo fa emigrare anche in Macedonia o magari

fino all'Irlanda. Il Martirologio Romano lo ricorda come martire ai 21 di settembre. Salerno si gloria di possederne la sacra spoglia.

Una tradizione antica e costante attribuisce a M. il primo Vangelo, il quale è già conosciuto e sparso per tutta la Chiesa alla fine del I sec. Clemente Romano, Policarpo di Smirne, Ignazio d'Antiochia, la *Didaché*, citano brani di Mt. Il primo che esplicitamente parla di un'opera di M. è Papia, vescovo di Gerapoli nelle Frigia minore, già compagno di Policarpo alla scuola dell'Apostolo Giovanni. Papia scrisse intorno al 110 un'opera intitolata: Interpretazione dei detti del Signore. Eusebio (*Hist. eccl*. III, 39; PG 20, 296.300) ne conserva frammenti. Papia mettendo in relazione Mc. con Mt. afferma che «M. a differenza di Mc. dispose con ordine, in lingua ebraica, i detti (***) del Signore; ciascuno poi li interpretò come poté» (in PG 20, 300). Si tratta evidentemente dell'intero Vangelo, come attesta unanime ed in modo netto tutta l'antichità cristiana.

In realtà, i discorsi hanno in Mt. una parte preponderante, ed è indiscutibile l'ordine sistematico; raggruppamento logico: discorso programmatico (5-7), miracoli (8-9), parabole (13) ecc.

M. scrisse in aramaico, la lingua parlata in Palestina dai Giudei: lo attesta no concordi gli antichi. L'originale semitico andò completamente smarrito; seguendo forse le sorti della travagliata Chiesa palestinese, la quale dopo la meravigliosa primavera, narrata negli Atti, subì come un arresto di vitalità, riducendosi, anche a causa delle vicende politiche della nazione, ad una vita stentata e grama finché l'eresia non ne fece scempio. Possediamo il solo testo greco, che nella forma attuale già si riscontra nella *Didaché*, nella lettera dello Ps.-Barnaba e presso Ignazio Martire. La versione dall'aramaico era un fatto compiuto forse già prima del 60 d. C. quando Luca scrisse il suo evangelo. La Chiesa considerò sempre tale versione come canonica, sostanzialmente autentica e simile all'originale aramaico.

Il greco di Mt. è abbastanza puro, anche se non letterario come Lc. o Hebr., né personale come Paolo. Tuttavia esso scopre spiccatamente l'originale aramaico; argomento di conferma per l'autenticità, attestata dalla tradizione. Di ciò non mancano altri indizi. Soltanto in questo Vangelo M. viene chiamato "pubblicano"; soltanto qui è molto marcato l'elemento "finanziario" ed accentuata la predilezione per le enumerazioni. È notevole ancora il colore locale ed ambientale: un cristiano palestinese poteva tutto facilmente comprendere, mentre alcune cose sarebbero state ardue per altri. Lo stile, ieratico ed irenico, uguale e compassato, sarebbe stucchevole per un greco, mentre è del tutto consono alla mentalità orientale, e giudaica in particolare.

Lo schema dell'evangelo di M. è il seguente:

I parte. *Infanzia* (v.) di Gesù (1-2): genealogia (v.), nascita verginale, adorazione dei Magi (v.), fuga in Egitto, ritorno a Nazaret.

II parte. *Vita pubblica di Gesù* (3-25). 1. Preparazione (3-4, 11): predicazione del Battista, battesimo di Gesù, tentazioni (v.) nel deserto. - 2. Ministero di Gesù in Galilea (4, 12-18, 35): Gesù dottore promulgatore della nuova Legge (4, 12-7); operatore di miracoli

(8-9); maestro degli Apostoli (10); rimprovera i Farisei (11-12); espone nelle parabole la natura del regno di Dio (13); conferma la fede dei discepoli con nuovi miracoli e flagella l'invidia dei Farisei (14-16, 12); promette il primato a Pietro (16, 13-20); predice la sua passione (16, 21-28); si trasfigura sul monte (v. Trasfigurazione) e imparte molti avvisi ai discepoli (17-18). - 3. Ministero in Giudea (19-25): viaggio a Gerusalemme (19-20); ingresso trionfale e purificazione del Tempio (21, 1-17); manifesta e riprende i vizi dei Farisei e dei Sadducei (21, 18-23, 39); predice la distruzione di Gerusalemme (24-25; v. Escatologia).

III parte. *Passione, morte e risurrezione* (26-28): preparazione alla passione (26, 1-46); passione e morte (26, 47-27); risurrezione, apparizioni, missioni degli Apostoli (28).

«Chi consideri attentamente questo schema, potrà facilmente rilevare l'arte e l'abilità di comporre del suo autore. Dopo aver nei primi capi presentati i personaggi, primo Gesù, che domina tutto il Vangelo, egli ce lo mostra come dottore e promulgatore della Legge nuova raggruppandone i principali insegnamenti, poi quale taumaturgo operante prodigi, quindi nelle diverse contingenze della vita a contatto con i discepoli, le turbe, i Farisei, e finalmente sofferente nella passione e trionfante nella risurrezione. Non si deve quindi ricercare in Mt. l'ordine cronologico, perché egli ha soprattutto di mira l'ordine logico e perciò spesso riunisce insieme discorsi e fatti appartenenti alla stessa classe, benché avvenuti in tempi diversi. Per quantità di fatti e detti del Signore è il Vangelo più denso di materia; da esso ha la Chiesa i cardini della fede e della vita cristiana, come la formula trinitaria del battesimo (23, 19), il sermone del monte (5-7), l'orazione domenicale o *Pater noster* (6, 9-13), la promessa del primato di s. Pietro (16, 13 s.) e della indefettibilità della Chiesa stessa (23, 20). Anche per questo, l'evangelo di M. sta bene al primo posto» (A. Vaccari).

M. scrisse per i Giudei palestinesi; persegue un fine eminentemente dottrinale e didattico; che Gesù è l'eminente Messia, il realizzatore di tutte le profezie del V. T.; preconizzato ai Padri ed annunziato dai Profeti, il quale non essendo stato riconosciuto dalla nazione, venne condannato a morte. Ma egli è risuscitato ed il Regno (la Chiesa) da Lui fondato continua la sua missione di salvezza nel mondo tra i Giudei e i Gentili fino al suo ritorno. Da questi presupposti si spiega perché M. sottolinei ad ogni occasione la realizzazione in Gesù delle antiche profezie messianiche.

Forse una accentuata preoccupazione mnemonica non è da escludersi, quando si pensi all'uso del chiasmo, alle frasi stereotipate, a certi numeri determinati (3/7/10) ed ai brani ritmici. Tutti questi accorgimenti erano usati dai rabbini per assicurare l'esatta trasmissione delle massime degli Antichi ed erano facilmente comprensibili nell'ambiente palestinese.

È impossibile stabilire una data molto determinata per la stesura primitiva di M. Questo è indiscutibilmente certo per tutti gli autori antichi che M. sia il primo dei quattro Vangeli canonici, e che Luca scrisse il suo vangelo prima del 62, prima cioè degli Atti che arrivano appunto al 63 d. C. Per una determinazione più precisa anche nel campo cattolico non c'è identità di veduta. Forse ancor prima del 50 d. C., se non già nel primo decennio dopo la morte del Cristo, M. scrisse il suo Evangelo.

[G. T.]

BIBL. - HOPFL - GUT - METZINGER, *Introductio specialis in N. T*. 5a ed., Roma 1949, pp. 30-65; M. J. LAGRANGE, *Ev. selon s. Matthieu*, 4a ed., Parigi 1927; D. Buzy, nella *Ste Bible*, Pirot, 9, Parigi 1946, Pp. 1-387; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 1-133; A. DURANO, *Vangelo sec. S. Matteo*, (Verbum Salutis), trad. it., (Studium) Roma 1955; V. M. IACONO, *Caratteristiche del Vangelo di Mt*., in *Rivista Biblica*, 3 (1955) 32-48; G. VITTONATTO *La risurrezione dei morti in* Mt. 27, 52-53 ibid. 193-219.

MATTEO (Atti e Vangeli apocrifi), - V. Apocrifi.

MATTIA. - v. Apostoli. MATUSALEM. - v. Patriarchi.

MEDI, MEDIA (Ebr. Màdaj). - I M. figurano tra i discendenti di Iafet (Gen. 10, 2) e appartengono alla razza indoeuropea, come si può dedurre dai resti della lingua, dalla stretta relazione etnica coi Persiani, dalle testimonianze di Erodoto (7, 62) e di Strabone (16, 2, 3). Sono associati ai Persiani (v.) (Esth. l, 3.14; Dan. 3, 20); anzi talvolta il termine etnico M. sembra esprimere più l'unione dei due popoli contro Babilonia (Is. 13, 17; 21, 2; Ier. 51, 11.23).

La M. è situata a nord·ovest dell'altopiano iranico, fra l'Arasse, il Caspio, i confini della Perside e della Susiana (Elam) e i monti Zagros. Il fondo del popolo M. è costituito da pastori. Non mancano i sedentari nelle città, come Ecbatana (cf. Esd. 6, 2) e Raga, che si trovano all'incrocio delle grandi vie carovaniere.

La conoscenza della storia dei M. è basata su fonti molto lacunose: letteratura avestica, racconti greci, annali assiri. La lingua è nota solo dai nomi propri. La religione è, almeno in parte, monoteistica.

I M. rappresentano una minaccia permanente per l'Assiria durante tutto il periodo dei Sargonidi. La prima incursione assira contro i M. è riferita da Salmanassar In (336 a. C.). Nella M. Sargon II (722 ca.) deporta gli abitanti del regno d'Israele (2Reg. 17, 6; 13, 11). Al tempo di Ciassare II i M. sono alleati dell'impero neobabilonese di Nahopolassar e contribuiscono alla rovina dell' Assiria con la conquista di Ninive (612). Astiage è l'ultimo re dei M.: il suo esercito gli si ribella per unirsi a Ciro, figlio di Cambise di Persia. La M. passa sotto il controllo persiano (550) e ne diventa la prima satrapia.

[F. V.]

BIBL. - E. DHORME, *Les peuples issus de Japhet*, in *Recueil Dhorme*, Parigi 1951, p. 171-74; A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Londra-New York 1948, pp. 16-38.

MELCHISEDEC. - Re di Salem, ossia di Gerusalemme (Ps. 76, 3; Lettere di Tell-el-Amarna) e sacerdote del Dio altissimo, vissuto al tempo di Abramo (Gen. 14, 18 5S.). il suo nome ebraico, malki'sedheq, è comunemente interpretato: re di giustizia (Hebr. 7, 2).

A causa di Hebr. 7, 3 dove M. è detto *** (senza padre), *** (senza madre), *** (senza genealogia), molte tradizioni giudaico-cristiane lo ritennero un angelo, o l'incarnazione dello Spirito Santo ecc.

Secondo quanto è narrato in Gen. 14, 17-20, ad Abramo, reduce da una vittoriosa incursione per liberare il nipote Lot, si fece incontro M., il quale offrì pane e vino e infine lo benedisse, mentre Abramo, in cambio, offrì a M. la decima parte del bottino tolto ai nemici. Non pare che il gesto di M. abbia avuto carattere sacrificale; vi si oppone il verbo ebraiw jasa' il quale nella forma iphil significa solo *estrarre, cavar fuori, presentare*, e mai denota un sacrificio; l'offerta, quindi, sarebbe solo servita a rifocillare Abramo e i suoi 318 armati. A tale conclusione, si suole opporre la tradizione giudaica e cristiana; ma essa potrebbe poggiare sul contesto, dal quale si apprende il lodevole uso di Abramo di ringraziare Dio dopo ogni fausto avvenimento (Gen. 12, 1.8; 18); in quella circostanza, avrebbe approfittato della presenza di un sacerdote.

Secondo il chiaro insegnamento di s. Paolo (Hebr. 7, 1-3; Ps, 110, 4) M. è tipo o figura di Gesù. a) Come M., Gesù è re e sacerdote insieme (Hebr. 7, 1.3·; 5, 6.10); b) M. è re di giustizia e di pace (Hebr. 7, 2); tali pure sono le prerogative del Regno messianico (Ps. 72; Is. 11, 4-9); c) Nella Bibbia, di M. non si cita alcun antenato; per conseguenza non ai suoi avi egli deve la dignità sacerdotale; parimenti, il sacerdozio di Cristo non è regolato, come quello levitico (Ex. 28, 1), dalla legge della discendenza e dai vincoli del sangue, ma ha un carattere estratemporale, e perciò eterno (Hebr. 7, 3); d) Come M. benedicendo Abramo e ricevendo da lui le decime, ha dimostrato di essere superiore al patriarca e al sacerdozio levitico che era ancora nei suoi lombi (Hebr. 7, 9-10), così il sacerdozio di Cristo è di gran lunga superiore a quello dell'antica legge (Hebr. 7, 4-28); e) Infine, come sopra s'è accennato, la tradizione cristiana, nell'offerta del pane e del vino da parte di M., vede il tipo o la figura del sacrificio offerto da Gesù nell'Ultima Cena, che si rinnova, tutte le mattine, nel santo sacrificio della Messa. Va, però, notato, che anche negato il carattere sacrificale del gesto di M., la tipologia richiesta dal Salmo 110, 4 (Hebr. 5, 6) rimane egualmente intatta; infatti, la ragione per cui Gesù vien detto *Sacerdote secondo l'ordine* (= la maniera) di M., non è già nell'offerta del pane e del vino (s. Paolo tace assolutamente su ciò) ma nell'eternità del sacerdozio di Gesù, di cui era figura M. (senza genealogia), in contrapposizione al sacerdozio levitico.

[B. P.]

BIBL. - A. VACCARI, *M. rex Salem proferens panem et vinum*, in VD, 18 (1938) 208-214; 235-43; G. PIAZZI, *La figura di M. nell'Epistola agli Ebrei*, in se, 63 (1953) 325 ss.

MESHA (Ebr. Mesa', 2Reg. 3 e stele). - Figlio di Kamos-[dan?], originario di Dibon, è re di Moab ed è famoso per la stele la quale narra le sue imprese. La stele, vista dal

tedesco F. A. Klein (ag. 1868), ricalcata da Ch. Clermont-Ganneau, è da questi acquistata nei vari pezzi (1869), ché i Beduini, nella speranza di realizzare maggior guadagno, nel frattempo avevano frantumato il prezioso documento di basalto. Attualmente è al Louvre con i calchi che permettono la ricostruzione e la lettura. Le dimensioni della stele sono di m. 1 x 0,60 (inizialmente, secondo Klein, di m. 1,13 x 0,70) con uno spessore di m. 0,30. La parte superiore è arrotondata. Composta probabilmente dopo la distruzione della dinastia di Omri compiuta da Iehu, la stele è in lingua moabitica quasi simile all'ebraico, in scrittura alfabetica fenicia.

M., allevatore di bestiame, paga, come tributo a Israele, 100.000 agnelli e la lana di altrettanti montoni (2Reg. 3, 4); alla morte di Acbab (853 a. C.), si rivolta sfruttando la situazione incerta del regno di Ocozia (853-52) (2Reg. 3, 5; 2, l) e pone fine alla schiavitù sopportata dal padre, che ha regnato 30 anni, sotto Israele; soggezione attribuita dalla stele all'ira di Camos, dio nazionale, contro il suo paese. Riconquista Madaba che da 40 anni era sotto Israele, fonda Baalmeon e Qariathain; conquista il paese di Ataroth, abitato dalla tribù di Gad (Num. 32, 34), e la città omonima, fondata dagl'Israeliti, vi stabilisce i popoli di Saron e di Maharath e trascina davanti a Camos l'altare della città. Nella lotta per il possesso della città di Nebo, M. vota all'anatema in onore di Astar-Camos 7000 uomini e fanciulli, donne, bambine e schiave e porta ai piedi del dio moabita i vasi di Iahweh.

Ioram (852.41), successore di Ocozia, non può attaccare M. dal nord perché teme un attacco alle spalle dai Siri contro i quali è in guerra e perché l'Arnon è una barriera quasi insuperabile. Perciò si accontenta di stabilire una guarnigione a Iahas forse come testa di ponte per un eventuale attacco, ma deve sgombrare sotto la pressione dei 200 uomini scelti di M. Poiché l'attacco dal sud è più facile, Ioram si allea col re di Giuda, Iosafat (2Reg. 3, 11.12.14), che ha già respinto un'incursione di Moabiti alleati con gli abitanti di Ammon e di Maon (2Par. 20, 11-30). Il re di Giuda conta sull'appoggio degli Edomiti, suoi sudditi. Dopo una marcia di aggiramento del mar Morto, durata 7 giorni, i tre eserciti, accampati nella valle superiore del Wadi el-Hesa, l'antico torrente di Zared che segna il confine tra Edom e Moab, mancano d'acqua. Interviene Eliseo; sull'altopiano si scatena un temporale, fenomeno dai Beduini conosciuto e chiamato Seil, e l'acqua scende attraverso le ramificazioni della valle e riempie le fosse che il profeta ha fatto scavare. Al mattino, la luce rosa dell'alba nel deserto o la colorazione delle sabbie, notata anche oggi dai viaggiatori, del Wadi el-Hesa provoca un miraggio che forse può essere spiegato dal possibile gioco di parola tra dàm "sangue", adoro, "rosso", Edom, il paese dove l'azione avviene. I Moabiti sospettano una strage dovuta alla lotta tra i nemici non esclusa dalle alleanze orientali, attaccano con disordine nella speranza di un facile successo, ma vengono tagliati a pezzi. I vincitori devastano il territorio, distruggono le città, riempiono di pietre i campi, ostruiscono le fonti e tagliano gli alberi fruttiferi. Indi pongono l'assedio davanti alla capitale di M. Qir Hareseth (Is. 16, 7-11; Ier 48, 31.36), l'attuale Kerak, fortificata per la sua posizione elevata (ca. 1000 m. sul mare) e fornita di acqua con lavori che richiamano i preparativi di Ezechia per la difesa di Gerusalemme contro gli Assiri (2Par. 32, 2.5.30). M. non potendo accettare battaglia tenta una sortita di scampo verso i Siri con 700 uomini. Respinto, ricorre a un estremo rimedio: immola il suo primogenito sul bastione perché il sangue della vittima lo renda inviolabile e perché Moabiti e nemici

assistano. La collera di Iahweh o forse la disperata ripresa degli assediati alla vista del sacrificio del principe ereditario sono l'effetto del gesto di M. che ottiene l'allontanamento degl'Israeliti. La campagna, iniziata con successo, si conclude con uno scacco di Ioram e con la indipendenza di Moab fino ai tempi di Ieroboamo II.

La stele di M. e 2Reg. 3 concordano nella fase finale dell'avvenimento anche se la Bibbia si sofferma a narrare i particolari dei successi iniziali taciuti naturalmente dalla epigrafe di M. che a sua volta si perde nelle gesta della rivolta e tace tutti gli aspetti meno gloriosi.

BIBL. - CH. CLERMONT-GANNEAU, *La stèle de M., roi de Moab,* Parigi 1870; M. J. LAGRANGE. *L'inscription de M*., in RB, 10 (1901) 522-45; G. RICCIOTTI, *Storia del popolo d'Israele*, I. Torino 1934, p. 405-08; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, p. 405; *La Ste Bible*, ed. L. Pirot- A. Clamer, III, Parigi 1949, p. 704-09; G. BERARDI, *Inscriptio Mesa regis: fac-simile* (Materiale Didattico), Fano 1952.

MESOPOTAMIA. - Nome che nei LXX traduce l'ebr. *Aram Naharajim* (v. Aram) e designa in senso più esteso le regioni comprese tra i monti d'Armenia, lo Zagros, il Golfo Persico, il deserto Siro Arabico e l'Antilibano; il nome, in uso dai tempi di Alessandro Magno, allude, come l'espressione ebraica, ai due più grandi fiumi che bagnano l'intera regione; Tigri ed Eufrate. Dalle montagne d'Armenia dove nascono, questi due fiumi percorrono l'intera regione incontrandosi a poco meno di 200 km. dal Golfo Persico, ad el-Qurnah. Nella regione di Baghdad, Tigri ed Eufrate si avvicinano tanto da dividere praticamente la regione in due grandi parti: a sud la Babilonide, la regione delle antichissime civiltà di Sumer e Accad, a nord invece la M. propriamente detta, irrigata dagli affluenti dell'Eufrate, Belih e Habur. Quest'ultimo col Tigri e l'Eufrate circoscrive una regione detta dagli arabi Al-Giazirah e cioè "l'isola" .Q la "penisola". In questa fiorirono anticamente le città d'Assur nella regione dell'odierna Mosul e Ninive nei pressi dell'odierna Qal't Sherkat. Fertile pianura limitata dal deserto e montagne la M. appare fin dagl'inizi della storia una terra avidamente contesa. Culla delle antiche civiltà Sumerica, Accadica, Hurrito-Mitannica, Aramea e Persiana, numerose vicende legano la M. al racconto biblico: basti ricordare le origini del popolo Ebraico e l'esilio. Attualmente la M. fa parte quasi interamente dell' 'Iraq.

MESSIA. - L'eletto da Dio a re e fondatore della nuova Alleanza (Ps. 2, 2): Gesù N. S. È l'ebr. masiah (= unto); applicato a quanti, sacerdoti e re, ricevevano ordinariamente mediante l'unzione sacra la missione di guidare o governare Israele (Ex. 28, 41; I Sam 2, 35 ecc.; ogni strumento di Dio era in tal senso un m.: Ps. 115, 15; Is. 45, 1), a partire dal II sec. a. C. con la letteratura apocrifa (Enoch 47, 10 ecc.), divenne suo appellativo esclusivo: il M., l'unto per eccellenza, "il Cristo" - traduzione greca del participio passivo ebraico -, che Gesù medesimo rivendica (Mt. 16, 15 ss.; Mc. 15, 61). Nelle varie profezie ricorrono altri nomi: «David' mio servo (= cultore) » Ez. 37, 25; «Iahweh nostra giustizia» Ier.. 23, 6; 33·, 16; «servo di Iahweh» Is. 52, 13; «Pastore» Ez. 34, 23; «germe, pollone»

Is. 4, 2; 11, 1; Ier. 23, 5. Il Messianismo è la dottrina sul M. e il suo regno (o nuova alleanza); esso è tesoro esclusivo del giudaismo e del cristianesimo, frutto inconfondibile della rivelazione divina; esso costituisce il punto centrale d'incontro (nelle profezie del Vecchio Testamento) e di opposizione (nella realizzazione: Nuovo Testamento) tra le due religioni (A. Vaccari).

Tutto il Vecchio Testamento è proteso a Cristo e al Suo regno (v. Alleanza). Il primo annunzio messianico (protevangelo) lo dà Dio ai progenitori, subito dopo il peccato (v. Adamo). «Pongo inimicizia tra te (dice Dio al diavolo, sotto specie di serpente) e la donna (Eva), tra la tua discendenza e la discendenza di lei; questa (discendenza) ti schiaccerà il capo, mentre tu t'avventi al suo calcagno) (Gen. 3, 14 s.). n tentativo di Satana di far dell'uomo un suo gregario contro l'Eterno è rintuzzato da Dio: fin da quell'istante s'ingaggia la lotta tra l'umanità e le potenze infernali; la prima riporterà la vittoria completa e definitiva. La tradizione giudaica e cristiana identificarono giustamente tale vittoria (della "discendenza della donna" = il genere umano, ma eminentemente il Cristo, cui è strettamente associata l'Immacolata; nostra Corredentrice: *Divus Thomas*, 55 [1952] 223-27) con l'opera redentrice del M., come preciseranno le rivelazioni successive e la realizzazione dimostra. Vittoria su Satana e beneficio di tutti gli uomini: opera pertanto spirituale e universale.

Seguono quindi sempre più dettagliate le varie precisazioni. Dio non opererà da solo tale rivincita sul male; si servirà della discendenza di Sem, dei cui beni spirituali le genti (Iafet) diverranno partecipi con lui e per mezzo di lui: «Benedetto il Dio di Sem; Iafet abiti nelle tende di Sem» (Gen. 9, 25 ss.; Rom. l, 16; 11, 13-27). Tra i Semiti elegge la stirpe di Abramo «fonte di benedizione per tutte le genti» (Gen. 12, 1-3; cf. 13, 14-17; 1-9 ecc.) e stringe con essa solenne alleanza.

In Gen. 26, 3 5S.; 27, 28 ss, conferma la universalità della salvezza e la missione intermediaria del popolo discendente da Abramo, per la linea Isacco-Giacobbe. La missione sarà quindi ristretta alla sola tribù di Giuda (Gen. 49, 8-12): essa riterrà la supremazia spirituale (scettro, bastone di comando) fino a quando il M. «cui spetta (selloh: Ez. 21, 32 [Volg. 27]) tale sovranità e al quale le genti obbediranno» (v. 10), avrà fondato il nuovo regno. Tale supremazia spirituale di Giuda era espressa sensibilmente nel Tempio di Gerusalemme; la cui distruzione (70 d. C.) doveva dimostrare ai Giudei che il M. era già venuto (A. Bea, pp. 203-12). Segue nei vv. 11 s. la predizione di una felicità e prosperità materiale straordinaria, ripetuta ancora nelle altre profezie; spesso si tratta di effettiva benedizione di Iahweh per la nazione fedele alla missione ora indicata; ma ordinariamente è una descrizione simbolica dell'abbondanza dei beni spirituali nel regno del M.

In Num. 24, 15-19 (A. Clamer, *La Ste Bible*, II, 400 ss.), Balaam predice la schiacciante vittoria su Moab e gli altri popoli vicini di un principe israelita (= una stelo la da Giacobbe: David); essa è tipo della vittoria del M. su tutte le forze del male (come ritengono la tradizione giudaica e cristiana). In Deut. 18, 15-19 (Bea, 212-18) tra la schiera dei profeti che Dio annunzia di mandare al suo popolo, è compreso il profeta per eccellenza: il M.

Con l'alleanza (v.) di Iahweh con David (= vaticinio di Nathan: 2Sam 7), le speranze messi ani che vengono riprese e potenziate. La dinastia di David dovrà collaborare all'opera di Iahweh sulla terra: i loro destini son legati per sempre (Desnoyers, III, 299 ss. 307 ss.). Il pio re, riprendendo il filo delle antiche promesse, e divinamente ispirato, celebra il misterioso liberatore che Dio si associa per la realizzazione del Suo regno: Ps. 2.22.72.110 (Volg. 21.71.109). Il M. è figlio (Ps. 2, 7 = Hebr. l, 5: «Promulgherò il divino decreto. Dio mi ha detto: Mio figlio sei tu; io quest'oggi ti ho generato») ed eguale a Iahweh (Ps. 110, 1: Iahweh lo invita a sedere alla sua destra = Hebr. 1, 13; Mt. 22, 41-46); sovrano d'Israele e delle genti (ps. 2.6.8; 72, 8-11); sacerdote in eterno (Ps. 110, 4 = Hebr. 5, 6; 7); esemplare di giustizia (Ps. 72, 7), egli realizzerà perfettamente il regno di Dio sulla terra. Come suo discendente (2Sam 7, 16), il M. è un uomo; e David ne descrive le sofferenze (Ps. 22) e la risurrezione (Ps. 16 [15] «Non consentirai che il tuo devoto veda la corruzione»: At. 2, 25-32; 13, 35 ss.: A. Vaccari, in *La Redenzione,* 165-90). Certo i suoi contemporanei e, talvolta, lo stesso profeta (cf. *Summa Theol*. 2-2, q. 173, a. 4) oltre a non percepire il modo come si sarebbero realizzati tali diversi aspetti del M., non comprendevano il valore pieno delle singole predizioni: Desnoyers (III, 310-28).

Il messianismo ha nei profeti scrittori (dal sec. VIII in poi), il suo maggiore sviluppo. Essi descrivono strettamente congiunti il ritorno dall'esilio, la restaurazione teocratica e la salvezza messianica, essendo la prima preludio e preparazione immediata di quest'ultima. Lo specifica nettamente Dan. 9: la restaurazione incominciata col decreto di Ciro per il ritorno degli esuli a Gerusalemme, sarà completa soltanto con l'avvento del M., allorché «ogni peccato sarà cancellato e regnerà una giustizia sempiterna» (v. 24). Illustrano l'alleanza di Iahweh con David, tutta diretta al M.; per questo Giuda non può perire; per questo i profeti danno i più bei vaticini messianici immediatamente dopo l'annunzio delle deva stazioni e della rovina del regno (Is. 4, 1 ss.; 7, 14 b, dopo il V. 25; 8, 5-8 ecc.). È una connessione logica.

Il M. uscirà dalla stirpe di David: Is. 11, 1; Ier. 23, 5; 33, 15; Ez. 17, 22; cf. Lc. 1, 32; nascerà a Betlemme: Mi. 5, 1= Mt. 2, 6; da una Vergine: Is. 7, 14b = Mt. 1, 23; cf. Mi. 5, 2; (il segno dato ad Achaz è il figlio d'Isaia [7, 3,.16: She'lir j'lisiìb], come l'altro figlio in 8, 4; «prima che esso raggiunga l'età della discrezione, cioè tra qualche mese, i paesi dei due re temuti saran devastati»). I vv. 21 ss. annunziano la prosperità del tempo messianico; van congiunti ai vv. 14b-15 e spostati, dopo la descrizione dell'immediata devastazione dopo cioè il v. 25, secondo lo schema abituale del profeta; A. Feuillet, in RSeR, 30 [1940] 129-51).

Il M. sarà ripieno dello spirito di Iahweh: Is. 11, 1-5; 42, l (cf. 61, 1 s. = Lc. 4, 18 s.); forza divina accordata temporaneamente a persone elette da Dio per qualche missione, che nel M. è un dono permanente (P. van Imschoot, in EthL, 16 [1939] 357-67).

Sarà «il servo (v.) di Iahweh», cioè il suo cultore per eccellenza: Is. 42, 11; 49, 3.5; 52, 13; cui darà piena gloria (49, 3), compiendo fedelmente la missione spirituale affidatagli: stabilire l'alleanza definitiva con Israele (42, 6 s.; 49, 5-8; 53, 8), che abbraccerà tutte le genti (42, 1.3; 491, 6 s.: «È poco - dice Iahweh al M. - che tu mi sia servo per restaurare le tribù di Giacobbe e per ricondurre i preservati d'Israele; io voglio fare di te la luce delle

nazioni, perché la mia salvezza si estenda fino alle estremità della terra»); annunziare la legge divina che ne è la norma (42, 1.3); redimere l'umanità offrendo se stesse a inaudite torture morali e fisiche (49, 4.7; 50, 6 s.; 52, 14; 53, 2 S. 5.7 s.), fino al supplizio capitale (53, 8 ss.). Le genti apprenderanno più tardi, con meraviglia (53, l), il sacrificio del «Servo di Iahweh», la sua espiazione vicaria e le mirabili conseguenze seguitene; accorreranno all'eletto che Iahweh esalterà (49, 7; 52, 13-53, 12). La morte del servo di Iahweh era un sacrificio, espiatorio accettato come tale da Dio (53, 11 s.). Il Giusto sofferente ucciso ha meritato la giustizia agli altri. Dopo la sua morte avrà una posterità spirituale, e sarà per un tempo indefinito lo strumento della salvezza accordata da Iahweh. La risurrezione del M. è supposta nella promessa di vittoria espressa al modo antico di una battaglia vinta, di un bottino che si divide. È impossibile contestare l'eguaglianza perfetta tra questa grandiosa profezia, detta l'evangelo del Vecchio Testamento, e la sua realizzazione in Gesù nostro Signore (M. J. Lagrange, *Le Judaisme avant Iésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 368-81).

Il M. verrà ucciso proprio da Israele, che gli resiste e lo disprezza (Is. 53, 8 s.); ma che espierà con un lutto nazionale il suo crimine: Zach. 12, 8-13 = Mt. 24, 30; Io. 19, 3-7.

Il M. avrà la natura divina: sarà chiamato (il nome tra i Semiti esprime la natura) «consigliere mirabile, Dio forte, padre in eterno, principe di pace» (Is. 8, 8; 9, 5); conoscerà i pensieri nascosti: «non giudicherà secondo quello che i suoi occhi vedranno e non darà sentenze secondo quello che i suoi orecchi sentiranno». Avrà la potenza divina: «colpirà il violento con la verga della sua bocca e col soffio delle sue labbra darà la morte all'empio» (Is. 11, 3 s.); sarà re per sempre (Ez. 37, 25); cf. Mi. 5, 1 dove i termini usati sono talmente forti da lasciar facilmente concludere alla preesistenza del M., sebbene esprimano per sé un'origine molto remota.

Il suo regno sarà universale, definitivo e spirituale: Is. 11, 10; 42, 1-7; Ier. 31, 31-34 = Hebr. 8, 8-12; Dan. 7, 14.27; 9,24; sarà fonte di benedizioni per tutte le genti (Ez. 34, 26 = Gen. 12, 2).

Caratteristiche del regno del M. sono: la remissione dei peccati e la santità: Is. 56, 6; 57, 13; Ier. 31, 23.34; Ez. 36, 25-28, ecc. (cf. Lc. l, 77 ss.); la pace, ordine perfetto nelle relazioni di ciascuno con Dio e col prossimo: Is. 9, 6; Mi. 5, 5 ecc.; l'abbondanza dei beni spirituali espressa simbolicamente con le immagini più vivide di una fertilità straordinaria: Is. 7, 21 s.; 9, 3 .. 6; Ez. 47, 1-12 ecc. = l'immagine della lauta mensa apparecchiata: Mt. 22, 4; Lc. 14, 15-24.

Infine, i profeti postesilici, animano i rimpatriati con la speranza messianica: il presente è solo un'ombra della futura grandezza: la ricostituita teocrazia è preparazione e preludio del regno del M. (Agg. 2, 6·9; Zach. 6; Mal. l, 11; Ioel 4). E precisano: il trionfo del M., re mansueto, che incede su di un'asina, e dominerà pacificamente su tutta la terra (Zach. 9, 9 s. = Mt. 21, 5); un unico sacrificio perfetto, immacolato, offerto a Iahweh in tutto il mondo, prenderà il posto dei sacrifici levitici: Mal. 1, 11; un precursore,di cui Elia è il tipo, preparerà immediatamente il popolo giudaico all'opera del M.: Mal. 3, 1 ss.; 4, 5 s. = Lc. 1, 16 s.; Mt. 11, 10; 17, 10-13 = s. Giovanni Battista. Cf. Is. 42, 6; 49,8; Agg. 2, 9.

Nella lunga e sanguinosa lotta contro i Seleucidi (sec. II a. C.), i Giudei si orientarono verso una interpretazione parziale e ristretta del messianismo. La salvezza messianica fu concepita a solo ed esclusivo beneficio d'Israele, e intesa come suo predominio politico su tutte le genti. La letteratura apocrifa (v. Apocalittica) e rabbinica trascurò le idee essenziali per fermarsi all'elemento accessorio delle profezie messianiche, con un'esegesi letterale, esagerata fino al ridicolo Descrissero a tinte fiabesche la prosperità materiale dell'impero giudaico che il M. avrebbe imposto con la sua potenza al mondo. Le profezie di Daniele (v.), pubblicate e divulgate in quel tempo, servirono probabilmente di base a siffatta enorme trasformazione. Il regno del M. è presentato come un impero (= il regno dei Santi) che si sostituisce ai precedenti. Da questa semplice successione cronologica si passò all'analogia circa la sua natura, assimilandolo quanto a genesi, forma e attuazione ai vari imperi (cf. Lc. 17, 20 s.: F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 61-66). Il M. fu considerato, in modo prevalente se non esclusivo, come un re guerriero e conquistatore (Io. 6, 15; 18, 34 ss.). Furono affatto ignorati, il perdono dei peccati, la redenzione, e negati in modo reciso i patimenti del M. (cf. Mt. 16, 21 ss.; Mc. 8, 31 ss.; 9, 31 ss.; Lc. 18, 34; 24, 21; Io. 12, 34). Mentre negli apocrifi il M. presenta ancora caratteristiche soprannaturali e divine (J. Bonsirven, *Le Judaisme palest.*, I, Parigi 1935, pp. 362.370-74), i rabbini lo assimilano a un puro uomo, anche se adorno dei doni dello spirito di Iahweh; non vedevano come salvare altrimenti il dogma del monoteismo (s. Giustino, *Dial. e. Tryph*. 49-50). Indiscussa la sua origine davidica (cf. Mt. 22, 41-46), egli sarebbe apparso improvvisamente (cf. Io. 7, 27), presentato e consacrato da Elia (cf. Mt. 17, 10).

L'interpretazione giudaica non poteva allontanarsi in maniera più stridente dall'opera redentrice del M., venuto «non a esser servito, ma a servire, e a dare la sua vita in riscatto per molti» (Mt. 20, 28). Ed i Giudei, nonostante la paziente insistenza del Redentore nel rettificare e correggere i loro preconcetti falsi, rimasero fatalmente fuori della salvezza (cf. Mt. 8, 11 s.; ecc.; J.-B. Frey, in *Biblica*, 14 [1933] 133·49.269-93). Anche dopo la risurrezione, Gesù deve illuminare i suoi discepoli: «E Gesù disse loro (i due diretti a Emmaus) - O stolti e tardi di cuore a credere a tutto ciò che hanno detto i profeti! Non doveva il M. tali cose patire e così entrare alla sua gloria? - E rifacendosi da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture quanto riferiva si a lui» (Lc. 24, 25 ss.).

Fonte unica del messianismo è la rivelazione divina. Il M. e la sua opera era l'ultimo scopo inteso da Dio nell'alleanza con Abramo; l'oggetto adeguato delle divine promesse. Il mirabile e vario sviluppo del messianismo, con l'arricchimento e le precisazioni successivi, avvenuti saltuariamente, e pur così armoniosamente convergenti in un unico quadro, senza contrasti e contraddizioni, nonostante i diversi aspetti sopra elencati, rimane inspiegabile senza l'esistenza di questo piano divino, e la comunicazione fatta ne da Dio agli uomini. Ogni tentativo di spiegare in modo diverso il Messianismo, questo fenomeno unico nella storia delle religioni, escludendo la diretta comunicazione da parte di Dio, è riuscito inutile e vano. La rispondenza esatta tra le predizioni del Vecchio Testamento e la realizzazione in Gesù (v.) N. Signore è, infine, l'ultimo suggello della ispirazione divina (Is. 41, 22 s.; 44, 7; 46, 10 s.).

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, VIII, con ricca bibliografia; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, III, Parigi 1930, pp. 296-328; M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, ivi 1931, pp. 33. 36-69. 77 B. 127-30. 149-53. 161 s. 241 s. 332. 336. 363-87, 403-406, 418 5.: A. BEA, *De Pentatheuco*, Roma 1933, 198-218; F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A.T*., ivi 1935; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. it. (*La S. Bibbia*. S. Garofalo, Torino 1950, pp. 35.9-408; ID., *Cristo Redentore nell'Antico Testamento*, trad. it. di S. CIPRIANI, Brescia 1956.

MICHEA. - (Mi-ka-jah = chi come Iahweh?), uno dei profeti minori. In Mi. 1, 1 è designato "il Morastite", il nativo quindi, di Moreset-Gat (1, 14), località vicina a Gat dei Filistei, nella giudea Shefelah, sulla carta di Madaba collocata a nord-nord-est di Eleuteropoli (Beit Gibrim).

Si identifica con Tell Gedeide e da altri con Tell Sandahanne (Kh. Mar Hanna). Da distinguersi da Maresa (Kh. Mar Maras). (cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 19138, pp. 29.392; e DBs, III, col. 352). Dovette soffrire nell'invasione di Sennacherib. M. sente al vivo le ingiustizie dei ricchi capitalisti. Profetò sotto Iotam (738-736; 751), Achaz (736-721) ed Ezechia (721-693) per un periodo cioè di circa 45 anni. Fu contemporaneo di Isaia ed Osea. Nel 609 i seniori di Giuda addussero Mi. 3, 12 per salvare Geremia (cf. Ier. 26, 17 ss.) dalla furia popolare per un vaticinio contro il tempio. M. forse partecipò alla riforma promossa da Ezechia (2Par. 29 ss.; I Reg. 18, 3-7). È da distinguersi da M. figlio di Iemla (I Reg. 22, 8; II Par. 18, 7).

I critici riconoscono unanimemente l'autenticità dei cc. 1-3, rispondenti all'ambiente Ezechiano, secondo altri a quello di Achaz. Ammettono invece trasposizioni, interpolazioni, mutamenti d'opinione o di punti di vista nei cc. 4-5 e li considerano un mosaico di frammenti in maggior parte postesilici; infine considerano i cc. 6-7 come appendici non autentiche, perché parlano della restaurazione di Israele!

Ma in tutti i profeti, alle minacce per l'empietà del presente segue sempre il vaticinio della restaurazione di Giuda, che culminerà nel regno del Messia.

Tutti gli argomenti addotti contro l'autenticità di questi brani non hanno valore, e fondatezza (cf. J. Coppens, 30).

Il libro segue un ordine logico: vaticini contro Giuda e Israele; giudizio divino e castigo: restaurazione messianica.

I Parte: 1-3: Contro Samaria e Giuda. Invito a tutto il creato ad assistere al giudizio solenne di Dio provocato dall'idolatria, che culmina nella distruzione di Samaria e si estende alla Giudea di cui si nominano 10 città. Arringa contro le ingiustizie dei capitalisti (2, 1-6). Intervento dei falsi profeti e replica di M. Di nuovo contro le ingiustizie sociali. Dio raduna il popolo come un pastore fa col suo gregge (2, 6-13). Gerusalemme sarà distrutta con il Tempio a motivo dei sacerdoti e dei falsi profeti (3, 8-12).

II Parte: 4-5: Restaurazione messianica. Il Tempio e Gerus. diventeranno luogo di adorazione e cattedra di verità universale (cf. Is. 2, 2.4); periodo di pace sotto la protezione di Iahweh; raduno di Israele e sua potenza (4, 1-8); sua situazione attuale dolorosa; predizione dell'esilio babilonese e liberazione (9-10); attacco delle nazioni contro Gerusalemme; umiliazione del suo re (11-14); nascita del Dominatore a Betlemme; parto della Vergine (cf. Is. 7, 14); periodo di pace, liberazione dagli Assiri (5, 1-5); il residuo di Giacobbe fecondo e potente tra i popoli (6-8); sua purificazione da parte di Dio (9-14).

III Parte: 6-7: Contesa tra Dio ed il popolo; stimola alla gratitudine con la giustizia; la misericordia e l'obbedienza a Dio (6, 1-8). Contro i capitalisti disonesti ed i fraudolenti e quei che seguono la linea di condotta di Omri (9-16). Corruzione generale, punizione con guerre intestine (7, 1-6); fiducia in Dio: riabilitazione di Israele, umiliazione delle nazioni; misericordia di Dio verso il "residuo" del suo popolo; remissione dei loro peccati.

Il libro fu ultimato al tempo di Ezechia; ben conosciuto dai contemporanei di Geremia (cf. Ier. 26, 18). Certo prima della distruzione di Samaria (722). Si parla del re (2, 13; 4,9) e dell'Assiria (5,4 s.; 7,12). Tutti lodano lo stile e la vivacità drammatica di M. Nella prima grotta di Qumran (presso il Mar Morto) è stato rinvenuto ano che un midras su M. (J.-T. Milik, *Fragments d'un midrash de M. dans les manuscrits de Qumran*, in RH, 59 [1952] 412-418). È citato in Mt. 10, 36 = Mi. 7, 6; Mt. 2, 6 = Mi. 5, 1 (cf. Io. 7, 42). Mi. 4, 1-4 è comune con Is. 2, 2-4. In Mi. 6, 1-8 abbiamo gli "improperi" che si leggono nella Settimana Santa.

M. inculca la santità interiore (6, 6-16; 3, 5-8, 11).

[B. M.]

BIBL. - J. A. BEWER, *The book of the twelve prophets*, New York 1949; A. GEORGE, *Michée, Sophonie, Nahum*, (La Bibie de Jérus.), 1952.

MIRACOLO. - Dal latino *mirari* indica un fatto che desta meraviglia o stupore, perché fuori dell'ordinario. Si suol definire: «Un fatto sensibile, operato da Dio, al di fuori di tutte le forze e le leggi della natura». Nella Bibbia, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, si descrivono molti miracoli e non mancano accenni alla causa (= onnipotenza divina) ed al fine del m. (= mostrare tale attributo di Dio, confermare la missione di un inviato da Dio ecc.).

Nel Vecchio Testamento si parla di solito del m. come di un fatto eccezionale, meraviglioso (ebr. *pele'*) oppure di un segno (ebr. 'òth) della potenza e benevolenza di Dio. Nella storia ebraica alcuni periodi (uscita dall'Egitto, conquista della Palestina, tempi di Elia e di Eliseo) appaiono quanto mai ricchi di tali interventi straordinari di Dio (passaggio del mar Rosso, passaggio del Giordano, la Manna ecc.), mentre troviamo registrato un solo m. nei profeti scrittori: il ritirarsi dell' ombra su l'orologio solare nel palazzo di Ezechia per ordine di Isaia (cf. 2Reg. 20, 9 ss.; Is. 38, 4-8). Spesso l'autore ispirato fa notare la connessione fra i miracoli, chiamati anche "azioni di potenza" (ebr. ghebhuròth; Deut. 3,

24; Ps. 106, 2) e l'onnipotenza divina, a cui nulla è impossibile (cf. Gen. 18, 14; Esth. 13, 9; Zach. 8, 6). Dio agisce su la natura e su gli uomini con l'irresistibile «soffio della sua potenza» (Sap. 11, 17-20). È innegabile - e quanto mai naturale, considerato il carattere peculiare della storia ebraica - che spesso si verificarono reali interventi divini, specialmente nei periodi più critici per il popolo depositario delle verità rivelate e delle promesse messianiche.

Talvolta l'impressione di essere davanti ad un m. è causata dallo stile poetico od enfatico. È un criterio basato sul genere letterario; esso ora viene applicato a taluni fenomeni, come alla strage di Sennacherib (2Reg. 19, 35 ss.) ed al m. del sole attribuito a Giosuè (cf. Ios. 10, 12-15). Altre volte il m. è apparente non reale, in quanto il fenomeno, pur non superando le forze ordinarie della natura, è riferito direttamente a Dio invece che alle cause seconde, che lo produssero. Tutte le opere della natura (l'aurora, la luce, la pioggia, il moto delle stelle, l'ordine nel cosmo ecc.) spesso sono descritte come m. continui dell'onnipotenza di Dio. Ciò avviene in modo particolare nei libri profetici e poetici, fra i quali si distinguono i Salmi e Giobbe.

Nel Nuovo Testamento si hanno molteplici miracoli compiuti sia da Gesù che dagli Apostoli. Gesù stesso si riferisce ad essi come ad un indice sicuro del sopraggiungere dell'epoca messianica (cf. Mt. 11, 5). Sono una testimonianza al suo carattere di inviato di Dio. È il valore apologetico del m., che condanna quanti non credettero alle "opere" meravigliose (cf. Io. 14, 11). Gesù, per operare miracoli richiede la fede; ma d'altra parte si serve di tali prodigi proprio per suscitare la fede (Io. 2, 11; 9, 3; 11, 4.15.42) e per attestare la sua missione (cf. Mc. 2, 10; Mt. 12, 28 s.). I medesimi motivi si possono scorgere nei miracoli compiuti dai discepoli. Negli Atti degli Apostoli (cf. 3, 6.16; 4, 10) si rileva spesso come i miracoli comprovino il carattere divino di Gesù Cristo. S. Pietro lo definisce: «Uomo accreditato fra voi da Dio mediante miracoli, prodigi e segni, che Dio compì per mezzo suo» (At. 2, 22).

La triplice denominazione dei fenomeni meravigliosi, operati contro le leggi della natura, ne accentua i diversi aspetti. Il m. è concepito o come qualche cosa di stupendo, che eccita la meraviglia (***) oppure come indice dell'onnipotenza divina (***) oppure come un segno (***) per documentare la genuinità del potere taumaturgico e quindi della dottrina predicata da chi opera un m. È noto come una caratteristica di s. Giovanni sia proprio presentare il m. come un segno, che suscita la fede dello spettatore in chi compie il prodigio (cf. Io. 2, 11).

[A. P.]

BIBL. - W. GRUNDMANN, ***, in ThWNT, II, PP. 286-318; G. BERTRAM, ***, ibid., II, pp. 631-40; A. OEPKE, ibid., III, pp. 194-215; P. A. LIÉGÉ, in RScPhTh, 35 (1951) 249-54.

MISRAIM. - v. Egitto.

MISURE E PESI. - In Palestina, a differenza della Mesopotamia, sembra che solo la monarchia abbia reso possibile l'organizzazione dei pesi e delle misure. Ai leviti ne è affidata la cura (I Par. 23, 29).

Misure lineari: le unità di lunghezza devono i nomi alle parti del corpo umano. Il cubito (ebr. ammah, ***) è misurato dall'estremità del gomito a quella del medio; la *mano aperta* (ebr. zereth) dall'estremità del pollice a quella del mignolo. La Volgata la confonde col *palmo* (ebr. tofah), che è la larghezza della mano all'inizio delle falangi. Il *dito* (ebr. esba') è la più piccola misura di lunghezza. Gli architetti e geometri usano una canna di misura di cui si specifica ogni volta la lunghezza in cubiti (Ez. 40, 5). Il *gomed* (Iudc. 3, 16) è valutato dai LXX come uno zereth. Le proporzioni, spesso variabili, sono: il cubito = 24 dita, 6 palmi, 2 mani aperte. Ezechiele (40, 5 cf. 43, 13) pare alluda a un aggiustamento delle misure. Il cubito = 7 palmi, 28 dita; la canna di misura = 7 cubiti. Il profeta non innova, ma rimette in vigore un cubito analogo all'egiziano che può essere servito di unità di base per le costruzioni salomoniche (cf. II Par. 3, 3). La valutazione secondo il sistema metrico decimale è approssimativa e si ottiene dividendo la lunghezza dell'acquedotto di Ezechia (m. 553,10) per i 1200 cubiti indicati dalla iscrizione di Siloe. Risultato: millimetri 444,25.

Nel N. T. si ricordano il cubito (***) = un piede e mezzo = mm. 462 (Io. 21, 8; Ap. 21, 17) e il braccio (***) = ca. m. 1,84 (At. 27, 28).

Le distanze sono espresse vagamente: col numero di giorni impiegato a percorrerle (Gen, 30, 36; 31, 23·; Ex. 3, 18; Ion. 3, 3) o con una "distesa di paese" (Gen. 35, 16; 2Reg. 5, 19). All'epoca ellenistica si adotta lo stadio *** (m. 184,83). Il miglio romano equivale a 8 stadi (ca. 1478 m.). In Persia il miglio corrisponde a 1/4 di parasanga (7 stadi e 1/2 = m. 1386). L'iter sabbati, il cammino permesso durante il giorno di riposo (At. l, 12) equivale, secondo Flavio Giuseppe, a 6 stadi (m, 1109).

Non esiste una valutazione agraria; *semed*, un paio di buoi sotto il giogo, indica l'estensione di terreno che può essere arata in un giorno (1Sam 14, 14; Is. 5, 10). La quantità di grano necessaria per seminare un campo è l'unità di misura agraria in I Reg. 18, 32 come in Mesopotamia.

Misure di capacità. Si usano recipienti vari, onde una scala instabile di proporzioni: *homer* (il carico di un asino) per le derrate secche: equivalente è il *kor* per le derrate secche (1Reg. 4, 22; 2Par. 27, 5) e per l'olio (Ez. 45, 5); *letek* (Os. 3; 2) equivalente per la Volgata a 1/2 di kor; *efah* per grano e farina vale l/10 di homer; equivalente è il *bath* per i liquidi; *se'ah* da identificarsi con lo salis o 1/3 dell'efah (Is. 40, 12); *him*, per i liquidi, vale 1/6 del bath; *'omer* (Ex. 16) interpretato dai LXX come l/10 dell'efah; equivalente è lo *'issaron*, piccola misura per la farina nel Pentateuco; il *qab* (2Reg. 6, 25); il *log*, la più piccola misura per i liquidi, è interpretato dalle versioni come 1/4 di qab.

Queste diverse misure, originariamente indipendenti e prese da diversi ambienti e in epoche diverse, sono raggruppate in serie con organizzazioni successive. Le equazioni formulate dal libro di Ezechiele non implicano la costituzione del sistema a quel tempo, ma

il ritorno alle proporzioni usate nel rituale dei sacrifici. I rapporti tra le diverse unità di misura sono incerti e valgono solo per un'epoca tarda perché sono ottenuti in relazione alle misure greco-romane quali appaiono dagli scritti di Flavio Giuseppe, Girolamo ed Epifanio. Lo homer-kor equivale a 720 log, 180 qab, 100 'omer-'issaron; 60 hin, 10 efah-bath, 2 letek. Gli sforzi per dare un valore secondo il sistema metrico decimale non hanno risultati completamente soddisfacenti. Gli autori ellenistici formulano queste equazioni: bath = ***; se'ah = 1+ 1/2 di modius; log = ***, sextarius. Basandosi su queste equivalenze e adottando per il sextarius il valore di l. 0,457, si ottiene la seguente scala: homer-kor = l. 393,84; letek = 196,92; efah-bath = 39,38; se'ah = 12,12; hin = 6,56 'omer'issaròn = 3,93; qab = 2,18; log = 0,54.

L'evidenza archeologica non sostiene le ipotesi formulate dagli autori antichi. Nulla si è potuto trarre dai frammenti di alabastro di Susa. La interpretazione delle misure senza epigrafe di S. Pietro in Gallicantu va sottoposta a cautela. La capacità dell'anfora di Beit·Mirsim (bath) e di un collo di giarra (bath lammelek) del VII sec. non può essere determinata direttamente. La giarra di Lachis è probabilmente del medesimo tipo delle due grandi giarre trovate nella medesima città, ciascuna delle quali, secondo Albright, contiene l. 45,98, il dopo pio del bath lammelek. Perciò si avrebbe la seguente scala: homer-kor = 1. 229,91; letek = 114,95; efah-bath = 22,99; se'ah = 7,66; hin = 3,83,; 'omer-'issaron = 2,29; qab = 1,20; log = 0,31.

Nel N. T. ***, sono le trascrizioni di se'ah, kor, bath. Tali termini sono spesso in un contesto nel quale il valore metrico non ha importanza. Ugualmente per *** (Mc. 7, 4) e *** (Mt. 5, 15). Io. 2, 6 usa *** (l. 30) e Apoc. 6, 6 *** (l. 1,08).

Pesi. La radice verbale sql, comune a tutte le lingue semitiche, esprime l'azione del pesare e, per estensione, significa "contare il danaro, pagare" perché all'origine si pesavano i pezzi di metallo. Perciò seqel, peso, significa per eccellenza l'unità base del sistema ponderale e più tardi della moneta. I pesi sono generalmente di pietra: Prov 16, 11 fa allusione alle "pietre di borsa" che si portavano in un sacchetto per pesare i metalli preziosi.

Il Vecchio Testamento menziona 5 pesi: il Kikkar, ***, talentum, unità di conto come il quintale; maneh, ***, mina; seqel; unità di base per i metalli preziosi. Non è da confondere col siclo monetario. I LXX usano *** per il siclo-peso, *** per il siclo-moneta. Sheqel haqqodes, siclo del santuario, è il peso ufficiale per i pagamenti e le offerte al tempio in opposizione ai pesi del bazar che variano. 2Sam 14, 26 specifica che la capigliatura di Absalom pesa 200 sicli, peso del re. Il peso regio babilonese è notevolmente più pesante di quello in uso nel commercio. Beqa', ***, equivalente a 1/2 di siclo; *gherah*, grano, è la più piccola misura presso gli Ebrei ed equivale a 1/20 di siclo. Le traduzioni ***, obolus non formulano un'equazione, ma dipendono dal fatto che l'obolo è l'unità più leggera della serie ponderale ellenistica. I pesi commerciali probabilmente sono in disaccordo con quelli del Tempio. Ex. 38, 25-26 suggerisce indirettamente l'esistenza della mina di 50 sicli atte stata anche dai testi di Ras Sbamra e dall'evidenza archeologica; Così nel commercio il talento equivarrebbe a 60 mine, 3.000 sicli, 6.000 mezzi sicli, 60.000 grani; secondo Ezechiele a 60 mine, 3.600 sicli, 7.200 mezzi sicli, 72.000 grani.

Dopo la scoperta dei pesi di Bethsur, 'Ain Shemes, Megiddo, LakiS, Tell Beit Mirsim, Tell en.Nasbeh, nel commercio il talento dovrebbe pesare gr. 34.272; la mina 571,2; il siclo 11,424; il mezzo siclo 5,712; il grano 0,571; secondo Ezechiele, il talento equivarrebbe a gr. 41.126; la mina a 685.44; il siclo a 11,42.4; il mezzo siclo a 5,712; il grano a 0,571.

Il N. T. raramente fa allusione a pesi. Nelle parabole dei talenti e delle mine questi termini si riferiscono a somme di danaro. Io. 12, 3; 19, 3-9 trascrive *** il latino libra che designa la libbra romana di ca. 326 gr.

[F. V.]

BIBL. - A. G. BARROIS, *La métrologie dans la Bible,* in RB, 40 (1931) 185-213; 41 (1932) 50-76; ID., *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 243-5.8; H. LEWY, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding*, in *Journal of the American Oriental Society*, 64 (1944) 65-73; J. TRINQUET, *Métrologie biblique*, in DEs, V (1957), coll. 1212-50, con ricca bibliografia; R. DEVAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Parigi 1958, pp. 297-317.

MITANNI. - Grande impero della Mesopotamia settentrionale designato geograficamente dagli Assiri Hanigalbat; la sua storia decorrente dal sec. XVI al XIV a. C. è stata recentemente svelata dalle scoperte di Boghazkoy, da iscrizioni egiziane e dalle tavolette d'el-Amarna.

La storia del M. inizia col re Saussatar (ca. 1450) che tiene unite in un grande stato unitario le popolazioni Hurrite delle regioni gravitanti sull'alto Tigri. Dalla capitale Wassukkani (localizzata da taluni vicino all'odierna Ràs.el-'Ain) il regno di Saussatar raggiunge a oriente lo Zagros e a occidente la Siria (cf. scoperte di L. Woolley ad Alalah), mentre a sud fu sotto il dominio di M: la regione d'Arrapha (cf. documenti di Nuzu). M. dai tempi di Amenophis TI (cf. iscrizione di Karnak) fu alleato dell'Egitto per poter resistere alla crescente potenza hittita: l'alleanza fu rinsaldata anche da legami matrimoniali tra le due corti. Dissensioni sorte tra i figli del 30 successore di Saussatar, Shuttarna II (ca. 1405) offrono agli Hittiti governati allora dal grande Shuppiluliuma occasione d'un primo intervento: inizia allora la caduta di M. Nuovi disordini interni, uniti alla pressione Assira, minacciano il successore di Dusratta, Mattiwaza, il quale invoca un nuovo intervento hittita: Shuppiluliuma interviene, Mattiwaza resta sul trono, ma un trattato d'alleanza mette praticamente fine all'indipendenza di M. che, morto Shuppiluliuma, diventerà preda e parte della nuova Assiria.

Etnicamente l'impero del M. fu nel suo complesso hurrita: è però bene individuata in esso una classe dirigente indoeuropea, alla quale appartiene anche una aristocrazia militare, i *Maria (nni)* o "giovani guerrieri", vera guardia reale del corpo. Per la struttura sociale M. fu uno stato feudale con tutti i vantaggi per l'aristocrazia. Grande importanza per la conoscenza degli usi e costumi mitannici hanno i documenti di Nuzu e il trattato d'alleanza tra Mattiwaza e gli Hittiti dove, oltre i tradizionali Dèi hurriti, sono invocate anche

le divinità indoeuropee della classe dirigente: Mithra, Indra, Varuna, i Nasatyas ecc. Evidenti tracce indoeuropee sono rilevate anche nell'abbondante letteratura: basti ricordare, p. es., il trattato sull'allevamento dei cavalli attribuito a un certo Kikkuli del secolo XIV a. C.

[G. D.]

BIBL. - R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naftaraim*, Roma 1948, pp. 51-74; G. CONTENAU, *La Civilisation des Hittites et des Hourrites du Mitanni*. Parigi 1949; ID., *Hourrites*, in DEs, IV, coll. 128-38: S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

MOAB-MOABITI. - L'ebr. *mo'abh;* stele di Mesa *m'b*; accadico Ma'aba; egiz. Muaba sulla statua di Ramses II a Luxor; è innanzi tutto un'indicazione etnica: la gente che risale al figlio di Lot, per incesto con la primogenita (Gen. 19, 37). L'etimologia me'àb "dal padre", preparata dalla ripetizione intenzionale ai vv. 33, 34, 36 di me'àbinu "dal nostro padre", è popolare. I moderni propongono l'ebr. *j'b* "desiderare" o l'arabo *wa'aba* "essere vergognoso o in collera". Termine geografico, M. indica: 1) il pianoro transgiordano a nord e a sud dell'Arnon (sedeh o sede M.; terra, regio M.; Moabitis); 2) il declivio dal pianoro fino al Mar Morto e al Gor ('asedoth, radices montis Phasga); 3) la pianura situata tra il Giordano e le falde dei monti, Abarim da ovest a est, tra il Mar Morto e W. Nimrim da sud a nord ('arboth M.; campestria M.). Il paese di M. (eres M.) tra Ammon a nord ed Edom a sud confina a est col deserto siro-arabico mediante una striscia chiamata "deserto di M." percorsa dagli Ebrei (Deut. 2, 8.13; Num. 21, 11; 33, 44; Iudc. 11, 17), in marcia per entrare in Canaan. Il torrente Zared (W. el Hesa) è il limite a sud-est (Num. 21, 12; 33, 43.). Ad ovest il Mar Morto e il corso inferiore del Giordano separano M. dalla Cisgiordania. A nord la frontiera è soggetta a mutazioni: si spinge fino a W. Nà'ur al di là di Hesbon, fino al corso inferiore di W. Nimrin e si accosta ad Ammon. Il regno amorreo di Sehon e l'installazione delle tribù israelite costringono M. a sud dell'Arnon. La stele di Mesa, le rivendicazioni di Iefte, le allusioni di Isaia e di Geremia dimostrano che M. ha ricuperato i territori a nord dell'Arnon (Num. 21, 25-32; Ios. 13, 25, Deut. 2, 24.36; Iudc. 11, 18.22; Is. 15, 4; Ier. 48, 21).

I M. si insediarono in tale regione all'inizio del sec. XIII, togliendola ai Refaim e agli Enim (Deut. 2, 10). I M. rifiutano il passaggio agli Ebrei forse perché questi hanno greggi (Num. 20, 19); sono loro nemici al tempo del re Balaq, celebre per l'episodio dell'indovino Balaam (acc. Bil'ammu), Num. 22-24; li opprimono per 18 anni con Eglon, al tempo dei Giudici, nella pianura di Gerico e vengono allontanati da Ebud (Iudc. 3, 11-30). I rapporti in seguito divengono meno ostili: molt'Israeliti cercano a M. un rifugio (I Par. 4, 22; 8, 4; Is. 16, 4; Ier. 40, 11 s.). Celebre il caso di Elimelec e Noemi, i cui figli si uniscono a due donne di M., tra le quali Ruth (4, 13-22), sposa poi di Booz, antenato di Davide. Saul combatte i M. (1Sam 14, 47) che accolgono a Masfa i parenti di Davide (I Sam 22, 34) e sono da questo trattati duramente e decimati (2Sam 8, 2; I Par. 18, 2). Salomone ha mogli di M. e lascia introdurre a Gerusalemme il culto di Camos (I Reg. 11, 1.7.33). M. resta indipendente finché Omri non lo costrinse a pagare un tributo annuale di 100.000 agnelli e altrettanti

montoni da lana (stele di Mesa 11.4.6; 2Reg. 1, 1). Mesa, re di M. (secolo IX) enumera i successi contro Ioram (853/48) re d'Israele e si rende indipendente (2Reg. 3). Iehu ricupera alcune città perdute finché Hazael di Damasco occupa tutto il territorio di M. (2Reg. 10, 33 s.). Sotto Iereboam II (783/43) M. ridiviene tributario d'Israele (2Reg. 14, 25). Molti nomi di re moabiti appaiono nelle liste dei tributari assiri: sotto Teglatfalasar III (731) Salamanu, Kamusunadbi sotto Sennacherib (701), Masuri sotto Asarhaddon e Assurbanipal. Dopo la ribellione di Ioaqim (ca. 601 a. C.) schiere di M., Ammoniti, Edomiti attaccano coi Babilonesi Giuda (2Reg. 24, 2 cf. Ier. 12, 7.17); nel 594 M., Ammon, Edom, Tiro e Sidone invitano Giuda alla ribellione contro Nabucodonosor (Ier. 27, 1-11) e nel 588 si sollevano. Flavio Giuseppe (*Ant*. X, 9, 7), narra che 5 anni dopo la distruzione di Gerusalemme Nabucodonosor muove guerra ad Ammon e a M. (cf. Ez. 21, 28-32). Dal periodo persiano, M. è assorbito dagli Arabi (Ez. 25, 10) e dai Natabei (Ant. XIV, l, 4; V. 2) ai quali gli Asmonei disputano il possesso per gli antichi diritti di Gad e di Ruben. Erode annette a Galaad il territorio a nord dell'Arnon e forma la Perea. M. cade sotto il territorio di Areta prima di far parte della provincia romana di Arabia.

M. è preso di mira da Isaia (15-16), Geremia (48), Ezechiele (25, 8-11), Sofonia (2, 8-11) e Amos (2, l).

Il dio dei M. è Camos (acc. Kammusu) come risulta da molti passi (I Reg. 23, 13; 2 Reg. 23, 13; Num. 21, 29; Ier. 48, 46), dalla stele di Mesa, da una iscrizione recentemente scoperta a Dhibon, capitale di M. (in BASOR, 1952, p. 22) e dalla onomastica moabita, Secondo s. Girolamo (PL 24, 172) Camos equivale a Beelphegor (il Testo masoretico ha Ba'al Pe'or Num. 25, 3.5; Deut. 4, 3; 31, 16.29; 4, 46; 34, 6; Ios. 22, 17; Os 9, 10). È innegabile che Ba'al Pe'or è venerato in ambiente moabita. Nessun testo permette tuttavia l'identificazione con Camos, anche se nel nome di questo dio sopravvive il Mesopotamico Ganmes o Games «eroe della fecondità».

[F. V.]

BIBL. - L. HEIDET, *Moab*, in DB, col. 1138-78; M. J. LAGRANGE. *L'inscription de Mesa*. in RE. (1901) 522-45; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 278-81; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 200 s. 251. 265.

MOLOCH. - È la divinità cananea Milk, attestata dai nomi teofori delle lettere di el-Amarnah, alla quale erano offerti sacrifici umani, come dimostrano le recenti scoperte archeologiche, specialmente a Gezer. Sembra la stessa divinità Melkart «Melek della città») di Tiro, e Baal-Kammon dei Fenici e dei Cartaginesi, i quali le immolavano, secondo gli autori classici, vittime umane, specialmente bambini. Infine, Milkom, dio nazionale degli Ammoniti, è lo stesso Milk con il fenomeno comune della mimazione finale.

Nel Vecchio Testamento, il semitico Melek dai Masoreti fu vocalizzato Molekh, con le vocali cioè del termine boseth = ignominia, oggetto infame; la versione greca (dei Settanta), traducendolo o *** in 2Reg. 23, 10.23 introdusse la pronunzia M., mai esistita nel vivo linguaggio; che andrebbe corretta in Melekh o Milk.

Il Vecchio Testamento alla divinità M. sempre congiunge e riferisce i sacrifici umani in particolare di bimbi (Lev. 18, 21; 20, 2.5; I Reg. 11, 7; Ier. 32, 35 ecc). Essi venivano sgozzati (Ez. 16, 21) e quindi posti a bruciare su una griglia (=tofeth): è quel che esprime la tipica espressione ebraica «far passare per M.» «far passare attraverso il fuoco» (Ier. 7, 31; 19, 5; 32, 35; Ez. 16, 21; 20, 26, 31 ecc.).

In questi passi Geremia ed Ezechiele si scagliano contro questo eccesso della religione (v.) popolare o sincretismo idolatrico, che la legge proibiva severamente (Lev. 18, 21; 20, 2; Deut. 12, 31; 18, 10).

Il P. A. Bea ha confutato ampiamente il tentativo compiuto di recente da O. Eissfeldt, il quale fondandosi su tre o quattro iscrizioni puniche del III sec. d. C. (!), volle intendere M. qual nome comune di una «specie di sacrificio»; non si tratterebbe affatto di una divinità. Tentativo insostenibile in netta opposizione a tutte le fonti bibliche, ed estrabibliche.

BIBL. - M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques,* 2a ed., Parigi 1905, pp. 99-109; H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, ivi 1907, pp. 188-200; A. LEMONNYER, in RScPhTh, 7 (1913) 432-66; L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébreu* I. Parigi 1922, pp. 243 s. 342-45; O. EISSFELDT. *Molk als Opferbegriff* ecc .. Halle 1935; confutato da R. DE VAUX. in RB. (1936) 278-82; e A. BEA, in *Biblica*, 18 (1937) 95-107; F. SPADAFORA, *Ezechiele*. 2a ed., Torino 1951, pp. 129 s. 164 s. 189.

MONDO. - Il senso primordiale, restato classico, di *** è "bellezza" e "ordine". Questo è il senso abituale anche nei LXX, nel N. T. solo in 1Pt. 3, 3. L'evoluzione semantica presenta diversi aspetti.

1 - Universo, insieme delle creature visibili. Sconosciuto ai LXX, che con l'ebraico rendono «cielo e terra» o «il tutto», questo senso è frequente in Sap., 19 volte; 2Mach., 19 volte, in Filone e nel giudaismo ellenistico. Nel N. T. questo senso è sempre in rapporto con l'atto creatore o sovranità di Dio (At. 17, 24; Rom. 1, 20; Eph. 1, 4).

2 - Terra come *dimora degli uomini* o più generalmente l'ambiente in cui agisce il genere umano. Questo senso, sconosciuto o quasi al greco classico, è comune nel N. T. (I Tim. 6, 7; I Cor 5, 10 ecc.).

3 - *Genere umano*, gli abitanti della terra (Rom. 3, 6; 3, 19; I Cor 4, 13 ecc.).

4 - *Umanità in quanto avversa a Dio e alla redenzione di Cristo*. Acquista così un senso peggiorativo di ordine religioso-morale. Soprattutto in s. Paolo e in s. Giovanni.

Nel primo, lo spirito del m. e lo spirito di Dio son contraddittori. (1Cor 2, 12; 2Cor 7, 10) Il profondo contrasto è dovuto all'entrata del peccato nel m. (Rom. 5, 12 ss.). Poiché tutti sono peccatori, tutta l'umanità è colpevole davanti a Dio (ibid. 3, 19) e soggetta al giudizio (ibid. 3, 6; I Cor 6, 2). La riconciliazione operata da Cristo (Col. l, 16 ss.) compone il dissidio tra m. e Dio. Quindi il m. è l'insieme della creazione turbata dal peccato, caduta sotto il giudizio e redenta da Cristo. In quanto redento il m. non è più m. (***), non più

«secolo presente» (***), ma è «regno di Dio» e «secolo venturo» (***). Perciò la "Chiesa" non appartiene al m.; i "Santi" vivono sì nel m., ma come se non se ne servissero (I Cor 7, 31), poiché la loro vita non è più «vita nel m.» (Col. 2, 20). Con la croce di Cristo, essi sono crocifissi al m. (Gal. 6, 14).

Il concetto di m., quale potenza avversa a Dio, è al centro del pensiero teologico di S. Giovanni, con una drammaticità superiore e con una terminologia ancor più netta. Il m., come contro-attore di Cristo nella storia della salvezza, prende l'aspetto di una personalità collettiva invasata dal "Maligno" e succube del «Principe di questo m.». Il giudizio contro quest'ultimo, iniziato alla morte di Cristo (Io. 12, 31; 16,. 11; 14, 30), è anche vittoria contro il m. (16, 33). I "fedeli" non son del m., benché scelti dal m. (15, 19; 17, 14) e viventi nel m. (17, 11: I Io. 4, 17); essi «sono nati da Dio» (Io, 1, 12); in essi dimora «lo Spirito di verità che il m. non può ricevere», perché «chi appartiene al m. non ha l'amore di Dio in sé» (I Io. 2, 15): cf. Iac. 4, 4.

Bisogna guardarsi dal m. e dalle sue concupiscenze (I Io. 2, 16), perché «il m. passa e le sue concupiscenze, ma chi fa la volontà di Dio dura in eterno» (I Io. 2, 17). Qui non parla la negazione né il disprezzo del m., ma la fede che ha vinto il mondo (I Io. 5, 4).

[S. R.]

BIBL. - G. KITTEL. ***, in ThWNT, III, coll 868-96; F. ZORELL, N. T. *Lexicon Graecum*, Parigi 1931, col. 729 ss.; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 86 s.

MORTE. - Conseguenza e pena del peccato (v. Adamo): Gen. 2, 27; 3, 3. Come tale consta della separazione dell'anima dal corpo, col disfacimento di questo «sei polvere e in polvere ritornerai» (Gen. 3, 191): m. fisica; e della separazione da Dio, con la discesa dell'anima nel tenebroso se'ol (v.) o inferi.

La prima per sé è un debito della nostra natura; solo per un dono particolare, Dio aveva concesso all'uomo, destinato a una vita beata nell'intima familiarità con lui, di rinnovare le sue energie e di non morire. L'elemento formale, l'essenza della severa condanna «senz'altro morrai», è la perdita della familiarità con Dio; lo stato di completa separazione da Lui che consegue immediatamente la m. fisica. «Iddio creò l'uomo per l'immortalità, ma per l'invidia del diavolo entrò nel mondo la m. (cf. Eccli. 25, 23; l'accenno di N. Signore: Satana fu omicida dall'inizio, Io. 8, 44; Rom. 5, 12); e ne fanno l'esperienza quelli del suo partito» (Sap. 2, 23 s.; cf. 1, 13 s).

Anche per i giusti la m. implicava la fine di ogni rapporto con Dio. In vita era ancora possibile amare, lodare Iddio, vederlo nelle sue opere, comunicare con Lui nella preghiera, nel culto; era possibile ottenerne qualche intervento sensibile. Appena nello se'ol cessava ogni speranza al riguardo. «Non vedrò più Iahweh», geme Ezechia (Is. 38, 11); e il Salmista: «Può lodarti la polvere, può decantare la tua fedeltà?» (Ps. 30 [29], 10). Dei morti che stanno nello se'ol, («tu non serbi più memoria ... I defunti si leveranno a ringraziarti? Si narra forse la tua bontà nel sepolcro?...» (Ps. 88 [87], 6.11 ss.).

Perciò il giusto considera la vita lunga, una benedizione, un premio di Iahweh. Alla venuta del Messia, questo stato di condanna cesserà per i giusti, mentre diventerà immutabile ed eterno per i peccatori, i partigiani di Satana, che pertanto rimangono le vere vittime della m.

«In quel tempo sarà salvato il popolo tuo ... E molti di quelli che dormono nella polvere (= che stanno nello stato di inattività nello se'ol) si desteranno, questi per la vita eterna, quelli... per l'infamia eterna». Daniele parteciperà alla gioia dei primi (Dan. 12, 2.13, F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, p. 35 ss).

Il Salmista volge talvolta il pensiero a questa futura, lontana speranza, d'altronde abbastanza indeterminata (Ps. 11, 7; 16, 11; 17, 15; 73, 23-26 [Volg 10.15.16.72]; Sap. 2.5); cui si rifanno implicitamente i seguenti passi: Prov. 10, 2; 11, 4; 14, 27; Tob. 12, 9 ecc. «la giustizia libera dalla morte»; mentre il peccato conduce alla m.: Prov 11, 19; 14, 12 ecc.; Eccli. 41, 12 ss. e spesso nei profeti (cf. Ez. 18: il giusto vivrà, il peccatore morrà). Questo pensiero risolve lo scandalo costituito dal benessere degli empi quaggiù (Ps. 73, 17). Mentre la m. è comune a tutti (Ps. 89 [88], 48 s. ecc.; Eccli. 9, 20); e separa definitiva mente dal mondo (Eccli. 41, 1 ecc.).

La m. fisica talvolta è punizione di una trasgressione positiva (Gen. 7, 21; Num. 16, 32; 2Sam 6, 6 s. ecc.); e nella Legge la pena di m. era comminata per la violazione di alcuni precetti.

Con la discesa di Gesù agli inferi si realizzò la speranza dei giusti del Vecchio Testamento, che parteciparono ai frutti già acquistati dal Messia con la sua m. redentrice (I Pt. 3, 18 ss.; 4, 5 s.).

Gesù pose termine al regno del peccato e della m. (Rom. 5, 1-21); ha distrutto la m. (2Tim. 1, 10; Hebr. 2, 14 s. ecc.), nell'elemento più tetro di condanna: la separazione da Dio. La m. fisica, infatti, per l'effetto immediato della Redenzione, congiunge subito l'anima del giusto con Dio; segna la fine del nostro ce peregrinare lungi dal Signore» (2Cor 5, 6-8); immette nella vera vita: «per me la vita è Cristo e la m. un guadagno; ho più caro di morire e d'esser con Cristo» (Phil. 1, 23 s.). E durante la stessa vita, il giusto è già in unione col Cristo (Io. 14, 15; Gal. 2, 20); tempio dello spirito vivente (2Cor 6, 16); la vita della grazia è la stessa vita della gloria; si tratta solo di modo e di grado di perfezione (Io. 17, 3; Rom. 6, 23). Appena battezzato e perciò innestato al Cristo, il cristiano è definitivamente liberato dalla schiavitù del peccato e della m. (Rom. 6, 1.11). Ma la Redenzione estende la sua virtù sullo stesso corpo; tale effetto non è immediato, ma si realizzerà quando la vita umana cesserà sulla terra; alla fine pertanto della fase terrestre del regno di Dio, con la risurrezione dei corpi (Rom. 8; I Cor 15; I Ts. 4, 13-17). Pertanto, la separazione dell'anima dal corpo è solo temporanea; e il Nuovo Testamento usa per essa la metafora del sonno (I Ts. 4, 13; I Cor 7, 39; 15, 20 ecc.). Solo per coloro che rigettano il dono della Redenzione, o ritornano al peccato, la m. sancisce la loro già attuale separazione da Dio, in modo definitivo. E questo loro stato di eterna dannazione spesso nel Nuovo Testamento è chiamato soltanto m. (Io. 6, 50; 11, 25 s.; Rom. 7, 24; passim nel c. 6; ecc.) o seconda m. (Ap. 2, 11; 20, 6.24; 21, 8).

La m. fisica costituisce pertanto il punto determinante, per la sorte definitiva, immutabile per ciascuno (Hebr. 10, 27). Perciò N. Signore, conoscendo la nostra fragilità, ci ricorda tanto, nel suo insegnamento ascetico, questo valico decisivo (Lc. 12, 20 s. 35-48; 13, 4 s. 6-9 ecc.; Mt. 24, 37-25, 13), che costituisce per noi la fine del mondo; fine imprevista e spesso improvvisa. Lo stesso fanno gli Apostoli (I Cor 7, 29 ss. «passa veloce la scena di questo mondo», nel dare la dottrina evangelica sul matrimonio e la verginità; Rom. 13, 11 s.; Hebr. 13, 14 ecc.).

Non c'è forse altra concezione e realtà che sottolinei e ci dimostri quasi sensibilmente il valore dell'opera del Cristo e perciò l'infinita superiorità della nuova sulla precedente economia.

BIBL. - R. BULTMANN, in ThWNT, III, pp. 13-21; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.; *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 287 ss., 311-25; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento* (trad. it.; ibid.), 1952, pp. 209-15. 248.

MOSÈ. - Fratello di Aronne e Maria, della tribù di Levi (Ex. 6, 11), nato nel periodo dell'oppressione egiziana ed esposto perciò dalla madre nella giuncaia del Nilo in una cesta di vimini spalmata di pece e bitume (Ex. 2, 1-4), salvato e adottato da una figlia del Faraone (2, 5-10); tenace assertore della concordia e libertà dei suoi fratelli, uccide un egiziano sorpreso meno tre percuoteva un ebreo e fugge in volontario esilio nella terra di Median (2, 11-15); quivi, mentre pascolava il gregge di Ietro, suo suocero, ha la visione divina, la rivelazione del nome "Iahweh" e la vocazione a salvare il suo popolo conducendolo nella terra promessa (2, 23; 4, 23). La sua persona è quindi indissolubilmente legata alla storia del popolo ebreo di cui fu liberatore, condottiero e supremo legislatore, fino alla sponda del Giordano (cf. Ex., Num., Deut.). La sua persona, quale appare dalla narrazione biblica, si inquadra perfettamente nell'ambiente e nel periodo storico.

Nome: gli egittologi rigettano comunemente la etimologia data da Flavio Giuseppe e Filone, cioè *mò* = acqua, *jses* = salvato (cf. *Ant*. 2, 9, 6; De Vita Mosis 1, 4), ritengono invece come possibili le due seguenti etimologie: 1) *Mw* = acqua, e in senso traslato, seme, figlio, *se* = lago, e in senso traslato, Nilo: quindi "*figlio del Nilo*"; 2) *Msw* = figlio, termine generalmente congiunto ad un nome divino (cf. Ahmose, Ptamose, Tuthmose); vi furono tuttavia degli egiziani che si chiamarono semplicemente *Msw* (cf. *Papyrus Anastasi* 1, 18, 2; *Pap. Salt*. 124, 2, 17): quindi M. = figlio. Alla storia di M. è spesso avvicinata la favolosa origine di Sargon I (Sharrukin, ca. 2358) grande re di Accad e fondatore della sovranità accadica sui Sumeri ed Elamiti. Questi, figlio di una povera vestale e di padre ignoto, fu dato alla luce di nascosto e messo segretamente su di un fiume, in una cestella di canne chiusa e ricoperta di pece; preso e adottato da Akki presso cui fece l'ortolano; godendo della predilezione della dea Istar, fu da lei posto sul trono di Accad. Le divergenze delle due narrazioni parlano da sé.

L'uomo da Dio scelto per salvare il suo popolo, non era «*di facile parola*», ma «*impacciato di bocca e di lingua*» (Ex. 4, 10; 6, 12). Umile (3, 11), nonostante i grandi

privilegi concessigli da Dio, fu sempre conscio dell' opera della grazia e avrebbe voluto che tutti avessero spirito profetico (Num. 11, 29; 12, 1-13). Resistette alla chiamata divina, ritenendosi indegno di un compito cosi sublime; ma presa la decisione, non indietreggiò davanti ad alcuna difficoltà; si assunse la responsabilità di tutto il popolo e, nei momenti più difficili e drammatici, sua unica fiducia e forza era Dio (Ex. 14, 11-14), convinto che la di Lui presenza era il vero fattore decisivo (Ex. 33, 12-17; 34, 9). Perdona i congiunti che gli amareggiavano l'esistenza (Num. 12), prega per il popolo ogni qual volta spaventato dai pericoli, stanco della vita desertica, impreca contro di lui; nei capricci e nelle voglie materiali di una schiera di uomini impegnati in una lotta spirituale gigantesca, ma continuamente incapaci di superarsi, M. è sempre il mediatore, la forza, il profeta, la guida (Ex. 14,11 ss.; 15,22-26; 32,33; Num. 11; 14; 16; 20; 21). Ed in uno dei momenti più tragici della sua missione, offre se stesso a Dio per salvare il popolo (Ex. 32, 31 s.). Quando Dio, stanco dei peccati d'Israele, manifesta l'intenzione di distruggerlo e costituire M. capo stipite di una nuova stirpe, M. rifiuta: la sua vita è per quel popolo che discende dai Patriarchi (Ex. 32, 10 ss.; Num. 14, 12 ss.). Ma un giorno egli pure scoraggiato dalla continua mancanza di fiducia in Dio da parte del popolo, avrebbe desiderato morire: in fondo non era lui il padre di quella moltitudine cocciuta (Num. 11-15).

La sua indulgenza non fu mai debolezza: azioni di estrema energia caratterizzano il suo agire (spezza le tavole della Legge ed il vitello d'oro: Ex. 32, 19 ss.; ricorre alla spada per punire i più pervicaci: Num. 25, 5). Suo conforto e rifugio era la preghiera (Ex. 5, 22; 8, 4.24; 10, 17; 14, 15; 15, 25; 27, 4; Num. 11, 11 ecc.). «Che egli stando in una quasi continua opposizione al suo popolo, lo amasse così tanto e abbia voluto sacrificarsi per lui, è la grandezza della sua vita. Il popolo non riuscì ad alzarsi e vibrare con il suo carattere religioso: ed egli fu solo nella sua grandezza, come nella solitudine morì» (Heinisch, 95).

Il nuovo nome di Dio «*Iahweh*», domina completamente la sua vita. M. lo incontrò non nella sua stirpe, non in Egitto, ma nella povertà, nella terra d'esilio, nel quadro del popolo madianita: Iahweh non ha vincoli di sangue con Israele, non è legato a spazio e tempo, ma la sua manifestazione è effetto di una libera e graziosa scelta. Punto centrale per M., è che egli nella solitudine del Sinai ha incontrato il suo Dio, non legato ad alcun luogo di culto, ma nella piena libertà divina che fa grazia e misericordia a chi e quando vuole. Iahweh non è un Dio nuovo: è quello dei Padri. La fede di M. è la medesima fede di Abramo, Isacco, Giacobbe. Conoscenza decisiva per M. e punto cruciale per tutto il popolo. Iahweh, Dio del presente rivelatosi a M., è anche il Dio del passato che operò nell'epoca dei Patriarchi, e sarà ancora il Dio del futuro: Egli elesse Israele a suo collaboratore nella storia umana, per preparare la salvezza messianica, realizzazione del suo disegno di misericordia. M. comprese questo e perciò la sua fede non è soltanto illimitata, ma anche «carica di dinamite che distrugge ogni opposizione e libera dalle catene della servitù».

M. fu il più grande profeta del V. T.: con lui Dio parlava «faccia a faccia» (Ex. 33, 11; Num. 12, 6 ss.); contemplò la sua gloria ed entrò nei misteri della divinità, per quanto è possibile ad un mortale (Ex. 33, 18-23; 34, 5-10). Dal lungo contatto con Dio sul Monte santo, la sua intima sublimazione gli apparve sul volto «raggiante» (non «cornuta ...

facies» come traduce la Volg.: Ex. 34, 29). «*Non sorse più un profeta pari a M. col quale Iahweh trattasse a faccia a faccia*»: Deut. 34, 10.

Solo una volta egli mancò, non per amar proprio, per mancanza di sacrificio, ma perché pensò (probabilmente, essendovi nel testo più di una reticenza) che la misericordia di Dio poteva stancarsi di perdonare, e non gli fu quindi concesso di passare il Giordano (Num. 20, 2-13): il suo dolore fu certo profondo, ma il primo pensiero va al popolo per il quale domanda a Dio un nuovo capo (Num. 27, 15-23). La missione di M. era terminata (Num. 20, 12; 27, 13; Deut. 32, 52): alla morte aveva 120 anni, ma «*la sua vista non si era indebolita, e la sua freschezza non era ancora scomparsa*» (Deut. 34, 7).; dal monte Nebo, Iahweh gli concede di contemplare la terra promessa, ed in tale visione morire (Deut. 34, 1-5). Fu sepolto nella valle, ma il sepolcro restò segreto: un culto idolatrico non ne doveva macchiare la memoria (Deut. 34, 6; per le leggende giudaiche cf. E. Schiirer, *Geschichte des judischen Volkes*, III, 301 ss., e Iud. 9).

Aveva liberato il popolo dall'Egitto, unito e guidato nel periodo più decisivo della sua storia, era stato il mediatore della alleanza sinaitica, aveva fatto conoscere e inculcato la venerazione del solo Dio dell'alleanza; delle 12 tribù aveva fatto un popolo con leggi politiche, sociali, religiose e cultuali, legando indissolubilmente Israele a Iahweh: ambedue i nomi resteranno stretti per sempre. Il primo altare che M. eresse chiamandolo «*Iahweh nissi = Iahweh è la mia bandiera*», è il motto della sua vita (Ex. 17, 15).

Un monumento perenne gli elevò l'elogio di Gesù figlio di Sirac (Eccli. 44, 23b-45, 5), ma assai più sublime fu il riconoscimento della sua personalità nel N. T., che considera M. come tipo del nuovo Legislatore, Sacerdote, Profeta, Mediatore dell'Alleanza (Hebr. 3, 3.6; Mt. 17, 3; cf. Io. 5, 45 s.; I Cor 10, 2; Hebr. 11, 23 s.).

[L. M.]

BIBL. - P. HEINISCH, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1951, pp. 76-94; W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimora 1946, pp. 189-207; O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gutersloh 1950, pp. 69-103; F. SPADAFORA, *Storia e spiritualità di Mosè ed Elia*, in Tabor 20 (1956) 165-194.

MUSICA. - Non possediamo né testi musicali né opere teoriche sulla m. ebraica del periodo biblico; la S. Scrittura però ci dà non poche indicazioni al riguardo.

Come presso gli Egiziani e gli Assiri, anche presso gli Ebrei la m., vocale e strumentale, accompagnava quasi tutti gli atti della vita, sia profana che religiosa. Così nel deserto si davano segnali con trombe d'argento (Num., 10, 2 ss.); al suono di trombe caddero le mura di Gerico (Ios. 6, 4,·20); con canti, suoni e danze fu celebrato il trionfo di David sul gigante Golia (I Reg. 18, 6 s.); con la cetra, David placava l'ira di Saul (I Reg. 16, 23); con la tromba ed altri strumenti si annunciava la dichiarazione di guerra (Is. 18, 3) e si celebrava la vittoria (2Par. 20, 28). La m. rallegrava i conviti (Is. 5, 12; 24, 8; Eccli. 32, 7; 49, 2 ecc.) e le nozze (I Mac. 9, 39), la vendemmia e la mietitura (Iudc. 9, 27; Is. 9, 3;

16,10; 25, 6; Ps. 4, 8), il lutto ed il pianto (2Par. 35, 25; 11: Reg. l, 17; Ier. 9, 17; Mt. 9, 23) ecc.

Nelle cerimonie religiose poi non mancava mai la m.: così dopo il passaggio del Mar Rosso Mosè canterà un inno accompagnato col timpano dalla sorella Maria (Ex. 15, 1.20); i sacerdoti daranno con la tromba il segnale delle feste, delle calende, dei giubilei, dei sacrifici ecc. (Num. 10, 2-11); nelle scuole profeti che si faceva uso della m. (I Reg. 10, 5; 19, 20); le varie traslazioni dell'Arca furono accompagnate da canti e suoni guidati dallo stesso David (2Reg. 6, 5.12-15; 1Par. 13, 8; 15, 16). Proprio a lui spetta il merito di aver organizzato un ottimo ordinamento musicale per il servizio liturgico: fece costruire numerosi strumenti per i leviti (1Par. 23, 5) onde accompagnare i Salmi da lui stesso composti (2Par. 7, 6; 29, 26 s.); organizzò varie classi di cantori (4.000 leviti! 1Par. 23, 5) e di strumentisti (1Par. 15, 22; 16, 5, 6; 25, 1-7; 23, 31; Eccle. 47, 11 s.). Anche Salomone fece costruire degli strumenti musicali (2Par. 19, 10-11). Al ritorno dall'esilio cantori (Esd. 2, 70; Neh. 7, l; 12, 45) e sacerdoti (Esd. 3, 10) ripresero servizio nel tempio: e così si fece al tempo dei Maccabei (1Mach. 4, 54).

Strumenti musicali. Se ne attribuisce l'invenzione a Iubal, figlio di Lamec (Gen., 4, 21; cf. 31, 27). Possiamo distinguerne 3 categorie: strumenti a corda, a fiato, a percussione. Tra i primi, tutti della famiglia dell'arpa, ricordiamo il nebhel o grande arpa (I Reg. 6, 5; Ps. 57, 9; Is. 5, 12 ecc.: si fa menzione anche di un nebhel 'asor, cioè a 10 corde: Ps. 33, 2; 144, 9) ed il kinnor, di minore grandezza e con poche corde (Gen. 4, 21; 31; 27; 1Reg. 10, 12; I Par. 13, 8; 15, 28; Is. 5, 12; 16, 11 ecc.); strumenti affini erano la *sabhka* ed il *pesanterin* (*** Dan. 3, 5.7.10.15). Tra gli strumenti a fiato importanti erano lo *sophar* fatto con corna di caprone o di montone (detto perciò anche *qeren*, Ios. 6, 4. 5) e che serviva per convocare il popolo alla guerra, alle feste religiose o profane (Iudc. 7, 18; 1Reg. 13, 3; 2Reg. 15. 10; Ex. 19, 13.16; Lev. 23, 24 ecc.), nonché per indicare il giubileo (Lev. 25, 9: detto perciò anche *iobhel*); l'*ughabh*, o piccolo flauto (Gen. 4, 21; Ps. 150, 4 ecc.), il *halil* o grosso flauto (1Reg. 10,5; Is. 5,12; 30, 29 ecc.) è la *hasoserah* *** (Num. 10, 3-10; 31, 6; Ps. 98, 6 ecc.). Degli strumenti a percussione ricordiamo il *toph* o tamburo (1Reg. 10, 15; Is. 30, 32 ecc.) suonato per lo più da donne (Ex. 15, 20; Ps. 68, 26), i *selselim* o cimbali (I Reg. 6, 5), i *mesiltaim* o cembali doppi (I Par. 13, 8), i *mena'an'im* o sistri (2Reg. 6, 5) ed i *salisim* (I Reg. 18, 6). Gli strumenti a percussione erano usati specialmente nelle feste, religiose o profane, e nelle danze.

Dopo la distruzione di Gerusalemme (70 d. C.) l'arte strumentale cadde in disuso, mentre quella vocale si tramandò nelle sinagoghe. Molti accenti del testo masoretico non sono altro che segni musicali, anche se non corrispondono esattamente alle nostre note: si chiamano *te'amim* o *neghinòt* («note», «toni»). La m. ebraica era solo melodica: ignote del tutto l'armonia ed anche la polifonia. La scala non era cromatica o enarmonica, ma diatonica: in una ottava si potevano avere fino a 24 gradi! È innegabile un certo influsso della m. ebraica sul canto gregoriano.

BIBL. - A. GASTOUÉ, *Les origines du chant romain*, Parigi 1907, c. I; F. X. KORTLEITNER, *Archeologia Biblica*, Innsbruck 1917, pp. 635-41; H. BERL, *Das*

Judentum in der Musik, Berlino-Lipsia 19,26; A. Z. IDELSHON, *Jewish music in its historical development*, New-York 1929 (classico).

N

NABATEI. - Popolo arabo che realizzò il suo massimo sviluppo politico e culturale negli ultimi secoli dell'era precristiana e agl'inizi dell'era cristiana. La zona occupata dai N. comprendeva la regione a sud di Edom che, avendo per centro la città di Petra, fu detta più tardi Arabia Petrea. Petra costituì per molto tempo un centro commerciale di prim'ordine. Passaggio obbligatorio delle vie che convogliano il grande commercio tra il Mar Rosso e la Mesopotamia, tra Siria-Palestina e l'Arabia Meridionale e l'India, Petra poté mediante imposizione di dogane e tributi di transito raggiungere tanta ricchezza e potenza da spingere il suo dominio fino a Damasco e alla Celesiria, mentre a sud raggiungeva la regione di Al Mijr (Moda'in Salih).

Popolo originariamente nomade, i N., dei quali è ancora discutibile la relazione con l'eponimo *Nebajoth* di Gen 25, 13 (id. 38, 9; 36, 2; I Par. l, 29) e i *Nabata* delle iscrizioni Assire, appaiono organizzati a vita sedentaria sullo scorcio del secolo IV a. C. quando resistono a invasioni del diadoco Antigono. Interferenze di N. nella storia ebraica risalgono all'epoca dell'esilio: in seguito alla deportazione degli Ebrei, N. si sarebbero infiltrati dal sud nei territori di Giuda; forse Nabateo fu quel Gesem che troviamo ai tempi di Nehemia (Neh. 2, 19; 6, 1 s.). All'epoca dei Maccabei sono note le relazioni dei N. con Gionatan. Al tempo degli Asmonei in una guerra tra N. e Antioco XII, Alessandro Ianneo sembra parteggiare per i N. avendone però la peggio poiché, battuto Antioco, i N. sotto Areta III (85-60 a.C.) invadono anche la Giudea. Areta III appare pure in ottime relazioni con Antipatro l'idumeo, nemico d'Aristobulo, con il quale giunge ad assediare Gerusalemme, ritirandosi però per ordine dei Romani. Questi poi attaccano i N. con Pompeo che però non compie l'impresa. I N. sono poco dopo attaccati da Erode e nel 24 a.C. invasi dai Romani con Elio Gallo. L'indipendenza tuttavia viene loro tolta solo da Traiano con la creazione della provincia Romana dell'Arabia Petrea. Grande sviluppo ebbe la potenza Nabatea con Areta IV sotto il cui regno avviene l'episodio segnalato da 2Cor 11, 32.

L'arte e la cultura Nabatea hanno lasciato orme in monumenti sepolcrali e tempietti cavati nella viva roccia specialmente nella regione di Petra; ci sono rimaste anche numerose iscrizioni in lingua aramaica, abbondanti però di arabismi. La religione dei N. poggia sui grandi principi della fertilità: il Dio nazionale era Dhu-al-Sara (Dunarer) accompagnato dalla Dea Allat; non mancano però anche rappresentazioni di altre divinità, quali Hadad e Atargatis.

[G. D.]

BIBL. - G. CONTENEAU. *Le Nabatéen*. Parigi 1932: N. GLUECK. *The other side of the Jordan*. Nuova Haven 1940.

NABONID. - Ultimo re della dinastia neobabilonese caldea, figlio di Nabù-balat-su-iqbi, nobile babilonese, e di una sacerdotessa del tempio di Sin in Harran: regnò per ca. 18 anni, dall'uccisione di Labasi-Marduk (556-a.C.) alla conquista di Babilonia da parte di Ciro (539). Dopo una spedizione militare in Palestina agli inizi del regno, N. amò dedicarsi personalmente a una grande riforma religiosa intesa a rianimare il pericolante impero con lo spirito d'un passato glorioso. Nella direzione immediata della politica N. si associò fin dal terzo anno di regno il figlio Baltassar (Bel-sar-usur). Nel 3° anno di regno, secondo il cilindro grande di Sippar, caduto Astiage, N. occupò Harran e rapidamente ricostruì il tempio di Sin, curando che ne fossero rintracciati i documenti di fondazione. E si interessò grandemente del tempio della stessa divinità a Ur, dove lasciò gran sacerdotessa sua figlia Bel-salti-nannar. La devozione verso Sin però indispettì non poco i sacerdoti babilonesi di Marduk: il fatto poi che N. raccolse in Babilonia molte statue di divinità tutelari delle varie regioni dell'impero, lasciando queste popolazioni senza protezione divina, fomentò anche nel basso popolo un vero odio contro di lui, favorito dal fermento delle varie popolazioni già deportate.

Intanto, vinti i Medi, Ciro s'apprestava ad attaccare Babilonia. N. non sembrava conscio della situazione: dal 7° all'11° anno di regno egli fu assente da Babilonia, affidata completamente al figlio.

Quando però nel 546 anche Creso di Lidia fu vinto da Ciro, N. pensò di tornare in Babilonia, dove difatti lo troviamo nel suo 17° anno; la situazione era però ormai disperata. Ciro attaccò l'esercito babilonese a Opis sul Tigri e lo sconfisse occupando Sippar; due giorni più tardi Cubaru, generale di Ciro, entrò, forse a tradimento, in Babilonia sorpresa durante lo svolgimento d'una festa e Baltassar fu ucciso (Dan. 5, 30); 17 giorni dopo vi entrava Ciro accolto dal popolo come trionfatore. N. catturato mentre fuggiva verso Borsippa, venne trattato gentilmente e mano dato in Carmania nella Persia meridionale. La grandezza di Babilonia imperiale era tramontata per sempre.

[G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Torino 1947, pp. 12-20; E. DHORME, *La Mère de Nabonide*, in RAss. 41 (947) 1-21 (*Recueil E. Dhorme*, Parigi 1951, pp. 325-350); S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, p. 92 ss.

NABUCONONOSOR. - Figlio di Nabopolassar, è il più grande rappresentante della dinastia caldea neobabilonese. Dopo aver esordito la sua carriera militare alle dipendenze del padre nella lotta vittoriosa contro l'Assiria, sostenuta unitamente agli Umman-Manda di Ciassare, N. si distinse anzitutto nella lotta contro gli Egiziani. Nechao II salito al trono d'Egitto nel 609, amico dell'Assiria, mosse con un esercito per soccorrere gli ultimi resti

dell'armata assira che, caduta Ninive, tentava una resistenza disperata nella regione di Harran. Iosia di Giuda che, lieto del tramonto della potenza assira, aveva cercato a Megiddo di impedire il passaggio di Nechao, ci aveva rimesso la vita e il Faraone aveva potuto congiungersi con i superstiti Assiri. Dopo assaggi da ambe le parti la battaglia decisiva si ebbe tra egiziani e babilonesi a Karkemis nel 605 a.C. (2Reg. 24, 7; Ier. 46, 2); la vittoria fu di N. che non poté tuttavia sfruttarla completamente. Richiamato in patria per la morte del genitore, N. dové affidare ai suoi generali l'inseguimento del Faraone che tornato in Egitto non osò più molestare i Babilonesi. N., asceso in Babilonia il trono paterno, cercò con ardore di consolidarlo. In Giuda, dove N. aveva fatto una comparsa appena dopo Karkemis, imponendo tributo e depredando il tempio (Dan. 1, 1 s.: 2Par. 36, 6 s.), il superbo Ioaqim, fidando sull'Egitto, rifiutò il tributo. N. dopo aver in un primo tempo lanciato contro Giuda i popoli vicini (2Reg. 24, 1-2) intervenne personalmente (597 a. C.). Ioakin, che nel frattempo era succeduto a Ioaqim, si arrese e Giuda dové subire una prima deportazione (2Reg. 24, 16). Il re venne sostituito col figlio di Iosia (2Par. 36, 6-10).

Quando il Faraone Hophra sembrò pronto a venire in aiuto degli anti-babilonesi, Giuda con altri vicini alleati ancora si ribellò. N. da Ribla sull'Oronte stroncò decisamente ogni velleità: attaccando per primo Giuda, assedia Gerusalemme (588); rigetta un intervento egiziano, e dopo 18 mesi prende e distrugge Gerusalemme, deportandone gli abitanti. Anche Tiro cedette dopo lunghissimo assedio. Alla deportazione del 586 un'altra ne seguiva nel 582 (Ier. 52, 30) che eliminava alcuni gruppi di facinorosi superstiti.

La sorte degli Ebrei deportati, dura particolarmente agl'inizi, andò però in seguito migliorando: impiegati nelle costruzioni edilizie o in aziende agricole essi poterono presto acquistare una certa libertà di vita (v. Ezechiele).

Dall'archeologia risulta quanto grande sia stata l'attività edilizia di N.: il suo palazzo, i templi, le mura della città furono degni di una metropoli mondiale; anche il commercio fu da N. portato al massimo sviluppo.

Poco o nulla ci è noto da documenti profani circa la vita privata di N.

BIBL. - G. FURLANI, *Babilonia e Assiria*, in *Enc. Ital*., V, pp. 734-741; G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*, Torino 1947; S. MOSCATI, *l'Oriente Antico*, Milano 1952.

NAHUM. - Il settimo, tra i profeti minori, nel canone biblico del Vecchio Testamento.

Nativo di Elqos (1, 1), con tutta probabilità in Giudea (= l'attuale Bir el-Qaws presso Bejt Gibrin).

Il brevissimo oracolo annunzia a Giuda la rovina del suo più terribile nemico, l'Assiria. Nel c. 1 N. celebra la potenza di Iahweh, giusto e supremo vindice che salva il suo popolo e ne colpisce i nemici. Quindi (cc. 2-3), in modo affatto pittoresco, descrive l'imminente caduta di Ninive e rievoca come esempio l'avvenuta caduta di Tebe (No'-'Amon: 3, 8 ss.; cf. Ez. 30, 14 ss.; tradotta erroneamente da s. Girolamo *Alessandria populorum*).

Era un conforto per Giuda; e *nahum* in ebraico = consolatore.

Le due indicazioni su Ninive e su Tebe permettono di porre la profezia di N. tra il 663 a.C., data della terribile distruzione di Tebe ad opera di Assurbanipal, e il 612 a. C., quando Ninive cadde sotto i colpi dei Medi e dei Caldei; ma molto più vicino (cf. Nah. 3, 18) al secondo termine (625. 615 ca.).

N. pertanto è contemporaneo di Sofonia e di Geremia. «La sua poesia è squisita; di tutti i profeti è quello che per nobiltà e vigore più s'avvicina ad Isaia. Le sue descrizioni sono pittoresche e vivide; il suo pensiero è espresso in modo scultorio» (S. R. Driver). Queste lodi vanno specialmente ai cc. 2-3; il l cap. d'indole teorica e astratta, per la forma è stato avvicinato - ma indebitamente - ad un salmo alfabetico. La diversità del tema che è generico nel c. 1° e specifico, storico, palpabile direi, nei cc. 2-3 spiega questa differenza di forma. Si è voluto opporre N. agli altri profeti; mancherebbe infatti in lui ogni pensiero, ogni preoccupazione in ordine alla vita morale; avremmo la sola celebrazione della vendetta e della rivincita nazionale. Ma com'è possibile azzardare un simile giudizio, quando abbiamo a nostra disposizione, di tutta l'attività profetica di N., questo solo brevissimo oracolo? (cf. J. Touzard, in RB, 26 [1917] 57-61). N. è il profeta della sovrana giustizia di Dio, per tutte le genti.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It*., VIII. col. 1602: E. FLORIT. in *Biblica*. 13 (1932) 409-17; M. SCHUMPP. *Dao Buch der zwolf Propheten.* Friburgo i.B. 1950.

NAZARET. - ***; siriaco, Nasrath; arabo, en Nasira). Amena località della Galilea, incoronata dai monti degradanti nella pianura di Esdrelon, a 37 km. ad est di Caifa e a 33 ad ovest di Tiberiade. Ignorata dal V.T. e da F. Giuseppe e di poca importanza ai tempi di Cristo (Io. 1, 46) è il luogo eletto per l'Annunciazione e la miracolosa Incarnazione del Verbo (Lc. 1, 26; 2,4). A. N. si stabilì definitivamente la sacra Famiglia dopo il ritorno dall'Egitto (Mt. 2; 23; v. Infanzia) e quivi Cristo rimase fino all'inizio dell'attività missionaria, a ca. 30 anni (Lc. 2, 51 ss.; cf. Mt. 21, 11; Lc. 4, 16; Io. 1. 46; At. 10, 38).

L'origine e la dimora di Gesù a N. realizzava (Mt. 2, 23) le predizioni profetiche, per l'appellativo "Nazareno" che gli sarà dato. Si tratta di Is. 11, 1 dove il Messia è chiamato néser "germoglio" (cf. Ier. 23, 5; 33, 15 per l'idea); in N. infatti la radice è identica, cf. l'arabo en-Nasira, le versioni siriache Nasrath; e identico il significato "fiorire", "fiore".

A N., Gesù ritornò dopo il battesimo ma per trasferirsi definitivamente a Cafarnao, più adatta alla sua attività missionaria (Mt. 4, 13-16). In una visita fugace, Cristo vi commentò Is. 61, 1-2 nell'adunanza sabbatica della sinagoga, asserendone la realizzazione nella sua missione; ma l'iniziale ammirazione dei concittadini si tramutò in disprezzo e si esasperò fino al tentativo di ucciderlo precipitandolo da un dirupo (Mt. 13, 53.58; Mc. 6, 1-6; Lc. 4, 16-30). N. diede l'epiteto a Cristo (***: Mt. 2, 23; 26, 59.71; Lc. 18, 37; Io. 18, 5.7; 19,19; e ***: Mc. 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Lc. 4, 34; 24, 39) e ai Cristiani (At. 24, 5). Nel luogo

dell'Annunciazione fu costruita, probabilmente da Costantino, una chiesa, attestata esplicitamente solo dal 570 in poi, distrutta dagli Arabi, ricostruita dai Crociati e nel 1730. Sulla strada di Tiberiade, presso l'attuale fontana della Vergine, il protevangelo di Giacomo colloca la salutazione angelica. A 2 km. a sud, il Gebel el Qafzé, dominante di 300 m. la pianura di Esdrelon, fu considerato dai pellegrini come il "precipizio" di cui sopra e perciò fu chiamato il «Salto del Signore»; però il luogo probabile è uno balzo di una decina di metri situato presso l'odierna Chiesa dei Greci cattolici.

[A. R.]

BIBL. - P. VIAUD, *Nazareth et ses deux églises*, Parigi 1910; M. BRILLANT, *Le village de la Vierge, Nazareth,* Parigi 1931; U. HOLZMEISTER. "*Mons saltus*", in VD, 17 (937) 50-57; ID.. "*Quoniam Nazareus vocabitur*". in VD, 17 (937) 21-26; H, SIMON - J. DORADO, *Novum Testamentum*, 7a ed., Torino 1951, 343 ss.

NAZIREATO. - Istituzione antichissima, codificata in Num. 6; è una forma speciale di voto, al quale potevano obbligarsi uomini e donne (ne è un esempio la madre di Sansone: Iudc. 13, 4-7). Il termine nazir (dalla radice nazar, nifal = votarsi a qualcuno [cf. l'affinità con nadar «fare un voto»] astenendosi e guardandosi da qualche cosa) significa «consacrato, votato».

Il n., nella forma ufficiale, importava una triplice obbligazione: astenersi da tutto ciò che deriva dalla vite, e da ogni liquore inebriante (= sek'ar, sicera); lasciare crescere la capigliatura; evitare il contatto dei cadaveri (Num. 6, 1-8). Secondo il trattato rabbinico Nazir, il voto deve durare almeno 30 giorni. Samuele (1Sam l, 11; Eccli. 46, 13 ebr.) e Sansone (Iudc. 13, 4-14) furono nazirei per tutta la vita. Nella sottomissione volontaria alle due prime obbligazioni, c'era l'intenzione di conservare gli usi dei padri nomadi e fedeli iahwisti: di protestare contro la civilizzazione e i costumi cananei, impregnati di politeismo. È lo stesso motivo che spingerà i Recabiti (v.) a costumi simili (Ier. 35).

Terminato il periodo del voto, il nazireo si recherà dinanzi al Santuario ed offrirà un agnello dell'anno in olocausto, un agnello dell'anno in sacrificio espiatorio, e un ariete per il sacrificio salutare; il primo e il terzo sacrificio saranno accompagnati dalle rispettive oblazioni e libazioni (cf. Num. 15); oltre alle quali, offrirà un paniere di focacce azzime intrise di olio, e sfoglie azzime unte con olio. Quindi si raderà la testa e porrà i capelli sul fuoco dell'altare. Queste prescrizioni sono un minimo; ogni nazireo aggiungeva doni volontari secondo i propri mezzi, e secondo il tenore del voto emesso. Terminavano così le obbligazioni assunte (Num. 6, 13-31).

Nel caso di contaminazione per cadavere, il nazireo, dopo la settimana prescritta per l'abituale purificazione, doveva radersi la testa; offrire una tortora per un sacrificio espiatorio, una in olocausto, un agnello dell'anno in sacrificio di riparazione, e ricominciare da capo il suo voto, chè i giorni precedenti restavano annullati (Num. 6, 9-12). I nazirei, «uomini di Dio», furono con i leviti e i profeti l'anima della resistenza del puro iahwismo,

contro l'influenza cananea. La loro astinenza era una protesta vivente contro l'idolatria e il disordine morale, e un'affermazione della loro fedeltà al culto del solo vero Dio.

Oltre alle pratiche esteriori tale consacrazione a Iahweh comportava infatti una vita morale e religiosa più elevata di quella degli altri Israeliti.

All' VIII sec., nel regno di Samaria, Amos (2, 11 s.) ritiene manifestazione della benevolenza divina l'istituzione dei profeti e dei nazirei, in Israele.

Il n. era molto in onore nel Giudaismo (I sec. a.C.); vi si ricorreva per ottenere grazie e per purificarsi. Si è posto talvolta s. Giovanni Battista tra i nazirei, per Lc. l, 15 «non berrà vino né liquore inebriante». Ma le parole dell'angelo predicono solo la vita mortificata del precursore. Come il voto di s. Paolo (At. 18, 18) di farsi radere la testa, non è propriamente quello del n. che imponeva di lasciarsi crescere i capelli almeno per un mese e poi tagliarli a Gerusalemme, nel Tempio.

In At. 21, 23s., s. Paolo paga le spese (sacrifici ed oblazioni) per quattro giudeo-cristiani che finivano il loro voto di n.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Historie du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 195 ss. 311-14; A. CLAMER, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2) 1940, pp. 269-75.

NEBO. - (LXX ***, cf. Nabù, dio della scrittura, figlio di Marduk nel mondo mesopotamico). È il monte (Gebel en-Neba) della catena di Abarim, ad est del Mar Morto, sul quale Mosè contempla, il paese promesso agl'Israeliti e muore (Deut. 32, 48 ss.; 34, 1). Alto 835 m., dista 3-4 km. da Ràs es-Siàga nel quale si riconosce a buon diritto il Pisgàh (Deut. 3, 27; 4, 49; Ios. 12, 3; 13, 20). Neba e Siàga formano i 2 gioghi della medesima groppa che si profila ad ovest tra due precipizi: Wadi ‘Ayun Mfìsà a nord, Wadi el-Gedeid a sud.

La città di N., oggi comunemente identificata con Mehajjet, è ricordata in Num. 32, 3; 33, 47, dalla stele di Mesa (nbh), da Is. 15, 2; Ier. 48, 1, 1Mach. 9, 37, dall'*Onomasticon* e dalla vita di Pietro Iberico (sec. V), e non doveva essere lontana dal monte N. Il sito è ricco di pavimenti in mosaico (sec. VII) eseguiti dalla scuola artistica di Madaba come risulta dagli scavi intrapresi dalla Custodia della Terra Santa (1931-1938). [F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*, I. Parigi 1933, pp. 379-84; II, 1938. p. 397 s.; S. SALLER - B. GAGATTI, *The Town of N*. (Khirbet el-Mekaayyat), Gerusalemme 1949: H. SCHNEIDER. *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, ibid. 1950.

NEFTALI. - Figlio di Giacobbe e di Bala, schiava di Rachele, e capostipite della tribù omonima. Il nome è spiegato dalla radice *npl* (forma nifal) col significato di «gara, lotta»

(cf. Gen. 30, 8). Egli è nominato solo nei cataloghi genealogici (ibid. 35,25; 46, 24; 1Par. 2, 2).

Anche la tribù ebbe relativamente una parte secondaria nella storia ebraica (Num. 1,42; 13, 14; 34,28; Deut. 27, 13). Ai Neftaliti, «cerva sciolta ed amante dei bei canti» (Gen. 49, 21) fu assegnata la zona attorno al lago di Tiberiade (Deut. 33, 23). Dalla descrizione di Ios. 19, 32·39 si deduce che la tribù si estendeva fino a sud del Tabor, avendo ad occidente la tribù di Aser, a nord la Fenicia, ad est la Transgiordania, mentre confinava a sud con Issachar e Zabulon, con cui appare in rapporti molto stretti. Nella zona vi erano tre città levi ti che per i Gersoniti (Ios 21, 6.32). Si allude alla difficoltà incontrata con le popolazioni cananee locali (Iudc. l, 33). Neftalita era Barac, che sotto la guida spirituale della profetessa Débora, combatté contro Iabin e Sisara (ibid. 4, 6 ss.) attorno al monte Tabor. Il fatto fu eternato in maniera squisitamente poetica nel cantico di Débora (ibid. 5, 2-31), ove si condannava l'indifferenza di diverse tribù, mentre si esaltava la parte svolta da N., da Zabulon e da Issachar (ibid. 5, 15.18). L'eco della vittoria si registra anche in libri posteriori (Ps. 68, 28; Is. 8, 23). I Neftaliti parteciparono anche all'impresa di Gedeone contro i Madianiti (Iudc. 6, 35; 7, 23).

In seguito la tribù condivise la sorte, che toccò al regno d'Israele, subendo non poche invasioni straniere (cf. I Reg. 15, 20) fino alla completa sottomissione agli Assiri (722 a.C.), che ne deportarono parte della popolazione in Mesopotamia. Fra i Neftaliti condotti in Ninive vi fu Tobia (Tob. 1. 1).

Nel Nuovo Testamento si riporta l'oracolo di Isaia (8, 23; 9, 1) e si accenna al fatto che Cafarnao si trovava presso i confini fra N. e Zabulon.

[A. P.]

BIBL. - L. SZCZEPANSKI, *Geogr. historica Palaestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 67. 140-44. 152. 159, 202.

NICODEMO. - Nobile giudeo, appartenente al Sinedrio. È celebre il suo incontro notturno con Gesù. L'ora scelta rivela la sua paura dei Giudei; mentre le parole che egli pronunzia manifestano la profonda impressione prodottagli da Gesù. N. appare un fariseo osservante, retto, alieno dalla mentalità meschina di molti Farisei suoi contemporanei, ma influenzato dalla concezione corrente di un Messia nazionalista. Il divin Redentore nel colloquio confuta i punti di tale erronea concezione: il regno di Dio è di natura spirituale, e si richiede pertanto per entrarvi una rinascita spirituale; non è un privilegio della razza giudaica; il Messia compirà la sua missione soffrendo e morendo crocifisso.

N. è detto "capo" o "comandante" (***) dei Giudei, senza dubbio nel significato di nobile o di persona rispettabile. Quale membro dell'aristocrazia faceva parte del Sinedrio (Io. 7, 50). Egli era noto anche per la sua dottrina; era "maestro in Israele" (ibid. 3, 10). Rimase simpatizzante ma non osò divenire apertamente discepolo di Gesù. Più tardi, però, quando si discuterà fra Farisei e sacerdoti sul modo e su le possibilità di eliminare

Gesù, N. ha il coraggio di pronunziare una timida difesa: «Forse che la nostra legge condanna un uomo senza che prima l'interroghi e conosca che cosa fa?». Bastò per adontare i suoi colleghi, che ribatterono: «Forse che anche tu sei della Galilea? Informati ed impara che non sorge profeta dalla Galilea» (Io. 7, 50 s.). Dopo la morte di Gesù, N. aiuta Giuseppe d'Arimatea a seppellirne il cadavere. Egli vi contribuì con 100 libbre (= 32 kg. ca.) di mirra e di aloè (ibid. 19, 39 s.).

Quanto si legge negli Apocrifi è incerto. Esiste perfino un Vangelo di N. od Atti di Pilato e Discesa del Cristo agli inferi (cf. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2a ed., Lipsia 1876, pp. 333-432). Secondo una tradizione N. sarebbe convertito al cristianesimo. Il suo nome si legge nel *Martirologio Romano* (3 agosto), perché il suo corpo sarebbe stato trovato insieme a quello di s. Stefano (cf. *Epistula Luciani ad omnem Ecclesiam*; PL 41, 807-15).

BIBL. - L M. VOSTÉ, *Studia Ioannea*. Roma 1930, pp. 101-128; U. HOLZMEISTER, in *Zeitschrift fur kathol. Theologie*, 45 (1921) 527-48.

NICOLAITI. - Setta o fazione della Chiesa primitiva a carattere libertino-gnostico.

Clemente Alessandrino (PG 8, 1061.1129-32), parzialmente confermato da altri Padri (Ireneo, Ippolito, ecc.), la riconnette al diacono Nicola, ultimo dei 7 primi diaconi (At. 6, 5), il quale accusato di gelosia verso la propria moglie, per scagionarsi dichiarò che permetteva a chiunque di sposarla poiché "bisogna ***", ossia "mortificare la carne", le cattive tendenze della natura umana, "trascurare la carne", non darle importanza, abusare del proprio corpo. Con queste parole alcuni cristiani, detti poi N., avrebbero giustificato ogni disordine morale e perfino l'adulterio.

Tuttavia il diacono Nicola avrebbe condotto una vita esemplare, almeno secondo Clemente A. (contraddetto in ciò da Epifanio). Altri negano qualunque relazione fra lui e i N.; si tratterebbe di un ignoto Nicola (Cassiano), o della semplice traduzione greca (*** = "vincitore del popolo") dell'ebraico Bala'am ("dominatore del popolo"), nome del profeta che fece prevaricare il popolo di Dio (Num. 31, 16), come facevano i N. (Ap. 2, 14): così J. C. Eichhorn, R. H. Charles, ecc.

I N. sono espressamente nominati in Ap. 2, 6.14 s.; cf. l'allusione del v. 20. Operavano ad Efeso, validamente contrastati dai cristiani; non così da quelli di Pergamo e di Tiatira. S. Giovanni caratterizza la loro dottrina come avente delle ripercussioni nella vita pratica ("dottrina" ed "opere" dei N.), e la paragona a quella del profeta Balaam e di Iezabele (peccato di idolatria).

Sembra dunque che la setta insegnasse un'eccessiva libertà nell'uso degli idolotiti e dei culti pagani in genere e probabilmente nella dottrina morale. I loro subdoli "argomenti di Satana" (Ap. 2, 24.), sarebbero connessi alle dottrine gnostiche contemporanee.

La setta ebbe breve durata; verso la fine del II sec. si fuse con altre sette gnostiche. Nel medioevo furono detti N. gli oppositori del celibato ecclesiastico.

[L. V.]

BIBL. - H. LESETRE, in DB. IV, coll. 1616-19; E. AMANN, in DTh-C, XI, coll. 499-506; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, 3a ed., Parigi 1933, p. 57 ss.

NOÈ. - (Ebr. Noah, LXX ***, acc. Nuhija). Figlio di Lamec (Gen. 5, 28). Il nome è spiegato con la radice nhm "consolare" sebbene la consolazione derivi solo dal vino che N. gusta per primo (Ier. 16, 7; Prov 31, 6). Padre a 500 anni, di Sem, Cam, Iafet (Gen. 5, 32; 6, 10; 10, 1), uomo giusto (cf. Ez. 14, 14.20) tra i suoi contemporanei, cammina con Dio (Gen. 6, 9) come Enoch (Gen. 5, 22). È l'eroe del diluvio (v.) biblico. Da Dio riceve l'ordine di costruire, secondo precise misure, l'arca. N. eseguisce il mandato e, all'avviso di Dio, a 600 anni, entra nell'arca con la sua famiglia per sfuggire alle acque del diluvio. Dopo un anno solare dall'entrata nell'arca (Gen. 8, 14 cf. però 8, 13b), N. esce per ordine di Dio, costruisce un altare, offre olocausti e riceve con l'umanità la benedizione (cf. Is. 54, 9) di Dio che stringe un patto con lui. Il segno dell'alleanza è l'arcobaleno che per gli Assiro-babilonesi simbolizza il favore o lo sfavore degli dèi a seconda della posizione dell'arco. N. coltiva la vite: ubriaco, si denuda nella tenda e si espone alla derisione di Cam, padre di Canaan. È rispettato e avvertito da Sem e Iafet. Maledice quindi Canaan e benedice gli altri due.

N. muore a 950 anni. È elogiato come speranza nel mondo per la sua fiducia in Dio (Sap. 14, 16), modello di fede (Hebr. 11, 17), araldo della giustizia divina (2Pt. 11, 5). Nella tradizione giudaica N. è il predicatore che tenta invano di convertire i contemporanei (Flavio Giuseppe, *Ant*. I, 3, l; *Oracoli Sibillini* I, 129.159.198; ecc.).

N., come eroe del diluvio, presenta affinità, (affinità letteraria, v. Genesi), col protagonista del diluvio mesopotamico che ha nomi vari nelle diverse recensioni: nella tavola XI del poema di Gilgames, Utnapistim (ricerca o signore della vita) o Umnapistim ruqu (giorno lontano di vita), equivalente di Ziudsuddu, l'eroe della recensione di Nippur, o Ziudsudra, di cui ***, ecc. della versione di Beroso (presso Alessandro Polistore e i frammenti di Abideno raccolti nella cronaca di Eusebio) sarebbe la lettura più vicina, e Atrahasis (saggissimo) della recensione di Ninive e che è uno dei titoli di UtnapiStim (DT, 42, lin. 11).

N. figura al decimo posto nella lista dei patriarchi prediluviani (Gen. 5, 28) come Ziudsuddu nelle tavole di Larsa (WB, 62) e ***, in Beroso (presso il Sincello). N. muore mentre l'eroe mesopotamico ottiene l'immortalità.

[F. V.]

BIBL. - R. H. MOTTRAM, *Noah*, Londra 1937; G. CONTENAU, L. *Déluge Babylonien*, Parigi 1941; E. DHORME, *Le déluge babylonien*, (*Recueil Dhorme*), Parigi 1951, pp. 561-84; ID., *L'aurore, de l'histoire babylonienne*, ibid., pp. 3-79; A. PARROT, *Déluge et Arche de Noé*, Neuchatel 1952.

NOMI TEOFORI. - Nomi propri composti dal nome della divinità e da un termine di parentela. Più che espressioni dommatiche essi sono invocazioni fiduciose della divinità, tanto più toccanti quanto più intimi sono gli appellativi: padre, fratello, ecc. I genitori nell'imporre tali n. ai loro figliuoli, manifestavano le loro credenze religiose, la loro fiducia nella divinità.

I n. t. si riscontrano presso tutti i popoli semiti: tra i Babilonesi, Marduk-abì = Marduk è mio padre; Istar-ummi = Istar è mia madre, ecc.; tra gli Aramei, Ba-ah-li-AN = Dio è il mio signore; Zi-im-ri-AN = Dio è la mia protezione, ecc.; tra i Cananei, i Fenici, gli Arabi. Abbondano soprattutto i n. t. composti con 'el ed un sostantivo o un verbo; El, infatti, è il nome primitivo e più diffuso dell'Essere Supremo tra i Semiti.

Tali n. esprimono la relazione diretta della divinità col suo cultore; da un lato la divinità eminentemente buona, benefica, dall'altro il fedele, pieno di fiducia e di affetto per lei, che magari moltiplica gli appellativi di parentela per esprimere con la intensità che più gli è possibile questi suoi sentimenti.

Nulla dunque di più certo e dimostrato dell'abitudine tra i Semiti di considerare Dio come un parente o anche come un padre, protettore, per ciascun membro della famiglia, della nazione.

Lo stesso fenomeno, naturalmente, riscontriamo in Israele. L'uso di dare al fanciullo il nome paterno fu, per dir così, sconosciuto per lungo tempo; e volentieri i genitori imponevano ai figli dei nomi, il cui significato doveva essere un pegno di fortuna e di felicità. Il nome infatti tra i Semiti non è mai un semplice appellativo, ma indica qualche caratteristica speciale, talvolta la missione, la medesima natura di chi lo porta; il nome sta per la stessa personalità. Non reca sorpresa pertanto riscontrare numerosi n. t. Non si tratta soltanto di n. quali Abijjah=Iahweh è mio padre, Abijjah = Iahweh è fratello (o mio fratello), ecc., ma ancora di n. nei quali i termini di padre e di fratello stanno al posto di un nome divino, quasi una specie di sinonimi usuali da tutti intesi; i verbi usati indicano anch'essi un'azione divina piuttosto che umana (Eliezer = Dio è mio soccorso; Eliseo = Dio è la mia salvezza; ecc.). Tra i più antichi (Num. 1): Amminadab = mio zio (cioè, Dio) ha dato; Abieser = il mio fratello è soccorso; Eliab = il mio Dio è padre; Ammisaddai (= 'immisaddaj) = saddai (nome di Dio) è con me; cf. Eliu = egli è il mio Dio (Sam. 1, 1), ecc.

Questi n., come presso tutti gli altri Semiti, esprimono la credenza nella provvidenza paterna di Iahweh per ciascun fedele in particolare e l'amore del singolo israelita per il suo Dio; essi esalano un delizioso profumo di pietà e di devozione verso il Dio d'Israele.

Notevole il fatto che identici n. t. si trovano nei papiri di Elefantina. I Giudei sincretisti di quella colonia rispecchiano la religione (v.) popolare, basata sul ritualismo, che prima di Iosia vigeva anche in Giudea nella regione di Bethel. Ebbene anche in quella deviazione dalla religione legittima, dal puro iahwismo, l'anima di ciascun fedele si sentiva in relazione immediata con la divinità.

Nei n. t., viene espressa ora la lode di Dio, ora la confidenza in Lui, ora il ringraziamento e ora il desiderio e la preghiera; sintesi e testimonianza della pietà individuale.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA. *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento,* Rovigo 1953. pp. 322-28. 337-40; con esatti riferimenti e ricca bibliografia.

NUMERI. - Quarto libro del Pentateuco. Il titolo è la traduzione di quello greco (***) che nel presente caso non equivale a "numeri", bensì a "censimenti"; in ebr. il libro è designato o con la prima parola (*wajedabber* = e parlò) o con la quarta (*bemidbar* = nel deserto). In modo generale, N. narra la storia degl'Israeliti, dagli ultimi giorni passati al Sinai (cf. Esodo), alla vigilia dell'ingresso in Palestina. L'opera è cosparsa di pericopi legislative di vario genere, ha ordine cronologico e geografico. In relazione ai luoghi ed al tempo in cui si svolsero gli eventi, N. si può dividere in tre parti; al Sinai 1.10, 10; nel deserto 10, 11-22, 1; nella regione di Moab 22, 2-36, 13; secondo la cronologia, i fatti del primo periodo comprendono 20 giorni, quelli del secondo 38 anni, quelli del terzo 5 mesi.

I Parte - Disposizioni per la partenza. Rassegna tra le tribù, degli uomini atti alle armi (1, 1-46); esenzione dei leviti ai quali è commessa la cura del tabernacolo (1, 47-54); ordine di accampamento delle singole tribù, che corrisponderà a quello di marcia (2, 1-34). Compito e numero dei leviti (3, 1-39); riscatto dei primogeniti eccedenti il loro numero (3, 40-50); doveri dei leviti nel culto, nel trasporto del tabernacolo ed oggetti sacri, distribuiti alle tre grandi famiglie levitiche: Caat (4, 1.20), Gerson (4, 21-28), Merari (4, 29-33); il servizio dei Leviti inizia a 30 anni e termina ai 50 (4, 34-39). Sezione legale: contaminati e impuri (5, 1-4), sacrificio di riparazione (5, 5-10), prova della «gelosia» (5, 11-31), il nazireato (6, 1-21), formula della benedizione liturgica sul popolo (7, 1-88); Dio parla a Mosè dei cherubini dell'arca (7, 89); regole per la disposizione delle lampade sul candeliere d'oro (8, 1-4); l'istallazione dei leviti (8, 5-22) e durata del servizio (8, 22-26). La celebrazione della Pasqua prima della partenza (9, 1.5); provvedimenti per chi non la può fare con gli altri (9, 6-14); la nuvola divina e sua funzione (9, 15.23); le due trombe d'argento per la convocazione e l'inizio della marcia (10, 1-10).

II Parte - Peregrinazione desertica. Di questo lungo periodo non si ha che una narrazione episodica e limitata al primo ed all'ultimo anno Ordinata marcia sotto la guida del madianita Hobab, parente di Mosè, (10, 11-34); il «cantico dell'arca» (10, 35 s.). Il popolo è stanco di mangiare manna (11, 1-23); l'elezione di 70 anziani (11, 24-30); le quaglie e i morti di ingordigia (11, 31-35); cattivo comportamento di Aronne e Maria verso Mosè (12, 1-16). L'azione esploratrice nella terra di Canaan causa nuovi tumulti (13, 1-14, 25): ricompensa ai fiduciosi (Caleb e Giosuè) e castigo ai disfattisti ed al popolo: non entreranno nella "terra promessa" (14, 26-38); disobbedienza a Mosè e disfatta a Horma nella lotta contro Amaleciti e Cananei (14, 39-45). *Sezione legislativa*: oblazioni e sacrifici (15, 1-16), primizie (15, 17-21), espiazioni (15, 22-31); il violatore del sabato (15, 32-36); i fiocchi del mantello e il cordone azzurro (15, 37-41). Sedizione di Core, Dathan e Abiram

contro Mosè ed Aronne per il privilegio dell'autorità e del sacerdozio: prima prova e castigo divino (16, 1-17, 5); seconda prova: la sola verga di Aronne fiorisce (17, 6-27). Sacerdoti e leviti: loro doveri e diritti (18, 1-32). L'acqua lustrale: come si fa e suo uso (19, 1-32). A Cades: morte di Maria, mormorazioni per la mancanza di acqua, l'acqua dalla roccia (Meriba = querela; 20, 1-13). Gli Edomiti rifiutano il transito per il loro territorio (20, 14-21); partenza da Cades e morte di Aronne sul monte Or (20, 22-29); vittoria contro il re cananeo di Arad a Horma (21-1 ss.); nuove mormorazioni, il castigo dei serpenti, il serpente di bronzo (21, 4-9); viaggio alla Transgiordania: il "*canto del pozzo*", vittoria su Sehon, re degli Amorrei, il "*cantico della città di Hesebon*" , vittoria su Og, re di Basan; accampamento nella piana di Moab di fronte al Giordano (21, 10-22, l).

III Parte - La conclusione della peregrinazione. Balac, re di Moab, per scongiurare il pericolo dell'invasione israelita, manda a chiamare l'indovino Balaam: tergiversazioni di Balaam e vicende lungo il cammino (22, 2-36); incontro con Balac, vaticini e benedizioni per Israele (22, 36-24, 25). Disordini di Israele nel culto di *Baal-pe'or* e punizione divina (25, 1-18). Secondo censimento degl'Israeliti atti alle armi [diminuzione di 1820 rispetto al primo] (26, l-56); censimento dei leviti [aumento di 1000 rispetto al primo] per i quali non vi sarà alcuna proprietà terriera (26, 57-62); esclusi i leviti, nel nuovo censimento non vi è più alcuno dei precedentemente recensiti, eccetto Caleb e Giosuè (26, 63 ss.). Caso di contestata eredità femminile (27, 1-11); Mosè contempla la terra promessa, ma non gli sarà dato di entrarvi (27, 12 ss.); scelta di Giosuè e sua investitura (27, 15.23). *Parte legislativa*: sacrifici e feste (28, 1-30); leggi sui voti delle donne: principio generale (30, 1 ss.); voti delle ragazze, delle vedove e ripudiate, delle donne sposate (30, 4-17). Guerra contro i Madianiti e divisione del bottino (31, l-54); divisione dei territori occupati tra le tribù di Gad, Rubene metà di Manasse (32, 1.42); riassunto generale delle tappe del viaggio per il deserto [sono in tutto 40] (33, 1-49). Ordini sui futuri nemici, determinazione delle frontiere fra le tribù, istituzione di una apposita commissione per la divisione della terra (3·3, 50-34, 29). Città levitiche e città rifugio (35, 1-34). L'eredità di una donna che si sposi fuori della propria tribù (36, 1-12).

Carattere e Dottrina. Ognuna delle tre parti consta di un gruppo di leggi e di un corpo storico-episodico. I pochi fatti narrati, sono assai notevoli per il loro significato religioso (cf. censimenti, la marcia a schiere, la funzione dell'arca, i vaticini di Balaam, le mormorazioni e sedizioni, la divisione della terra promessa, i privilegi della tribù di Levi ecc.). Per le loro conseguenze, al centro della narrazione stanno due sedizioni: quella degli esploratori (14) e quella di Meriba (20, 1 ss.): ambedue i fatti impressionarono profondamente la letteratura ebraica. Tra le sezioni legali (cf. Levitico) notansi varie disposizioni proprie di N. (nazireato, la prova di "gelosia", la benedizione liturgica, rapporti tra Sacerdoti e leviti, acqua lustrale, voti delle donne, città levitiche e rifugio, ecc.).

Il libro dei N. presenta i caratteri di una narrazione storica: le vicende del deserto non sono epopee di un popolo trionfatore. Israele vi appare, quale si poteva prevedere, un popolo di timorosi, scoraggiati davanti ad ogni difficoltà, facili alla rivolta, pronti a rinunciare alla quasi conquistata patria per ritornare alla schiavitù; più proclivi ad un culto materialistico e grossolano, che a quello religiosamente profondo e moralmente elevante dell'unico Dio della rivelazione. Su questi stessi fatti ritorneranno spesso gli agiografi del

Nuovo Testamento. Come sempre tuttavia, gli avvenimenti storici sono considerati e narrati da un punto di vista e per una finalità prevalentemente religiosa: ciò non sminuisce il loro valore storico, ma insinua al lettore il motivo per cui furono scelti e proposti, e l'aspetto che devesi maggiormente considerare. I documenti estrabiblici e l'archeologia, non proiettano alcuna luce diretta sui fatti di N., ma ne facilitano la comprensione e avvalorano (indirettamente) la veridicità (cf. i regni della Transgiordania). Iahweh domina realmente tutta la narrazione: significativo il fatto che le più gravi mancanze sono segnate dal difetto di fiducia in Lui (14, 20). Nel Vecchio Testamento i fatti qui narrati sono oggetto di continua riflessione e approfondimento (cf. Os 2, 17; 11, 1; 13·, 5; Ier. 1.3; Is. 40-55; Ps. 78; 105.107; 95; 114; 136; Sap.10, 15-12, 27; 16.19; ecc.). Per il N. T., cf. Io. 3, 14 s.; 1Cor 10, 1-11; Hebr. 3, 12-4, 13; ecc.

[L. M.]

BIBL. - P. HEINISCH, *Das Buch Numeri.* Bonn 1936: A. V ACCARI, *La Sacra Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 341-433; A. CLAMER, *Les Nombres* (La Ste Bible, ed. Pirot, 2), Parigi 1946, I, pp. 211-481; A. BEA, *La Palestina preisraelitica*, in *Biblica*, 24 (1943) 231-60; R. DE VAUX, *La préhistoire de la Syne et de la Palestine d'après les recherches récentes*, in RB, 53 (1946) pp. 99-124.

NUNC dimittis. - È il cantico che Simeone (v.) pronunziò quando la Vergine SS., per adempiere ai riti prescritti (Lev. 12, 1-8; Ex. 13, 2.12.15; Num. 18, 15) quaranta giorni dopo il parto, andò al Tempio per la purificazione, e per la presentazione del Bambino Gesù (Lc. 2, 29-32).

Il N. dimittis può esser diviso in due strofe: a) nella prima, il santo vegliardo, stringendo tra le braccia il Messia, esprime a Dio il suo umile ringraziamento: ora può morire in pace, perché, secondo una promessa avuta (Lc. 2, 25-26), coi suoi occhi ha contemplato Colui che tanti re e profeti invano avevano desiderato di vedere (Mt. 13, 36; Lc. 10, 24), ossia il Salvatore (29-30); nella seconda, poi, puntando le pupille lontano, afferma che l'opera redentrice del Messia non si sarebbe arrestata alle frontiere d'Israele, ossia si sarebbe estesa anche ai pagani, in modo, però, che per questi, immersi nelle tenebre dell'idolatria, il Cristo sarà "luce", in quanto farà loro conoscere la vera dottrina dommatica e morale; per i Giudei, invece, che già avevano la legge mosaica, sarà soprattutto "gloria", ossia decoro, vanto nazionale (31-32); *dai Giudei,* infatti, *nacque il Cristo secondo la carne* (Rom. 9, 5) ossia dai Giudei (il mondo) ha avuto la salvezza (Io. 4, 22).

Degna di particolare attenzione, nella 2a parte, è la prospettiva universalistica dell'opera messianica, in contrasto con le idee dominanti nel fariseismo contemporaneo.

Il testo non dice espressamente che Simeone fosse vecchio; dall'insieme, tuttavia, lo si può dedurre senza sforzo. Per l'evidente analogia tra la fine della vita, che Simeone aspettava, e la fine di ciascun giorno, da tempo antico, il N. dimittis dalla liturgia è posto tra le preghiere vespertine e precisamente a Compieta, che è l'ultima "ora" dell'ufficio divino.

[B. P.]

BIBL. - L. C. FILLION, *Vita di N. S. G. C*., trad. ital., I. Torino-Roma 1934, pp. 271 s. 486 ss.; M.-J. LAGRANGE, *Év. sel. St. Luc*, Parigi 1927, pp. 86 55.: F. CABROL. *Cantiques évangéliques*, in DACL, II, col. 1996.

NUZU. - Centro di civilizzazione hurrita, situato 13 km. a sud-ovest di Kerkuk. Scavi iniziati nel 1925 e completati nel 1931 hanno rivelato, in 12 strati, elementi di grande importanza storica. La città esisteva col nome di Ga-sur già nel 3° millennio: centinaia di tavolette risalgono certo ai tempi della dinastia d'Accad (2360-2180 ca.). Il più grande interesse è per la civiltà hurrita di N. rilevata nei primi due strati superiori, nei quali, accanto a templi e case ben costruite, furono trovate alcune migliaia di tavolette del sec. XV ca., documenti di grandi archivi familiari, scritte in accadico. La scorrettezza però con la quale tale lingua è usata la rivelano straniera per lo scrittore: l'analisi dei nomi propri e la fonologia dicono chiaramente che la lingua propria dei Nuziani di questo periodo doveva essere del gruppo Hurri. Mitanni; strette relazioni gli scritti attestano tra N. e Mitanni.

Il valore delle tavolette per lo studio del Vecchio Testamento s'impone sempre più. C. Gordon in RB, 44. (1935).34.41 ne dà qualche saggio. In una tav. (1.19) si legge: «Se Gilimninu non concepisce, Gilimninu dovrà prendere una donna del paese di N. - Lullu come sposa di Shennima e Gilim-ninu non avrà il diritto di espellere il nato (da questa donna)». Cf. Gen. 16, l, ss.; 21, 10 (Abramo, Sara ed Agar); 30, 3 Giacobbe, Rachele e Bilhah.

Altri esempi: Labano e le sue figlie, per l'espressione di Gen. 31, 15, così resa adesso: «Perché ci ha vendute (in matrimonio; dicono le figlie) e ha goduto l'usufrutto della nostra dote» (l'antica trad. = «ed ha mangiato il nostro argento». Il caso delle figlie di Zelofehad (Num. 27, 1-11), con l'art.: «Se essa (Gilimninu) non ha un figlio, allora la figlia di Gilimninu deve avere una parte della proprietà».

Per l'anno sabatico e il giubileo (Lev. 25, 10), avremmo un parallelismo nei termini delle tavolette di N.

E l'a. conclude: «La documentazione condensata in quest'art. dimostra a qual punto le nostre vedute sul Vecchio Testamento rimarrebbero erronee senza qualche conoscenza dell'antico Oriente; e fa risaltare ancora quanto dobbiamo essere circospetti nell'assegnare date al materiale del Vecchio Testamento».

[G. D.]

BIBL. - H. LEWY. *The Nuzian Feudal System. in Orientalia*. 11 (1942). 1-40. 209-250. 297-349: G. CONTENAU, *Hourrites*. in DEs. IV, coll. 218-38: R. T. O COLLAGHAN. *Aram Naharaim* Roma 1948, pp. 37-92: S. MOSCATI. *L'Oriente Antico*, Milano 1952, p. 59 s.

O

ONAN. - Figlio di Giuda e di Hira (Gen. 38, 4). Alla morte del fratello primogenito Her è obbligato dal padre (Gen. 38, 6-10), secondo la legge del levirato, vigente ano che presso gli Hittiti e gli Assiri, a sposare Thamar, la cognata vedova senza figli, per assicurare la continuazione del nome del fratello morto (Deut. 25, 5.10). O. sapendo che il primogenito del matrimonio leviratico è riconosciuto come figlio ed erede del fratello defunto (Deut. 25, 5 s.) frustra del loro fine i rapporti coniugali con Thamar ed è punito da Dio con la morte per l'attentato alla famiglia (v. Levirato).

[F. V.]

ONIA. - Nome di alcuni sommi sacerdoti ebraici all'epoca dei Lagidi e dei Seleucidi.

Il I, figlio di Iaddua, fu sommo sacerdote dal 320 circa al 300 a. C. Durante il suo pontificato la Palestina fu travagliata dalla guerra tra i Seleucidi e i Lagidi; numerosi Giudei furono dispersi in Egitto, Cirenaica e Libia. La posizione privilegiata raggiunta dagli Ebrei ad Alessandria d'Egitto fu il movente dell'alleanza fra Ario (Areus), re di Sparta (309-265) ed O. I, sollecitata e confermata per lettere e messaggeri (I Mach. 12, 7-8.20-23).

Il II, nipote del precedente e figlio di Simone I il Giusto, contemporaneo di Tolomeo III Evergete (246-221 a. C.), è ricordato solo da F. Giuseppe (*Ant*. XII, 4, 2 ss.); nella sua avarizia rifiutò il tributo annuale a Tolomeo III e venne privato di ogni ingerenza negli affari politici ed amministrativi.

Il III, figlio di Simone II, contemporaneo del Siracida (Eccli. 50, l ss.) e nipote di O. II, fu contemporaneo di Seleuco IV Filopatore (187-175 a. C.) e di Antioco IV Epifane (175-163). Fervente iahwista Cl[Mach. 15, 12) s'oppose alla razzia del tesoro del Tempio tentata da Eliodoro, ministro delle finanze di Seleuco IV. Con l'animo straziato, assieme ai fedeli, per la minacciata profanazione, impetrò da Dio la punizione del sacrilego che venne fustigato da esseri misteriosi, ed ebbe salva la vita solo per l'intercessione del pio sommo sacerdote (2Mach. 3, 1-40).

Accusato da Simone, sovraintendente del Tempio, a lui nemico per motivi amministrativi, si discolpò ad Antiochia (2Mach. 4, 1.6); soppiantato nel sommo sacerdozio dal fratello filoellenista Giasone, O. III si garantì il diritto d'asilo nel santuario di Apollo a Daphne, sobborgo di Antiochia; uscito da esso con false promesse di incolumità, fu ucciso da Andronico, istigato da Menelao, altro usurpatore del sommo sacerdozio (2Mach. 4, 23 s.). Nell'atteggiamento di grande intercesso re per la nazione, assieme al profeta Geremia, apparve in sogno a Giuda Maccabeo, il creatore dell'indipendenza nazionale (2Mach. 15, 12 ss.). O. III è l' "Unto" ucciso di cui parla Daniele (v.) nella profezia delle 70 Settimane (Dan. 9, 26).

BIBL. - H. LESETRE. in DB. IV, col. 1815; R. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*. II. Torino 1933, pp. 249-67.

OSANNA. - Semplice acclamazione trionfale che significa: gloria, lode! (cf. Lc. 19, .38) ripetuta calorosamente dalla folla nel solenne ingresso di Gesù a Gerusalemme. «Le turbe che lo precedevano e seguivano, gridavano O. al Figlio di Davide ... O. nel più alto dei cieli» (Mt. 21, 9; Mc. 11, 9; Io. 12, 13). Espressione di intensa gioia, equivalente al grido: Evviva, il Messia (= Figlio di Davide; Io. 12, 13 "re d'Israele"; colui che viene nel nome del Signore: Ps. 118, 26); gloria a lui in cielo, in terra (cf. Lc. 19, 38).

L'ebraico ed aramaico hosa'nna è una apocope della forma regolare hosi'ah nna, che sola ricorre nel Vecchio Testamento, Ps. 118, 26, e significa etimologicamente "deh salva", "deh salvaci". Questo salmo, ultimo del piccolo Ballel (v.), era recitato nella Pasqua (all'immolazione e alla consumazione dell'agnello) e in tutti i giorni della festa delle Capanne (v.). Anzi, il settimo giorno di questa festa veniva detto "il giorno del grande O.", per le acclamazioni che si elevavano durante la processione, ripetuta sette volte, e O. era chiamato il fascio di rami di mirto o salice che ogni israelita portava in mano e agitava, in tale circostanza. In tale modo, il termine dalla liturgia passò nell'uso della vita pubblica, nel linguaggio del popolo come grido di grande esultanza, nulla più conservando del suo senso etimologico; un po' come alleluia (= lodate Iahweh) è passato dalla liturgia nelle nostre lingue.

[F. S.]

BIBL. - D. Buzy, *S. Matthieu*; L. PIROT, *S. Marc* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot - A. Clamer, 9), Parigi 1946, pp. 272. 535 s.

OSEA. - (Ebr. hosca' = imperativo "Salva" oppure "Salvatore"). Profeta, il primo del canone ebraico, figlio di Beeri (05. l, l), oriundo del regno settentrionale, di cui conosce a fondo la situazione religiosa con i santuari (1, 7; 4, 15; 5, 5, 10 s. ecc.), la topografia (Bethel, Bethaven, 10, 15; 12, 4 ecc.; 8; Gaba, 5, 8 ecc.; Galaad, 6, 8; 12, 11; Galgala, 9, 15; 12, 11; Samaria, 7, 1; Sichem, 6, 9; Masfa, Tabor 5, l) ecc.

Mai nomina Gerusalemme. Il suo "re" (7, 5) e la sua terra sono del regno di Israele (1, 2; 4, 1, 3 ecc.). Ma non dimentica i re teocratici di Giuda (1, 1).

Profetò sotto Ozia (789-738), Iotam (751, 738-736), Achaz (736-721) ed Ezechia (721-693), quindi per circa 90 anni. Perciò e perché di Israele nomina solo Ieroboam II (738-743), si dubita dell'autenticità dei nomi di Achaz ed Ezechia in Os. 1, 1. Però poté profetare fino al 723-22 perché non conosce la caduta di Samaria (722-21). Non nomina i successori di Ieroboam II forse perché troppi ed effimeri.

Zaccaria infatti fu ucciso dopo 6 mesi da Sellum, a sua volta trucidato dopo un mese da Menahem (743-37?) che pagò il tributo a Teglatfalasar (2Reg. 15, 19). Gli successe

Faceia, ucciso da Facee (si inizia la guerra siro-efraimitica) cui succede il re Osea, sotto cui Samaria, assediata da Salmanasar (725-722), è espugnata da Sargon (722-21) e distrutta.

O. suppone una situazione economica florida (2, 10 ss.; 10, l, 11; 12, 9 ecc.), ma quella religiosa e morale pessima: santuari pagani e bamoth dovunque: immoralità, culti impudici, taurolatria, ingiustizie sociali, cupidige, violenze, ecc.; politica di alleanze con Assiria ed Egitto. La legge di Iahweh era considerata come di uno straniero.

O. ricevette l'ordine da Dio «di prendersi per moglie una donna di fornicazione (prostituta); i figli che da essa il profeta avrà sono detti, per il precedente materno: "figli di fornicazione". Sposò perciò Gomer {consumata, perfetta), figlia di Diblaim (serto di fichi secchi), da cui ebbe due figli: Izreel (= Dio semina) e *Lò'-'Ammi* (= non-popolo mio) ed una figlia: *Lo'.ruhama* (= non-compassione). Il profeta vi rappresentava la parte di Dio, la prostituta, di Israele per la sua idolatria e la violazione dell'alleanza del Sinai.

I nomi dati ai figli annunziano la riprovazione e il castigo. Izreel prefigurava la distruzione della dinastia di Iehu, per il sangue versato a Izreel (I Reg. 21; 2Reg. 9); Lò'-ruhama, la punizione irrevocabile di Israele: Lo'-'Ammì, la sua riprovazione (Os. 1, 2-9). In un secondo tempo ebbe l'ordine di amare un'altra donna (3, 1-3), un'adultera, che comprò per 15 sicli d'argento, un *homer* ed un *lethec* d'orzo, con l'obbligo per la nuova sposa di astenersi da ogni relazione illegittima. Iahweh ama ancora il suo popolo, nonostante le passate infedeltà, e Israele s'asterrà nel futuro da ogni idolatria» (Buzy, pp. 89-93).

O. è un profeta teocratico, perciò non può prescindere da Giuda, né staccarlo da Israele specialmente nella restaurazione messianica; e i vaticini su Giuda si adeguano al contesto, e sono numerosi: 1, 1.7.11; 4, 15; 5, 5.10.12.14; 6, 4.11; 8, 14; 10, 11; 12, 1.3.

Il libro si distingue nettamente in due parti.

I (cc. 1-3): Matrimonio di O. Israele, che ora è "Lò'-'Ammi" e "Lo'-ruhama" nei confronti di Dio, sarà nel lontano orizzonte messianico *Ammi* (popolo mio) e *Ruhama* (misericordia), e numeroso come l'arena del mare.

La dinastia di Iehu sarà punita. Israele ha tradito il suo sposo Iahweh, adorando i Baalim, attribuendo loro la produzione dei frutti del suolo; ma Dio si farà sentire con le punizioni che lo faranno rinsavire ammettendolo ad uno sposalizio eterno e ricolmandolo di beni.

II (cc. 4-14): O. inveisce contro l'apostasia ed i disordini morali, politici e sociali d'Israele con relative minacce di castighi e mostrando un lontano orizzonte di restaurazione, cui associa anche Giuda. La corruzione più spudorata si estende dal re alla corte, ai profeti, ai sacerdoti, ai magnati, al popolo fino a Giuda; non esiste più verità, misericordia (hesed) e conoscenza di Dio. Idolatria dovunque, anche con la prostituzione sacra, bamoth: alleanze antiteocratiche con Assiria ed Egitto, lotte intestine, cospirazioni politiche. O. con perorazione accorata stimola Israele a ritornare a Iahweh, il suo primo amore fin dall'Egitto, mostrando gli la catastrofe imminente. Dio è pronto a riprendersi l'infedele, ma essa non mostra alcun pentimento. Dio vuole la pietà (hesed), non il sacrificio! Il suo male

è l'aver apostatato dal suo Dio. Perciò la pena verrà: la deportazione in Assiria ed in Egitto, con la dispersione e la sterilità! Samaria sarà annientata, i santuari illegittimi svergognati, desolati. Ma lo sdegno di Dio cederà all'amore: non l'annichilerà. Ritorni al Dio di Giacobbe, dei profeti, rammenti le vicende dell'Esodo. Il profeta pone la preghiera sulle loro labbra: Dio esaudisce restaurando Israele. Epilogo, 14, 9.

O. è spesso citato nel Nuovo Testamento; Mt. 2, 15 = Os 11, 1; Mt. 9, 13 (cf. 12, 7) = Os 6, 6; LC. 23, 30 = Os 10, 8; Rom. 9, 25 s. = Os 2, 24; l, 10; I Cor 15, 55 = Os 13, 14; I Pt. 2, 10 = Os 1, 6.9; 2, 3.25.

O. conosce la storia del peccato di Adamo (6, 7); di Sodoma-Seboim (11, 8 cf. Gen 19; Deut. 29, 23); di Mosè, dell'Esodo (12, 14); dei giorni di Gabaa (9, 9; 10, 9 cf. Iudc. 19); di Salmana (10, 14); della petizione del regime monarchico (3, 10).

Ha un alto concetto del profetismo (l'uomo dello spirito 9, 7; 12, 11).

Suppone un'alleanza di tipo coniugale tra Dio ed Israele, quindi il patto sinaitico nell'Esodo (11, 1; 9, 10; 13, 5) e la legge cultuale e morale. Nomina molte specie di sacrifizi.

Le relazioni tra Dio ed il popolo sono intime come quelle tra gli sposi (1-3; 11, 4; cf. Cantica). Parla spesso della legge di Dio (4, 6; 8; 7, 1, 12); insiste sulla santità interiore e la conoscenza di Dio (4, 6; 6, 6;10, 12; 13, 16).

Lo stile è appassionato ma oscuro per la corruzione del testo e la profondità dei concetti e la concisione delle espressioni (simile a s. Paolo). È ricco d'immagini e di figure retoriche.

Secondo s. Girolamo: «*commatieus est et quasi per sententias loquens*» (*Praef. in 12 Proph*., PL 28, 1015).

[B. M.]

BIBL. - D, Buzy. *Les symboles de l'A. T.* Parigi 1923, pp. 33-93; J. COPPENS, *L'histoire matrimoniale d'Osée*, in *Alttestamentliche Studien*, 1950, pp. 38-45; E. OSTY, in *Cahiers Sioniens*, 5 (1951) 309-20; G. RINALDI, *I profeti minori* II (*La S. Bibbia*, Marietti), Torino 1959, pp. 1-121.

OSSIRINCO. - Antica città egiziana (od. Bahnasa), al limite del deserto libico, 180 km. a sud del Cairo, famosa per gli scavi compiuti nell'inverno 1897-98 da B. P. Grenfell e A. S. Hunt, in cui tornarono in luce migliaia di documenti dell'età romana e bizantina e bellissimi frammenti letterari, resti di una ricca biblioteca. I papiri di O., oltre all'apporto filologico per la valutazione del greco biblico e l'apporto storico archeologico, hanno offerto parecchi frammenti del Vecchio e Nuovo Testamento, più antichi dei codici finora noti, e frammenti di testi apocrifi, gnostici, liturgici e patristici.

Particolare interesse hanno suscitato alcuni detti attribuiti a Gesù, decalcati in parte sui Vangeli canonici (v. Agrapha); il primo di essi inaugurò nel 1898 la collezione degli Oxyrhyncus Papyri (I, 1); il secondo, scoperto nel 1903 (ivi, V, 654). Si possono aggiungere (V, 665) il detto che parafrasa Mt. 6, 25-28 e richiama il dialogo tra Gesù e Salomè nel vangelo secondo gli Egiziani ed il detto (V, 840) che presenta un fariseo, sommo sacerdote, di nome Levi, che rimprovera Gesù per essere entrato nel Tempio senza purificarsi e la risposta di Gesù che richiama Mt. 23, 19.25.

Nell'enfasi della scoperta, si identificarono con gli scritti (Lc. 1, 1) che avrebbero preceduto il 30 Evangelo, o con i *** di Papia; si tratta di rimanipolazioni, a carattere gnostico, compiute nel sec. II d. C. sui Vangeli canonici.

BIBL. - B. P. GRENFELL - A. S. HUNT, *The Oxyrhynchos Papyri*, I-XVII, Oxford 1898-1927; E. LOBEL - C. H. ROBERTS - E. P. WEGENER, *Oxyrhynchos Papyri*, XVIII, Londra 1941.

OSTRACA. - Parola greca per designare i cocci di anfore o vasi di terracotta usati come superficie su cui scrivere. Tale materiale già per se stesso indica due cose: 1) che i testi non potevano essere notevolmente lunghi; 2) che tali testi non assurgevano se non ad importanza limitata (almeno in epoca quando altro materiale scrittorio era in uso).

In Palestina sono celebri gli antichi o. che risalgono al tempo dei primi documenti scritti in carattere alfabetico: quelli di Gezer, di Sichem, di Tell-el Hesy, di Lachis (sec. XVII-XIII a. C.). Seguono i famosi o. di Samaria. Essi contengono brevi frasi di consegna di viveri al fisco. Sono oggi attribuiti al regno di Ioacaz, che salì al trono di Samaria l'814 e morì nel 798. Siccome tali o. nominano il 9° e i seguenti (fino al 17°) anni di regno, pare che si debba pensare al periodo in cui egli, liberato dalla pressione del re di Damasco Hazael ad opera di Adadnirari III (806-805), poté riorganizzare le tasse nel suo regno, precisamente dopo 1'805.

Altri importantissimi o. sono quelli di Lachis, che risalgono al tempo che precede immediatamente la caduta di Gerusalemme (587 a.C.). Contengono i testi più lunghi extrabiblici di epoca antica. Sono lettere che furono inviate ad un certo Ia'os, capitano del presidio di Lachis, informandolo degli avvenimenti tragici del giorno.

Sono scritti in bellissimo carattere corsivo fenicio, quale era in uso prima dell'esilio. La lingua ha mirabile conformità con quella biblica dei tempi di Geremia.

[P. Bo.]

BIBL. - A. VACCARI, O. di Lach'is, in *Biblica* 20 (1939) 180-91; A. DUPONT-SOMMER, in RHR 128 (1944) 28-39; ID., in RAss. 40 (1945) 143-47; ID., in Syr. 24; (1945) 24-61.

P

PACE. - il senso fondamentale dell'ebraico salom, che si suol tradurre con p. è "benessere", con varie sfumature: sanità («T'informerai presso i tuoi fratelli circa il loro s.», I Sam 17, 18; cf. Is. 38, 17), sicurezza («Chiedete lo S. di Gerusalemme: siano al sicuro quelli che ti amano»: Ps. 122, 6 ss.; Ier. 29, 7), incolumità («Lasciare che un nemico se ne vada con s.», 2Sam 3, 21.23), prosperità «S. a te, alla tua casa, a quanto possiedi!», 1Sam 25, ,6), successo «Lo s. della guerra [!]», 2Sam 11, 7; cf. 18, 28). Perciò le lettere cominciano con «Al tale, s. nella sua totalità» (Esd. 5, 7), oppure: «Il vostro s. si moltiplichi» (Dan. 3, 31; cf. Lettere di Lachis e di Elefantina); la formola di saluto è «S. a te» (Iudc. 19, 20), e quella di commiato «Va con s.» (1Sam 1, 17), L'opposto dunque dello S. è il male in genere (Is. 45, 7), solo secondariamente la guerra e le liti in ispecie (Eccle. 3, 8), essendo la loro assenza postulata dall'idea di benessere: se due persone o popoli sono concordi, «c'è S. tra» loro (Iudc. 4, 17; 1Sam 7, 14); uno da cui nulla ho da temere è «l'uomo del mio s.» (Ps. 41, 10). Ora questo S. è un dono di Dio (Is. 45, 7; Iob 25, 2; Ps. 147, 14); lo merita il giusto (Is. 32, 17; Ps. 11 lì, 165; Prov. 3, 2); nemico dello s. è il peccato (Is. 48, 18); non c'è infatti s. per gli empi (Is. 48, 22).

Una grande restituzione di s. a tutta l'umanità, che l'ha perduto per il peccato, avverrà ad opera del Messia (Is. 53, 5; 57, 19): il patto messianico sarà essenzialmente «un patto di s.» (Is. 54, 10), di s. abbondante (Ps. 72, 3.7), senza fine (Is. 9, 7), ed il Messia sarà «principe di s.» (Is. 9, 6), anzi lo s. stesso (Mi. 5, 5): e Dio «parlerà di s.» anche ai Gentili (Zach. 9, 10).

Nel Nuovo Testamento, il termine adoperato è ***, che per i Greci valeva tranquillità pubblica immune da risse, concordia tra le nazioni per l'assenza di guerre (così anche in Mt. 10, 34; At. 12, 40; Ap. 6, 4). Ma abitualmente in *** è trasferito il complesso di significazioni di s. (per il benessere in genere cf. le formole di commiato: At. 15, 33; 16, 36; I Cor 16, 11), con assoluta preponderanza del seno so messianico, inteso di quel bene d'ordine soprannaturale che il Messia Gesù ha realizzato sulla terra e in cielo (Lc. 2, 14; 19, 38), togliendo per sempre ogni inimicizia tra Dio e gli uomini «Giustificati dunque dalla fede, abbiamo p. con Dio», Rom. 5, 1), tra Israeliti e Gentili (Eph. 2, 14), meritando ci ogni bene celeste (Eph. 1, 3-14). Questa "p." Gesù ha lasciato ai suoi Apostoli (Io. 14, 27) ed essi l'annunciano a tutti (Mt. 10, 12 s.), l'augurano all'inizio d'ogni loro lettera insieme alla "grazia" di Dio (1Ts. 1, 1; Rom. 1, 7; I Pt. 1, 2 ecc.), ché qui sta tutto il "vangelo" (Eph. 6, 15). Ed essa "domina nei cuori" dei singoli cristiani (Col. 3, 15), dolce certezza di salute, fonte di gioia interiore che può avere continuo incremento (Rom. 15, 13).

[G. B.]

BIBL. - G. VON RAD-FOESTER, in ThWNT, n, pp. 398-418; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, Parigi 1951, p. 110 s.; J. BONSIRVEN. *Il Vangelo di Paolo*. Roma 1951. p. 308.

PADRE. - Il termine dice generatore, conservatore, educatore amorevole e fermo, tutto dedito al bene vero della sua prole. Fa perciò parte della terminologia religiosa d'ogni tempo e paese (Egitto, Assiria-Babilonia, popoli primitivi).

I. *Vecchio Testamento*. Nell'antica economia il patto di Dio è avvenuto in primo luogo con la nazione, e solo secondariamente con i singoli individui. 1. D'Israele in quanto nazione Dio stesso si proclama P.: «Figlio mio, mio primogenito è Israele» (Ex. 4, 22); «Quando Israele era fanciullo, l'amai tanto che fin dall'Egitto chiamai il mio figliolo ... Son io che insegnai ad Efraim a camminare, me lo presi in braccio,... me l'avvicinai alle guance come un lattante, m'inchinai per cibarlo» (Os. 11, 1-4). Dio ha generato Israele (Deut. 32, 6), l'ha sorretto, come un figlio piccolino, durante l'esodo (ivi 1, 31), ma non gli ha risparmiato la necessaria correzione (ivi 8, 5). Perciò Israele si rivolge di frequente a Dio come a suo P.: «Tu sei nostro P.! Abramo non sa chi siamo, Israele non ci riconosce, ma tu, o Signore, sei il P. nostro ... Noi siamo l'argilla, tu colui che ci formi, e noi siam tutti l'opera delle tue mani!» (Is. 63, 16; 6-4, 8; cf. pure Ier. 3, 4.19; Sap. 2, 16; Eccli. 23, 1 ecc.). 2. Che il singolo israelita chiami Dio suo P. è cosa assai più rara. Va tuttavia ricordato l'uso frequente, anche in epoche antichissime, di nomi teofori con il composto "p.": p. es. Abisu («mio P. [= Dio] è salvezza!»), Absalòm («il P. è pace»), Abijjah («mio P. è Iahweh!»), Eliab («il mio Dio è P.»), ecc. Ma i passi più espliciti sono degli ultimi secoli precristiani: «O Signore, tu sei mio P.!» (Eccli. 51, 10); gli empi dicono del giusto che cc vanta per p. Iddio» (Sap. 2, 16 s.; cf. 5, 5). Va pure ricordato, a parte, che Dio promise di far da padre in modo tutto speciale ai discendenti della linea davidica regia (2Sam 7, 14; Ps. 89, 27).

II. *Nuovo testamento*. 1. Sta a sé la paternità di Dio rispetto a Gesù, Verbo di Dio incarnato: la Persona del Verbo, che assume nel tempo la natura dell'uomo nascendo da donna, fu generata *ab aeterno* dal P. Mai Gesù dice «P. nostro», ma sempre «P. mio» (Io. 5, 17 s.; Mt. 26, 29.39 ecc.); e negli scritti apostolici c'è tutta una serie di testi in cui si parla di Dio come di «P. del Signor nostro Gesù Cristo» (Rom. 15, 6; 2Cor 1, 3; 1Pt. 1:3 ecc.), ed un'altra serie in cui P. è termine trinitario correlativo a Figlio (1 Io. 1, 3.23 s.; 1Pt. 1, 2 ecc.; cf. pure Mt. 28, 19). 2. «P. nostro che sei nei cieli» ricorre anche nel giudaismo dell'epoca di Cristo (con riferimento esclusivo ad Israele), ma Gesù ha fatto di questo concetto il centro della sua dottrina, estendendolo a tutta l'umanità (Mt. 5, 45). Era l'immediata conseguenza dell'incarnazione e redenzione: se ciascuno dei redenti forma con Cristo un'unità reale-mistica, quale intercorre tra il capo e le membra (Eph. 1. 22 s.), tra la vite e i tralci (Io. 15, 1-8), ogni redento, a qualunque razza appartenga, diventa figlio adottivo di Dio (Rom. 8, 15 S8.), «partecipe della natura divina» (2Pt. 1, 3 s.). Allora colui che è di Cristo non ha più motivo d'affannarsi per il vitto e il vestito, avendo un P. in cielo (Mt. 6, 26-34); potrà tutto chiedere con fiducia a un tal P. (Mt. 7, 11), certo che il P. lo ama (Io. 16, 26 s.), che ha cura anche d'un solo capello del suo capo (Mt. 10, 29 s.). Dottrina con altrettanta frequenza inculcata negli scritti apostolici (1Ts. 1, 3; 3, 11.13; 2Ts. 1, 1; I Cor 1, 3; 2Cor 1, 2; Gal. 1, 3,4; 4.5 s.; Rom. 1, 7; 8, 15 s.; 1Pt. 1, 17 ecc.). Anzi il cristiano ha imparato a parlare di Dio come del "P." senz'altra determinazione (Iac. 1,27; 3, 9; 110. 2, 15 s.; 3, 1; 2 Io. 4; Iud. 1 ecc.). 3. Da questa realtà sgorgano molteplici doveri per i «figli

del P. celeste»: eseguirne la volontà (Mt. 7, 21), zelarne l'onore e cooperare alla realizzazione dei suoi disegni sulla terra, amare e perdonare i fratelli perché anch'essi figli dello stesso P. (Mt. 6, 9-12).

BIBL. - J. M. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, in RE. 1908, p. 481-99; ID., *Le Judaisme avant Jésus-Christ.* Parigi 1931. pp. 459-63; P. HEINISCH, *Teologia del V. T.*, Torino 1950, pp. 103-107; J. BONSIRVEN, *Teologia del N. T.*, ivi 1952, pp. 30-35. 95-103. 166-95.

PALESTINA. - Regione asiatica delimitata a nord dal Nahr el-Kasimijje e dalle pendici del monte Hermon; ad est dal deserto siro-arabico; a sud dal fiume Arnon. la riva meridionale del Mar Morto, Cadcii e Wadi el 'Aris; e a ovest dal Mare Mediterraneo: con una lunghezza massima di km. 300, una larghezza massima di km. 90 ed una superficie totale di km.2 25.124 (Sicilia: km.^{2} 25.738; Sardegna: km.^{2} 24.090). Fra le svariate denominazioni (le 'egiziane H'rw [dagli abitanti I)urriti], Retnw hjrt e Dahi; l'egiziano-accadico-ebraica "terra di Canaan"; l'accadico-biblica "terra d'Amur-ru"; le bibliche "terra d'Israele", "terra degli Ebrei", "la Terra", "la terra Santa"; le postbibliche "Siria-Palestina", "Giudea") prevalse quella di "Palestina", trasmessa dai Greci e derivata dai filistei, installatisi nella zona costiera nel sec. XII.

I. *Geografia fisica*. A) Morfologia. Unita nell'era paleozoica alla Siria, Arabia ed Africa. la P. fu ricoperta nell'era mesozoica (periodo cretaceo) dal mare a cui sono dovuti i sedimenti calcarei cenomaniano, turoniano e senoniano, costitutivi della superficie palestinese-transgiordanica. Il grande tavolato, estendentesi. dall'Africa settentrionale fino al deserto siro-arabico, costituitosi al ritiro del Mare cretaceo, e parzialmente di nuovo invaso dal mare eocenico (cf. i sedimenti eocenici di Galilea e Samaria) subì nell'era cenozoica trasformazioni profonde che determinarono corrugamenti terrestri in direzione sud-ovest-nord-est o sud-sud-ovest-nord-nord-est (1^a fase orogenetica), fratture in direzione sud-nord (2^a fase) ed in direzione sud-est-nord-ovest, con la formazione della pianura di Esdrelon (3^a fase). Le modifiche più importanti furono quelle all'inizio dell'era neozoica o quaternaria: la formazione della fossa giordanica, estendentesi dal monte Amano fino all'Africa orientale, per le valli dell'Oronte, Nahr Litani, Giordano, el Araba, Golfo e1anitico, e Mar Rosso; il lo sprofondamento nel Mediterraneo della parte occidentale del tavolato: due fenomeni che ridussero il tavolato al giogo montano, costituito dal Libano, i monti della Galilea, della Samaria e della Giudea. La zona costiera è dovuta al graduale regresso del mare, al sollevamento della terra e alle alluvioni fluviali-marine. Il grande tavolato conservò la sua fisionomia nella P. transgiordanica: le uniche modifiche furono causate dalle eruzioni vulcaniche con l'epicentro nel Giolàn e nell'Hauran, cui sono dovuti i sedimenti lavici e basaltici della regione ad est del lago di Genezaret e le fonti termali, ricche di sali minerali e di zolfo, distribuite lungo la fossa giordanica.

B) *Clima*. Situata in zona subtropicale, la P. ha soltanto due stagioni: l'invernale-piovosa (nov. apr.) e l'estiva-secca (maggio. ott.) (Gen. 3, 22; Ps. 74, 17; Zach. 14, 3). Per la temperatura, dipendente dalla posizione geografica, la vicinanza del mare, l'altitudine e

la vicinanza del deserto, si danno tre zone: la zona costiera (38°,5; 3°,5); regione montana (36°,4; 1°,7); Gor Giordanico (43°, 6; 3°,6). La differenza media di temperatura fra giorno e notte è di 10-12 gradi (Gen. 31, 40; Ier. 36, 40). D'estate prevalgono i venti secchi del nord-ovest; d'inverno invece quelli idrofori dell'ovest (I Reg. 18, 44 s.; Lc. 12, 54); nel periodo di transizione, i venti dell'est, provenienti dal deserto, disseccanti e turbinosi (ruah qàdim) (Ez. 17, 10; Io. 4, 8; Ier. 18, 17; Iob, 1, 19; Gen 41, 6; Ex. 14, 21; Ier. 4, 11; 13, 24; Ez. 19, 12; Os 13, 15). Rari sono i venti invernali del nord, apportatori di freddo e di gelo (Eccli. 43, 20; Iob 37; 9; Prov 25, 23) ed i venti caldi ed essiccanti del sud (Lc. 12, 55; Iob 37, 17). Le piogge sono concentrate nella stagione invernale, con carattere regionale e con densità decrescente da nord a sud e da ovest ad est. Esse sono distribuite in tre periodi: pioggia precoce (iòreh o mòreh) nei mesi di ott. e nov., alla semina; pioggia stagionale (gebamin) nei mesi di dic., genn. e febbr.; infine la pioggia tardiva (malqos) nei mesi di marzo ed apr., alla maturazione delle messi (Deut. 11, 14; Iac. 5, 7; Lev. 26, 3 ss.; Deut. 23, 12; Ioel 2, 23; Ps. 84, 7; Esd. 10, 9.13; Am. 4, 7). Rara ed irregolare è la neve, soprattutto nel mese di genn. (2Sam 23, 20; I Mach. 13, 22; Prov 31, 21; Is. 55, 10); più frequente è la grandine (Is. 28, 2; 30, 30; 32, 19; Agg. 2, 17; Ps. 18, 13; 78, 47.48; Iob 33, 22). Vero beneficio è la rugiada sui monti, d'estate e soprattutto nel mese di ott. («rugiada del cielo»: Gen 27, 28; Deut. 33, 13.98; Zach. 8, 12).

II. *Flora e Fauna*. Fertilissimi sono: il leggero strato di humus della zona montana, protetta con terrazze contro la dispersione fluviale ed artificialmente irrigata; la terra alluvionale della zona marittima e quella vulcanica ad est del Tabor, nel Basan e nell'Hauran. Fra i frutti palestinesi (Deut. 8, 8; Ioel, 1, 10 s.) abbondano il grano e l'orzo; l'olivo, il fico e la vite (Iudc. 9, 8-13; Mc. 4, 4; 1Reg. 5, 5; Zach. 3, 10); il melograno (Num. 13, 23; 20, 5; Ioel 1, 17; Agg. 2, 20; Cant 6, 11; 1, 13; 8, 2; 17 nomi di località formati con rimmon «melo grano»); il sicomoro (I Par. 27, 28; Am. 7, 14; Lc. 19, 4); la palma (Gerico «città delle palme»: Deut. 34, 3; Iudc. 1, 16; 3, 13; 2Par. 28, 15; Cant 7, 8; Io. 12, 13). Fra i mammiferi domestici, l'asino è diffusissimo: dall'uso abituale; il mulo è la bestia da soma della montagna; il cammello è impiegato soprattutto dai beduini del sud e dell'est. Il montone e la capra sono allevati in tutto il paese. I mammiferi selvatici sono rappresentati dal cinghiale (hansir). Il cervo ed il leone sono scomparsi (Iudc. 14, 5; 1Sam 17, 34; 2Sam 23, 20). Abbondano iene, e sciacalli; l'orso si trova nell'Antilibano e sta per sparire dall'Hermon. La ricchezza degli uccelli, quasi tutti migratori, è spiegata dal fatto che la P. si trova sul passaggio delle migrazioni ed offre un soggiorno confortevole agli uccelli del nord durante l'estate e a quelli del sud durante l'inverno.

III. *Geografia storica*. A) *Zona costiera*. Il littorale da Beiruth al Carmelo è frastagliato, con porti naturali protetti da promontori ("ras"); dal Carmelo invece è uniforme, costellato di scogli pericolosi per la navigazione, con porti artificiali. La pianura litoranea, stretta (km. 3) nella parte fenicia, a causa dei monti avanzanti fino al mare (Ras el-Abjad e Ras en Naqura = Scala dei Tiri: I Mach. 11, 59:), s'allarga congiungendosi con la pianura di Esdrelon e, dopo il Carmelo, raggiunge la larghezza di km. 20, formando prima la pianura di Saron (Is. 35, 2; 65, 10; 33, 9) e poi quella dei Filistei. I fiumi, perenni solo nell'ultimo tratto, sono: il Nahr el-Kasimijje, ch'è il confine settentrionale della P.; il Nahr el Mukatta (Qison biblico), che convoglia nel mare le acque della pianura di Esdrelon (Iudc. 5, 21; I

Reg. 18, 40); il N. ez-Zerka, che sbocca nel mare a nord di Cesarea; N. Iskanderune, che nasce da Nabulus; N. el Augia; N. Rubin; N. Sukret; Wadi Gazze; W. el 'Aris "Torrente d'Egitto" (Num. 34, 5; Ios. 15, 4; I Reg. 8, 65). Le principali città, oltre le fenicie Beirut, Saida (Sidone), Sfu (Tiro), Acre (Akko), sono Tell el Burg (Dor: I Mach. 15, 11), Qaisarije (Cesarea marittima), Ràs el 'Ain (Antipatris: At. 23, 31), Ludd (Lidda: At. 9, 32-38), Iara (Ioppe: 2Par. 2, 15; Esd. 3, 7; Ion. 1, 3; At. 9, 36; 10, 5; 11, 12), Iebna (Iamnia, Iabneel: I Mach. 5, 28; 10, 69; 15, 40). La pentapoli filistea comprende: Ghazzeh (Gaza; Uudc. 15-16; At. 8, 26), Khirbet 'Asqalan (Ascalon: Am. 1, 8; Soph. 2, 4; Zach. 9, 5), Esdùd (Asdod: 1Sam 5; Neh: 4, l; 13, 24; Azoto: At. 8, 4.0), Tell 'Araq el Mensije (Gath, Geth: 1Sam 17, 4.23; 2Sam 15, 18; 18, 2), 'Aqir (Accaron, Ekron: 2Reg. l, 1,-16).

B) *Zona montuosa centrale*. Vero spartiacque con altezza media di m. 900, è precipite per Km. 25 nel versante orientale, solcato da valli dirupate, profonde e spoglie, che costituiscono il deserto di Giuda; lentamente degradante per Km. 50-60 invece nel versante occidentale, solcato da numerose valli che confluiscono nei fiumi della zona costiera. Più densamente popolato nell'antichità che non oggi, i centri abitati sono dislocati sulle numerose vie di comunicazione che intersecano la regione.

Sulla via centrale montana (Hebron-Beisan) si trovano a partire dal sud: Ramet el Halil (Mambre: Gen 13-14; 18), Khirbet el Tubeka (Beth Sur: 2Par. 11, 7; I Mach. 4, 60), Betlemme (v.), Gerusalemme (v.), monte Scopus (Nob: I Sam 21 ss.; Is. 10, 32?), a sinistra Sa'af (Gebim: Is. 10, 31), a destra Tell el Ful (Gaba'a di Beniamino o di Saul: Iudc. 19-20; 1Sam 13, 14; 1Reg. 15, 22), Er Ram (Rama: 1Reg. 15, 17-22; Is. 10, 29), Tell el Nashe (Masfa: 1Sam 7; 1Reg. 15, 22 o Ataroth), Beitin (Bethel: Gen: 12-13; 28; Iudc. 1, 22 ecc.), et Tell (Hai: Ios. 7-8); Ain Sinja (?) ad est di Seilun (Silo: v.), el Lubban (Lebbona: Iudc. 21, 19).

Sulla strada Gerusalemme-Gerico (cf. Lc. 10, 30-37) s'incontrano Kefr et-Tùr (Beth-fage: Mc. 11, 1), el 'Azarijje (Bethania: Io. 11, 1.18; Lc. 10, 38; 19, 29; 24, 50; 12, 1). La strada Gerusalemme-Engaddi incontra, deviando a Betlemme, Gebel Furedis (Herodium: F. Giuseppe, *Ant*. XVII, 8, 3; *Bell*. I, 33, 9), Khirbet Tekù'a (Teqoa, patria di Amos profeta; 2Sam 14, 2; 2Par. 11, 6), 'Ain Gidi (Engaddi: 1Sam 24, 1; Cant 1, 14; 4, 13; Ez. 47, 10; Eccli. 24, 13 ss.).

Sulla strada Gerusalemme-Efraim si trovano Anata (Anathoth: Ier. l, l; 11, 21; 32, 6-15), Geba' (Geba' di Beniamino), passaggio del W. Sumwenit (Rupe di Boses e Sene: 1Sam 14), Michmas (1Sam 13 ss.; Is. 10, 28 ss.), et-Teijibe (Ephraim: Io. 11, 54; Ophra: Ios. 18, 23).

Sulla strada Gerusalemme-Lidda, nel tracciato antico diramantesi a Tell el Full, incontra Bet 'Ur el Foqa (Bethoron superiore, m. 617), Beit 'Ur el.Tahta (Bethoron inferiore, m. 400), Ialo (Ajjalon); con un altro tracciato invece incontra Nebi Samwill (1Reg. 3, 4), El Qubeibe, Khirbet Keffireh (Kefirah: Ios. 9, 17), Ajjalon. Il tracciato moderno per il Wadi Hanina ed il Wadi 'Ali attraversa Lifta (Nephtoah: Ios. 15, 9; 18, 15), lascia a sinistra Ain Karim (tradizionale luogo di nascita di Giovanni il Battista), Abù Gos (Cariat-iearim: Ios. 9,

17; 1Sam 6 ss.), Saris (Sores: Ios. 15, 59 LXX), el Hatrùn (castello del buon ladrone!), 'Amwas (v. Emmaus).

C) *Shefelah* (da safal: essere basso). È la regione collinosa (200-300 m.), interposta fra i monti della Giudea e la pianura littoranea, intersecata da valli per lo più strette, ricche di oliveti e di frumento, di grandissima importanza strategica e storica, perché via di accesso alla Giudea.

La valle di Ajjalon è famosa per la vittoria di Giosuè (Ios. 10) e l'invasione dei Filistei (1Sam 13 ss.; I Par. 14, 16) ed è comandata dalla città di Gezer, sempre contesissima (Lettere di EI Amarna 292, 300; Ios. 12, 12; 2Sam 5, 25; 1Reg. 9, 17). Il Wadi es-Sarar (valle di Sorek: Iudc. 16, 4) è l'accesso rapidissimo a Gerusalemme dalle città filistee Eqron ed Asdod ed è dominata dalle città di Tell er Rumeileh (Beth-semes), Sor'a, Eswa (Estaol) e Khirbet Tibna (Thimna: Iudc. 13-16). Il Wadi es-Sant (valle di Elah: 2Sam 17, 19) è formata dalla confluenza dei W. el Gindi e W. es-Sur, con Kh. Suweike (Socho: I Sam 17, 1-3), Tell Zakarija (Azeqa: I Sam 17, 1-3); nel W. es-Sur si trovano Khirbet el-Ma (Adullam: I Sam 22, 1) e H. Qila (Qe'ila: I Sam 23, 1-8.10.13). Il Wadi Afrang, via diretta da Asqalon ed Asdod per Hebron, è protetta da Tell Sandahanna (Maresa) e Beit Gibrin (Eleutileropolis). La valle parallela a sud è comandata da Tell ed-Duweir (Lachis); infine il Wadi el-Hesi comprende Tell el-Hesi (Eglon).

D) *Samaria*. È separata naturalmente dalla Giudea da una linea che passa per il Nahr el 'Augia, W. Der, Balhlt, W. Nimr, Tell el 'Asur,W. Samije, pianura di Esdrelon, monti di Gelboe e Carmelo.

Il giogo montano giudaico s'orienta a nord-est da Tell el 'Asur (m. 1011) fino a Tuwanik (868); volge quindi ad ovest fino al Garizim (868); poi a nord-est attraverso l'Ebal (m. 938), Ràs Ibziq (m. 733); in ultimo si biforca verso nord-est nei monti Gelboe e verso nord-ovest nel Carmelo. Due gioghi minori s'estendono l'uno a nord. est di Tuwanik e l'altro parallelo al Giordano. Questi monti, lentamente degradanti nella pianura occidentale, sono separati da profonde valli, ricche di acqua e confluenti per lo più nei fiumi della regione (Nahr el 'Augia, N. Iskanderune, N. el Mufgir, N. ez-Zerqa, W. el Maghara). Si hanno parecchie pianure: Sahel Arrabe (km. 10 x 3), Merg el Garaq (km. 4X2), el Mahma (km. 9x2).

Sulla via montana centrale, continuando dalla Giudea, s'incontrano: Tell Balata (Sichem: v.), Sebastije (Samaria: v.), Tell Dotan (Dothan: Gen. 37, 14-17; 2Reg. 6, 13 ss.). Un'altra via proveniente da Beisan passava per Khirbet Ibziq (Bezeq: 1Sam 11, 8); da Tell Balata (Sichem) per W. Nabulus conduceva a Cesarea di Palestina; un'altra per W. Qana conduceva a Ràs el 'Ain (Antipatride) e Ia'fa (Ioppe); una terza per Kh. Fasà'il a Gerico. Proveniente da Tell el Mutesselim (Megiddo) la "via del mare" per W. 'Ara toccava Tell el Asawir e Tell er-Ràs. (Sochoh: I Reg. 4, 10) verso Ràs el'Ain e Ia'fa.

E) *Pianura di Esdrelon*. Centro focale del commercio e della strategia orientale, ricco d'acque e fertile nel suo terreno vulcanico, ai piedi del Carmelo ha le località Haritije (Haroseth hag-gojìm: Iudc. 4, 2.13-. 16), Tell Qaimun (Ioqne'am: Ios. 12, 22; 1Reg. 4, 12; Catalogo di Tuthmosis III), Tell el Mutesselim (Megiddo: v.), Tell Ta'annek (Ta'anak: 1Reg. 4, 12; Catalogo di Tuthmosis III), Genin ('Engannim). Ad est si trovano: Zer'in (Iezreel:

1Sam 29', l; 2Reg. 9-10), Tell el Hosn (Betsan, Scythopolis), Solem (Sunem: Cant 7, 1; I Reg. 1, 3; 2Reg. 4, 8-36; Cat. di Tuthmosis III; El Amarna 1, 250), Neim (Naim: Lc. 7, 11), Endor (Endor: Ps. 83, 11; 1Sam 28, 7). Tra Nazaret ed el Haritije si trovano: Beth Lahm (Betlemme di Galilea: Ios. 19, 15; Iudc. 12, 8), Seih Abreik (Beth She'arim; Besara).

F) *Galilea* (v.), delimitata a nord dal Nahr el Kasimijje, a sud dalla pianura di Esdrelon, ad est dal Giordano, ricca di strade e di acque, oro graficamente collegata col Libano, nella sua parte superiore ha monti che raggiungono i 1200 m. (G. Germak) e lentamente discendono verso il Mediterraneo; nella sua parte inferiore invece era anticamente una pianura elevata (ca. m. 400) con molte depressioni lacustri: Sahl el 'Battof (km. 14 x 3), Sahl Turan, Genezaret (km. 5 x 2). I monti principali sono: Gebel Turan (m. 541), G. es-Sih (nord-est di Nazaret, m. 560), Nebi Sa'in (sopra Nazaret, m. 488), G. et-Tor (Tabor), G. Dahi (Hermon minore: Ps. 42, 7; m. 515) con i due laghi di Hule e di Genezaret (v.).

Le località della Galilea inferiore sono: en Nasira (Nazaret: v.), Saffirije (Sepphorisi, Khirbet Gefat (Iotapata), Kh. Irbid (Arbela), Kh. Qana. Presso il lago di Genezaret si trovano: Megdel (Tarichea, Magdala), el Hammam (Hammath: Ios. 19, 35; Ammathus), Tabarijja (Tiberiade), tell Hum (Cafarnao: v.), Kh. Kerazeh (Corozain). Nella Galilea superiore: Meiron (Merom: Ios. 11, 5.7), el Gis (Gischala), Tell Qedah (Hastor: Ios. 11, 1.10 ss.).

G) *Fossa Giordanica* (v. Giordano e Mar Morto).

H) El 'Arabah. È la continuazione della fossa giordanica dal Mar Morto fino al Golfo Elanitico, lunga km. 180 e larga km. 9-20, e gradatamente si eleva fino a m. 250. Grande pianura calcarea ed arenosa, senza acqua e vegetazione, è circondata da alti monti a ovest ed a est (G. Sera', m. 1600). Ebbe grande importanza storica, perché fu la via commerciale dalla Palestina al Golfo Elanitico ed a Ophir (I Reg. 9, 26; 10, 11; 22, 49) e centro minerario soprattutto a Fenan (Punon: Gen 36, 41; Num. 33, 42) ed a es-Shobak nel W. el Mene'ijje. Il centro della regione, occupata dagli Edomiti e poi dagli Arabi Nabatei, era Petra (ha-Sela': 2Reg. 14, 7). Sul Golfo Elanitico v'è Tell el Helefeh (Elath ed Asiongaber, porti costruiti dai re israelitici).

I) *Regione Transgiordanica*. Alta pianura, solcata dalle profonde valli dei fiumi Sheri'at el Menadire (Iarmuk) e Nahr ez-Zerka (Iabbok), delimitata a est dal deserto siro arabico, a nord dalle radici dell'Hermon fino a Damasco, a sud dal W. el Hesa e a ovest dal Giordano e dal Mar Morto, è divisibile in tre parti:

1) La regione settentrionale, dall'Hermon fino al Iarmuk e comprende: il Giòlan (Gaulanitide), il Basan (Batanea), l'Hau-ran (Hauranitide) verso est, la regione vulcanica G. ed Druz (antico Selmon: Ps. 68, 15), el Legia (Traconitide) e la fertile pianura occidentale En Nukra. Le poche località rimaste dopo l'invasione arabica (636 d. C.) e il terremoto (746 d. C.) sono: presso le fonti del Giordano, Banjas (Cesarea di Filippo: v.), Tell el Kadi (Dan. Lais: Iudc. 18, 27-31; 1Reg. 12, 29; 15,20); nel Giolàn, et Tell (Betsaida Iulia: v.), Kursi (Gergesa: Mt. 8, 28), Kal'at el Hosn (Hippos), Kefar Semah (Samah), el Hammi (Emmatha, fonti termali), Fiq (Aphek: 1Reg. 20, 26-30; 2Reg. 13, 17), Hisfin

(Casfor: I Mach. 5, 26); nel Basan, Tell 'Astarah (Astaroth: Ios. 9, 10; 12, 4 ecc., Cat. di Tuthmosis III); nell'Hauran, Busra-Eski Sham (Bostra, Bozrah), el Quanawat (Cantha).

2) Il Galaad (oggi Aglun + el Belqa), tra il Iarmuk ed il W. Hesban, è un tavolato che s'innalza verso il Giordano, con un giogo montano che procede verso sud- sud-ovest raggiungendo m. 1261 (Umm ed Dereg), è interrotto dalla profondissima valle del Iabbok, continua verso sud fino a Nebi Osa presso es Salt (m. 795), quindi si volge a est-sud-est verso ‘Amman (G. 'Amman, m. 1052). Sovrabbondante di fonti e di torrenti, è rivestita di dense selve (2Sam 18, 6) ed abbondanti pascoli per le greggi (Cant. 4, 1; Num. 32, 1); abbondano nelle valli gli uliveti e le vigne; nei campi, il grano. Celebri erano i balsami e gli unguenti (Gen. 37, 25; Ier. 8, 22; 46, 11). Principali località: Umm Qeis (Gadara), Tell Abil (Abila), Tell Ramith (Ramoth Galaad: 1Reg. 4, 13; 2Reg. 8, 28-9, 16), Khirbet el Fahil (Pella), Tell Abu Kharaz (Iabes Gilead: 1Sam 11, 1-10; 31, 11-13), Kh. el Istib (Tisbe: I Reg. 17, l?), H. Mahmeh (Mahanaim: 2Sam 2, 8...), Geras (Gerasa), 'Amman (Rabbat 'Amman: 2Sam 11-12; Filadelfia).

3) Moab. Tavolato ondulato, fra il W. Hesban e il W. Hesa, arido per le scarse fonti ed i numerosi fiumi fluenti in valli profonde e dirupate. L'altezza media del Moab settentrionale è di 700-800 m.; quella del Moab meridionale di 1000 m. La catena degli Aharim culmina nella punta en Nebii (Nebo: Num. 27,12; Dt. 3, 27; 34, l) e Ràs Siaga (Pisgah. Pasgah: Num. 21, 20; 23, 14-25; Deut. 3, 27). Il Moab, oggi nomadico, nel passato aveva numerose città: nella valle del Giordano, Kh. Kefrin (Abel ha-Sittim: Num. 25, 1; 34-36; Ios. 2,1), Teleilat Ghassul, Tell el 'Azeimeh (Beth Iesimoth: Num. 33, 49; Ios. 12, 3; 13, 20); sulla strada Ammon-Arnon, Hesban (Hesebon: Num. 21, 25-30; Cant 7, 5; Is. 15, 4; 16, 8), Madaba (Madeba), Ma'in (Ba'al Me'on: Num. 32, 38; stele di Mesa), Diban (Dibon: Is. 15, 2; stele di Mesa).

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I-II, Parigi 1933-1938; L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1926; *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Londra 1945, pp. 107-112: P. LEMAIRE-D. BALDI. *Atlante storico della Bibbia* (Bibbia Garofalo), Torino 1955; L. H. GROLLENBERG-R. BEAU-PERE, *Atlas de la Bible*, 3a ed., Parigi 1955.

PALMIRA. - Centro carovaniero, situato nel deserto siro-arabico a metà strada ca. tra il Mediterraneo e l'Eufrate. Fu archeologicamente esplorato con un'abbondante messe di reperti archeologici: centinaia di iscrizioni palmirene utilissime sotto l'aspetto filologico e storico, una grande via colonnata (ca. 135 colonne) con tetrapili ed archi eretti agli incroci delle vie trasversali, un tempio dedicato nel 3-9 d. C. al dio Bel. Col nome di Tadmar è ricordata in un'iscrizione di Teglatfalasar I (1114-1076) menzionante una vittoria sugli Aramei (Ahlamu) (J. Pritchard, Anet P. 275). È ricordata nella Bibbia tra le costruzioni e fortificazioni di Salomone col nome di Tadmor (2Par. 8, 4; in 1Reg. 9, 18 si legge nel testo Tamor ma in margine Tadmor).

Dopo un'esistenza ridotta durante l'età ellenistica, e dopo essere entrata nella sfera d'influenza partica, senza perdere la sua fondamentale indipendenza, P. approfittò della pace, creata si in Oriente nei secoli I-II per stabilire ed incrementare le relazioni commerciali in tutto l'oriente e fino a Roma, in Pannonia, in Gallia ed in Spagna. Colonia romana al tempo di Settimi o Severo, fu scelta come centro d'azione nella guerra contro i Parti. Staccatasi e ribellatasi a Roma, fu sconfitta dall'imperatore Aureliano. Ebbe inizio così il declino della sua prosperità fino al saccheggio e distruzione totali, metà del sec. VIII d. C.

La popolazione sedentaria palmirena, di origine araba, presenta elementi aramaici nella lingua e nella religione ed elementi greci, mutuati dai Seleucidi, nell'organizzazione sociale e politica. La lingua, nota dalle iscrizioni, ha una notevole rassomiglianza nei caratteri con la lingua quadrata ebraica ed una struttura aramaica, nonostante la presenza di termini greci, vicina di più al gruppo "occidentale" anziché a quello "orientale". La religione palmirena, nota pure attraverso le iscrizioni, è sincretista: il dio supremo semitico Baal, denominato Bel o Bal a Babilonia, di cui si è scoperto il tempio, ha come divinità associate Aglibol, Irakhibol e Malakbel; il dio del cielo Baalsamen, siro-fenicio; la dea madre sira Atar'ate; la dea araba Allat ed il dio arabo Arsu; il dio della fortuna con la dopo pia denominazione di Semeia e Gad.

[A. R.]

BIBL. - G. L. DELLA VIDA. in *Enc. Catt*., XXVI. coll. 144 ss.; J. STARCKY. *Palmyre* (*L'Orient ancien illustré*, 7), Parigi 1952.

PANI di presentazione. - La più importante delle offerte di pane, era quella dei lehem happanim, greco ***, "p. della faccia" o di p. (in quanto presentati e destinati a rimanere alla presenza di Iahweh). La Volgo = "p. propositionis", da cui l'improprio: p. di proposizione.

Detti anche "p. sacri", "pane perpetuo" (1Sam 21, 5 s.; Num. 4, 7) e più tardi "p. disposti a serie e a strati" (lehem ma'areketh: I Par. 9, 32; 23, 29; Neh. 10, 34). Fatti con fior di farina (7 litri ca. per ciascuno = due decimi di efa: Lev. 24, 5), dai Caatiti (Num. 9, 31), i dodici p. (= le dodici tribù d'Israele) venivano posti in due file (forse gli uni sugli altri: I Par. 9, 32), sulla tavola di acacia (nel tabernacolo o tenda, prima) o di cedro (nel Tempio), ricoperta d'oro, lunga l m. ca. e larga 50 cm. (Ex 25, 23-30: la riproduzione sull'arco di Costantino), posta nel Santo di fronte al candelabro d'oro, e precisamente a sinistra (= a nord) dell'altare dei profumi; e Venivano rinnovati ogni sabato. I p. tolti spettavano ad Aronne ed ai suoi figli (e quindi ai sacerdoti), che dovevano mangiarli nel luogo santo, perché cosa sacra già offerta a Iahweh.

La rinnovata oblazione settimanale simboleggiava il rinnovamento dell'alleanza di Israele con Dio (Lev. 24, 5-9). Questo rito dei p. di presentazione fu osservato sempre fino alla distruzione del Tempio (cf. I Mach. 4, 51; 2Mach. 1, 8; 10, 3; Hebr. 9, 2).

Sono ricordati in 1Sam 21, 1-6, quando David perseguitato da Saul e fuggitivo, passa da Nob dove era allora la Tenda sacra, e ottiene dal sommo sacerdote Ahimelec di mangiare, in mancanza di altro, i p. di presentazione tolti dalla tavola del Santuario. Ahimelec pensa a ragione che la necessità giustificava tale concessione; chiede soltanto che David e i suoi uomini osservino le condizioni di purezza richieste agli stessi sacerdoti, almeno la più importante, quella della continenza dai rapporti sessuali (Lev. 22, 2-7;. 15-6). David risponde che su questo punto sono in regola, perché tale è la loro abitudine nelle spedizioni militari, conformemente alla Legge (Deut. 23, 10 ss.; cf. L. Desnoyers, *Hist*., II, Parigi 1930, p. 98 ss). Il divin Redentore cita questo esempio per dimostrare agli ostinati Farisei che qualunque legge positiva (e Del suo caso, la legge del riposo sabatico) può cessare di obbligare quando viene in conflitto con la legge naturale, in caso di necessità (Mt. 12, 3 s.; Mc. 2, 23-28; Lc.6, 1-5).

I termini stessi della Legge, che attribuiscono ai sacerdoti i p. di presentazione tolti dalla mensa, e che vengono da essi mangiati, escludono affatto ogni riferimento alla concezione primitiva imperfetta, riscontrata altrove tra i Semiti, che cioè il pane, come ogni altro sacrificio, era considerato veramente quale cibo, nutrimento della divinità. Qui, come per altre questioni affini, non bisogna fermarsi alle analogie esterne, che nulla dicono (ad es.: l'offerta del pane si trova dappertutto, ché è il mezzo più necessario per il sostentamento e più comune), ma bisogna considerare l'idea sulla divinità, la concezione religiosa che ispira, informa ogni cerimonia esterna. Nel Vecchio Testamento, l'offerta dei p. è un'oblazione di propiziazione e di ringraziamento a Iahweh, l'Essere Supremo, dalla trascendenza assoluta, che non può essere rappresentato da alcun'immagine; e di cui l'invisibile arca, vuota, raffigura soltanto la ineffabile presenza.

[F. S.]

BIBL. - A. CLAMER, *Lévitique* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2) Parigi, 1940, p. 177; A. MÉDEBIELLE, *Rois* (*ibid*. 3), 1949, p. 434; A. VACCARI. *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, p. 219 s.; VIII, 1950 pp. 64 s. 144.

PANION, PANIAS. ~ v. Cesarea di Filippo.

PAOLO apostolo. - Nacque a *Tarso*, capitale della Cilicia, nei primi anni (1-6) dell'era volgare e subì il martirio a Roma nel 67. Fin dalla nascita (come allora si soleva) ebbe due nomi uno giudaico Saulo e l'altro romano P. Fonti per la sua biografia sono gli At. e le sue lettere.

A Tarso (At. 21, 39), famosa per la cultura e il commercio, i suoi genitori, zelanti e ortodossi Farisei (At. 23, 6; Phil. 3, 5), dediti al commercio di ruvidi tessuti, caratteristici della Cilicia, per la confezione di tende, coperte ecc. (cf. At. 18,3), avevano la cittadinanza romana; ambito, privilegio cui ricorse alcune volte P. per proteggersi contro i soprusi dei Giudei e di varie autorità (ivi, 16, 37; 22, 25; 25, 11). La sua prima educazione culturale e religiosa, nella sinagoga locale, fu prettamente ebraica, intonata al rigido legalismo farisaico (Gal. 1, 14). Essa fu completata a Gerusalemme sotto la guida di Gamaliele il

Vecchio (At. 22, 3), di cui si conoscono la religiosità e la rettitudine morale (ivi, 5, 34 s;). La condotta di P. fu irreprensibile secondo la Legge (Phil. 3, 6) e ogni suo atteggiamento, compreso quello di persecutore, fu effetto della erronea valutazione giudaica del messianesimo (v.); egli credé sempre di zelare la gloria di Dio (1Tim. 1, 13). Il rabbino p. incitò alla lapidazione di Stefano, ma non partecipò attivamente a quella esecuzione illegittima (la pena capitale spettava al Procuratore Romano) per non compromettersi (At. 7, 58). Egli è sempre contro i cristiani (ivi, 8, 60; 22, 4) e conduce invece spedizioni punitive (ivi, 9, 2; 22, 5).

La conversione. Nel 31-32 d. C., mentre a tale scopo si recava a Damasco con lettere del Sinedrio, Gesù risorto gli apparve (At. 9, 3-16; 22, 6-11; 26, 12.28) manifestandogli così che l'ucciso Messia era veramente risorto, era vero Dio, e che i suoi fedeli perseguitati costituivano davvero la sua Chiesa, a lui misticamente uniti come un sol corpo.

Entrato in Damasco per ricevere la comunicazione di quanto avrebbe dovuto fare (At. 9, 6), P. fu accolto da Anania, probabilmente il capo della piccola comunità cristiana locale. Fu battezzato, e ricevette (9, 19) da quei fedeli le prime istruzioni sul Cristianesimo. All'atto del battesimo ricuperò la vista, perduta dal momento della visione. Ben presto si ritirò nell'Arabia (Gal. 1, 17): cioè nella zona desertica a sud di Damasco. Fu un intenso lavorio interiore per approfondire le nuove verità rifulse alla sua mente e per prepararsi alla missione futura. Quindi, ritornò in Damasco, iniziando una viva attività missionaria presso i Giudei. Questi, furenti contro di lui, considerato apostata, cercarono di impadronirsene e sopprimerlo, coadiuvati dal rappresentante del re Areta. P. fu costretto a lasciare la città di notte, facendosi calare, con una sporta dalla finestra situata sulla cinta delle mura (2Cor 11, 32 s.).

E si diresse a Gerusalemme, per incontrarsi da che ne era partito persecutore, con Pietro (Gal. 1, 18) e con la comunità cristiana. Erano ormai passati ca. tre anni ma finché Barnaba (At 9, 26 s.) non si fece garante per lui, presentandolo agli Apostoli, tutti mostravano diffidenza e noncuranza per il convertito, che avrebbe bramato di riparare con un intenso apostolato alla sua attività persecutrice di alcuni anni prima. A Gerusalemme, anche i Giudeo-ellenisti di solito meno intransigenti dei palestinesi, gli furono ostili; vi furono perfino propositi di violenza contro di lui. I cristiani pertanto gli consigliarono di allontanarsi (ivi, 9, 29 s.); e ammonito in una visione nel Tempio, che tale era il volere di Dio, P. si ritirò a Tarso, con la speranza di un proficuo apostolato fra i Gentili (ivi, 22, 17.21).

Nella città natale e nei dintorni svolse la sua attività missionaria; accrescendo l'intensa preparazione interiore alla missione cui Dio lo destinava. Verso il 43 Barnaba si recò a chiamarlo per averlo collaboratore prezioso nella evangelizzazione di Antiochia, dove la conversione dei Gentili al cristianesimo si manifestava imponente (At. 11, 26). Ad Antiochia P. è il cooperatore inseparabile e fedele di Barnaba: i due furono scelti quali incaricati ufficiali per recare a Gerusalemme, in previsione di una terribile carestia, il sussidio raccolto nella comunità (ivi, 11, 30). La culla del cristianesimo attraversava tristi giorni a causa della persecuzione del re Erode Agrippa. Barnaba e Saulo s'incontrarono

con gli "anziani"; gli Apostoli si erano allontanati, forse per evitare di cadere nelle mani del re. I due rientrarono con il giovane Marco, cugino di Barnaba ed autore del secondo Vangelo (ivi, 12, 25).

Primo viaggio missionario. Nell'autunno del 45 d. C. o nella primavera successiva ad Antiochia, durante una riunione liturgica, lo Spirito Santo manifestò la volontà che Barnaba e P. partissero come missionari della Buona Novella (At. 13, 2). Vi fu una specie di investitura ufficiale da parte dei dignitari della Chiesa che «dopo di aver digiunato e pregato ed imposte loro le mani li lasciarono partire». Ai due si aggiunse il giovane Marco. A Cipro, prima meta scelta probabilmente dal cipriota Barnaba, che appare in prima linea, la predicazione, rivolta innanzi tutto ai Giudei nelle sinagoghe (ivi, 13, 5), incominciò nella città di Salamina. A Pafo, il proconsole Sergio Paolo si interessò molto dell'attività dei due missionari, con i quali amava intrattenersi. Un "mago" giudeo, Bariesu, tentava distoglierlo, da tale interessamento; P. - è la prima volta che Luca usa questo secondo nome - l'apostrofò annunziandogli qual castigo la cecità, che lo colpì istantaneamente. Il miracolo eliminò ogni difficoltà nella mente di Sergio Paolo che credette nella dottrina di Gesù (ivi, 13, 7-12).

Dall'isola di Cipro P., che aveva preso l'iniziativa, si diresse nella vicina Asia Minore. La prima tappa fu Perge in Panfilia; quindi l'animoso Apostolo volle inoltrarsi all'interno, attraverso zone paludose, per risalire la catena del Tauro, e raggiungere Antiochia di Pisidia, capitale della regione. Marco temette queste difficoltà e ritornò a Gerusalemme (At. 13, 13). P. e Barnaba ad Antiochia si presentarono, come di consueto, nella sinagoga al sabato, e P. espose in un discorso magnifico la sua. catechesi (ivi, 13, 16-41). L'effetto fu impressionante: P. fu invitato a continuare il suo insegnamento il sabato seguente con grande successo, specialmente fra i numerosi proseliti. I Giudei se ne impermalirono, e per mezzo di donne influenti ottennero dalle autorità civili l'allontanamento dei due missionari (ivi, 13, 44-52).

Questi passarono nella Licaonia, ove svolsero un'attività piuttosto lunga nella capitale Iconio, finché non ne furono scacciati (At. 14, 1-6). A Listra si ripete la stessa scena di un successo iniziale e di un epilogo doloroso (ivi, 14, 6.20), dovuto questa volta alla tentata apoteosi dei due missionari, cui si voleva offrire un sacrificio di tori, perché ritenuti per due divinità per il miracolo operato da P. in uno storpio. Disilluso, il popolo cambiò in avversione l'entusiasmo primitivo: P. fu lapidato ed abbandonato come morto fuori della città; raccolto da alcuni fedeli durante la notte, fu curato ed il giorno dopo inviato con Barnaba a Derbe, cittadina ad una quarantina di km. a sud-est di Listra. Ivi si svolse un apostolato tranquillo ed efficace, finché i due non decisero di ritornare in Antiochia di Siria, ripassando nelle varie comunità fondate nell'Asia Minore, per curarne l'organizzazione interna (ivi, 14, 22 s.).

Secondo viaggio missionario. Ad Antiochia alcuni convertiti dal giudaismo affermavano che la fede in Gesù Cristo non dispensava dall'osservanza della Legge mosaica. Era il grande problema dei rapporti tra la Nuova e l'Antica Economia. Esso s'acuì dopo l'audace apostolato di P. e di Barnaba a Cipro e nell'Asia Minore. Gli anziani giustamente si preoccuparono di una soluzione autorevole e definitiva; e mandarono pertanto i due

missionari a Gerusalemme, dagli Apostoli. Nell'assemblea di Gerusalemme (v. Concilio degli Apostoli) (49-50) Pietro sancì la piena autonomia dei Gentili convertiti nei rapporti dell'antica Legge. E P. si rifiutò in maniera energica di sottoporre Tito, gentile convertito che aveva con sé, al rito della circoncisione (Gal. 2, 3). S. Pietro si recò quindi ad Antiochia. Dimostrando praticamente l'abrogazione delle antiche prescrizioni giudaiche, egli, festeggiato dai Gentili convertiti, mangiava con loro. Ma vedendo il manifesto malumore degli ex-giudei, pensò di trarsi indietro, declinando gl'inviti di quei fervidi convertiti, per evitare urti e credendo di acquietar tali indiscreti senza dispiacere ai primi. Tale condotta, dettata dalla prudenza (e imitata financo da Barnaba), mortificò invece i Gentili convertiti. P. lo fa notare al principe degli Apostoli, con la franchezza che gli viene dal suo zelo, e mettendo pubblicamente a tacere quegli ostinati giudaizzanti (ivi, 2, 11-14).

Da Antiochia nel 50, con molta probabilità, P. inizia il suo secondo viaggio missionario. Barnaba voleva ripigliar Marco; ma P. più non lo volle, e preferì separarsi da Barnaba. Questi con Marco ritornò a Cipro. L'Apostolo con Sila (At. 15, 36-40), visitò le comunità della Licaonia. A Listra prese con sé anche il giovane Timoteo, figlio dell'ebrea Eunice e di un pagano (2Tim. 1, 5), che circoncise, per evitare le recriminazioni dei Giudei che si proponeva di avvicinare.

Dalla Licaonia i tre si diressero verso il nord, toccando forse Pessinunte e Dorileo; P. si proponeva di scendere ad ovest, verso il Mediterraneo; ma una comunicazione dello Spirito contrastò tale proposito, come l'altro di dirigersi a nord verso la Bitinia ed il Ponto (At. 16, 6 s.). Raggiunsero il porto di Alessaudria Troade, dove si unì loro lo storico e medico carissimo (Col. 4, 14) Luca. In una visione, il Signore indicò a p. di passare in Europa. La prima tappa missionaria fu Filippi, della colonia romana in Macedonia (ivi, 16, 12-40). La conversione di una ricca mercantessa di porpora segnò l'inizio di un notevole successo apostolico, interrotto dall'episodio della fanciulla ossessa mira colata da P., col relativo imprigionamento di P. e Sila. I magistrati, che li avevano fatti flagellare, appena conobbero che erano cittadini romani, ebbero timore del loro arbitrio e li fecero liberare. I due abbandonarono la città, lasciandovi Timoteo e Luca, e predicarono con gran frutto a Tessalonica. I Giudei costrinsero P. ad allontanarsi (cf. Tessalonicesi). Egli vi lasciò una comunità di fedeli molto numerosa, - alla quale poco dopo da Corinto diresse due lettere.

Dopo breve sosta a Berea (ivi, 17, 10-14), P., staccandosi da Sila e Timoteo, si recò ad Atene. Tutto preoccupato per la sorte dei fedeli, che era costretto ad abbandonare dovunque, P. provò in Atene la tristezza della solitudine e l'angustia per le varie comunità. Tentò di evangelizzare la città, ma con un successo molto meschino. Il famoso discorso su l'Areopago (ivi, 17, 22-31) è un piccolo capolavoro, ma il risultato fu una delusione. Molto più efficace fu la predicazione nella città commerciale di Corinto: P. vi si fermò almeno un paio di anni, operando diverse conversioni, in modo particolare fra il popolo minuto, composto di schiavi e di umili operai del porto. Come sempre, P. si attirò l'odiosità dei Giudei che tentarono invano di farlo condannare dal governatore romano, Giunio Gallione fratello di Seneca (ivi, 18, 12-17). Dalle due lettere, che l'Apostolo inviò alla comunità di Corinto, si conosce quanta preoccupazione questa comunità causò a P., che tanto l'amava.

Terzo viaggio missionario. Da Corinto P., facendo una brevissima sosta ad Efeso, si recò a Gerusalemme, quindi subito ad Antiochia (At. 18, 19 s.), donde iniziò nel 53 oppure nel 54 il terzo viaggio a grande raggio. L'itinerario sino nella Galazia, probabilmente a Dorileo, coincise su per giù con quello del secondo viaggio. Quindi P. si recò ad Efeso, che fece centro della sua attività per oltre due anni (ivi, 19, 8.10; 20, 31) poiché egli non si limitò ad evangelizzare la grande metropoli, ma - direttamente o indirettamente - si preoccupò di tutte le città vicine, in modo speciale di quelle della vallata del Lico. Egli parla di una larga porta apertasi per l'Evangelo (I Cor 16, 9). L'incidente, provocato dalla corporazione degli argentieri, che vedevano sfumare il loro commercio di statuette idolatriche e di ex-voto, documenta l'efficacia della predicazione di P. e dei suoi collaboratori (At. 19, 23-40). Da Efeso l'Apostolo scrisse, con molta probabilità, la lettera ai Galati (v.), la I Corinti (v.).

Da Efeso p. passò in Macedonia, ove rivide le varie comunità, ma senza potersi liberare dell'ansia per gli avvenimenti di Corinto, ove - con grande probabilità - aveva già compiuto poco prima una breve visita contrassegnata da un triste ricordo. L'arrivo di Tito - con notizie alquanto rassicuranti (2Cor 7, 6 s.) lo consolò e causò l'invio della II Corinti. Secondo gli Atti (20, 3) P. trascorse "tre mesi" in Grecia, cioè in massima parte in Corinto, ove compose la grandiosa lettera ai Romani e donde partì, forse nella primavera del 58, per Gerusalemme per recarvi l'offerta raccolta a favore di quella chiesa povera (Rom. 15, 30 s.). Il viaggio, compiuto per lo più per terra, fu ricco di incontri commoventi con le varie comunità in Macedonia e lungo la costa dell'Asia e di preavvisi dello Spirito Santo, che intendeva preparare l'Apostolo a quanto l'attendeva in Gerusalemme (At. 20, 3-21, 16).

P. prigioniero. A Gerusalemme l'Apostolo fu accolto con deferenza dalla chiesa ed in modo particolare da Giacomo e dalle altre autorità; tuttavia presto si manifestò contro di lui il vecchio rancore. I Giudei l'odiavano come un rinnegato, mentre i giudeo-cristiani diffidavano di lui per il suo apostolato fra i Gentili e per la sua opposizione alle teorie dei giudaizzanti. Con la speranza di dissipare tale prevenzione P., per consiglio di Giacomo, si sottopone all'onere di soddisfare alle spese per i vari sacrifici, che quattro nazirei dovevano sostenere alla scadenza del loro voto (At. 21, 20-26). I Giudei, particolarmente alcuni venuti dall'Asia come pellegrini in occasione della festa di Pentecoste, approfittarono di tali funzioni liturgiche per accusarlo di avere profanato il Tempio con l'introdurvi il cristiano Trofimo di stirpe non giudaica (ivi, 21, 27.29). Si sollevò subito un gran tumulto; P. corse pericolo di essere linciato, se non fosse accorso il tribuno di stanza all'Antonia, il quale credeva trattarsi di un sobillatore. Dalla gradinata dell'Antonia, P., col permesso del tribuno, spiega alla folla la sua vita ed innocenza; riaccesosi il tumulto, il tribuno Lisia, che teme complicazioni a causa del diritto di cittadinanza romana del perseguitato, lo fa interrogare inutilmente davanti al Sinedrio (ivi, 22, 30-23, 10); poi venuto a conoscenza di una congiura organizzata contro di lui, lo manda a Cesarea dal procuratore Antonio Felice (ivi, 23, 16-35), che lo fece custodire nel pretorio di Erode. Dopo un dibattito, in cui i Giudei sostennero per mezzo dell'avvocato Tertullo le loro accuse, Felice si persuase dell'innocenza dell'imputato ma lo trattenne per due anni sotto custodia militare con la speranza di carpire del denaro dagli amici dell'Apostolo (ivi, 24, 1-27). Succeduto il procuratore Porci o Festo a Felice, viene riesaminato il caso del

prigioniero; il nuovo rappresentante di Roma, per ingraziarsi i Giudei, voleva ricondurre P. a Gerusalemme dinanzi al Sinedrio;. l'Apostolo usufruendo del suo diritto di cittadino romano, si appellò al tribunale di Cesare (ivi, 25, 1-12).

Con molta probabilità nell'autunno del 60, P. viene inviato a Roma. La traversata è descritta minutamente da Luca con rara precisione di terminologia nautica (ivi, 27, 1-28, 13). Nel naufragio presso l'isola di Malta la nave col suo carico andò perduta, ma i molti passeggeri non subirono danno, come p. aveva predetto. Nella primavera del 61, P., che durante il fortunoso viaggio aveva rivelato tutto il suo carattere straordinario, arrivò a Roma, meta dei suoi desideri da lungo tempo (cf. At. 19, 21; 23, 11; 27, 24; Rom. 1, 11; 15, 23). Ivi gli fu permesso di alloggiare in una casa presa in affitto (At. 28, 16), di cui non si può fissare l'ubicazione. Rimase in tale condizione per ben due anni, continuando per quanto gli era possibile l'opera di evangelizzatore, come appare dall'ultima notizia degli Atti (28-30 s.) e dalle lettere della prigionia (Eph., Col., Phil., Philem.).

Gli ultimi anni. Il martirio. Nel 63 terminò con la liberazione la prima prigionia romana di P. Per il martirio regna una certa uniformità fra gli storici, che seguendo Eusebio di Cesarea (*Chronicon*, Olimpiade 211), l'assegnano all'anno 67. Con molta verosimiglianza si può pensare al viaggio in Spagna subito dopo la liberazione (63-64), cui seguì un breve soggiorno ancora in Italia. Negli anni 64-66 P. compì un largo giro in Oriente giungendo sino ad Efeso e Mileto (2Tim. 4, 20). Egli fu a Troade (ivi 4, 13) e nell'isola di Creta (Tit. l, 5). Sembra che fu arrestato di nuovo a Nicopoli nell'Epiro (cf. Tit. 3, 12). Condotto a Roma, vi trascorse una breve prigionia molto dura, rispecchiata nella 2Tim. Egli fu martirizzato con la massima verosimiglianza alle Tre Fontane, come vuole una tradizione antichissima, e sepolto nella Basilica che porta il suo nome lungo la Via Ostiense.

P. non è tutto dedito all'azione e noncurante della propria ascesi interiore; prima di tutto egli è un grande mistico: non solo a causa dei carismi eccezionali, che accompagnavano il suo ministero (cf. At. 13, 10 s.; 14, 8 s.; ecc.; 1 Cor. 14, 18; 2Cor 12, 1-6 ecc.) ma la sua vita è un continuo esercizio ascetico (I Cor 9, 26 s.), nel distacco più assoluto dalle cose terrene (cf. At. 20, 33-35; 1Ts. 2, 6-8; 2Cor 12, 14) per ricopiare sempre meglio il modello divino (I Cor 11, l; Gal. 2, 20; 6, 14), dal quale fu come ghermito sulla via di Damasco (Phil. 3, 12).

Nel suo apostolato, che considerò improrogabile collaborazione all'opera di Dio (I Cor 3, 6-9, 4, 1-2; 9, 16), P. agì con grande senso realistico. Si propose di farsi tutto a tutti (ivi, 9, 22); con abilità seppe conformare il suo insegnamento alla capacità, alla mentalità ed alle necessità degli uditori e lettori. E fece ciò sempre con ardore e con una convinzione profonda, in modo che ad un lettore superficiale potrà sembrare di avere sempre davanti l'elemento basilare dell'insegnamento paolino: per questo non bisogna mai dimenticare la foga oratoria dell'Apostolo ed il motivo concreto, che lo spingeva ad insistere su mi argomento piuttosto che su un altro. Davanti ad un uditorio composto di Giudei P. predicherà Gesù a base di citazioni e di riferimenti scritturistici (cf. At. 13, 16-41; 17, 10 s.; 24, 14; 28, 17-29), mentre di fronte ad assemblee pagane ricorrerà ad argomenti di tutt'altro genere (ivi, 14, 15-18; 17, 22-31). Lo stesso notiamo nelle lettere. E sempre egli rivela una grande originalità di espressione, nel modo di concatenare gli argomenti, nella

maniera di affermare recisa mente una cosa ecc.; ma bisogna stare bene attenti per non confondere tali caratteristiche personali di forma, con una pretesa particolarità dottrinale. Senza dubbio nessun autore neotestamentario svolge certi temi con la profondità e compitezza di P., come l'atteggia. mento del cristiano davanti alla legge mosaica, la giustificazione, il peccato originale, l'intima unione fra il Cristo ed i fedeli, la Chiesa ecc., ma se si esaminano i vari elementi non è difficile notare la loro perfetta armonia con allusioni ed affermazioni, magari brevissime dei quattro Evangeli.

Con vera esattezza, P. può ben esser detto: il ripetitore e il commentatore sistematico dell'insegnamento di Gesù.

La catechesi paolina è, come quella di Giovanni, eminentemente cristologica: non mancano però elementi trinitari perché il suo evangelo del Cristo riguarda innanzi tutto la relazione di Questi col Padre, quale unico Mediatore e Redentore. Una perspicua formula trinitaria si ha nella finale della 2Cor (13, 13), ma anche altrove (cf. Rom. 8, 9-11; 14-17; 15, 15 s.; 1Cor 6, 11; 12, 4.6; 2Cor 3, 3; Gal. 4, 6; Eph. 1, 3-4; Tit. 3, 4-6) ritorna spesso questo elemento veramente nuovo rispetto al Vecchio Testamento. Nel descrivere l'attività del Figlio di Dio P. insiste in modo particolare su la sua opera redentrice, rilevandone il carattere universalistico rispetto agli Ebrei ed ai Gentili (cf. Eph. 3, 8 s.).

Il principio fondamentale dell'insegnamento di P. è l'idea del "Cristo Redentore" che vive nella persona dei credenti: per lui la novità del cristianesimo è il *mistero di Dio, il Cristo, in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza* (Col. 2, 2 s.). Il Cristo, già principio di tutte le cose nella creazione (ivi, 1, 16), accentra e ricapitola tutto in se stesso, come principio dell'elevazione ad un ordine soprannaturale (Eph. 1, 10); come Redentore, Egli ripara in misura abbono dante il male causato dal peccato di Adamo, apportando la vita della Grazia (Rom. 5, 12-21) e facendo subentrare al regno del peccato e della legge Mosaica il dominio della Grazia con la realtà ineffabile del Corpo Mistico. Centro di tutto è il Cristo, unico ed eterno sacerdote ed unico Mediatore fra Dio e gli uomini (cf. Hebr .. 2, 17; 4, 14; 5, 5 ecc.; I Tim. 2, 5).

Elemento indispensabile perché uno divenga membro vivo ed operoso. di questo meraviglioso organismo, è la fede, intesa come adesione totale, di tutto l'uomo, al Cristo e alla sua dottrina (Rom.; Gal.). Quale rito di iniziazione è presentato il Battesimo. L'Eucaristia, che alimenta e fa crescere la vita soprannaturale, è considerata da P. come il sacramento che unisce intimamente al Cristo vittima (1Cor 11, 26). Il concetto di quest'unione intima figura come un ritornello costante nelle lettere paoline. Si pensi alla sua formula preferita "in Cristo" ed alle acrobazie, cui sottopone la flessibilissima lingua greca per accentuare l'intimità dell'unione. La vita nella gloria è concepita da P. come la semplice manifestazione ed intensificazione della vita *nascosta con Cristo in Dio*, che il fedele vive già su questa terra (Col. 3, 3).

Anima vivificatrice di quest'unione spesso è indicato lo Spirito Santo (cf. 1Cor. 6, 19; Rom. 8, 2.11; 2Tim. 1, 14). A Lui si attribuiscono la rivelazione dei misteri divini (I Cor. 2, 10) ed i carismi (ivi, 12, 4). Il fedele si deve considerare tempio dello Spirito Santo (ivi, 6, 19). Talvolta le medesime prerogative sono attribuite al Cristo. Ciò si spiega in quanto il

Cristo è in grado di riversare la pienezza dello Spirito (ivi, 15, 14). In pratica la santificazione viene attribuita allo Spirito Santo, mandato dal Figlio di Dio.

La Chiesa, cf. specialmente Eph. ed Hebr., è presentata quale sposa di Cristo, quale corpo costantemente alimentato nella sua vita soprannaturale dal Capo, che è il Cristo.

L'idea cristocentrica della sua teologia domina anche l'etica frammentaria di P. Egli ama parlare di "morte" e di "risurrezione" (Rom. 6, 4.6.11; Col. 2, 20-3, 8), della necessità di "spogliarsi" dell'antica personalità (= Adamo per "rivestirsi" della nuova (= Cristo; cf. Rom. 13, 14; Eph. 4, 20-24; Col. 3, 9-11) e del ripudio delle opere della carne per seguire gli impulsi dello Spirito, che abita nel cuore dei fedeli (Gal. 5, 16-26; Rom. 8, 4-10). Con grande senso pratico, poi, P. scende a casi concreti, come alle relazioni fra membri di una stessa famiglia o di una comunità cristiana ed ai rapporti con le autorità pagane. I suoi consigli sono sempre improntati al rispetto per l'autorità, di cui ha un concetto altissimo, considerandola come partecipazione della sovranità divina (Rom. 13, 1-7; I Tim. 2, 2; Tit. 3, 1).

Infine anche l'insegnamento escatologico è dominato dall'idea dell'intima unione fra i fedeli ed il Cristo: cf. la relazione strettissima tra risurrezione finale dei giusti con quella già avvenuta, del Cristo (Rom. 4, 25; I Cor 15, 12 s.); in essa (1Ts. 4, 13.18; I Cor 15) predomina sempre la figura del Cristo, che terminerà la sua opera rimettendo il regno a Dio Padre (ivi, 15, 24-28).

[A. P.]

BIBL. - .J. HOLZNER, *L'apostolo Paolo* (trad. it.), 5a ed., Brescia 1961; G. RICCIOTTI, *Paolo apostolo*. 4a ed., Roma 1951; A. PENNA, *S. Paolo*, 2a ed. Alba 1951: F. PRAT, *La teologia di S. Paolo*, I-Il, trad. it., 7a ed. Torino 1941: J. M. BOVER, *Teologia de San Pablo*, Madrid 1946; L. TONDELLI, *Il pensiero di S. Paolo*, 2a ed., Torino 1948; J. BONSIRVEN. *Il vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Parigi 1951; A. BRUNOT, *Le génie lìttéraire de St. Paul*. Parigi 1955.

PAOLO (Apocalisse di). - v. Apocrifi. PAOLO (Atti di). - v. Apocrifi.

PAPIRI. - Il papiro come materiale da scrivere fu in uso sin da tempi remotissimi. L'invenzione e il processo di fabbricazione sono da attribuirsi agli Egizi. Il papiro più antico che conserviamo rimonta alla Quinta Dinastia (ca. 2750-2625). Dall'Egitto passò nelle altre regioni sin dal sec. XI. Ciò è attestato dalla narrazione di Wen-Amon, il quale, nel descriverci il suo viaggio verso la Fenicia, c'informa che quivi furono trasportati dall'Egitto cinquecento p.

Il papiro già da tempi lontani fu usato per la trascrizione di testi sacri. Ce ne parla anche la *II Io.* 12.

Non appare ben chiaro s'c in alcuni luoghi della Bibbia si parli di membrana o di papiro. Geremia (36, 2) chiede che gli si dia il rotolo del libro che poi il re ordina di tagliare col temperino. Ora se vien tagliuzzato col temperino è preferibile pensare a una membrana; mentre la combustione si addice più al papiro che alla membrana.

L'unico papiro ebraico esistente (v. Manoscritti del Mar Morto) è quello detto, dal nome del possessore, di Nash. Esso contiene il Decalogo (Ex. 20, 2-17; Deut. 5, 6-26) e l'inizio della pericope Shema ed è assegnato dall'Albright agli anni 165-136 a. C.

Della versione greca abbiamo due p. che rimontano al II sec. a. C. e contengono frammenti del Deuteronomio, e cioè il primo: Deut. 23, 24-24, 3; 25, 1-3; 26, 12.17-19; 28, 31-33; e l'altro: Deut. 31, 28-32, 7.

Dei profeti minori, di Ez. e Gen 1-35 si conservano frammenti databili tra il II-IV sec. d. C. I p. di Chester Beatty riportanti brani del Pentateuco, dei Profeti, di Esth., dell'Eccli. sono databili tra il II e il IV sec. d. C.

Per il Nuovo Testamento conserviamo molti p., dei quali due sono i più importanti. Il primo, pubblicato da H. Idris Bell-T. C. Skeat, risale al II sec. e ci offre molte citazioni dei Sinottici e del IV Vangelo; il secondo, edito da C. H. Roberts, riporta brani del IV Vangelo (Io. 12, 31-33; 37.38) e rimonta alla prima metà del sec. II. Queste scoperte confermano la tesi tradizionale che il Vangelo di Giovanni è della fine del I sec.

Oltre questi p. ricordiamo il p. 46 di 86 fogli del III secolo, contenenti le lettere di s. Paolo quasi integralmente, ma con un ordine tutto particolare (Rom., Hebr., I Cor...).

Recentemente è stato scoperto e pubblicato il papiro Bodmer (così denominato dal possessore della Biblioteca, dove si è trovato, a Ginevra). Consta di due parti: la prima (P^{66}) contiene circa due terzi dell'intero quarto Evangelo (Io. l, 1-14, 26 meno 6, 11b-35a, essendo andati smarriti i fogli corrispondenti), la seconda (P^{67}) contiene i restanti capitoli del quarto Evangelo, ma in uno stato molto frammentario: V. Martin, *Papyrus Bodmer II, Evangile de Jean chap.* 1-14, Cologny-Geneve 1956; Id., *Papyrus Bodmer III, Supplément. Evangile de Jean chap*. 14-21 ivi 1958.

Come già i frammenti Rylands e Chester Beatty, anche P^{66} e P^{67} sono in forma di codici. Invece del classico rotolo abbiamo quindi un insieme di quaderni risultanti dall'accostamento di un numero variabile di fogli piegati in due.

La forma del testo è assai simile a quella del codice S, e vicina anche a B; i paleografi II assegnano al 200 circa (Boismard pone come date estreme gli anni 170-230).

Cf. M. E. Boismard, in RB 64 (1958) 363-398; G. Danesi, *Il più antico codice del vangelo di S. Giovanni. Il papiro Bodmer II recentemente scoperto*, in RBib 6 (1958) 295-322; Fr. Serafin de Ausejo *El papiro Bodmer II y la exégesis de IV Èvangelio*, in EstE 34 (1960) 907-928: Miscellanea biblica A. Fernandez.

Accanto a questa scoperta di p. sacri importanti specialmente in relazione alla critica testuale, bisogna ricordare quella di p. profani, che, nel caso, assumono un valore oltre

che assoluto anche relativo in quanto attraverso la loro lettura possiamo meglio comprendere la lingua del Nuovo Testamento.

BIBL. - Papiro di *Nash*: S. A. COOKE, in RR. n. s., l (1904) 242-50: W. F. ALBRIGHT, in JbL. 56 (1937); *Papiri biblici del II sec*.: C.H. ROBERTS, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester 1936, pp. 9-46; A. VACCARI, in *Biblica*, 17 (1936) 501-504; FR. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. IV-VII, Londra 1934-37; A. C. JOHNSON-H. S. GERMAN-E. H. KASE, *The John N. Scheide Papyr-Biblical Papyri Ezeikel*, Princeton 1938. - *Papiri del N. T. del sec. II*: J. M. LAGRANGE in RB, 44 (1935) 327-43; C. H. ROBERTS, An *Umpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935; P. BENOIT, in RB, 46 (1937) 58-82; KIRSHOP and SILVA LAKE, In RB, 48 (1939) 497-505; G. MANFELD, *New Testament Manuscript Studies*, Chicago 1942. - *Papiri profani*: A. DEISMANN, *Licht von Osten,* 4 ed., Tubing 1923; J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyr and other non Literary Sources*, Londra 1914-1929; W. DERONAUX, in NRTh, 62 (1935) 810-43; J. LEAL, *El autografo del IV Evangelio y la arqueologia*, in EstE, 34. (960) 895-905: Miscellanea biblica A. Fernandez.

PARABOLA. - ***, dà *** "mettere accanto", "confrontare", è un paragone. Ogni p. può ridursi nella seguente forma: «Come il vecchio padre accolse commosso il figliolo dissipatore, così il Padre celeste accoglie il peccatore che a Lui fa ritorno» (cf. Lc. 15, 11-32).

I termini del paragone sono: a) un racconto completo, preso dal normale corso della vita umana: il seminatore, il viandante aggredito dai ladri sulla via solitaria da Gerusalemme a Gerico, ecc.; b) una verità (soprannaturale per le parabole evangeliche), da inculcare: nel precetto della carità, il prossimo è ogni uomo che ha bisogno di noi, anche nemico, ecc.

La narrazione del racconto (lo termine del paragone) va pertanto intesa e spiegata nel suo senso letterale. A differenza dell'allegoria che è soltanto una metafora continuata, in cui la verità da proporre è intesa direttamente, espressa nei termini metaforici.

La p. non è ignota ai classici (Aristotile, *Rhetoricorum libri* II, 20; Cicerone, *De inventione* I, 30; *Epis. ad Lucil.* 59, 6) e fu usata dai rabbini; ma fu Cristo ad impiegarla in modo insuperabile nel suo insegnamento, sviluppando il semplice masal ebraico, specie di proverbio o detto gnomico, usato nei libri sapienziali del V. T. per inculcare una massima morale.

Quando la p. è usata allo stato puro, il che avviene raramente nei Vangeli perché spesso assume elementi allegorici allora solo l'idea centrale che soggiace al racconto deve essere applicata al campo morale od ideale, mentre devono essere trascurati i vari elementi accessori impiegati solo per dare un senso di compiutezza al racconto. Questa idea fondamentale deve essere individuata con l'esame dello scopo manifestato

nell'introduzione o nell'applicazione della p. stessa, o dalle circostanze storiche del contesto.

Le parabole evangeliche si possono distribuire in dommatiche, morali e profetiche. Le parabole dommatiche illustrano la natura e le leggi del Regno di Dio fondato da Cristo: la sua fondazione (il seminatore: Mt. 13, 3-9.18-23 parr.), il suo sviluppo (Il grano che si moltiplica da sé: Mc. 4, 26-29; il grano di senapa: Mt. 13, 31-32 par.; il lievito: Mt. 13, 33 par.), il suo alto valore (tesoro e perla preziosa: Mt. 13, 44-46), gli elementi che lo compongono (grano e zizzania: Mt. 13, 24-43; rete: Mt. 13, 47-50). Le parabole morali sottolineano il comportamento verso Dio (i due debitori: Lc. 7, 39-47; l'amico importuno: Lc. 11, 5-8; il fico sterile: Lc. 13, 6-9; il giudice iniquo: Lc. 18, 1-8; il fariseo ed il pubblicano: Lc. 18, 9-14), verso il prossimo (il servo spietato: Mc. 18, 23-35; il misericordioso samaritano: Lc. 10, 25-37; la pecora smarrita: Mt. 18, 12-14 e Lc. 15, 4-7; la dramma perduta: Lc. 15, 8-10; il figliuol prodigo: Lc. 15, 11-32; il posto al banchetto di nozze: Lc. 14, 7-11), infine verso le cose mondane (il fattore infedele: Lc. 16, 1-13; il ricco stolto: Lc. 12, 16-21; Lazzaro ed il mendico: Lc. 16, 19-31; il costruttore della torre ed il re: Lc. 14, 28-36). Infine le parabole profetiche descrivono il futuro destino di Israele (i fanciulli al gioco: Mt. 11, 16-19 e Lc. 7, 31-35; gli operai della vigna: Mt. 20, 1-16; i due figli nella vigna: Mt. 21, 18-32; i vignaioli omicidi: Mt. 21, 33-46 parr.; la grande cena Lc. 14, 15-24; il banchetto nuziale: Mt. 22, 1.14; la porta chiusa: Lc. 13, 23-30) oppure il destino finale dell'uomo (i servi vigilanti: Lc. 12, 35-38; il ladro nella notte: Mt. 24, 42-55 e Lc. 12, 39; il servo fedele ed infedele: Mt. 24, 45-51; Lc. 12, 41-48; le dieci vergini: Mt. 25, 1-13; le mine ed i talenti: Lc. 19, 11-27 e Mt. 25, 14-30).

La diversa valutazione dello scopo propostosi da Cristo nell'abbondante uso delle parabole è fondata sulla diversa interpretazione di un testo (Mt. 13, 11.15; Mc. 4, 10.12; Lc. 8, 9 ss.). In esso alcuni (Maldonato, Knabenbauer, Durand, Fonck ecc.) vedono la volontà di Cristo (*** finale in Mc. e Lc.) di castigare con una cecità morale ed intellettuale, l'incredulità colpevole degli uditori ebrei, secondo il senso da essi attribuito a Is. 6, 9 ss. qui citato. Ma il carattere intrinseco della p., che mira ad una esemplificazione e chiarificazione di un concetto e la benevola intenzione di Cristo di illuminare, convertire, insita nella stessa sua missione salvifica, fanno preferire senz'altro l'esegesi di quelli (Lagrange, Prat, Huby, Vosté, Holzmeister, Pirot ecc.) che vedono nella p. un mezzo dettato da bontà ed intuito psicologico per illustrare la mente degli uditori. Nostro Signore nel citare Is. 6, 9 ss. dice soltanto che si realizza allora la stessa situazione verificatasi tra Isaia e i suoi contemporanei; come a Isaia i Giudei opposero il loro indurimento, così i contemporanei di Gesù non accoglieranno il suo insegnamento; si induriranno; è l'amara conclusione di un medico che si vede impossibilitato a guarire un malato riottoso contro ogni tentativo di cura. Solo incidentalmente il riferimento da parte di Cristo a verità nuove e spesso soprannaturali esigeva qualche spiegazione che Cristo volentieri concedeva a spiriti docili e desiderosi di apprendere (cf. Mt. 13, 36 ss. Mc. 4, 10 ss.) ma sempre rifiutò ai male disposti, provocando così in essi un accecamento intellettuale colpevole. [A. R.]

BIBL. - L. FONCK, *Le parabole del Signore nel Vangelo*, trad. ital., Roma 1925: J. M. VOSTÉ. *Parabolae selectae Domini nostri Jesu Christi*, 2 voll., Roma-Parigi 1933; J. PIROT, *Allégories et paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, Marsiglia

1943; M. HERMANIUK, *La parabole évangélique*. *Enquete exégétique et critique*, Lovanio 1947; J. PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques. La Pensée de Jésus et les commentaires patristiques*. Parigi 1949.

PARACLITO. - Il greco *** significa "colui che viene chiamato in aiuto" (*** = chiamo vicino), soprattutto in giudizio: perciò avvocato, difensore, patrocinatore; in senso derivato = "consolatore" (gli aggettivi verbali in *** possono essere anche attivi), ed in tal senso traducono le versioni siro-palestinese, armena, georgiana, slava, mentre quelle siriaca, copta, etiopica, gotica trascrivono semplicemente il termine greco e l'antica latina lo rende con "advocatus" .

Il significato preciso sembra essere quello più generale, risultante da tutte le varie accezioni. Gesù, nel promettere e preannunciare lo Spirito Santo, lo chiama a più riprese P., pur attribuendo tal titolo anche a se stesso: «Pregherò il Padre e vi darà *un altro P*., perché rimanga con voi in eterno, lo Spirito di verità» (Io. 14, 16). Il P. avrà il compito di richiamare alla mente degli Apostoli quanto Gesù ha loro insegnato (14, 16), di rendere testimonianza a Cristo (15, 26) e di convincere il mondo di peccato (16, 8-14), dopo che Gesù se ne sarà andato (16, 7).

S. Giovanni chiama anche Gesù P. (I Io. 2, 1), tradotto dalla Volgata con "advocatus" e sembra rettamente: Egli è infatti il patrocinatore dei nostri peccati. [S. C.]

BIBL. - F. ZORELL, *Lexicon Graecum N. T.*, Parigi 1931, col. 991 S5.

PARADISO terrestre. - Giardino ameno piantato da Dio e da lui donato come felice soggiorno ai nostri progenitori (Gen. 2, 8.3, 24). Nel testo ebraico si adopera, per designarlo, il termine *gan* dal sumerico *gan*, che significa "verziere", terreno ricco di acque e di vegetazione. I settanta, pensando ai bei parchi dei signori persiani, lo tradussero *** (Gen. 2, 8 ecc.) e, dopo di loro, le antiche versioni latine e s. Girolamo "*paradisus*", da cui è passato, come nome proprio, nelle nostre lingue. Esso deriva dal persiano "*pairi daeza*", che vuol dire "recinto" e perciò "orto con muro di cinta o siepe". Solo nella letteratura ebraica posteriore ricorre il termine "*pardés*" = giardino (Neh. 2, 8; Cant. 4, 13; Eccle. 2, 5).

La Bibbia ci dice che Dio aveva piantato questo giardino "ad oriente" (della Palestina) in una regione. chiamata "'*Edhen*" (dall'accadico *edinu*=campagna aperta, derivante a sua volta dal sumerico *edin* = campagna fertile ed irrigua), ricca di splendida vegetazione, fra cui i due alberi della vita (per l'effetto dei suoi frutti) e della scienza del bene e del male (per l'effetto che seguì al peccato), e rinfrescata da acque abbondanti (Gen. 2, 8.14; 3, 5.22). Queste acque, all'uscire dal p. terrestre, si diramavano in 4 corsi o fiumi dai seguenti nomi: *Phison* (Pison), che percorre la regione Havilath ricca di oro; *Gehon* (Gihon), che attraversa il paese di Cus; *Tigri* (Hid. deqel) ed *Eufrate* (Perath). Dopo il peccato originale (v.), Adamo ed Eva furono cacciati dal p. terrestre ed alla sua porta Iddio pose dei Cherubini dalla spada guizzante, onde impedirne l'ingresso (Gen. 3, 22-24).

Il ricordo di questo ameno giardino, in cui Dio si intratteneva familiarmente con i protoparenti (Gen. 3, 8), ritorna spesso nella Bibbia come termine di paragone per designare grande felicità ed abbondanza (Gen. 13, 10; Cant 4, 13; Eccli. 24, 41; 40, 17.28; Ez. 28, 13; 31, 8; 36, 35; Ioel 2, 3), quale si avrà nei tempi messianici (Is. 31, 3; 51, 3; Ez. 47, 12; Zach. 14, 8).

Ubicazione del p. terrestre. È difficile, per non dire impossibile, risolvere tale problema, perché gli elementi geografici fornitici da Mosè sono scarni, in parte equivoci (p. es. abbiamo due regioni di nome Cus, una in Asia e l'altra in Africa: Gen 11, 7-8.29) e non sempre, almeno per noi moderni, identificabili: non meraviglierà perciò l'esistenza di circa ottanta opinioni al riguardo. Oggi si vede piuttosto nella descrizione mosaica (dato che l'uomo fu creato almeno un 100.000 anni a. C.) la *idealizzazione* di un sito realmente esistito, con una quadro geografico, allora noto: (A. Bea, P. Heinisch, J. Coppens, F. Ceuppens, J. Chaine ecc.): perciò sarebbe fatica sprecata, o poco utile, basarsi sugli elementi testuali per rintracciare la ubicazione esatta del p. terrestre. In ogni caso, il testo lascia pensare alla regione mesopotamica: o settentrionale (E. Kalt, A. Sanda, H. Gressmann ecc.), nella regione dei laghi Wan ed Urmia, dove nascono il Tigri e l'Eufrate (il Phison potrebbe essere il Phasis, o il Tsoroch nella Colchide; il Gehon l'Araxes e Cus l'accadico Kas); oppure centro-meridionale ed allora i 2 fiumi sconosciuti sarebbero 2 canali (Fr. Delitzsch, J. Theis, K. Jensen, A. Deimel). C'è chi pensa all'Arabia (I. Feldmann), chi alla Germania ecc.

Storicità. Pur ammettendo nella narrazione innegabili elementi letterari, deve ritenersi storico, cioè reale, il fatto della primitiva felicità dei pro genitori elevati allo stato soprannaturale (rappresentato dalla familiarità con Dio) e forniti di doni preternaturali (immortalità, immunità dall'errore, dalla concupiscenza e dal dolore); e siccome erano di carne ed ossa, devono pur avere abitato in qualche luogo fortunato di questa terra, il p. terrestre. Il testo e contesto (creazione, caduta ecc.), nonché la Bibbia tutta (Sap. 2, 23-24; Prov. 3, 18; 11, 30; Rom. 5, 12.14 ecc.) ci obbligano a questo senso. Sono soltanto fantastiche le spiegazioni simboliche (Filone, Clemente Al., Origene, K. Barth ecc.) o addirittura mitiche (Kant, Schiller, B. Marr, ecc.).

[S. C.]

BIBL. - J. FELDMANN . *Paradies und Sundenfall.* Munster 1913; A. DEIMEL, in *Orientalia*, 15 (925) 44-54; A. BEA, *De Pentateucha*, 2a ed., Roma 1933, pp. 149-52: B. BRODMANN, in *Antonianum*. 12 (1937) 125-64.213-36.327-56: F. CEUPPENS, *Quaestiones... ex historia primaeva.* 2a ed,. Torino 1948, pp. 100 ss. 111-17. 175-79. 228-31; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1948, pp. 33-38: P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. it.), Brescia 1950, pp. 67-77. 91-95.

PARALIPOMENI (I-II). - Originariamente constava di un solo libro (cf. Baba Bathra, fol. 14a; Origene, in Eusebio, *Hist. eccl*. VI, 25; Girolamo, *Prol. Galeat*.) denominato in ebraico "dibhre hajjamim" (s. Girolamo, *Liber Verborum Dierum*) nel senso di "annali" (cf. Esth. 2, 23; 6, 1; Neh. 12, 23), nei LXX e nelle versioni latine invece *** "Paralipomena" in quanto

presenta elementi omessi in Sam e Reg.; attualmente, di preferenza "Cronache" (cf. *Prologo Galeato* di S. Girolamo). La divisione in due libri è già presente nei codici A e B ed è adottata da tutte le edizioni.

Contiene le genealogie (I, 1-9) di quelle tribù che ebbero relazioni molto strette con David e il Tempio; la storia di David, particolarmente la sua attenzione nel ristabilire e fomentare il culto; i casi particolari di quei re che furono molto solleciti riguardo al culto e al Tempio (Salomone, Asa, Iosafat, Ezechia, Iosia: cf. I Par. 10; 11, 36, 21); l'epilogo ci dà l'inizio del decreto di Ciro per la riedificazione del Tempio (2Par. 36, 22-23).

Dall'esame interno risulta che la sua composizione bisogna porla, con molta probabilità, agli anni 300-250. Nel I Par. 29, 7 si parla della moneta d'oro ('àdarkonim) introdotta da Dario (521-486). Quindi doveva almeno essere incominciato il governo di quel re. Dove si parla del regno persiano (2Par. 36, 20) bisogna intenderlo come di un regno già tramontato a cui succede un altro, quello greco. Se poi si amo mette che i libri di Esdra e di Neemia ano che originariamente appartenevano ai Par., bisogna pure aggiungere; secondo la testimonianza di Flavio Giuseppe (*Antiq*. XI, 8.7), che il sommo sacerdote Iaddua fu contemporaneo di Alessandro il Grande. È certo che il libro è anteriore all'Eccli. (cf. 47, 11; I Par. 16, 4; 23, 30-32; 25, 1-7).

L'autore cita molte fonti. Il Podechard (cf. RB, n. s., 12 [1915] 236-47) ne enumera ventitré. Altri invece hanno pensato che si tratti solo di due fonti, una contenente la storia dei re di Giuda e di Israele e l'altra la storia degli altri profeti da Samuele a Isaia, citate ora in un modo ora in un altro. Altri restringono le fonti a una sola che abbracciava nello stesso tempo la storia dei profeti e dei re. Oltre a queste fonti esplicitamente citate l'autore si serve anche di altre senza nominarle (Gen.-Ios.). Ma non sappiamo se attinge direttamente o attraverso riproduzioni. Lo stesso si dica dei libri Sam e Reg. (cf. H. Van Den Bussche, *Le texte de la pròphétie de Nathan sur la dynastie davjdique*, in EthL, 24 [1948] 354-394).

Oggi si riconosce, finalmente, anche dai critici il valore storico dei fatti narrati in I-II Par. (cf. Bea, art. cit.). È vero che spesso il cronista tratta molti avvenimenti in un modo diverso dagli altri autori. Ciò però dipende dal fatto che egli intende sottolineare che cosa di religioso sia essenziale e perseverante. Quindi mentre non svisa gli avvenimenti, li considera tuttavia sotto l'aspetto religioso: che cioè la storia teocratica d'Israele cominciò non alle falde del Sinai ma con il patto di Abramo; che nel regno d'Israele il posto più eccellente l'ha non il sommo sacerdote, ma il re che siede sul trono del regno di Iahweh (I Par. 28, 5); che tra tutti i re David spicca sovranamente e, siccome gli altri successori non seguirono i suoi esempi, eccetto pochi, né potettero fondare il governo teocratico, non resta altro che attendere la venuta del David ideale, il Messia (cf. A. Noordtzy, art. cit.). [B. N. W.]

BIBL. - J. GOETTSBERGER, *Die Bucher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn 1939; A. BEA, *Neuere Arbeiten zum Problem der Chronikbucher*, in *Biblica*, 22 (1941) 46-58; A. NOORDTZY, *Les intentions du Chroniste*, in RB, 49 (1940) 161-68; W. RUDOLPH, *Chronikbucher* (Handb. z. A. T., 21), Tubingen 1955; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1956) 185-191.

PARASCEVE. - Giorno di preparazione al sabato (dal gr. *** "preparazione", trascritto dalla Volgata senza essere tradotto). Secondo Ex. 16, 5 in esso bisognava preparare quanto occorreva per il sabato, raccogliendo doppia razione di manna (16, 22). Eguale significato nei Vangeli. Giuseppe d'Arimatea richiede a Pilato il corpo di Cristo Crocifisso a p. ossia prosabato (***) giorno che precede il sabato (Mc. 15, 42; cf. Iudt. 8, 6; F. Giuseppe, *Ant*. XVI, 6, 2).

Lc. 23, 54 dice «era il giorno di p. ed il sabato s'iniziava») (per gli Ebrei il tramonto era l'inizio del nuovo giorno). Mt. 27, 62 «nel giorno dopo la P. (al sabato) si radunarono i capi dei sacerdoti ed i Farisei da Pilato».

In Io. 19, 14 «era la p. della Pasqua», la vigilia della solennità pasquale che in quell'anno era un sabato (19, 31; 19, 42).

[A. R.]

PARUSIA. - È il greco *** (*** = presente) "presenza", come in 1Cor 16, 17; 2Cor 10, 10; Phil. 2, 12. Nell'accezione popolare ellenistica (III sec. a. C. - II sec. d. C.) è adoperato come nome d'azione "il presentarsi" (dal v. ***). "venuta" o "visita" solenne di un re o di un imperatore (cf. 2Cor 7, 6 ss.). Così Corinto e Patrasso, in ricordo della visita (= p.) di Nerone, coniarono monete con la scritta «Adventus (= p.) Augusti». E, in senso derivato (cf. ***, Phil. 1, 26) "ritorno". La stessa Incarnazione, o prima venuta del Cristo, è detta p., in 2Pt. 1, 16.

Il termine pertanto riveste nel Nuovo Testamento questi vari significati; lo conferma l'uso notevole e chiarificatore delle seguenti espressioni che gli equivalgono; «giorno del Signore» (17 volte in s. Paolo; At. 2, 20; I Pt. 3, 10.12; Ap. 16, 14); "manifestazione" ***, 5 volte nelle lettere Pastorali: 2Tim. 1, 10 della prima venuta del Cristo, ecc.); "rivelazione" ***; I Cor 1, 7; 2Ts. l, 7; 1Pt. 1, 7.13; 4, 13); o semplicemente "visita" (***: Lc. 19, 44; 1Pt. 2, 12), secondo l'espressione profetica pequddah: Is. 10, 3; Os 9, 7; Num. 16, 29 = la morte che tutti attende.

Misconoscendo tale palese diversità di sensi, durante il predominio dell'escatologismo, si arrivò a ritenere p. termine tecnico per la venuta o ritorno fisico di Gesù alla fine del mondo.

Nella 2Ts. 2, 9 la P. dell'anticristo (v.) è la manifestazione o esplosione violenta dell'odio o della ferocia degli Zeloti.

Negli altri testi (ca. una ventina) si parla della p. del Signore. Dall'esame accurato, risulta che due sole volte, essa equivale con certezza alla venuta fisica del Cristo, alla fine dei tempi, dopo la resurrezione dei corpi (1Ts. 4, 15; 1Cor 15, 23 «Tutti risorgeranno: quelli che appartengono al Cristo, alla sua p.».

In Mt. 24, 3.27.37.39 p. del Signore è l'intervento punitivo di Gesù contro Gerusalemme, la manifestazione della potenza e della giustizia sovrana del Messia contro il giudaismo deicida; V. Escatologia (cf. Mt. 10, 23; 26, 64; Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 24-28); è lo stesso senso di "giorno del Signore", spesso adoperato nei profeti, quando il Signore interviene per punire o anche per premiare (cf. Lc. 17, 22 «desidererete vedere uno solo dei giorni del Figliol dell'uomo»; Spadafora, *op. cit*., pp. 62-68).

Eguale significato in 1Ts. 5, 23; 2Ts. 2, 1.8 (v. Tessalonicesi; e in *Rivista Biblica*, 1 [1953] 5-24); e, probabilmente, in 1Ts. 3, 13; 2Pt. 3, 4.12 (v. Rigenerazione).

In 1Ts. 2, 19 p. del Signore esprime il giudizio particolare, alla morte di ciascuno (v. Escatologia); "il giudice è alle porte"', "continuamente viene" o "s'approssima", come s'esprime s. Giacomo (5, 7 ss., dove usa p. in tal senso). Così ancora chiaramente in I Io. 2, 28 (v. Morte).

«La p., dunque, è la teofania rinnovatrice che riempie il "giorno del Signore", che è il "giorno di Iahweh" dei profeti (Is. 2, 12; 13, 6.10 ecc.) ».

È l'intervento di Dio nella storia; nella vita di ciascuno. Intervento che si perpetua.

«Anche l'Incarnazione era detta p. (s. Ignazio, ad Philad., 9, 2). La p. del Cristo è l'inizio e l'epilogo, l'inaugurazione e la conclusione, la fede e la beata speranza (Tit. 2, 11 ss.; Col. 3, 1-4); non si limita all'episodio terminale del dramma umano; perciò "aspettare la p." (I Cor I, 7; Phil. 3, 20; Rom. 8, 19-25) non equivale ad aspettare la fine del mondo» (A. Romeo).

Ogni giorno noi preghiamo: «Venga il tuo regno», ogni giorno auspichiamo questo intervento di Dio, nella storia, nella società, per stabilire il "suo regno". E i primi cristiani, nello stesso senso, sospiravano ardentemente: ."Maranatha" (I Cor 16, 22; Ap. 22, 20; *Didachè* 10, 5), "vieni, o Signore Gesù", manifesta la tua gloria e la tua potenza, in favore della tua Chiesa; vieni a ricongiungerci a te, nella tua gloria (cf. Phil. 1, 23; 3, 20).

La p. finale, l'ultima venuta o manifestazione, quando il Cristo suggellerà il suo trionfo anche sulla morte risuscitando i corpi, e, presentando gli eletti al Padre, chiuderà la fase terrestre del regno di Dio (I Ts. 4, 14-17; I Cor 15, 22-28.50-57), è la solenne conferma ed epilogo di tutte le sue parusie precedenti, come giudice alla morte di ciascuno, come vindice e protettore della sua Chiesa e della giustizia nel mondo, attraverso tutti i tempi.

[F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, in *Enc. Catt. It*., IX, coll. 875-82: L. TONDELLI, *Gesù Cristo*, Torino 1936, pp. 309-13. 328-39. 350-402; A. FEUILLET, *Parousie*, in D.Rs, VI (1957), coll. 1331-1419; F. SPADAFORA, *L'escatologia in S. Paolo*, Roma 1957.

PASQUA. - La prima delle tre feste annuali degli Ebrei (Ex. 23, 14 ss.); v. Pentecoste e festa delle Capanne. È la festa nazionale per eccellenza, commemorazione della

liberazione dalla schiavitù egiziana. La P., propriamente detta, come appare dalla stessa etimologia "passaggio", è costituita dalla immolazione e consumazione di un agnello; col cui sangue si aspergevano gli stipiti e il frontone di ogni casa. Veniva così commemorato "il passaggio" dell'angelo di Iahweh, nella notte famosa che vide la strage dei primogeniti egiziani, mentre le abitazioni israelitiche, i cui frontoni erano aspersi col sangue di un agnello, venivano risparmiate. La p. fu celebrata per la prima volta la stessa sera in cui l'ultimo flagello piegò definitivamente il faraone; e gli Ebrei in quella stessa notte poterono iniziare sotto la guida di Mosè la marcia verso la penisola sinaitica, verso la libertà e l'indipendenza (Ex. 12, 1-14.21-28.43-49).

Fin dall'inizio, però, fu congiunta a tale celebrazione, la festa degli azzimi "massoth". Nella stessa cena pasquale era proibita ogni forma di pane fermentato.

Mentre l'immolazione dell'agnello doveva avvenire "tra le due sere", cioè tra il tramonto del sole e l'annottare, o tra il declinare del sole e il suo tramonto; la cena aveva luogo nella stessa notte; e aveva inizio, simultaneamente con essa (ché il giorno andava dal tramonto al tramonto), la festa degli azzimi che durava 7 giorni; il 15 e il 21 erano giorni festivi, con la proibizione di ogni lavoro manuale (Ex. 12, 15-20.34; 13, 3-10; 23, 4 s.; 34, 18).

Nella notte della liberazione, il popolo ebraico «prese la sua pasta non ancora lievitata con le madie involte nei mantelli, in spalla...»; «e cossero poi la pasta... in schiacciate azzime» (Ex. 12, 34.39). La festa degli azzimi si riferiva dunque direttamente alla stessa liberazione, all'uscita dall'Egitto (Ex. 13, 3.8 s.).

In Ex. 12 con la istituzione delle due feste e la spiegazione del loro significato, sono date anche le particolarità basilari. Cioè alla sera del giorno 14 del 1° mese, inizio dell'anno religioso (abib o "delle spighe", più tardi, con termine babilonese, detto nisan), era stabilita l'immolazione dell'agnello, già prescelto il 10 dello stesso mese (Ex. 12, 3). Nel mese di abib, avvenne infatti l'Esodo (Ex. 13, 4; 23, 15; 34, 18). L'agnello (o capretto: Ex. 12, 5) doveva essere senza difetto; dell'anno; doveva essere arrostito al fuoco; integralmente, e integralmente consumato: testa, piedi, viscere; tutto in una sola volta; uno per ogni casa: e da qui la necessità di raggrupparsi, qualora il numero di una famiglia fosse esiguo. Doveva esser mangiato con azzimi ed erbe amare, indivia o cicoria (Ex. 12, 8): per ricordare le amarezze della schiavitù in Egitto. Non doveva essere spezzato neppure un osso (Ex. 12, 46; cf. Io. 19, 36 l'agnello pasquale tipo di Gesù, nostra vittima pasquale: I Cor 5, 7), se qualcosa rimaneva, doveva subito esser bruciata col fuoco; i commensali dovevano stare in piedi, cinti i lombi, calzari ai piedi e bastone in mano; e mangiare svelti.

Il capo di famiglia doveva spiegare il significato della cena; la cui celebrazione è fissata per sempre (Ex. 12, 11-14). Tutti gli Israeliti devono celebrarla; gli stranieri, dimoranti stabilmente in Israele, lo possono, purché circoncisi; sono esclusi tutti gli altri (Ex. 12, 43-49). La pena di morte è comminata a chi, durante la festa degli azzimi, mangiasse del fermentato (Ex. 12, 19).

Nel 2° anno dopo l'Esodo, non avendo potuto alcuni, per impurità contratta, celebrare la P. nella data ordinaria, Mosè stabilì una P. supplementare, da celebrarsi con le stesse

modalità nella sera del giorno 14 del 2° mese (Num. 9, 1-14, dove sono ricordate le tre principali prescrizioni della P.: obbligo di mangiare l'agnello con pani azzimi e le erbe amare; nulla lasciando dell'agnello per il giorno dopo; di arrostire integralmente l'agnello, senza spezzarne alcun osso). È qui aggiunta la pena, per chi omette la celebrazione della P.: è una specie di scomunica («sarà reciso dal suo popolo» Num. 9, 13).

Sotto Ezechia si ha un esempio dell'applicazione di una tale P. supplementare (2Par. 30, 2 s. 15).

In Num;. 28, 16-25 sono prescritti e determinati i sacrifici da offrirsi durante i 7 giorni degli azzimi. Per la sera del 14, c'è soltanto l'immolazione dell'agnello pasquale. Il 15 (1° giorno della settimana degli azzimi) c'è assemblea nel santuario ed è giorno festivo con l'astensione da ogni lavoro manuale; lo stesso è sancito per il 21, ultimo giorno. Per ciascun giorno della settimana, sono prescritti l'offerta in olocausto di due giovani tori, un montone e 7 agnelli d'un anno: e l'immolazione di un capro come sacrificio d'espiazione; con le relative oblazioni di fior di farina, ecc.

Il Lev. 23, 9-14 aggiunge l'offerta del primo manipolo di spighe di orzo (la cui messe in Palestina e al sud avveniva in aprile; mentre quella del grano avveniva alcune settimane dopo). Essa aveva luogo il giorno dopo il sabato ricorrente nella settimana degli azzimi; da tale giorno dovevano computarsi i 49 giorni per la festa della Pentecoste.

L'espressione «quando entrerete nel paese, ecc.» (Lev. 13, 10) non permette affermare che tale offerta ebbe inizio con l'entrata degli Ebrei in Palestina; la ritroviamo egualmente in Ex. 13, 5 per la festa degli azzimi, celebrata indubbiamente e annualmente fin dall'esodo (cf. Num. 9, 1-14). La frase suddetta può dirsi stereotipa, e vuole inculcare l'obbligo permanente di tali istituzioni mosaiche, il popolo non dovrà mai trascurarle nel futuro, quando avrà da Dio ricevuto la terra promessa.

Deut. 16, 1-8, infine, determina l'obbligo di celebrare, nell'unico Santuario, le tre grandi feste annuali; obbligo già presente nel codice dell'alleanza (Ex. 23, 14-17; cf. 34, 23 s.) quando prescrive agl'Israeliti di presentarsi tre volte all'anno "davanti a Iahweh". Nel Deut. il nome P. è esteso ano che alla festa degli azzimi; simbolo della liberazione, cioè del "passaggio" dalla schiavitù alla libertà, cf. Deut. 16, 1: P., mentre nei versetti che seguono (2 ss. 6) si parla degli azzimi; e solo nel v. 5 dell'immolazione dell'agnello pasquale che deve aver luogo nell'unico Santuario, e quivi esser consumato. E così in seguito si dirà semplicemente P. e settimana pasquale, per le due feste; cf. Lc. 22, 1 «la festa degli azzimi, chiamata P., era vicina».

Abbiamo in queste molteplici prescrizioni, un esempio dello sviluppo, della precisazione e adattamento alle circostanze ambientali, naturali in ogni legislazione, e presenti in quella mosaica. Questi elementi essenziali, del tempo di Mosè, rimarranno invariati; ma se ne aggiungeranno dei secondari; ad es., dopo l'esilio il canto del grande Hallel: prima della cena i Ps. 113-114 [112-113] e alla fine i Ps. 115-118 [114-117]; cf. Mt. 26, 30; fino alla sistemazione accurata dei dettagli, fatta nel trattato *Pesahim* del Talmud.

La cena pasquale, al tempo di N. Signore, veniva così celebrata: il padre di famiglia, detta la benedizione sul vino, lo gustava e lo passava agli altri, quindi tutti insieme lo bevevano. Poi era distribuito il pane azzimo e ciascuno con le dita inzuppava in un piatto comune d'intingoli, detto haroset (Gesù svela il traditore dandogli un po' di pane intinto nel haroset: Io. 13, 26): cottura di mele, talora con aggiunta di mandorle, cannella e un po' di vino; col colore ricorda i mattoni che gli Ebrei confezionavano nella schiavitù d'Egitto. Si passava una seconda coppa.

Dopo un discorso edificante del padre di famiglia sui benefici di Dio col ricordo della liberazione dall'Egitto, veniva servito l'agnello pasquale e lo si mangiava col pane azzimo e le erbe amare. La cena propriamente detta aveva così termine (cf. Lc 22, 20 «dopo la cena»). Il padre prendeva un po' di pane azzimo, lo spezzava, lo distribuiva (è il pane che Gesù transustanziò nel suo corpo: Lc. 22, 19 s.); ed era servita la terza coppa di vino (la coppa, il cui vino Gesù consacrò nel suo sangue).

La riunione poteva protrarsi fino a tardi; era chiusa con la recita dell'Ralle!.

Il divin Redentore alla vigilia della sua morte, celebrò la cena pasquale con i suoi apostoli; cacciato via il traditore (cf. Io. 13, 26-30), egli, con l'istituzione della SS. Eucaristia, sostituì alla P. giudaica, la P. cristiana, che rende presente la vittima immolata sul Calvario, e permette ai fedeli di cibarsene, per partecipare ai frutti del grande Sacrificio (v. Eucaristia). «Cristo, nostra vittima pasquale, è stato immolato» (I Cor 5; 7).

Gesù celebrò la Pasqua (vera cena pasquale, cf. in particolare Lc. 22, 11.15) il giovedì a sera; venerdì fu crocifisso. Secondo la legge, la cena pasquale avveniva il 14 nisan a sera, subito dopo l'immolazione dell'agnello (Ex. 12, 6). Ma s. Giovanni precisa che i Sinedriti venerdì mattina non entrarono nel Pretorio «per non contaminarsi» dovendo a sera «mangiare la Pasqua» (18, 28; e cf. 19, 14). Così venerdì era il 14 nisan. Gesù pertanto celebrò la Pasqua il 13 nisan a sera e il 14 fu crocifisso.

Questa anticipazione è spiegata in vari modi. Più comunemente si ritiene che quando il 15 nisan capitava di sabato (come in quell'anno), i Farisei per rispettare il riposo trasferivano al giovedì a sera l'uccisione dell'agnello (in quanto, si ricordi, al tramonto del sole, cominciava il nuovo giorno; quindi venerdì, al tramonto, cominciava il sabato con l'obbligo del riposo); lasciando libertà di celebrare la cena pasquale (mangiare l'agnello) la stessa sera di giovedì (come, con molti altri, fece Gesù) oppure il giorno dopo, venerdì il sera, come invece fecero i Capi (cf. U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, Roma 1933, pp. 215-220).

Recentemente fu proposta una teoria affatto nuova: A. Jaubert, *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Etudes Biblique), Parigi 1957. Cf. *Biblica* 36 (1955) 403-413; A. Giglioli, in RBib 10 (1962) 156-181 con ricca bibliografia.

Gesù avrebbe celebrato l'ultima Cena la sera del martedì della Settimana Santa, passando poi tra i diversi tribunali il mercoledì, il giovedì e la mattina del venerdì, giorno della sua morte.

Presupposto di questa teoria è l'esistenza in Israele di un antico calendario sacerdotale basato sull'anno solare; di esso si ha traccia nell'apocrifo dei Giubilei (sec. II a. C.), che combatte il calendario lunare, in vigore tra i Greci e affermato si in Palestina col passaggio di questa dal dominio dei Faraoni a quello dei Seleucidi. Ora il libro dei Giubilei è citato spesso nei documenti di Qumran, il che *lascerebbe dedurre* che quella comunità di scismatici seguisse il calendario, solare. In esso l'anno cominciava sempre di mercoledì (feria IV) (cf. RB 59 [952] p. 200; *Biblica* 36 [1955] p. 403), e siccome l'anno religioso aveva inizio col mese di nisan, risulterebbe che il lodi nisan era sempre mercoledì, per conseguenza un mercoledì era pure il 15, e pertanto l'agnello pasquale avrebbe dovuto essere mangiato la sera del precedente martedì, 14 nisan. A questa usanza si sarebbe attenuto anche Gesù.

A conferma, si citano: la *Didascalia* (II e III sec. d. C.): «Il tradimento di Giuda ebbe luogo il mercoledì; dopo aver mangiato la Pasqua la sera di martedì...» (c. 21).

S. Epifanio (+403), *De Fide*: PG 42, 825 «Si osserva il digiuno il mercoledì e il venerdì, perché all'inizio del mercoledì il Signore fu catturato e il venerdì crocifisso».

E s. Vittorino di Pettau (+304), *De fabrica mundi*: PL 5, 304 «Gesù C. fu catturato dagli empi il giorno quarto».

Ma gli evangeli, tutti, danno con evidenza l'impressione che tutto il processo, dalla cattura alla morte di Gesù, si compì tra le prime ore di notte del giovedì e il mezzogiorno del venerdì: «*era notte*» (Io. 13, 10), quando Giuda uscì dal cenacolo, il Sinedrio si aduna *di prima mattina* (Mt. 27, 1), *non appena spuntò il giorno* (Lc. 22, 66), era *circa l'ora sesta* (Lc. 23, 44) quando il Signore fu crocifisso. Fino all'ora nona ecc.

Né in Giuseppe, né in Filone, né in tutta l'immensa letteratura rabbinica è dato scoprire il più lieve accenno d'una celebrazione della Pasqua basata sull'antico calendario solare o sacerdotale, da parte della popolazione o di qualche setta.

Che i solitari di Qumran avessero il libro dei Giubilei, è un fatto; ma non ne segue affatto che celebrassero la Pasqua in base al calendario da esso propugnato.

Si spiega benissimo la fretta del Sinedrio per la condanna di Gesù.

Rimane solo da spiegare quanto affermato dalla *Didascalia* ma al riguardo cf. P. Benoit, in RB 65 (1958) 590-594.

La ipotesi della signorina Jaubert sembra mancare, pertanto, di qualsiasi fondamento, oltre ad essere in contrasto con il testo medesimo dei quattro evangeli.

Cf. A. Fernandez, *Vita di Gesù Cristo* (trad. it., a cura di F. Frangipane), 2a ed., Roma (Istit. Poligrafico dello Stato) 1961, pp. 447-452.

[F. S.]

BIBL. - L. PIRROT, in DBs, 1, coll. 153-59: F. NOTSCHER, *Biblische Altertumskunde,* Bonn 1940, pp, 355-58; A, CLAMER. *La Ste Bible* (ed. L. Pirot), Parigi 1940, pp, 167-71.

287-90, 126 s. 615-9: H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, ivi 1946, p. 97 ss.; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, p. 253 s.; A. ROMEO, *Il Giudaismo* (in N. TURCHI, *Le religioni nel mondo*), Roma 1946, p. 372 s.; B. COUROYER, *L'origine égyptienne du mot «Pàque»*, in RB 62 (1955) 481-496.

PASTORALI (Lettere). - Sono I-II Tim. e Tit. (v.); così denominate perché in esse s. Paolo impartisce istruzioni pratiche intorno al governo della chiesa ai suoi due giovani sostituti, da lui posti rispettivamente a dirigere la chiesa di Efeso e quella di Creta.

La stessa critica interna, attualmente, stabilisce la loro autenticità.

[N. C.]

BIBL. - C. SPICQ, *Les Epitres pastorales*, Parigi 1947; P. DE AMBROGGI, *Le epistole pastorali di s. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino 1953.

PASTORE (Ebr. ro'eh=gr. *).** - Denota persona elevata in dignità col compito specifico di governare una moltitudine e dirigerla a determinati fini. Anche nel mondo extrabiblico è assai comune tale accezione in senso metaforico. Omero (*Il*. I, 263, ecc.) chiama re e condottieri «pastori di popoli»; così pure Senofonte paragona Ciro ad un valente pastore (*Cir*. I, 1, 2-3).

Nel V. T., Dio è il vero P. del popolo d'Israele, non solo nel suo insieme (Neh. 9, 21; Is. 40, 11), ma anche riguardo ad ogni singolo israelita (Gen. 48, 16; Ps. 23, l). Mosè, i Giudici, i Re e i Profeti sono ministri e coadiutori di Iahweh, che per loro mezzo guida il suo popolo alla terra promessa e lo nutre di giustizia, di verità e di pace. L'espressione massima del concetto e dell'ufficio di p. si ha in Ez. 34, 2-3l.

Nel N. T., Dio per mezzo del Figlio suo attua quanto aveva promesso in Ez. 34, 15: «Io stesso pascerò le mie pecore»; il Messia-Pastore, "Princeps Pastorum" (I Pt. 5, 4) proclama un nuovo Codice pastorale per i suoi collaboratori (Io. 10, 1-18.26-29), e pone se stesso a loro modello. La soave figura del Buon P. che riporta sulle spalle la pecorella smarrita (Lc. 15, 4 ss.), sempre pronto a dare la vita per il gregge, domina tutto il N. T. e influisce a preferenza nella letteratura e nell'arte della chiesa primitiva.

[N. C.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 254-61: N. CAVATASSI, in VD, 29 (1951) 215-27. 275-85.

PATER NOSTER. - (Mt. 6, 9-13; Lc. 11, 2-4): la preghiera insegnata da Gesù Cristo ai suoi discepoli.

Non soltanto si differenziano parzialmente le recensioni di Mt. e Lc., ma anche sembrano differenti le circostanze storiche nelle quali Cristo la insegna: Mt. la mette nel discorso montano, Lc. più tardi e fuori di questo discorso. Sembra più probabile che Mt., secondo un modo suo di ordinare i fatti e i discorsi di Cristo, l'abbia trasportata al discorso montano, tanto più che in questo si parlava già dell'orazione (6, 5-8).

È tradizionale distinguere 7 petizioni secondo il testo di Mt., che è quello entrato nella liturgia già dai primi tempi (Cf. *Didachè* 8, 2 con una dossologia aggiunta non evangelica, ma ammessa anche in alcuni codici del Vangelo); benché la sesta e la settima potrebbero ridursi ad una sola. Lc. però ne omette la terza e la settima, secondo il testo critico, poiché in alcuni codici sono facili i salti da un evangelista all'altro.

Lc. ci ha conservato meglio la circostanza storica (dopo l'episodio di Betania) e premette la domanda fatta dai discepoli (11, 1) per avere un insegnamento intorno alla preghiera, come lo aveva dato Giovanni Battista.

Le tre prime invocazioni hanno come oggetto più diretto la gloria di Dio, le quattro ultime hanno un rapporto ai bisogni dell'uomo. Nelle tre prime, di carattere ebreo ed evangelico più spiccato, si chiede il regno di Dio (tema fondamentale della predicazione sinottica) in tre modi diversi, che vengono ad esprimere il desiderio di propagazione del regno di Dio sotto tre formo le quasi equivalenti.

Riconosciamo nella triplice invocazione a Dio come Padre, Re e Padrone supremo dell'umanità, e vogliamo insieme collaborare per l'attuazione di questa triplice prerogativa.

«Il tuo nome sia santificato» cioè benedetto, stimato dappertutto come santo; e sostituendo «nome» per «persona» secondo l'uso semitico, invochiamo che Dio sia conosciuto ed amato da tutti.

Nella seconda invocazione «venga il tuo regno» desideriamo si dilati dappertutto la sovranità di Dio con vera unione degli uomini nella giustizia e nella pace. Nella terza, che «si adempia la tua volontà...» vogliamo negli uomini la stessa prontezza con cui nel cielo gli angeli eseguiscono i voleri divini.

Le quattro ultime abbondano in difficoltà esegetiche. Chiediamo nella quarta il pane *** che la Volgata in Luca ha tradotto «quotidianum» ed in Matteo «supersub-stantialem» - forse si dovrebbe tradurre meglio «necessario per sussistere» -, mentre alcuni hanno tradotto «del dì seguente» ed altri hanno sospettato nel «super-substantialem» di s. Girolamo quasi un accenno alla Eucaristia.

La quinta invocazione provoca da Cristo un più ampio commento, conservatoci da Mt. (v. 14.15) dopo la formola stessa.

La sesta e la settima petizione, in intimo rapporto, hanno l'espressione ambigua ***, che intesa nel genere neutro chiederebbe la liberazione da tutti i mali (Cf. *Didachè* 10, 5), ed in maschile, quella dal diavolo o dal maligno (Cf. Mt. 13, 19.38; I Io. 5, 18.19).

L'*Amen* del testo latino (manca nel gr.) è un'aggiunta entrata nella Volgata dall'uso liturgico.

Così intesa l'orazione domenicale è un «compendio di celeste dottrina» (s. Cipriano, *De orat. dominica*: PL 4, 535-562) ed una sintesi o «breviario di tutto il vangelo» (Tertulliano, *De orat*.; PL 1, 1255); preghiera per eccellenza del cristiano, modello d'ogni altra.

[F. P.]

BIBL. - S. AGOSTINO, *Serm. de monte,* II. 15-1'1; V. N. DEL GIUDICE, *Il P. N. commentato dai SS. Padri*..., Roma 1934; J. B. FREY, *Le Pater est-il iuif ou chrétien*? in RR. 1915. 556-563; A. HARNACK, *Die Ursprungl. Gestalt des Vaterunsers*, in *Sitzungber. der konigl. preuss. Alcademie der Wiss*. Berlin 1904, p. 202-208; J. P. VAN KASTEREN. *Was Jesus predigte. Eine Erklarung des Vaterunsers*, Friburgo in Br. 1920; J. HENSLER. *Das Vaterunser, text-und literarkritische Untersuchungen*, in *Neut. Abhandl*. IV. 5, Munster 1914; H. LECLERCQ, *Oration dominicale*, in DAGL, XII col. 2244-2255; G. DALMANN. *Die Worte Jesu*. 2a ed., Leipzig 1930. p. 283 ss.

PATMOS. - v. Apocalisse.

PATRIARCHI. - Discendenti di Adamo fino a Noè (p. antidiluviani) e di Sem fino a Thare (p. postdiluviani). Sono chiamati p. anche Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe (v. le singole voci).

I *p. antidiluviani* sono presentati in due liste genealogiche; Gen 4, 17-24 (linea di Caino) e Gen 5, 3-32 (linea di Seth). La somiglianza di nomi nelle due liste (Enoc, Lamec, Irad, Mathusalah) inclina parecchi autori ad affermare una sola genealogia, presentata però da due tradizioni diverse; la sacerdotale (Gen. 5, 3-32) e la iahwista (Gen. 4, 17 ss.) (cf. R. De Vaux, op. cit.). La genealogia dei *Sethiti* (Gen. 5, 3-32) nota per ognuno dei 10 p. l'età in cui generò il successore, i successivi anni di vita, la somma totale degli anni, la procreazione di altri figli e figlie e la morte, ad eccezione di Enoch. La genealogia dei Cainiti (Gen. 4, 17-24) presenta invece i p. come gl'iniziatori di una progredita cultura neolitica in contrasto con un accentuato regresso morale (poligamia e prepotenza feroce di Lamec). I *p. postdiluviani*, semiti per la linea di Arphaxad (Gen. 11, 10-26; cf. 10, 22), riportati con le stesse formule dei Sethiti, meno l'indicazione dell'età complessiva e della morte d'ognuno, nel testo masoretico ebraico sono nove, nei LXX ed in Lc. 3, 36 sono invece dieci per l'aggiunta di Cainan.

La prima difficoltà contro l'oggettività di queste liste è la discordanza cronologica fra i testi masoretico (TM), samaritano (Sam.) e greco (LXX) da Adamo fino al Diluvio: TM 1656 anni, Sam 1307, LXX 2262; dal Diluvio poi fino ad Abramo: TM 390 anni, Sam 1040, LXX 1170; e soprattutto la sproporzione enorme tra i dati della Bibbia e quelli della Scienza paleontologica (da 50.000 a 200.000 anni) relativi all'età del genere umano.

Una seconda difficoltà è la longevità dei p. che raggiunge il massimo di 969 anni con Mathusalah per declinare ma senza regolarità all'avvicinarsi dell'età storica; ma è di molto inferiore a quella proposta nelle liste dei re sumerici anti e postdiluviani, le quali però non hanno relazione con le liste bibliche né per il carattere né per i nomi né per il numero degli anni.

La soluzione di queste difficoltà va ricercata nel genere letterario della genealogia che non ha uno scopo rigidamente storico o cronologico ma piuttosto religioso e giuridico; la genealogia biblica vuole documentare l'appartenenza di un individuo ad un determinato gruppo, necessaria soprattutto in una società patriarcale nella quale l'individuo ha determinati suoi diritti solo in quanto discendente da un determinato capostipite. In queste genealogie i termini *generare, figlio* assumono un significato ampio e designano un legame genealogico ano che assai lontano (es. il Messia è detto figlio di David). Altro scopo della genealogia è quello di riassumere un periodo storico senza pretese cronologiche (cf. le genealogie di I-II Par.). Per facilitare poi la trasmissione orale di queste genealogie si fa spesso una esemplificazione sistematica (cf. Mt. 1, 17), omettendo anelli intermedi (cf. Mt. 1, 8 e 2Reg. 8, 24).

Le genealogie dei p., mentre riempiono gli intervalli di tempo intercorrenti fra la creazione ed il Diluvio e tra il Diluvio ed Abramo, assicurano la legittimità della discendenza di Israele da Adamo, linea Seth. Noè-Sem-Thare-Abramo, ed il suo diritto alle promesse divine loro comunicate progressivamente.

La storicità di alcuni nomi della genealogia dei Semiti (Serug, Thare) è comprovata dal riscontro di tali nomi nella Mesopotamia del Nord, culla degli antenati di Abramo (R. De Vaux, art. cit.; N. Schneider, art. cit.).

La cultura patriarcale (Gen. 1-11) sotto l'aspetto intellettuale-religioso s'accorda con quella documentata dall'etnologia, per la cultura dei popoli nomadi, allevatori di bestiame (tra i quali, i Semiti): perché caratterizzate da un elevato grado intellettuale e morale (monoteismo, monogamia, assenza di sacrifici umani, concetto di Provvidenza). Vi è invece il disaccordo sotto l'aspetto tecnico: mentre la cultura documentata dalla Scienza presenta alternanze e variazioni nel tempo e nello spazio (paleolitico, mesolitico e neolitico con le loro suddivisioni) ed inoltre complessità di tipi e di razze che appaiono e scompaiono completamente, la cultura patriarcale si presenta molto semplificata ed unitaria, quasi tutta restringibile nell'ambiente neolitico (agricoltura: Adamo e Caino, Gen 2, 15; 3, 17-18; *allevamento del bestiame*: Abele, Gen 4, 2-3; *piantagione di viti*: Noè, Gen 9, 20), nella cornice geografica della Mesopotamia e Palestina, con una durata incredibilmente breve del genere umano (v. Genesi).

Il colore neolitico della Preistoria biblica viene interpretato come una proiezione della cultura neolitica contenuta nelle fonti più antiche utilizzate dall'autore (P. Reinisch, op. cit. G. Castellino, *op. cit*.), cui sarebbe stato aggiunto dall'autore o da un glossatore (A. Bea, *art. cit*.) la notizia della lavorazione metallurgica dei Cainiti (Gen. 4, 22).

BIBL. - J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O. T*., Princeton 1950, p. 265 s.: liste sumeriche regali; J. DE FRAINE. in VD, 25 (1947) 43-53; P. HEINISCH,

Problemi di storia primordiale biblica. trad. ital., Brescia 1950. pp. 119-32; 177-96; E. GALBIATI-G. PIAZZA. *Pagine difficili del V. T* ., Genova 1951, pp. 163-68; B. COUROYER, in RB, 58 (1951) 75.91; R. DE VAUX, *La Genèse (La Bible de Jérusalem*), Parigi 1951; ID., *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, in RB, 53 (1946) 321-368; 55 (1948) 321-368; 56 (1949) 5-36; N. SCHNEIDER, in *Biblica*, 33 (1952) 516-22; A. BEA, *Praehistoria et exegesis libri Genesis*, in VD, 17 (1937) 344-47. 360-6; 18 (1938) 14.20; G. CASTELLINO, in *Questioni bibliche alla luce dell'enc. "Divino afflante Spiritu"*, Roma 1949, pp. 31-61.

PECCATO. - Già tra i Babilonesi, il p. «è più di una semplice impurità rituale: è un'infrazione di questa legge morale che doveva regolare i rapporti tra gli uomini e gli dèi, come tra gli uomini e i loro fratelli» (Dhorme).

Per gli Egiziani, cf. il c. 125 del Libro dei morti, la cosiddetta "confessione negativa", come indice più eloquente del loro sentimento morale (L. Speleers). Corrispondentemente a quanto l'etnografia attesta del concetto elevato di morale tra i primitivi (Cathrein, Schmidt).

Nel Vecchio Testamento risalta la superiorità incomparabile della dottrina morale del iahwismo su quella di tutte le altre religioni dell'antico Oriente.

Specialmente per il concetto di colpa, sia che si tratti delle relazioni della collettività con Iahweh, sia per quelle del singolo israelita. Il p. è sempre una trasgressione di un dato positivo della legge religiosa; il concetto di p. e di castigo è adeguato al concetto purissimo della giustizia assoluta di Iahweh; infrazione morale con piena responsabilità del colpevole.

Gli stessi termini principali adoperati per indicare il p. sembrano supporre e confermare anch'essi tale nozione: hata', più generico = "p.", "colpa", è ogni azione che devia, che non è secondo la regola del bene: mancare lo scopo, il segno; pesa = "infrazione", spezzare, infrangere una barriera; 'awon = "delitto", "violazione", agire di traverso (Bonsirven).

Oltre alle trasgressioni della legge religiosa, Iahweh, con non minor rigore, castiga le colpe morali dei suoi fedeli, senza distinguere tra quelle che lo riguardano personalmente e quelle che importano danno al prossimo. Basti ricordare la punizione del p. di David (2Sam 11-13.16.18).

Nei Salmi, tra i più antichi, è celebrata frequentemente la sovrana giustizia di Iahweh, vindice delle colpe morali. Cf. Ps. 4, 3.5.6. Queste vengono così elencate, ad es., nel Ps. 7, 4 S. «Se c'è iniquità nel mio operato, se ho fatto del male a chi mi voleva bene, se ho depredato colui che mi odia senza motivo,... mi perseguiti pure il nemico... ecc. ». I Salmi deprecano frequentemente l'orgoglio dell'empio, gl'intrighi contro il pio e l'afflitto; la spudorata spregiudicatezza dell'iniquo; la bocca piena di maledizione e d'inganno. Ad essi oppongono l'azione onnipotente della giustizia divina. «Giudicami, o Signore... Tu sorreggi

il giusto, Tu che scruti i cuori e le viscere, Dio giusto ... Giusto Giudice». Ps. 7, 7-12; Ps. 10. ecc.

E nel Ps. 51 abbiamo un attestato indiscusso della più elevata vita interiore: «Crea in me un cuor puro o Dio, e rinnova dentro di me uno spirito fermo»; donami uno spirito nuovo che sia stabile; il salmista supplica Dio di purificarlo delle sue colpe e, nel timore di ricadervi, d'operare in lui una trasformazione radicale, che equivale ad una creazione (Van Imschoot).

Ma basti ricordare la stessa carta costituzionale del iahwismo, il Decalogo (v.); tutti devono riconoscerne il valore religioso e morale. E al primo precetto del monoteismo, e agli altri nove precetti morali, hanno perenni riferimenti gli scritti profetici e didattici.

Il p. deve essere espiato; la giustizia di Dio lo esige, sia per la nazione, come per ciascun individuo: la pena, pur manifestandosi quaggiù, va però oltre la vita presente. "Morte" (v.) e vita, come si può constatare specialmente in Ez. 18, stanno in rapporto con la condotta morale di ciascuno. La misericordia di Dio però attende: «non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva»; e l'uomo può passare dal p. alla giustizia, come dalla giustizia all'iniquità; Dio adegua la sua sanzione alla condotta dell'uomo.

Il p. è fonte pertanto di ogni dolore, di sventura; la sola giustizia o sapienza (pratica dei precetti morali o della religione) è la fonte della nostra gioia e di ogni bene; come inculcano frequentemente i libri sapienziali (dai Ps. ai Prov,. Eccli., Sap.).

Tra le molteplici distinzioni, tra p. di pensiero, di parole, di opere, tra p. di azione e di omissione (cf. il p. di Eli, I Sam 3, 13-), il V. T. ha anche quella tra i p. commessi per errore, involontariamente contro qualcuno dei precetti di Iahweh, facendo qualcosa che era proibita; e i p. commessi "a mano alzata" (cf. Num. 15, 30 s.), cioè i P. audaci e scandalosi, che direttamente ledono l'autorità ,divina. Il p. per errore" involontario, abbraccia il vasto campo delle colpe, più o meno gravi, più o meno volontarie, che 'hanno la loro fonte nella fragilità umana. Per essi era offerto il sacrificio di espiazione (volg. "pro peccato"): Lev. 4, 1-5, 13. Per i secondi invece era comminata la pena di morte (Deut. 13, 6; 22, 21-24 ecc.).

Quattro p. «gridano vendetta al cospetto di Dio»: l'omicidio (Gen. 4, 10; Ex. 20, 13); il p. di sodomia (Gen. 18, 20; Lev. 18, 22); l'oppressione dei poveri, delle vedove, degli orfani (Ex. 22, 21 ss. 26); il defraudare la giusta mercede (Deut. 24, 14 s.; Lev. 19, 13; cf. Iac. 5, 4).

Nel Nuovo Testamento viene adoperato il ricco vocabolario della versione greca del V; T. per indicare il p.: violazione della legge, impurità, empietà, errore, disobbedienza, trasgressione, mancare lo scopo (dieci termini, *** ecc.); quest'ultimo termine è il più frequente, cf. l'ebr. hata; al plur., indica i p. personali; al sing., molto spesso esprime sia la potenza, del p., sia la nozione generica del p.

Da questi termini si deduce la definizione del p.: mancanza, contro Dio (contro la sua volontà), che produce un debito e muove l'ira divina. Gesù precisa che il p. viene dal cuore, cioè dalla facoltà spirituale dell'uomo, sede dei suoi pensieri, dei suoi desideri, fonte

delle sue decisioni coscienti (Mt. 15, 10-20; Mc. 7, 14.23): Ma scorge in Satana l'autore del p. (Io. 8, 41.44; Mc. 1, 13; 8, 33).

La liberazione dal p. è opera esclusiva del Redentore; egli solo lo può (v. Romani, lettera ai) e l'ha fatto (Rom. 6 ecc.); egli con la sua morte ci ha riscattato (Mt. 20, 28: «Il Figliuol dell'uomo, non è venuto a esser servito, ma a servire, e a dare la sua vita in riscatto per tutti)); cf. Phil. 2, 5-11: 1Cor. 6, 20; 7, 23; Rom. 3, 24 s., ecc.). Egli è venuto a portare la salvezza a tutti coloro che erano perduti (Mt. 9, 13; 10, 6; 15, 24; Lc. 19, 9.10; 10.10, 91; 12, 47; ecc.). Egli è l'agnello che toglie il p. del mondo (Io. 1, 19-33).

Non c'è pagina, in cui più profondamente e adeguatamente venga offerta la psicologia del peccatore, le vie, gli effetti del p. in noi; e, d'altra parte, l'accesso al ritorno, al pentimento; l'azione, la risposta di Dio; della parabola del figliuol prodigo (Lc. 15, 11-32). «Vi è più festa in cielo per un solo peccatore, che si converte, che per novantanove giusti che non han bisogno di pentimento» (Lc. 15, 7).

La prima condizione per ottenere il perdono, è il riconoscimento della propria miseria (Lc. 18, 13 s.), della propria indegnità; il desiderio della nuova vita, l'amore (Lc. 7, 42.47-50), Gesù ha comandato e comunicato agli Apostoli, alla Chiesa il suo senso di misericordia, e il potere di rimettere i p. (Io. 20, 22 s.). Incentivo al p.; anche per il battezzato, rimane la concupiscenza, i pravi istinti della nostra carne; il seguirli porta alla morte eterna; perciò la necessità della mortificazione, della preghiera (Rom. 7; Gal. 5, 16-6, 10; 1Cor. 9.10; Lc. 13, 5; 1Cor 9, 27 «maltratto il mio corpo e lo rendo schiavo, perché non accada che dopo aver predicato agli altri, io stesso divenga reprobo»; Mt. 26, 41; Lc. 21, 36; 1Ts. 5, 17 «pregate incessantemente»).

BIBL. - v. ***, in ThWNT, I, pp, 267. 336; Ibid., III, pp, 302-311; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, (trad. it.), Torino 1950, pp. 273-94; .l'. GUILLET, *Thèmes Bibliques*, Paris 1951, pp, 94-129, 141-49, 151-58; L, CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, ivi 1951, pp. 105-117; J. BONSIRVEN, *Teologia del N. T.*, (trad. it.), Torino 1952, pp. 54-59; ID., *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 113 ss. 121-28; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953, pp. 331 s. 347-50. 94 s. 222-30.

PECCATO originale. È la privazione della grazia o la mancanza dell'amicizia di Dio, in ogni uomo che nasce, causata dal peccato dei nostri pro genitori. Come un duca, ribelle al suo re e diseredato, perdeva titolo e dignità per sé e per tutti i suoi discendenti, così Adamo, peccando, perdette tutti i doni soprannaturali e preternaturali ricevuti; trasmettendo ai suoi figli, a tutta l'umanità, la vita fisica, integra, perfetta naturalmente, ma senza la grazia e gli altri doni; anzi con le prave inclinazioni, che i peccati aumenteranno (v. Adamo).

Per la morte (v.), la pena più espressiva del p. originale, il Vecchio Testamento è esplicito (Eccli. 25, 23; Sap. 2, 23 s.; Dio creò l'uomo per l'immortalità...; per invidia del diavolo entrò nel mondo la morte, ne fanno l'esperienza quelli del suo partito). Non si tratta della morte fisica come tale, ma principalmente come separazione completa da Dio, con la

discesa dell'anima nello se'ol, lungi da Lui; separazione che sarà definitiva solo per gli empi. Il Vecchio Testamento afferma l'idea generale di un cambiamento acquisito per l'umanità nei rapporti con Dio; l'espulsione dal Paradiso, decide della sorte del genere umano. Parla di pene ereditarie: sofferenze, concupiscenza (v.). Ps. 51 [50], 7; 56 [53]; Iob 13, 25 s.; 14, 4 suppongono uno stato di corruzione nativa, di miseria morale congenita. Manca, però, in tutto il Vecchio Testamento e nella letteratura giudaica l'affermazione sia pure implicita, che ogni uomo nasce in stato di inimicizia con Dio.

Tale dottrina è esplicitamente insegnata da Paolo (Rom. 5, 12-21).

Per dimostrare l'universalità ed efficacia della redenzione del Cristo, unica fonte di vita, l'Apostolo istituisce il parallelismo tra l'opera di Adamo peccatore, capo e iniziatore dell'umanità decaduta (Gen., Eccli., Sap.), e l'opera del Cristo, antitipo, capo e causa della umanità riscattata. Si contrappongono due rapporti di solidarietà efficace: Adamo - tutti gli uomini; Cristo - tutti gli uomini; la prima solidarietà stabilisce il regno del peccato e della morte, la seconda quello della grazia e della vita. «Come per un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e mediante il peccato la morte, e così la morte ha colpito l'umanità intera, perché tutti han peccato». Il peccato è personificato: potenza malefica che tiene l'uomo schiavo, contro Dio (cf. Rom. 6-7). Entra nel mondo (= nelle coscienze) per la ribellione di Adamo; e, mediante il peccato, la morte non soltanto fisica, ma separazione completa da Dio (= Sap. 2, 23 s.) con tutte le conseguenze fisiche e morali. S. Paolo trascura Eva, perché Adamo è il capo dell'umanità ed egli vuole opporlo a Cristo.

La morte regna perché tutti han peccato. Una pena non è inflitta se non è comminata - spiega S. Paolo nei vv. 13 s. -; ora da Adamo in poi la morte non poteva dirsi inflitta per i peccati personali, mancando un ordine divino al riguardo; la promulgazione autentica della Legge divina avviene con Mosè. La Legge naturale, scritta nei cuori, non era abbastanza manifesta e determinata nelle sue prescrizioni e sanzioni. Inoltre, erano morti anche molti uomini non colpevoli di peccati personali. La loro morte che comportava la separazione da Dio, non può dunque spiegarsi che per la loro solidarietà con Adamo, nella pena e nella stessa colpa da essi ereditata. Lo dice espressamente il v. 19: «per la disobbedienza di un solo uomo, tutti gli altri sono costituiti peccatori, come tutti sono costituiti veramente giusti per l'obbedienza del cristo».

Tutti dunque han peccato in Adamo, sebbene tale precisazione non sia nel testo; la Volgata in *quo omnes peccaverunt* può spiegarsi «perché tutti han peccato»; e certo il greco *** è soltanto causale (2Cor 5, 4 ecc.). S. Paolo non dice come ebbe luogo questa infezione; pone il principio; in realtà il p. originale non è l'oggetto diretto della sua argomentazione. Né più ne parla altrove; in Eph. 2, 3 «eravamo per natura (***), come gli altri, votati alla collera», si tratta dei peccati attuali, inerenti all'uomo privo della grazia (***).

La Redenzione elimina il peccato; dà forza per vincere la concupiscenza che rimane (Rom. 7); trionferà definitiva mente della morte con la risurrezione finale dei corpi (Rom. 8).

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*; J. M. LAGRANGE, *Epitre aux Romains*, Parigi 1931, pp. 104-18; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*. Roma 1951, pp. 113-28; TH. MAERTENS, *La mort a régné ,depuis Adam* (Gen. 2, 4-3, 24), Bruges 1951; S. LYONNET, *Le péché originel et l'esegèse de Rom*. 5, 12-14, in RScR, M (1956) 63-84; F. SPADAFORA, *Rom. 5, 12*: *esegesi e riflessi dommatici*, in *Divinitas* 2 (1960) 289-298.

PENTAPOLI. - Regione e confederazione di cinque città (Sap.10, 6); Sodoma (Sedom), Gomorra ('Amorah; ***). Admah, Seboim, Bela' (Segor). I dati biblici (Gen. 14, 3; 13, 10-12), le condizioni ambientali (depositi di sali, di zolfo e di asfalto, vestigia di terremoto) e l'esplorazione archeologica compiuta dagli americani a Bab ed Dra'a localizzano la P. nella parte meridionale del Mar Morto, tra la penisola El Lisan e Gebel Usdum (Sodoma), dove doveva trovarsi la valle dei Siddim (Gen. 14, 3.8.10).

La localizzazione nella parte settentrionale, a Teleilat Ghassul, è oggi esclusa dall'attribuzione delle rovine alla fase calcolitica (4000.3200 a. C.) abbondantemente at. testata in Palestina, e non al tempo di Abramo (1800 a. C.).

Contro i re della P. fu condotta la grossa razzia dei quattro re settentrionali (Gen. 14), che aveva la scopo di assicurare il controllo della grande via commerciale tra la Siria e l'Arabia, e che causò probabilmente la brusca interruzione della cultura in Transgiordania verso il 1900 a. C., riscontrata dall'esplorazione archeologica di N. Glueck.

Quattro città della P. (Deut. 29, 22; Gen 19, 28) andarono distrutte in un'annientatrice distruzione, causata da Dio col concorso di elementi naturali del luogo (bitume, esalazioni solforose), in punizione del loro pervertimento sessuale, che tentò intaccare la rettitudine dei patriarchi ebraici (Gen. 18, 16-19, 29). Fu risparmiata soltanto Bela' (Segor), perché rifugio di Lot, fuggito da Sodoma e protetto da Dio (Gen. 19, 15, 29).

BIBL. - F. M. ABEL, in RE, 40 (1931) 388 ss.; P. DHORME. ib., p. 503 ss.; J. M. LAGRANGE, in RE. 41 (1932) 489-514; L. H. VINCENT, in RB, 44 (1953) 69-104. 212-44; R. DE VAUX, in RE, 55 (1948) 326 s.

PENTATEUCO. - (***: "cinque" e *** "astuccio" per la conservazione di un rotolo e "libro").

Il complesso dei primi cinque libri della Bibbia, contenente elementi storici e legislativi, onde dagli Ebrei, fin dall'età biblica, è chiamata «La legge» (hattorah), il «Libro della legge» ecc. (Num. 8, 1-3; Lc. 10, 26).- I cinque libri sono comunemente chiamati Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio (v. le singole voci).

Contenuto. Il tessuto generale dell'opera è formato dalla parte narrativa, in cui sono inserite le parti legislative; l'ordinamento è quindi cronologico. Argomento generale è la teocrazia del Vecchio Testamento, di cui la Genesi narra l'origine, l'Esodo la fondazione e legislazione fondamentale, gli altri libri la legislazione complementare e riassuntiva. Nella

Genesi l'idea centrale - origine del popolo eletto - offre il criterio di scelta tra i vari fatti della storia primordiale umana, e della vita dei patriarchi (v.), che vengono narrati; negli altri libri nella storia d'Israele, dall'uscita dall'Egitto all'ingresso nel Canaan, seguita passo passo, sono inserite le varie leggi, man mano che il legislatore Mosè le promulga. Ne risultano così dei blocchi, tra cui si distinguono il «Codice dell'alleanza», col Decalogo (Ex. 20-23), la «Legge del Santuario» (il tempietto mobile per il culto; Ex. 25-31), le «Leggi di santità» (Lev. 17-23) e tutto il Deuteronomio, a carattere legale e parenetico.

Ma anche le storie esaminate da vicino rivelano dei passi dai contorni distinti, e dal carattere di documenti incorporati, con fisionomia letteraria propria, come l'opera dei sei giorni creativi (Gen. l, 1-2, 4a) e in altro senso le tavole genealogiche, come quelle dei discendenti di Adamo (Gen. 5), di Noè (ibid. 10: la «Tavola dei popoli»), ecc.

Dall'analisi del contenuto risulta che sotto l'aspetto storico e dottrinale religioso nessun libro è comparabile col P., che entro la stessa Bibbia sta all'altezza dei Vangeli, a cui dà un insostituibile fondamento storico e teologico con l'idea centrale dell'elezione d'Israele e con il racconto della caduta originale dell'uomo, la promessa della restaurazione (Gen. 3, 15; 12, 2 s.; 49, 10; Num. 24, 17 s.; Deut. 18, 15-18; cf. Rom. 9, 43), a cui Gesù stesso si riferì (Io. 5, 39.46).

Origine. L'origine del libro - questione per solito non risultante da dati di fede e per sé indipendente da quella riguardante il carattere di libro ispirato, quantunque strettamente connessa, e quindi da risolversi anche con criteri teologici, considerando almeno temeraria un'opinione contraria a quella comune nella Chiesa - non costituì per secoli un "problema".

La denominazione del P. come «il Libro» o «la Legge di Mosè», già usata nella Bibbia e accolta nelle dichiarazioni patristiche e conciliari espresse sempre un'opinione pacifica.

Nel libro stesso si trova ogni tanto l'esplicita attribuzione a Mosè di qualche parte: dopo la vittoria sugli Amaleciti Mosè. ricevette da Dio l'ordine di «mettere ciò in un libro per ricordanza» (Ex. 17, 14); più tardi "scrisse" (ibid. 24, 4) le leggi del «codice del Patto» e le «condizioni del Patto» (ibid.34, 27), "registrò" le tappe dell'avanzata in Transgiordania (Num. 33, 2), "scrisse" e "consegnò ai Leviti" una «Legge», che nel contesto sembra essere tutto il Deuteronomio (Deut. 31, 9.24), "scrisse" il «cantico» che porta il suo nome (ibid. 31, 22). La denominazione accennata del libro come opera di Mosè, variata in più forme, è di tutta la tradizione biblica (cf. Ios. 8,31 ecc.; 2Reg. 14, 6; Esd. 6, 18 ecc.).

La stessa situazione riflette il Nuovo Testamento: Gesù parla del «Libro di Mosè» (Mc. 12, 26), della «Legge di Mosè», ecc.; si riferisce a prescrizioni del P. come comandi di Mosè (Mc. 8, 4; 19, 8); dichiara che Mosè "scrisse di lui", ma i Giudei non credono in Lui, perché non credono nemmeno agli "scritti" di Mosè (Io. 5,46 s~). A prescrizioni del P. come di Mosè si riportano anche i contemporanei di Cristo (Mt. 19, 7; Io. 8, 5; Mt. 22, 24 ecc.) e poi gli Apostoli e i primi fedeli (At. 3, 22; 7, 37; ecc.).

Nella tradizione patristica, non c'è ombra di dubbio sulla attribuzione tradizionale del P. a Mosè, come pure negli atti ecclesiastici, in cui si parla di «Libri di Mosè» nel Senso in cui l'espressione era stata usata prima (Clemente Romano; *I Cor*. 43, 1; Origene, *In Gen*.,

hom. 13,2,; Girolamo, *Praef. in Jos*. ecc.; Innocenzo I, *Ep. ad Exsup*.; Eugenio IV, Bolla «*Cantate Domino*», ecc.).

L'insieme di queste testimonianze ha anzitutto un valore storico-critico: esse danno la prova della continuità di una tradizione, che risale fino al tempo a cui il libro è attribuito, onde è dovuta loro una considerazione seria, anche sul terreno della metodologia, storica. È da notare il carattere categorico e pacifico della convinzione comune, senza esitazioni e senza affermazioni in contrario, quantunque si sapesse bene che, alcune piccole parti, e specialmente la fine del Deuteronomio in cui è narrata la morte di Mosè stesso, è di un altro autore ispirato.

Per quei luoghi in cui è espressa esplicitamente la convinzione che dati passi del P. furono scritti da Mosè (come Ex. 17, 14; 24, 4; Num. 33, 2, ecc.), non pare si possa dire che si tratta solo di adattamento dello scrittore sacro a modi di dire correnti: il valore dogmatico dell'affermazione in quei casi sembra innegabile. E del resto non ci sono ragioni per negar valore anche al senso che risulta ovviamente da tutto il complesso della tradizione, come testimonianza in favore della proposizione: «Il P. è opera di Mosè». La quale proposizione è suscettibile, come vedremo, di precisazioni e chiari menti, che sono in parte attenuazioni del senso materiale dell'espressione, ma comunque implicherà sempre il riferimento a Mosè della composizione del P.

Fin dal primo sorgere delle teorie critiche risultò il loro contrasto con la tesi "cattolica", espressa in corrispondenza del senso che comunemente veniva attribuito alle testimonianze ricordate: ma nella forma più palese e grave questo conflitto risultò all'apparire dei libri di J. Wellhausen (m. nel 1918), in cui gli studi precedenti venivano ampliati e sistemati.

Il fondo ideologico di questi studi, di carattere critico-testuale e storico, veniva dall'hegelianismo, allora predicato come verbo di verità da tutte le cattedre della Germania: Israele, come tutti gli altri popoli, in forza del principio, accettato come un dogma indiscutibile, dell'evoluzionismo culturale e religioso, "certamente" (oppure "naturalmente": ma sempre in senso asseverativa), come passò dalla fase nomade a quella agricola ecc., così, per quanto riguarda la religione, passò da un complesso di, pratiche animistiche e feticiste al politeismo, poi a una vera monolatria, che più tardi ancora fu teorizzata nel vero e proprio monoteismo.

Questa rappresentazione dell'antico Israele del tutto contraria a quella tradizionale, fu estesa al campo letterario e culturale in genere. Non era possibile che Mosè, figura semileggendaria, avesse scritto il P., in cui ci sono idee - si diceva - che non possono risalire che all'età dei Profeti (a partire dal sec. IX a. C.).

Per mezzo di un'analisi dei testi in cui si rivelavano differenze nell'uso dei nomi divini e nella lingua e vari fatti letterari, specialmente i "doppioni", il Wellhausen divideva il P. (o meglio l'Esateuco, perché egli coinvolgeva nella stessa sorte il libro di Giosuè) in tante sezioni, piccole e grandi, che dichiarava desunte da altri scritti prima indipendenti e in sé organici e cuciti insieme nel P. attuale.

Questi scritti o "documenti" erano specialmente quattro: il Iahvista e l'Elohista, così chiamati dal nome di Iahweh o Elohim che vi era usato per dire "Dio", scritti da ignoti rispettivamente verso l'850 e il 770 circa a. C., il Deuteronomio della fine del sec. VII, ma promulgato come "ritrovato" nel 620 (cf. 2Reg. 22, 3-23, 24), e il Codice sacerdotale, contenente racconti e leggi a carattere cultuale, scritto all'epoca dell'esilio.

I quattro documenti erano stati successivamente fusi insieme: il termine del lavoro, donde nacque la "Legge", l'attuale P. non era anteriore al tempo della riforma di Neemia, verso il 445 a. C.

Questo sistema non è più oggi professato in questo forma da nessuno, nemmeno in campo acattolico, perché ha avuto moltissimi ritocchi, anche d'importanza sostanziale. Viene però ritenuto il frazionamento del P. in pezzi di origine e carattere differente, la cui unione a formare il libro viene cercata in parte per via di documenti coincidenti con quelli wellhauseniani, in parte in altri modi. Hanno influito specialmente il progresso dell'archeologia e in genere gli studi sull'antico Oriente e i metodi esegetici detti della "storia delle forme", più sensibili, a differenza del freddo wellhausenismo, ai fattori spirituali della storia.

Nuovi sistemi oggi coltivati specialmente in paesi nordici inducono concezioni nuove, particolarmente ricerche sui culti, sulle tradizioni orali, credenze o usanze popolari.

Tutti questi influssi non furono in sostanza privi di qualche vantaggio. È sintomatico il fatto che, abbandonate molte idee well-hauseniane, pur senza tornare alla tradizione pura e semplice, nessuno abbia proposto una nuova ricostruzione organica dello sviluppo storico della religione e letteratura d'Israele. Si riconosce la delicatezza del problema e si vuole far posto nella visione di quello sviluppo a elementi che la tradizione afferma energicamente.

L'opera di W. F. Albright sul monoteismo dall'età della pietra al cristianesimo (1940) è indizio di una rivoluzione profonda operatasi nella coscienza di molti studiosi.

Molto cammino si è fatto per le leggi: si ammette che esse risultano dall'elaborazione di Scritti fondamentali antichi, e molte prescrizioni echeggiano un "codice" o dei "codici" riconosciuti - non importa se non scritti - anteriori a Mosè stesso. Invece per le parti narrative si continua per lo più l'ipotesi di più fili paralleli, che renderebbero conto nel modo migliore della struttura del p.

Il giudizio su tutto questo lavoro vien dato dagli stessi studi in corso man mano che la materia viene riesaminata e le conclusioni precisate, o rifiutate; il risultato generale è stato un effettivo accostamento delle opposte tesi, tradizionalista e liberalista. I criteri wellhauseniani per la distinzione delle fonti sono stati in parte abbandonati, in parte precisati nella documentazione e specialmente interpretati in altri sensi.

Così i critici indipendenti vanno sempre più riconoscendo il posto sostanziale di Mosè quale autore del P.; e gli esegeti cattolici, applicando con competenza la critica letteraria, discernono, specialmente nella legislazione, le parti non strettamente mosaiche. Alcuni di essi ammettono l'esistenza di almeno qualche fonte; sebbene qui si rimanga sempre nel

campo delle semplici possibilità. Mentre, scientificamente dimostrano la falsità, la fallacia di ogni evoluzione naturale, e delle pretese opposizioni tra le varie prescrizioni, riguardanti lo stesso rito, ecc.

Disposizione della Chiesa. L'intervento della Chiesa nella questione con una presa di posizione ufficiale avvenne quando la partecipazione dei cattolici allo studio del problema fu tanto notevole, da aver bisogno di una guida: tali furono appunto il decreto della Pontificia Commissione Biblica del 1906 e la lettera della stessa Commissione al Cardo Suhard del 1948.

Il decreto del 1906 comprende quattro punti, ma si può riassumere in due:

1) affermazione dell'autenticità mosaica del P., negando che la tesi critica, secondo la quale il libro nel suo complesso è un insieme di scritti posteriori a Mosè, sia dimostrata;

2) chiarimento del concetto di autenticità mosaica, dicendo che essa non implica la stesura personale e diretta da parte dell'autore di tutte le parti, non esclude l'uso di fonti informative scritte e orali, né esclude modifiche posteriori e anche aggiunte.

Nella lettera del 1948 la Pontificia Commissione Biblica ripete più esplicitamente che è fuori dubbio l'esistenza nell'opera mosaica sia di fonti, servite a Mosè, sia di un accrescimento delle leggi Cl dovuto a condizioni sociali e religiose di tempi posteriori, non senza riflessi sui racconti storici»; nello stesso tempo però si dice certa che ulteriori studi sui procedimenti letterari antichi «riusciranno a confermare la grande parte e il profondo influsso che ebbe Mosè quale autore e quale legislatore».

Principi cattolici. Sulla base di questi principi sapientissimi, che hanno trattenuto gli studiosi cattolici da quell'andare e venire che si è verificato nel campo acattolico, si possono fare le seguenti riflessioni:

a) La critica interna è uno strumento valido ed utile per l'esegeta, a una sola condizione: che sia adoperata con serietà e senza arbitri. Molte volte i dettagli, i testi particolari, ricollegati alle precise circostanze storico-sociali, si comprendono adeguatamente, ritornano vivi e attuali. La Chiesa esige che il senso letterale venga dall'esegeta cattolico stabilito, con tutti i mezzi offerti oggi dal progresso delle scienze ausiliarie, prime fra tutte, la filologia e l'archeologia.

b) Gli studi archeologici ed etnografici hanno smentito in pieno la tesi, espressa o sottintesa negli scritti critici, dell'evoluzionismo storico-religioso israelitico, da una fase primordiale animistica e polidemonistica fino alla forma legalistico-culturale. Non è vero che in partenza c'è sempre una forma religiosa arretrata, anzi è vero il contrario, che tutte le culture religiose più o meno chiaramente mostrano in principio l'idea di un sommo Dio. Del resto gli Ebrei alle loro origini storiche, uscendo dal ceppo semitico, non erano dei primitivi, e in fatto di religione erano incomparabilmente superiori alle condizioni ambientali.

Anche degli studiosi "indipendenti" oggi lo confessano e concludono con un rinvio pieno di riserbo a Ex. 3, 14 s. e 19, 5-22. Nessuno dopo i lavori p. es. di H. Gunkel sui profeti, potrebbe attribuire al profetismo" l' "invenzione" del monoteismo ebraico.

In conclusione, accettare in pieno la concezione dello sviluppo interno della storia religiosa israelitica nel quadro della storia antica, quale essa è delineata nella Bibbia, è il partito migliore anche sul terreno positivo critico.

c) L'esegeta cattolico rileva l'esistenza di fonti, adoperate da Mosè; cervellotiche rimangono le assegnazioni a redattori e a tempi posteriori. (Cf. ad es. il commento di A. Clamer, nella *Ste Bible* del Pirot, 2, a Lev., Num., Deut.).

d) Nella parte legislativa, non si ha difficoltà a riconoscere l'origine posteriore a Mosè di alcuni elementi; ma quanto più progredisce la conoscenza dell'antichità, tanto più recede nel tempo l'origine di disposizioni, che nel p. sono codificate, e che risultano osservate da lunga data, in un complesso giuridico, che ci appare sempre più come prodotto congenito a quelle stirpi, da cui gli Ebrei uscirono, o da cui ricevettero elementi di civiltà, e che disseminarono nei millenni la sapienza legislativa di codici come quelli di Hammurapi, e prima ancora, per non dire che i principali, di Lipit-Istar e Bilalama.

e) Per le parti storiche la documentazione comparativa offre minor quantità di paralleli. La forza del tradizionalismo, in lungo esercizio della trasmissione a memoria, certa tendenza all'isolamento diffidente e fiero, donde nasce una gelosa cura per la custodia di ciò che è di casa o della tribù, fatti ben provati per tutti i Semiti, offrono sicuro appoggio all'integrità della trasmissione orale fino a Mosè, il quale, specialmente durante i 38 anni ca. trascorsi a Cades la raccolse e fissò per iscritto (v. Genesi), aggiungendo la storia di cui fu tanta parte (specialmente in Ex.), e redigendo insieme ai leviti l'essenza delle parti legislative e cultuali. Certi fatti che si rilevavano nel P. come indizio di cucitura a opera di redattori, si vanno ora osservando in testi orientali, per i quali è per lo meno incerto il parlare di "redazione".

Il cattolico che legge il P. seguendo le direttive della Chiesa può dunque fiduciosamente cercare nelle pagine venerande la più antica parola di verità che sia a noi giunta scritta, contenente i precedenti storici della rivelazione cristiana e consegnata da Dio al fondatore della teocrazia ebraica, intermediario del patto tra Dio e l'umanità, che fu perfezionato e reso eterno all'avvento del Cristianesimo.

BIBL. - Decreto della P.C.B. del 1906. in EB, nn. 181-84; E. MANGENOT. *L'authenticité mosaique du Pentateuque*. Parigi 1907: A. BEA, *De Pentateucho* (in *Inst. bibl*., II, I), Roma 1933: U. CASSUTO. *La questione della Genesi*. Firenze 1934: M. J. LAGRANGE, *L'authenticité mosaique de la Genèse et la théorie des documents*. in RB, 47 (1938) 162-83: J. COPPENS. *Histoire critique des livres de l'Anc. Test*., Lovanio 1942; *Lettera della P.C.E. al Card. Suhard del 1948*, in EB. nn. 577-581, riferimento ad essa nella *Humani Generis*. ivi, n. 618; e discussione, F. SPADAFORA, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 10-42. 119-54; A. CLAMER, *Genèse* (*La Ste Bible*. Pirot-Clamer. I, I), Parigi 1953, pp. 9-76; P. BONAVENTURA MARIANI. *Introductio in Libros Sacros Veteris Testamenti*. Roma-Friburgo-Barcellona 1958; cf. F. S. in *Euntes Docete* 2 (1958) 164-172: *Biblia Comentada*.

I, *Pentateuco*, por A. COLUNGA e MAX GARCIA CORDERO, Madrid 1960, pp. 3-31: E. GALBIATI, *Relazione sul Pentateuco,* in *Rivista Biblica* 9 (1961) 259-262.

PENTATEUCO SAMARITANO. - v. Samaria

PENTECOSTE. - Trascorse sette settimane dal giorno in cui, nella Pasqua, era stato offerto il primo mannello (Lev. 23, 15; Deut. 16, 9) veniva festeggiata la ricorrenza del cinquantesimo giorno: *** (Tob. 2, 1; 2 Mach. 12, 32; At. 2, 1; ***).

Questa festa nel Vecchio Testamento è definita: "solennità delle settimane" (Jhag Sabhu'ot: Ex. 34, 22; Deut. 16, 10; 2 Par. 8, 13) perché veniva celebrata a conclusione delle settimane; "solennità della messe" (hag haqqàsir: Ex. 23, 16) perché si celebrava in ringraziamento del raccolto; "giorno delle primizie" (jom habbikkurim: Num. 28, 26; cf. Ex. 23, 16; ***: Filone, *De Vict*. V, 44) perché in quel giorno si offrivano al Signore, come primizie, due pani di due decimi di fior di farina lievitati, quale simbolo del pane di cui gl'Israeliti solevano nutrirsi (Lev. 23, 16 ss.). Questi pani son detti: "minhah badashah", cioè "oblazione nuova" (Lev. 23, 16); "lebem habbikkurim", ossia "pane delle primizie" (Lev. 23, 20). La P., quale festa del compimento del raccolto, è connessa con la Pasqua, festa dell'inizio della mietitura; ecco perché dai Giudei posteriori veniva detta "conclusione della Pasqua": 'aseret selpesah (cf. Strack Billerbeck, II, 598).

Oltre a questi pani s'offriva un triplice genere di sacrificio: a) l'olocausto: sette agnelli di un anno, un giovenco, l'oblazione (minhah) e le libagioni; b) sacrificio espiatorio: un capro; c) sacrificio pacifico: due agnelli di un anno (Lev. 28, 18 s.). I pani e le vittime pacifiche venivano agitate dinanzi al Signore dal sacerdote, perciò furono detti: "lehem tenufah", pani dell'agitazione (Lev. 23, 1).

C'era inoltre il sacrificio festivo, il quale si compiva offrendo in olocausto due giovenchi, un ariete e sette agnelli dell'anno, con la corrispondente oblazione (minhah) e l'uccisione espiatrice del capro. Anche nel sacrificio quotidiano non doveva mai mancare l'offerta dell'oblazione (minhah; cf. Num. 28, 27-31). Le oblazioni volontarie veniva n fatte in rapporto alle proprie possibilità. La giornata si trascorreva tra lieti e sacri banchetti in comitiva completa formata dai genitori, figli, servi, ospiti (Deut. 16, 10 ss.) e libera da ogni opera servile (Lev. 23, 21; Num. 28, 26). Sebbene annuale, con l'obbligo ai maschi di comparire davanti al Signore (Deut. 16, 16; cf. Ex. 23, 17;34, 23), questa festa non fu mai celebrata per otto giorni di seguito.

La legislazione mosaica sanciva la P. per ringraziare Dio del buon raccolto. Solo nell'epoca dei rabbini si fece strada la sentenza, non accettata però da tutti (per es. Abarbanel, *Com. ad. Leg.*, fol. 262: «È fuor di dubbio che la legge fu data nel giorno della festa delle settimane, ma è pur vero che la festa non fu istituita neppure in suo ricordo»), né dai ss. Padri, eccetto, pare, che da s. Girolamo, secondo la quale la P. fu istituita per ricordare il giorno della consegna della legge a Mosè sul Sinai. Se ciò fosse vero, poiché il giorno cinquantesimo dalla risurrezione di Cristo fu data agli uomini quella legge che non è scritta su tavole di pietra, ma nel cuore stesso degli uomini (cf. 2Cor 3, 3), dovremmo

piuttosto veder riflessa nella P. l'immagine di tutti quei benefici spirituali che furono diffusi sul mondo con la nascita della chiesa cristiana e la discesa dello Spirito Santo (la P. cristiana) e che gli Apostoli comunicarono a tutte le nazioni come primizie della chiesa (At. 2, 1-42).

[B. N. W.]

BIBL. - F. X. KÒRTLF:ITNER, *Archeologia Biblica*, Innsbruck 1917, pp. 267-70; STRACK-BILLERBECK, II, 597-692; U. HOLZMEISTER, in VD, 20 (1040) 129-38; H. J. KRAUS. *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhuttenfestes*, Munchen 1954; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Parigi 1960, pp. 397-406.

PEREA. - Parte della regione transgiordanica, distinta politicamente dalla Giudea-Samaria soltanto al tempo di Erode Antipa (4 a.C.-39 d. C.), è designata da F. Giuseppe (*Bell*. III, 3, 3) col termine tecnico (***); invece nel Nuovo Testamento col termine generico riferentesi a tutta la regione transgiordanica (Mt. 4, 15; Mc. 3, 8; Io. 1, 28; 10, 40 ecc.: *la regione al di là del Giordano*, ch'è traduzione dell'ebraico 'eber . hajjarden). I confini sono indicati da F. Giuseppe (loc. cit.) senza eccessiva determinazione, soprattutto per est e nord: al sud la fortezza di Macheronte; a nord le vicinanze di Pella, forse fino al Wadi el Iabis; a ovest il Giordano ed il Mar Morto; ad est i territori decapolitani di Gerasa e Filadelfia.

Più grande della Galilea, è però più selvaggia e meno popolata. Gli abitanti presentano varietà grandissima: moabiti, ammoniti, nabatei, aramei, idumei; i Giudei vi penetrarono in gran numero dopo le guerre di Alessandro Ianneo (103-76 a. C.) e si imposero agli altri elementi tanto da essere la maggioranza al tempo di Cristo. La religione giudaica e la lingua aramaico-palestinese amalgamarono definitivamente i disparati elementi razziali. In una delle città della P., Bethania transgiordanica, non definitivamente identificata, Giovanni il Battista attestò la messianicità di Cristo ai Sinedriti (Io. 1, 19-28) e alla folla (Io. 1, 29-34) e Cristo chiamò provvisoriamente i primi apostoli (Io. 1, 35 ss.). Nella fortezza di Macheronte, Giovanni Battista fu imprigionato e decapitato (Mt. 14, 3-12 e par.; F. Giuseppe, *Ant*. XVIII, 5, 2). La P. dovette essere teatro di parecchi di quei miracoli, istruzioni e parabole, che s. Luca distribuisce nel suo "viaggio gerosolimitano" (9, 51-18, 14) secondo le testimonianze degli altri evangelisti (M:. 19, 1; Mc. 10, 1; Io. 10, 40 ss.).

BIBL. - L. SZCZEPANSKY, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 208-211, 219 s.: H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, Torino 1951, p. 189 s.

PERGAMO. - Antica città della Misia, a 120. stadi dal mare, su una collina di forma conica, alta e scoscesa (m. 350 s. m.; 300 sulla pianura circostante), P. in origine occupò soltanto la cima della collina; nell'età attalica s'estese sui fianchi della medesima, e nell'età romana nella pianura. Agli inizi del sec. III a. C., P. raggiunse una grande celebrità nell'Asia Minore, per opera di Filetero, fondatore degli Attalidi, e dei successori.

(soprattutto Attalo I e Eumene I), che fecero di essa un importantissimo centro commerciale ed artistico e le assicurarono un territorio molto esteso, strappato ad Antioco di Siria e ai Galati invasori. Le ambizioni artistiche degli Attalidi furono rivolte all'acropoli, esplorata archeologicamente dai Tedeschi a cominciare dal 1879: su di essa dominava un gigantesco altare in onore di Giove ed Atena, con podio (m. 37,70 x 34,60) decorato di alto fregio istoriato, con una gradinata dell'ampiezza di m. 20 e l'altare coronato di doppia serie di colonne ioniche.

Il regno di P., lasciato in eredità ai Romani da Attala III morto senza eredi, nel 133 a. C. fu incorporato alla provincia romana dell' Asia.

P., iniziata al Cristianesimo già nel sec. I, aveva subito l'infiltrazione dei Nicolaiti (v.) (Ap. 2, 12 ss.), lassisti teorico-pratici, ostili al decreto apostolico e alle proibizioni relative agl'idolotiti e ai matrimoni vietati dalla legge giudaica (At. 15, 28-29), A P. si trovava il trono di Satana (Ap. 2, 13), costituito probabilmente dal gigantesco altare di Giove, dominante l'acropoli (Deismann, Allo); o dal culto dell'imperatore (tempio di Augusto) (Ramsay, Gelin); o dal colle dell'acropoli, che, a motivo della configurazione naturale, è un trono, sul quale abitano i cittadini infedeli (Satana) (R. North).

[A. R.]

BIBL. - G. BENDINELLI-C. CARDINALI, in *Enc. It*. XXVI, coll. 732-39 ; R. NORTH, *Tronus Satanae Pergamus*, in VD, 28 (1950) 65-76.

PERSIANI. - I P. (ebr, paras; in Ez. 27, 10; 38, 5 si tratta dei Perorsi o Pharusii, popolazione, nord-africana: F. Spadafora, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, p. 210 s.) insieme ai Medi costituiscono il gruppo iranico, i più orientali degli indoeuropei, che nel 20 millennio a. C. si stabilì sull'altipiano omonimo.

Sono nominati per la prima volta dall'assiro Salmanassar III, in occasione di una sua spedizione (837 a. C.): i Parsua, sui monti del Kurdistan, distinti dagli Amadai (= Medi) stanziati nella pianura. Questi costituirono un regno (705-550) che vinse l'Assiria (614-612) ed esercitò la supremazia sui P.

Nel VI sec., Ciro si rende indipendente e con successive brillanti conquiste fonda l'impero Persiano (558-330), dall'Indo al Mediterraneo, dalle steppe della Siberia all'Egitto; che soccomberà all'impeto di Alessandro Magno (cf. Dan. 8, 3-7.20; 11, 2 ss.).

Con tale periodo persiano è connessa la restaurazione del nuovo Israele: ritorno dall'esilio, sistemazione a Gerusalemme e dintorni, costruzione del Tempio e delle mura.

I dominatori persiani furono sempre benevoli verso i Giudei; oltre tutto, anche per il posto delicato del loro paese sulla frontiera con l'Egitto, il nemico tradizionale per chi avesse la Siria-Palestina. Ciro (v.) diede il decreto (538) per il ritorno e la ricostruzione del Tempio. Il duro Cambise (529-522) in Egitto devasta templi, uccide sacerdoti, ma favorisce i Giudei d'Elefantina.

Dario I (521-486), nel decreto (520) per riprendere e finire la costruzione del Tempio, interrotta da ca. 16 anni, si assume le spese per i lavori e per l'offerta del sacrificio quotidiano (Esd. 6, 1-12; Agg. 1; in Egitto, nel 517, fa lo stesso per il tempio di Ammon).

Artaserse I (Longimano, 464-424) dà a Neemia i poteri per ricostruire le mura di Gerusalemme (Neh. 2, 1-9).

Gl'intrighi adoperati dai Samaritani, Ammoniti, ecc. per impedire la ricostruzione del Tempio e quindi quella delle mura, rispondono a quanto conosciamo da Erodoto (VI-IX) sulla corte persiana. Per Serse I (485-466), l'Assuero della Bibbia, v. Ester.

Alcuni critici (W. Bousset . H. Gressmann) han tentato di stabilire un influsso della religione persiana su Israele. Dal miscuglio tra concezioni iraniche e caldaiche che si sarebbe operato al momento della conquista, deriverebbe il giudaismo, il cui centro d'irradiazione sarebbe Babel Dai P. deriverebbero l'idea del giudizio generale della fine del mondo; la risurrezione dei corpi; il dualismo tra Satana e Dio; la nuova concezione escatologica e spirituale del Messia.

In realtà, l'Avesta, raccolta eterogenea degli scritti religiosi persiani, è di formazione molto recente. Dei cinque libri in cui oggi è divisa (*jasna* "preghiera", con inni e preghiere del cerimoniale ufficiale; *vispered*, appendice del precedente; *vendidad*, «legge contro i demoni», l'unico pervenuto ci intero: di contenuto giuridico legale, con prescrizioni cerimoniali, riti di espiazione ecc.; *jasht* «adorazione, sacrificio», inni in onore di determinate divinità; *khorda Avesta* «la piccola Avesta», manuale di preghiere per i laici) il primo è il più importante e contiene 17 inni che costituiscono il nocciolo più antico (ca. VI sec. a. C.): le Gatha, di tutta la collezione. Il resto è di molto più recente, fino al IV-V sec. d. C. La dottrina delle Gath11, spesso in netto contrasto con le altre parti dell'Avesta, ha per autore Zaratustra «l'uomo dai vecchi cammelli», in greco Zoroastro; riformatore religioso di grande potenza, che lottò contro l'antica, primitiva religione persiana di natura astrale e contro l'antico culto politeistico, strettamente connessi con fenomeni fisici, ben descritti da Erodoto (I, 132 ss.). Zaratustra ammette una sola divinità: Mazda «il saggio) o Ahura "signore", o Mazda Ahura «il saggio signore); nelle iscrizioni di Dario I a Behistun (sec. VI a. C.) c'è la forma, rimasta poi fissa, di Ahuramazda. Questo dio è creatore, legislatore; giudice e vindice delle azioni umane; infonde nell'uomo doti di benevolenza, rettitudine, docilità. Accanto a lui, appare *aka mainjush* «lo spirito distruttore», principio eterno e cattivo, detto poi Ahriman, che promuove il male tra gli uomini. Da ciò due eserciti in lotta fino alla fine del mondo, quando il bene trionferà definitivamente sul male, nello scontro decisivo.

Zaratustra combatte energicamente il culto; l'uccisione o il solo maltrattamento del bue è cosa diabolica. Lo stesso culto del fuoco che doveva poi divenire un elemento caratteristico della religione mazdea, viene menzionato una sola volta di sfuggita. Ogni altro rito è considerato pratica perversa ed esplicitamente condannato. Questa di Zaratustra è una dottrina più che una religione; conservata dai magi (= magus, da *maga* «dono» = la dottrina suddetta, significa «partecipe del dono», cioè seguace della dottrina di Zaratustra), divenne religione ufficiale solo con la dinastia sassanide (sec. III a. C.).

Prima, "anche se precedette gli Achemenidi, non ebbe alcun influsso sul popolo, né largo seguito, data la sua natura.

Ciro, Dario I, e Serse I sono politeisti, ad Ahuramazda congiungono altre divinità,; Tistria, Mithra (dio della guerra), le acque, il fuoco, il cui culto era fiorente e se ne hanno le prove nelle scritture dei sepolcri achemenidi. Nelle scritture più antiche non si ha accenno a spiriti maligni; solo in una iscrizione di Serse I ora pubblicata, essi ricorrono e vengono chiamati, come nell'Avesta; daeva.

Pertanto nel parallelismo con le fonti bibliche bisogna limitarsi alle Gatha. Ora l'esame critico dimostra che i quattro punti addotti come prova o non sono caratteristici dell'Iran, come l'idea della fine del mondo e di retribuzione - idea comune al sec. VI a. C. -; o mancano affatto nelle Gatha, come la risurrezione dei corpi e la concezione di un messia; o non 'hanno che una semplice somiglianza esterna divergendo sostanzialmente con i dati biblici: così l'idea di giudizio che nell'Iran è solo qualcosa di meccanico; nel giudaismo non si parla di fine del mondo fisico, ma di trasformazione delle cose in un mondo migliore; non c'è contrasto e lotta di due principi opposti, impossibile con l'idea di un dio unico (come nel dualismo iranico), ma la lotta, sulla terra, contro il regno di Dio, da parte di Satana e suoi satelliti anche umani, i quali tutti sono dominati in modo assoluto dall'unico Dio onnipotente.

D'altronde, l'angelologia, Satana e i demoni sono attestati nel più antico Israele; il messianismo è un fenomeno unico, tipicamente israelitico, già al culmine con i profeti dell'VIII-VII sec. a. C. (v. Messia). Lo stesso nome del demonio Asmodeo, elemento del colore locale nel libro di Tobia (3, 8), può appena avvicinarsi al persiano Aesma-daeva, in quanto non è facile far derivare l'ebr. *daj* dal p. daeva!

Comunque si risolva il problema dell'antichità dello zoroastrismo, le Gatha rappresentano un movimento ristretto, non influente, che anche in se stesso considerato, non ha potuto ispirare al giudaismo alcuno dei temi esaminati. I testi posteriori (fino al Bundahisn, sec. IX d. C.) non possono essere presi in considerazione.

I Giudei, a buon diritto orgogliosi del loro monoteismo, dovettero considerare quella persiana una religione di politeisti, adoratori di demoni, superstiziosi; e tenersi lontani da ogni compromesso estraneo, come fecero con i Samaritani appena dopo il ritorno dall'esilio. Unico focolare della religione giudaica fu Gerusalemme e il Tempio (I-II Par.; Esd-Neh.).

Il sistema originale di R. Reitzenstein (che parla di influenza persiana sul Nuovo Testamento) verge sul mistero della Redenzione ad opera del Figlio dell'uomo. Quest'uomo, nella concezione persiana, sarebbe il rinnovatore del mondo, il depositario del messaggio e della forza di Dio, il salvatore, ma nello stesso tempo il salvato, che deve risalire al cielo come primo capo luminoso, ecc. Dall'Iran, attraverso l'Asia Minore e l'Ellenismo, questa concezione avrebbe originato la formulazione del mistero cristiano specialmente da parte di s. Paolo nelle sue lettere.

Il sistema non ha alcun fondamento; è solo una paradossale mistificazione. Esso si basa su testi mandei e manichei, tutti posteriori al cristianesimo! I competenti, inoltre, nulla vi trovano di specificatamente iranico; poggia, infine, sul postulato che il cristianesimo derivi dall'Ellenismo: postulato escluso dalla critica storica e letteraria.

BIBL. - P. DHORME, in RB, 21 (1912) 22-49: M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, 3a ed., Parigi 1931, pp. 388-409: R. DE VAUX, in RB, 44 (1937) 29-57: P. MASSON-DURSEL, *La religions de l'Iran* (*Histoire générale des Religions*, M. GORCE-R. MORTIER), Parigi 1945, pp. 31-44, 439-42: G. MESSINA, *Le religioni dell'Iran* (*Le religioni del mondo*, N. TURCHI), Roma 1946, pp. 141-68.

PETTORALE. - Probabilmente di derivazione egizia per il nome e per l'uso (ebr. hosen; LXX*** che significa oracolo o ciò che fa parte, di esso; Vg.: *rationale o rationale iudicii*, secondo la forma piena ebr. hosen [rationale] ham-mispat [iudicii], perché lo portava pendente al petto il sommo sacerdote quando entrava nel santuario e quando doveva decidere affari di grande importanza), era un tessuto finemente ricamato, quadrangolare (su per giù come le borse dei nostri calici), simmetricamente costellato di 12 pietre preziose disposte nel modo seguente e di colore diverso l'una dall'altra: prima fila: smeraldo, topazio, rosso chiaro; seconda fila: acqua marina, zaffiro, carbonchio; terza fila: ametista, agata, giacinto; ultima fila: diaspro, alabastro, crisolito; e portante ciascuna impresso uno dei nomi delle relative 12 tribù (Ex. 28, 15 ss.).

Doveva essere del medesimo tessuto del superumerale (cf. efod; Ex. 28, 15; 39, 8-21; Lev. 8, 8). Ai quattro angoli dovevano pendere altrettanti anelli con catenelle che, quando veniva ripiegato sul petto a mo' di borsa, s'infilavano, nella parte superiore, alle fibbie dell'efod. La parte inferiore era assicurata da funicelle di giacinto. Al centro, nella parte interna e ripiegata, erano posti il Tummin e l'Urim (Ex. 28, 30), forse altre due pietre preziose, donde, pare, si traessero i divini responsi. Ciò spiegherebbe anche la traduzione dei LXX: *** = Oracolo, responso.

Il Sommo Sacerdote non poteva entrare nel Santuario, se non dopo aver, così, posto sul cuore i nomi delle 12 tribù d'Israele (Ex. 28, 15; 39, 8-21; Lev. 8, 8) per testimoniare che Dio era il sovrano Signore a cui tutto il popolo si consacrava e da cui attendeva i divini oracoli.

BIBL. - F. X. KORTLEITNER, *Archeologia Biblica*, Innsbruck 1917, p. 197 s.; Dr, GABRIEL, *Untersuchungen uber das alttestamentliche Hohepriestertum*, Wien 1933, pp. 71-90.

PHACEIA (FACEIA). - v. Israele (regno di).

PHANUEL. - (Ebr. Penu'el "faccia di Dio"). Nome di tre israeliti e di una località transgiordanica.

Figlio di Hur e nipote di Giuda (I Par. 4, 4); secondo figlio di Sesac (I Par. 8, 25); padre della profetessa Anna (Lc. 2, 36).

Località presso il guado del Iabbok, ad est del Giordano, ove Giacobbe reduce dalla Mesopotamia, lottò con l'Angelo (Gen. 32, 23.31 s.). Nella spartizione della terra promessa fu destinata, con la parte orientale della vallata giordanica, alla tribù di Gad (Ios. 13, 27). Per aver rifiutato le veto tovaglie al giudice Gedeone che inseguiva i Madianiti, nel ritorno vittorioso di questi fu distrutta la sua torre fortificata, e i cittadini più rappresentativi uccisi (Iudc. 8, 4.17). Ieroboamo la fortificò (I Reg. 12, 25) per assicurarsi il controllo di Galaad. È ricordata nella lista del faraone Sesac (n. 53; Per-nu- al).

Viene identificata con Tulul ed-Dahab, 7 km. a monte di Tell Deir'Alla, sul fiume Iabbok, dove si trovano due rilievi (tell), a pendio rapido, artificialmente adattati ad abitazione e difesa fin dal Bronzo III (1550-1200 a. C.) al periodo bizantino; il tell occidentale, culminante in uno spiazzo di 225 m. di circonferenza, era munito di doppia muraglia; quello orientale era dominato da una robusta fortezza, ch'è probabilmente il migdol di Iudc. 8, 8.

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, Parigi 1938, p. 406

PHARAN. - Deserto dell'Arabia Petrea, l'odierno Badiet-et-Tih Bené Isra'el, altipiano desertico limitato a est dalla valle dell'Arabah, ad ovest dal deserto di Sur (Gen. 16, 7). a sud dal Gebel-et-Tih e a nord dal deserto di Sin. Con oasi di tamarici e di acacia, con rilievi montuosi, presenta sufficiente pastura e rare possibilità agricole. Fu raggiunto nel suo limite settentrionale ('El Pa'ran) dalla spedizione dei re settentrionali che devastarono la Pentapoli (Gen. 14, 6) e dagli Ebrei usciti dall'Egitto e peregrinanti per il deserto. Di qui partirono gli esploratori della terra promessa (Num. 13, 3 ss.). La sedizione, determinata si al loro ritorno, fu punita con la condanna ad errare per 38 anni nei dintorni di Cades, localizzata ora nel deserto di Pharan (Num. 13, 26; 10, 12) ora in quello di Sin (Num. 27, 14; 33, 36), che deve essere considerato come il nome speciale della parte settentrionale. Nel deserto di P. abitò Ismaele, figlio di Agar, dopo la cacciata dalla casa del padre Abramo. (Gen. 21, 10-21) e vi si rifugiò David, perseguitato da Saul (I Sam 25, 1: i LXX leggono però Maon = Ma'in a sud-est di Hebron).

[A. R.]

PIAGHE d'Egitto. - Sono così denominati i flagelli che colpirono l'Egitto dopo la ripetuta ripulsa del Faraone a Mosè che, in nome di Dio, domandava la libertà per il' suo popolo (Ex. 5,1-8; 10, 24 ss.). Dio quando mandò Mosè dal Faraone, gli annunziò che questi non si sarebbe deciso se non dopo "segni" e "prodigi" (7, 3 ss.). Il Faraone rispose

a Mosè ed Aronne: «Chi è Iahweh, che io abbia da ubbidire alla sua voce, lasciando andare Israele? Non conosco Iahweh, e neanche Israele lascerò che se ne vada» (5, 2); e Iahweh si fece conoscere.

Le p. d'Egitto sono dieci e vengono presentate nell'Esodo in modo assai esteso.

1. L'acqua del Nilo mutata in sangue (7, 14-25); mortifera per i pesci. Il fatto è in qualche modo imitato dai maghi di corte.

2. Le rane (7, 26.8, 11) che dai canali e stagni invadono il paese; il fatto è imitato dai maghi di corte.

3. Le zanzare (o insetti del genere) (8, 12.15) riempiono l'Egitto: i maghi non riescono più ad imitare il segno.

4. I mosconi (o insetti del genere) (8, 16-28) invadono persone e case.

5. La peste (9, 1-7) epizoica che distrugge il bestiame: «tutto il bestiame d'Egitto morì».

6. Le pustole ulcerose (9, 8-12) colpiscono bestie e uomini.

7. La grandine (9, 13-35), con tuoni e pioggia, abbatte quanto trovasi sui campi: uomini, bestie, messi, ortaggi, lino.

8. Le cavallette (101, 1-20) in così gran numero da oscurare la faccia della terra: sui campi non rimase più nulla di verde.

9. Le tenebre (10, 21-29) coprono tutto l'Egitto per tre giorni.

10. La morte dei primogeniti (minaccia 11, 1-10; esecuzione 12, 29-36): verso la mezzanotte, Dio colpisce di morte tutti i primogeniti delle famiglie egiziane, dal primogenito del Faraone a quello dell'ultimo schiavo.

Finalmente il Faraone prega gli Ebrei di partire, e gli Egiziani li ricolmano di regali purché vadano via presto.

Le p. sono dirette non soltanto contro il Faraone, ma contro tutto l'Egitto (cioè, probabilmente, la regione del Delta ove erano sia il Faraone che gli Ebrei): il Faraone doveva comprendere la straordinaria potenza del Dio di Mosè e mortificare la propria alterigia; gli Egiziani dovevano essere puniti per le passate vessazioni contro gli Ebrei protetti ormai dal loro Dio (6, l ss.; 10, 2); e gli Ebrei (esentati dalle p.) dovevano corroborare la loro fede in Iahweh e nella divina missione di Mosè.

Le p. riflettono una naturale caratteristica dell'Egitto (almeno per la regione del Delta), in quanto quasi ogni anno dal mese di luglio ad aprile, a causa specialmente delle inondazioni del Nilo, si rinnovano - con varia intensità ed estensione- gli stessi fenomeni, comprese le tenebre (i venti detti "*khamsin*"). Tuttavia le p. non sono fenomeni puramente naturali, infatti: sono preannunziate da Mosè, avvengono ad un suo cenno, terminano quando egli vuole, la loro intensità supera ogni esperienza, e la decima piaga esula da ogni evento naturale. La connessione dei fenomeni delle p. con quelli che più o meno si

verificano ogni anno, fa risaltare maggiormente la loro soprannaturalità - *quoad modum* -, inquadrandole nella normalità delle vicissitudini stagionali egiziane. Anche il modo di agire di Mosè ed Aronne nello scatenare le p., risulta ambientato col modo di agire dei maghi e indovini, molto in onore nell'Egitto.

L'aspetto letterario della narrazione delle p. dimostra unità, una certa artificiosità stilistica e un climax ascendente: le prime due sono imitate dai maghi che alla terza riconoscono la potenza divina ed alla sesta sono colpiti dalle pustole ulcerose; di cinque p. è detto espressamente che ne furono esenti gli Israeliti, o la terra di Gessen (ove si trovavano); alla 1ª piaga il Faraone resta insensibile; domanda che Mosè ritiri la IIa; alla IV permette che gli Ebrei vadano a sacrificare - ma soltanto nel prossimo deserto -; alla VII riconosce di aver mancato; concede l'esodo dei soli uomini dopo l'VIII; alla IX permette l'esodo di tutti gli Ebrei, ma non delle loro greggi; e finalmente alla X p. è lui stesso che li chiama ed invita a partire (uomini, donne, bambini, greggi); lo stesso climax ascendente notasi pure nella richiesta di Mosè al Faraone.

Tra i vari testi biblici che ricordano le p., sono di particolare importanza per gli sviluppi dottrinali: Ps. 78 [77], 43-53; 105 [104], 28-38; Sap. 11, 6-20; 16, 1-19; 17-18.

[L. M.]

PIETRO (Apostolo) - Uno dei primi seguaci di Gesù, capo del collegio apostolico. Il nome P. gli venne imposto da Gesù (Io. 1, 42), mentre alla nascita fu chiamato Simone o Simeone. Nel famoso testo di Mt. 16, 17 è detto figlio di Giona, ma tale nome probabilmente è solo un'errata abbreviazione di Giovanni (cf. Io. 1, 42; 21, 15-17). Era oriundo di Betsaida Iulia a nord-est del lago di Genezaret. È certo che P. era sposato (cf. Mt. 8, 14), ma siccome non si parla mai di sua moglie nelle fonti autentiche, si può pensare che essa fosse morta prima dell'incontro di P. con Gesù. Nei Vangeli risplendono l'attaccamento di P. a Gesù, la sua generosità, la sua prontezza nell'interferire e la sua impulsività; ma risultano altresì evidenti i suoi difetti. È da escludere in lui una preparazione intellettuale (cf. At. 4, 13).

Con molta probabilità già discepolo di Giovanni Battista, P. ebbe contatti saltuari con Gesù (Io. 1, 40 ss.; 3, 2.12) finché, dopo la pesca miracolosa, abbandonò tutto col suo fratello Andrea per seguire il Maestro (Lc. 5, 11; Mc. 1, 18; Mt. 4, 22). Egli appare subito insieme a Giacomo e Giovanni fra i più prediletti da Gesù, testimoni di fatti straordinari (Mc. 5, 31; 9, 2; 14, 33). Anche in tale gruppo ristretto P. è trattato con particolare riguardo da Gesù, che amava essere suo ospite in Cafarnao (Mc. 1, 29; 2, 1; 3, 20; 9, 32 ss.), servirsi della sua barca per ammaestrare le turbe (Lc. 5, 3). Tali segni di distinzione si moltiplicano verso la fine della vita di Gesù (Mt. 17, 24-27; Lc. 22, 8-13; Io. 13, 6-10) e subito dopo la risurrezione (I Cor. 15, 5; Mc. 16, 7). Ma in modo particolare la preminenza di P. è dimostrata dall'esplicita volontà di Gesù, che gli assegna un compito basilare nella direzione della sua Chiesa (Mt. 16, 17-19). La promessa è ribadita e spiegata dopo la risurrezione (Io. 21, 15-19) in maniera da togliere ogni dubbio circa le possibili contrastanti conseguenze della triplice negazione nell'atrio del sommo sacerdote (Mc. 14, 66-72).

Subito dopo l'ascensione P. occupa il primo posto incontrastato fra gli Apostoli. Egli presiede all'elezione di Mattia (At. 1, 15-26) e parla in nome di tutti sia davanti al popolo nel giorno di Pentecoste (ivi, 2, 14-40) che davanti al Sinedrio (3, 1-4.12-26; 4, 8-12; 5, 29-32); è lui che condanna Anania con la moglie Saffira (5, 1-11) e Simon Mago (8, 20-24); è lui che interviene nella nuova missione di Samaria (8, 14) e che accoglie ufficialmente il pagano Cornelio nella Chiesa (10, 1 ss.). La sua posizione preminente risulta ancora meglio nel proposito di Erode Agrippa, che intende infliggere con l'eliminazione di P. un colpo mortale alla Chiesa, tutta trepidante per il primo degli Apostoli (12, 5). Nell'assemblea di Gerusalemme P. appare nella medesima preminenza (15, 7-11), che non è affatto negata, ma piuttosto confermata dal noto incidente di Antiochia con Paolo (Gal. 2, 11-14).

La precedenza data ai fatti riguardanti P. negli Atti viene improvvisamente meno in At. 12, 17 - siamo verso il 42/43 - perché Luca abbandona il suo personaggio principale per sostituirlo con Paolo, l'apostolo dei gentili e menzionerà P. soltanto nella breve pericope sul Concilio degli Apostoli.

Dagli altri scritti neotestamentari risulta in maniera evidente la presenza - senza dubbio temporanea - di P. in Antiochia (Gal. 2, 11-14); con minore perspicuità dalla 1Pt. (5, 13) si può dedurre la presenza dell'Apostolo in Roma = Babilonia. Da 1Cor 1, 12; 3, 22 non è apodittico un esercizio di ministero di P. in Corinto, sebbene non si possa escludere in maniera sicura.

La venuta di P. a Roma nei primi anni del regno di Claudio (41-54 d. C.) non è suffragata da una vera tradizione, anche se si adducono nomi più recenti, che al pari di Girolamo e di Orosio, si fanno eco dell'affermazione di Eusebio, il quale nella *Cronaca* parla del secondo anno di Claudio, ma altrove (*Hist. eccl*. 11, 14, 6; 17, 1) si esprime in maniera molto più generica e nella stessa *Cronaca* in traduzione armena offre una data ben diversa (terzo anno di Caligola, ossia 39/40 d. C.). Anche il famoso brano di Svetonio (Divus Claudius 25, 4) su Claudio, che promulgò un editto contro i Giudei, a quanto sembra nel 49, perché in continuo tumulto e polemiche con i cristiani, non può pretendere un valore apodittico circa la presenza o meno di P. a. Roma.

Una presenza di P. anteriore alla composizione della lettera ai Romani (57) può essere richiesta dallo sviluppo del cristianesimo attestato in Rom. 1, 15, poco conciliabile senza l'attività di qualche missionario di primo ordine ad esclusione di Paolo (ivi, 15, 20-24).

La presenza dell' Apostolo durante la composizione della lettera però è poco probabile per l'omissione dei saluti per lui nel lungo elenco delle persone da salutare. La presenza di P. in Roma sembra parimenti esclusa durante la prigionia (61-63) di Paolo; altrimenti non si capirebbe il silenzio più assoluto nel racconto degli Atti e nelle lettere della prigionia.

Ritenute sicurissime - come riconoscono in numero sempre maggiore anche studiosi acattolici - la venuta e la morte di P. a Roma, bisogna ammettere che i documenti a nostra disposizione non permettono di rappresentarci un soggiorno continuo per un lungo periodo di tempo. È possibile, invece, che vi fossero brevi soggiorni, separati da allontanamenti più

o meno lunghi, dovuti ad esigenze missionarie. È certo solo che l'Apostolo a Roma vide adempiersi la profezia fattagli da Gesù (Io. 21, 18.19).

Per l'anno della morte regna la medesima incertezza, pur essendo fuori dubbio che P. cadde vittima della persecuzione neroniana. Secondo s. Dionigi di Corinto (cf. Eusebio, *Hist. eccl*. II, 25, 8), P. e Paolo si sarebbero ricongiunti a Corinto e, quindi, condotti a Roma, avrebbero subito il martirio insieme. Tale contemporaneità, già esclusa da Prudenzio (*Peristephanon* XII, 5-6) che parla di un intervallo di un anno, è negata da molti moderni. In genere si propende a porre il martirio di P. nel 64, al tempo della feroce persecuzione neroniana dopo l'incendio di Roma, lasciando l'anno 67 per il martirio di Paolo.

La sepoltura in Vaticano è suffragata da una tradizione antichissima, sia letteraria che archeologica. Di primissimo ordine è la testimonianza del prete Caio del II sec. (Eusebio, *Op. cit*. II, 25, 7) che parla di un *trofeo* innalzato su la tomba dell'Apostolo, sicuramente identificato negli scavi del 1940-1950 sotto la Confessione della Basilica Vaticana.

La tradizione ci ha mandato due lettere col nome del principe degli Apostoli.

1 Pietro. Non è chiara la sua divisione logica dato il carattere eminentemente parenetico, per cui spesso i vari pensieri si susseguono in maniera slegata, e per la ripetizione di idee basilari. Oltre ad un esordio (1, 1.12) ed un epilogo (5, 12.14), si possono indicare tre sezioni, nelle quali rispettivamente predominano consigli ed esortazioni di ordine generale (1, 13-2, 10), avvisi pressanti con costante riferimento alle condizioni dei destinatari (2, 11-4, 6) oppure norme miranti in modo speciale alla vita sociale ed all'organizzazione ecclesiastica (4, 7-5, 11).

Lo scritto mira innanzi tutto ad esortare ed attestare (5, 12), ossia consolare i lettori, che versano in gravi difficoltà, richiamando occasionalmente ma abbondantemente i principi dottrinali di ordine soprannaturale, che giustificano ed esigono la linea di condotta proposta. Si notano riferimenti trinitari (1, 1-3; 4, 14) e cristologici (1, 2.18-21; 2, 3.13.22; ecc.). Si insiste particolarmente sulla dottrina della salvezza. Si notano inoltre elementi ecclesiologici (3, 20 s.) ed escatologici (1, 4.13.17; 2, 11; 4, 5.7; 5, 6.8). Fra le parti dottrinali è degna di rilievo la descrizione del profetismo (1, 11 s.), considerato come carisma dello Spirito Santo.

I destinatari della lettera sono i fedeli del Ponto, della Galazia, della Cappadocia, dell'Asia e della Bitinia (ivi, 1, 1) in prevalenza provenienti dal paganesimo (cf. 1, 14; 3, 6; 4, 3), evangelizzati in parte da Paolo e dai suoi collaboratori (Asia e Galazia) ed in parte da Giudei o proseliti convertiti nel giorno di Pentecoste (At. 2, 9) oppure da missionari più qualificati, senza che ce ne sia stato tramandato il modo. Dal tono dello scritto sembra esclusa una evangelizzazione diretta da parte di P. I molteplici accenni a sofferenze e prove di ogni genere, subite dai destinatari: calunnie (2, 12.15), ingiurie, patimenti per la giustizia (3, 9-17), insulti (4, 4), li ha fatti pensare vittime della persecuzione neroniana; ma l'esame fa pensare alle angherie e soprusi locali, non meglio ora identificabili a causa della documentazione frammentaria in nostro possesso.

Già gli antichi esegeti considerano lo scritto come composto a Roma, desumendolo dall'espressione metaforica di 5, 13 (Babilonia).

La data di composizione si può fissare negli anni 63-64 con una notevole verosimiglianza. Nello scritto, infatti, mancano allusioni sicure alla grande persecuzione scatenatasi dopo il luglio del 64. D'altra parte l'evangelizzazione di quelle regioni lontane presuppone almeno la missione efesina di Paolo (54-57). Il ricordo della presenza di Marco (5, 13) favorisce l'ipotesi che la lettera fu scritta subito dopo la liberazione di Paolo (cf. Col. 4, 10; Philem. 24). Una data anteriore pare esclusa dal fatto che è quanto mai improbabile la presenza di P. in Roma durante la prima prigionia di Paolo in Roma (61.63).

La lettera fu scritta per mezzo di Silvano (5, 12), che appare quale compagno di Paolo col nome di Sila (cf. At. 15, 22). La sua forma letteraria è dignitosa; ma resta sempre nell'ambito della lingua e dello stile del Nuovo Testamento. Sono stati notati molteplici e rilevanti riferimenti con i discorsi di P. riportati negli Atti.

L'autenticità della lettera è garantita da una tradizione costante ed antichissima. Manca nel Frammento Muratoriano; ma ciò si deve molto probabilmente ad una semplice corruzione testuale del catalogo. L'esame intrinseco non solo segnala l'attribuzione esplicita a p. apostolo (1, 1), ma anche diversi accenni alla vita di tale personaggio (cf. 2, 6-8; 3, 14; 4, 14; 5, 1.13.). L'eleganza linguistica non può essere sfruttata come un argomento contro l'autenticità perché è relativa e non è definibile con sicurezza quanto sia da attribuirsi in questo senso a P. e quanto sia effetto della cultura più ellenistica di Silvano, compagno di apostolato di Paolo e cittadino romano (At. 16, 37).

II Pietro. Dopo un brevissimo esordio, contenente l'indirizzo e i saluti (1, 1 s.), si legge un'esortazione alquanto generica alla santità di vita (1, 3-21). Si insiste sulla perseveranza nella fede, ricordando la dignità del cristiano, chiamato ad una perfetta conoscenza di Dio ed alla partecipazione della natura divina (1, 3 s.). Come corollario il venerando vegliardo, che prevede la sua fine imminente (1, 12-15), raccomanda la pratica della virtù (1, 5-11) e ricorda le basi del suo insegnamento (1, 16-21). Segue il monito di guardarsi dai falsi dottori (2, 1-3, 13), dei quali si smascherano i vizi, preannunziando il loro castigo tremendo (2, 1-22.). I fedeli conservino l'insegnamento genuino dei profeti e degli Apostoli riguardo alla parusia (3, 1-13.), attendendo con pazienza che si realizzino i disegni divini e preparandosi convenientemente al giudizio di Dio senza farsi traviare da dottrine di pseudo-dottori. Lo scritto si chiude con una nuova esortazione alla santità, richiamandosi all'insegnamento delle lettere paoline, e con una breve dossologia (3, 14-17).

Non si tratta di un'opera dommatica; tuttavia si hanno meravigliosi spunti dottrinali. Basta ricordare quello su la partecipazione della natura divina (1, 4) e quello su l'ispirazione delle Scritture (l, 19-21).

Non sono indicati i destinatari; tuttavia dal nome dell'Apostolo e dal richiamo 3, 1 sembra logico dedurre che si tratti dei medesimi individui, che ricevettero già la prima lettera di P. Il tema svolto presuppone uno sfondo alquanto diverso, ma non contraddittorio: s'insiste sul pericolo che corrono di naufragare nella fede a causa dell'opera subdola di falsi dottori bollati con epiteti molto forti. Sotto questo punto lo scritto

viene a completare il quadro, piuttosto pessimistico, ricostruibile dalle lettere pastorali di Paolo, dall'Apocalisse, e, in modo particolare, dalla breve lettera di Giuda. I numerosi rilievi su l'attività dei falsi dottori non giustificano per nulla l'identificazione con qualcuno dei diversi sistemi di gnosticismo, quali compaiono nel II sec.

Gravi difficoltà sono state sollevate circa l'autenticità di questa lettera, negata dalla maggioranza degli esegeti acattolici ed ano che da qualche cattolico. La tradizione antica mostra un'innegabile incertezza, come per alcune altre lettere cattoliche (v. Canone). L'esame intrinseco però esige l'autenticità petrina (cf. l, 1.13-18; 3, 1.9.15); a meno che non si provi trattarsi di una finzione o di un artificio letterario. Anche i riferimenti stilistici e linguistici con la *1 Pietro* e con i discorsi della prima parte degli Atti sono molto rilevanti.

È evidente la profonda relazione con la - probabilmente - preesistente lettera di Giuda (v.), con la quale spesso concorda anche nell'espressione verbale.

Ammessa l'autenticità petrina, si pensa che lo scritto fu composto a Roma dopo la I Pietro. Chi pone la morte dell'Apostolo nel 64 pensa all'inizio di quest'anno; quanti, invece, ritengono l'anno 67 per il martirio di P. hanno la possibilità di una data più elastica e più verosimile in sé (verso il 67).

[A. P.]

BIBL. - G. M. ZAMPINI. *S. Pietro*, Milano 1922; P. DE AMBROGGI, *S. Pietro Apostolo*, Milano 1944; U. HOLZMEISTER. *Epistula prima Petri*, Parigi 1937; J. CHAINE, *Les épitres catholiques - La seconde épitre de Saint Pierre, les épitres de Saint Jean, l'épitre de Saint Jude*, 2a ed., Parigi 1939, pp. 1-96; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro; Giovanni e Giuda* (*La Sacra Bibbia*, S. Garofalo), 2a ed., Torino 1949, pp. 87-21.

PIETRO (Apocalisse di). - v. Apocrifi.

PIETRO (Atti di). - v. Apocrifi.

PIETRO (Vangelo di). - v. Apocrifi.

PIETRO E PAOLO (Atti di). - v. Apocrifi.

PILATO Ponzio. - Procuratore romano della Giudea dal 26 al 36 d, C., noto per il processo e la condanna di Gesù. Di lui parlano brevemente Tacito (*Annales* XV, 44), i Vangeli, Filone e Flavio Giuseppe; autori rabbinici e scritti apocrifi mostrano una grande vivezza di fantasia nell'imbastire episodi sul suo conto. Filone l'accusa di inflessibilità di carattere, di crudeltà e di vanagloria (*Legatio ad Gaium* 38, 301 s.). Quasi altrettanto severo il giudizio di Flavio Giuseppe (*Ant*. XVIII, 55-89).

P. per due volte provocò il risentimento popolare. Egli espose al pubblico insegne militari con l'effigie dell'Imperatore, cosa contraria agli usi giudaici (Flavio Giuseppe, *Ant*.

XVIII, 55,59; *Bell*. II, 169-74); un'altra volta fece appendere al palazzo di Erode scudi d'oro fregiati col nome dell'Imperatore (Filone, *Legatio ad Gaium* 38, 299-305). La prima volta P. stesso si commosse per la muta protesta di numerosi Giudei, che dichiaravano di preferire la morte a tale profanazione; nella seconda volta vi fu, una denunzia all'imperatore Tiberio, che obbligò il procuratore a trasferire gli scudi al tempio di Augusto a Cesarea. Altra fonte di malumore fu la decisione di voler costruire un acquedotto col tesoro del Tempio, ritenuto intoccabile. Questa volta P. ricorse apertamente alla violenza contro i Giudei, che protestavano, facendone uccidere non pochi (*Ant*. XVIII, 60-62). Un suo nuovo atto di violenza contro i Samaritani, ritenuti fedeli sudditi dell'Impero, provocò la sua deposizione da parte del legato Vitellio (ivi, XVIII, 85-89).

Dal processo di Gesù traspare il senso del diritto quasi innato in ogni romano; più ancora la debolezza di P. nel cedere agli odiati Giudei. Le varie leggende cristiane ricamarono anche sul dato evangelico relativo alla parte sostenuta dalla moglie in preda ad ansietà a causa di sogni inquietanti (cf. Mt. 27, 19).

[A. P.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it.; *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 82-86.

PINNACOLO del Tempio. - v. Tempio di Gerusalemme.

POESIA (ebraica). - *Contenuto*. Anche senza volere attenersi ad una qualunque definizione filosofica della p., è certo che la letteratura biblica contiene numerosi brani di altissima p. Infatti si può asserire che tutto il creato fisico (come era conosciuto allora) e spirituale è stato oggetto della estatica contemplazione del poeta ebreo, che tutto ha ripensato alla luce dell'Essere Supremo, quale gli era noto non solo dalla ragione ma soprattutto dalla rivelazione. La p. e. è quindi essenzialmente religiosa. Le poesie ebraiche sono principalmente contenute nel libro dei Salmi, in moltissimi brani dei profeti, e nei libri sapienziali, detti anche poetici. Impossibile elencare questi canti; essi vanno dalla sublime contemplazione degli attributi di Dio (per es. Ps. 103 [102] le lodi della misericordia divina; Ps. 139 [138] l'onnipresenza e l'onniscienza di Dio) e delle sue opere (per es. Ps. 104 [103] grandioso canto della creazione), alla espressione dei gemiti di chi addolorato per mali fisici o morali o per pentimento dei peccati si rivolge fiducioso a Dio implorando soccorso.

Altre volte sono cantate le gioie e le glorie (per es.: il cantico di Mosè dopo il passaggio del Mar Rosso; il cantico di Debora dopo la vittoria su Sisara) o le calamità di tutto il popolo (cl. le Lamentazioni di Geremia); e ancora la stessa storia del popolo, vigilata dalla Provvidenza divina (per es. il grandioso cantico di Mosè prima di morire, Deut. 32). I nemici della nazione sono sovente oggetto di vibrata poesia nella descrizione del loro attuale spregiudicato stato di trionfo seguito dalla circostanziata predizione della rovina.

Nella teologia ebraica tutta la storia del popolo era in funzione della venuta del Messia; orbene i vati-poeti lo descrivono con i colori più incantevoli, lo determinano con i nomi più poetici. L'epoca messianica poi si presta alle descrizioni più smaglianti che costituiscono celebri brani poetici.

Quando la poesia si volge ad ammaestrare, allora corre calma e serena ed usa con speciale gusto il parallelismo tanto atto a fissare altamente nell'animo le verità insegnate.

Espressione. Essa è, come del resto in tutte le letterature, più ardita e ricercata. Il vocabolario è più scelto e vario. Fu notato l'interessante fatto che, quando due sinonimi sono in uso in ebraico, quello adoperato in p. può spesso essere ritrovato in qualche dialetto aramaico. Se ne dedusse da alcuni la nota di aramaismo; ma molto giustamente R. Driver osserva che molte di queste parole poterono essere non tipicamente aramaiche ma comuni all'antico semitico, usate dai poeti forse proprio per il gusto di un vocabolario più "ampio e recondito" (G. R. Driver, *Hebrew poetic Diction*, in *Congress Volume* 1953 *Supplements to Vetus Testamentum I*, pp. 6-39).

Morfologia: la tendenza all'arcaismo fa scegliere spesso forme più rare, per es. le preposizioni ‘el, 'al, 'ad si trovano nelle loro forme allungate: 'ela(j), 'ala(j), 'ada(j). Si conserva il così detto jod e waw compaginis, la forma mo invece di m nel pronome suffisso della 3a pl.. m. ecc.

Sintassi: vi è una massima libertà nell'uso dei tempi e delle forme inverse, uso che rispecchia probabilmente uno stadio più antico del valore dèlle forme verbali. Si nota un uso più raro dell'articolo, del pronome relativo ecc.

Forma. È qui che vi sono le più gravi incertezze. Alcuni punti nondimeno sono oggi accettati.

a) *La legge del parallelismo*: due stichi sono conformati in modo che il concetto del primo è o ripetuto con parole simili nel secondo (parall. sinonimo), o *illustrato* con l'esposizione del suo contrario (parall. antitetico) Il parallelismo progressivo (= il secondo stico aggiunge qualche cosa: la definizione, la causa, la conseguenza ecc. di ciò che è asserito nel primo) è piuttosto uno pseudo parallelismo.

b) Ne segue che si ha un *ritmo del senso* in quanto l'enunciato del primo stico, normalmente già concluso in quanto al senso, viene ripreso e ricantato nel secondo quasi come un motivo logico che deve essere fortemente impresso nella mente. È ovvia quindi l'esistenza di una pausa o cesura tra i due stichi, che genera quasi l'attesa del secondo stico.

c) La forma più semplice e primitiva di ogni stico è quella in cui si ha un soggetto e un predicato, dunque due parole significanti, perciò toniche. Passando quindi dal senso al suono, si hanno due parole fortemente accentate ovvero due accenti principali. Da questa semplicissima espressione si sviluppano gli altri ritmi più lunghi. Sembra che nessuno stico abbia più di quattro accenti principali.

d) La metrica ebraica quindi non conosce un ritmo quantitativo (il succedersi delle brevi e lunghe), come vollero Flavio Giuseppe, Eusebio di Cesarea e s. Girolamo, che applicarono alla p. e. gli schemi classici,

e) ma possiede solo un ritmo accentuativo legato non ad un certo numero di sillabe ma ad un determinato numero di accenti tonici. La determinazione di questi accenti tonici è spesso assai difficile, perché si può dare il caso che un gruppo di parole abbia un solo accento tonico principale (come nelle costruzioni genitivali), ovvero che una parola importante e lunga possieda di fatto due accenti tonici.

f) I versi possono essere raggruppati in strofe come appare chiaramente nei testi in cui si trova il ritornello.

[P. Bo.]

BIBL. - A. VACCARI, *De libris didacticis*, Romae 1929, pp. 5-12; T. PIATTI, *I carmi alfabetici della Bibbia chiave della metrica ebraica*?, in *Biblica*, 31 (1950) 281-315, 427-58; H. ROBINSON, *Hebrew poetic Form: the English Tradition*, in *Congress Volume*, Copenhagen 1953, pp. 128-49 (*Supplements to Vetus Testamentum*, I); J. SCHILDENBERGER, *Bemerkungen zum Strophenbau der Psalmen*, in EstE, 34 (1960) 673-687.

POVERTÀ E RICCHEZZA. - Nel Vecchio Testamento nella retribuzione collettiva riguardante la nazione, come tale, che era la contraente dell'alleanza, la prosperità temporale era considerata benedizione di Dio e premio dell'osservanza dei divini precetti: cf. Lev. 26; Deut. 28; e passim nei libri profetici.

Si tratta di sanzione adeguata al soggetto. Per il singolo individuo, analogicamente, la ricchezza veniva considerata benedizione e premio divini, la p. un castigo. L'è che gli Ebrei, come gli antichi Semiti, avevano un'altissima idea della divina Giustizia e ne volevano constatare, toccare con mano le sanzioni, e tra queste c'era la miseria per il peccatore o i suoi discendenti, e la ricchezza per il giusto (cf. Ps. 109 [108]).

Ma ben si notava la prosperità dell'empio; e alla retribuzione personale qui sulla terra, la letteratura sacra degli Ebrei, - unico esempio tra i Semiti -, aggiunge la retribuzione oltre la tomba, che compensa e sana ogni squilibrio (cf. Ps. 49; 73 [4S; 72]; in *Rivista Biblica*, 1 [1953.] 207-215).

Il problema generale è trattato direttamente in Iob (v. Giobbe); con la netta affermazione: le sofferenze (e perciò anche la p.) possono colpire il giusto, per provarlo, per purificarlo. E nei Salmi, nei libri Sapienziali viene celebrato il povero che è fedele a Dio, in opposizione al ricco insipiente e stolto: cf. Prov 19, 1.22; 28, 6; Eccle. 4, 13; 6,8; 9, 15 ecc. Spesso nei Salmi il povero perseguitato non è altro che il giusto che soffre per rimanere fedele al Signore, nella cui protezione e Provvidenza confida.

Nella nuova Economia, nel regno spirituale dell'amore fondato dal Redentore, i valori umani cedono nettamente il posto all'unico valore immutabile e reale, quello dell'anima adorna della grazia, figlia di Dio, erede del cielo. Nelle Beatitudini (v.), preludio della magna carta del Regno, Gesù ha fissato, in accenti sublimi, questo rovesciamento. «Beati i poveri», «Guai a quanti agognano le ricchezze, pongono in esse la loro consolazione». I meno favoriti della fortuna, gli «affamati e assetati», che accettano tale stato dalle mani del Signore, sono nella condizione migliore di accogliere il suo invito: - chi vuol venire dietro di me, pigli la sua croce assidua e mi segua - (Mt. 16, 26; Lc. 9, 23). E Gesù precisa il suo insegnamento (Mt. 5; 6).

Le ricchezze, anziché essere uno stato di privilegio, costituiscono un pericolo. Non c'è alcun obbligo di disfarsene, ma c'è il dovere di usarne bene, per il precetto fondamentale ed unico: l'amore di Dio e del prossimo (cf. Mc. 10, 17-25). Se la ricchezza, infatti, è un pericolo, una tentazione, c'è qualcosa di più forte, di più potente che aiuta l'uomo, quando questi lo voglia, a superare anche quest'ostacolo: è la grazia di Dio.

L'elemosina (v.), quando si trattasse di r. male acquisita, è il mezzo offertoci per la riparazione: «Voi purificate l'esterno della coppa, ma l'interno è pieno di rapina. Date il contenuto in elemosina ed ecco che tutto diventa puro per voi» (Lc. 11, 41).

La parabola del povero Lazzaro e del ricco, dal cuore chiuso alla carità e insensibile per i beni dello spirito (Lc. 16, 19-31), riconferma e sintetizza i vari elementi ora esposti.

In I Tim. 6, 5-17, s. Paolo si fa eco dell'insegnamento di Gesù. «Quanto a quelli che vogliono arricchire ... e che per la grandezza del loro desiderio, mostrano quanto siano attaccati alla r., essi si mettono nella tentazione e nella rete, e in molti desideri insensati e vergognosi che precipitano l'uomo nella rovina. Perché la radice di tutti i mali è l'amor del denaro: alcuni, per essersi abbandonati ad esso, han deviato lungi dalla fede...». «Ai ricchi ordina di non inorgoglirsi, di non riporre la loro fiducia e la loro speranza nella incerta ricchezza, ma in Dio che ci elargisce tutto con prodigalità perché ne godiamo: ordina loro di fare il bene, di arricchirsi di opere buone, d'esser generosi, socievoli, tesorizzando, per sé, un buon fondamento per il futuro, per acquistare la vita vera».

Nella gamma che va dallo stretto necessario per la salvezza eterna, al più alto grado della perfezione cristiana troviamo le due massime evangeliche: «Non potete essere schiavi di Dio e del danaro», bisogna scegliere; la giustizia e la pratica della carità (Mt. 6, 24; cf. Col. 3, 5); e l'altra: «Se vuoi esser perfetto, va', vendi quanto hai e dàllo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; e vieni dietro a me portando la croce) (Mc. 10, 21).

BIBL. - F. SPADAFORA, *Temi d'esegesi*, Rovigo 1953, pp. 320-H: A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (*Témoins de Dieu*, 14), Parigi 1953.

PREDESTINAZIONE. - La parte che Dio ha nella salvezza eterna degli uomini. Essa è espressa formalmente da s. Paolo in Rom. 8, 28 ss. «Noi sappiamo che in tutte le cose

Dio collabora al bene di quelli che l'amano, (cioè) di quelli che sono i suoi eletti per il suo libero disegno.

Perché quelli che Egli ha prescelti con amore «pre-amati»; (conoscere con provvida cura), li ha anche predestinati a riprodurre l'immagine del suo Figliuolo, perché questi divenga così il primogenito di una moltitudine di fratelli; quelli che ha predestinati, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati, li ha anche glorificati».

Quelli che amano Dio non formano tra i cristiani una categoria speciale. Tutti i cristiani di Roma, ai quali Paolo scrive, sono di diritto nel Cristo. Lo stesso vale per «quelli che sono stati chiamati secondo il disegno» (di Dio; ***, cf. Eph. 1, 11; 3, 11). S. Paolo non intende indicare una categoria a parte nella comunità cristiana. Egli vuole ricordare ai fedeli, a tutti i fedeli, che la loro vocazione alla fede ha avuto come principio il disegno divino di conferir loro questo beneficio soprannaturale; al punto di partenza della loro conversione al cristianesimo, ci fu da parte di Dio una libera iniziativa di grazia.

La distinzione di due classi nei chiamati al Cristianesimo, gli uni predestinati alla gloria e gli altri no, ammessa da s. Agostino, non ha alcun fondamento nel testo ed è contraria a tutto il contesto (tutti gli esegeti moderni); ed inoltre, esula affatto da tutto il resto del Nuovo Testamento.

Per s. Paolo, il chiamato è ogni battezzato, ogni fedele che ha abbracciato il cristianesimo. E in un'esortazione nella quale l'Apostolo si propone di dimostrare che l'ultimo effetto della Redenzione (glorificazione del nostro corpo, con la risurrezione) è sicuro, sarebbe proprio incoraggiarli dicendo: «Abbiate *tutti* confidenza, perché, *alcuni tra voi* sono predestinati»! È davvero impossibile argomentare con minor logica!

I vv. 29 s. spiegano il precedente: ci mostrano la concatenazione degli atti divini che devono condurre la comunità dei cristiani alla vita gloriosa, nella conformità al Cristo risorto.

Non si tratta di semplice prescienza "quos prescivit"; ma "conoscenza amorosa", già benevola e benefattrice. Il fine del piano divino è che i battezzati abbiano anch'essi il corpo glorioso, come quello di Gesù risorto. È questa l'immagine del Figlio, di cui qui parla s. Paolo. Il Cristo ha preso il nostro corpo affinché possiamo partecipare alla gloria del suo corpo risuscitato; ed egli sia come il primogenito (cf. Col. 1, 15) di una moltitudine di fratelli.

Dunque, conformi al corpo glorioso del Cristo.

Una catena di grazie è pronta, che va dalla chiamata, alla giustificazione, alla glorificazione anche del nostro corpo. Da parte di Dio, tutto è pronto; la forma verbale, passato remoto, è un'anticipazione di certezza.

Spetta all'uomo non rompere tale catena di grazie col peccato; ma qui l'argomento della cooperazione umana esulava dal contesto; s. Paolo vi ritorna molto spesso, qui (Rom.)

nella parte morale (cc. 12-15), e già nel c. 6; e nelle altre lettere (cf. 1Cor 9-10; Gal. 5, 16.6, 10 ecc.).

Allo stesso modo, il termine eletti, spesso adoperato nel Nuovo Testamento (Rom. 8, 33; Col. 3, 12 ecc.); 1 Pt. 1, 1; 2, 4.6.9 ecc., sta per tutti i battezzati; mai esprime una classe a parte, tra i fedeli. Gli Apostoli chiamano eletti tutti i fedeli cui scrivono; sono gli uomini che han ricevuto la grazia della fede.

Gli stessi eletti sono detti "chiamati"; vengono ripresi; possono decadere dallo stato di grazia (I Cor 9-10; Rom. 11, 20-23); devono rendere stabile con le buone opere la loro elezione (2Pt. 1, 10). Gesù esorta tutti i suoi discepoli a pregare incessantemente e a non disertare (Lc. 18, 7); gli eletti, sono tutti i suoi discepoli (Lc. 18, 1-7).

Gli unici passi che sembrerebbero fondare una distinzione tra chiamati ed eletti; e identificare questi con una classe speciale di fedeli: «i predestinati infallibilmente alla salvezza», sarebbero Mt. 22, 14; 24, 22. «Molti i chiamati, ma pochi gli eletti». In realtà, gli eletti sono quelli che effettivamente partecipano al banchetto; chiamati quelli che Dio avrebbe voluto fossero partecipi al banchetto, quelli ai quali il pranzo era stato preparato, cioè il popolo eletto, tutti gl'Israeliti.

L'espressione non è da staccare dal contesto, Gesù dice di «avere invitato tutti i Giudei, ma pochi han risposto alla sua parola»; è la situazione storica creata si di fronte alla missione del Salvatore (Brunec).

Come a torto, viene citato Rom. 9-11. In questi cc., s. Paolo dimostra come l'essere Israele fuori della salvezza non costituisca un fallimento, sia pure parziale, del disegno divino, espresso nell'alleanza con Abramo.

L'è che Dio non ha mai legato la salvezza a una questione razziale, a tutta la discendenza carnale. E questo dimostra, citando i casi del solo bacco, prescelto come erede della promessa, con l'esclusione degli altri figli di Abramo.

Dio liberamente sceglieva Isacco, quindi Giacobbe ecc. Ma sia Giacobbe che Esaù non vengono considerati come persone, quanto come capi e simboli dei due popoli: israelita e edomita; Israele doveva i suoi privilegi unicamente alla libera e misericordiosa scelta di Iahweh. In tal modo, il fatto razziale era escluso. La questione della salvezza personale qui esula affatto: si tratta della partecipazione all'evangelo; come se ci si chiedesse, come mai Iddio permette che ad alcuni popoli della terra il vangelo non sia ancora predicato, mentre altri, forse più lontani ecc., hanno già i missionari.

Concludendo, due concetti sono nettamente affermati: il disegno divino di salvezza è frutto esclusivo della sua misericordia; Dio ci previene con la sua grazia, sempre, dall'inizio al completa mento glorioso della nostra vita spirituale. E questo risponde al carattere universale della Redenzione (Mt. 28, 19) e alla volontà divina chiaramente espressa da s. Paolo: «Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità» (I Tim. 2, 4).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Epitre aux Romains*. Parigi 1931, pp. 213-18. 224-48; J. HUBY, *La vie dans l'Esprit* (Rom. 8), in RScR, 30 (1940) 32-35; M. BRUNEC, «*Multi vocati, pauci electi*», in VD, 26 (1948) 88-97. 129-43. 277-90.

PREGHIERA. - In senso ristretto, pregare è domandare un bene a Dio. In senso più vasto, pregare è rivolgersi a Dio con fede e con amore, sia con un atto esteriore, un rito per esempio; sia con la parola; sia nel segreto del cuore: e in tal modo rendergli omaggio. La p. è un commercio effettivo dell'uomo con Dio. Il colpevole si trova al cospetto del suo Signore, il figlio in presenza del Padre. Certo la nostra condizione di creature ci obbliga ad impregnare la nostra p. di umiltà e di rispetto; ma il punto di vista che il cristiano deve prima di tutto tener presente nella sua p. è quello della filiazione divina per la grazia di Cristo. «Quando pregate, dite così: Padre nostro che sei nei cieli» (Mt. 6, 9).

Nel Vecchio Testamento la p. appare ovunque nei suoi vari molteplici aspetti, di semplice domanda (tefillàh), di supplica (Ier. 3, 21), per cattivarsi la benevolenza divina, di "grido" dell'animo (Ps. 31, 23; 39, 13 ecc.), di gemito, sospiro di un sofferente, di un amitto (Ps. 6, 7; 31, 11; Lam. I, 22 ecc.); di lode: tehillàih (cf. la formola liturgica: hallelùjàh, Ps. 104, 35 e spesso) e di ringraziamento per il nome (= maestà) di Dio: Ps. 113, 1 ecc., per i suoi benefici verso la nazione, e verso l'individuo, per i suoi vari attributi; p. di giubilo (rinnàh): Is. 52, 9; Ps. 98, 4 ecc.; p. cultuale e privata; p. collettiva o della nazione, e privata; in prosa o in versi, cf. la lirica dei Salmi; gli inni e cantici (sir) (Ex. 15, 1.21, il cantico di Maria; Iudc. 5 quello di Debora, ecc.).

P. e lode sono i due termini che abbracciano per intero la grande raccolta dei Salmi, che per l'abbondanza e la varietà offrono modelli di preghiere per ogni occorrenza della vita umana.

La p. pertanto appare come l'espressione di tutta la vita religiosa, delle idee su Dio, sui suoi vari attributi, sui rapporti tra Dio e la nazione, tra Dio e ciascun fedele. Una monografia pertanto sulla p. finisce in una teologia del V. T.

La p. è rivolta soltanto a Dio; è un fatto naturale, legato con l'essere stesso, fluisce dalla nostra natura; la troviamo pertanto dappertutto, tra i popoli primitivi, più pura nel culto dell'Essere Supremo e il vivo sentimento della propria fragilità e impotenza: in tutte le altre religioni.

La prima p., conservata ci dalla Genesi, è l'espressione di fiducia e di umile ringraziamento, di Eva, per la nascita del primo figliuolo, subito dopo il castigo (Gen. 4, 1). I primi rapporti, così familiari, dei nostri progenitori innocenti con Dio, erano una p. perenne.

Israele credeva all'ubiquità e alla onniscienza di Dio che poteva ascoltare le p. dei suoi fedeli, sempre e dovunque: la p. di Eliezer, in Mesopotamia (Gen. 24, 12), di Mosè in Egitto (Ex. 8, 12), di Sansone, tra i Filistei (Iudc. 16, 28). Furono tuttavia prescelti i luoghi sacri per l'apparizione di Iahweh (Bethel, ecc.), e in particolare il Tempio, dimora di Dio (cf.

I Reg. 8, 29; Is. 56, 7 ecc.). Dopo l'esilio, la sinagoga è essenzialmente il luogo della p.; e ne pigliò il nome (***). Si sceglieva la camera superiore (Dan. 6, 10; Tob. 3, 10) o comunque lontano da ogni rumore (Iudt. 8, 5; 9, l; cf. Mt. 6, 8).

La p. accompagnò sempre il culto. Dopo 1'esilio, il pio israelita partecipava alla p. rituale fissata al mattino e alle 15 (ora nona), abbinata cioè al sacrificio (olocausto perpetuo) del mattino e del pomeriggio (cf. Giuseppe, Ant. IV, 8.13; Dan. 6, 10.13; cf. At. 3, 1; 10, 3); e fu stabilita la p. ufficiale, lo *sema' israel*, che consta di Deut. 6, 4-9; 11, 13-21; Num. 15, 37-41.

Né era prescritto alcun modo o cerimonia per la p. Si pregava ordinariamente nell'attitudine dello schiavo dinanzi al Signore (cf. I Sam 1, 9 s. 26; Ier. 18, 20; cf. Lc. 18, 11). Per lo più, in piedi, con le braccia distese, aperte verso il cielo (cf. Ex. 9, 29; 17, 11 ecc.); a voce bassa (cf. I Sam 1, 13) o alta.

Oggetto della p. erano le grandi opere di Dio nella creazione; p. di lode (Ps. 8; 18; 103; 107 ecc.; Iob 26, 5·14; 35; 36-37 ecc.); le opere mirabili compiute in favore del popolo eletto (Ps. 67; 92; 104; 110); la celebrazione dei suoi attributi (Ps. 113; 138 ecc.). Numerosissime le p. di ringraziamento per l'elezione d'Israele, per l'alleanza (v.) con lui (Ps. 99; 135 ecc.); per la liberazione d'Israele dai nemici, dai pericoli (Ps. 9; 17; 20; 47; 117), per la liberazione di Gerusalemme (Ps. 47).

Ringraziamenti personali per ogni sorta di benefici spirituali e corporali (Ps. 64 ecc.), per la liberazione da ogni specie di pericoli (Ps. 114; 115; 123); invocazione e ringraziamento per altri casi particolari (Gen. 32, 10 ss.; Iudt. n, 6 ecc.).

La p. è sempre fondata sulla onnipotenza di Dio (Ps. 68, 20; 141, 6; Esth. 13, 9 ss. ecc.), sulla sua fedeltà, sulla sua giustizia (Ps. 30, 2, 6; 142, l; Tob. 3, 2 ecc.), sulla sua bontà e misericordia (Ps. 24, 6 s.; 39, 12; 50, 3 ecc.); e, d'altra parte, sulla coscienza della propria miseria e della completa dipendenza da Dio (Esth. 14, 3; Ps. 70, 6; 108, 21 s. ecc.).

Condizione indispensabile perché la p. sia meritevole e accetta è la pratica della giustizia; Dio non ascolta la p. dell'empio (Ps. 33, 16.18; Prov 1, 28; 15, 8; Is. 1, 15 ecc.).

Tutta la storia del V. T. è intessuta di p. Abramo invoca la misericordia divina per Sodoma (Gen. 32, 10-13); Mosè è il mediatore per eccellenza, ottiene il perdono alle infedeltà d'Israele (Ex. 32, 11-14.31 s.; 34, 8 s. e Num. 14, 13-19). Nel libro dei Giudici: le p. di Gedeone (6, 36.40), dei genitori di Sansone (13, 8), di Sansone (15, 18; 16, 28).

La sterile Anna, oppressa dall'umiliazione e dalla tristezza, si rifugia solitaria dinanzi al santuario, ed effonde silenziosamente il suo animo, nella p. a Iahweh (1Sam 1, 10 ss.). La p. di David, subito dopo la profezia di Nathan, è tra le più belle del V. T. (2Sam 7, 18-29); prescindendo dai Salmi da lui composti.

A Gibeon, Salomone eleva una p. davvero regale: invoca la sapienza (I Reg. 3, 6-9); un'altra sua p. c'è conservata, per la consacrazione del Tempio (1Reg. 8, 23-53).

Spicca, nella storia di Elia, la sua p., sul Carmelo (1Reg. 18, 36 s.); mentre in Par. ci sono conservate le p. dei pii re Asa, Iosafat, e dello stesso Manasse, dopo la conversione (2Par. 14, 10; 20, 6-12; 33, 22 s.); in Esd. (9) e Neh. (9) quelle di Esdra e Neemia. Tra i profeti, notevole è il posto delle p. di Geremia, a favore del popolo (Ier. 10, 23 ss.; 14, 7-22; cf. 7, 16; 11, 14); per persecuzioni che personalmente subiva (11, 20; 12, 1 ss.: 15, 15-18) egli si rivolge con immensa fiducia a Iahweh (17, 12.18; 18, 19-23; 20, 7-13). Infine, i libri di Tob., Iudt., Esth., I-II Mach. ci offrono esempi notevoli e continui di p. personali e di intercessione per la salvezza di Israele.

La p. è insistentemente inculcata nel Nuovo Testamento: Gesù ce n'ha dato l'esempio; la sua vita si manifesta una p. continua. Prega al battesimo (Lc. 3, 21), prima della scelta degli Apostoli (Lc. 6, 12); nella Trasfigurazione (Lc. 9, 28; Hebr. 5, 7); prima di risuscitare Lazzaro (Io. 11, 41 s.); per la fede di Pietro (Lc. 22, 32); ecc. Dopo la Cena, eleva la sua p. sacerdotale (Io. 17); nell'orto degli ulivi, rivolge al Padre la sua iterata p. (Mt. 26, 38 ss.) e infine, sulla Croce, prega per i suoi carnefici (Lc. 23, 34).

Egli ha dato ai suoi discepoli la più perfetta delle p., il «*Padre nostro*» (Mt. 6, 9-13; Lc. 11, 1-4), insistendo sulla piena fiducia che deve animarci nel rivolgerci a Dio, come a nostro Padre, sulla sicurezza dell'accoglimento delle nostre p. (Lc. 11, 5-13; Mt. 6, 5-8; 7, 7-11). Non teorie, ma direttive pratiche, esaurienti, Gesù ha loro ripetutamente donato. Diverse parabole insistono sulla umiltà necessaria nella p.; specialmente Lc. 18, 9-14, la parabola del fariseo e del pubblicano; sulla insistenza nella p.: Lc. 18, 1-8 ecc.; sulla necessità della p., per superare le tentazioni (cf. Mt. 26, 41; Mc. 14, 38; Lc. 22, 46); per perseverare (cf. Lc. 21, 36: «Or vegliate, in ogni tempo pregando, per essere in grado di stare davanti al Figliuolo dell'uomo»).

Nessuna meraviglia, pertanto, se oltre al loro esempio (At. 1, 14, 24; 2, 42.46 s.; 3, 1; 4, 24-31; 6, 4 ecc.), gli Apostoli insistano tanto nell'inculcare l'insegnamento di Gesù sulla p. (cf. 1Ts. 5, 17; Rom. 12, 12; Col. 4, 2 «pregate incessantemente»). Paolo incomincia ogni sua lettera, con ardenti p.: lode, ringraziamento a Dio per il bene spirituale dei fedeli cui scrive; invocazione dal Padre e da Gesù, di ogni grazia e della pace per essi. S. Giacomo inculcherà la fiducia che deve animarci nella p. (Iac. I, 5-8) con immagini vivide; cf. I Io. 5, 14 s.; Phil. 4, 6 s.

Naturalmente, oltre che al Padre celeste, la p. è ora rivolta dai cristiani, a Gesù (At. 7, 59 s., Stefano morente implora il perdono dei suoi lapidatori; Rom. 10, 12 rivolgerci a Gesù «che è ricco per tutti coloro che lo invocano»; cf. 1Cor 1, 2; 2Cor 12, 8; 1Tim. 1, 12). Come l'efficacia della nostra p. sta intera nella nostra unione col Cristo (Io. 14, 13 s.; 15, 7-16; 16, 23 s. 26 s.); e nella presenza dello Spirito Santo in noi (Rom. 8, 26 s.). La vita del cristiano deve essere una p. continua: p. di ringraziamento e di lode, in ogni azione: «Tutto ciò che fate in parole o in opere, fatelo in nome del Signore Gesù, rendendo grazie a Dio Padre, per lui» Col. 3, 17; Eph. 5, 20. Se tutta la nostra attività avesse per termine cosciente l'unione con Dio (cf. Col. 3, 3), tutta la nostra vita sarebbe una p. continua. L'orazione è il solo bene che resta per tutta l'eternità.

[F. S.]

BIBL. - J. HERRMANN-H. GREEVEN, in ThWNT. II. pp. 782-806; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 309-312; ID. *Teologia del N. T.*, (trad. it., Torino 1950, pp. 257-66.

PRESBITERI. - Collaboratori subordinati degli Apostoli nel governo delle comunità cristiane primitive e corrispondenti all'attuale secondo grado (sacerdozio) della gerarchia dell'Ordine, sono designati con i due termini *** e ***, che sono sinonimi per l'uso scambievole (At. 20, 17.28; l Tim. 3, 2 e 5, 17; Tit. 1, 5.7; I Pt. 5, 1.5), per l'identità di ufficio (At. 20, 17.28; Phil. 1, 1; 2Tim. 3, 5-7; 5, 17; I Tim. 3, 5 ecc.) e per il mancato uso simultaneo.

I *** "anziani", già presenti presso i Giudei come le persone più insigni delle singole città (1 Mac. 11, 23; 12, 35; Lc. 7, 3; cf. Deut. 19, 12; Ios. 20, 4; Rut. 4, 2 ecc.) e specialmente come membri del Sinedrio gerosolimitano (Mt. 16, 21; 27, 41; Mc. 8, 31 ecc.), esistono nella Chiesa di Gerusalemme (At. 11, 30); nelle comunità giudeo-cristiane (Iac. 5, 14), in quelle fondate da s. Paolo (At. 14, 23; Tit. 1, 5; At. 20, 17; I Tim. 5, 17.19; 4, 14), in quel. le d'Asia Minore (I Pt. 5, 1.5; II e III Io. v. 1), nelle chiese di Corinto e di Filippi (Clemente Romano: I Cor 1, 3; III, 3; XXI, 6; ecc.) e per analogia anche in Cielo (Ap. 4, 4.10; 5, 5-14 ecc.).

Gli *** (da *** che nei LXX traduce l'ebraico paqad con l'idea dominante di sorveglianza esercitata da uomini o di potere supremo esercitato da Dio), già in uso presso i greci come un intermediario (sorvegliante, governatore, comandante d'armata) fra il potere supremo ed il popolo, appaiono nella Chiesa di Efeso (At. 20, 28; I Tim. 3, 1-7), di Filippi (Phil. 1, 1), di Creta (Tit. 1, 5-9), d'Asia (I Pt. 5, 1), di Corinto (Clemente Romano: I Cor XLII, 4; XLIV, 4.6) e di Palestina o Siria (*Didaché*: XV, l ss.).

I P. sono eletti dagli Apostoli o dai loro delegati, dopo la loro dispersione dalla Palestina (cf. At. 11, 30), fra digiuni e preghiere (At. 14, 23), sotto la guida dello Spirito Santo (At. 20, 28; cf. At. 14, 23; I Tim. 3, 1 ss.; 5, 22; Tit. 1, 5; Clemente Romano, I Cor XLIV, 1-3): da questi sono confermati in caso di scelta ed elezione da parte della comunità (*Didaché*, XV). Il rito d'istituzione è l'imposizione delle mani (At. 14, 23; I Tim. 5, 22). Essi non hanno la pienezza del sacerdozio perché sono impossibilitati a conferire ad altri il sacerdozio con l'imposizione delle mani (1Tim. 4, 14 chiarito da 2Tim. l, 6) e sono parecchi per ogni singola comunità (At. 14, 23; 20, 17.28; Phil. 1, 1; Tit. 1, 5; I Pt. 5, 1; Iac. 5, 14; 1 Tim. 4, 14; *Didaché* XV, l), chiaramente subordinati agli Apostoli come loro aiutanti (At. 15, 2.4.6.22.23; 16, 4; 21, 18).

I P. sono i *pastori* (At. 20, 28; cf. Io. 21, 15 ss.; I Pt. 5, 2); direttori amministrativo-spirituali della comunità con una saggia amministrazione (Tit. 1, 6-9; I Tim. 3, 1-7), con l'insegnamento (At. 20, 28.3-2; l Tim. 5, 17; Tit. l, 9; I Tim. 3, 2; *Didaché* XV, 1-2), con l'esercizio di una perfezione morale (Tit. 1, 6-9; 1 Tim. 3, 1-7) ed il compimento di determinati riti liturgici (Iac. 5, 14: estrema Unzione; Clemente Romano, I Cor XLIV, 6: ***; XLIV, 4: presentazione del sacrificio eucaristico: ***; *Didaché* XV, 1: ***). I P. sono i sovraintendenti di Dio (I Tim. 3, 5; Tit. 1, 7).

Le *doti* sacerdotali sono tratteggiate da Paolo in due liste, con varianti non prive d'interesse (I Tim. 3, 1-7; Tit. 1, 6-9): tre doti sono speciali della prima: degno nel suo esteriore, non neofito, stimato dai pagani; tre altre sono speciali della seconda: amico del bene, giusto, pio; le altre dodici sono comuni alle due liste ma sette sono espresse con sinonimi: ammogliato una sola volta, prudente, ospitale, non bevitore, non violento, non arrogante, non litigioso, non avaro, sobrio, irreprensibile, capace di istruire e di governare bene la propria casa. Le condizioni principali sono tre: attitudine all'insegnamento, buona amministrazione e moralità della sua casa, e fedeltà al primo vincolo matrimoniale; le disposizioni interne sono riassunte in una parola: irreprensibilità che esclude i vizi grossolani rovinosi per la sua autorità - avarizia, collera, arroganza, brutalità, ubriachezza - ed include il possesso delle virtù conservatrici d'autorità, sobrietà, prudenza, modestia, animo ospitale, ,giustizia, purezza di costumi.

La necessità di questa perfezione sublime, che assimila a Cristo (I Pt. 2, 25) ed impone il massimo rispetto (I Tim. 5, 17), esige circospezione e prudenza nell'ordinazione dei P. (1Tim. 5, 22).

[A. R.]

BIBL. - L. MARÉCHAL, *Éveques*, in DBs. n, coll., 1297-1318; F. PRAT, *La teologia di S. Paolo*. (trad. it.), 7a ed., I, Torino 1950, pp. 332-35. 341 s.; J. COLSON, *L'Éveque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition iohannique de l'Épiscopat, des origines à S. Irénée*, Parigi 1951.

PRIGIONIA (Lettere della). - Sono le quattro, scritte da s. Paolo alle cristianità di Efeso e Colossi (Asia Minore), di Filippi (Macedonia) e a Filemone (fedele di Colossi; V. alle singole voci), durante la sua biennale detenzione a Roma (61-63 d. C.),

Esse presentano grande affinità di lingua, di stile o di dottrina; sono pertanto cronologicamente inseparabili e formano un gruppo a sé, come le grandi epistole missionarie (Rom., I-II Cor., Gal.) e quelle pastorali (I-II Tim., Tit.). L'autenticità di queste lettere, negata in passato da alcuni acattolici (specialmente per Eph. e Col.), è oggi quasi universalmente riconosciuta. I critici hanno discusso a lungo per assegnarle ad una supposta e prolungata prigionia di Paolo ad Efeso intorno al 55, della quale però gli Atti tacciono affatto; o alla prigionia di Cesarea (a. 58-60). Ma quest'ultima ipotesi, oltre al resto, non si concilia con la relativa libertà di Paolo supposta in queste lettere (Phil. 1, 13; 4, 22) e soprattutto con la speranza (anzi quasi certezza), più volte espressa, della prossima liberazione (Phil. 1, 25 s.; 2, 23 s.; Philem. 22). L'unanime tradizione storica e manoscritta, e l'esame interno delle stesse lettere (divulgazione della fede «in tutto il pretorio», saluti da parte dei cristiani «della casa di Cesare»; Phil. 1, 13; 4, 22), favoriscono la tesi della prigionia romana.

I punti dottrinali su cui specialmente insistono le lettere della p. sono connessi con le necessità spirituali dei destinatari e con l'organizzazione della Chiesa. Contro certe dottrine sincretistiche esageranti il culto degli angeli ed altre pratiche giudaiche, Paolo

insiste sulla dignità trascendente del Cristo unico mediatore, sulla Chiesa, corpo mistico di cui Cristo è il capo, sul "mistero" della Redenzione (ora finalmente rivelato).

[L. V.]

BIBL. - F. PRAT, *La théologie de St. Paul,* I. 18a ed., Parigi 1930. pp. 323-86; J. B. COLON, in DThC, XI, coll. 2450-68; ST. LYONNET, *Épitres de la captivité*, in *Biblica*, 32 (l951) 569-86: sui più recenti commenti; J. HUBY, *Epistole della prigionia*, trad. it., Roma 1959 (Ed. Studium).

PRIMIZIE. - In segno di riconoscenza e di sottomissione gli Ebrei devono offrire a Dio i primi frutti, sia naturali, delle messi, delle vendemmie, ecc. (bikkurim, re'sith bikkuré ha'adamah, LXX ***) sia preparati (terumah, onde il trattato Terumoth della Misna, LXX ***) come il pane, farina, olio, tosatura delle pecore. Il tema dello sviluppo legislativo appare dapprima in Ex. 22, 28 che i LXX traducono: «Le p. della tua aia e del tuo torchio non tarderai (ad offrire) ». Più esplicito Ex. 23, 19 (= Ex. 34, 26): «Tu porterai alla casa di Iahweh le p. del tuo suolo»; dove re'sith (accadico restu) è suscettibile di significato cronologico (primo in ordine di tempo) e qualitativo (primo per qualità), Testi come I Sam 2, 29; 15, 21; Am. 6, 1-6 spingono ad adottare il senso qualitativo; sempre restando l'altro significato, poiché per gli Israeliti la prima cosa è la migliore. Così per i primogeniti.

Deut. 26, 1-5.10 s. fissa le modalità della presentazione delle p., dettagli che col tempo saranno maggiormente determinati. La quantità delle p. non è fissata. Ez. 45, 13 s. suppone la proporzione di 1/60 per il frumento e l'orzo, 1/10 per l'olio. Generalmente si pensa 1150; i meno generosi 1/60. I discepoli di Hillel stanno per 1/40; quelli di Sammai per 1/30.

Due offerte di p. sono particolarmente solenni: quella dell'orzo a Pasqua (Lev. 23, 10 s.: offerta del primo covone di orzo, secondo Flavio Giuseppe e la Misna), quella del frumento e dei due pani a Pentecoste (Ex. 34, 22; Lev. 23, 17), detta per questo anche «Festa delle p. » (Ex. 23, 16). L'uso dell'offerta delle p. è noto agli Egiziani, ai Babilonesi, ai Greci (*Iliade*, 10, 529; Aristofane, *Rane* 1272 ecc.) e ai Latini (Ovidio, *Metam*. 8, 273, 10, 431 ecc.).

[F. V.]

BIBL. - E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 34; H. CAZELLES, *Etudes sur le code de l'alliance,* Parigi 1946, pp. 82. 98 s. 101: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, ivi 1953, p. 410 s.

PRIMOGENITI. - (Ebr. bekor; ugaritico, bkr; I Krt, 144 "nascere per primo"; anche peter rehem "apertura del seno" o peter); è chi per primo nasce in una famiglia. Il termine si applica anche agli animali.

Il primogenito umano gode di certi diritti (cf. Esaù e Giacobbe): gli spetta il doppio dell'eredità paterna (Deut. 21, 15-17), costume attestato anche in Mesopotamia dai testi di Nippur, da due brani della serie *ana ittisu*, dai contratti di Nuzu e dalle leggi assire (B § 1).

Il primogenito è oggetto di cura speciale perché continua la stirpe. Israele è chiamato primogenito di Dio (Ex. 4, 22 s.; Eccli. 36, 14). A chi muore senza primogenito, lo si deve procurare mediante il levirato. La più grave punizione è la privazione del primogenito (Ex. 11, 5; 12, 29 s.; 13, 15; Ps. 88, 51; ecc.).

I primogeniti sono consacrati a Dio (Ex. 22, 28 s.); è imposto pertanto il riscatto (Ex. 34, 19 s.). Il motivo della consacrazione e del riscatto è la preservazione dei primogeniti ebrei dalla morte quando perirono quelli egiziani (Ex. 13, 22·26). I dettagli del riscatto sono enumerati da Num. 18, 15-18.

Quanto alla immolazione cruenta dei primogeniti, per gli stessi Cananei, la scoperta di sepolture di bimbi senza carattere sacrificale consiglia la prudenza nell'ammetterla. I due figli di Hiel (I Reg. 16, 34) servono da vittime per una fondazione. Le immolazioni dei figli di Mesa (2Reg. 3, 27), di Achaz (2Reg. 16, 3), di Manasse (21, 6) e forse di altri (23 10) cf. Ier. 7, 31; 19, 5; 32, 35 sono severamente condannate come un rito pagano (Deut. 12, 31; 18, 10 ss.; Lev. 18, 21; 20, 2 s.; cf. Mi. 6, 7). I racconti dell'età patriarcale (Iahweh impedisce il sacrificio di Isacco), il piccolo numero dei sacrifici constatati dall'archeologia, l'assenza di dati letterari sulla pratica di questi sacrifici, la rarità dei sacrifici umani in genere (l'infanticidio è ignorato dai beduini) e delle vittime del clan, confermano l'antichità dell'uso del riscatto, fin dalle origini stesse d'Israele.

[F. V.]

BIBL. - O. EISSFELDT. *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebraischen* ..., Halle 1935, pp. 46-65; cf. RB, 1936, pp. 278-82: *Syria*, 1935, p. 407 ss.: H. CAZELLES, *Etudes sur le code de l'alliance*, Parigi 1946, p. 83 s.; A. GEORGE. *Le sacrifice d'Abraham*. Lione 1948, p. 104 s.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique.* II, Parigi 1953, pp. 28 s. 336. 410.

PROBATICA (porta e piscina). - v. Bethesda.

PROCURATORI romani. - Deposto Archelao (6 d. O.; V. Erode; famiglia), il territorio da lui retto (Idumea, Giudea, Samaria) passò alle dirette dipendenze di Roma. Nel 27 a. C. Augusto aveva diviso le province dell'impero, in province la cui sovrintendenza spettava al Senato (senatoriali: quelle dell'interno, tranquille e sicure, debolmente presidiate) e il cui governatore, un pro console, non aveva a sua disposizione delle legioni (di cittadini romani), ma solo delle truppe ausiliarie; e in province riservate all'imperatore (imperiali: quelle di frontiera e meno sicure, fortemente presidiate), il cui governatore, legato d'Augusto pro pretore, aveva ai suoi ordini una o parecchie legioni.

In casi particolari l'imperatore si riservava di amministrare qualche regione non come pro console, ma come principe; vi nominava un prefetto ***: titolo che divenne ufficiale e si perpetuò per l'Egitto) o un procuratore (***: nome che prevalse per tutti gli altri casi) dell'ordine dei cavalieri. Il termine *** (= prueses) nel Nuovo Testamento è un'indicazione vaga, come quella di governatore.

Così non parve opportuno annettere la Giudea alla Siria, provincia imperiale. Tra i due paesi c'era la Galilea (tetrarchia di Antipa) ed era ben nota a Roma la situazione delicatissima creata dalla religione e dai costumi giudaici, unici nell'impero per la loro ripugnanza ad ogni compromesso; e riconosciuti già da Cesare e dallo stesso Augusto nella concessione di molti privilegi. Tra l'altro, l'esenzione dal servizio militare, dal culto dell'imperatore; la proibizione ai militari di entrare nella Palestina con le insegne spiegate.

Nelle piccole province, in linea di principio, il procuratore deteneva il potere sovrano e dipendeva soltanto dall'imperatore, Non avendo però al suo ordine delle legioni, era necessariamente obbligato a ricorrere in casi difficili al pro console più vicino; nel nostro caso a quello di Siria. Questi, poteva intervenire quando lo riteneva opportuno, prendendo tutto nelle sue mani; non aveva però il diritto di deporre il procuratore, salvo autorizzazione speciale del principe.

Si può dire pertanto che la Giudea era, in qualche modo, legata, connessa con la Siria. Il procuratore, rivestito dell'*imperium*, aveva il potere legislativo e giudiziario, fino a infliggere la pena di morte (Giuseppe, *Bell*. II, c. 8, l), e aveva il comando delle forze armate, Esse erano costituite da 5 coorti di fanteria e un'ala di cavalleria, di truppe ausiliarie, reclutate tra i Samaritani e gli abitanti di Cesarea, data l'esenzione dei Giudei dalla reclutazione militare (Giuseppe, *Antiq*. XIV, 10, l). La coorte (***), come l'ala, era di 500 uomini ca., comandati da un tribuno o chiliarco. Una coorte stava di stanza all'Antonia, per l'ordine pubblico nel Tempio e in Gerusalemme; nel Nuovo Testamento è ricordata in occasione dell'arresto di N. Signore e di s. Paolo (Io. 18, 12; Mc 15, 44 s.; Mt. 27, 2; - e At. 21, 31). Il procuratore risiedeva a Cesarea, città largamente pagana, spostandosi a Gerusalemme (nella reggia di Erode, e nell'Antonia) per le grandi feste, a garanzia dell'ordine pubblico. Tra i soldati, gli *speculutores* eseguivano le sentenze di morte pronunziate dal procuratore; ad essi spettavano di diritto gli abiti ed altri effetti personali del condannato (Mt. 27, 27.35; Io. 19, 23 s.). Il procuratore doveva rispettare i privilegi concessi ai Giudei dagl'imperatori; e gli altri diritti riconosciuti. In particolare non urtare la suscettibilità dei Giudei in materia religiosa. Così per le cause ordinarie funzionavano i vari tribunali giudaici, e prima di tutto il Sinedrio (v.), che poteva condannare alle verghe, ma non condannare a morte e fare eseguire le sentenza. Il *jus gladii* - questo diritto era riservato al procuratore (Io. 18, 31). Il Sinedrio poteva soltanto presentare il suo parere al procuratore chiedendo la sentenza capitale per un colpevole. Il sommo sacerdote Anano nel 62 d. C. approfittando che il nuovo procuratore (Albino) ancora non arrivava, radunò il Sinedrio per condannare a morte s. Giacomo di Gerusalemme. Il giudizio fu ritenuto illegale e Anano fu deposto.

Il procuratore, secondo lo stesso nome, curava la riscossione delle imposte che andavano - per le province imperiali - nella cassa dell'imperatore. Ogni abitante pagava l'imposta personale o diretta; quindi le altre imposte indirette, ad es. i diritti di dogana. La

riscossione di queste ultime era concessa per una somma stabilita a dei pubblicani. I posti di dogana erano collocati ai confini degli stati; ad es. tra la tetrarchia di Antipa e la Giudea (Lc. 13, 12 s.; 19, 1-10). Ai Giudei competeva il diritto di esigere l'imposta sacra del didracma per il Tempio (Mt. 17, 24); come, per privilegio eccezionale, avevano il diritto di uccidere il gentile che avesse oltrepassato la barriera sacra, penetrando nell'atrio interno del Tempio (Giuseppe, *Bell*. VI, 2, 4; Clermont-Ganneau ha ritrovato una delle tavolette di marmo con l'avviso suddetto). Ciononostante il malinteso tra governati e governanti era perpetuo, perché i Giudei, guidati dai Farisei, tenevano assai a dei punti dei quali i magistrati non comprendevano affatto l'importanza. Era dunque impossibile ai Giudei entrare in quel movimento di simpatia crescente, di mutue relazioni piacevoli e di riconoscenza che legò gli altri popoli nell'amore di Roma.

I p. eletti da Augusto. Coponio (6.9 d. C.), con P. Sulpicio Quirino, legato di Siria (6-11 d. C.), operò il censimento della Giudea (v. Quirino), distinto dall'altro quando nacque Gesù. In esso, Giuda Galileo spinse alla resistenza e alla rivolta contro Roma; ma fu ucciso e i suoi seguaci dispersi (Giuseppe XVII, 10, 5; XVIII, 1, 1-6; cf. At. 5, 37); questi furono gli zeloti, che tanta parte ebbero in seguito nell'insurrezione del 66. Seguono: Marco Ambivio (9-12) e Annio Rufo (12.15).

L'imperatore Tiberio volle lasciarli in carica più a lungo, per far respirare le povere popolazioni munte avidamente da ogni nuovo funzionario. Egli nominò: Valerio Grato (12-15 ca. d. C.). Questi depose il sommo sacerdote Anna e i suoi tre successori a breve intervallo (ca. un anno) tra loro. Il quarto da lui eletto fu Giuseppe detto Caifa (Lc. 3, 2; Io. 18, 13 ecc.).

Ponzio Pilato (26-36; v.). Vitellio, per incarico di Tiberio (+16 marzo 37 d. C.), sospeso Pilato e mandatolo a Roma dall'imperatore, nominò procuratore Marcello (36-37), confermato da Caligola. Marcello ebbe a successore Marullo (37-41) - se non si tratta di un unico solo procuratore. Dopo la parentesi del re Agrippa I (41-44; v. Erode, famiglia) che sotto di sé riunì l'intera Palestina, come sotto Erode il Grande, l'imperatore Claudio (+13 ott. 54 d. C.) nominò procuratore della Giudea (nel senso romano di Palestina), Cuspio Fado (44.46). Degno funzionario; giusto ed energico. Represse il brigantaggio, diffuso specialmente in Idumea. Claudio aveva stabilito che il parato solenne del sommo sacerdote, da Vitellio affidato al Tempio, si custodisse di nuovo nell'Antonia. Fado permise che una deputazione giudea si recasse a Roma ad ottenere la revoca dell'ordine. Infine disperse un tentativo d'ispirazione messianica capeggiato da un certo Teuda, che aveva promesso a molti seguaci di farli passare attraverso il Giordano, dopo averne diviso miracolosamente le acque; la cavalleria parte uccise, parte imprigionò i seguaci dello pseudomessia, cui fu tagliata la testa (Giuseppe, *Ant*. XX, 5, l).

Gamaliele, in occasione della seconda incarcerazione di Pietro e di altri Apostoli, alcuni mesi (31 d. C. ca.) dopo la morte del Redentore, parla di una sedizione fomentata da Teuda; ucciso il quale, gli aderenti «si disgregarono e rientrarono nel nulla» (At. 5, 36). È evidente che si tratta di due sedizioni distinte e distanti nel tempo, i cui capi hanno in comune soltanto il nome; nome, abbastanza diffuso in Palestina (J. Renié Aetes, *La Ste Bible* [ed. Pirot, II], Parigi 1949, p. 97 ss.).

Tiberio Alessandro (46-48) di famiglia giudaica e nipote di Filone, ma apostata dalla religione dei padri. Sotto di lui ci fu la grande carestia predetta dal profeta Agabo, e per la quale la comunità cristiana di Antiochia soccorse quella di Gerusalemme. Fece crocifiggere Giacomo e Simone figli di Giuda il Galileo, giustiziato da Coponio.

Sotto Vendidio Cumano (48-52) ci furono varie sommosse e una guerra civile tra Samaritani e Giudei. Ummidio Quadrato, legato di Siria, mandò il procuratore e le due parti a Roma; dove, per l'intervento di Agrippa II (v. Erode, famiglia) presso Agrippina, moglie di Claudio, i legati Samaritani furono giustiziati, Cumano esiliato (Tacito, *An*. 12, 54), il tribuna Celere, favorevole ai Samaritani, rimandato in Palestina e ucciso.

L'ultimo procuratore nominato da Claudio fu A. Felice (52-60). Liberto di Antonia, la madre dell'imperatore, conservò negli onori, dai quali l'origine servile avrebbe dovuto escluderlo, l'animo di uno schiavo, molto più del suo fratello Pallante, l'onnipotente favorito di Agrippina madre di Nerone (Tacito, *Hist*. 5, 9; *An*. 12, 54). Forte della protezione del fratello, si credeva permesso tutto; la sua brutalità fu una delle cause remote della rivolta giudaica. Famoso per le sue concussioni e la venalità e per la licenza dei costumi. Delle tre mogli, una era nipote di Marco Antonio e di Cleopatra; l'altra era la diciannovenne Drusilla, figlia di Erode Agrippa I, sposa di Aziz, re di Emesa Felice s'incontrò con S. Paolo, che, imprigionato a Gerusalemme, nel 57 ca., fu inviato sotto scorta a Cesarea. Il tribuno, nel suo rapporto, ragguagliava il procuratore delle accuse e delle insidie del Sinedrio; mentre si trattava solo di litigi dottrinali, nulla gravava sull'accusato che meritasse la morte o l'incarcerazione. Alla stessa conclusione pervenne Felice, dopo aver sentito i Giudei e la difesa di Paolo. E tuttavia, invece di liberarlo, aggiornò la causa, col pretesto di un supplemento d'informazione. Sperava che s. Paolo avrebbe comprato da lui, a prezzo elevato, la libertà. Inutilmente l'Apostolo parlò a Felice e a Drusilla, della fede di Gesù, della giustizia e del giudizio futuro. Richiamato da Nerone, Felice, per compiacere ai Giudei, lasciò s. Paolo in carcere (At. 23-24).

Il successore, Porcio Festo, fu ottimo funzionario, ma per troppo breve tempo (+62), perché la sua rettitudine e abilità portassero a risultati permanenti. Compì una forte spedizione contro un esaltato che attirava turbe nel deserto col solito miraggio dell'insurrezione messianica. A s. Paolo, che veniva chiesto dal Sinedrio, propose la ripresa del giudizio dinanzi a lui, ma a Gerusalemme, per contentare i Giudei. L'apostolo appellò a Cesare, e il procuratore lo mandò a Roma; prima di redigere il suo rapporto, volle sentire anche il parere di Agrippa II (At. 24-26).

Il governo del venale Albino (62-64) rovinò quanto di bene Festo era riuscito a fare; risultò un vero disastro. Fu sostituito da Gessio Floro, senz'altro il peggiore dei p. romani in Giudea, dal 64 fino allo scoppio della ribellione giudaica (a metà del 66), da lui desiderata e con vari suoi dispetti e barbarie accelerata, per coprire così le ingiustizie, le rapine di ogni genere, da lui commesse Arrivò a concedere immunità ai ladri, a patto che spartissero con lui il bottino (Giuseppe, *Bell*. II, 14, 2-3).

Dopo la distruzione di Gerusalemme e la espugnazione di Masada, la Giudea divenne provincia imperiale del tutto indipendente; con a capo un legato dell'ordine dei senatori,

che aveva a sua disposizione la ricostruita X legione "Fretensis"; sempre con sede a Cesarea. [F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, 3a ed.. Parigi 1931, pp. 215-24; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2a ed., Torino 1935, pp. 431-72; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it., *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 60-89. 105·22; F. M. ABEL. *Histoire de la Palestine*, I, Parigi 1925, pp. 424-90.

PROFETA. Profetismo. - p. è colui che per divina missione trasmette Il coloro, cui è inviato, gli ordini, le rivelazioni comunicategli, con azione soprannaturale, da Dio (Deut. 18, 18 s.; 2Reg. 3,9 ecc.; cf. Ex. 7, l s.).

Inizio ed elemento essenziale della missione profetica è la vocazione da parte di Dio; libera scelta, imprevista e improvvisa, che dà un nuovo corso alla esistenza del chiamato (Ex. 3-4, 18; Am. 7, 12-15; Is. 6; Ier. 1, 4.91; 20, 7-18 ecc.).

Il termine ebraico più usato, nabhi', deriva dal verbo acca dico nabiì "chiamare", al parto passo "vocato", che ha ricevuto una missione da Dio (cf. Codice di Hammurapi, Prol. 1, 52; 1, 49; Epil. 24 R 40; W. F. Albrigth, *Von Steinzeit zum Christentum*, trad. ted., Berna 1949, p. 301 s.; e il nome proprio nabi- ilisu «il chiamato dal suo Dio»); ed è di forma passiva, come nazir "consacrato", masiah "unto"; e passive son le forme verbali che ne derivano, nifal e ithpael "agire da nabhi": Il greco *** "che parla al posto e in nome di Dio" rende bene l'idea (da *** "in luogo" e *** "parlare": Eschilo, Eum. 19; Platone, *Repubbl*. 366 ecc.); il senso di predire il futuro" è solo secondario, in quanto il profeta annunzia anche il futuro; ma l'etimologia di S. Isidoro di Siv. (*** "avanti" e *** "apparire": s. Tommaso, 2-2, q. 171, a. 1) è errata.

Altri termini usati: ro'eh "veggente" (detto di Samuele I Sam 9; I Par. 9, 22; 26, 28; di Hanani, 2Par. 16, 7-10; e in Is. 30, 10) e l'equivalente hozeh "contemplante", per lo più in poesia, esprimono o il mezzo o il modo delle comunicazioni divine, espresso inoltre frequentemente dal verbo ra'ah "vedere"; già in Am. 7, 1-15 essi appaiono del tutto sinonimi dell'antico termine nabhi' che, al tempo di Samuele, prevalse sugli altri (I Sam. 9, 9).

Ebhed Iahweh "cultore (servo) di Iahweh", 'is 'elohim "uomo di Dio", considerano i profeti nelle loro relazioni con Dio, votati al suo servizio, assertori e gelosi custodi dei suoi sovrani diritti. In rapporto al popolo sono detti ro'eh "pastore", somer "custode", 'ofeh «vigile scolta» ecc., sottolineando i vari aspetti della loro missione (cf. Ez. 33, 1-9; *Biblica*, 6 [1925] 294-311.406-17).

Istituzione. I Semiti avevano vivissimo il senso del soprannaturale; in tutti gli eventi vedevano l'azione divina; era perciò assillante in loro il desiderio di conoscere la volontà del Signore; e naturale rivolgersi al suo interprete per ogni circostanza o contingenza che dovesse sfuggire alla loro percezione o capacità immediata. Ricorrevano pertanto alla divinazione e alla magia, tanto diffuse; per tener lontano Israele da tali pratiche

superstiziose, Iahweh, fin dagli inizi della nazione, stabilì i profeti come gli unici suoi portavoce e interpreti (Deut. 18, 9-22; Num. 23, 23; lo affermano Am. 2, 10 s.; Ier. 7, 25; Zach. 7, 12; Neh. 9, 30); dando loro quale segno inconfondibile di riconoscimento, oltre al valore morale (fedeltà a Iahweh, ai suoi precetti), il carisma di predire il futuro (Deut. 18, 22; Is. 41, 22s.; 44, 7s.), e talvolta di operare altri miracoli.

Solo per estensione del termine, Ps. 105 (104), 15 chiama profeti i Patriarchi, quali depositari della rivelazione divina.

Storia. Le fonti bibliche, dopo Mosè, il grande p. (Os. 12, 14 [Volg. 12, 13]; Num. 11, 25; 12, 6 ecc.), ricordano: Maria, sua sorella (Ex. 15, 20; Num. 12, 2); Giosuè (Eccli. 46, 1); per il periodo dei Giudici:

Debora (Iudc. 4, 4); un nabhi' anonimo (ibid. 6, 8); un «uomo di Dio» che predice ad Eli la decadenza della sua casa (I Sam 2, 27); Samuele (ibid. 3, 20 ecc.). Dopo Samuele, dati i gravi pericoli che minacciano l'esistenza stessa della religione monoteistica, e per le tristi vicende nazionali che ne derivano, i profeti si susseguono senza interruzione, quale ministero costante (I Sam 3, 1; in tal senso At. 3, 24; Hebr. 11, 32). Sotto David, Gad (I Sam 22, 5 ecc.) e Nathan (2Sam 7, 2 ecc.); sotto Salomone Ahias (I Reg. 11, 29 ecc.); sotto Roboamo, Semeia (ibid. 12, 22 ecc.); Addo (2Par. 12, 25); un «uomo di Dio», sotto Ieroboam (1Reg. 13); Iehu, sotto Baasa (ibid. 16, 1); Hanani, sotto Asa (2Par. 19, 2; 20, 14; 37); Elia (v.); Michea, figlio di Iemla (I Reg. 22); Eliseo (v.); Giona, sotto Ieroboam II (2Reg. 14, 25). Seguono i profeti dei quali possediamo gli scritti (= profeti scrittori, a differenza dei precedenti detti profeti d'azione), in ordine cronologico:

Amos, Osea, Isaia, Michea, Nahum, Sofonia, Abacuc, Geremia, Baruc (a parte, sotto Iosia, la profetessa Holda: 2Reg. 22, 14-20); durante l'esilio babilonese: Ezechiele, Daniele; dopo il ritorno dall'esilio: Aggeo, Zaccaria, Abdia, Gioele, Malachia.

Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele son detti profeti maggiori, per la mole maggiore dei rispettivi libri; minori gli altri.

Non si ha notizia di altri profeti (cf. I Mach. 14, 41), fino a Giovanni Battista (Mt. n, 9 s.; Lc. 7, 26 s.), precursore del p. per eccellenza Gesù, il Messia (At. 3, 20 ss. = Deut. 18, 15-19; Io. 1, 21.45 ecc.). Nella Chiesa primitiva, tra i doni speciali elargiti dallo Spirito Santo (v. Carismi), i profeti hanno il posto d'onore, subito dopo gli Apostoli (I Cor 12, 28 s.; 14; Eph. 2, 20 ecc.); e parecchie volte nel Nuovo Testamento, appaiono questi interpreti di Dio, con predizioni; leggono i segreti dei cuori (At. 11, 27; 19, 6; 21, 9 ss.); edificano, esortano, incoraggiano (cf. *Didachè* 11, 7-12; Herma, *Mand*. II; Giustino, *Dial*. 39, 2).

Tal dono non è mai cessato nella Chiesa, con missioni particolari (ad es. s. Caterina da Siena, s. Margherita Alacoque), ma il termine p., salvo nella letteratura monacale del IV-V sec. che lo estese parecchio, fin dall'antichità fu riservato esclusivamente agli uomini del Vecchio Testamento, quali trasmettitori della rivelazione formale pubblica.

Le fonti bibliche adoperano il termine nabhi' e le forme verbali derivate, nel presentare le manifestazioni affatto speciali di estatismo collettivo israelitico, le altre dei popoli finitimi, specialmente quelle dei Siro-Fenici, e i falsi profeti che si presentano quali inviati di Dio.

Gli anziani eletti da Mosè per coadiuvarlo nel governo del popolo, ricevettero lo Spirito di Iahweh, qual segno di approvazione e conferma, e «si misero a profetare». Essi nulla annunziano, ma si agitano in una maniera caratteristica; né tal fenomeno si ripeté. Mosè lo ritenne un dono divino: «Volesse il cielo che tutti fossero partecipi di tal dono» (Num. 11, 25-29). Al tempo di Samuele (sec. XI a. C.) riappare un analogo *profetismo collettivo-estatico* (I Sam 10, 5 s., 9-12; 19, 18-24) che raggiunge il suo culmine sotto Elia ed Eliseo (sec. IX), per estinguersi quasi subito dopo. Nel sec. XI schiere di Israeliti si adunano per partecipare al culto, procedono insieme, adoperando il canto e la musica per preparare e secondare le loro manifestazioni estatiche. Verosimilmente, trasportati dall'entusiasmo religioso, dominati da una eccitazione incoercibile, negli occhi ardenti, nel volto acceso, nei movimenti alterni, più o meno ritmici, di tutto il corpo, in gesti disordinati, forse anche in espressioni infiammate, manifestavano il loro vivido sentimento per la religione dell'unico loro Dio.

L'esaltazione si comunicava talvolta agli astanti, per predisposizione o per un particolare intervento divino (cf. I Sam 19, 20-24). Probabilmente anche in queste manifestazioni non è da escludere ogni carattere soprannaturale.

Al tempo di Elia-Eliseo (I Reg. 17 ss.; 2Reg. l ss.) questi profeti «figli dei profeti» = membri di siffatte associazioni: I Reg. 20, 35; 2Reg. 2, 3 ecc.), in diverse località (Galgal, Bethel, Gerico), formano delle colonie, dove, in certa misura, menano vita comune (2Reg. 2; 4, 38 ss.; 6, 1-5). È un profetismo di professione; manca qualsiasi vocazione soprannaturale. Dinanzi all'influsso deleterio del culto idolatrico e licenzioso di Canaan, che minacciava l'esistenza medesima del monoteismo rivelato, e, specialmente nel regno di Samaria, dinanzi all'invadenza ufficiale del baalismo fenicio apertamente favorito ed imposto dalla fenicia Iezabele, sposa del re Achab, queste pie associazioni, sotto la guida e la direzione dei grandi ispirati, Samuele (che probabilmente ne è il fondatore), Elia ed Eliseo, furono tra le forze vive del iahwismo, che incitarono il popolo alla fedeltà verso Iahweh. Erano così sfruttate per il bene, queste manifestazioni allora diffuse e che tanto impressionavano il popolo.

Molti di essi perirono nella persecuzione di Iezabele (I Reg. 18, 23). I grandi profeti se ne servono anche per espletare missioni ricevute da Dio (I Reg. 20, 35-43; 2Reg. 9, 1.4-11); presenziano talvolta alle loro manifestazioni estatiche, mai però vi prendono parte profetizzando come loro (cf. I Sam 19, 20).

Fenomeni affini di estatismo sono attestati nelle religioni antiche, nel mondo greco-romano, e fino ai tempi moderni (Quacqueri, Pentecostali ad es.). La Bibbia descrive i falsi profeti di Baal (profetismo siro-fenicio) nella celebre sfida di Elia sul monte Carmelo (I Reg. 18, 26-29); con essa concordano le fonti profane: il racconto dell'egiziano Wenamon (ca. 1100 a. C.; papiro di Golénischeff) e lo scrittore Eliodoro, di origine sira (*Aethiopica* IV, 17).

Nell'atmosfera ardente e provocante del culto cananeo, una strana frenesia s'impossessava di alcuni, prima di tutto di questi nabhi' di professione, e presto si comunicava agli altri. «Al concitato suono delle cetre, danzavano, ora levandosi in alto con salti leggeri ed ora piegando più volte di seguito il ginocchio vicino a terra e poi girando su

se stessi come dei posseduti da uno spirito» (Eliodoro). Con colpi di spada, coltelli, si ferivano le braccia, il petto, le gote, emettendo a momenti, suoni appena articolati, nei quali i fedeli, attratti dallo spettacolo, riconoscevano le parole del dio. L'eccitazione cresceva, diveniva furibonda; si formava come una pesante atmosfera di follia e di oppressione e alcuni perdevano completamente il dominio di se stessi. E si avevano mutilazioni in onore di Baal, dio della fecondità, e consacrazione temporanea di giovani donne alla prostituzione sacra (L. Desnoyers, I, p. 246 s.).

Verso la fine del VII sec. Geremia (27, 3.9) attesta che c'erano dei nabhì' in Edom, Moab, Ammon, e nella Fenicia, cui si rivolgevano i re per le loro consultazioni. Virgilio (*Aen*. VI, 45.51.77-80), Lucano (*Phars*. V, 161 ss.) e altri descrivono tali esibizioni estatiche, diffuse nel mondo greco-latino, al sorgere del Cristianesimo (*Biblica*, 32 [1951] 237-62).

In opposizione ed in lotta con i profeti autentici troviamo infine quegl'israeliti che si presentavano e si dicevano inviati da Iahweh. Essi si adattano alle voglie dei re, li adulano; secondano le illusioni della folla; in cerca di denaro e di popolarità (I Reg. 22, 6-28; Mi. 2, 7-11; 3, 5 ss.; Ier. 23.28.29; Ez. 13). «Fan da nabhi' in Israele (si presentano come chiamati da Dio) questi profeti del proprio cervello, che tutto, cioè, attingono dalla loro mente. Dan divinazioni menzognere; ripetono: - Oracolo del Signore -, mentre il Signore non ha parlato. Illudono il popolo dicendo: Tutto bene -, mentre tutto va male; pronti a convalidare ogni sua fantastica speranza». E delle profetesse «del proprio cervello» Iahweh così si lamenta: «Mi avete compromesso, presso il mio popolo, per delle manate d'orzo e alcune fette di pane» (Ez. 13). Presto i fatti smentiranno i loro pretesi vaticini; e il popolo vedrà il loro castigo esemplare (cf. I Reg. 22; Ier. 28).

Valutazione. Comunemente, tra i razionalisti (da A. Kuenen a R. Kittel, A. Causse), questi vari elementi biblici vengono fusi e confusi, per negare la caratteristica di istituzione divina al profetismo unico ed esclusivo del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Al tempo di Samuele sorgerebbe soltanto il p. estatico; quindi attraverso la consueta lenta evoluzione, condizionata dall'ambiente, avremmo con Amos l'inizio dei profeti isolati, pensatori e scrittori; agli estatici e fantastici succederebbero gli intellettuali e realistici. Dio non c'entrerebbe affatto. Avremmo un fenomeno identico a quello offerto dalle altre religioni. Ma come spiegare pertanto il preannuncio esatto, particolareggiato da parte dei veri profeti di eventi realizzatisi a distanza di anni e di secoli? I tentativi fatti sono molteplici; testimonianza eloquente della loro vanità. Due spiegazioni sono ancora ripetute dai moderni; la prima, psicologica: il subcosciente elaborerebbe lentamente le impressioni e le idee; esse ad un dato momento irromperebbero nella coscienza del p. che le enunzierebbe con convinzione; la seconda tutto riduce alla intuizione geniale di questi perspicaci e alla profonda conoscenza del cuore umano (A. Causse).

In tutto ciò, non abbiamo una valutazione dei dati offerti dalle fonti bibliche, ma una ricostruzione fantastica, in netta opposizione con quelli. Lo stesso p. collettivo-estatico israelitico (sec. XI-IX), accanto ad innegabili punti di contatto con i fenomeni affini cananeo-fenici (impliciti già nel motivo di adoperare per il culto del vero Dio, quelle stesse

manifestazioni che tanto colpivano le masse), offre differenze notevoli. Manca in esso, ad es., la caratteristica delle incisioni (in I Reg. 20, 35-43 il membro dell'associazione profetica che va incontro ad Achab si fa ferire in volto per presentarsi come un soldato che abbia partecipato alla battaglia appena terminata); qualsiasi traccia di orge, con pratiche lascive.

Ma qualunque sia il giudizio formulato dallo storico al riguardo, esso non può interessare il profetismo, istituzione divina. Le fonti distinguono ineccepibilmente, in modo netto e deciso, tra le manifestazioni del profetismo estatico-collettivo, e professionale, e i profeti, questi "chiamati da Dio", da Mosè a Malachia. Nessuno di questi appartenne ed uscì dalle associazioni suddette; queste inoltre costituirono un fenomeno ben circoscritto nel tempo, mentre non si può mettere in dubbio l'esistenza dei profeti fin dalle origini del iahwismo (Am. 2,10 s.; Os 12, 14; Ier. 7, 25 e tutte le fonti anteriori a Sam.).

Il profetismo estatico e volontario ebbe propaggini malsane; molti "figli dei profeti", dopo aver atteso invano la chiamata divina, divenivano falsi profeti; banale contraffazione dei profeti ispirati che energicamente li combattono e se ne distinguono. Amasia, il prete di Bethel, asservito alla dinastia di Ichu, dice ad Amos: «Veggente, vattene in Giuda e procurati là il sostentamento con le tue profezie». Ed Amos di rimando: «Io non sono né nabhi', né figlio di p.; sono raccoglitore ed incisor di sicomori. E Iahweh mi ha preso di dietro al gregge e mi ha comandato: Va', sii nabhi' (o p.) al mio popolo Israele» (Am. 7, 14). Non c'è disposizione o preparazione naturale; nessuna confusione e nessun punto di contatto - come per tutti gli altri profeti - con i nabhi' di professione; ma improvvisa azione di Dio su questo agiato proprietario e allevato re di greggi che viene "preso" da Iahweh, tolto alle sue occupazioni normali, dalla sua Giudea, e mandato portavoce della divina giustizia nel regno d'Israele, nello stesso santuario "regale" di Bethel, officiato da un sacerdozio asservito alla dinastia. Amos, come tutti gli altri profeti, è sempre cosciente di sé, anche sotto l'azione di Dio. Rimane una sola identità, quella del termine; per cui egli può asserire di non essere nabhi', e immediatamente dopo affermare categoricamente di esserlo. È facile comprendere l'estensione dell'antico termine (cf. Gen. 20, 7; Deut. 13, 2 ecc.) a casi che almeno apparentemente sembravano supporre qualche vocazione e la missione da parte di Iahweh (Num. 11, 25 ss.; Deut. 18, 15 ecc.).

«Tu mi hai attratto ed io ho acconsentito - dice Geremia al Signore -; tu eri il più forte ed hai trionfato. Ogni volta che parlo devo proclamare oppressione e rovina; e così la parola di Iahweh diviene per me un obbrobrio, un’onta. Proposi pertanto: voglio dimenticarla, ah non parlerò più nel suo nome - ma la sua parola era nel mio petto un fuoco che divora, rinserrato nelle mie ossa. Mi sforzavo di contenerlo, ma senza riuscirvi» (Ier. 20, 7 ss.). È l'azione soprannaturale, potente di Iahweh (Am. 3, 8: «Il leone ruggisce, chi non ne è spaventato? Iahweh parla, chi non profetizza?»); che Ezechiele ripetutamente esprime: «la mano del Signore venne su di me e mi fu rivolta la sua parola» (1, 3; 3, 22 ecc.); essere preso, afferrato da Dio, che parla alla mente del p. Il piccolo Samuele dorme accanto all'arca nel tempio di Silo; in altra stanza c'è il vecchio Eli; nel sonno una voce lo chiama. «Egli corse da Eli - Eccomi, che tu mi hai chiamato. Ed Eli: - Non ti ho chiamato; torna a dormire». Ancora una seconda volta si rinnova la chiamata e il pronto accorrere del fanciullo. Il testo sottolinea: «Samuele non aveva ancora avuto esperienza del Signore,

né si era ancora a lui diretta la parola di Dio». Alla terza volta Eli capì che si trattava di Dio e disse al giovane: «Va' a dormire; e se qualcuno ti chiamerà, di': Parla, o Signore, che il tuo servo ascolta». Samuele ritorna a dormire e alla chiamata che si rinnova, ripete le parole suggeritegli, e riceve la prima comunicazione profetica, di punizione per la casa di Eli (1Sam. 3).

Il profetismo estatico pertanto e professionale non ha nulla a che vedere con il grande profetismo, fenomeno unico nella storia delle religioni. Non è possibile infatti trovare affinità alcuna in Egitto (le pretese profezie di Ipuwer non sono che descrizioni del passato: A. H. Gardiner, A. Wiedemann), Babilonia (l'accadico baru è un astrologo, un augure, un indovino soltanto), o altrove, con l'attività e la missione di Mosè, Elia, Amos fino a Malachia. La profezia, preannunzio esatto di eventi futuri, interpretazione del pensiero di Dio nella storia, è l'effetto inimitabile e inconfondibile dell'azione divina sul suo portavoce (E. Konig, *Theologie des A. T*., 3-4a ed., Stoccarda 1923, pp. 55-62).

Ogni spiegazione naturalistica contrasta rudemente con i dati biblici. L'azione di Dio è improvvisa ed imprevista; e si ripete per ciascuna comunicazione profetica; non c'è posto per una lenta elaborazione psicologica. Nathan approva, incoraggia David nel progetto di costruire il Tempio; il mattino dopo gli comunica l'ordine contrario di Iahweh (2Sam 7); Isaia annunzia ad Ezechia la morte imminente; immediatamente dopo ritorna a comunicargli da parte di Iahweh la guarigione (2Reg. 20, 1-5). Il genio, l'intuizione, la profonda conoscenza del cuore umano si riscontrano un po' dovunque nella storia dell'umanità; eppure il profetismo rimane un fenomeno unico. Mentre i profeti ordinariamente non sono neppure degli eruditi. Eliseo è un ricco contadino, Amos un pastore, Geremia ed Ezechiele timidi sacerdoti. Essi preannunziano eventi imprevedibili, in contrasto con tutte le prospettive storico-politiche. Amos, ad es., predice la rovina del regno di Samaria, mentre allora sotto Ieroboam II esso era al culmine della potenza e della prosperità. Ezechiele in Babilonia, preannunzia nei particolari l'inizio e la fine dell'assedio di Gerusalemme (21.24); e, dopo lo sfacelo, descrive il ritorno degli esuli, la ricostruzione del nuovo Israele (37) e la vittoria che esso riporterà sull'assalto dei Gentili (Antioco Epifane, cc. 33-39). Non meditazioni o intuizioni geniali, ma rivelazioni di Dio, che il p. riceve e comunica agli altri come sacro deposito che non gli appartiene.

Natura dell'azione divina. Le comunicazioni divine avvengono per visione: 1) puramente intellettuale, senza l'aiuto di alcuna immagine sensibile; ed è la più frequente; «mi fu rivolta la parola di Dio in questi termini» (Ez. passim); 2) e sensibile; mentre parla all'intelletto, Dio agisce sulla fantasia, sui sensi interni in genere, con immagini sensibili (Is. 6, 1; Ier 1, 1; Ez. 1-3 ecc.); raramente sui sensi esterni (cf. Ex. 3, 4).

Intanto i sensi esterni nulla più percepiscono di quel che è intorno; seguono la facoltà della mente e i sensi interni straordinariamente attivi sotto l'azione del Signore. Questo stato (Ez. 3, 1; comm. F. Spadafora, pp. 27.75 S. 271) costituisce l'estasi profetica, che nulla ha di comune, oltre al termine, con l'eccitazione morbosa e coribantica, voluta mente procurata con mezzi esterni. Talvolta, per le sue comunicazioni, Dio si serve del sogno (per es., S. Giuseppe: Mt. 1, 20; 3, 13). In ogni caso, Dio si adatta alla mentalità del p.; delle cui facoltà si serve, applicandole ed elevandole, mai mutandole o ancor meno

distruggendole; sceglie immagini ad esse familiari. Le suggestioni divine si associano alle idee e ai sentimenti propri di ciascun p.; ed essi variano, naturalmente, secondo gli individui, il tempo, l'ambiente; di modo che ogni p. conserva il suo carattere e impronta personale.

Il Signore, infine, lascia al p. una certezza inconcussa, più forte di qualsiasi evidenza, sulla natura divina della comunicazione ricevuta; e gli infonde un impulso irresistibile (Ier. 20, 9) a trasmetterla ai destinatari. I Padri, i primi apologeti in particolare, dalle immagini usate dalla S. Scrittura, han descritto l'azione di Dio sul p. con la terminologia che Platone, Lucano usano per il fenomeno estatico: il p. è strumento, organo di Dio. Precisando però energicamente, contro i Montanisti, i quali oltre ai termini sostenevano con i pagani la completa incoscienza dell'ispirato, che i profeti sono assolutamente consci e liberi.

S. Tommaso (2-2, qq. 171-174) ha ordinato sistematicamente gli elementi biblici e patristici, illustrando la natura di questa azione divina. Essa è essenzialmente un'illuminazione soprannaturale dell'intelligenza; lume che rafforza l'intelletto e diviene nel p. principio attivo di conoscenza. Sia che si tratti di visione o comunicazione puramente intellettuale; o di immagini infuse illustrate dalla luce divina; o della sola luce divina data per giudicare delle conoscenze naturali, il p. reagisce vitalmente col giudizio che formula e talvolta anche con l'elaborazione previa delle specie intelligibili. In tal modo, la conoscenza profetica, frutto della luce data da Dio, è insieme proporzionata in buona misura allo spirito del p. Tale luce gli è data in modo transitorio; non è una dote od abituale disposizione del p., il quale, pertanto, riceve una nuova luce ogni qual volta Dio gli comunica qualcosa. La sua visione così è frammentaria, intermittente e cessa col cessare del raggio dall'alto (cf. gli esempi di Nathan, Isaia; Geremia [47, 10] aspetta dieci giorni la risposta di Iahweh; Eliseo *2Reg. 4, 27*).

Se Am. 3, 8; 2Pt. 1, 21 potrebbero far pensare a una mancanza di libertà; Is. 6, 5-8.11; Ier. 20, 9 con 1, 6; Ez. 1, 3; 3,22 con 3, 17-21 ecc. attesta no chiaramente la piena coscienza, la vitale rispondenza e, direi, l'autonomia della mente e della volontà del p. sotto l'azione divina (v. Ispirazione; Synave-Benoit, pp. 286-93; A. Bea, in *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma 1951, pp. 47-65).

Attività dei profeti. I profeti adempivano la loro missione in modi differenti. Principalmente mediante la parola viva: i profeti erano in primo luogo dei predicatori. Molto spesso, per rendere più vivo, più efficace e comprensivo il messaggio da trasmettere, compivano delle azioni simboli. che. Già Ahia di Silo per vaticinare la scissione del regno di Salomone divide il suo mantello nuovo in 12 parti, dandone 10 a Ieroboam (I Reg. 11, 29 e ss.); frequenti in Geremia, Ezechiele (4 visioni e 11 azioni simboliche), Zaccaria. Sono veri paragoni in atto, adatti al genio orientale, al carattere realistico e grossolano degl'Israeliti.

In parte almeno, i discorsi dei profeti venivano subito dopo fissati per iscritto, sia da essi stessi, sia dai loro discepoli; talvolta (Ier. 36; Is. 30, 8) per ordine formale di Iahweh. Alcune profezie non comunicate a voce ai contemporanei, furono soltanto scritte, destinate

a generazioni posteriori per determinate situazioni future; così Is. 40-46 e Dan. 2.7.12, secondo l'esplicito accenno di Dan. 8, 26; 12, 9.

I libri profetici, per lo più in poesia, sono ricchi di immagini talvolta ardite, di metafore e di simboli. È uno stile, un genere letterario a parte. Spesso l'annunzio della salvezza relativamente imminente dai nemici, dall'oppressione politica sembra fondersi o per lo meno precedere immediatamente, l'annunzio della salvezza messianica. Si è pensato a semplice mancanza di precisazione cronologica. In realtà il p. spesso vuole esprimere la connessione di causa ed effetto tra la seconda e la prima; la salvezza temporale è data in vista e per quella messianica (Is. 7-9). La missione profetica è essenzialmente religiosa: fare rientrare Israele nei legami dell'Alleanza (v.), liberamente contratta al Sinai; o, che è lo stesso, difendere i sovrani diritti di Iahweh. E siccome l'alleanza abbraccia tutta la vita della nazione, i profeti intervengono in essa, comunicando il pensiero di Dio.

Il periodo culminante della loro attività dall'VIII al VI sec. è un periodo di transizione; vi si opera il "tormentato passaggio dall'antico iahwismo al rinnovato Israele post-esilico. L'infedeltà del popolo eletto, il suo distacco dagli obblighi dell'alleanza, raggiungono il culmine (v. Religione popolare) prima nel regno del nord, e quindi in Giuda. Dio applica la grave sanzione del patto (Ex. 20, 5): il regno di Giuda (586), dopo quello di Samaria (722), è distrutto, i superstiti esiliati.

I profeti insorgo ne contro il sincretismo idolatrico, le ingiustizie sociali, i disordini morali; e, positivamente, illustrano l'essenza dell'alleanza, le verità costitutive dell'antico iahwismo. Bisognava far comprendere agl'Israeliti che la distruzione imminente era dovuta alla loro infedeltà ed era inflitta da Iahweh, come esigenza della sua giustizia. L'alleanza dovuta all'iniziativa e alla libera scelta di Iahweh, era solo frutto della sua infinita misericordia. Israele l'ha violata; ebbene subirà il tremendo castigo; Iahweh lo annienta; perché la sua esistenza è affatto indipendente da quella della nazione e dal culto materiale che essa può offrirgli. Tale castigo però non è fine a se stesso; si tratta di pena vendicativa, ma nello stesso tempo medicinale; perché l'alleanza è eterna, e Dio con la sua onnipotenza la ristabilirà col nuovo Israele purificato, in vista del Messia e del suo regno, che ne costituisce l'ultimo scopo, il disegno divino di salvezza già annunziato in Gen. 3, 15; disegno che i profeti descrivono e pongono al culmine dei loro scritti (cf. Os 2; specialmente Ez. 11.14.16.20.24. 34.36.37.40-48, il p.-teologo, sistematico e particolareggiato), I profeti post-esilici illustrano specialmente la connessione tra il rinato Israele e il regno messianico.

I profeti pertanto mettono in particolare risalto gli attributi di Iahweh, Essere Supremo ed unico Dio, le sue esigenze morali che determinano la natura dei suoi rapporti con la nazione. Il profetismo è l'elemento più elevato della religione del Vecchio Testamento e uno dei più grandi movimenti spirituali dell'umanità intera. Senza esagerazione si è potuto dire che tutti i filosofi, tutti i legislatori, tutti i fondatori di religioni nell'antichità, presi insieme non hanno enunciato tante idee elevate e sublimi, quanto i pochi profeti d'Israele (L. Dennefeld).

In politica, i profeti combattono le alleanze con altri popoli; esse comportano il riconoscimento almeno ufficiale delle divinità del paese col quale si trattava; divinità che spesso venivano abbinate al culto. Era un pericolo immediato di contaminazione sincretica, idolatrica, contro il puro monoteismo rivelato; violazione dell'alleanza con Iahweh e mancanza di fiducia verso di Lui che si era impegnato a dare agli Ebrei Canaan e a conservarli nel possesso di essa. La nazione non deve pertanto temer nulla; non deve affidarsi a potenze estranee; deve soltanto aver cura di osservare le condizioni del patto. È una condizione privilegiata ed unica; il regno d'Israele non può essere che teocratico. Per tale motivo religioso, i P. insorgono contro quei re o dinastie, che pur dotati ed esperti, come ad es. Omri, basano su criteri naturali la loro politica soltanto umana; o peggio sacrificano ed essa la fedeltà ai precetti dell'alleanza (così Ieroboam, e in genere, i re del regno di Samaria: cf. Os 7, 3-7; 8, 10.16 ecc.).

Per la vita sociale, i profeti non hanno programmi rivoluzionari; non combattono la cultura. Os 2, 23 s. tra i beni che Dio darà al futuro Israele ritornato fedele, enumera i frutti precipui dell'agricoltura palestinese. Celebrano i quaranta anni passati nel deserto, dopo l'esodo dall'Egitto, come il periodo più bello della nazione, allora fedele a Iahweh e agli impegni dell'Alleanza. Ma si tratta di purezza di iahwismo e non di forma o questione sociale; è un invito a considerare la purezza della vita religiosa iniziale (Ier. 2, 2 s.; Ez. 16, 6-9.43). Essi flagellano il lusso, la ricchezza, l'ordine sociale (cf. Amos), perche frutto di ingiustizie, regolato sullo sfruttamento degli oppressi, fonte di vita licenziosa e immorale. Infine, in rapporto al culto, i profeti insorgono, condannano la religione soltanto rituale ed esterna; la fiducia superstiziosa in essa rimessa, senza nessuna preoccupazione per i precetti morali: qualsiasi contaminazione sincretica, idolatrica.

L'elemento essenziale (v. Decalogo) della religione mosaica è l'intima pietà, l'obbedienza alla voce di Dio, i precetti morali (Os. 6, 6; I Sam 15, 22; Mi. 6, 6 ss.); il culto esterno ha il suo valore se suppone e poggia sulla pietà (Is. 1, 10-17; Ier 7, 21-24). Nessuna opposizione tra profetismo e sacerdozio; ma condanna (cf. Am. 7) di un sacerdozio aulico, inteso soltanto al guadagno. I profeti sono i continuatori del levitismo, per la purità e la conservazione della religione rivelata (A. Neher). Il profetismo con l'annunzio esatto del castigo nazionale, con la visione della futura rinascita, svelando il disegno divino su Israele, in ordine alla salvezza messianica, impedì la scomparsa del popolo eletto, ne preparò il ritorno a Dio, la rinascita e la continuità dopo l'esilio.

I profeti furono gli organi per eccellenza della rivelazione divina, i teologi, i solerti pastori d'Israele; richiamano alla continuazione dell'opera del grande p. Mosè; nulla innovano, ma tutto illuminano, a tutto restituendo il suo giusto valore. È la stessa voce di Dio; perciò i loro accenti scuotono ancora e soggiogano, inculcando il santo timore della somma giustizia, e l'immensa fiduciosa gratitudine verso la infinita misericordia dell'Eterno.

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It*., X, coll. 92-101; A. CONDAMIN, in DFG, IV, coll. 386-425; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*. I, Parigi 1922, p. 346 s.; II, 1930, pp. 165-83; L. DENNEFELD, *Les grands Prophètes* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 7) ivi, 1947, PP. 7-12; P. SYNAVE-P. BENOIT, *La prophétie* (S. THOMAS. *Somme Théologique*), Parigi-Roma 1947, pp. 269-378; A. NEHER, Amos, *Contribution à l'étude du prophétisme*,

Parigi 1950; ID., *L'essence du prophétisme* (collezione. Epiméthée), ivi 1955; G. QUELL, *Wahre und falsche Propheten*, Gutersloh 1952; G. RINALDI, *I Profeti Minori*, I, Torino 1953, pp. 1-120; H.-J. KRAUS, *Prophetie und Politik*. Munchen 1952.

PROPIZIATORIO. - Ex. 25, 17-22 contiene l'ordine impartito dal Signore a Mosè di fare un P., placca rettangolare d'oro puro, lungo due cubiti e mezzo; largo un cubito e mezzo. Ai due capi del P. dovevano essere posti due cherubini d'oro, lavorati a martello. I cherubini dovevano essere rappresentati in atto di stendere le ali in su e coprire con esse il P. Il P. va posto sopra l'Arca della testimonianza. Là il Signore impartirà a Mosè gli ordini che Israele sarà chiamato ad eseguire. In Lev. 16, 14 s. si dice che il sangue del giovenco offerto a scopo di espiazione dovrà essere spruzzato sette volte davanti al P. Il sangue va spruzzato sopra e davanti al P. cioè sul coperchio dell'Arca.

Il significato del nome ebraico del P. Kapporeth, può essere spiegato attraverso l'arabo con "coprire" quindi coperchio e attraverso il babilonese (Kuppuru) con "cancellare" (il peccato). Quest'ultima spiegazione trova il suo appoggio in Lev. 16, 13 ss. Si tratta quindi non già di un semplice coperchio, bensì di un arredo sacro di importanza tutta particolare e a sé stante. In I Par. 28, 11 il Santissimo viene definito come "Casa del P.".

[E. Z.]

BIBL. - A. CLAMER, *Lévitique* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2) Parigi 1940, p. 51.

PROPOSIZIONE. - V. Pani di presentazione.

PROSELITA. - P. era il pagano che abbracciava il giudaismo (***= sopraggiunto, aggiunto). Si distinguevano due classi di aderenti: i veri proseliti che accettando la circoncisione e la Torah entravano nella comunità dell'alleanza e diventavano Giudei di nazione e di religione. "I timorati" (***) o "devoti di Dio" (***) che, riluttanti al rito della circoncisione, erano piuttosto simpatizzanti e si obbligavano al monoteismo, all'osservanza del sabato, e a qualche contribuzione al tempio e alla frequenza nelle sinagoghe. Un giudeo non poteva sedere a mensa con essi senza contrarre impurità (At. 10). Erano però la classe più numerosa e costituivano quella forza tenta colare di cui si serviva il giudaismo palestinese e della diaspora per la sua incessante opera di proselitismo (Mt. 23, 15), S. Paolo incontra proseliti e "devoti" un po' dappertutto all'ombra della diaspora giudaica, generalmente sempre ben disposti ad accogliere il Vangelo.

Molto più tardi i veri proseliti furono detti dai rabbini «proseliti di giustizia»; distinti da loro erano i «proseliti della porta o di abitazione», termine geografico comprendente coloro che dimoravano dentro le porte, ossia nel territorio d'Israele (da non confondere perciò con i "devoti"). Riappare così il senso originario dell'ebr. gherim (***) = straniero-ospite.

[S. R.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*. II. 4a ed., Torino 1934, Pp. 231-47; J. BONSIRVEN. *Le Judaisme Palestinien au temps de J.-C*., I-II. Parigi 1934-1935.

PROTEVANGELO. - È il primo annunzio della salvezza messianica, dato da Dio ai nostri progenitori, subito dopo la colpa. Il demonio aveva voluto fare dell'uomo un gregario nella lotta contro Dio. Il suo scopo è già frustrato. Non amicizia, ma lotta aperta e continua stabilisce Iddio, fin da quel momento tra Satana e il genere umano. Questo (la stirpe della donna) riporterà decisiva, completa vittoria, mediante il futuro Redentore, cui sarà strettamente congiunta la Immacolata, nostra Corredentrice (Gen. 3, 15). «Pongo inimicizia (dice Dio al serpente) tra te e la donna, tra la tua schiatta e la schiatta (stirpe o discendenza) di lei; questa progenie ti schiaccerà il capo mentre tu ti avventi (insidii) al suo calcagno».

«La discendenza della donna vincerà il demonio in quel modo che l'uomo schiaccia la testa a un serpe. La discendenza della donna è in generale l'uman genere, ma principalmente il Salvatore, Gesù Cristo, il Capo di tutta l'umanità (Col. 1, 15-18). Egli per virtù propria debellò il demonio, gli altri in virtù di lui. Questo v. contiene dunque il primo annunzio del futuro Redentore.

Al trionfo del Redentore va associata la Madre di Lui, la gran Donna, che è il contrapposto di Eva» (A. Vaccari).

Gli stessi argomenti (dati sempre più chiari della rivelazione successiva, e realizzazione in tutto il Nuovo Testamento; unanime tradizione giudaica e cristiana) che valgono per vedere qui in maniera eminente preannunziato il Divin Salvatore, fan richiamare Colei che opererà strettamente e direttamente con Lui a debellare Satana; Colei che, per privilegio unico, avrà col Divin Redentore la perfetta inimicizia. Inimicizia allora appena iniziata tra le potenze infere e i nostri progenitori (nel testò: tra Satana e Eva la madre di tutti i viventi), e che si perpetuerà - finché il sole risplenderà sulle sciagure umane -; l'ultima nemica, la morte (frutto del peccato), sarà debellata quando la Redenzione del Cristo estenderà i suoi effetti anche sul nostro corpo, nella risurrezione finale (Rom. 8; I Cor 15, 26).

Per questa specialissima e indivisibile associazione, Maria SS. è accanto al Redentore nel primo annunzio, come lo sarà nella profezia di Is. 7, 14 e nella realizzazione (Lc. l, 26-38 e ai piedi della Croce). Il Redentore e Maria SS. inclusi egualmente in quella "*discendenza di Eva*" ed in senso letterale eminente intesi mediante la rivelazione successiva.

Come la traduzione greca in Gen. 3, 15 ponendo ***= questa stirpe: ***= neutro) al posto del neutro è indice chiaro dell'interpretazione messianica (= egli, cioè il Messia, ti schiaccerà il capo) della "discendenza della donna", così la lezione della Volgata "ipsa", invece dell'"ipsum" richiesto, attesta, nella tradizione, la presenza della Madonna accanto al Redentore nella medesima "*discendenza della donna*".

Ci troviamo di fronte alla prima profezia; essa è tanto generica quanto comprensiva. Le specificazioni verranno a poco a poco e molto più tardi. Quella vittoria del genere umano, preannunziata solennemente, abbracciava tutta la storia dell'umanità, dall'alba a quello che sarà il tramonto. Ma agli occhi di Dio era presente in modo affatto speciale il Redentore, centro effettivo della creazione, Capo di tutta l'umanità, cui ogni creatura è soggetta; e quella creatura sovrana, eccelsa, che ne sarebbe stata. la Madre e la Cooperatrice.

La tradizione patristica che ha ripreso, sviluppato la stretta connessione di Maria SS. col Redentore e la sua effettiva cooperazione all'opera redentrice del Messia (esplicitamente affermate nel Vangelo), mettendo in evidenza il rapporto tra la realizzazione e il primo annunzio, è rappresentata particolarmente da Giustino, *Dial*. 100; Ireneo, *Adv. haer*. III, 22, 4; Tertulliano, *De Carne Christi*, 17; Efrem, *Hymni* 4, 1; Agostino, *De Agone chr*. 22, 24 (cf. *Ench. Patr*. nn. 141.224.358.715.1578). È la dottrina cattolica, nelle due bolle: *Ineffabilis* di Pio IX e *Munifìcentissimus Deus* (1 nov. 1950) di Pio XII.

BIBL. - A. BEA, *De Pentateucho*, 2a ed., Roma 1933, pp. 199-203;. ID., *La S. Scrittura "ultimo fondamento"' del domma dell'Assunzione*, in *La Civiltà Cattolica*, 2 dic. 1950, pp. 547-61; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2a ed., Torino 1948, pp. 85-223; ID., *De Mariologia Biblica*, 2a ed., ivi 1951, pp. 1-17; F. SPADAFORA. *Ancora sul Protevangelo*, in *Divus Thomas*, 55 (1952) 223-27; ID., *La S. Scrittura e l'Immacolata*, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 1-9: A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 69 s.

PROTEVANGELO di Giacomo. - v. Apocrifi.

PROVERBI. - (Ebr. mislé). È una raccolta di detti sapienziali (masal) attribuita sino al sec. XVI a Salomone, in base al titolo (1, 1).

Oltre l'introduzione (1, 1-7), nella quale si stabilisce il fine del libro (1, 2-6) e se ne esprime il compendio (principio del sapere è il timor di Dio: 1, 7), si possono distinguere nove sezioni, per autore, materia e struttura pratica.

Nella *prima* (10, 1-9), anonima, la sapienza, sotto forma di paterna istruzione (cf. 1, 8.10; 2, 1; ecc.) riprova i peccatori (1, 10-19) ed esorta ad ascoltare i suoi consigli (1, 20-33). Si indicano i frutti di coloro che l'ascoltano: capiranno che cosa sia il timore di Dio, eviteranno le vie cattive, sceglieranno le vie buone e staranno lontani dalle donne degli altri (2). La sapienza dona ogni specie di bene e allontana i mali. È più preziosa di qualsiasi ricchezza. I suoi fedeli saranno glorificati e perverranno alla vita (3.4). Ecco altri consigli della sapienza: evitare intimità con le adultere (5, 1-23; 6, 20-35; 7, 1-27), matrimoni avventati, la pigrizia, l'inganno e altri peccati (6, 1-19). La gloria della sapienza sta nell'esser stata presente all'atto della creazione del mondo. Essa invita gli uomini al suo convito. Anche la stoltezza però ha un suo convito a cui cerca di attirare gli uomini (8-9).

La dottrina è proposta in strofe di circa dieci versi (1,8-19; 3, l-10; 3, 11-20.21-35; 4, 1-9.10-19 ...).

Nella *seconda* (10, 1-22, 16) attribuita a Salomone (10, l), son contenuti vari aforismi sulla vita e sui costumi. È scritta in distici, nei capitoli 10-15 in forma antitetica e dai capitoli 16-22, 16 in poi in parallelismo sinonimico.

La *terza* (22, 17-24, 23) attribuita ai sapienti (22, 17), contiene vari consigli, La sua forma letteraria è quasi sempre di quattro stichi (22, 22.23; 22, 24.25; 22, 26.27).

La quarta (24, 23-34), ugualmente attribuita ai sapienti, sviluppa l'argomento precedente e si presenta sotto la stessa forma letteraria.

La quinta (25-29), attribuita a Salomone, tratta dello stesso argomento della seconda e procede letterariamente quasi secondo la stessa forma. Vi sono di più paragoni e antitesi presentati in genere con distici.

La sesta (30, 1-10), dovuta ad Agur, descrive la sapienza di Dio e la mediocrità dell'uomo. Si esprime in sentenze di quattro stichi ciascuna.

Nella settima (30, 10-33), anonima, prevalgono le sentenze morali espresse con parallelismo sinonimico e sintetico.

L'ottava (31, 1-9) è un'esortazione ai principi, in forma tetrastica. Il suo autore è Samuele.

La nona (31, 10-31) celebra le doti della donna forte in forma acrostica.

Non tutto il libro, dunque, è di Salomone. Prov 25, 1 dice che le sentenze della quinta sezione sono state raccolte sotto Ezechia (700 a. C.). Così le parabole, almeno nella massima parte, sono di Salomone (cf. I Reg. 5, 9-14; Vaccari); esse furono raccolte da altri e tramandate ai posteri come si deduce dal fatto che spesso vengono ripetuti, con le stesse o simili parole, versi interi (10, 1-15, 20; 10, 2-11, 4; 13, 14-14, 27; 14, 12·16, 25); e dal modo con cui si parla dei re (14, 28.35; 16, 10.15 ...), evidentemente si allude ai re d'Israele.

Chi siano i savi, della terza e quarta sezione, non si sa. Essi son nominati sin dai tempi di Salomone (I Reg. 5, 11). Esistettero ai tempi di Isaia (Is. 29, 14), di Geremia (Ier. 8, 8.9; 18, 18 ...). La letteratura ;o; sapienziale poté così sorgere sin dalle origini della monarchia. È nota la sapienza di Amen-en-ope (Amenophis), avente grande somiglianza con la terza sezione (cf. A. Mallon) e da attribuirsi alla 22- (945-745 a. C.) o alla 26- (663-525) dinastia egiziana. Ma è esclusa qualsiasi dipendenza dei *Prov*. dalla composizione egiziana (cf. H. Duesberg, pp. 459-468). Lo stesso si dica delle sezioni sesta e nona.

Di Samuele sappiamo che forse regnò su Massa (31, l), alla cui tribù dovette appartenere probabilmente Agur (30, 1). Se poi si può identificare con Massa (Gen. 25, 14), abitata dai discendenti di Ismaele, bisognerà determinarne la località oltre il Giordano nel deserto arabico (F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, p. 296), Che le sezioni fossero originariamente separate lo si prova dal fatto che la stessa sentenza è

ripetuta in diverse sezioni (13, 24 [II) . 23, 13 [III]; 15, l [II] - 26, 15 [V); 15, 28 [II] - 26, 21 [V]; ecc,) e che l'ordine datoci dai LXX è diverso da quello del T. M, (LXX: I, II, III, VI, IV, VII, VIII, V, IX), Quanto al tempo e al modo di composizione si può con molta probabilità stabilire quanto segue.

Dei proverbi detti da Salomone molti erano stati raccolti già nel sec. IX (seconda sezione), A questa breve sezione si aggiunse quella dei savi (terza). La seconda serie dei proverbi di Salomone fu raccolta ai tempi di Ezechia. L'intero libro esisteva già al 6° sec. a, C.; è ricordato da Eccli. 47, 57 (ca. 200 a. C.).

I *consigli* contenuti in *Prov*. qualche volta hanno come oggetto la prudenza ordinaria senza alcun rispetto etico (6, 1-5; 6, 6-11; 10, 4.9) ma nella maggior parte dei casi sono d'indole etica e abbracciano ogni virtù morale. Fondamento di ogni virtù è il timor di Dio, ossia la religione (1, 7; 9, 10; 15, 33); ad essa tutti possono pervenire con l'istruzione e la disciplina (1, 8; 2, 1; 3, 15; 8, 33; 12, 1...). La sapienza può essere speculativa e pratica. La prima ha come oggetto la cognizione dei principi morali (1, 3-5; 2, 1-6...), si basa sull'esperienza degli uomini (1, 8; 2, 11; 4, 1-4). L'altra ha come oggetto l'abito del ben vivere (11, 1; 16, 11; 20, 10.14), perciò devono essere osservate la giustizia e la fedeltà nella società. Si devono evitare le stragi (6, 17), l'arroganza, la superbia e le male vie (8, 13). Si raccomanda invece la bontà verso gli uomini (3, 3), verso gli animali (12, 10) e particolarmente la commiserazione verso i poveri (22, 22). È proibita la vendetta finanche verso i nemici (24, 17), Si loda l'attività e s'irride alla pigrizia (6, 6-11...). Si esorta alla temperanza nel bere e nel mangiare (19, 21; 23, 29-35), Si suppone la monogamia. La moglie è la donna dell'adolescenza (5, 17-19; cf. 30, 11-31). Bisogna guardarsi dalla donna straniera (5, 1-23; 6-7, 27). Della donna si parla in quanto essa governa la casa. Essa edifica o rovina la casa (14, l; 18, 22; 19, 13; 30, 11-31), deve educare i figli (1, 8; 10, 1; 15, 20) e deve essere onorata allo stesso modo del padre (19, 26; 23, 22; 28, 24; 30, 11). I figli devono essere educati per bene (22, 6-15) affinché non diventino l'obbrobrio dei genitori (10, l; 15, 20). Insomma le massime tendono a far vivere beatamente la vita familiare, privata e sociale. La sapienza pur fondandosi sulla religione (l, 7; 2, 5; 5-12), avendo di mira il culto di Dio (3, 9; 15, 8; 21, 3.27) e conoscendo i precetti della legge mosaica (in Provo 30, 6 si fa allusione al Deut. 4, 2; 13, 1) fonda i suoi precetti anche sull'esperienza universale e sulla ragione. La sapienza dei savi fu acquistata con le ricerche, ma postula sempre Dio come ultimo fine e autore. È Iahweh difatti che dà la sapienza e solo dalla sua bocca discende la scienza e l'intelligenza (2; 6). Spesso la sapienza è attributo di Dio creatore (8, 22-30), autore e vindice dell'ordine morale (15, 3; 16, 1-9; 22, 2; 24, 12). Qualche volta è a sé stante e distinta da Dio (8, 1-9; 6). Da Dio procede, è essenzialmente la Sua sapienza, intrinseca a Lui e nello stesso tempo distinta. In questa dottrina si può vedere adombrata la distinzione delle Persone in Dio, rivelata da Cristo (cf. Vaccari, *Libri didattici*, p. 44).

[B. N. W.]

BIBL. - A. MALLON. in *Biblica*, 8 (l927) 3-30; A. VACCARI, *Salomon*. *Proverbiorum auctor*. in VD, 8 (1928) 111-16; A. ROBERT, *Les attaches lìttéraires bibliques de Prov* I-IX, in RB, 43 (1934) 42-68. 172-204; 44 (1935) 344-65; A. VACCARI. *De libris didacticis*, 2a ed.,

Roma 1936, 42-54; H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés*. I, *Le livre des Proverbes*, Parigi 1938; H. RENABD, *Le livre des Proverbes* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 6), ivi 1946; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V. T*., Rovigo 1953, pp. 298-305.

PROVIDENTISSIMUS. -. V. Documenti pontifici.

PSEUDOEPIGRAFI (Libri). - v. Canone.

PSEUDOPROFETA. - v. Profeta.

PUBBLICANI. - Nell'impero romano erano coloro che prendevano in appalto dallo Stato le pubbliche imposte. Queste poi venivano da loro riscosse per mezzo d'impiegati subalterni detti "exactores" o "portitores". Appartenenti ai più facoltosi e tra i Romani all'ordine dei cavalieri, i p. per far fronte alle somme ingenti da sborsare allo Stato, si federarono durante la Repubblica in società per azioni ("societates publicanorum"), le quali sotto l'Impero decaddero d'importanza, venendo l'appalto limitato alle sole imposte indirette (dazio, dogane, affitti di luoghi pubblici ecc.), mentre le dirette furono riscosse a conto dell'erario o del fisco. Il sistema si prestava a facili abusi: vessazioni, rapine, frodi; presso i Greci correva il proverbio: «i p. tutti ladri». Nel Vangelo i p. vanno considerati quali agenti subalterni ("exactores") ordinariamente giudei alle dipendenze di appaltatori per lo più stranieri. Odiati dai loro connazionali come rinnegati al servizio dell'oppressore e come ladri, erano assimilati ai "peccatori" e alle meretrici, perciò se ne schivava il contatto, come impuri. Gesù pur usando talvolta lo stesso duro linguaggio (Mt. 5, 46; 18, 17) li accolse con somma misericordia e fu dètto amico dei p. (Mt. 9, 11; 11, 19); nella celebre parabola li oppose ai Farisei (Lc; 18, 9-14; cf. Mt. 21, 31 s.). Tra di essi si scelse un apostolo, Matteo, mentre sedeva al telonio nella stazione doganiera di Cafarnao (Mt. 9) e Zaccheo che operava come capo pubblicano a Gerico, centro importantissimo di transiti (Lc. 19, 2-10). E già il Precursore aveva loro rivolte parole di salvezza: «Non esigete più di quello che vi è stato stabilito» (Lc. 3, 13).

[S. R.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER. *Storia dei tempi del N. T*. Torino, 1950, p. 66; G. CANFORA. *I pubblicani*, in *Rivista Biblica*. 3 (1955) 145-164.

PURGATORIO. - Stato intermedio tra la beatitudine e la pena eterna; e temporaneo, «dove l'umano spirito si purga, (dai residui delle colpe), e di salire al ciel diventa degno». S. Paolo in I Cor 3, 11-15 svolge l'immagine di un edificio in costruzione che denota la Chiesa. I predicatori del Vangelo sono gli operai che, sul fondamento già posto a Corinto da Paolo, vengono a sopraelevare, a continuare il lavoro. La loro opera può esser senza difetti, curata in profondità, come se costruissero con oro, argento, pietre preziose; oppure può frammischiarsi ad essa la vanagloria, la mancanza di disinteresse, altri difetti, come

se usassero legno, paglia, fieno. Ogni opera ha il suo collaudo, l'ora della prova; s. Paolo lo chiama «il giorno di Cristo», «il giorno di fuoco», e dice che la prova non tarderà. Il fuoco: sono tutte le attività distruttrici, il cui assalto subirà l'edificio spirituale di Corinto; secondo la disposizione divina. Il fuoco saggerà l'opera di ciascuno: quelli che han ben lavorato vedranno il loro edificio resistere alla bufera, mentre l'opera degli altri andrà dispersa. Orbene «se l'opera che uno ha edificata rimarrà in piedi, egli riceverà la ricompensa; se l'opera sua sarà arsa, egli n'avrà danno; quanto a lui sarà salvo, però, come di mezzo alle fiamme».

Il buon predicatore sarà premiato; l'altro invece "avrà danno"; non si tratta di peccato grave, perché "sarà salvo", avrà la vita eterna; ma di colpe veniali, che tuttavia deve espiare: "sarà salvo, ma come attraverso il fuoco": questo fuoco è dunque qualcosa di temporaneo che gli consente d'espiare il suo debito.

Le tribolazioni di questa vita entrano senz'altro in tale categoria; ma non sempre ci è dato il tempo di espiare tutto quaggiù; non sempre noi si approfitta di queste tribolazioni. Il predicatore del Vangelo (e ogni cristiano in genere), col peso dovuto alla sua colpa veniale, non è mandato all'inferno: "sarà salvo"; ma non può neppure essere ammesso in cielo, dove non è più possibile espiare; dunque, dalle parole di s. Paolo si deduce chiaramente l'esistenza del p., stato intermedio e temporaneo di espiazione. Questo carattere espiatorio è espresso egualmente con la metafora del fuoco.

In Lc. 12, 48 Gesù dice soltanto che nel giudizio ci sarà una gradazione di premi e di pene a misura della responsabilità; non c'è cenno per il p.

[F. S.]

BIBL. - E. E. ALLO, *Première épitre aux Corinthien.*, 2a ed., Parigi 1935, pp. 59 ss. 66 s.; V. JACONO, *Le epistole di S. Paolo*, Rom., 1-2Cor., Gal., Torino 1951, p, 285 s.

PURITÀ legale. - Per l'alleanza (v.) con Iahweh, Israele divenne «sua riserva regale fra tutti i popoli; regno di sacerdoti - dedito cioè al culto esclusivo di Iahweh -; gente santa - tenuta alla santità» (Ex. 19, 5 s.). Quest'ultimo obbligo è spesso inculcato: «Essendo io il Signore Iddio vostro, voi dovete santificarvi per esser santi perché io sono santo» (Lev. 11, 14).

Per proteggere, inculcare tale santità e la riverenza dovuta a tutto ciò che è sacro, esclusivamente riservato a Dio nel culto (cf. Lev. 15, 31); per fissar bene i limiti tra sacro e profano; il legislatore immise nella raccolta delle leggi levitiche questo gruppo (Lev. 11-15) di antichissime tradizioni preisraelitiche riguardanti atti o circostanze che da se stessi rendono impuri, cioè impediscono, sotto colpa e pena gravi, la partecipazione al culto, interrompendo così la comunione esterna con Dio; e sancì i relativi riti di purificazione. Non c'è pertanto nessuna confusione tra santità (morale) e p. legale; solo la prima, simboleggiata e sottolineata dalla seconda, era lo scopo principale del legislatore.

Concezioni e pratiche affini erano in tutti gli altri popoli semiti, tra gli Egiziani, i Persi, i Greco-Romani (cf. ad es. Plinio, *Hist. natur*. VII, 13 circa il flusso mestruo) e ancora tra gli Arabi (M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*, 2a ed., Parigi 1905, pp. 142-47).

Mosè le accolse per l'educazione civile e morale del popolo; essendo conformi all'igiene di quei paesi, e per proscrivere usi idolatrici. Cause di impurità erano:

l. Il cibarsi di alcuni animali, aver contatto con i loro cadaveri; il contatto con qualsiasi cadavere (Lev. 11; v. Animali puri e impuri).

2. Gli atti fisiologici (non colpevoli): (David deve assicurare Ahimelec, per mano giare i pani della presentazione, che egli e i suoi uomini «si sono contenuti dalla donna» I Sam 21, 5 ss.), emissione di seme, polluzione, mestruazione, emorragia patologica (cf. l'emorroissa del vangelo: Mt. 9, 20; Lc. 8, 43) e puerperio.

La puerpera era impura per 7 giorni se aveva generato un maschio, 14 se una figlia; non era però ammessa al Tempio prima di 40 giorni o di 80 nel secondo caso. Trascorsi i quali, la puerpera doveva offrire al Tempio, per la sua purificazione, una colomba o una tortora in sacrificio di espiazione e un agnello dell'anno (i poveri lo sostituivano con due colombe: Lc. 2, 24 - purificazione della SS. Vergine) in olocausto (Lev. 12.15).

Le contaminazioni più semplici ed abituali che duravano solo fino a sera, si eliminavano lavando le vesti e il corpo.

3. La lebbra umana, nelle diverse forme (Lev. 13, 1-46); quella delle vesti: macchie, muffa, funghi (13, 47-59); quella delle case: parassiti vegetali (14, 33-53)

Riti complessi di purificazione (14, 1-32) restituivano il lebbroso alla comunità sociale, e dopo una settimana a quella religiosa. L'usanza farisaica di lavarsi le mani prima di ogni pasto (Mt. 15, 1 ss.; Mc. 7, 1-5) non ha base nella Legge.

I profeti e i sapienti insegnarono che queste prescrizioni e le altre analoghe avevano un significato solo accessorio, rispetto alle leggi morali vere e proprie. I Farisei, invece, al tempo di Nostro Signore, facevano consistere nella loro osservanza materiale l'essenza della vita religiosa (cf. Mt. 15; Mc. 7).

Con la nuova economia universale, basata sulla carità, sull'intima unione con Dio (Io. 4, 19-24), queste prescrizioni di p. esterna, materiale, perdettero ogni valore.

[F. S.]

BIBL. - A. CLAMER, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 63 s. 89.-121. 345. 677; A. VACCARI. *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943. pp. 296-. 309; E. KALT, *Archeologia Biblica*, 2a ed., Torino 1944, p. 149 ss.

Q

QUESTIONE biblica. - v. Ispirazione.

QUIRINO. - Il senatore P. Sulpicio Q., che nulla ha a che vedere con la nobile gente Sulpicia, nacque a Lanuvio, vicino a Tusculo; per la sua intelligente operosità, salì ad alte cariche nell'Impero; governò Creta e Cirene, nel 12 a. C. ebbe il consolato; dopo avere sconfitto gli Omonadensi, Cilicia, ottiene il trionfo; e quindi fu dato come consigliere al giovane Gaio Cesare, nipote d'Augusto, governatore dell'Armenia (1 a. C.; Tacito, *Ann*. III, 48).

Infine, lo troviamo tra i Legati (v.) di Siria (6·7 d. C.). Come governatore di questa provincia imperiale, da cui dipendeva la Palestina, Q. intervenne in Giudea, appena deposto Archelao, per eseguire insieme al procuratore Coponio il censimento (6 d. C.) rimasto celebre per la rivolta di un certo Giuda di Gamala, detto il Galileo, che, unitosi con un autorevole fariseo di nome Saddue, «indusse i paesani a ribellione insultandoli se... avessero tollerato, dopo Dio, padroni mortali» (Giuseppe, *Bell*. II, 118). Q. domò la rivolta, che ancora un 25 anni dopo, Gamaliele ricorda, parlando nel Sinedrio contro la condanna degli Apostoli (At. 5, 37).

S. Luca, nel Vangelo (2, 1 s.), così parla del tempo della nascita di Gesù: «Di quei giorni uscì un editto di Cesare Augusto che si facesse il censimento di tutto l'impero. Questo è il primo censimento fatto mentre Q. era governatore di Siria». Che al tempo di Augusto, oltre a censimenti parziali, si sia fatto il censimento di tutto l'impero, lo si deduce ormai concordemente da Tacito (*Ann*. I, 11), da Dione Cassio (LIV, 35, l), Svetonio (*August*., 101) e dal Monumento Ancirano, nel quale Augusto afferma d'aver compiti tre censimenti, nel 28 e nell'8 a. C., e nel 14 d. C.; infine, papiri, recentemente scoperti, attestano che in Egitto ogni 14 anni si faceva un censimento; e che rispettando gli usi, la mentalità locale, in oriente, il censimento avveniva non secondo il domicilio attuale, ma nel proprio luogo di origine. Mentre nelle fonti profane non si ha notizia diretta, che, oltre al censimento del 6 d. C., Q. abbia partecipato al censimento in cui nacque Gesù (6/5 a. C.).

Nell'elenco dei legati, governatori della Siria, c'è qualche vuoto; ad es. prima di C. Sanzio Saturnino (8/6 a. C.); alcuni autori pongono qui (tra 1'11 e 1'8 a. C.) una prima legazione di Q.; la deducono dalla notizia data da Tacito circa la campagna vittoriosa condotta da Q. in Cilicia, poco dopo ottenuto il consolato. Ora solo il legato di Siria avrebbe potuto condurre una tale campagna.

L'iscrizione di Tivoli (scoperta nel 1754), attualmente al Laterano, ricordata detta campagna, dice che il vincitore (si ritiene = Q.) «ottenne una seconda volta la Siria e la

Fenicia». Infine l'iscrizione scoperta ad Antiochia di Pisidia e attribuita al 10/7 a. c., attesta che in quel tempo Q. era duumviro (come legato di Siria) della nuova colonia di Antiochia.

Così Q. poté ordinare il censimento, condotto a termine dal successore Saturnino (cui l'attribuisce Tertulliano, *Adv. Marc*. 4, 19; PL 2, 405); censimento che portò il suo nome.

Com'è facile rilevare ancora non abbiamo dalle fonti profane una notizia chiara e definitiva; altre soluzioni proposte non offrono una luce migliore. Ma con ogni probabilità, il sacro testo non ha il senso che le versioni comunemente gli attribuiscono.

Luca volle soltanto distinguere il censimento quando nacque Gesù, da quello tanto celebre in Giudea (At. 5, 37) avvenuto nel 6 d. C. mentre governava Q. «Questo censimento fu fatto *prima* di quello (che avvenne) mentre Q. era governatore di Siria». Questa versione, ben fondata grammaticalmente: *** in senso comparativo (cf. Io. 1, 15.30; 15, 18 ecc.) e con paralleli per la stessa concisione nel paragone (cf. Mt. 5, 20; Io. 5, 36; ma specialmente Ier. 36, 2 nella versione greca dei LXX), ha ottimi sostenitori, ad incominciare dal grande M. J. Lagrange.

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, in RB, 1911, 60-84; ID., *Ev. selon S. Luc*. 4a ed., Parigi 1927, pp. 65-70; L. MARCHAL, *S. Luc* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 10), ivi 1946, p. 41 s.; H. HOPFL-A. METZINGER, *Introd. spec. in Novum Testamentum*, 6a ed., Roma 1949, pp. 130-139; U. HOLZMEISTER. *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 28-32.

R

RABBI. - Titolo onorifico presso i Giudei che si dava ai dottori della Legge, e più tardi, anche a coloro che, comunque, radunassero un gruppo di discepoli per istruirli. Nel Nuovo Testamento Gesù riceve spesso il titolo di r., sia da parte dei familiari (Mt. 26, 25.49; Mc. 9, 5 [Volgata]; II, 21; Io. 1, 38; 9, 2 ecc.), che da parte di estranei (Io. 3, 2; 6, 25); anche Giovanni Battista, dai suoi discepoli, è chiamato r. (Io. 3, 26).

R. è parola ebraica, composta dall'aggettivo sostantivato rab (= *padrone, signore, maestro*) e dal suffisso pronominale di 1ª pers. i (= mio); onde letteralmente r. significa: padrone mio ecc. (cf. il nostro: monsignore); col tempo, il suffisso i ha perduto il suo valore, specie quando il titolo precede un nome proprio, ad es. r. Simeon. Sempre al vocativo, ha come sinonimi; ***. Accanto a r., ricorre nel Nuovo Testamento anche *** (variamente ***), formato anch'esso da rabbon (= signore) e il suffisso pronominale i: cf. Mc. 10, 51; Io. 20, 16.

Rabban, invece, che non ricorre mai nel Nuovo Testamento, era il titolo che veniva dato a quello dei dottori, che presiedeva l'accademia ebraica; il suo vero significato pare fosse: maestro (Cassuto); secondo altri, meno bene: maestro nostro.

È incerta l'epoca in cui r. prese l'attuale significato di maestro; pare si possa fissare il secolo II-I a. C.; infatti, ricorre già nella Misnah (Abot. 1, 6). Ai tempi di Gesù, il titolo di r. era molto ambito per vanità, e spesso usurpato da chi non ne aveva diritto; da qui, il forte monito del divino Maestro (Mt. 23, 27 s.).

Da r., è derivato il neo-ebraico rabbino (assente nel Nuovo Testamento) che indica, oggi, il ministro principale nel culto della sinagoga.

[B. P.]

BIBL. - L. FILLION, *Rabbi*, in DR, V, coll. 918-919; U. CASSUTO, *Rabbi*, in *Enc. Ital*., XXVIII, p. 65.3; STRACK-BILLERBERCK, *Kommentar z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, I, Monaco 1922, p. 916 ss.

RACA. - Termine aramaico (reqa' oppure reqah); come epiteto offensivo (Mt. 5, 22) equivale su per giù all'italiano «testa vuota, stupido, cretino, ecc.», che il greco e il latino trascrivono semplicemente: ***, r.

Anche al plurale, si legge spesso in scritti talmudici (H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, I, Monaco 1922, p. 278). Per mostrare quanto fosse perfezionato l'antico precetto: *Non uccciderai*, Gesù afferma, fra l'altro, che nella nuova Legge Chi abbia detto al suo fratello "raca" sarà passibile del Sinedrio; modo di dire per accentuare il concetto che anche la minima ingiuria fatta al prossimo sarà oggetto di condanna.

[A. P.]

RACHELE (Ebr. Rahel, "pecora madre"). - Figlia di Labano (Cen. 29, 6.9 s.), minore della sorella Lia (29, 16.18.26), moglie di Giacobbe (29, 28), madre di Giuseppe (30, 22 ss.) e di Beniamino (35, 16 ss.). Guardiana dei greggi paterni, riceve il bacio di saluto da Giacobbe e ne suscita l'amore (29, 16). Per R. Giacobbe si impegna a sette anni di lavoro, contratto che sostituisce il pagamento della somma (ebr. mohar, acc. terhatu) al suocero. Forse per l'uso di tenere velata la donna fino alla notte delle nozze, Giacobbe si trova come sposa Lia e deve impegnarsi altri sette anni per R. Il matrimonio con due sorelle, sebbene proibito da Lev. 18, 18 è attestato da contratti anteriori ad Hammurapi ed è sfruttato dai profeti per raffigurare le relazioni di Iahweh con Israele e Giuda (Ier. 3, 6 ss.; Ez. 23).

R. sterile e desiderosa di figli, offre a Giacobbe la schiava Bilhah come concubina; così ha fatto Sara (Gen. 16, 12) secondo il diritto vigente. La schiava deve partorire sulle

ginocchia della padrona, gesto che esprime l'adozione. Bilhah genera due figli che sono considerati di R. e chiamati da lei Dan e Neftali, secondo il privilegio riservato alla madre di imporre il nome. R., come Lia, ricorre alle mandragore, considerate come afrodisiaci dagli Ebrei (cf. *Cant* 7, 14), Arabi e Greci (Dioscoride 4, 76; Teofrasto, *Hist. Plant*. 9, 9) nella speranza di ottenere figli. Al disopra della lotta delle due donne, Dio apre e chiude il seno (Gen. 30, 22 ss.) e rende R. madre di Giuseppe.

Quando Giacobbe vuol partire, R. e Lia si lamentano del padre (Gen. 31, 15): «Abbiamo ancora una parte e un'eredità nella casa di nostro padre? Non siamo noi considerate come straniere poiché egli ci ha venduto e in seguito ha mangiato il nostro denaro» ('akol keseph - akalu kaspa dei testi di Nuzu dove kaspu non significa solo denaro, ma anche il frutto della dote). Secondo gli usi la tirhatu doveva essere rimessa in parte alla sposa. Labano ha venduto la figlia e speso il ricavato. R. si rifà col furto dei terafim, titoli di successione, fugge con Giacobbe e finge di soffrire le mestruazioni (stato di impurità cf. Lev. 15, 19 ss.) per evitare la ricerca degli idoli sotto la sella del cammello sulla quale siede. Labano teme la contaminazione e, non sospettando che R. abbia potuto mettere a contatto gli dèi con una cosa impura, desiste dalla ricerca e lascia alla figlia i titoli all'eredità.

R., all'incontro tra Giacobbe ed Esaù, come moglie preferita, è messa al sicuro (Gen. 33, l ss.). A Efrata ha un secondo figlio cui, morendo dà il nome "Ben-'oni = figlio del mio dolore" mutato dal padre in Benjamin = figlio della destra, del buon augurio" (dai testi di Mari significa "abitante del Sud"). È sepolta ad Efrata. I Sam 10, 2 pone la tomba di R. nel territorio di Beniamin. Cf. Ier 31, 15; Mt. 2, 18.

[F. V.]

BIBL. - C. H. GORDON, in RB, 44 (1935) 35 s.; ID., *The story of Jacob and Laban in the light of the Nuzi tablets*, in BACOR, 66 (1937), 25 ss.; M. BURROWS. *The complaint of Laban's Daughters*, in AOS. 57 (1947), 239 ss.; R. DE VAUX, in RB. 56 (1949), 32-35.

RAS SHAMRA (Testi di). - L'aratro di un aluita (1928) ha permesso a C. Schaeffer (dal 1929-1939; 1949 fino ad oggi) di scoprire una antica città fenicia chiamata Ugarit, situata a una dozzina di km. a nord di Lattaquie, presso Minet el-Beidà, "il porto bianco" .

La città appare dagli scavi abitata verso il 2000 da una popolazione semitica in rapporti commerciali col Medio Eufrate, come risulta dai testi di Mari, e con l'Egitto. Subisce l'influsso dei Hurriti nel sec. XV: uno dei re di Ugarit ha un nome, Niqmad, che appartiene all'onomastica hurrita. Trascinata nella lotta tra gli Egiziani e gli Hittiti, è distrutta da questi ultimi verso il 1360. Non mancano a R. Sh. le testimonianze dei contatti dei Fenici coi popoli della civiltà crete se coi quali Ugarit scambia le stoffe di porpora, il legno dei monti Casios e le ricchezze delle carovane dell'Asia Anteriore. Verso il sec. XII l'invasione dei popoli del mare manda in rovina il commercio di Ugarit: la città viene abbandonata. Sul suo suolo cresce il finocchio selvatico (in arabo samrah) onde Ugarit diventa R. Sh., "capo del finocchio selvatico".

Gli scavi hanno dato alla luce numerose tavolette dalle quali risultano le diverse lingue parlate o conosciute a Ugarit: la sumerica nei templi, l'accadica nei rapporti diplomatici internazionali, l'egiziana e, soprattutto, l'antica fenicia scritta in cuneiforme alfabetico che differisce dal cuneiforme ideografico o fonetico dei Mesopotamici. È l'alfabeto più antico che si conosca finora e consta di 29 segni, se si includono i tre alef. La lingua di Ugarit appartiene, come generalmente si ritiene non senza opposizioni, al gruppo occidentale delle lingue semitiche e, più precisamente, al ramo cananeo.

Poiché non si è finora scoperto un documento bilingue che possa dare una chiave sicura per la interpretazione dei testi delle tavolette di Ugarit, la interpretazione è basata sul confronto glottologico con le lingue semitiche sorelle. Ne segue l'incertezza e la diversità di interpretazione dovuta anche al mancato accordo sulla natura dei testi. Si ignora ancora se i poemi narrati nella lingua ugaritica siano rituali, liturgie, drammi cultuali, canti rituali o testi leggendari o mitologici. Inoltre la recentissima scoperta di un immenso lotto di tavolette rende le conclusioni attuali sugli studi di R. Sh. incomplete e certamente soggette ad una grande cautela. Tuttavia ciò che finora si conosce sembra confermare e integrare le notizie sui Fenici riferite da Luciano (II sec. d. C.), Damascio (V-VI sec. d. C.), Filone di Byblos nella *Storia Fenicia* di *Sanchuniaton*, come risulta dai frammenti di Porfirio e di Eusebio da Cesarea.

I poemi più noti sono quelli intorno a Baal e ad Anat, la leggenda di Keret e il mito di Aqhat. Non si ha alcuna prova per affermare che il cosiddetto ciclo di Baal sia concepito come un'unità. Tuttavia, sempre con un certo margine di incertezza, si possono ricostruire i poemi, raggrupparli intorno a queste figure centrali, tenendo conto delle ripetizioni, e metterli in ordine almeno plausibile, talvolta probabile, e, infine, tentarne l'interpretazione.

Così sembra che, all'inizio un personaggio chiamato "il principe del mare" possieda un palazzo divino e goda privilegi di sovranità ed esiga la consegna di Baal. Questi, probabilmente non fa atto di sottomissione, si porta nel dominio del principe del mare e uccide il dio. Segue una serie di temi che si ritrovano in quasi tutte le letterature: lotte di divinità, predomini, funzione delle acque, analogie col mito di Nergal ed Ereskigal. La vergine Anat combatte col fratello Baal che, divenuto sovrano dopo la morte del principe del mare, vuole ottenere un palazzo e godere di tutti i privilegi della sovranità. Col permesso della divinità suprema, El, il dio artista e artigiano Ktr w Hss costruisce il palazzo. La descrizione e l'inaugurazione richiamano ad alcuni l'edificazione del tempio di Salomone.

Interviene in seguito un pretendente alla sovranità, il dio Mot ("la morte", secondo la maggior parte degli studiosi, il "virile", secondo R. Dussaud), padrone del mondo sotterraneo o la forza del calore, dell' estate. Baal discende nel regno di Mot e viene ucciso. La sorella Anat lo seppellisce e lo vendica uccidendo l'avversario che ha cura di essiccare, macinare e spargere sulla terra, seme della nuova messe. È preferibile vedere l'azione annuale che rappresenta la alternanza delle due stagioni nell'Oriente. Il mito agrario (!) di Baal è con strana insistenza messo in rapporto con la figura del servo di Iahweh dalla scuola scandinava. Si può ammettere tutt'al più un'affinità generica letteraria, di termini.

La leggenda di Keret riguarda un re che teme di rimanere senza figli e si rivolge al dio El che rimanda Keret dalla moglie e gli ottiene 8 figli. L'ultimo è una figlia, chiamata Otto (Ottavia) che prenderà il posto del primogenito.

Il mito di Aqhat interessa per la figura del padre dell'eroe Danel che si vuole accostare dalla maggior parte degli studiosi al Daniele di cui in Ez. 14, 14.20; ma v. Daniele.

I testi di Ugarit che risalgono probabilmente al sec. XV hanno un'importanza straordinaria per le affinità numerose col mondo del Vecchio Testamento. Un certo numero di parole rare o uniche nella Bibbia si incontrano nei testi di R. Sh. e trovano una spiegazione. Ps. 68, 5 parla di Dio che cavalca sulle nubi, titolo applicato anche a Baal nella letteratura Ugaritica. Si usano le medesime espressioni metaforiche; c'è un'affinità di stile e di ritmo. Alcuni accenni biblici a riti antichi vengono ora ben definiti dai testi di R. Sh.; ad es. la proibizione di cuocere il capretto nel latte della madre (Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21), riguarda un antico rito cananaico. La scena di Anat che uccide Mot richiama la offerta ebraica del primo covone (Lev. 23, 10; Deut. 16, 9). Il mostro Leviathan (Is. 27, 1; Iob 26, 13; Ps. 74, 14) è conosciuto anche a R. Sh. I testi di Ugarit accennano ai terafim e all'efod. I sogni, sia per gli Israeliti che per i Fenici sono un mezzo di comunicazione per gli uomini con la divinità. Ugarit e la Bibbia hanno in comune anche la concezione dell'oltretomba; ma v. Retribuzione.

Il pantheon della religione di Ugarit ha delle figure che fanno la loro apparizione anche nella Bibbia, la quale proibisce soprattutto il culto di Baal e Aserah. El che la Bibbia identifica con Iahweh, è al vertice del pantheon.

L'esercito appare nei documenti amministrativi. I capi dell'esercito e del sacerdozio sono scelti dalle classi dominanti, non esclusa la famiglia del re, il quale può coi suoi parenti controllare così due importanti branche direttive della società. Le tasse, la coscrizione e le altre funzioni di governo sono esercitate mediante tre forme: la tribù, l'abitazione e la professione. La famiglia ha alla testa un uomo che possiede una o più mogli. I figli devono obblighi ai genitori in compenso dei quali essi vantano diritti di eredità. Esiste un diritto di primogenitura o di preferenza per il figlio più anziano della moglie preferita. Non mancano gli schiavi. L'educazione è complicata perché Ugarit è una cosmopoli dove si parlano o si conoscono almeno cinque lingue.

Per l'apporto importante dei testi di R. Sh. alla questione del Pentateuco, all'antichità dei sacrifici (Lev.), contro la concezione e il sistema wellhauseniani delle fonti, cf. F. Spadafora, *Rivista Biblica*, 2 (1954) 138-49: rassegna Sul Pentateuco, 10-42 (fasc. I) e 119-54 (fasc. II).

[F. V.]

BIBL. - C. H. GOROON. *Ugaritic Handbook*. Roma 1947: ID. *Ugaritic Literature*. ivi 1949; ID. *Introduction to Old Testament Times*. New York 1953, PP. 81-88; C. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan*, Parigi 1949; R. A. DE LANGHE, *Les textes de R. S. Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, Parigi 1945; R. DE VAUX, *Les textes de R. S. et l'Ancien Testament*, in RB, 46 (937) 526-55; R. DUSSAUD,

Les découvertes de R. S. (Ugarit) et l'Ancien Testament, Parigi 1937; ID., *Les religions des Phéniciens et des Syriens* (*Mana*, II), Parigi 1945; B. MARIANI, Vanel. *Il patriarca sapiente nella Bibbia, nella tradizione, nella leggenda*, Roma 1945; O. EISSFELDT, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlino 1951; A. S. KAPELRUD, *Baal in the R. S. texts,* Copenhagen, 1952.

RE (Libri dei). - Il libro, originariamente unico, fu diviso in due libri nella versione greca dei LXX, seguita dalla Volgata e da tutte le edizioni, anche l'ebraica a cominciare dal 1517; dai LXX e dalla Volgata furono denominati III e IV Reg. per l'inclusione di Sam (I e II Reg.); dalla Bibbia ebraica invece I e II Reg.

Narrano la storia d'Israele dall'intronizzazione di Salomone (ca. 970 a. C.) in poi; uno spazio di ca. quattro secoli. Regno di Salomone, e scissione delle tribù settentrionali. Storia del regno sett. fino alla distruzione di Samaria (v. Israele, storia) e del regno di Giuda (v. Giuda, storia) sino alla distruzione di Gerusalemme (587 a. C.); con un'appendice sulla liberazione di Ioakin (561 a. C.), ad opera di Evil-merodach, re di Babilonia. L'autore segue uno schema fisso: riallaccia sincronistica. mente gli avvenimenti di un regno con quelli di un altro; poi giudica sotto l'aspetto religioso il governo del re; e infine, dopo aver rimandato alle fonti per notizie più ampie, descrive la morte, la sepoltura del re e, quando il caso lo richieda, la trasmissione e la presa di possesso del regno da parte del figlio.

A questo schema generale vengono inseriti altri particolari.

1. Gli ultimi giorni di Davide (I Reg. 1-2, 11).

2. La lunga storia di Salomone (tra l'introduzione [I Reg. 2, 12] e la conclusione [I Reg. 11, 41-43]), la sua sapienza, la magnificenza degli edifici costruiti, specialmente il Tempio, le sue ingenti ricchezze, la sua infelice fine e l'idolatria che ne fu la causa.

3. La storia di Achab (I Reg. 16, 30; 2Reg. 1) è frammista ai casi particolari della vita di Elia (v.).

4. Le gesta di Eliseo (v.); (2Reg. 2; 4; 5; 6; 8); la sua partecipazione alla guerra con i Moabiti (3) e con gli Aramei (6, 8-7, 20); l'usurpazione di Hazael del trono di Damasco (8, 7-16) e la promessa di aiuto a Ioas, re d'Israele (13, 14-21).

5. Tra i fasti di Eliseo vengono inclusi le storie di Iehu (2Reg. 9-10) e di Atalia nel regno di Giuda (11).

6. Nella storia di Ezechia (2Reg. 18-20) sono inseriti alcuni fatti che riguardano Isaia (Is. 36-39).

7. Nello schema del regno di Iosia c'è la narrazione del ritrovamento del libro della Legge e della riforma religiosa (2Reg. 22-23).

8. Il brano 2Reg. 24, 18-25 serve di conclusione anche al libro del profeta Geremia (Ier. 52).

Da quanto è stato detto precedentemente appare chiaro che la composizione del libro avvenne in varie tappe. La forma primitiva doveva essere costituita dagli schemi delle storie dei re che l'autore aveva desunto dal "Libro degli annali di Salomone" (I Reg. 11, 41), da quello dei re di Giuda (I Reg. 14, 39) e da quello dei re d'Israele (I Reg. 14, 19, ecc.). Eran questi, documenti pubblici accessibili a tutti, in opposizione a quelli conservati nell'archivio del re.

Poiché i re venivano giudicati secondo il loro comportamento riguardo alle "alture sacre" (per es. 1Reg. 15, 14; 22, 44), pare che l'autore abbia composto il suo libro dopo che Iosia completò la sua riforma (621), e probabilmente dopo la morte del re (secondo questa ipotesi il 2Reg. 23, 25, eccetto le ultime parole, costituirebbe la parte conclusiva dell'opera). Che l'opera sia stata compita prima dell'esilio appare dai seguenti dati: che il Tempio esiste ancora e che l'Arca è visibile (I Reg. 8, 8), che Edom si è sottratto al dominio di Giuda "sino ad oggi" (2Reg. 8, 20, ss.), il che suppone che Giuda era ancora indipendente, e, infine, che la descrizione della riforma di Iosia è fatta con grande ardore, e ciò non si spiegherebbe se il regno fosse stato ormai distrutto dalle basi. Questa ipotesi sul tempo della prima redazione del Libro è confermata dal fatto che le vicende dei profeti (Elia, Eliseo, Isaia) pare siano state inserite da un altro redattore, giacché la forma primitiva, nella sua schematicità, non poteva ammettere simili digressioni. Sembra che il secondo redattore abbia composto la sua opera prima del regno di Ioaqim (609-598), dato che non si fa alcun accenno al profeta Geremia. L'ultima mano al libro fu data dopo il 562 (durante l'esilio: 2Reg. 25, 22-30). Avendo così l'esilio provato l'infedeltà di Giuda, l'ultimo redattore poté più chiaramente dimostrare l'intervento della giustizia divina.

L'autore non ebbe lo scopo di scrivere una storia completa. Non fa cenno infatti a episodi di grande importanza politica, quali, per es., la battaglia presso Qarqar; i famosi re d'Israele Omri e Ieroboam e il re di Giuda Ozia son citati di sfuggita. Volle invece far rilevare l'aspetto religioso in tutto il decorso della storia, perciò s'intrattiene nella descrizione del Tempio, della sua costruzione e dedicazione, delle ruberie e saccheggi a cui fu soggetto (cf. la spedizione di Shesaq (=l'egiziano Shosenq) contro Gerusalemme ai tempi del regno di Roboam: I Reg. 14, 25-26), le modifiche apportate da Achaz (2Reg. 16, 10-18), la profanazione da parte di Manasse (2Reg. 21, 2-9) e la restaurazione fatta da Iosia (2Reg. 22-23). Il Tempio, per di più, viene considerato, secondo quanto era stato prescritto da Deut. 12, 1-28 l'unico luogo in cui legittimamente si poteva venerare Dio. L'autore intende provare che Dio arricchisce di beni quei popoli che osservano le sue leggi e punisce i profanatori e i disubbidienti. Adeguatamente alla loro condotta religiosa giudica i re: loda solo due discendenti di Davide (Ezechia e Iosia); degli altri (Asa, Iosafat, Ioas, Amosia, Ozia, Iotam) dice che agirono bene ma non distrussero "le alture sacre". Al contrario i re d'Israele vengono condannati per i peccati di Ieroboam. «Il valore storico di questo libro dei Re è indiscutibile; garantito dalla divina ispirazione riceve conferma da paralleli documenti della storia profana, segnatamente assiro-babilonese, che ci si presentano qui in tanta copia come per nessun altro libro del Vecchio Testamento» (A. Vaccari, *La S. Bibbia* II, Firenze 1947, p. 316 s.).

[B. N. W.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, *Le livre de Rou.* (*La Sainte Bible*, ed. Pirot, 3), Paris 1949, pp. 564-800; R. DE VAUX, *Le livre de Rou* (*Bible de Jérusalem*), Paris 1949: S. GAROFALO, *Il libro dei Re* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1951.

REBECCA. - Figlia di Batuel e nipote di Nahor fratello di Abramo (Gen. 22, 23). Sposa d'Isacco (Gen. 24, 10-67): proprio in risposta alla preghiera del fido servo di Abramo Eliezer, arrivato a Harran col compito di addurre per Isacco una giovane sposa dello stesso casato, R., uscita ad attingere l'acqua, gli offrì cortesemente da bere, dissetando i cammelli ed invitandolo a casa.

Essa aderì volentieri alla richiesta di Eliezer di partire verso Canaan, per sposare Isacco (v.). Dopo venti anni di sterilità, partorì due gemelli: Esaù e Giacobbe (Gen. 25, 19.26; cf. Rom. 9, 10). R. suggerì e riuscì ad ottenere al prediletto Giacobbe la benedizione d'Isacco; e, per sottrarlo alla vendetta d'Esaù, lo mandò a Harran dai suoi, anche perché sposasse colà (Gen. 27). Verosimilmente però (Gen. 3-5, 2.7) non ne vide il ritorno; fu deposta dopo morta, nel sepolcro di famiglia, ad Hebron, nella grotta di Macpelah (Gen. 49, 31). [F. S.]

BIBL. A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 106-21: J. CHAINE, *Le livre de la Genése*, Parigi 1948, pp. 276. 284 ss. 302.

RECABITI. - Originariamente appartenevano ai Qeniti (Cinei): seminomadi del sud della Palestina (I Par. 2, 55), che si spingevano fino al nord (cf. Iudc. 4, 5).

Ionadab, figlio di Recab dal quale il clan prende nome, che troviamo al fianco di Iehu (ca. 842 a. C.) nella distruzione del culto di Baal in Samaria (2Reg. 10, 45), fu il vero legislatore del gruppo, cui impose i costumi dei nomadi: astenersi dalla cultura e dal bere vino. Fu reazione contro il sincretismo e l'influsso cananeo; i R. sono pertanto tra le forze vive del puro iahwismo.

Geremia (35, 2-11) addita l'esempio della loro fedeltà ai precetti dell'avo, per condannare e mortificare l'infedeltà di Giuda all'alleanza con Iahweh.

Dopo l'esilio i R. parteciparono alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme (Neh. 3, 14).

[F. S.]

BIBL. - A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*. Parigi 1950, pp. 169 ss. 173-86: A. PENNA. *Geremia*. Torino 1952, pp. 256-60.

REDENZIONE. Liberazione dalla schiavitù del peccato e conferimento della vita soprannaturale. Il termine latino-italiano corrisponde all'ebraico ghe'ullah = riscatto, affrancamento. Esso è comune nella teologia e sarebbe vano cercare di sostituirlo con altri. Etimologicamente indica ed accentua un fattore piuttosto negativo; il riscatto dal peccato è un elemento fondamentale; ma c'è un lato positivo di importanza eccezionale. Non si tratta tanto di una "ricompera" quanto piuttosto di una somma di benefici gratuiti conferiti all'umanità.

Nel Vecchio Testamento si parla di riscatto dei primogeniti (Ex. 13, 13), di oggetti che per diritto appartenevano a Dio (ibid. 13, 12); ma in modo particolare Dio era considerato go'él o redentore del popolo, perché l'aveva liberato dalla schiavitù egiziana (ibid. 6, 6; 15, 13) e si era impegnato a difenderlo o vendicarlo contro eventuali nemici politici (Ps. 107, 2). Però neppure nel Vecchio Testamento è estraneo il concetto positivo di una gamma di privilegi conferiti ad Israele, che è proclamato popolo-proprietà di Dio (cf. Ex. 19, 5; Is. 43, 21); nei profeti e specialmente nei carmi del Servo (v.) di Iahweh, è preannunziata la r. spirituale, opera del Cristo per eccellenza e fine della sua incarnazione, come risalta da tutto il Nuovo Testamento.

Il programma del Verbo Incarnato si può scorgere sintetizzato nell'affermazione: «Il figlio dell'Uomo non venne per essere servito, ma piuttosto per servire e per dare la propria vita in liberazione di molti» (Mc. 10, 45; cf. Mt. 20, 28), Nella prima parte abbiamo l'attuazione del programma di abbassamento e di abnegazione (cf. Phil. 2, 7); nella seconda si ha la presentazione della propria morte come un sacrificio in favore dell'umanità. È la soddisfazione vicaria predetta da Isaia (S3, 4). Il termine greco *** per sé significa "scioglimento, liberazione, riscatto". Di solito tale azione include o presuppone un pagamento o compenso qualsiasi ad una persona che detiene il diritto su chi vuole essere affrancato. La R. fu compiuta dal Cristo con un atto oneroso (la morte), ma questo non si deve considerare affatto come un prezzo sborsato ad uno, che deteneva schiava l'umanità.

La R. fu compiuta dal Cristo in quanto offerto si quale "vittima" per i peccati degli uomini. Con allusione al testo isaiano (Is. 53, 7) egli è detto l'agnello Che toglie il peccato del mondo (Io. 1, 29). I requisiti della vittima secondo la legislazione mosaica (cf. Ex. 12, 5; Lev. 14, 10; 22: 19) si trovavano in Gesù Cristo in maniera impensabile: «Non con corruttibile oro od argento siete stati riscattati dalla vostra vana condotta, ma col prezioso sangue del Cristo, quale agnello immacolato ed incontaminato» (I Pt. 1, 18 s.).

Gesù, eseguendo un decreto eterno del Padre (Rom. 3,25; 4, 25; 8, 32), espia i peccati degli uomini (Io. 1, 29) e libera questi da ogni iniquità (Tit. 2., 14). Gesù stesso alludeva alla sua opera di redento re, quando accentuava il valore sacrificale della sua morte (Io. 3, 14 s.; 12, 32). Egli rilevò espressamente il carattere espiatorio della sua passione (cf. Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 20).

L'espiazione riguarda il peccato con le sue conseguenze. L'umanità in forza delle colpe (non solo per quella di origine di Adamo) aveva come sottoscritto un tremendo documento di condanna. È il chirografo, di cui parla s. Paolo, che con frase ardita presenta come fatto

a pezzi in seguito alla morte redentrice del Cristo. Esso è stato inchiodato su la croce (Col. 2, 13 ss.). Il cristiano così è divenuto da schiavo del peccato «schiavo di Gesù Cristo» (cf. I Cor 7, 22 s.; Gal. 1, 10; Col. 4, 12; Phil. 1, 1). Non si tratta di un semplice affrancamento o di una filiazione adottiva giuridica, ma di una vera acquisizione da parte di Dio. Il peccato passato è cancellato. La crocifissione mistica col Cristo (Gal. 2, 19) dà il diritto al cristiano di partecipare a tutte le grazie, che il Cristo riceve come capo del Corpo Mistico. È la riconciliazione completa con Dio e la nascita ad una vita soprannaturale. È una giustizia vera, positiva, ossia partecipazione alla giustizia del Cristo (cf. Col. 1, 13 s.; 2, 13; 3, 13; Eph. 4, 32; Gal. 1, 4; Tit. 2, 14 ecc.). Rimane la potenza del peccato su gli uomini, ma essi ormai possono vincerla e dominarla con la grazia del Cristo (Rom. 7, 25; 8, 3 s.). La possibilità e la realtà della lotta con tale potenza diventano così una fonte di meriti, in quanto all'uomo rimane la libertà di arrendersi oppure di affrontarla con tutti i mezzi soprannaturali, di cui dispone. Anche dalla morte, prima conseguenza del peccato, il cristiano è liberato in quanto per lo Spirito del Cristo ha diritto alla vittoria finale, alla risurrezione (cf. Rom. 8, 10 s.; 5, 17.21). La R. completa si realizzerà nel futuro; di essa, però, si possiedono già fin d'ora i germi sicuri. Già del tutto effettuata, invece, è la liberazione dalla schiavitù della Legge mosaica (cf. Rom. 6, 14; 7, 4 ss.; Gal. 3, 25; 5, 18; Eph. 2, 14 s.).

Quanti con un atto di fede e col battesimo assecondano la chiamata divina, acquistando così i diritti promananti dalla R., costituiscono «una stirpe eletta» (cf. Is. 43, 21), «un popolo proprietà di Dio» (*populus acquisitionis*; cf. Ex. 19, 5; Is. 43, 21), «una gente santa», «un regno di sacerdoti» (cf. Ex. 19, 6). È l'insegnamento di s. Pietro, che così proclama trasferiti ai cristiani tutti i privilegi del popolo ebraico. I fedeli sono passati, con la loro adesione ed incorporazione al Cristo, da un mondo tenebroso in uno di luce ammirabile (I Pt. 2, 9). In essi si è avverato il detto del profeta Osea (1, 9; 2, 1-25): da Non-popolo sono divenuti Popolo-proprietà-di-Dio (I Pt. 2, 10).

La R., considerata concretamente in quanti ne beneficiano, può definirsi - con terminologia petrina - *una rigenerazione nella speranza*. È una rinascita o la nascita in un mondo nuovo, nel regno del soprannaturale e della grazia (cf. Io. 1, 13; 2Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 4, 22 ss.; Tit. 3, 5). Gesù amava parlare di una rigenerazione dall'alto (Io. 3, 3 ss.; cf. I Io. 3, 14). È il lato positivo della R., che in ultima analisi mira alla glorificazione dei fedeli, come la morte del Cristo ebbe quale conseguenza la sua solenne glorificazione. Gesù Cristo ha amato l'umanità e si è dato per essa come un'offerta e un sacrificio di soavissimo odore a Dio. «Egli ha amato la sua Chiesa e si è dato per lei» (Eph. 5, 2.25). Si tratta di una donazione completa, non necessariamente limitata al momento della passione e della morte (ci. Gal. 2, 20; 1, 4; Tit. 2, 13 s.; I Tim. 2, 6).

È innegabile il valore essenziale della morte di Gesù Cristo per la R. (cf. I Cor. 11, 25), come pure è esatto il concetto di soddisfazione vicaria; ma tali idee non esauriscono il mistero della R. Tutta la vita del Cristo mirava ad un tale scopo e meritò la liberazione del genere umano dalla schiavitù del peccato. È l'idea di espiazione profondamente radicata nel Vecchio come nel Nuovo Testamento. Tutte queste definizioni, come le relative teorie del riscatto o dell'espiazione penale o della sostituzione, possono lumeggiare teologicamente il concetto di R., ma non fanno che accentuare un carattere od un aspetto

del problema. Per questo appare molto più attraente e più corrispondente all'insegnamento paolino la teoria della solidarietà. La seconda persona della Trinità si è fatta solidale con noi, prendendo la nostra carne di peccato. Paolo giunge ad usare espressioni apparentemente blasfeme: «Il Figlio di Dio si è fatto peccato ed è divenuto maledizione per noi» (2Cor 5, 21; Gal. 3, 13). Sono modi di dire enfatici; essi intendono solo accentuare quanto estesa sia stata la solidarietà del Figlio di Dio, assimilatosi all'umanità sino agli estremi limiti. Tale solidarietà mirava ad unire gli uomini per la vita soprannaturale. La missione del Cristo è di essere "mediatore" (I Tim. 2, 5) unico per la pacificazione dell'uomo con Dio. I Vangeli accentuano l'importanza della morte e della passione per il raggiungimento di tale fine; ma riconoscono anche espressamente il carattere soteriologico di tutta la vita di Gesù, basandosi su un testo di Isaia (61, 2). S. Paolo sviluppò la dottrina con una terminologia sacrificale. Egli parla di R. ***: Rom. 3, 24), di riscatto ***: I Tim. 2, 6), del propiziatorio (***: Rom. 3, 25), dell'offerta e della vittima (***: Eph. 5, 2) immolata al Padre per la riconciliazione dell'umanità. Ciascuno di questi termini rappresenta un aspetto del mistero; ma vanno integrati non solo reciprocamente, ma anche con tante altre affermazioni, dalle quali traspare meglio il carattere positivo della R.

[A. P.]

BIBL. - A.. MÉDEBIELLE, *Expiation*, in DBs. III, coll. 1-262; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*. 2a ed., Parigi 1914. pp. 16-71; ID., *Le dogme de la Rédemption. Étudee critiquee et documente*, Lovanio 1931. pp. 3-68; R. BANDAS. *The masteridea of St. Paul's epistles on the Redemption*. Bruges 1925; A. KIRSCHGASSNER, *Erlosung und Sunde im N.T*. Friburgo 1950.

REGNO DI DIO. - In senso molto generico R. di D. è l'universo, essendone Dio il creatore e quindi il padrone assoluto. Tale concetto è presente o presupposto in ogni pagina della Bibbia, a cominciare dal racconto della creazione, ove Dio concede all'uomo ampi poteri sul creato (Gen. 1, 26; 9 ss.; Ps. 8, 7 ss.) ma a sua volta l'uomo deve sottostare alla di Lui sovrana volontà (Gen. 2, 16 s.) da cui dipende l'esistenza stessa del creato (Gen. 6, 5; Ps. 24 [23], 7 s.; 47 [46] 3-8 ecc.). Nella S. Scrittura R. di D. ha inoltre un significato preciso, concreto, che si sviluppa e si attua in tre tempi, conservando, tuttavia, una prospettiva estremamente unitaria: la prospettiva messianica, che ne forma il fulcro, la base e il vertice.

1. Il R. di D. nella sua fase preparatoria. Ha inizio con la scelta del popolo ebraico (Deut. 7, 6-14) destinato ad essere il custode della divina rivelazione precristiana, e come l'aureo canale attraverso cui far arrivare a tutti la Redenzione (Rom. 3, 2; 9, 5). Del popolo eletto, infatti, Dio sarà sempre il vero sovrano, anche quando determinate persone saranno chiamate a rapo presentarlo (I Sam 8, 7; 12, 12); donde l'espressione, esattissima; *Salomone, sedette sul trono del Signore* (I Par. 29, 23; 28, 5). In tal senso, assai felicemente, il singolare regime del popolo ebraico da F. Giuseppe (e. *Apion* 11, 16) fu definito; "teocratico". In questo piccolo-grande regno, in questo ambiente, con tale premurosa, oculata assistenza, Dio veniva preparando persone, avvenimenti, cose, tutto

polarizzato a predire, prefigurare e preparare un regno più eccellente, più spirituale; il regno universale del Messia, ossia la Chiesa, nel quale però non tanto i Giudei (popolo eletto), che saranno privati del privilegio teocratico, ma i Gentili, saranno gli attori e i beneficiari più insigni (Mt. 21, 33.46; Mc. 12, 1-12; Lc. 20, 9-16).

2. Il R. di D. nella sua attuazione (fase terrestre), non è altro che la Chiesa fondata da Gesù.

I profeti, infatti, predicono un R. di D. futuro che sarà universale, spirituale, interiore, ma soprattutto insistono sul suo carattere esteriore o sociale;· cf. Is. 2, 2 ss.; 11, 9; 42, 1-6; 49, 6; 53; 10; Ps. 2, 8; 22 [21] 28 s.; 72 [71] 7-11; Dan. 2, 31-45; 7, 2-18; Ier. 31, 31-37. Tali testi, specie se guardati alla luce del Nuovo Testamento a cui si riferivano, necessariamente suppongono: a) un vero potere regale; b) persone concrete su cui la potestà si possa esercitare; c) un ambito circoscrizionale all'esercizio della medesima.

Ora tali caratteristiche si realizzano nella Chiesa. Così tanto Giovanni Battista (Mt. 3, 2), quanto Gesù (Mt. 4, 17; Mc. 1, 15) senza preamboli o spiegazioni di sorta, annunziano l'inaugurazione della nuova economia che succede alla vecchia, e si concretizza nella Chiesa, con le note parole; Fate penitenza, poiché il Regno dei cieli è vicino (l'espressione è perfettamente sinonima a R. di D., ed è preferita da Mt. che scrivendo per gli Ebrei si astiene dal nominare spesso il nome di Dio). Parlando con Nicodemo, della necessità di far parte della nuova società, Gesù mette in vista il doppio aspetto - interno ed esterno - del suo Regno: *In verità, in verità ti dico: se alcuno non è rinato d'acqua e di Spirito Santo, non può entrare nel R. di D*. (Io. 3, 6). L'identità è ancora chiaramente supposta nella promessa del primato fatta a Pietro (Mt. 16, 18 s.: fondamento visibile della Chiesa - amministratore dei tesori del Regno dei cieli), specie se guardata alla luce di Io. 21, 15 ss. dove allo stesso Pietro viene solennemente conferito il governo universale del R. di D. sotto la nota metafora del gregge, frequentissima tanto sulla bocca di Gesù (Io. 10, 11-16; Mt. 18, 12; Lc. 15, 4), quanto sotto la penna dei profeti (Mi. 2, 13; 4, 6 s.; Ier. 23, 3; 31, 10; Is. 41, 11; Ez. 34, 7-24; 37, 23-35); soprattutto è visibile nelle "Parabole del Regno", dove Gesù si propone precisamente di chiarire il "mistero" del Regno (Mt. 13, 11; Lc. 8, 10). Dette parabole sono: quella del seminatore (Mt. 13, 3-9) e della zizzania (Mt. 13, 24-30) che mostrano quali siano gli ostacoli esterni ed interni per la dilatazione del R. di D. già in atto sulla terra; quella del granello di senapa (Mt. 13, 31-32) e del lievito (Mt. 13, 33) che mettono in evidenza l'efficacia e la forza di espansione della Chiesa; quella del tesoro nascosto (Mt. 13, 44) e della perla ritrovata (Mt. 13, 45.46) che ne spiegano la preziosità; infine, quella della rete che raccoglie pesci buoni e cattivi (Mt. 13, 47-50), che fornisce la chiave per risolvere il problema della presenza del male anche tra i "santificati" in Cristo Gesù.

Ora, è impossibile intendere questi testi di un regno che non sia visibile ed esternamente organizzato; altrettanto difficile sa l'ebbe spiegarli di un regno trascendente, che assolutamente esclude qualunque mescolanza di buoni e di cattivi e ogni idea di ulteriore scoperta, conquista, espansione, riprovazione.

S. Paolo che spenderà tutta la sua vita a predicare, organizzare, dilatare la Chiesa di Dio, *colonna e fondamento della verità* (I Tim. 3, 15), adopera indifferentemente le due espressioni R. di D. e Chiesa: cf. Col. 1, 13; 4, 11; Ad. 19, 8; 20, 25; 28, 23-31; I Cor. 15, 28; Rom. 14, 17. Loisy (*Les Evangiles Synoptiques* I, Ceffonds 1907, 136 s.) riconosce: «Per il redattore del lo Vangelo, la Chiesa è il Regno dei cieli già realizzato».

3. Il R. di D. nella sua consumazione (fase celeste). Alla fase terrestre, concretizzata nella Chiesa, fondata su Pietro (Mt. 16, 18 s.), fa riscontro una fase celeste già in atto a partire dall'Ascensione (v.) di Gesù. Questa seconda fase che si potrebbe dire di "ricompensa" (Mt. 25, 34-40), altro non è che il perfezionamento e la consumazione della prima: come la gloria, non è che la consumazione della grazia (Rom. 8, 18.23 ss.). Tale regno "beato", per quanto essenzialmente sia un dono di Dio, tuttavia suppone la cooperazione umana: per parteciparvi, è indispensabile aver fedelmente osservato la legge di Dio; questo spiega come dal "premio" possano essere esclusi coloro che se ne rendano indegni con la loro vita (Mt. 25, 41-46; I Cor 6, 9 s.; Gal. 5, 11) ss.); v. Morte.

La fase terrestre cesserà quando, cessata la vita umana sulla terra, si avrà la risurrezione dei corpi (I Cor. 15; Ap. 22); allora Gesù consegnerà il Regno (gli eletti) nelle mani di Dio Padre, dopo aver ridotto al silenzio ogni forza avversaria, anzi il Figlio stesso sarà sottoposto al Padre, affinché Dio sia tutto in tutti (I Cor 15; 24-28) e per tutta l'eternità.

[B. P.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, *Église*, in DBs, II, coll. 491-503: M.-J. LAGRANGE, *Le Royaume de Dieu dans l'A.T*., in RB 17 (1908) 36-61; J. B. FREY, *Royaume de Dieu*, in DB, V Il, coll. 1237-57; F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia 1943 *passim*; H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, I, Friburgo 1926, nn. 108-128; A. LÈMONNYER; *La Théologie du N. T*., Parigi 1928, 21 ss.

RELIGIONE popolare. - Complesso religioso che abbraccia ogni deviazione e corruzione, in opposizione al monoteismo, e alle prescrizioni mosaiche. Se la r. legittima può sintetizzarsi nel monoteismo e nei precetti morali (v. Alleanza, Decalogo), quella popolare, al suo culmine può sintetizzarsi nell'idolatria, con tutte le flessioni che la preparano e l'accompagnano, con tutte le pratiche che ne derivano. Il Kortleitner (p. 17) enumera: la divinazione, la magia, il culto di divinità straniere, il culto a Iahweh simboleggiato nel vitello d'oro, le pratiche immorali (prostituzione sacra, ecc.) che avevano luogo sulle alture (v.) o bamoth, i sacrifici umani, la superstiziosa fiducia riposta sul semplice culto esterno e sul Tempio. Tutte pratiche condannate dalla Legge (cf. Lev, 20, 6.27; Deut. 11), 10 ss.; ecc.), f1essioni religiose biasimate energicamente dai profeti (Os. 2, 3; Ier. 2; 7 e passim; Ex. 20, 3, ss.; 23 ecc .. ; I Reg. 12, 28 ss.; 13, 34 ecc.).

Nella r. popolare Iahweh, è vero, rimane il Dio d'Israele, il Dio nazionale; ma non è più il Dio supremo, unico del puro iahwismo di Mosè, di David, dei profeti; la sua statura è diminuita; vien messo alla pari con gli altri Baal.

«E nel tempo in cui si trovava alle strette, questo medesimo re Achaz continuò più che mai a commettere delle infedeltà contro Iahweh. Offrì dei sacrifici agli dèi di Damasco che l'avevano sconfitto, e disse: "Giacché gli dèi dei re di Siria dànno aiuto a questi, io offrirò loro dei sacrifici e aiuteranno anche me". Ma furono invece la rovina di lui e di tutto Israele» (2Par. 28, 22-25).

Questi sentimenti di Achaz caratterizzano l'essenza della r. popolare. Non è più ritenuta sufficiente la protezione di Iahweh; i popoli idolatri ottenevano vittorie e prosperità offrendo ricchi sacrifici (era questa la mentalità semita); il rapporto è costante: al culto dovizioso devono rispondere benedizioni da parte del Dio (cf. le stesse idee nella stele di Mesa). Nessun pensiero pertanto delle leggi morali.

Gerusalemme, dove c'era il Tempio di Iahweh, non poteva cadere in mano ai nemici, nonostante le minacce, dei profeti; perché ne era compromessa l'esistenza dello stesso Iahweh, data la connessione essenziale posta tra culto, e r. (v., Ezechiele, Amos).

La r. popolare nel periodo dei Giudici mette le sue radici e continua successivamente il suo s,viluppo; raggiunge all'VIII sec. a.C. il suo pieno rigoglio, prima nel regno d'Israele (v.) e poi in quello di Giuda. Era la violazione dell'alleanza (v.), essa portò alla distruzione dei due regni; tale castigo e il conseguente esilio, con l'opera imponente dei profeti, sradicò finalmente questi errori dall'animo dei superstiti; e non si ha traccia d'idolatria nel nuovo Israele risorto a Gerusalemme, dopo il ritorno e la restaurazione del Tempio.

Il periodo aureo del iahwismo è quello trascorso dagli Ebrei nel deserto (con centro di riferimento a Cades) sotto la guida di Mosè (Os. 2; Ier. 2; Ez. 16 ecc.).

La cultura cananea, superiore e raffinata, esercitò sudi loro grande attrattiva, appena incominciarono a stabilirsi in Canaan.

Col territorio e col modo di sfruttarlo, l'invasore incominciò a venerare Iahweh alla maniera, più ricca e attraente, dei Cananei.

Gli Ebrei s'impossessarono dei luoghi di culto; imitarono riti e feste locali. Era inevitabile il pericolo che con la forma, qua e là, si prendessero le idee, il contenuto. La contaminazione avvenne lentamente, la deviazione quasi insensibilmente. Ad es. le alture (v.) sacre, prese così come stavano, furono adibite per il culto a Iahweh (cf. I Sam. 9, 22; 10, 5; 22, 6; cf. I Reg. 3, 4); la flessione verso il sincretismo, pratiche idolatriche, ecc., incominciò a svilupparsi quando tra Ebrei e Cananei non più in lotta, si stabilirono rapporti di amicizia, che dal commercio, dai mutui interessi, si estesero ai costumi, alla religione.

Ciò avvenne principalmente dopo Salomone, effetto della funesta scissione delle tribù del nord, che persero in breve ogni contatto con il Tempio di Gerusalemme. Da questo momento le alture sacre divennero veri focolari del culto sincretistico, della r. popolare, con tutte le aberrazioni cultuali cananee

La trasformazione del puro iahwismo in r. popolare, quando avveniva, non avveniva dappertutto e in modo eguale. Talvolta rapida, talvolta lenta; ora passeggera e presto scongiurata, ora profonda e ben presto definitiva, essa impiegò parecchi secoli per

contaminare tutto il paese d'Israele. Quando il periodo dei Giudici volge al termine (dopo la metà del sec. XI) essa è più che abbozzata; ma soltanto al sec. VIII nel regno d'Israele sembra abbia raggiunto la sua detestabile perfezione.

Salomone contribuì al suo sviluppo con l'erezione di santuari, in Gerusalemme, per il culto delle sue mogli straniere (I Reg. 11); ma principalmente Ieroboam all'atto della scissione delle 10 tribù settentrionali da Giuda, con l'erezione dei due vitelli a Bethel e a Dan, e con tutte le altre misure prese per allontanare i suoi sudditi dal Tempio di Gerusalemme (I Reg. 12-131. Segue quindi la nefasta influenza della fenicia Iezabele nel regno del nord (I Reg. 16, 29.33; 18, 4.18 s.; 19, 2.14); di sua figlia Atalia nel regno di Giuda (2Reg. 11, 1-4) e degli empi Achaz (736-721), Manasse, Ammon (2Reg. 16, 10-20; 21). Nella lotta per la purezza del iahwismo, contro la r. popolare, emersero nel nord, Elia, Amos e Osea; in Giuda specialmente Isaia, Michea, Geremia; tra gli esuli del 597 Ezechiele (v. le singole voci).

BIBL. - F. X. KORTLEITNER, *De religione populari Israelitarum*. Innsbruck 1927; L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 268-94. 318 ss. 345; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 105 s. 231-39. 244-49.

RETRIBUZIONE. - All'idea di peccato e di azione morale in rapporto alla giustizia sovrana di Dio, risponde sempre l'idea di una sanzione; o limitata alla vita terrestre, considerando premio e castigo, i beni e le sventure dell'esistenza (r. terrena); o estesa al di là della morte. Infine, la prima r., può riguardare la comunità (r. collettiva), o il singolo individuo (r. individuale), mentre la r. oltretomba è soltanto personale.

I Semiti che avevano una concezione vivissima dell'azione della Provvidenza su tutti gli eventi, anche secondari, ravvisavano facilmente in questi la manifestazione del premio o del castigo divini; per loro, la r. doveva manifestarsi su questa terra, dimostrazione della giustizia divina. Vigendo inoltre tra essi la più forte mentalità solidale, la r. era prima di tutto e prevalentemente collettiva; pur essendo indiscutibilmente attestata la r. personale. Al di là della morte, era "la grande terra" dove tutti discendono, e dove menano una vita pallida, sminuita, ma non meno reale e duratura; e dove tutti, giusti ed empi si trovano accomunati senza distinzione, per sempre, immutabilmente.

Nulla di più chiaro presso gli Ebrei dell'idea di r. La loro fede in Dio, è la fede in Dio sovranamente, infallibilmente giusto e rimuneratore.

La r., prima di tutto, è terrestre e collettiva. L'essenza della religione mosaica è nell'alleanza tra Dio e la nazione come tale (v. Alleanza); questa s'impegna con Dio, con doveri collettivi, ai quali rispondono sanzioni adeguate (Ex. 20, 5 s.; Lev. 26; Deut. 27-28): se la nazione compirà fedelmente gli statuti del patto (= Decalogo), Dio la proteggerà contro i nemici esterni, darà messi abbondanti, ecc.; altrimenti, la nazione soccomberà, i superstiti trascinati in esilio, ecc.

Così la Legge, con l'origine e lo statuto dell'alleanza; così i libri storici che ne narrano l'attuazione in tutta la vita d'Israele; gli stessi profeti parlano alla nazione, annunziano sanzioni collettive, perché la loro missione è ricondurre Israele ai termini dell'alleanza. Adeguatamente a questa mentalità solidale, essi presentano il futuro regno messianico, come l'età dell'oro con ogni prosperità, fertilità del suolo, ecc. (cf. Os 2; Is. 7, 15.21 s.; Ez. 34 ecc.). Tolta la parte iperbolica, rimane il fatto che all'osservanza del monoteismo e dei precetti morali, da parte d'Israele, come nazione, Dio promette premi che si confanno alla collettività come tale.

Accanto alla r. collettiva, troviamo egualmente affermata, sia pure non così diffusamente e ripetutamente, la r. personale, per ciascun israelita, qui sulla terra.

Oltre alle narrazioni della Genesi, nella stessa Legge, anche per il singolo, la docilità agli ordini divini avrà per ricompensa una lunga vita, nel benessere e nella pace, mentre miseria e morte prematura colpiranno l'empio (cf. Ex. 20, 12; 23, 20-23; Deut. 4, 25-40). «Chi pecca sarà cancellato dal libro di Iahweh» (Ex. 32, 33; cf. 12, 15.19; Lev. 7, 20 s.; Num. 19, 13.20 ecc.) o «sarà estirpata quella persona dal suo popolo».

Numerosi sono gli esempi di r. personale per i libri storici (cf. Lohr, p. 18 ss.). La frase: «Mi faccia il Signore tal male e peggio ancora» (= se così non è, il Signore mi mandi i più terribili castighi: Ruth 1, 17; I Sam 3, 17 e spesso) esprime esattamente il concetto di r. personale.

La stessa esecuzione di Semei, raccomandata da David a Salomone (I Reg. 2, 36-46) si spiega per il concetto che si aveva allora della necessità di una r. terrestre e palpabile, direi, per il cattivo come per il buono; alla base di tale concezione, c'è un sentimento vivissimo della giustizia assoluta (L. Desnoyers, *Hist*. III, p. 11).

Infine, il principio della r. personale è annunziato formalmente in I Sam 26, 23: «Iahweh retribuirà ciascuno secondo la sua rettitudine e la sua fedeltà»; 2Sam 3, 39; 16, 8.

I testi naturalmente sono più abbondanti nella letteratura didattico-sapienziale; è lo stesso genere letterario che pone in primo piano i rapporti dell'individuo con l'Eterno, e quindi la r. personale (cf. specialmente in Ps., Prov., Sap.).

Fin qui, il parallelo tra Israele e i Semiti, in particolare le concezioni babilonesi (cf. P. Dhorme, *La rel. ass. bab*.), è indiscutibile, e conferma l'antichità e la esattezza storica del Vecchio Testamento, anche per la r. personale.

Nel Vecchio Testamento, ancora si trovano le stesse idee, le medesime espressioni, per indicare la "grande dimora" (Kigallu; in ebr. se'ol', v.), dove tutti alla morte discendono, che riscontriamo tra i Babilonesi, eccetto i miti e le divinità; anche laggiù il solo Signore è Iahweh (Ps. 139, 7 ss.; Iob 26, 6).

Le antichissime frasi per indicare la morte: «scendere nello se'ol», «riunirsi al proprio popolo», «ritornare ai padri» (Gen. 15, 15; 25, 8.17 ecc.; Num. 20, 24.26; 27, 13 ecc.; Deut. 31, 16 ecc.) evidentemente suppongono che qualcosa rimane e sopravvive al disfacimento del corpo. Cf. Gen. 37, 35: «scenderò dolorando a mio figlio nello se'ol», dice

Giacobbe, mentre è sicuro che Giuseppe è stato divorato da una belva! Num. 16, 30: si apre la terra e inghiotte i colpevoli che «discendono vivi nello se'ol».

Le anime, ritenute la parte più vitale dell'uomo, qualcosa che sopravviveva alla dissoluzione del corpo, una specie di riduzione dell'essere umano, ma che conservava integra la propria personalità (cf. I Sam 28, 8-20, il defunto Samuele, evocato da Saul, appare immutato nel suo carattere rigido e severo), queste anime discendevano tutte nello se'ol, dove la loro sorte non era determinata da alcun giudizio (M. J. Lagrange, p. 345).

Il Vecchio Testamento è molto sobrio al riguardo. E ciò anzitutto per il pericolo del politeismo; cf. la proibizione di alcuni riti funebri (Lev. 30,27 s.; Deut.14, l) e dclla necromanzia (Deut. 18, 11; 26, 14). La vita d'oltretomba vi è delineata fugacemente, anche per le reali condizioni allora esistenti: il ciclo era chiuso. Pertanto lo se'ol è uno stato d'attesa comune ai buoni e agli empi. Si spiega così la vita inerte (Eccle. 9, 5 s., 10), assimilata al sonno (Iob 10, 20 ss.; 17, 16 ecc.), nelle tenebre (Ps. 49, 20; 88, 7.13; ecc.), delle anime, e il loro nome di repha'im (languidi, deboli).

Anche per i giusti del Vecchio Testamento la morte implicava la fine di ogni rapporto con Dio. «Non vedrò più Iahweh», geme Ezechia (Is. 38, 11; cf. Ps. 30, 1; 88; 6.11 ss.). Per questo il giusto considera la vita lunga come una benedizione e un premio di Iahweh. *A differenza*, però, dei Babilonesi, e di tutti gli altri Semiti, l'israelita ha dalla rivelazione divina una luce particolare sulla r. che l'attende oltre la morte.

Fin dalle origini, la pena attuata contro i pro genitori colpevoli. è la separazione da Dio, la morte fisica ne era il suggello e l'inizio, propriamente detto (v. Morte). Questa separazione, per i giusti avrà un termine; allora, invece, per i peccatori, essa sarà definitiva. Così lo se'ol, a differenza della concezione babilonese e semitica in genere, è soltanto un luogo di attesa.

«In quel tempo (= alla fine degli anni, cioè alla fine del Vecchio Testamento, quando il regno sarà dato ai santi, cioè all'avvento del Messia), sarà salvato il tuo popolo. E molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni per la vita eterna, gli altri per l'obbrobrio, per un'eterna ignominia» (Dan. 12, 2). Quelli che *dormono* (cf. Ps. 44, 24; 121, 4) sono coloro che menano la vita "umbratile" ed inattiva nello se'ol, qui denominato "regione della polvere" (o semplicemente "polvere", afar, come in Iob 17, 16). Essi «si sveglieranno» (cf. Ps. 17, 15); si tratta della fine dell'attesa negl'inferi. Per i giusti la conclusione di quest'attesa (che avevano in comune con gli empi) sarà la gioia, la partecipazione ai frutti della redenzione, la beatitudine eterna; per i pravi la eterna condanna, questi pertanto sono le vere vittime della morte. (cf. Sap. 2, 23 s.).

È quel che si realizzò alla discesa (v.) di Gesù agl'inferi (I Pt. 3, 18 ss.): I giusti dell'antica Legge ottennero tale beatitudine, promessa formalmente a Daniele (12, 13), nel giorno della risurrezione e glorificazione del Cristo (Hebr. 11, 39 s.). Così la dottrina abituale del Vecchio Testamento, secondo la quale i defunti giusti ed empi vivono nello se'ol senza discriminazione in una specie di letargia, è l'espressione autentica di quèl che è stata la realtà fino a Gesù, ché il cielo era chiuso, invece di essere una rivelazione imperfetta.

La stessa r. è espressa in Ps. 17, 15: «ma io per la tua giustizia vedrò il tuo volto, mi sazierò, al risvegliarmi, delle tue sembianze»; Ps. 16, 8-11: «non abbandonerai l'anima mia al regno dei morti»; Ps. 49 che stabilisce la sorte differente dell'empio e del giusto; entrambi muoiono e scendono nello sé'ol (v. 12 s.); ma mentre gl'iniqui vi dimoreranno «sotto la verga della morte» (cf. Sap. 2, 23 s.) e «per sempre» (vv. 14 s. 20) il giusto: «ma sì, Iddio riscatterà l'anima mia dal potere dell'inferno, prendendomi seco» (v. 16). Ancora nel Ps. 73: a differenza dei pravi (v. 18 ss.), il giusto «sarà sempre con Dio», «mi guiderai col tuo consiglio e poi mi accoglierai in gloria» (v. 24).

La stessa dottrina in Is. 26, 29 in opposizione a 26, 14: «Gli oppressori d'Israele son morti e non risorgeranno più; son ombre e più non rivivranno»; «O Iahweh! Rivivano i tuoi morti! Risorgano i tuoi cadaveri! Si sveglieranno e giubileranno coloro che dimorano nella polvere». Così come in Dan. 12, 2.13.

Il libro della Sap. parla nettamente della beatitudine che attende i giusti e della «morte definitiva» (2, 23 s.), sorte finale dei peccatori; specialmente nei cc. 3.5. Se Sap. parla di tale beatitudine con tanta insistenza e chiarezza l'è che il Messia è ormai alle porte. Anche Is. e Dan. ne parlano in contesto messianico.

Bisogna aggiungere, inoltre, gli accenni degli antichi libri storici: Gen 5, 24 morte del giusto Enoch; 2Reg. 2, 3 ss. morte di Elia (v.); con l'uso del v. laqah ("prendere" con soggetto Dio), come in Ps. 49, 16, per esprimere l'intervento particolare del Signore nella fine serena del giusto.

Ed, infine, il pieno concetto di "vita", sempre per i giusti, che troviamo specialmente nel libro dei Proverbi (2, 18 s.; 8, 35 s.; 15, 24; 16, 21; Lagrange, p. 347 s.) e nei libri profeti ci : Ez. 3, 18; 9, 4; 18, 9.13 ecc. (cf. Spadafora, *Ezechiele*, pp. 44.83.148 s.).

«Per la via della vita va l'intelligente in alto, schivando così l'Abisso di sotto» (Prov. 15, 24). È la solita massima, che la virtù conduce alla vita, il vizio alla morte; ma espressa in forma da accennare chiaramente a un mondo superiore, a un'altra vita (A. Vaccari).

La discesa di Gesù agl'inferi iniziò la nuova era anche per la r. oltretomba, che è l'unica nel Nuovo Testamento, pur senza escludere una relazione, durante questa vita, tra malattia, sventure per il singolo, disastri collettivi (Mt. 24; fine di Gerusalemme) e violazione delle leggi morali: cf. I Cor 11, 30 ss.; e già N. Signore (cf. Mt. 9, 2; Io. 5, 14 ecc.); ma queste pene temporali sono sempre date in ordine alla r. definitiva, la salvezza dell'anima, subito dopo la morte, o la sua condanna eterna (cf. Mc. 13, 37; Mt. 24, 43 s.; Lc. 12, 39 s. ecc.). Nel giudizio particolare, si riceve tale r.: «tutti dovremo comparire dinanzi al tribunale di Cristo per ricevere ciascuno il salario di ciò che avrà fatto» (2Cor 5, 10; Phil. 1, 23; 3, 13; 2Tim. 4, 7 s., ecc.), secondo la carità praticata in vita, nei pensieri (Mt. 7, 1 s.; Lc. 6, 37), nelle parole (Mt. 12, 36 s.) e nelle opere (Lc. 12, 13 s.; 16, 1 s., 19 s.; 21.34; Mt. 25, 31-36 ecc.). Il giudizio è una messe, si raccoglierà ciò che si è seminato (Gal. 6, 7 s.). A tale r., parteciperà il corpo, dopo la risurrezione (v.), alla fine dei tempi.

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 343-63; P. REINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 282-89. 30,7-27;

J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento* (trad. it.), ivi 1952, pp. 122-31, 287-305. 324-28; F. SPADAFORA, *Dan. 12, 2.13 e la risurrezione* in *Rivista Biblica*, 1 (1953) 193-215.

RIFUGIO (Città di). - Sei, delle 48 città levitiche (Num. 35, 1-6; Ios. 21), furono destinate a servire di r. per gli omicidi involontari. Scopo dell'istituzione: sottrarre l'uccisore alla legge sacra della vendetta (Ex. 21, 13; Num. 35, 9-28 il più completo; Deut. 4, 41 ss.; 19, 1.13). Tre erano in Transgiordania (Deut. 4, 41-43; Ios. 20, 8): Beser (Busr el Hariri); Ramot nel Galaad (Tell Ramith); Golan nel Basan (Sahem el Golan); e tre in Cisgiordania, stabilite da Giosuè dopo la conquista (Ios. 20, 7): Qedes della Galilea (Tell Qades); Sichem nelle montagne di Efraim; Hebron nelle montagne di Giuda. Esposte le circostanze dell'omicidio agli anziani della città, ch'eran leviti, gli omicidi vi rimanevano protetti. In seguito dovevano comparire davanti al tribunale degli anziani della città nativa (Deut. 19, 12; cf. Num. 35, 25) e, se l'omicidio era giudicato involontario, l'uccisore continuava ad esser confinato nella città di r. da lui l'aggiunta, dalla quale non poteva uscire, senza pericolo di esser ucciso, se non all'amnistia concessa alla morte del Sommo Sacerdote in carica; se invece era riconosciuto colpevole, era consegnato nelle mani del vendicatore del sangue per l'applicazione della legge del taglione.

[A. R.)

BIBL. - A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 473-79, 546. 635-38.

RIGENERAZIONE. - *** "nuova nascita", r., ricorre in Mt. 19, 28 per il rinnovamento, lo stabilirsi della Chiesa e in Tit. 3, 5, per la rinascita individuale.

«Voi, che mi avete seguito, nella r., quando il Figliuol dell'uomo sederà sul trono suo glorioso, sederete anche voi su dodici troni a giudicare (***: esprime qui l'esercizio di un potere stabile) le dodici tribù d'Israele».

È lo stesso pensiero espresso in Lc. 22, 29 S. «Voi rimaneste con me nei miei cimenti; ed io dispongo per voi, come il Padre dispose per me, di un regno, sicché voi disponiate dei beni della mia mensa, nel regno mio e sederete in seggi a giudicare (= governare) le dodici tribù d'Israele» (cioè l'Israele di Dio: Rom. 9, 6 s.; Gal. 4, 28 s.; 6, 16 ecc.; i battezzati membri del "nuovo regno"). Ciò che è promesso agli Apostoli in ricompensa della loro generosità non è la partecipazione all'atto fugace del giudizio alla fine del mondo; ma una supremazia permanente di ordine spirituale. È incontestabile che Gesù ha previsto una restaurazione spirituale di Israele, dato che la fede nella sua persona faceva degli stessi Gentili i figli spirituali di Abramo (Mt. 8, 10 ss.; Lc. 13, 22-30). Questa restaurazione implica la speranza di una nuova terra promessa (Mt. 5,4) che non è altro che il regno di Dio, di cui Gesù è l'erede naturale (Mt. 21, 38) e di cui i discepoli, divenuti «figli di Dio) (Mt. 5, 91) sono eredi con Lui (Rom. 7, 7). La palingenesi o r. esprime dunque

la rivoluzione spirituale, senza precedenti, che costituiscono la Risurrezione e la Pentecoste. «Mt. pensava ad un ordine nuovo. Noi non entriamo abbastanza nelle vedute di s. Paolo che considerava il tempo della redenzione come una creazione nuova (2Cor 5, 17; Gal. 6, 15). La palingenesi di Tit. 3, 5 è personale e un frutto del battesimo, ma il fatto personale è incluso nel fatto generale della r. del mondo. È l'istallazione del regno di Dio che coincide con la fondazione della Chiesa» (Lagrange).

Questa r., o trasformazione spirituale, era stata predetta da Is. 65, 17; 66, 22 con le immagini «cieli nuovi e terra nuova»; idea ed immagini riprese da s. Pietro (At. 3, 20 s. *** = restaurazione di tutte le cose, di cui Dio ha parlato per mezzo dei suoi profeti: 2Pt. 3, 10-13 dove prima della r. [v. 13], è descritto con immagini opposte lo sfaldarsi del mondo spirituale precedente) e in Ap. 21, 1. Nulla è detto di trasformazioni cosmiche o di fine del mondo fisico (A. Feuillet; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 29 s., 43 ss.).

La r. individuale (Tit. 3, 5) è la nuova nascita necessaria per far parte del regno di Dio (Io. 3, 4.7); primo effetto benefico della Redenzione: a tutti coloro che mediante la fede aderiscono al Verbo, questi ha dato il grande dono di divenire «figli di Dio) (Io. 1, 12 s.). Essa si riceve per mezzo del battesimo (Io. 3, 7; Tit. 3, 5 «bagno di r.». Cristo ne è la causa efficiente con la sua morte e risurrezione (1Pt. 1, 4) e insieme causa esemplare, ché il battesimo per immersione rappresenta appunto la morte e la nuova vita del battezzato (Rom. 6, 4; Col. 2, 12 s.). Questi diviene una «nuova creatura», un «uomo nuovo» (2Cor 5, 17; Gal. 6, 17), partecipe della natura divina (2Pt. 1, 4), vero figlio di Dio. Anche nel battezzato deve avvenire la distruzione del mondo precedente: l'uomo vecchio, l'uomo del peccato di cui deve pienamente svestirsi per fare aumentare continuamente la vita divina (2Cor 4, 16; Eph. 4, 22 ss.; Col. 3, 9 s.), mediante l'esercizio delle virtù, principalmente della carità (Io. 15, 12-17; I Cor 13; Col. 3, 14 ecc.).

A questa r. parteciperà anche il corpo dei giusti, che, alla risurrezione, sarà gloriosamente trasformato come quello del Cristo glorioso (I Cor 15; Rom. 8, 14-39 tutti i battezzati sono figli di Dio, eredi di Dio e coeredi del Cristo). La creazione intera attende questa glorificazione del corpo umano (vv. 18-22) «la redenzione del nostro corpo» (v. 23); per tutti i battezzati essa è preparata da Dio fin dall'eternità - (come tutte le altre grazie: dal battesimo alla gloria eterna), in modo che «i giusti riproducano l'immagine del Cristo risorto, il quale diviene così il primogenito di una moltitudine di fratelli» (v. 29); sempre però «se soffriamo con Lui per essere glorificati con Lui» (v. 17).

[F. S.]

BIBL. - d. M. LAGRANGE, *Ev. selon S. Mt*., 4a ed., Parigi 1927, p. 380 &s.; ID., *Ep. aux Romains*, ivi 1931, pp. 142-59, 189-233; d. HUBY. in RScR, 30 (1940) 5-40; A. FEUILLET. *Le triomphe eschatologique de Jésus*, in NRTh, 81 (1949) 715-22.

RISURREZIONE dei corpi. - È il ritorno alla vita dei corpi dalla dissoluzione del sepolcro, per partecipare con l'anima, del premio o del castigo eterni. È la vittoria sulla morte, ultimo effetto della Redenzione, alla fine dei tempi.

Per il Vecchio Testamento è considerato preannunzio della r. dei corpi, Dan. 12, 2.13. «Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni per la vita eterna, gli altri per l'obbrobrio, per un'eterna ignominia».

Il contesto, però, suggerisce che si tratta della fine dell'attesa nello se'ol, beatitudine per i giusti, condanna eterna per gli empi, realizzate con la discesa di Gesù risorto agl'inferi. Nello stesso senso vanno interpretati Is. 26, 29 in opposizione a 26, 14; e Ps. 16, 8-11; 17, 15; 49; 73. V. Retribuzione.

La versione più autorevole di Iob 19, 25 s. non parla della r., né dell'oltretomba. «Ah, lo so; il mio vindice è vivo e per ultimo su questa polvere si drizzerà; e di dietro della mia pelle, e nella mia carne vedrò Iddio...»; così il testo masoretico, confermato in parte dalla versione siriaca e da quella greca di Teodozione. Si tratta sempre della stessa speranza che il Signore intervenga a dichiarare la giustizia di Giobbe, prima che questi muoia.

La versione greca dei LXX omettendo «e dietro) (v. 26) e anteponendo «si drizzerà» (v. 25) inserisce il concetto di r. del corpo: «So che è eterno colui che mi libererà, sulla terra risorgerà la mia pelle...». Concetto ritenuto da alcuni Padri greci; ma rigettato da s. Giovanni Crisostomo (PG 53, 565; 57, 3(6); e che, con l'appoggio della Volgata, s. Agostino (per es., PL 41, 793) divulgò nella Chiesa latina.

Nessun accenno alla r. dei corpi in Sap; espressa invece in II Mac. 7, 11: «le ho ricevute da Dio queste membra ... spero riaverle nuovamente da Lui», dice il terzo fratello martire; questa frase illumina le altre (7, 9.14.23) che, per sé, direttamente riguardano la sola beatitudine eterna.

La visione simbolica di Ez. 37, 1-14 afferma la certezza della restaurazione d 'Israele, allora in esilio: come Iahweh può compiere il prodigio di ridar la vita a quelle innumerevoli ossa da tempo disseminate per questa valle, mentre umanamente sembra impossibile, così ristabilirà Israele, mentre per gli esuli questa promessa sembrava una chimera irrealizzabile. Esula pertanto da questo vaticinio ogni riferimento alla r. dei corpi (F. Spadafora, comm., pp. 270.73).

Al tempo di Nostro Signore, i Farisei ammettevano la r. dei corpi; la negavano i Sadducei (Mt. 22, 23·33; At. 23, 6.10, 26, 5-8); ma anche i primi (cf. apocrifi e scritti rabbinici) non avevano idee chiare; gli stessi argomenti addotti sono tutt'altro che efficaci (J. Bonsirven, *Le Judaisme palestinien*, 2a ed., 1934, pp. 468-85)

Dai testi citati (Dan., Is. ecc.), affermanti la fine dell'attesa nello se'ol alla venuta del Cristo; dal concetto di morte (v.), come separazione temporanea da Dio per il giusto; dalla concezione unitaria della persona umana; i Giudei dovevano trarre la speranza che anche il corpo avrebbe partecipato alla beatitudine portata dal Messia.

La r. dei corpi è nettamente insegnata da Gesù e illustrata in maniera particolare da Paolo (I Cor 15).

Nel discorso di Cafarnao (Io. 6, 39 s., 44 s.), in occasione della r. di Lazzaro (Io. 11, 24 s.); cf. Lc. 14, 14. La r. è supposta in Mt. 13, 39-43. Direttamente è affermata contro i Sadducei (Mt. 22, 23·33; Mc. 12, 18·27; Lc. 20, 27-40). Costoro formulavano l'obiezione grottesca di una donna, che uno dopo l'altro, ebbe mariti, sette fratelli (legge del levirato), dopo la r., di chi sarà sposa? «Voi errate, risponde Gesù, perché non comprendete la potenza di Dio.... I risuscitati non possono più morire (cessa il fine del matrimonio), vivono anzi come angeli di Dio, nel cielo», cioè in condizioni affatto nuove, adeguate alla vita di eterna beatitudine.

«Che i morti hanno poi a risuscitare lo accennò anche Mosè nel passo del roveto, dove nomina il Signore, Dio d'Abramo e Dio d'Isacco e Dio di Giacobbe. Non è Dio dei morti, ma dei viventi, perché per Lui tutti vivono».

La sopravvivenza nello se'ol di una qualcosa del defunto, era dato comune; ma quella non era una vita, era un sonno, qualcosa di inerte, di umbratile. Ora, fuor di dubbio, il testo citato (Ex. 3, 6) che lega strettamente e per sempre Dio con i suoi cultori, lasciava prevedere che il datore della vita («per Lui tutti vivono») non li avrebbe mai abbandonati e che un giorno li avrebbe richiamati alla vita (cf. Ps. 16, 10 s. ecc.; v. Retribuzione); avrebbe loro data la vita vera e piena, per i Giudei non altrimenti concepibile che della intera persona: anima e corpo. Ecco perché i Sadducei non replicano, mentre i Farisei e la folla rimangono ammirati.

Nel rivendicare la sua qualità di inviato plenipotenziario del Padre, Gesù precisa le sue caratteristiche: è datore della vita (Io. 5, 21: naturale e soprannaturale cf. Io. 1, 3.4a); unico giudice supremo degli uomini (vv. 22.27); autore di una duplice l'.: a) il passaggio (già in atto) dal peccato alla vita soprannaturale, operato dalla Grazia (vv. 24 s.), per i viventi, suoi contemporanei; b) per i defunti, da Adamo al giorno della r. di Gesù, il prossimo passaggio alla beatitudine eterna per i giusti, l'inizio della pena eterna per gli iniqui (5, 28 s. cf. Dan. 12, 2).

S. Paolo afferma spesso la r. dei corpi (I Cor 6, 14; 2Cor 1, 9; 4, 14; 13, 4; Rom. 4, 17; 6, 5.13; Col. 2, 12 s.; 3, 1; ecc.); ne tratta metodicamente in 1Ts. 4, 13-17 (v. Tessalonicesi) Rom. 8; e in particolare in I Cor. 15.

Dalla r. di Gesù (I Cor 15, 1-11; 1Ts. 4, 14; Rom. 8, 11) egli argomenta la r. dei fedeli, che formano con Lui un solo corpo.

La r. di Gesù, infatti, oltre a stabilire ineccepibilmente la verità di questo mistero, è causa efficiente ed esemplare della nostra r. Il Cristo è risuscitato come «primizia dei morti», «primogenito di tra i morti» (Col. 1, 18); egli è stato il primo, e il piano divino vuole che una folta schiera di risorti, col corpo glorificato, gli faccia corona (Rom. 8, 29); Le primizie, come le radici, non hanno senso, senza la massa dalla quale son prelevate; così la r. di Gesù senza la r. delle membra. Il piano divino della Redenzione vuole riportare la umanità alla purità delle origini; esso è completo soltanto con la "redenzione del nostro

corpo" (Rom. 8, 23); allora tutto il "reato, da Dio sottomesso all'uomo, "sarà liberato dalla servitù della corruzione", venendo associato alla glorificazione del nostro corpo (Rom. 8, 21). E questo ultimo effetto della Redenzione è certissimo; ne fa fede la preghiera dello Spirito Santo in noi, il sospiro del creato; ma principalmente l'amore indefettibile di Dio, mostratoci nel Cristo Redentore; tutto è pronto, dall'eternità: una serie di grazie, che va dal battesimo fino alla glorificazione (Rom. 8, 19.29).

A Corinto c'erano però dei fedeli che osavano dubitare della grande verità. Come si sarebbe realizzata? (I Cor 15, 35).

S. Paolo si richiama alla onnipotenza divina; e adduce un esempio: il chicco di grano che marcisce nel solco per dar quindi vita alla spiga.

Il corpo risuscitato e il corpo seppellito son lo stesso soggetto e tuttavia interamente differenti; come il chicco di frumento e la spiga. La potenza di Dio non si esaurisce in un tipo di creazione; basta guardare la varietà indefinita degli esseri del creato; pertanto nessuna meraviglia se al corpo moro tale, disfatto nel sepolcro, Dio fa seguire alla r. un corpo glorioso. È il commento alle parole di Gesù:

«Voi errate... perché non comprendete la potenza di Dio» (Mt. 22, 29). E s. Paolo si ferma a descrivere le doti del corpo glorioso («I risuscitati saranno come angeli di Dio») Mt. 22, 30), quelle doti constatate dagli Apostoli in Gesù risorto.

Incorruttibilità, splendore o partecipazione della gloria divina, potenza, spiritualità; in opposizione alla corruzione, alla opacità, alla debolezza del corpo naturale, venuto su dalla terra (I Cor 15, 42 ss.). La r. del nostro corpo è assimilata in tutto a quella del Cristo: egli esce dai lini, senza svolgerli, dal sepolcro lasciando intatti i sigilli apposti sulla pietra che ne chiudeva l'ingresso; si sposta veloce come il pensiero, si rende invisibile, entra a porte chiuse.

È questo il corpo "spirituale", cioè con queste doti soprannaturali date da Dio; in opposizione al corpo che naturalmente dopo il peccato - (*** = principio della vita naturale, senza la grazia), ci viene trasmesso, da Adamo in poi.

In tal modo si ritorna alle origini, ai doni soprannaturali che ornarono l'uomo prima del peccato; anche qui, come per gli effetti della grazia sull'anima (Rom. 5, 12-21), l'effetto della Redenzione si estende a tutti gli uomini, basta che non si oppongano.

Il parallelismo tra Adamo, capo e trasmettitore del corpo "di morte" (Rom. 7, 24) che si dissolve, e Cristo, capo della nuova umanità, rinata col battesimo e partecipe della nuova natura divina, e causa efficiente ed esemplare del corpo "spirituale", conferma questo mirabile mistero della trasformazione dei corpi (I Cor 15, 45-49).

Si tratta, d'altronde, di una necessità; la vita della grazia ha come termine la vita di gloria con Dio.

Ora è ovvio che nel soggiorno di Dio, nel dominio dell'incorruzione non può entrare la corruzione; l'umano (carne e sangue) defettibile, non può, così, coabitare col divino (regno

di Dio); è necessaria pertanto una trasfigurazione essenziale che l'elevi alla categoria dello Spirito, del divino (vv. 50-53). Ecco perché lo «spirito che è in noi (l'anima con la grazia soprannaturale) è il pegno della r.» (2Cor 5, 5; Rom. 8, 9 ss.).

Ed ecco come avverrà la r. dei corpi; alla fine dei tempi (fine del regno di Dio sulla terra, I Cor 15, 23-28), ad un cenno dell'Altissimo, tutti gli uomini risorgeranno dal sepolcro; gli eletti, con i loro corpi gloriosi si leveranno verso il Cristo, che appare circondato dagli Angeli; è il trionfo del Messia, che rimetterà il regno nelle mani di Dio.

Le ripetute e chiare affermazioni dell'Apostolo sulla universalità della morte e della r. (A. Romeo, in VD, 14 [1934] 328· 36) devono guidare l'esegesi di I Ts. 4, 15 (v. Tessalonicesi) e I Cor. 15, 51: «Tutti risorgeremo (come ben traduce la versione latina: ***) e tutti saremo trasformati». La negazione riguarda soltanto il verbo; è contro la sintassi riferirla al *** quasi fosse una limitazione «non tutti risorgeremo»).

In questi passi s. Paolo parla direttamente della r. dei giusti; il contesto spiega questa visuale particolare (in I Ts.; 1Cor e Rom.); è il lato luminoso della r. in rapporto al trionfo del Cristo. Ma egli insegna nettamente l'universalità della r. dei corpi, anche per gli empi (cf. At. 24, 15 e tutti i passi dove parla del giudizio universale [v.] che segue immediatamente la r.).

L'Apocalisse (v.) distingue nel c. 20 la r. prima, o passaggio, col battesimo dalla moro te alla vita spirituale; e la r. dei corpi, seconda r. che avverrà alla fine: i giusti andranno in cielo col Cristo, mentre i pravi, col corpo riavuto, scenderanno nel fuoco eterno (Ap. 20, 11-21, 4).

[F. S.]

BIBL. - A. ROMEO. in VD, 9 (1929) 307-12. 339-47. 360-64: ID., *Omnes quidem resurgemus*, in VD. 14 (934) 142-48. 250-55. 267-75. 313-20. 328.26. 375-83; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*. Torino 1952. pp. 123 58. 290 ss. 324 s.; M. J. LAGRANGE. *Epitre aux Romains*, Parigi 1931, pp. 189-223; F. SPADAFORA, *Dan. 12 2.19 e la resurrezione*, in *Rivista Biblica*, 1 (1953) 193-215.

RISURREZIONE di Gesù. - È la verità fondamentale del Cristianesimo: Gesù risorge dal sepolcro col suo medesimo corpo, per virtù propria. L'anima, sempre unita alla divinità, alla morte, era discesa agli inferi; al mattino di domenica, si riunisce al corpo, rianimandolo.

Gesù aveva ripetutamente preannunziato la sua r. Ai Farisei, quale segno o miracolo dimostrativo della sua autorità messianica, Gesù dice: «Disfate questo tempio e in tre giorni lo riedificherò» (Io. 2, 18 s.); i discepoli compresero il senso esatto della frase dopo la r. (Io. 2, 20 s.). I Farisei se ne servirono come accusa dinanzi al Sinedrio (Mc. 14, 57 ss.) e come scherno ai piedi della Croce (Mc. 15, 29 s.; Mt. 27, 40), intendendo la frase del tempio materiale.

Ma Gesù era stato esplicito con loro, quando in seguito, insistendo essi per un prodigio straordinario, a loro piacimento, così rispose: «Una generazione malvagia e adultera chiede un prodigio; nessun prodigio le sarà dato vedere, se non quello del profeta Giona. Poiché come Giona stette tre giorni e tre notti nel ventre del mostro marino, così il Figliuolo dell'uomo starà tre giorni e tre notti nel cuore della terra» (Mt. 12, 39 s.; Lc. 11, 29 ss).

I Farisei lo compresero e lo ricordano bene il giorno dopo la crocifissione quanto ottengono da Pilato di porre una guardia armata al sepolcro e appongono i loro sigilli alla pietra che ne chiudeva l'ingresso: «Ci siamo ricordati che quell'impostore disse mentre ancora viveva: Dopo tre giorni risusciterò. Ordina dunque che si assicuri il sepolcro» (Mt. 27, 62-66).

Ai discepoli nettamente, dopo l'annunzio delle sue sofferenze e della sua morte: «E' necessario che il Figlio dell'uomo sia messo a morte, e che dopo tre giorni risusciti» (Mt. 16, 21; Mc. 8, 31 s.; Lc. 9, 22l.

Così ancora ripete loro una seconda volta (Mt. 17, 22 s.; Mc. 9, 30 s.; Lc. 9, 44) e una terza (Mt. 20, 17 ss.; Mc. 10, 32 ss.; Lc. 18, 31·34).

I discepoli che non vogliono ammettere le sofferenze e la morte del Messia, si chiedono che cosa possa significare questo «risorgere di tra i morti» (Mc. 9, 10); e gli evangelisti sottolineano tale incomprensione (Mc. 9, 30 s.; Lc. 9, 45).

Dopo la trasfigurazione, ai tre prescelti, Pietro, Giacomo e Giovanni, Gesù intima «di non raccontare a nessuno ciò che han visto, fino a che il Figlio dell'uomo non sia risuscitato dai morti» (Mc. 9, 9; Mt. 17, 9). Cf. ancora Io. 12, 33 s.; 8, 28.

Pertanto Gesù medesimo ha dato la sua r. come la pietra di paragone, il prodigio per eccellenza attestante la divina autorità della sua missione e la sua stessa natura divina.

Lo afferma ancora s. Paolo, scrivendo ai Corinti, nel 55 ca. d. C.: «Vi richiamo, o fratelli, il vangelo che vi ho annunciato. Vi ho dunque trasmesso prima di tutto, ciò che io stesso ho ricevuto, cioè che il Cristo è morto per i nostri peccati conformemente alle Scritture, che è stato sepolto, che è risuscitato il terzo giorno conformemente alle Scritture, e che è apparso a Pietro, poi ai Dodici. In seguito è apparso a più di cinquecento fratelli in una sola volta (la maggior parte dei quali è ancor oggi vivente, alcuni sono morti); poi è apparso a Giacomo; quindi a tutti gli Apostoli. E all'ultimo posto è apparso anche a me, come a un aborto.

Sì, io sono il minimo degli Apostoli, indegno d'esser chiamato apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio... In breve, sia io che essi, ecco quel che predichiamo e che voi avete creduto.

Ora se la predicazione evangelica attesta che il Cristo è risuscitato dai morti come mai alcuni tra voi possono pretendere che non ci sia la r. dei morti? Se non si ha la r. dei morti, il Cristo non è risuscitato.

E se il Cristo non è risuscitato, la nostra predicazione diventa senza oggetto, senza oggetto anche la nostra fede... Se il Cristo non è risuscitato la vostra fede è sterile; voi siete ancora nei vostri peccati; quelli che son morti nel Cristo sono periti... Ma no; il Cristo è risuscitato dai morti...» (I Cor. 15, 3-20).

Nei testi sacri del Nuovo Testamento, sono attestate ineccepibilmente quattro verità, le quali non permettono in alcun modo di dubitare del grande prodigio: realtà della morte del Cristo (Mt. 27, 45-56; Mc. 15, 33-41.45 s., dove Pilato riceve dal centurione, responsabile dell'esecuzione, la dichiarazione autentica della morte di Gesù; Lc. 23, 44-49; Io. 19, 28 ss. uno dei soldati si assicurò con la lancia che Gesù fosse già morto; Phil. 2, 8 s. ecc.); realtà della sua sepoltura (Mt. 27, 57-66; Mc. 15, 42-47; Lc. 23, 50-56; Io. 19, 38-42; ecc.); scoperta della tomba vuota e apparizioni del Signore (Mt. 28; Mc. 16; Lc. 24; Io. 20).

Il corpo del Redentore, deposto dalla Croce, fu lavato e ne fu curato il seppellimento, secondo il modo abituale dei Giudei, come attesta s. Giovanni, precisando i Sinottici. Giuseppe d'Arimatea ne aveva ricevuto da Pilato l'autorizzazione; e con Nicodemo aveva preparato ogni cosa, in modo da far tutto, prima che al tramonto incominciasse il riposo sabatico (Io. 19, 38-42; M. Braun, *La sépulture de Jésus*, Parigi 1939; cf. RB, 1936).

Gli eventi (tomba vuota, apparizioni) del mattino di Pasqua e apparizioni successive vengono così disposti.

1. Dopo la Passione, gli Apostoli s'erano nascosti in Gerusalemme; non era facile per essi fuggire in Galilea dato il riposo festivo di quei giorni solenni. Vinti dallo scoramento non pensavano affatto a rianimarsi nella fede.

2. Al mattino presto di Domenica, si ebbe un terremoto; la porta del sepolcro fu aperta da un angelo, che si sedé sulla grossa pietra, rotolata via.

Le guardie atterrite si disperdono per annunziare ai sacerdoti il fatto che li ha terrorizzati. il Cristo è già risorto; l'angelo apre la tomba per farlo constatare. Seppellito nel venerdì, prima che, al tramonto, cominciasse il nuovo giorno, il sabato era rimasto nel sepolcro per l'intero sabato - da vespro a vespro -, e quindi fino all'alba del giorno seguente (inizio della settimana), che dai cristiani fu chiamato Domenica (giorno del Signore). Le poche ore del venerdì, secondo il costume ebraico, sono computate come un giorno intero; e così per la notte dopo il sabato; di modo che si parla globalmente di tre giorni interi o anche di tre giorni e tre notti.

3. Il gruppo delle pie donne, che seguendo un impulso provvidenziale muove verso la sepoltura, con aromi preziosi e senza pensare alle difficoltà pratiche, verso le sei del mattino arriva al sepolcro senza sospettare di nulla; il luogo è deserto e trovano la porta aperta.

4. Alla prima occhiata, s'accorgono che il corpo non c'è più; Maria di Magdala, smarrita, corre subito ad annunziare la cosa agli Apostoli (Io. 20, 2).

Si vede che, staccatasi dalle altre, dopo un semplice sguardo corse via dagli Apostoli.

Le donne, appena entrate nel sepolcro, vedono subito l'angelo (Mt. 28, 5 ss.; Mc. 16, 5). Sia Mc. 16, 8 che Lc. 24, 4 parlano della loro grande commozione, erano «fuor di se stesse» (Lc.). L'angelo le manda a portare ai discepoli l'annunzio della r. del Cristo.

5. Pietro (Lc. 24, 12) con Giovanni (Io. 20, 3-10; cf. Lc. 24, 24) accorre al sepolcro; esamina tutto attentamente, c con Giovanni ha, come vedremo, la dimostrazione fisica della r. del Cristo.

6. Gesù appare alla Maddalena, ritornata al sepolcro (Io. 20, 11-18; Mc. 16, 9 ss; cf. Mt. 28, 9 s., che usa il plurale, attribuendo alle donne - del cui gruppo era la Maddalena e delle quali egli aveva parlato prima - quanto riguarda solo quest'ultima con un procedimento letterario che gli riscontriamo altrove).

7. Appare a Pietro (Lc. 24, 34; I Cor 15, 5); a Giacomo minore (I Cor. 15, 7); verso il tramonto, ai discepoli che si recavano a Emmaus (Lc. 24, 13-35; Mc. 16, 12 s.); nella sera, a Gerusalemme, ai discepoli riuniti (Lc. 24, 36-49: Mc 16, 14-18; poi Io. 20, 19-23; cf. I Cor 15, 7). Otto giorni dopo, ai discepoli presente Tommaso (Io. 20, 24.29).

Allora, senza dubbio, gli Apostoli, riconfortati e riadunati dal Pastore risorto (cf. Mt. 26, 32; Mc. 14, 28 il gregge alla Passione si disperde, «ma dopo che sarò risorto, vi ricondurrò in Galilea»; Mt. 28, 7), adesso sono ricondotti in Galilea.

Gesù appare sulle rive del lago di Genezaret e, davanti a sei discepoli, dà a Pietro l'investitura di capo della Chiesa (Io. 21).

Quindi Gesù si manifesta a tutti Insieme e dà agli Apostoli la missione di convertire il mondo (Mt. 28, 16-20; I Cor 15, 6 l'apparizione a più di 500 fratelli).

Più tardi essi, per ordine del Cristo, ritornano a Gerusalemme; dopo un supremo colloquio con i suoi, Gesù entra definitivamente nella sua gloria, con l'Ascensione (v.) sensibile, che chiude il periodo delle sue apparizioni in mezzo ad essi, durato quaranta giorni (Lc. 24, 50 ss.; At. l, 9 ss.; Mc. 16, 19).

Nel racconto della sepoltura, gli evangelisti concordano in ogni dettaglio con i dati archeologici oggi meglio accertati. La concessione del cadavere a chi ne faceva richiesta è secondo la prassi giuridica atte stata fin dal tempo dell'imperatore Augusto. La iniziativa di Giuseppe inoltre è conforme allo spirito della legge giudaica che proibiva di lasciare in abbandono, dopo il crepuscolo, il corpo del giustiziato sospeso al palo o alla croce. La descrizione della tomba - scavata nella roccia e chiusa con una grossa pietra profonda - concorda rigorosamente con un tipo di tomba giudaica usato nella campagna palestinese al tempo di Gesù. Ne fanno fede, fra le tante, la tomba di Elena di Adiabene, a nord della porta di Damasco a Gerusalemme e quella degli Erodi a Nikefurich.

Tutto il racconto rievoca istituzioni giudaiche e romane che, ancor oggi, possiamo esattamente controllare (F. M. Braun).

S. Paolo (I Cor 15, 3 s.; e già nel discorso ad Antiochia di Pisidia, At. 13, 28 s.) riafferma la constatazione della tomba trovata vuota. Si sa che i Sinedriti divulgarono la menzogna

del rapimento del corpo da parte dei discepoli (Mt. 28, 11-14), mentre i soldati della guardia dormivano.

«Miserabile astuzia! Tu ci porti dei testimoni che dormivano», esclamava già S. Agostino.

La decisa attestazione degli Apostoli smontava questa credulona menzogna giudaica; come ben nota lo stesso O. Culmann (*Les premières professions de foi chrétiennes*, Parigi, 1943).

Al riguardo, riveste notevolissima importanza la visita di Pietro e Giovanni al sepolcro (Io. 20, 3-10).

Il punto centrale di questo racconto evangelico, così vivo, accurato e minuzioso, sta nel nesso fra quanto i due apostoli trovarono, videro, osservarono nel sepolcro e la fede nella r. del Cristo, formulata esplicitamente qui per la prima volta, prima di qualsiasi apparizione: «Allora entrò anche l'altro discepolo, che prima era giunto al sepolcro, e vide e credette» (v. 8).

Nessuno degli Apostoli pensava alla r.; ancor dopo le prime apparizioni, non ci pensano i due di Emmaus (Lc. 24, 21-24), non ci crederà Tommaso (Io. 10, 24 s.) se non dopo l'invito di Gesù: «Poni qui il tuo dito e guarda le mie mani, ecc.» (Io. 20, 27). L'ipotesi che venne in mente alle pie donne, alla Maddalena, appena notata «la pietra rotolata via dal sepolcro» (Lc. 24, 2) e constatata l'assenza del cadavere, fu questa: han rubato il corpo di Gesù. E in tal senso Maria dette il suo annunzio a Pietro e a Giovanni: «Han levato il corpo del Signore dalla tomba e non sappiamo dove sia stato messo» (Io. 20, 2).

Pietro e Giovanni osservano attentamente: il sudario stava avvolto, così come era stato avvolto (***, participio perfetto = era stato e rimaneva avvolto; il v. *** ha soltanto questo significato: cf. Mt. 27, 59; Lc. 23, 53), la sera del venerdì, intorno alla testa del Redentore; allo stesso modo, le fasce (*** = fasce e lenzuolo) che erano state legate (Io. 19, 40, così come era costume presso gli Ebrei; cf. r. di Lazzaro, Io. 11, 44; in modo da far aderire il lenzuolo stretto intorno al corpo, dai piedi alle spalle), rimanevano lì, così come le aveva viste avvolgere al corpo, al momento della sepoltura.

Solo che non stringevano più nulla; giacevano (***) le fasce e il sudario, come se il corpo di Cristo si fosse volatilizzato.

Quando non si tirava parte del lenzuolo per coprire la faccia del defunto, il sudario, adoperato per avvolgete il capo, veniva con una fascia fermato intorno al collo. E s. Giovanni ben mette in chiaro che il sudario stava "a parte" (***), non con i pannolini e il lenzuolo, cioè si aveva in tutto la disposizione del momento della sepoltura: il sudario al suo posto (nel medesimo posto di prima, ***), e il lenzuolo, stretto al corpo dalle fasce.

La descrizione sottolinea con estrema esattezza ogni cosa ***); e mette in rilievo il fatto meraviglioso, nuovo, importantissimo, constatato dagli apostoli e che fu causa dell'atto di fede nella r.

Era umanamente impossibile spiegare altrimenti l'assenza del corpo di Cristo; era fisicamente impossibile che qualcuno lo avesse sottratto e comunque toccato, senza slegare le fasce, smuoverle, senza svolgere il sudario. L'evangelista ha la dimostrazione fisica della r. di Gesù. La fede nella r., in lui, come in Pietro ha come fondamento ed origine non le profezie dei Libri sacri (come espressamente ricorda s. Giovanni, al v. 9), ma questa esperienza, questa constatazione; è il fatto storico da essi constatato e null'altro.

Abbiamo pertanto in questo brano, «una testimonianza diretta del fatto stesso della r.». E l'esattezza dello storico arriva al punto di precisare ed esprimere soltanto il proprio sentimento; tacendo affatto di quello che sorse nell'animo di Pietro. S. Luca dice di lui che se ne ritornò «meravigliandosi per quel che era avvenuto» (24, 12); *** in s. Luca, non esclude la fede, la convinzione; esprime un senso di smarrimento, dinanzi a qualche manifestazione straordinaria del soprannaturale, S. Pietro constatava questo fatto mirabile, che allora si verificava per la prima volta: il corpo del Signore che non è più in quell'insieme di lini, col quale era stato avvolto e legato ; che ne è uscito senza nulla smuovere, lasciando tutto intatto; così come era uscito all' esterno lasciando intatta, con i sigilli appostivi dal Sinedrio (Mt. 27, 66), la grossa pietra che chiudeva l'ingresso del sepolcro.

E bastava che Pietro desse questa testimonianza; si rendesse garante di questa constatazione; pur non potendo dare dell'evento spiegazione alcuna.

Quando il Risorto apparirà, entrando talvolta a porte chiuse, spostandosi veloce come il pensiero, allora si comprenderà come allo stesso modo, egli, non soltanto spirito, ma col suo corpo reale, era uscito dall'involucro dei lini senza disfarlo, e dal sepolcro lasciandone suggellata la porta.

Sono le doti del corpo glorioso, di cui parlerà s. Paolo (I Cor 15, 42-52). La riservatezza del Principe degli Apostoli, espressa da Lc. 24, 12 è pertanto un particolare così vivo e preciso, degno dello storico più obiettivamente accurato (F. Spadafora, in *Rivista Biblica*, 1 [1953] 99-123).

La r. pertanto sta al centro della catechesi apostolica (At. 2, 22.36; tra l'altro, la r. adempie le profezie del Vecchio Testamento: Ps. 16; 8-11; effetto della divinità di Gesù: Ps. 110, 1; Mt. 22, 44); cf. ancora 3, 14 ss. 18.26 adempimento delle profezie del Vecchio Testamento (vv. 21.26); 4, 10 ss., s. Pietro dinanzi al Sinedrio; ancora 5, 29-32; 10, 37-43. Anzi: apostolo è sinonimo di "teste della r. di Gesù" (At. 1, 22; 3, l5); e S. Luca sintetizza la loro predicazione in tale testimonianza (At. 4, 33: con grande potenza rendevano testimonianza della r. del Signore Gesù).

Il diacono Filippo dimostra realizzata nel Cristo la profezia d'Isaia (53, 7 s.: morte e r.; v. Servo di Iahweh). Per ben tre volte gli Atti attestano l'apparizione del Risorto a Saulo-Paolo (9, 1-9; 22, 6.10; 26, 19.18; cf. I Cor 15, 8); e il persecutore diviene apostolo, entra cioè tra i testimoni della r. di Gesù (cf. I Cor 9, 1; Gal. 1, 12.16); rispecchiando fedelmente la catechesi primitiva (At. 13, 23, 39; con lo stesso argomento dal Ps. 16, 10); cf. At. 17, 31; 26, 22 s.

La r. restituisce Gesù «nella potenza che gli compete quale Figlio di Dio» (Rom. 1, 4; Phil. 2, 9 ss.); con la morte, la r. è causa della nostra giustificazione (Rom. 4, 25; 2Cor. 5, 14); il battesimo, che ci incorpora al Signore, ci fa rivivere la sua morte e la sua r. (Rom. 6, 4; Col. 2, 12; cf. Eph. 1, 20 ss.; 2, 5 s.); la "potenza della r," è sostegno di tutta la vita cristiana (Phil. 3, 10 s.); la r. di Gesù è causa efficiente ed esemplare della nostra r. corporale (I Ts. 4, 14.17; I Cor. 15; Rom. 8, 12-39). La r. del Cristo è insieme dimostrazione ed effetto della sua natura divina (Io. 1, 1-14; Hebr. 1).

«Se morte e r. si potessero separare, si dovrebbe dire che in S. Paolo l'evento centrale è la r. del Cristo, o, in termini più psicologici, la certezza acquisita a Damasco che il Cristo è vivente. Da qui è illuminata la croce; senza il vivente la croce sarebbe uno scandalo, dal fatto che il Cristo è risorto, la croce si drizza nell'aurora luminosa della trasfigurazione» (Deismann, W. T, Hann).

La testimonianza di s. Paolo, persecutore accanito, trasformato in apostolo ardente dall'apparizione potente del Cristo Risorto, ha lo stesso valore dei fatti evangelici; è inutile e puerile ogni contorcimento per sminuirla; non le si può resistere (cf. At. 9, 5).

«È meglio - scrive lealmente M. Goguel (*Introd*. *N. T*. IV, 1925, p. 207) - confessare la nostra ignoranza (volendo negare il soprannaturale) che tentare dissimularla dietro costruzioni arbitrarie. La conversione è stata per Paolo una rivelazione del Figlio di Dio: ha veduto il Cristo vivente e glorioso; questa è la sua esperienza essenziale. Il Cristo gli apparve in condizioni tali che lo resero sicuro che egli era vivo e glorificato».

Per le lettere cattoliche, cf. I Pt. 1, 3, 21; 3, 21 s.; 4, 5 s.; 2Pt. 1, 1.16.19; la r. di G. è supposta dappertutto in Iac.; I-II-III Io.; Iud. (cf. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche*, 2a ed., 1949, pp. 21.94 s. 217.297).

Tutta l'Apocalisse (v.) descrive la vittoria perenne del Cristo risorto, nella chiesa militante e trionfante.

BIBL. - L. DE GRANOMAISON, *Jésus-Christ*, II, 3a ed., Parigi 1928, pp. 369-446, 464-532: J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 171 ss.; ID., *Les enseignements de Jésus-Christ*, 8a ed., Parigi 1950, pp. 215-34: ID., *Teologia del N. T*. (trad. it.), Torino 1952, pp. 136-39. 183 ss. 229.: F. M. BRAUN, *Storia e critica* (trad. it.), Firenze 1950, pp. 177-299.

ROMANI (Lettera ai). - È la più didattica delle lettere di s. Paolo; occupa senz'altro il primo posto; profondità e sublimità di dottrina, bellezza e solennità di stile la caratterizzano.

È la sintesi più completa sull'essenza del cristianesimo, in sé, e nei rapporti con la antica Alleanza, anzi col piano salvifico di Dio. fin dall'inizio dell'umanità.

Nella lettera ai Galati (v.), questi rapporti col Vecchio Testamento erano stati trattati in forte polemica contro i Giudaizzanti, ora con accenni ora con argomenti svolti adeguatamente, ma sempre in forma nervosa.

In Rom., invece, l'esposizione è resa vivissima dalla forma letteraria, la *Diatribé* cinico-stoica, nella quale l'autore interpella un oppositore ideale, quasi fosse lì presente, in una specie di apparente dialogo; gli mette in bocca le obiezioni, alle quali seguono le vivaci risposte; ma è soltanto didattica, espositiva; è la lettera che più si avvicina al trattato teologico.

Fu scritta da s. Paolo durante l'inverno del 57-58, nei tre mesi che passò a Corinto, sulla fine del suo terzo viaggio apostolico, prima di far vela per la Siria, con le collette destinate ai poveri della comunità di Gerusalemme (At. 20, 2 s.; Rom. 15, 25 s.).

Fin dall'inizio della sua dimora ad Efeso (a. 53 circa), l'Apostolo aveva in animo e desiderava recarsi nella Capitale dell'Impero (At. 19, 21), per poi proseguire per la Spagna (Rom. 15, 23 s.). Adesso è giunto finalmente il tempo di realizzare questo disegno, fino allora invano perseguito (Rom. 1, 11 ss.); e vuole preparare il suo incontro con la grande comunità cristiana di Roma. Ad essa, per l'importanza che l'Apostolo le attribuisce, espone la posizione della nuova religione, nei confronti di quella israelitica e dell'intera umanità.

La comunità di Roma, composta nella maggior parte di Gentili convertiti, era la più adatta, per l'ambiente culturale vario ed aperto del centro dell'impero, ad una precisazione teologica di tanta importanza.

Già nell'esordio, con gli abituali, fervidi saluti, la propria presentazione, il motivo dello scritto, troviamo espressa concisamente una cristologia perfetta, in una sintesi di quanto svolgerà nella lettera.

Gesù, vero Dio e vero uomo, redentore, morto e risorto, è l'oggetto dell'evangelo (della nuova dottrina), cioè del Cristianesimo; evangelo che è la realizzazione di quanto Dio aveva preannunziato e preparato nel Vecchio Testamento, o, in altri termini, del piano salvifico formulato da Dio; a beneficio di tutti gli uomini; basta, per costoro, abbracciare tale dottrina; "la fede", cioè l'adesione completa di ciascuno ai precetti di Gesù, alla sua parola (1, 1-15). Il tema della lettera è formalmente proposto in 1, 16-17: «Gesù realizza i disegni della misericordia divina sull'umanità». Nell'evangelo si manifesta la giustizia di Dio. Si tratta qui dell'attributo divino della giustizia, così spesso celebrato nel Vecchio Testamento, e che esprime, prima di tutto, la volontà misericordiosa di Dio di essere fedele alle sue promesse di salvezza; per questo, è frequente il rapporto, l'abbinamento dei due termini "giustizia" e "salvezza" (cf. Is. 46, 13; 51, 6 ecc.); in secondo luogo, l'attività di Dio giudice che punisce le infrazioni dell'alleanza.

In altri termini, l'evangelo, cioè la nuova alleanza, realizza l'antica, e quindi dimostra la fedeltà di Dio alle promesse in quella formulate, con le quali Egli si era impegnato, legato come parte contraente; e ciò, nonostante le violazioni da parte di Israele, il contraente umano.

Si richiami quanto è stato precisato nella v. Alleanza.

Lo svolgimento del tema segue fino al c. 11; questi capitoli vengono definiti pertanto la "parte dommatica". Nei cc. 12.16, vengono tratte le conclusioni pratiche e sempre in ordine ai bisogni reali dei fedeli, cui la lettera è rivolta.

Di Cristo incarnato, redentore, si è servito, per trarre il male dal bene, il Dio della rivelazione, che voleva manifestare al mondo la sua bontà. Il Cristo crocifisso, unica salvezza del mondo peccatore, è infatti l'espressione più eloquente che si possa immaginare dell'amore di Dio per noi.

È stato notato con ragione che l'antitesi è l'anima della dialettica paolina: per far risaltare in tutta la sua forza questo tema positivo, s. Paolo gli opporrà il tema negativo della miseria dell'uomo senza Gesù. Di ogni Uomo: i Gentili e gli stessi Ebrei. Non si tratta qui di argomenti meta fisici; ma è lo sguardo sulla storia, sulla realtà umana.

l, 18-3, 20. Tutti gli uomini sono nel peccato; hanno bisogno della salvezza. In altri termini, il disegno salvifico di Dio, che non può venir meno o esser fallace, non può dirsi che si realizzi - scrive l'Apostolo -, tra i Gentili, in quanto tali, e neppure nella cerchia, pur così beneficata, del popolo d'Israele.

I pagani sono lontani dalla via della salvezza, immersi nei più gravi peccati anche contro natura, perché abbandonati a se stessi da Dio; pena questa della loro idolatria insensata e colpevole, in quanto dal creato potevano e dovevano assurgere al Creatore, all'Essere Supremo. Essi, invece, si sono abbassati a deificar delle creature; e hanno soffocata la voce del creato e quella della propria coscienza (o la legge naturale scritta nei nostri cuori; 1, 18-32).

Gli stessi Giudei, che si ergono a inesorabili giudici dei Gentili, sono più colpevoli di loro; nonostante, anzi a motivo, dei molteplici privilegi ricevuti da Dio, anche essi sono tanto lontani dalla via della salvezza (c. 2). Nessuno sfugge al giudizio di Dio; ognuno vi è trattato secondo la propria condotta; il Gentile a norma della legge della coscienza, il Giudeo a norma della Legge positiva donata ad Israele da Dio.

Ecco perché il possesso della Legge mosaica è un privilegio, che anziché evitare ai Giudei il giudizio, rende più grande la loro responsabilità e quindi la pena; più che averla, importa adempiere la Legge. Ora i Giudei (situazione storica, svelata a noi dai Vangeli), che pretendono di essere guida degli altri uomini, allontanano piuttosto gli altri dalla verità, con la loro rabbiosa insofferenza e ribellione alla luce.

La circoncisione, non vale se non come segno della sottomissione completa alla volontà di Dio, ai suoi precetti. Pertanto il Gentile che osservi i delta mi della legge naturale condanna il Giudeo violatore di tali precetti e divenuto così peggiore di un pagano.

Tale colpevolezza dei Giudei, nonostante i privilegi ricevuti, è confermata dalla stessa s. Scrittura (3, 1-20).

La salvezza è offerta a tutti gli uomini da Dio, mediante l'adesione integrale al Cristo (3, 21-31). In Gesù si rivela, in maniera definitiva, la giustizia di Dio, cioè questa sua attività

principalmente misericordiosa; Gesù realizza il piano salvifico divino, compie le promesse contenute nell'alleanza con Abramo.

L'adesione piena a Gesù è l'unica condizione (con l'esclusione pertanto delle prescrizioni dell'alleanza del Sinai, alleanza temporanea, che regolava la vita del popolo eletto, in ordine e fino al Cristo venturo; v. Galati), sufficiente e necessaria perché ogni uomo, a qualsiasi razza appartenga, si appropri dei benefici reali della redenzione, partecipi di questo dono, elargito così amorevolmente da Dio. La salvezza è comunicata mediante tale adesione, secondo il mandato dello stesso Gesù. Quindi ogni pretesa giudaica di fare della salvezza un monopolio di razza, o di condizionarla all'osservanza delle prescrizioni legali, si condanna da sé, e attesta, d'altra parte, come Giudei fossero perciò stesso lontanissimi dal disegno salvifico divino.

Eppure, fin dagl'inizi, tal disegno era stato annunziato da Dio (c. 4). L'alleanza (v.) con Abramo è dovuta ad un'iniziativa, affatto gratuita e misericordiosa, di Dio; il quale ascrive a merito del suo eletto, l'atto di piena adesione alla divina promessa; e la circoncisione viene soltanto posteriormente e come espressione esterna del patto sancito. Era evidente pertanto che la salvezza fosse completamente indipendente dalle opere legali, incominciando dalla stessa circoncisione; che la salvezza-giustificazione fosse un dono assolutamente gratuito di Dio; e destinato a tutti gli uomini: si parla di benedizione che, da Abramo, si estenderà a tutti i popoli della terra.

Ora la Legge, donata al Sinai, era una *adattazione parziale e temporanea*, dell'antica alleanza, ad una nuova condizione storico-sociale: il sorgere della nazione israelitica. La Legge, prescindendo dalla fede, moltiplica le trasgressioni, con la moltiplicazione dei precetti; appesantisce il clima spirituale. Essa non poteva sostituire il regime dell'adesione interna (= fede), o il regime della grazia; come un adattamento secondario e temporaneo non sostituisce la norma perfetta ed eterna.

Il Cristo realizza perfettamente l'alleanza di Dio con Abramo, cioè il piano salvifico cui tutta la storia e tutta la rivelazione era diretta; annullando pertanto l'adattamento temporaneo, quelle leggi ad es., che circondavano Israele per impedirgli di contrarre, con i contatti con loro, l'idolatria delle altre Genti.

5, 1-11. L'umanità è ora, ad opera del Redentore, in pace con Dio; oggetto del suo beneplacito, come gli Angeli han cantato alla nascita di Gesù (Lc. 2, 14), e non più oggetto della sua collera (Ef. 2, 3). Il godimento di questo dono fluisce per il cristiano dal possesso delle virtù teologali: la fede; la speranza che dà una sicura gioia, irrobustita sempre più dalla pazienza, da una fedeltà che supera ogni prova; la carità. L'amore che è in Dio, è ora diffuso nel cuore del cristiano dallo Spirito Santo che abita in lui. Se Dio, infatti, ci ha amati mentre eravamo dei peccatori, mandandoci il suo Figliuolo, siamo certi che ci elargisce ogni bene e la gloria eterna, ora che siamo riconciliati con lui, dal nostro Mediatore, Cristo Gesù.

In realtà (5, 12-21), la Redenzione ha ricondotto l'umanità allo stato di figli di Dio, liberandola dalla schiavitù del peccato, abolendo il regno della morte (v.). Peccato e morte, universali per la disobbedienza di Adamo; grazia e vita universali, cioè a tutti offerte e

possibili, purché lo vogliano, per la obbedienza redentrice del Cristo. I primi fluivano dalla solidarietà naturale di tutti gli uomini col loro capostipite; la grazia e la vita sono effetto della volontaria solidarietà nostra col nuovo capostipite della rinnovata umanità. Solo che l'efficacia della redenzione, è infinitamente superiore a quella del primo peccato (v. Peccato originale). «Se, per il peccato di uno solo, la morte regnò universale, molto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e il dono della salvezza regneranno nella vita, per il solo Gesù Cristo». «Dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia».

C. 6. La vita cristiana ha infatti inizio ed unico sostentamento, nell'unione intima con Gesù (cf. Io. 15, 1-11: «Io sono la vite e voi i tralci»). L'innesto al Cristo avviene nel battesimo: imitazione della morte e della risurrezione di Gesù che è pertanto causa efficiente ed esemplare della nostra salvezza. Come il Cristo è morto ed è risorto, così ogni uomo, per ricevere la vita, deve morire e risorgere; morire al peccato, alla mentalità del passato, risorgere alla nuova vita soprannaturale recataci da Gesù (fede, speranza, carità). L'immersione nell'acqua rappresenta misticamente questa morte, e l'uscita da essa, compiuto il rito battesimale, rappresenta l'inizio di questa nuova vita, già conferita all'anima, dal sacramento ricevuto. Il cristiano deve quindi rendere perenne questa pasqua, questo passaggio dalla morte alla vita, come unica e perenne è la gloria del Risorto. Innestati a Cristo, formano con Lui un sol corpo; devono pertanto esserne membra sante; il peccato non deve mai più regnare su di loro.

C. 7. La Redenzione oltre che dal peccato, ci ha liberati dal regime della legge. Questa, come tale, è un elenco di proibizioni e di condizionate condanne; qualcosa che dall'esterno esercita una costruzione e nient'altro. Qualsiasi proibizione, per quanto buona e santa, provoca nella volontà un sentimento di reazione, accompagnato dalla curiosità di avere l'esperienza del male. Ne è un esempio la disobbedienza del primo uomo: egli era innocente, perfetto; ricevuto da Dio l'ordine, miseramente cadde. Il male, sinistra potenza personificata, pio glia occasione del precetto divino, e uccise la vita, l'amicizia con Dio. Questa prava disposizione permane nell'uomo anche dopo il battesimo; la concupiscenza è connaturale al nostro essere mortale; e spesso si sente violenta la lotta ira essa e il sano dettame della ragione, tra l'istinto del male e i dettami della coscienza. Ma la vittoria ormai è offerta all'umanità; mediante Gesù redentore; egli ha inaugurato il regime della grazia; e tutto possiamo in Lui.

C. 8. Egli ci ha affrancato dal vecchio sistema della Legge: e ci ha conferito questa forza intima, che quella non poteva dare.

Ma la Redenzione non limita i suoi effetti alla nostra anima; essa opera anche la trasformazione dello stesso corpo; riportando davvero l'umanità decaduta alla gloria primitiva; a quello stato - cui Dio l'aveva innalzata, appena creata, e da cui decadde col peccato. Restituzione integrale; davvero "*nuova creazione*".

Questa glorificazione del nostro corpo avrà luogo alla fine, con la risurrezione universale; ma è sicurissima. I cristiani ne hanno la certezza, per la presenza dello Spirito Santo in ciascuno di loro, per la loro qualità di figli ed eredi di Dio, e di coeredi di Cristo: soffrendo con lui per esser glorificati con lui; per l'unanime aspirazione delle creature: esse per

volere di Dio furono sottomesse all'uomo che doveva rappresentarle presso Dio, raccogliendo e formulando le loro voci indistinte di lode all'Eterno. Dono la ribellione dell'uomo, le creature gemono per questa situazione anormale: il loro rappresentante contrasta con la disposizione divina; e sospirano il momento in cui con la glorificazione di tutto l'uomo vedranno ristabilito adeguatamente l'ordine originario, la meravigliosa armonia dell'universo.

Certezza, principalmente. per il grande e immutabile disegno di Dio: Egli vuole che Gesù Risorto abbia una immensa schiera di fedeli, col corpo glorioso come il Suo. E a tale scopo, da tutta l'eternità. è pronta per ciascun cristiano una catena di grazie, che va dalla chiamata (mediante il battesimo), alla giustificazione e alla glorificazione. E, infine, la carità immutabile di Dio, per noi manifestatasi nella morte redentrice del Cristo. Niente può da essa separarci, nulla e nessuno; basta che noi lo vogliamo.

Cc. 9-11.5. Paolo ha esaurito il tema: la nuova economia è il compimento dell'antica Alleanza. Ma c'è un fatto che sembra contrastare tale conclusione:. i Giudei, l'Israele delle promesse, il contraente del patto, come gruppo. rimane fuori della salvezza. Come dunque la redenzione realizza il disegno salvifico divino, se da essa rimane escluso proprio Israele al quale le promesse erano dirette? (9. 1-5).

Il disegno divino (9. 6-29) non è stato modificato. In realtà. l'Israele destinato ad essere il beneficiario delle promesse il "seme", non è tutta la discendenza carnale di Abramo-Giacobbe. La salvezza non poteva essere un privilegio di semplice fattore razziale: su questo punto ritorna spesso Gesù nel suo insegnamento (cf. In. 3. 3; v. Discorso del Monte; le parabole del lago; ecc.); e lo stesso Precursore (cf. Mt 3, 9). Ma è un dono gratuito che diventa nostro se corrispondiamo. Basti ricordare come dei figli di Abramo, il solo Isacco è erede dei doni divini, per una libera scelta dell'Eterno. Unica causa la benevolenza divina. Prova ancor più decisiva. l'esempio di Esaù e Giacobbe, addirittura gemelli; considerati non in quanto individui. ma come capi e rappresentanti di due popoli: Edom e Israele. Ebbene, solo per libera scelta divina. Giacobbe-Israele diviene l'erede delle promesse.

Si tratta di "popoli", l'uno scelto per una missione, a preferenza dell'altro (anche Mal. 1, 2 s.), - e sempre per dimostrare che il fattore razziale non è determinante nell'azione di Dio - , senza nessun accenno al problema della salvezza eterna. È un deplorevole abuso mettere qui in questione tale problema e, peggio ancora applicare le parole di s. Paolo alla sorte eterna del singolo. La vocazione al Cristianesimo dipende dunque dalla libera scelta divina; e già alle origini, il piano salvifico era universale per destinazione (s. Paolo cita in tal senso le due profezie Os 2. 23 s.; 10, 22 s.. preannunzianti la conversione dei Gentili). Dio estendeva la sua Misericordia, il suo dono munifico a tutte le Genti, che ubbidendo alla parola del Cristo, divenivano "stirpe" del fedele Abramo, innestati all'ulivo secolare; mentre l'Israele secondo la carne, con la sua ribellione si escludeva dal piano divino.

I Giudei si trovano dunque fuori per loro propria colpa (9, 30-11). Essi hanno misconosciuto la natura del piano divino; la condotta di Dio; fondando la loro pretesa sul fattore razziale, sulle osservanze legali. Esse fluivano invece al carattere temporaneo e

preparatorio del patto del Sinai; né potevano giustificare. Ora essi si illusero che bastasse esser giudei di razza e osservare tali prescrizioni per aver pieno diritto alla salvezza.

All'alternativa posta da Gesù tra la concezione spirituale del regno di Dio, con una giustizia intima, e la concezione temporale-razziale, con una giustizia secondo la Legge, i Giudei tenacemente restarono con la seconda contro Gesù (10, 5-13). E si rifiutarono di credere all'Evangelo (10, 14-21).

Dio ha realizzato l'antica Alleanza, nonostante le continue infedeltà d'Israele; esse servirono solo a mettere in luce ancora più forte la sua infinita longanimità e misericordia! Adesso la resistenza, l'opposizione dei Giudei all'opera redentrice, favorisce la conversione dei Gentili; rientra dunque anch'essa, pur conservando tutta la sua colpevole malvagità, nei disegni divini. Tale opposizione è però temporanea: anche Israele, come insieme etnico, si convertirà; entrerà nell'unico ovile, fuor del quale non c'è salvezza (c. 11). Così la storia del mondo, attraversata da un capo all'altra dal peccato dell'uomo che si allontana dal suo Dio, sarà attraversata egualmente da un capo all'altro dall'azione della misericordia divina, che va a cercare, fino al fondo della loro sventura morale, individui e collettività per ricondurli a lui sul cammino della vita e della felicità

La seconda parte: il piano salvifico divino e la vita dei cristiani in comunità (12. 15, 13). Principi generali sui rapporti dei fedeli tra loro; in quanto membri del corpo mistico, ciascuno nel compito che vi ha; e, particolarmente, per la pratica della carità fraterna, che è il precetto dei precetti, il precetto del Signore (12, 1-16).

Rapporti dei cristiani col mondo pagano; ancora qui, prima virtù è la carità verso tutti e in ogni tempo (12, 16-21; 13, 8-14); e obbedienza al potere civile (13, 1-7; cf. il mandato di Gesù, Mt. 22, 21).

Rapporti in seno alla Comunità tra cristiani illuminati e fedeli scrupolosi (14. 15, 13).

Nell'epilogo, Paolo parla dei motivi per cui ha scritto, dei suoi progetti per il futuro; si raccomanda alle preghiere dei fedeli, che saluta formulando le ultime raccomandazioni. Chiude la lettera elevando a Dio un inno di ringraziamento per il piano salvifico formulato fin dagl'inizi dell'umanità, preannunziato nel Vecchio Testamento, rivelato e attuato dal Nostro divin Redentore, Cristo Gesù (15, 14-16, 27).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Epitre aux Romains*, Parigi 1931; L. CERFAUX. *Une lecture de l'Epitre aux R*., ivi 1947; ID. *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, ivi, 1951, cf. specialmente pp. 153-273; v. ***, in ThWNT; S. LYONNET, *De iustitia Dei in epistula ad Romanos*, in VD, 25 (1947) è, a parte, Roma 1947; A. FEUILLET, *Le pian salvifique de Dieu d'après l'Epitre aux Romains*, in RE, 57 (1950) 336-87. 489-529; V. IACONO, *Le Ep. di s. Paolo*, Torino 1951, pp. 75-251.

RUBEN. - Primogenito di Giacobbe e di Lia e capostipite della tribù omonima. Il nome (ebr. Re'ubhen) è spiegato - con etimologia popolare - come equivalente a «(Il Signore) ha visto la mia afflizione» (Gen. 29, 32). R. è menzionato nell'episodio delle mandragore (ibid. 30, 14). Più tardi egli fu privato del diritto di primogenitura (ibid. 49, 3· s.; I Par. 5, 1), perché aveva osato commettere incesto (Gen. 35, 22) con Bilhah, schiava di Rachele la quale aveva partorito alcuni figli a Giacobbe. Nella storia di Giuseppe appare ancora nella qualità di primogenito. Pur condividendo la avversione dei suoi fratelli contro il perseguitato, egli fa di tutto per impedire il fratricidio (ibid. 37, 1 s.), Intendeva evitare anche la vendita, che - avvenuta senza che egli lo sapesse - deprecò molto (ibid. 37, 29; 42, 22). Giuseppe ricambiò la cortesia, trattenendo come ostaggio non lui, ma Simeone (ibid. 42, 24) ed assegnandogli il primo posto nella tavola (ibid. 43, 33). Disceso in Egitto con i suoi quattro figli (ibid. 46, 9), R. vi morì (I Par. 5, 3.10).

La tribù di R. ebbe una parte molto secondaria nella storia ebraica. Espressamente si rileva la sua scarsezza numerica (Deut. 33, 6), mentre si afferma che era dedita alla pastorizia (Num. 32, 1; 1Par. 5, 9). Ai Rubeniti ed ai discendenti di Gad, dietro loro richiesta, viene assegnata la Transgiordania come più adatta ai pascoli, ma con l'obbligo di cooperare con gli altri alla conquista della Palestina (ibid. 32, 1-38; Deut. 3, 12;, 4, 43). I confini della tribù non sono precisati con esattezza; dai vari accenni (Num. 32, 37 s.; 10s. 13, 15-23) risulta che si estendeva a nord dell'Arnon fino ad Hesebon, ossia in maniera generica lungo la metà settentrionale del Mar Morto e fin verso il deserto siro-arabico ad oriente. A nord confinava con la tribù di Gad ed a sud con i Moabiti.

Giosuè, prima di iniziare la conquista della Cisgiordania, richiama i Rubeniti all'osservanza del loro impegno (Ios. 1, 12.15), che assolvettero (Ios. 15, 6; 22, 9 s.). Il loro isolamento li spinse - insieme ai Gaditi ed alla mezza tribù di Manasse - ad erigere una stele a Iahweh, della quale essi ben spiegarono il significato: esprimere la loro appartenenza al resto d'Israele, legati tutti insieme all'alleanza del Sinai (ibid. 22, 10 ss.). Nel cantico di Debora si ironizza su l'indifferenza e neghittosità della tribù, paga dei suoi pascoli (Iudc. 5, 15 s.). Più tardi si ricorda una sua lotta contro gli Agareni (I Par. 5, 19). Ma non tardarono i Rubeniti a fondersi con i Gaditi ed in pratica a scomparire come gruppo etnico a sé. l superstiti dovettero accontentarsi di una vita randagia da beduini. Già al tempo di Saul e di David (1Sam 13, 7; 2Sam 24, 5) non figura più un distretto dei Rubeniti nella Transgiordania. Anche nella Stele di Mesa si parla solo di Gad come occupante il territorio a nord dell'Arnon.

Di tutto il gruppo la tradizione ebraica conservò alcuni ricordi personali solo del capo stipite e di Dathan ed Abiron, fautori della ribellione contro Mosè insieme al levita Core (Num. 16, 1 ss.).

[A. P.]

BIBL. - A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, p. 445 55.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 206-210.

RUT. - Il libro è una storia di una famiglia al tempo dei Giudici. Dal contenuto:

Elimelec emigra durante una carestia con sua moglie Noemi e i suoi due figli, da Betlemme nel paese di Moab. I due figli sposano là due fanciulle del paese. Dopo la morte dei tre uomini, a carestia finita, Noemi torna con R. nella Giudea. A Betlemme quest'ultima trova Booz, un ricco parente del suocero, il quale, in quanto congiunto, la sposa. Da questa unione nacque Ohed, il nonno del re David. Così la virtuosa R. divenne avola del gran re. Scopo del libro è appunto la genealogia della dinastia davidica. Siccome il racconto ci riporta al periodo dei Giudici, tanto la versione greca quanto la Volgata fanno seguire il libro di R. a quello dei Giudici, mentre il canone ebraico lo mette fra gli agiografi. La redazione del libro è avvenuta al tempo di David. Ne sono una riprova: la lingua vicina all'ebraico classico della migliore epoca; le particolarità morfologiche rilevate dallo Joiion (p. 12) sono veri arcaismi, indice di un'epoca remota; il tono sereno del racconto, l'aria di gioia sparsa su tutto questo idillio, sono difficilmente conciliabili con epoche posteriori, particolarmente con le circostanze penose che la piccola comunità giudaica attraversò, al ritorno dall'esilio, fino al trionfo degli sforzi di Neemia. Infine, per i pochi aramaismi segnalati nel nostro libro, basti ricordare che la lingua aramaica era comune ai Giudei al VII sec. a. C. (cf. Is. 36, 11 = 2Reg. 18, 26), che, in genere, il suo influsso era diffuso prima dell' esilio, come risulta dalle iscrizioni di Zachir e Zindjirli e dai documenti assiri.

Il libro contiene notizie archeologiche preziose: le messi, il rito del matrimonio per levirato, il rito di cessione di una proprietà.

Il fatto che R. la moabita ricorre nella genealogia di Cristo (Mt. 1, 5) accanto a tre altre donne straniere sta ad illustrare l'universalità della salute ossia la venuta di Cristo per salvare tutti gli uomini, Ebrei e Gentili.

[E. Z.]

BIBL. - HOPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio specialis in Vet. Testamentum*. 5a ed., Roma 1946, pp. 146 ss.; A. VINCENT, Juges-Ruth. Parigi 1952, P. JOUON, *Ruth*, Roma 1953.

S

SABA (Sabei). - Regione araba dello Iemen menzionata nella Bibbia, che ne classifica il popolo rappresentato dall'eponimo Seba o Sheba tra i discendenti di Cam attraverso Cus (Gen. 10, 7) o anche tra i discendenti di Sem attraverso Ioktan (Gen. 10, 28; 25, 3). Una ricostruzione storica del regno di S. è stata possibile solo recentemente, grazie alla decifrazione di iscrizioni sabee, iniziata circa un secolo fa da Gesenius e E. Rodiger. Gli inizi tuttavia restano avvolti nel mistero; a parte le già accennate allusioni bibliche, i documenti certi più antichi sono iscrizioni assire del sec. VIII e le fonti bibliche del libro dei

Re e dei Profeti. Da esse i Sabei sono presentati come un popolo assai ricco, dedito soprattutto al commercio d'oro, profumi e pietre preziose (I Reg. 10, 1; 15.60, 6; Ez. 27, 22 ecc.); con questi dati concordano perfettamente le iscrizioni Sabee.

Centri della civiltà e della cultura sabea che alle origini deve avere, per un certo tempo almeno, coesistito con la civiltà Minea, furono successivamente le città di Sir-wah; Marib, Marjamah e Zaffir. Le principali vicende storiche riguardano lotte contro gli Assiri, l'invasione romana a opera di Elio Gallo (23 a. C.) e per i secoli d. C. l'antagonismo con l'Abissinia: quest'ultima, dopo aver subito invasioni, nel sec. VI d. C. invadendo lo Iemen porrà fine per sempre al regno sabeo.

La religione reca i caratteri propri delle religioni arabi che meridionali: la divinità principale fu Athtar, il tipo-maschile della Astarte semitica. Molto divulgato fu pure il culto della divinità lunare denominata Almaqah cui era sacro un tempio in Marib. Anche il sole vi aveva un culto sotto il nome di Dlhat-Hmjan oppure Dhat-Ba'dàn di cui pure è stato scoperto un tempio; tracce di religione sabea sono venute alla luce anche in Etiopia e in altre regioni di colonizzazione sabea.

[G. D.]

BIBL. - C. A. NALINO. al-Yemen. in *Enc. Ital.,* XXXV, pp. 836-841.

SABATO. - Dall'ebr. sabbath, per indicare l'ultimo giorno della settimana, dedicato con riti speciali al Signore.

Nel cristianesimo tale carattere passò, non senza contrasti da parte dei giudaizzanti (Col. 2, 16), alla domenica, che fu considerato anche ultimo giorno della settimana. Nessun parallelo nei testi babilonesi; in un testo del secondo millennio, il settimo giorno è considerato come sacro al pianeta Saturno (= *Sakkuth*); ma da altre fonti risulta chiaro trattarsi di giorno nefasto (*umu limmu*), durante il quale si compivano sacrifici espiatori agli dei.

L'istituzione del s. come giorno di riposo e sacro è esclusiva della religione ebraica; essa pertanto era *segno*, cioè indice e manifestazione dei rapporti particolari tra Dio e il suo popolo, del quale era caratteristica esclusiva (Ez. 20, 20); F. Spadafora, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, p. 162 s.

Anche per inculcare l'osservanza di tale istituzione antica, Mosè dispose artisticamente la creazione in sei giornate (Gen. 2, 3; Ex. 20, 11; 31, 17).

La legge del s. è compendiata nel terzo precetto del Decalogo, con l'obbligo generico del riposo. Esemplificazioni sono: Ex. 34, 21: si vietano l'aratura e, la mietitura; (ivi, 35, 2 s.) l'accensione del fuoco; (Ier. 17, 21-27; Am. 8, 5; Neh. 15, 15.22) si suppone l'interdizione di frequentare il mercato.

Dopo l'esilio, l'osservanza del s. appare severa, cf. Esd.-Neh.; 1Mach. 2, 32-41; 2Mach. 8, 26. I Farisei (cf. nella Misnah, trattato sabbath) la rendono ossessionante con una

casistica da legulei (Mt. 12, 1 ss.; Lc. 13, 10 ss.; 14, 1.6; Io. 5, 8 ss. ecc.); contro di essi Gesù richiama al vero senso della legge, fatta per utilità degli uomini e non per tormentarli (Mc. 3, 28).

Num. 28, 9 per il s. stabilisce un sacrificio di due agnelli dell'anno, senza macchia. In Ez. 46, 4 nella ricostruzione allegorica del futuro, l'offerta è di sei agnelli e di un ariete. Nella diaspora, almeno in periodo successivo, si usavano riunioni sinagogali con preghiere speciali (cf. At. 13, 14 s.; 15, 21; 16, 13). In realtà, fin dall'inizio (Ex. 20, 10; 35, 2) nel s. predomina sempre il concetto religioso. Il riposo sabatico è una specie di offerta del popolo a Dio (Ex. 16, 23; 20, 10; Lev. 23, 3; Deut. 5, 14).

BIBL. - J. HEHN. *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A. T.*, Lipsia 1907; ID. *Der israelitische Sabbat.* Munster 1909; F. NOTSCHER. *Biblische Altertumskunde*. Bonn 1940. p. 350 ss.; B. CELADA in Sefarad. 10 (1950) 3-25; 12 (1952) 31-58.

SABATICO (Anno). - Al pari dei giorni, anche gli anni presso gli Ebrei erano divisi in cicli di sette. Ogni settimo anno si chiama s. In esso era prescritto il riposo del suolo; i prodotti spontanei erano lasciati ai poveri ed al bestiame (Ex. 23, 10 s.). In Lev. 25, 3-7 si concede il medesimo diritto anche al padrone ed al forestiero. La remissione dei debiti ed il condono generale compaiono solo in Deut. 15, 1 ss., che ne limita l'applicazione in favore dei soli Israeliti.

La legge mirava a ricordare il dominio di Dio sul suolo, che doveva riposare in suo onore, ed una completa uguaglianza fra gli uomini, che in tale anno avevano uguale diritto sui mezzi necessari alla sussistenza. È evidente il carattere idealistico della disposizione, che doveva produrre non pochi inconvenienti pratici, rilevati le varie volte in cui si menziona la sua applicazione (cf. I Mac. 6, 49-53; Flavio Giuseppe, *Ant*. XI, 343; XV, 7). Non sembra che essa fosse osservata nel periodo preesilico (2Par. 36-21; Neh. 10, 32).

[A. P.]

SACERDOZIO (V. T.). - Come in tutte le religioni (ad eccezione di alcune che si atteggiano a reazioni riformistiche: buddhismo di fronte al brahmanesimo, islamismo di fronte al politeismo, protestantesimo tradizionale), così nella religione rivelata della Bibbia, limitata dapprima ad Israele con l'"alleanza" mosaica, spiritualizzata e universalizzata da Gesù Cristo, è in sommo onore il sacerdote, che è mediatore tra Dio e l'umanità, riconosciuto dalla comunità dei credenti come promotore e guida delle credenze e delle pratiche religiose, incaricato di insegnare la fede e di esercitare ufficialmente il culto. Connesso essenzialmente con il sacrificio, il sacerdozio propriamente detto manca nelle religioni che ignorano o rigettano il sacrificio. Comporta, in ultima analisi, un potere di santificazione (consacrare, benedire, sacrificare o compiere equivalenti riti propiziatori), cioè di assicurare il contatto o la relazione con il potere divino.

In Israele il sacerdote (*kòhen*, forma participiale, probo «colui che sta in piedi) o «colui che assiste»: cf. Deut. 10, 8 e 18, 7) appare al tempo di Mosè. Ciò che il Pentateuco riferisce intorno al s. premosaico si innesta nella storia generale delle religioni: nei tempi più remoti chiunque offriva sacrifici privati (Gen. 4, 3 ss.); poi sacrificava il rappresentante della collettività: il capo della famiglia o della tribù (Abramo: Gen 12, 8; 15, 8-17; 18, 23; Isacco: Gen 26, 25; Giacobbe: Gen 33, 20; Iob 1, 5), il re (Melchisedec: Gen 14, 18). Appaiono tracce d'un s. professionale premosaico (Ex. 19, 22 ss.; cf. Ex. 3, 1. Ietro madianita: onde la teoria di B. Stade, *Storia del popolo d'Israele*, trad. it. 1897, p. 168, che Mosè ha mutuato il sacerdozio dai Qeniti arabi). Ma poco o nulla si sa sull'origine di esso (Egitto? cf. Gen 41, 15), sui titolari di esso (F. Hummelauer, *In Exodum et Leviticum*, 1897, p. 6, congetturò da Ex. 32, Num. 27 e 36: i Manassiti), sul compito e sui riti di esso (sacra tenda? sacrifici e culto dinanzi al vitello d'oro?).

Dopo fondata l'alleanza teocratica, Mosè unifica le funzioni cultuali nella sua tribù di Levi, e il s. nella famiglia di suo fratello Aronne. Mosè, dopo aver celebrato i riti e sacrifici dell'alleanza. (Ex. 24, 4.8), consacrato la sacra tenda e nel suo atrio offerto i primi olocausti (Ex. 40, 15-37), per comando divino conferì il s. ad Aronne e discendenti direttamente chiamati da Dio (Ex. 27, 21; 28, 1). Nell'anniversario dell'esodo dall'Egitto Mosè consacrò (letteral. "santificò" *qiddès*: Ex. 29, 1; 40, 13) Aronne con l'unzione del capo (Ex. 29, 7; Lev. 8, 12; come i re: I Sam 10, 1; 16, 13) quale sacerdote per eccellenza o sommo sacerdote, e anche i suoi figli ma solo mediante l'aspersione (Ex. 30, 31; Lev. 7, 35; 10, 7) e il sacrificio d'investitura (*millu'im*: Lev. 7, 37; 8, 22.28.31): costituire sacerdote era detto *millé' jad* "riempì la mano" (Ex. 28, 41; 29, 9; Lev. 8, 33, 16, 32; Num. 3, 3; ecc). Questa consacrazione doveva valere per tutti i discendenti (Ex. 40, 13 [15]); in realtà non si parla mai di una nuova unzione per i sacerdoti posteriori. Il sommo s. si trasmise da Aronne al primogenito della famiglia, mentre gli altri aaroniti rimanevano semplici sacerdoti, e gli altri membri della tribù di Levi rimanevano addetti al culto come aiutanti dei sacerdoti (v. Leviti).

La scuola di Wellhausen vede nell'unificazione del s. in Aronne e nei suoi discendenti una finzione postesilica (Ez. 44, 5-31) proiettata sulle origini della storia d'Israele; dicono che tale legittimismo ereditario è smentito dai sacrifici offerti da non aaroniti (Num. 3, 10; 18, 7; Ios. 18, 7; Iudc. 17, 5.12; 1Sam 2, 28; 1Reg. 12, 31; 13, 34; 2Par. 13, 9; 26, 18). Ma tali sacrifici fuori del santuario unico, a prescindere da quelli che rappresentano un culto puramente privato, sono dovuti alla necessità (1Sam 13, 12) e al comando straordinario di Dio (Iudc. 6, 24-27; 1Reg. 18, 30-39), o si celebrano con l'intervento di sacerdoti (1Reg. 8, 62-64). Ugualmente arbitraria è l'affermazione che la gradazione gerarchica dei ministri del culto fu introdotta in Israele durante o dopo l'esilio babilonese.

I requisiti per il S. erano essenzialmente: la discendenza, dimostrabile mediante le tavole genealogiche, da Aronne (Esd. 2, 12.63; Neh. 8, 63.65), l'esenzione da mutilazioni o difetti corporei (Lev. 21, 16-23), la purità rituale (Lev. 22, 1-9), una condotta irreprensibile e una vita familiare senza macchie e disonore (Lev. 21, 7-9; Ez. 44, 13-22). I tannaiti del sec. I portarono poi a 142 le "irregolarità" che escludono dalle funzioni sacerdotali (*Bekhoroth*, VIII). Secondo il Talmud Babilonese (*Hullin*, 24 b), il servizio sacerdotale si inizia a 20 anni, dopo una idonea preparazione; ma nella Bibbia non è determinata l'età,

neppure per il sommo sacerdote. Può ritenersi che si applicasse a tutti l'età levitica (30, 25, poi 20 anni). Nel periodo del servizio attivo i sacerdoti dovevano astenersi dai segni esterni di lutto, dal vino, dall'uso del matrimonio (Lev. 10, 8-11; 1Sam 21, 5). Durante il servizio sacrificale dovevano indossare indumenti speciali (Ex. 28, 40 ss.; 29, 8 s.): mutande di lino, una lunga veste bianca con una cinta colorata più volte attorniata alla vita, un turbante di lino bianco (F. Giuseppe, *Ant*. VII, 2 s.); uscendo nell'atrio esterno dovevano cambiarsi «per non santificare il popolo con le loro vesti» (Ez. 44, 19).

Il servizio dei sacerdoti consisteva nell'«andare avanti e indietro alla presenza di Iahweh» (1Sam 2, 30), offrendo i sacrifici cruenti ed incruenti (Lev. 1-7), accudendo l'altare degli aromi (Ex. 30, 7; 2Par. 26, 18; Luc. 1, 9), il candelabro a sette rami (Ex. 27, 21; 30; 7; Lev. 24, 4), la tavola dei pani di presentazione (Lev. 24, 8), curando i restauri del Tempio (2Reg. 12, 9). I sacerdoti dovevano inoltre purificare le puerpere, i lebbrosi guariti (Lev. 12, 6 s.; 14, 2-53). Uno dei loro compiti più gravi era di istrure e guidare il popolo nella Legge (Lev. 10, 11; 2Par. 17, 7 ss.; Os 4, 6; Mal. 2, 6 s.), chiarirne e applicarne le prescrizioni. Amministravano la giustizia, con poteri coercitivi (Deut. 17, 8-13; 21, 5; Is. 28, 7; 2Par. 19, 8-11). Impartivano la benedizione sacerdotale (Lev. 9, 22.; Num. 6, 22-27). Potevano commutare e sciogliere i voti (Num. 6, 10-20; cf. Eccle. 5, 4). Essi soli potevano toccare l'arca dell'alleanza e i sacri vasi (Num. 4, 15). In guerra accompagnavano e arringavano l'esercito (Deut. 20, 2 ss.).

Per assicurare la continuità del loro servizio ai due altari (olocausti, incenso), David li divise in 24 turni o classi (*mahleqoth*, ***), 16 della stirpe di Eleazar e 8 della stirpe di Ithamar (1Par. 24, 2.19), le quali si avvicendavano nel servizio del tempio di sabato in sabato (2Reg. 11, 9; 2Par. 23, 4; Luc. 1, 58 s.). Ad ogni classe presiedeva un capo, il quale tardivamente fu anche chiamato sommo sacerdote (1Par. 24, 5; 2Par. 36, 14; forse Mt. 2, 4). Dopo l'esilio si ricostituirono le 24 classi sacerdotali con gli antichi nomi (Esd. 2, 36-39; Neh. 7, 39-42). L'opposizione fu costante tra le due stirpi sacerdotali di Eleazar e di Ithamar.

I sacerdoti erano stati esclusi dal possesso ereditario del territorio diviso fra le tribù (Num. 18, 20); potevano però comprare proprietà private (I Reg. 2, 26; Ier. 32, 7). Il loro sostentamento era assicurato anzitutto dalla parte che prelevavano su tutti i sacrifici (Ex. 29, 26.33; Lev. 7, 6. 14; Num. 18, 15-24), e poi dai voti (Num. 18 14) dal denaro di riscatto dei voti (Lev. 27, 2-25), dai donativi dei fedeli (Num. 5, 10), dalla partecipazione al bottino di guerra (Num. 31, 28-54). Erano totalmente liberi dalle imposte e dal servizio militare (Esd. 7, 24).

I sacerdoti d'Israele furono spesso indegni, infedeli (fin dall'inizio, i due figli di Aronne Nadab e Abiu: Lev. 10, 1-5) e corrotti (i figli di Eli: 1Sam 2, 12-25; dopo l'esilio: Esd. 9, 1; 2Mach. 4, 14). I profeti spesso denunziarono l'ignavia e i vizi dei sacerdoti (Is. 28, 7; Mi. 3, 11; Ier. 23, 11.33; Mal. 1, 6.10; 2, 7 ss.); ed anche i re (2Reg. 16, 10; 21, 4). Nobili esempi però di virtù e di zelo sono segnalati (2Par. 26, 16-20; 29, 3-36 [riforme di Ezechia] 34 29-33 [riforma di Iosia]; Neh. 9, 38-10: 39), ed erano sacerdoti i grandi riformatori Geremia, Ezechiele, Esdra. Al tempo degli Asmonei le alte gerarchie sacerdotali aderivano ai Sadducei (At. 5, 17); gli altri vennero poco a poco assorbiti o sopraffatti dal partito degli

scribi. La fine dell'economia mosaica e la distruzione del Tempio unico (a. 70) tolse al S. israelitico ogni ragion d'essere (Is. 66, 22; Ier. 31, 14.18). Il Giudaismo difatti non ebbe più sacerdoti, bensì solo rabbini (rabbi "maestro mio") che dirigono il culto (preghiere e letture sacre) ormai senza sacrifici, nelle sinagoghe. Perdute le tavole genealogiche, si perpetuano tuttavia, sulla base di tradizioni, i *kohanim*, "sacerdoti" che "odono di certi diritti religiosi. Solo la setta giudaica dei Falasha, in Etiopia, ha ora sacerdoti, i quali offrono sacrifici (una parte dell'animale immolato è loro sempre riservata), ricevono la decima dei cereali e il primogenito del bestiame.

[A. Rom.]

BIBL. - F. VON HUMMELAUER, *Das vormosaische Priestertum in Israel*, Friburgo Br. 1899; O. KLUGE. Die *Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum*, Lipsia 1906; F. X. KORTLEITNER, *Archeologia biblica. Innsbruck* 1917, pp. 150-214; A. C. WELCH, *Prophet and Priest in Old Israel*, Londra 1934; J. HOSCHANDER, *The Priests and Prophets*, N. York 1938; A. ROMEO. *Il Sacerdozio di Israele*, in *Enciclopedia del Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 393-498.

SACERDOZIO (N. T.). - Il sacerdozio cristiano realizzato dal Redentore Dio-uomo, è la mèta e il coronamento delle aspirazioni e manifestazioni sacerdotali che sono alla base di quasi tutte le religioni; è il punto d'arrivo e di superamento dell'organizzazione sacerdotale unitaria del V. T. Il Figlio di Dio, incarnandosi, divenne mediatore unico, il sacerdote supremo e definitivo tra Dio e l'umanità. Tutto il culto e tutto il sacerdozio del V. T. si sublima in Lui, così come il tabernacolo o Tempio d'Israele si sublima nel Cielo. Santuario in cui Gesù eterna, dopo la sua vittoria sul peccato e sulla morte, il culto mistico del suo sacrificio redentore, unico perché completo, perfetto, di valore ed efficacia infinita ed eterna (Hebr. 5-10). Hebr. e Ap. descrivono come Gesù, crocifisso e risorto è il supremo sacerdote, unico perché divino ed eterno; la sua morte è il sacrificio il cielo in cui siede glorioso, è il tempio, poggiante sulla terra. Ma questo S. spirituale non esclude il culto esterno e sociale anzi lo esige. Gesù («Sacerdos sua e victimae, victima sui sacerdotii» s. Paolino da Nola) trasmise la sua soprannaturale missione di salvezza, che accanto al potere di governo e di magistero comprendeva l'ufficio sacerdotale di mediazione e di propiziazione ai suoi «dodici» Apostoli (Io. 20, 21). In particolare affidò a questi e ai loro successori, «sino alla consumazione dei secoli» (Mt. 28, 20), il potere di rinnovare il sacrificio eucaristico (Lc. 22, 19; 1Cor 11, 24 s.), di battezzare (Mt. 28, 19 s.) di rimettere i peccati (Io. 20, 22 s.; Mt. 18, 18), funzioni che sono l'esercizio del sacerdozio di Gesù il quale sacrificando se stesso «toglie il peccato del mondo» (Lc. 1, 29) e mediante i sacramenti perpetua tale sacrificio e lo applica. Tra i cristiani si perpetua «il mistero della riconciliazione», identico a quello di Cristo (2Cor 5, 17-21): il ministero degli apostoli e dei loro successori è, con il sacrificio di Cristo sacerdote, uno dei due aspetti della redenzione del mondo.

Gli Apostoli, «ministri di Cristo e dei dispensatori dei misteri di Dio» (I Cor 4, 1), trasmisero la loro missione sacerdotale, prolungamento nel tempo e nello spazio di quella

di Gesù, a fedeli prescelti, con l'imposizione delle mani (At. 13, 3; 14, 22; 1Tim. 4, 14; 5, 22; 2Tim. 1, 6). Ma il titolo esplicito di *** nel N. T. è riservato a Cristo, l'unico sacerdote. Fino alla 2ª metà del sec. II, ai successori degli Apostoli, partecipi del s. di Cristo, non è mai dato il titolo di *** anche per evitare confusione con il s. giudaico o pagano; sono detti episcopi e presbyteri. Il titolo *** "anziano" (lat. *presbyter*, onde "prete", termine divenuto esclusivo in molte lingue moderne: *prétre, priest, Priester*), equivale spesso a *** ("sorvegliante"). I presbiteri venivano "segregati" (At. 13, 2), come gli Apostoli (Rom. 1, 1; Gal. 1, 15), come i sacerdoti d'Israele.

Almeno intorno al 100 un solo episcopo vescovo era preposto «in ogni città» (Tit. 1, 5), a tutte le chiese locali (Ap. 2-3; epistolario ignaziano); ad essi fu trasmessa pienamente l'autorità apostolica (Clemente Rom., Ad Cor 40-42), e al collegio dei "presbiteri" (nel N. T. e presso i Padri apostolici compaiono al plurale) che li circonda e coadiuva. Il vescovo con i presbiteri formava, in ogni chiesa locale, il gruppo (At. 20, 13-23 = presbiteri-episcopi di Efeso) dei "preposti" (***: 1Ts. 5, 12; Rom. 12, 3; cf. I Tim. 5, 17) o "superiori" ***: Hebr. 13, 7. 17.24). Più tardi sarà inculcata la distinzione precisa tra il sacerdozio pieno del vescovo e quello dei semplici presbiteri (Conc. Trid., Sess. 23: Denzinger-Umberg, nn. 957-963).

Il potere sacerdotale viene conferito mediante il sacramento dell'Ordine (imposizione delle mani), che imprime indelebilmente nell'anima il carattere o "sigillo" del sacerdozio di Gesù. Gesù è infatti l'unico sacerdote del Nuovo Testamento; gli apostoli, i vescovi, i presbiteri, non sono sacerdoti a titolo proprio, ma solo in quanto sono i continuatori e ambasciatori di G. Cristo (2Cor 5, 17-21; cf. 1Cor 4, 1).

Come già l'intero Israele era investito di una missione sacerdotale tra i popoli (Ex. 19, 6), così tutti i cristiani realizzano il "sacerdozio regale" (1Pt. 2, 5; Ap. 1, 6; 5, 10) mediante la loro partecipazione a Cristo, suggellata nel carattere battesimale e cresimale; mediatori tra Dio e l'umanità infedele, indirizzano a Dio tutta la loro vita e azione, e offrono il sacrificio eucaristico, con e mediante il sacerdote consacrato; ma questo sacerdozio è tale in senso largo e indiretto, ché i semplici fedeli non sono «dispensatori dei sacramenti di Dio». I protestanti però, ammettendo uguaglianza democratica fra tutti i cristiani, negano le prerogative sacerdotali dell'apostolato e ogni sacerdozio propriamente detto in seno al cristianesimo (Lutero, *De captivitate babylonica*, in *Opera omnia*, ed. Weimar, t. VI, pp. 561-566). Dopo Lutero si rivendica il potere e l'autorità religiosa alla base, alla massa, escluso ogni mediatore e ogni superiore di diritto divino: ogni personalità di battezzato e di credente è soggetto e fonte esclusiva del s., dato che la religione è un "affare privato" che si esplica e si esaurisce nella vita religiosa-morale del singolo. Tra i protestanti il parroco o ministro del culto, ridotto alla predicazione e al simbolo battesimale, diventa tale per incarico o elezione della collettività, che lo sceglie tra i più idonei per cultura.

La consacrazione sacerdotale nel tempo apostolico veniva conferita dal collegio dei presbiteri al nuovo presbitero, durante una solenne assemblea liturgica, mediante l'imposizione delle mani e la preghiera (At. 13, 3; cf. 6, 6; Tim. 4, 14; 5, 22; 2Tim. 1, 6). Già nel sec. II il rito si sviluppò, specialmente nella liturgia romana; il più antico formulario noto è nella *Traditio Apostolica* (a. 200) di S. Ippolito di Roma; imposizione delle mani del

vescovo consacrante e dei compresbiteri presenti sul capo dell'eletto, con una preghiera consacratoria del vescovo a Dio Padre. Questo rito si propagò largamente. Nel 3.50 il Sacramentario di Serapione (n. 27) presenta una breve preghiera analoga pronunziata sugli ordinati durante l'imposizione delle mani; analogo è il rito (a. 400) in *Constit. Apostol*. VIII, 16 (ed. F. X. Funk, 1905, I, p. 250 ss.; II, p. 133 ss.), e poi (a. 420) nel *Testamentum Domini* (ed. J. E. Rahmani, 1399, p. 63 s.). Lo Ps. Dionisio (ca. 500), interpretando misticamente il rito menziona la lettura dei nomi e il finale "bacio di pace (*Eccl. Hier.* in PG 3, 509.516).

Il rito romano antico è descritto dal *Sacramentarium Leonianum* (sec. VI) e dal *Sacram. Gregorianum* (sec. VII), poi dagli *Ordines Romani* (secc. VIII e IX). Dal rito gallicano (*Statuta Ecclesiae antiqua* di s. Cesario d'Arles: in PL 56, 379 ss.) proviene l'unzione delle mani. Nel sec. IX gli elementi romani e gallicani appaiono fusi nel rito milanese, che pratica il rivestimento con la casula, portato a Roma nel sec. X, insieme alla consegna degli strumenti (calice e patena).

Costituito per vocazione divina (2Tim. l, 9-10; Hebr. 5, 4), il sacerdote del N. T. è partecipe e realizzatore tra i fedeli del sacerdozio di Cristo, unico ed eterno (Hebr. 7, 24 s.; 8, 1 ss.), irradiantesi nella gloria celeste (Ap. 5), che solo offre un sacrificio perfetto e salvifico (Hebr. 9-10). Immensamente superiore al mosaico (2Cor 3, 7 ss.), continua e applica la redenzione del Cristo (2 Cor 5, 17-21), irradiandone la verità e la vita (Io. 1, 6 ss.; 17, 7; Phil. 2, 17), e l'amore (Io. 21, 15 ss.).

La missione sacerdotale è esaltata nel N. T. come luce, preservazione della vita, legazione e funzione divina, continuazione necessaria dell'opera salvifica di Gesù (Mt. 5, 13 ss.; 9, 38; I Pt. 5, 2; I Tim. 5, 12· 17; 2Tim. 2, 3 s.; ecc.). Da tale suprema dignità derivano doveri di santità e di abnegazione, specialmente inculcati nelle epistole pastorali: mantenere la grazia della vocazione e corrispondervi (2Cor. 4, 6; 2Tim. 1, 6-14), condurre vita irreprensibile (Tim. 4, 12 ss.; 6, 11 ss.; 2Cor 6, 3 s.), prudenza (2Tim. 2, 1 ss.), umiltà e rinunzia (1Cor 3, 7; Gal 1, 10), amore di Cristo e fiducia in Dio (2Cor 4, 7 ss.); pazienza e amore del prossimo (2Tim. 2, 22 ss.).

[A. Rom.]

BIBL. - A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten*, Lipsia 1910; E. RUFFINI, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*. Roma 1921; H. DIECHMANN, *Die Verlassung der Urkirche*, Berlino 1923; A. MÉDEBIELLE, in DBs, II, coll. 607-13. 653-60. 688-73; A. EHRHARD, *Urkirche und Fruhkatholizismus*, Bonn 1935; F. BUCHSEL, *Die Verfassung der Kirche in der Apostelzeit*, in *Allgem. ev.-luther. Kirchenzeitung*, 68 (1935) 122-27. 147-53; K. L. SCHMIDT, *Le ministère et les minististres dans l'Eglise du N. T*., in RHPhR, 17 (1937) 313-36; A. ROMEO, *Il Sacerdozio Cristiano*, in *Enciclop. d. Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 499-579. Per la questione dell'identità episcopi-presbiteri: F. Puzo, *Las obispos presbiteros nel N. T*., in EstB, 5 (1946) 41-47; C. SPICQ, *Les Épitres Pastorales*, Parigi 1947, pp. 84-97.

SACRIFICIO. - Come qualsiasi religione, anche l'ebraica aveva i suoi sacrifici, ossia offerte fatte a Dio, che includevano o no il concetto di immolazione.

L'uso di offrire sacrifici alla divinità come il segno più perfetto dell'adorazione compare già alle origini dell'ebraismo. I concetti fondamentali, che accompagnano l'offerta, sembrano essere l'*adorazione* di Dio, la *comunione* con Dio e l'*espiazione* di colpe.

Non rare volte nella Bibbia (Gen. 8. 21; Lev. 3, 11.16; 21, 8.17.21 ss.; 22, 25 ecc.) si parla del S. come di un cibo di Dio. Si tratta di un antropomorfismo: esprime la compiacenza di Dio, il quale accetta l'offerta del fedele, che si priva in suo onore di una cosa di sua proprietà.

Il s. è essenzialmente un "dono" (ebr. *minhah*) od una "offerta" (ebr. *qorbàn*) dei propri beni a Dio in segno di riconoscenza e di ringraziamento. I vari sacrifici cruenti con l'uccisione di animali si dividevano in tre specie: olocausti, sacrifici pacifici ed espiatori.

L'olocausto (greco: *** oppure *** Volg. holocaustum, *holocautoma*; ebr. 'olah), come indica il suo nome in greco, era costituito dall'intera distruzione dell'animale in onore di Dio; è l'offerta integrale (ebr. kàlil), con cui l'uomo intendeva mostrare la sua completa dedizione a Dio (Lev. 1, 3). Eccettuata la pelle, tutta la carne veniva bruciata, mentre il sangue era spruzzato attorno all'altare. Tale s. era offerto da privati e dalla collettività. Ogni mattina ed ogni sera veniva sacrificato un agnello in olocausto per tutto il popolo (Ex. 29, 38-42). Il rito, in cui aveva una parte notevolissima lo spargimento o spruzzamento del sangue (Lev. 1, 11; cf. Lev. 17, 14; Deut. 12, 23), è descritto minutamente in Lev. 1, 1-17; 6; 8·13; Num. 15, 3-9.

Il s. *pacifico* o *salutare* (ebr. zebhah selamim o solo selamim) è quello che si offriva da persone già riconciliate con Dio a ringraziamento o ad impetrazione di qualche grazia. È messa in risalto la comunione e l'amicizia fra Dio e l'offerente, che consumava in un banchetto familiare una parte della vittima. Il grasso veniva bruciato in onore di Dio; del rimanente una parte (il petto e la coscia) spettava di diritto al sacerdote, mentre gli offerenti - purché in stato di purità legale (Lev. 7, 19 ss.) - consumavano nel santuario l'altra carne ormai sacra. Al banchetto potevano essere invitati i parenti ed anche altre persone, particolarmente i poveri (Deut. 12, 12.18; 16, 11 ss.).

Al *s. di espiazione* (ebr. kippùr) era connessa in modo speciale l'idea di una riconciliazione fra Dio ed il peccatore (Lev. 4, 20; 5, 13; 9, 7). La Bibbia distingue s. per il peccato (ebr. bata'ah), indetto per quei peccati di commissione che non ledevano i diritti altrui; e s. per il delitto (ehr. 'asam), ad espiare i danni cagionati ad altri con omissioni o commissioni ingiuste (s. di ammenda). In essi parte della vittima si bruciava sull'altare, parte andava al sacerdote, il resto doveva bruciarsi fuori dell'abitato.

Il rito comprendeva la "confessione" del peccato e supponeva il risarcimento del danno. L'offerta cancellava l'impurità levitica (Lev. 12, 6; 15, 14-20) e le varie trasgressioni morali dovute a debolezza od errore (Num. 15, 27 ss.), non quelle che includevano una malizia deliberata. L'offerente imponeva le mani su la testa dell'animale per simboleggiare il trasferimento della colpa, quindi si compiva il rito regolato da norme più categoriche del

solito e diverse secondo la qualità dell'offerente (Lev. 4, 1-6, 7; 7, 1-10; Num. 15, 22 ss.). Solenni sacrifici espiatori per tutta la collettività erano prescritti nel giorno del *kippur* o espiazione (v.) ed inoltre si immolava un capro in tutti i noviluni, a Pasqua, a Pentecoste e durante la festa delle Capanne. In 2Mach. 12, 43 si ricorda anche un s. espiatorio per i morti.

Col s. propriamente detto si univa l'offerta di alimenti e di bevande (ebr. minhah e nesek) e di incenso od altre sostanze aromatiche. Nel fumo, che si innalzava dall'altare dell'incenso, si amava scorgere il simbolo della preghiera, che ascende verso Dio (cf. Ps. 141, 2; Lc. 1, 10), mentre le offerte di commestibili, ben determinati dalla Legge (Num. 5, 15; Lev. 2, 1 ss.), e delle bevande erano adattissime per esprimere il ringraziamento per il pane quotidiano e la comunione con la divinità. In alcuni casi specifici queste offerte costituivano un s. in cruento a sé. I sacrifici incruenti appaiono non meno antichi di quelli cruenti (cf. Gen. 4, 3; 14, 18).

In modo particolare nel *Levitico* si leggono norme molto minute circa i vari atti o cerimonie, che accompagnavano il rito, e circa le qualità delle vittime prescritte per le singole occasioni. È difficile precisare l'evolversi di simili cerimoniali. La religione legittima in Israele condanna qualsiasi s. umano (Lev. 18,21; 20, 2-5; Dem. 12, 31; 18, 9 ss.; e spesso nei profeti); sono un'empietà dei Cananei e sono proibiti con severità. Essi furono praticati (cf. 1Reg. 16, 34; 2Reg. 16, 3; 21, 6) nella religione popolare (v.), contaminazione appunto per influsso cananaico. Il s. della figlia di Iefte (v.) è effetto di un voto inconsulto, opera di un rude guerriero (Iudc. 11, 30 ss.). Severe sono le condanne, ripetute frequentemente dai profeti (Mi. 6, 7; Ier. 7, 31; 19, 5; 32; 35; Ez. 16, 20 ss.). Queste documentano l'infiltrarsi di tali riti abominevoli fra gli adoratori di Iahweh, e quanto essi fossero estranei al vero spirito della religione ebraica.

Le espressioni profetiche (Is. 1, 11-15; Ier. 7, 21-23;. Os 6, 6; Am. 4, 4 ss.; 5, 21-25; Mi. 6, 6-8 ecc.) che sembrano condannare ogni forma di culto esterno e quindi i sacrifici, sono dirette contro la mentalità errata che riduceva tutta la religione al semplice culto esterno, anche contro le pessime disposizioni interiori (v. Religione popolare). Era un richiamo necessario all'essenza della religione, ossia ad una vera santità morale contro possibili degenerazioni superstiziose. Proprio in libri profetici, che più inveiscono contro una fiducia illimitata nel rito esterno, troviamo affermata la legittimità dei sacrifici (Ier. 17, 26; 31, 14; 33, 11-18; Mal. 1, 8-14).

Nel Nuovo Testamento, Gesù Cristo, al pari dei profeti, lamentò la falsificazione del concetto di s. (Mt. 9, 13; 12, 7). Anche egli si sottomise alla legislazione mosaica (Lc. 2, 22 ss.; 22, 8 ss.) e perfino Paolo, il grande Apostolo della libertà evangelica, accettò di partecipare ai sacrifici prescritti per quanti avevano emesso il voto del nazireato (At. 21, 23-26). Egli sviluppa più di ogni altro la teologia del s. espiatorio unico del Cristo sul Calvario (Rom. 3, 25; 5, 6 ss.; Gal. 3, 13; 4, 4 ecc.). È il concetto di vittima e di sacerdote applicato al Cristo in modo speciale nella lettera agli Ebrei (9, 23-10, 18), ove si insiste su l'efficacia unica e definitiva del s. della croce, ponendolo precisamente in relazione con le caratteristiche dei sacrifici dell'antica Legge. Il rito eucaristico non è altro che una

ripetizione mistica, incruenta di questo unico s. (v. Eucaristia). Tutti i sacrifici dell'antica legge erano tipo, figura e preparazione di quest'unico s.

[A. P.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Études Bur les religions sémitiques*, 2a ed., Parigi 1905, pp. 247-74; G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*. Oxford 1925; A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'A. et le N. T*., Roma 1932, ID., *Expiation*, in DBs, III, coll. 1-262; P. HEINISCH, T*eologia del Vecchio Testamento*. Torino 1950, pp. 241-51.

SADDUCEI. - Una delle principali "sette" o "gruppi", in cui appare diviso il giudaismo al principio della nostra era. Nemici naturali dei Farisei. Il nome è ravvicinato all'aggettivo *saddiq* (= giusto) ma esso deve derivare dal patronimico Sadoc, sommo sacerdote al tempo di Salomone (1Reg. 2, 35). Talvolta negli scritti rabbinici sono chiamati anche *Boetusei* dal capostipite del principale casato dei sommi sacerdoti.

Nella storia si parla la prima volta dei S. al tempo di Giovanni Ircano (cf. Flavio Giuseppe, *Ant*. XIII, 296 ss.), che sarebbe passato al loro partito abbandonando il fariseismo. La loro posizione fu molto influente al tempo di Alessandro Ianneo, acerrimo nemico dei Farisei, ma in genere la loro autorità, in quanto detentori del sommo sacerdozio, fiorì in modo particolare sotto l'occupazione romana. Erode il Grande li perseguitò, perché sostenitori di Aristobulo II. I S., che avevano le loro aderenze principali fra l'aristocrazia e l'alto clero, scomparvero con la catastrofe del 70, mentre i Farisei, ben visti dal popolo, si assicurarono il monopolio nella guida spirituale del giudaismo posteriore.

I S. si distinguevano per una maggiore tolleranza verso l'ellenismo e la cultura straniera in genere, manifestando anche minore avversione alla dominazione romana. Dai testi di Flavio Giuseppe, amante di ravvicinare le varie correnti giudaiche con quelle filosofiche greche, si può dedurre che i S. erano equiparati agli Epicurei. In linguaggio moderno si potrebbero chiamare con una certa elasticità "materialisti". Essi, infatti, che senza dubbio credevano all'esistenza di Dio, non ammettevano né Angeli né altri esseri spirituali (At. 23·, 8) ed inoltre negavano la risurrezione (cf. Mt. 22, 23; Mc. 12, 18; Lc. 20, 27) e l'immortalità dell'anima. La negazione di quest'ultima verità è documentata meno apertamente dalle fonti, ma essa risulta con sicurezza da varie affermazioni di Flavio Giuseppe (*Bell*. II, 165; *Ant*. XVIII, 16), dei Padri (Egesippo, Tertulliano, Filastrio, Girolamo) e di alcuni testi rabbinici Del resto tale posizione dottrina le sembra supposta in modo chiaro dal ragionamento di Gesù Cristo contro i S., quando prova la risurrezione (Mt. 22, 29-33).

Secondo Flavio Giuseppe (*Bell*. II, 164; cf. *Ant*. XIII, 173) i S. avevano una concezione puramente materialistica della storia, escludendo l'intervento divino: «Essi negano del tutto il destino ed escludono che Dio faccia o guardi alcunché di male», facendo dipendere tutto dalla volontà umana. Infine fonte di frequenti contrasti con i Farisei era il loro ripudio in blocco delle tradizioni orali (*Ant*. XIII, 297). Ma non è provato quanto si legge in alcuni

Padri (Ippolito Romano, *Philosophumena* IX, 29; Origene, *Contra Celsum* I, 49; Girolamo, *In Matthaewm* 22, 31), che i S. riconoscessero solo il Pentateuco come libro ispirato.

Nell'interpretazione e nell'applicazione delle leggi, i S. avevano fama di essere più severi dei Farisei. Anche per questo essi erano impopolari. Fra le divergenze liturgiche è degna di rilievo quella circa l'offerta del primo manipolo delle primizie, che da non pochi esegeti è invocata per risolvere la difficoltà circa la data della Pasqua, risultante dai testi dei Vangeli sinottici e da quelli di s. Giovanni. I S. affermavano che l'offerta andava fatta il giorno successivo al "sabato" (cf. Lev. 23, 11) e non necessariamente il 16 Nisan, come volevano i Farisei, che identificavano il sabato con il giorno di Pasqua (15 Nisan). La differenza naturalmente incideva sulla data di Pentecoste fissata al cinquantesimo giorno dall'offerta del manipolo (ivi, 23, 15 s.). Si sa, però, che per evitare inconvenienti pratici i S. procuravano fraudolentemente che il 16 Nisan iniziasse la settimana, specialmente quando ciò si poteva ottenere con lo spostamento di un sol giorno del calendario. Altre piccole differenze sono segnalate anche per il rituale della festa delle Capanne e per il giorno dell'Espiazione (*Kippur*). In caso di coincidenza della Pasqua col sabato i S. sostenevano il principio: «La Pasqua non annulla il sabato», vietando di eseguire i riti preparatori appena incominciato il riposo sabatico al tramonto del venerdì.

[A. P.]

BIBL. - J, M. VOSTÉ, *De sectis Iudaeorum tempore Christi*, Roma 1929, Pp. 11-28; M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, 3a ed.. Parigi 1931, pp. 56, 159- 268 ss. 301-306. 333-353 s. 419.

SADOC. - Sommo sacerdote al tempo di Davide e di Salomone; discendente di Eleazaro (1Par. 5, 34), primo successore di Aronne nel pontificato (Num. 20, 28). Probabilmente Saul, indisposto nei riguardi di Achimelec (1Sam 22, 14 s.), padre di Abiatar a cui era passata la dignità pontificale (1Sam 22, 20; 30, 7; 2Sam 8, 17; 1Par. 18, 16; 24, 6), nominò sommo sacerdote S. o il padre di questi, Achitob (2Sam 8, 17; 1Par. 18, 16). Davide lasciò che tanto Abiatar quanto S. esercitassero l'alta funzione, con compiti forse alquanto distinti (cf. 1Par. 15, 11; 16, 39 s.). Almeno per i primi anni del regno non appare nessun antagonismo fra di loro; tutti e due assistono il re durante la rivolta di Absalon (2Sam 15, 24-29; 17, 15-22; 19, 12). Abiatar si schierò in favore di Adonia e S. per Salomone (1Reg. 1, 7 s.). Il tentato colpo di stato di Adonia portò alla repentina elevazione di Salomone sul trono; egli fu consacrato da S. (1Reg. 1, 39). Morto Davide, il nuovo re depose Abiatar, riportando così il sacerdozio al suo unico ramo legittimo (ivi, 2, 35). Il cambiamento è ricordato spesso nell'uso di parlare dei sommi sacerdoti come discendenti di S. (cf. 2Par. 31, 10; Ez. 40, 46 ecc.).

[A. P.]

SALMANASSAR. - Nome di alcuni monarchi assiri. Il primo, successore di Adad. Nirari I e padre di Tukulti-Ninurta I, regnò dal 1272 al 1243 ca. a. C.: è ritenuto il primo organizzatore del militarismo assiro. Le gesta di questo monarca furono anzitutto dirette a domare ribellioni nel settentrione (Urartu) e quindi a bloccare la pressione hurrita con la conquista del Mitanni;" una iscrizione ricorda la sua vittoria su una coalizione di Hurriti, Hittiti ed Aramei (Ahlahmu). Tra le principali sue opere va ricordata la fondazione della città di Calah.

S. II (1028-1017) è ricordato in un'iscrizione come conquistatore della città di Si-na-bu e Ti-i-du nella regione di Nairu, a nord-ovest della Mesopotamia, città passate poi in possesso degli Aramei.

Di S. III (858-824), figlio di Assumazirpal, abbiamo la celebre iscrizione dell'"obelisco nero"; è questo ìl primo monarca assiro che viene in conflitto con gli Israeliti. Fin dal suo primo anno di regno, egli si spinge oltre l'Eufrate verso la Siria. Per resistergli si forma la grande lega tra Damasco, Hamath e altri re della regione costiera: anche le truppe di Achab sono presenti alla grande battaglia combattuta tra questi alleati e S. a Qarqar (854). La resistenza alleata fu tenace e il re assiro dové ritornare in Mesopotamia. Dopo ripetuti attacchi, S. riuscì nel suo 180 anno di regno a battere Damasco governata allora da Hazaele e a ottenere il tributo dai re di Tiro e Sidone e da Iehu, re d'Israele. Lottò non poco anche in Babilonia da dove riuscì ad allontanare i Caldei.

Mentre pochissimo è noto di S. IV, molto sappiamo anche dai testi sacri, di S. V (727-722), successore di Teglatfalasar III.

Le sue principali imprese militari furono dirette verso i ribelli occidentali. Dopo aver ottenuto la sottomissione di quasi tutte le città fenice dovette subire una sconfitta navale da Tiro, che però doveva cedere in seguito ad un assedio di cinque anni. La principale impresa di S. V, ricordata dalla Bibbia, resta tuttavia l'assedio di Samaria, seguito dalla conquista e distruzione della città stessa per opera di Sargon II; ne era stata causa il contegno di Osea, re d'Israele: tributario di S. fin dal suo primo apparire in Fenicia, Osea aveva creduto, fiducioso nell'aiuto egiziano, di potere a un certo momento sospendere il suo tributo; l'azzardo però fu grave poiché costò la cattura di Osea stesso e la fine del regno d'Israele (2Reg. 17, 6; 18, 9 s.).

[G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*. I. Torino 1947. §§ 8. 17 ss. 435. 445, 454 s. 464; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

SALMI. - Vengono così chiamati, con uso derivato dalla Bibbia greca e latina, i sacri carmi che gli Ebrei con più proprietà intitolano inni: poesie religiose di vario argomento, per lo più preghiere o lodi a Dio. La loro raccolta, detta per analogia *Saltero*, nelle bibbie ebraiche è divisa in cinque libri, separati tra loro dalla dossologia o acclamazione «Benedetto il Signore, ecc.) che si legge in fine dei Ps. 41.72.89.106. Ma è divisione

relativamente recente (III sec. ca. a. C.), In tempi più remoti si compose di tre grandi collezioni, distinguibili dall'uso dei nomi per invocare la divinità. La 1. (Ps. 1-41) e la 3. (90-150) dicono Iahweh, la 2. (49·89) Elohim (Dio). Nella 1. quasi tutti i s. (eccetto 1.2.33) s'intitolano a David e ad Asaf; nella 3. quasi tutti i s. sono anonimi. Coi nomi varia anche il tenore generale dell'argomento. I s. attribuiti a David sono in massima parte preghiere di soccorso in ogni sorta d'afflizione; i carmi dei figli di Core (leviti) si aggirano intorno al culto, al tempio, alla santa città. Quelli di Asaf sono canti nazionali o didattici, celebrano i trionfi o deplorano le sconfitte di tutto il popolo, o insegnano verità morali. La collezione anonima contiene per lo più inni di lode o di ringraziamento a Dio. Vi spicca una particolare collezione di s. detti graduali (120-134), di un'indole levitica e nazionale.

Si può rilevare pertanto che l'attuale collezione dei s. si venne formando a poco a poco dai tempi di David (ca. 1000 a. C.) fin dopo quelli di Neemia (ca. 400 a. C.). Per quel lungo spazio quasi in ogni generazione i pii poeti da Dio ispirati vi trasfusero i loro santi affetti, le loro fervide preghiere, i trasporti dell'anima loro profondamente religiosa. Il saltero così raccogliendo l'eco di tutto un popolo e di tanti secoli, era di sua natura tutto fatto per divenire, come divenne, il libro di preghiere, il manuale di devozione, prima per la sinagoga israelitica poi per tutta la Chiesa cristiana.

Tanto la Bibbia ebraica, quanto la cristiana (LXX e Volgata), contano i s. in egua1 numero di 150, ma non è eguale il modo di giungere a tal numero. Quello che nella seconda è il Ps. 9, nel testo ebraico tradizionale forma i due Ps. 9 e 10; e così pure il 113 della Volgata risponde al 114 e 115 dell'ebraico, viceversa l'ebraico riunisce in uno (116) i 114 e 115 della Volgata e ancora in uno (147) i 146 e 147 della Volgata. In generale può dirsi che la numerazione della Volgata dal Ps. 10 a 146 è inferiore di un'unità all'ebraico.

La maggior parte dei s. porta in fronte un *titolo* o intestazione, che può variare assai di estensione e tenore. Contiene una o più delle seguenti noti,de: 1° l'autore; 2° il genere poetico; 3° l'aria o l'accompagnamento musicale; 4° l'uso liturgico; 5° l'occasione storica. Tali titoli sono certamente antichissimi e vi furono posti almeno da una tradizione autorevole. Una conferma di tale autorità, segnatamente per quanto riguarda gli autori, l'attento lettore la troverà in molti indizi intrinseci. Ma non godono, evidentemente, della stessa autorità del testo ispirato.

A Davide per unanime accordo di codici e versioni antiche, sono attribuiti ca. 70 s., cioè quasi la metà di tutta la collezione. Dai libri storici consta infatti che David era dotato di notevole talento poetico e musicale (1Sam 16, 14.2.3; 18, 10; 2Sam 1, 18-27 ecc.) divenuto persin proverbiale (Am. 6, 5); si sa pure che molta cura ebbe del culto divino sposato al canto e alla musica (2Sam 6, 2-22; 24, 16-25; 1Par. 16, 4-7; 23.29; cf. Eccli. 47, 8 ss.); era da aspettarsi ch'egli fosse anche l'autore principale di s. e che a lui sovente venisse intitolata l'intera collezione, tutto il saltero ebraico. Ma non ne fu egli unico compositore; una dozzina di s. (42-49.84-85.87-88), a testimonianza del titolo, appartengono a una famiglia di Corehiti (cf. Num. 26, 10 s.), che fino all'esilio formò una classe di cantori addetti al Tempio (1Par. 6, 16-23; 2Par. 20, 19). Altri dodici s. (50.73-83) sono intitolati ad Asaf, nome di una famiglia di cantori (par. 25, 1-6; 2Par. 5, 12; 35, 15), che sopravvisse all'esilio (Esd. 2; 41; 3, 10). Per analogia anche l'appartenenza a David

asserita nei titoli potrà intendersi nel senso che i detti s. stessero in una collezione o canzoniere di sacri carrili, dei quali il re poeta era non unico ma principale autore. Oscuro è il significato dell'attribuzione di un s. ciascuno a tre insigni uomini: Mosè (90), Salomone (72), Etan Ezrahita (89); il resto dei s., esattamente un terzo; è anonimo.

Dei termini che si riferiscono al genere poetico, il più comune (57 volte) nei titoli è mizmor, dai LXX tradotto "psalmos", donde il nostro termine s., che nell'uso indica una poesia d'argomento o scopo religioso, e quindi acconcia mente fu esteso a tutti i carmi della collezione. Meno frequente il termine sir = canto, che si dice anche di poesia profana (Is. 23, 16; Am. 6, 5), si trova in 13 S. accoppiato a mizmor, da solo in Ps. 46, nei s. graduali e nel 45. "canto d'amore". Più importanti in relazione all'argomento e più rispondenti ai nostri concetti sono due termini, che di rado occorrono nei titoli, ma più spesso nello stesso testo dei s.: tefillah = preghiera, e tehillah = lode. Così vengon designati i due generi più frequenti dei S. Nel primo, la preghiera, che da solo comprende oltre un terzo di tutto il saltero, una persona o (più raramente) la nazione, assalita da mali ed afflizioni d'ogni genere, a Dio ricorre per esser liberata; nella loro copia e varietà i s. offrono così modelli di preghiere per ogni occorrenza della vita umana.

L'altro genere, di lode o inni a Dio, era in special modo indicato per il culto pubblico nel servizio religioso del Tempio e si trova concentrato principalmente nei libri 40 e 50. In minor numero sono i s. didattici o sapienziali e morali, pieni di vari ammaestramenti per la vita, e i s. storici, che ricordano, ad esaltazione o ringraziamento a Dio, o a lezione dei posteri, i grandi fatti della vita nazionale E ancora ci restano dei s. che sfuggono ad ogni categoria, tanta è la varietà di questa nobilissima antologia di poesia religiosa.

Nel saltero (dice s. Atanasio nella sua lettera a Marcellino sulla intelligenza dei s.) si trova raccolto quanto negli altri libri del Vecchio Testamento è sparso di utile e salutare. «Il libro dei s. è come un giardino che contiene i frutti di tutti gli altri e mentre dà a questi lo squisito sapore della poesia, ve ne aggiunge pure dei propri» (PG 27, 12). Infatti il saltero ha con i libri legislativi comune il più fervido attaccamento alla legge divina (1; 19, 7.14; 119), con gli storici i racconti delle gloriose età del popolo eletto (68.78.105-107.114.136); con i didattici gli insegnamenti morali (15. 37.82.94.100.112.133) e le riflessioni su gli umani destini (39.49.73.90.139); con i profetici lo spirito ardente, il culto interiore (15.40.50.51), lo zelo per la giustizia e per la difesa dei deboli (10.12.58.82.94), la visione dei tempi e dei fatti messianici (2. 16.22.45.72.89.96-100.110). Così la materia, di cui si compone questo magnifico e delizioso giardino, è altrettanto abbondante che varia.

Né meno varia e bella è la forma poetica che riveste il pensiero, dalla più soave, idillica (23.42.65.104.128.131), alla più concitata e sublime (29.46.68.75.76).

Per gustarne tutta la bellezza e sentirne l'efficacia il lettore si studierà di entrare nei sentimenti e negli affetti espressi nel sacro testo. Se qualche passo, come nei s. cosiddetti imprecatori (58.69.83.109), sembrerà duro ad anime avvezze alla dolcezza evangelica (cf. Mt. 5, 43), rammentiamo il puro zelo della giustizia e dell'onor di Dio che animava i sacri autori (cf. 5, 11; 69, 10; 139, 21) e potremo avere per il peccato tutto il rigore dell'antica legge, mentre riserbiamo per il peccatore tutta la carità e la misericordia della nuova.

[A. V.]

BIBL. - P. SYNAVE, in DThC, XIII, coll. 1023-1149; H. HOPFL - A. MILLER - A. METZINGER, *Intr. spec. in V. T*., 5a ed., Roma 1946, pp. 291-314; A. VACCARI, in DAFC, IV, coll. 474-95; ID.. *De libris didacticis*, 2a ed., Roma 1935, pp. 8-28; ID., *La S. Bibbia*, IV, Firenze 1949, pp. 101-344; ID., *I Salmi*, con a fronte la nuova versione latina del P. Ist. Biblico, 2a ed., Torino 1953; *Liber Psalmorum*... nova versio cura Profess. Pont. Ist. Biblici edita, Roma 1945; P. GALETTO. *I Salmi*... testo latino della nuova verso del P.I.B., con trad. italiana, ivi 1949 (ed. Paoline), 1954; G. CASTELLINO, S.D.B., *Libro dei Salmi* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1955; J. ENCISO VIANA, *Los Salmosoprologos*, in EstE, 34 (1960) 621-631: Miscellanea Biblica A. Fernandez; F. ASENSO, *Salmo 36. Su avance hacia la plenitud Luz-Vida*, ibid., 633-643; B. PASCUAL, *Dos notas al Salterio*. *Salmos 131 y 133*, ibid., 645-655.

SALOMONE. - Figlio di David e di Betsabea, successore nel regno (ca. 965-926 a. C.). Coll'appoggio del profeta Nathan, del sacerdozio gerosolimitano e della guardia reale, s'impadronì del trono paterno, ch'era bramato dal fratello Adonia, sostenuto a sua volta dai rappresentanti della tradizione d'Hebron, Ioab, Abiathar ed i funzionari giudaici, ed eliminò i suoi oppositori (I Reg. 1-2). li regno salomonico fu statico, dopo il dinamismo di quello davidico: ciò nonostante conservò quasi interamente l'ampiezza datagli da David, protetto da una cintura di piazzeforti, presidiate da nuove guarnigioni, fornite di carri da guerra (I Reg. 9, 15-19; 10, 26). Non riuscì però ad ostacolare la riconquista di Edom da parte del principe moabita Hadad, che s'era rifugiato in Egitto (1Reg. 11, 21); ma si assicurò il controllo sulla regione metallurgica e della strada per il Mar Rosso, sita in Edom. Similmente perse la Siria, riconquistata da Razon, il fondatore della dinastia damascena, e cedette venti città galilaiche a Hiram di Tiro (1Reg. 9, 11).

L'attività politica fu condotta con la diplomazia, non con le armi. L'alleanza con l'Egitto, desideroso di riprendere il controllo della Palestina, fu sigillata dal matrimonio di S. con la figlia del Faraone Psusennes I della XXI dinastia, la quale recava in dote la città di Gezer (1Reg. 3, 1; 9, 16 s.). L'alleanza con Hiram di Tiro ebbe la forma di un contratto commerciale (1Reg. 5, 15-26) e furono gl'interessi commerciali ed il prestigio salomonico a determinare la visita a Gerusalemme della regina di una colonia sabea dell'Arabia del Sud (1Reg. 10, 1-10).

Il commercio di S., trasformato in monopolio statale, ad imitazione di tutti i regni orientali, fu anzitutto di transito: i cavalli della Cilicia vengono trasportati in Egitto, dal quale provengono i carri militari destinati alla Siria; e poi commercio di scambio: il frumento e l'olio della Palestina, vengono cambiati col legname del Libano (1Reg. 5, 24-25); i metalli dell'Arabah in cambio dei prodotti rari della penisola arabica. I metalli dell'Arabah erano lavorati prima dell'esportazione: a Tell el Kheleifeh (Asiongaber) furono scoperte nel 1938-39 da N. Glueck potenti raffinerie costruite da S. per il ferro ed il rame estratto dalle miniere vicine (in BASOR, 71 [1938] 3-18; 72 [1938] 9-13; 75 [1939] 8-22). Il commercio, che si svolgeva per mezzo di carovane (1Reg. 10, 15), ebbe un forte incremento dalla

creazione da parte di S., associato con Hiram, di una Botta, di grande stazza ("navi di Tarsis") e con personale fenicio, che aveva come base il porto di Asiongaber-Elath (Tell el Kheleifeh), appositamente costruito nel golfo di Aqabah (1Reg. 9, 26 ss.; 2Par. 9, 21).

Le grandi costruzioni furono rese possibili dalla ricchezza accumulata con l'attività commerciale e fiscale: la grandezza della nazione era tangibile in quella del Tempio e della reggia. Con il concorso di operai specializzati fenici e soprattutto materiale fenicio (cedri e cipressi del Libano), fatto affluire a Giaffa in zattere e di lì convogliato a Gerusalemme, costruì il Tempio e la reggia, raccordati fra loro sotto l'aspetto costruttivo ed armonizzati sotto quello del servizio pratico, in modo da formare un, complesso organico. L'attività edilizia, iniziata fin dal quarto anno del suo regno (1Reg. 6, 1), fu protratta per venti anni (1Reg. 9, 10): sette per il gruppo Tempio (1Reg. 6, 38) e 13 per il gruppo reggia (1Reg. 7, 1). Il gruppo reggia (1Reg. 7, 1-12) costruito dopo e a sud-est del gruppo Tempio (v.), era composto di vari edifizi, che occupavano la spianata del Haram es-Sherif attuale e comprendevano: la "casa della Foresta del Libano" probabilmente destinata a cerimonie solenni; di vaste dimensioni (m. 55 x 25, 50 x 16), distinta in cinque navate da quattro file di colonne di cedri del Libano (donde il nome) e rischiarata da tre ordini di finestre quadrangolari, disposte simmetricamente lungo i lati maggiori, con un piano superiore a tre file di stanze; il "vestibolo delle colonne" (m. 27,5 x 16,5), ornato da colonne (donde il nome) con una specie di pronao a colonne, sovrastato da un piccolo tetto; il "vestibolo del trono" con dimensioni uguali alle precedenti anche se non precisate, rivestito di tavole di cedro, con un magnifico trono, destinato all'amministratore di giustizia; infine il palazzo reale propriamente detto, a ovest del gruppo precedente e a sud del Tempio, diviso in due parti, di cui una destinata a S. e all'harem regale, l'altra alla Figlia del Faraone, sua moglie. S. ricostruì le difese di alcune città cananee, atte, per posizione, a divenire piazze forti (1Reg. 9, 15-19): Hasor nella Galilea (= Tell ' Qedah); Megiddo (Tell Mutesselim), dove furono scoperti i resti di scuderie salomoniche (1Reg. 5, 6); Gezer (Tell Gezer); Bet Horon inferiore (Beit 'Ur el Tahta); Tadmor (v. Palmira). A Gerusalemme, dopo la sistemazione della Reggia (I Reg. 9, 24), costruì il Millò, un terrapieno (dalla radice mille: riempire) che doveva colmare la breccia nella collina della città di David (1Reg. 2, 10), prodotta dalla deviazione della valle del Tyropeion a nord dell'angolo sud-ovest dell'attuale Haram es-Sherif.

Amministrativamente, il territorio, ad eccezione di Giuda, fu diviso in 12 prefetture, le cui prestazioni in natura erano devolute per le necessità della corte, dei funzionari e dell'armata (I Reg. 4, 7-19; 5, 13-18). La riforma salomonica che sostituiva gli anziani con prefetti da lui direttamente nominati, aveva lo scopo di eliminare le tradizionali rivalità fra le tribù e di formare uno stato bene organizzato. Le dodici prefetture, che conservavano parzialmente la distribuzione tribale con sezionamenti però delle tribù di Efraim e Manasse, erano: 1. "montagna di Efraim" che comprendeva la tribù di Efraim ed il mezzogiorno di Manasse con Sichem per probabile capitale (Ios. 20, 7); 2. l'antico territorio di Dan con alcune parti delle tribù di Giuda e di Beniamino; 3. la pianura di Saron tra il Nahr el Augia ed il Nahr ez-Zerqa; 4. la regione di Nafat Dor, dal Nahr ez-Zerqa al Carmelo; 5. la parte occidentale della pianura di Esdrelon e la parte settentrionale della valle del Giordano; 6. la regione corrispondente quasi al territorio di Manasse

transgiordanica; 7. la regione di Mahanaim corrispondente al Galaad Meridionale; 8. la prefettura di Neftali in perfetta corrispondenza con l'antica tribù; 9. quella di Aser e Zabulon; 10. quella di Issacar, anch'essa in corrispondenza con l'antica tribù; 11. regione di Beniamino (cf. Ios. 18, 21.28); 12. quella di Gad (LXX: Galaad). Il territorio della tribù di Giuda non fu incluso fra le prefetture, perché dotato di amministrazione speciale. Nel nuovo sistema amministrativo israeliti e cananei furono posti su un piano di eguaglianza per diritti e doveri.

La figura di S. è rimasta presso i posteri incontestabilmente luminosa: non manca né la fama di una saggezza straordinaria ed universale (1Reg. 3, 16-28; 5, 9-14; 10, 1-10), né i segni di una vera religiosità (1Reg. 3, 4.15; 3, 1-66). Però non meno notevoli sono le ombre: l'indebolimento dello spirito guerriero, affermatosi all'inizio della monarchia; le eccessive preoccupazioni mondane; la saggezza troppo profana; il suo sentimento religioso meno radicato che non in Davide (1Reg. 11, 4); anzi S., da vecchio, indulse all'idolatria (ibid. 11, 1-8), e fu condannato dal profeta Abia (ibid. 11, 31). In politica interna anziché attenuare quel dualismo tra nord e sud, onnipresente in tutta la storia ebraica, l'esasperò mettendo in situazione privilegiata la Giudea con la sua amministrazione speciale e con molti suoi cittadini ad alte cariche dello stato (1Reg. 4, 1.6) e gravando invece Israele con prestazioni in natura ed in mano d'opera (ibid. 4, 7.19; 5, 7; 5, 27). Da Israele infatti venne il primo tentativo di rivolta, il quale, benché fallito, fu il preludio della scissione che si verificherà alla morte di S.

[A. R.]

BIBL. - L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébreu*. III, Parigi 1930: G. RicCIOTTI, *Storia d'Israele*. I. Torino 1932. PP. 349-71: F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 79-83; R. DE VAUX, in DBs, IV, coll. 745 ss.; F. THIEBERGER, *King Solomon*, Londra 1948; J. HORNELL, in *Antonianum*, 21 (1947) 66-73; S. GAROFALO, *Il libro dei Re,* Torino 1951, PP. 28-105.

SAMARIA, Samaritani, Samaritano (Pentateuco). - 1. Samaria (ebr. Shomeron, ecc. Samerina) designa la capitale del regno di Israele (v.), oggi Sebastijeh, a 10 km. a nord-ovest di Naplusa, costruita da Omri (880 a. C.) sul monte (443 m. sul mare) acquistato da Semer per due talenti (I Reg. 16,24), e indica, dal tempo di Sargon (721), la regione centrale della Cisgiordania. S. è nel centro del regno settentrionale, con buone vie di comunicazioni verso nord e ovest, in posizione strategicamente invulnerabile. Gli scavi archeologici (1908-10 e 1931-35) hanno posto in luce le vicende della città dalla fondazione al tempo di Erode, e hanno scoperto 75 ostraka in ebraico antico, contrassegni delle giarre d'olio o di vino dei magazzini regi, e che ricordano 22 nomi di villaggi del territorio di Manasse.

Il possesso della Galilea, l'influsso in Transgiordania, il predominio commerciale, favorito dall'alleanza coi Fenici, danno a S. ricchezza, attestata dalla scoperta di 200 pezzi di avorio (cf. Am. 3, 15; 5, n; Is. 28, l; I Reg. 22, 39). Achab è sconfitto a Qarqar sull'Oronte da Salmanassar III; nell'angolo nord ovest della cittadella è stata scoperta un'ampia vasca

(10 x 5 m.), in parte scavata nella roccia, che rappresenta forse la vasca di S. (I Reg. 22, 38) nella quale fu lavato il carro di Achab dopo la battaglia. Salmanassar V imprigiona il re Osea e assedia la città che dopo tre anni cade (722-721) nelle mani di Sargon (2Reg. 17, 5 s.). Gli abitanti sono deportati nelle città dell'Assiria e della Media; coloni assiri vengono a S.

S. sotto gli Assiri diventa la provincia di Samerina cui è unita una parte delle conquiste di Teglatfalasar (733) subordinate provvisoriamente a Megiddo. Una lettera in neo-babilonese indirizzata ad Abi-Ahi e molti cocci attribuiti all'epoca assiro-babilonese attestano l'amministrazione mesopotamica.

Sotto i Persiani S. è amministrata da uno dei pahawoth di Abarnahara, *** che "mangiano del sale di corte", cioè vivono delle rendite dello stato (Esd. 8, 36; 4, 14; Neh. 2, 7) e ha tra i suo), governatori Sanballat conosciuto per la sua ingerenza negli affari ebraici, cui succede il figlio Delaia segnalato in un papiro di Elefantina (Neh. 4, l; 6, 2).

Nel 331 S. dapprima si sottomette ad Alessandro Magno, indi tenta di ribellarsi, viene smantellata e riceve una colonia di 6000 macedoni. Nel 145 la Galilea è forse soggetta a S. cui però vengono tolti tre territori meridionali annessi da Demetrio II alla Giudea (I Mach. 10, 30; cf. però 11, 34). L'importanza della provincia di S. sta nel fatto che essa rappresenta agli occhi di Antioco III tutto il resto della Palestina. Flavio Giuseppe presenta nel 167 Apollonio come stratega di S. e meridarco insieme ad un agente Nicanore incaricato per gli affari regi, mentre Andronico organizza il culto di Zeus Xenios sul monte Garizim (I Mach. 3, 10; *Ant*. XII, 7, l; 5, 5). Giovanni Ircano (108) si impadronisce di Sichem, del Garizim e del paese dei Cutei (Samaritani) e distrugge la città di S. dopo un anno di assedio, senza annientarla. Una bella torre rotonda, numerosi frammenti di giarre, monete e iscrizioni attesta no la rinascita della città. Pompeo (63) unisce S. al governo della Siria; Gabinio (57-55) dà il nome di Gabiniani ai cittadini di S. Al tempo di Erode, S. tra la Galilea e la Giudea, incomincia da Genin e termina verso la toparchia di Acrabattene, a nord-est confina col territorio della città di Scitopoli e a nord-ovest col limite della Fenicia. Nel 27 è trasformata completamente da Erode e chiamata Sebaste in onore dell'imperatore Augusto.

Nel N. T. Lc. 17, 11; 10.4,4.5.7; At. 1, 8; 8, 1; 9, 31; 15, 3 indicano certamente la regione.

2. I Samaritani sono il risultato della fusione tra i superstiti di S. dopo la conquista di Sargon e i coloni provenienti da Hamath e da Sepharwaim (720), da Tamud e da Madian (715), da Babilonia e da Kutha (709) (2Reg. 17, 24-41). Flavio Giuseppe li chiama anche Cutei forse per la prevalenza degli abitanti di Cutha, l'attuale Tell Ihrahim, ca. 20 km. a nord-est di Babilonia (*Ant*. IX, 14, 3; XIII, 9, l). I S. professano una religione fondamentalmente ebraica ma con influenze di divinità assire quali Nergal, il dio del mondo sotterraneo, e, forse, Hadad, dio della pioggia, nonostante la distruzione delle immagini fatta da Iosia (2Par. 36, 6.7). Vanno in pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme (Ier. 41, 4). Dopo il ritorno degli Ebrei dall'esilio ai S. non è concesso di partecipare alla restaurazione del Tempio (Esd. 4, 2). Si acuisce la rivalità tra S. e Giudei, che è la

continuazione dell'antagonismo tra Nord e Sud latente ancora prima dell'unità davidica e aperto con la scissione in due regni dopo la morte di Salomone. Il governatore Sanhallat tenta la conciliazione col matrimonio di sua figlia con Manasse, discendente del sommo sacerdote. Neemia (13, 28) esilia il genero del governatore che, secondo la cronaca samaritana, diventerebbe il sommo sacerdote del culto nazionale dei S. ed iniziatore dello scisma. Sanballat indignato proclama l'indipendenza dei S. e costruisce sul monte Garizim il tempio iahwistico che domina la città di Sichem, e chiama ad officiarlo i membri della famiglia di Aronne anch'essi espulsi da Gerusalemme. La critica tende ad assegnare al tempio sul Garizim un'origine ellenistica e a spiegare lo scisma mediante una lenta evoluzione. L'iniziativa della costruzione sarebbe partita dai sacerdoti profughi da Gerusalemme perché insofferenti del rigore di Neemia e rifugiati presso i S. dove avrebbero dai Seleucidi ottenuto il permesso di costruire il tempio.

I S. non soffrono persecuzioni né da Pompeo né da Erode, ma molti di essi (36 d. C.) vengono uccisi per ordine di Pilato in un'adunata indetta da un impostore sul monte Garizim (F. Giuseppe, *Ant*. XVIII, 4, 2). Prendono parte alla ribellione generale della Palestina contro i Romani: Cereale, comandante della V legione macedone, li assedia sul monte Garizim e ne uccide più di 11.000 il 15 luglio 67 (F. Giuseppe, *Bell*. XXXVIII, 2, 3). Vivono ancora non molto numerosi a Naplusa.

L'acredine esistente tra i S. e i Giudei è espressa da Eccli. 50, 27 s. Io. 4, 9 esprime il disaccordo tra i popoli delle due regioni. Dal vangelo di Giovanni, nell’episodio della samaritana al pozzo (Io. 4, 9.42), oltre l'antagonismo, si hanno particolari dei S.: si ritengono discendenti di Giacobbe e attendono un Messia che chiamano Ta'eh "colui che ritorna" e che considerano un secondo Mosè, sebbene meno grande dell'antico legislatore, un profeta e, nello stesso tempo, principe temporale e conquistatore; si attengono al culto di Dio sul monte Garizim che chiamano la montagna benedetta, santa e ritengono il luogo dei sacrifici di Seth e Adamo, della città di Melchisedec, del sacrificio di Abramo ecc.

Gesù Cristo è accolto dai S. per due giorni, sebbene non sia ricevuto in una città a nord della S. (Lc. 9, 51-56) e non mandi i discepoli in S. nell'esperimento di apostolato (Mt. 10, 5); all'accusa di essere un S. non risponde (Io. 8, 48 s.). I S. fanno una splendida figura nella parabola del buon S. (Lc. 10, 30-37) e nella guarigione dei dieci lebbrosi.

3. Il *Pentateuco Samaritano* è il testo ebraico del Pentateuco in uso (forse dal 400 ca. a. C.) presso i S. che riconoscono esclusivamente come Sacra Scrittura questi cinque libri. Pietro della Valle (1616) scopre il P. S. completo a Damasco. Altri manoscritti in seguito vengono scoperti e portati in Europa. Nessuno di essi però è anteriore al sec. X. Il più antico è quello conservato a Naplusa e consta di 21 pelli pergamenate con 6 colonne per pelle e 60-70 righe per colonna. Solo circa la metà è leggibile. I S. lo fanno risalire ad Abisah figlio di Phines, nel 130 anno dalla presa di Canaan. I manoscritti del P. S. sono in caratteri ebraici antichi, non hanno punti vocalici né accenti. In essi ogni parola è separata da un punto, i membri della frase da due punti. Il testo è diviso in 966 sezioni o qasin.

Il P. S. ha ca. 6000 varianti, dal testo masoretico, di cui 1900 appoggiate dai Settanta; non si può stabilire una regola meccanica di preferenza. Tuttavia si possono notare varianti grammaticali con aggiunte di lettere quiescenti, cambiamento di forme rare o poetiche, soppressione delle lettere paragogiche. Ciò potrebbe dipendere da un aggiornamento della scrittura come nel primo rotolo di Isaia di Khirbet Qumran. Non mancano addizioni di glosse e interpretazioni del testo come nei Settanta; correzioni spesso poco felici del testo, aggiunte tratte dai passi paralleli; correzioni di passi cronologici, in particolare dell'età dei patriarchi come in alcuni apocrifi quali l'*Enoch etiopico* e il libro dei *Giubilei*. Citazioni di Filone Alessandrino e riferimenti del Nuovo Testamento (At. 7, 4.32.35; Hebr. 9, 3), che trovano corrispondenza solo nel P. S., spingono ad ammettere l'esistenza probabile, negli ambienti giudaici, di un tipo di testo vicino al samaritano, oltreché di quello che ha determinato il testo masoretico e il testo dei Settanta. Esistono delle varianti conformi alle credenze e al culto dei S. Gli antropomorfismi sono eliminati; il monte Garizim è posto in luogo del monte Hebal (Deut. 27, 4,). Notevoli le aggiunte a Ex. 20, 17 e a Deut. 5, 21. I cambiamenti constatati nel P. S. sono sistematici e senza reale autorità; e il Testo Masoretico rimane preferibile.

[F. V.]

BIBL. - G. A. REISMER, - CL. S. FISCHER -D. G. LYON, *Harvard excavations at S*. (1908-1910), 2 voll., Cambridge (Mass.), 1924; J. W. G. M. CROWFOOT, *Early ivories from* S., Londra 1938; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 140 55. 362-70; n, 1938, pp. 120. 104. 134. 443; D. DIRINGER. *Le iscrizioni antico-ebraiche*, Firenze, 1934, p. 21-73; S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma. 1951, pp. 106-110; 27-39; J. A. MONTGOMERY. *The Samaritans*, Londra 1925; ID., *The samaritan oral law and ancient Tradition*, Londra 1932; A. VON GALL, *Der hebraiche Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1914-19.18; P. KAHLE, *Unter-suchungen, zur Geschichte des Pentuteuchtextes*, in *Theologische Studien und Kritiken*, 88 (1915), pp. 399·439; B. J. ROBERTS, *The Old Testament, test and version*., Cardiff 1951, pp. 188-96; S. SALMON, *The Samaritan Pentateuch*, in *Journal of Jewish Studies,* 2 (1951), pp. 144-50; A. PARROT, *Samarie capitale du royaume d'Israel*. (Cahiers d'Arch. Bibl., 7), Neuchatel 1955.

SAMUELE. - Il profeta S. (*semu'el*: interpretato in 1Sam 1, 20 secondo un'etimologia popolare "Iahweh lo chiamò *sa'ol"*; è molto affine a *sumu-ilu* nome divino accadico già al tempo di Hammurapi: cf. E. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris 1910, p. 23) nacque in Ramathaim (probabilmente l'odierna città di Rent: cf. E. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938, p. 428 s.) da una moglie di Elcana, chiamata Anna, la quale era stata sterile sino alla nascita di S. e aveva promesso, qualora le fosse nato un figlio, di consacrarlo a Dio (I Sam. 1, 11). S. dunque, messo alle dipendenze del sommo sacerdote Eli (1Sam l, 24-28), ebbe la rivelazione dell'imminente distruzione della famiglia di questi (I Sam 3) e quindi fu dichiarato profeta del Signore (I Sam 3, 19 ss.). Generò soltanto due figli, Gioele e Abia i quali però non seguirono gli esempi del padre. Non potendo più difendere Israele dai nemici a causa della sua vecchiaia (cf. I Sam 9, 16; 10, 5; 13, 3) e

non essendo graditi i suoi figli (1Sam 8, 1-5), a voce di popolo, consacrò re Saul (1Sam 9, 1-10, 26). Dopo la vittoria di questi sugli Ammoniti (1Sam 11, 1-11), inaugurò il regno in Galgala (1Sam 11, 12-15) e si dimise da giudice (1Sam 12). Rimase tuttavia profeta e come tale comunicò i divini voleri al re. Nel nome di Iahweh comandò a Saul la distruzione degli Amaleciti (1Sam 15, 1 ss.); al re disobbediente comunicò l'abbandono da parte di Dio, prima della sua dinastia (I Sam 13, 5-14) e poi della sua stessa persona (1Sam 15, 11-23). Per ordine di Iahweh unse re Davide (1Sam 16, 1-13). Quindi non pare che sia più intervenuto pubblicamente; sembra solo che presiedesse al raduno dei cosiddetti "figli dei profeti" (1Sam 19, 20-24) e morisse in Rama sua patria (1Sam 25, 1), compianto da tutto il popolo. Della sua reale evocazione dopo morte, ad opera di Saul, molti padri dubitarono.

[B. N. W.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 208-28; II, 1930, pp. 33-45, 66 ss. 76 s. 128-31.

SAMUELE (Libri di). - Nonostante la prevalenza della denominazione *Libri dei Re* attestata già nel Decreto Gelasiano, oggi gli autori generalmente parlano di *Libri di Samuele*, divisi in due sin dalla Bibbia Bombergiana (Venezia 1517). Il libro di Samuele, dunque originariamente unitario (cf. Origene presso Eusebio, *Hist. eccl*. VI, 25; S. Girolamo, *Prologo Galeato*), dai Greci e Latini fu diviso in due libri che, congiunti coi due dei Re, formarono i due primi dei quattro libri dei Re (*** Regum o Malachim, meglio Regnorum o Malachot secondo il prologo galeato di s. Girolamo).

Esso narra la storia della fondazione del regno e della conferma di un trono eterno nella famiglia davidica ed è diviso in tre parti.

I. Storia di Samuele ultimo giudice (I Sam 1-12). Nascita e adolescenza. Samuele annunzia al sommo sacerdote Eli la vendetta divina per la sua debolezza dinanzi ai cattivi costumi dei suoi figli Ofni e Finees; è scelto da Iahweh e riconosciuto profeta. (1Sam 1-3). Sciagure degl'Israeliti; l'arca cade in mano dei Filistei. Morte di Eli e dei suoi figli (I Sam 4). Dimora dell'arca tra i Filistei e trasporto di questa (a causa delle calamità apportate) a Cariat-iearim (I Sam 5-7, 1). Samuele assume il compito di giudice e libera gli Israeliti dal giogo dei Filistei (I Sam 7, 2-17); unge re Saul (I Sam 8, 10), il quale dopo aver liberato la città di Iabes di Galaad inaugura in Galgala il regno (1Sam 11). Samuele abdica l'ufficio di giudice (1Sam 12).

II. Storia di Saul primo re rigettato da Dio (I Sam. 13-31). Saul pecca in Galgala offrendo sacrifici prima dell'arrivo di Samuele. I suoi discendenti sono esclusi dal regno (I Sam 13). Ma vince sui Filistei per l'atto eroico di Gionata (I Sam 14). Riceve l'ordine di sterminare gli Amaleciti, ma non avendo obbedito, viene egli stesso punito e ripudiato da Dio (I Sam 15). Davide è unto re da Samuele (I Sam 16, 1-13) e viene nella corte regale con l'ufficio di suonatore di cetra e armigero del re (I Sam 16, 14.23). David uccide Golia (I Sam 17, 1-54.), diventa celebre tra il popolo e perciò suscita invidia in Saul (I Sam 17, 55-18, 9), il quale lo perseguita frequentemente ma sempre invano (I Sam 18, 10-28, 2). Saul prima di

fare guerra ai Filistei consulta Samuele evocato da una pitonessa (I Sam 28, 3.25). David rimandato dai Filistei vince gli Amaleciti (I Sam 29-30). Saul cade in combattimento sui monti di Gelboe con il figlio Gionata (I Sam 31).

III. *Storia di David re* (2Sam 1-24. V. David).

Composizione. Il libro probabilmente fu redatto definitivamente quando nel regno di Giuda dominavano parecchi re, cioè dopo un periodo più o meno lungo dalla divisione del regno. Nel 1Sam 27, 6 si legge che la città di Siceleg era restata sotto il dominio dei re di Giuda sino ai tempi dell'autore. Il nome di re di Giuda suppone un regno già diviso (cf. 1Sam 17, 52; 18, 16; 2Sam 7, 9; 3, 10). Le figlie del re Davide sono vestite in modo diverso dalle figlie del re del suo tempo (2Sam 13, 18).

Che l'autore si sia servito di fonti è certo. Basti pensare ai tempi nei quali egli visse e confrontare il libro con I-II Par. i quali, giacché narrano fatti comuni suppongono pure una fonte comune (cf. per es. 2Sam 6 con I Par. 13; 15). Anzi si nota che spesso i Par. ci hanno conservato il testo in forma più corretta (cf. H. Van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, in EThL, 24. [1948] 354-94). Ci sono inoltre ripetizioni di fatti: per es. David per due volte è introdotto dinanzi a Saul (cf. I Sam 16; 14.23; e 17, 55-58). Tuttavia è molto difficile stabilire quali siano state le fonti. Alcuni autori, per es. Budde, seguito in parte anche da Dhorme, ammette due fonti che egli chiama J e E, analogamente alle fonti del Pentateuco. Altri, come Smend, Eissfeldt e in qualche modo Steuernagel ammettono tre fonti, J, E e L (= Lainquelle = fonte laica). Ma questa teoria delle fonti può essere con frutto molto scarso applicata a Sam. Gressmann e Caspari propongono una teoria complementare. Dunque l'autore si servì di varie fonti. Ma non si può provare se esistessero narrazioni parallele e continue (cf. Leimbach, Samuel, 4-16).

Storicità. Tutti ammettono, anche quelli che presuppongono delle fonti, che queste narrazioni, se pure non sono contemporanee agli avvenimenti, conservarono bene la tradizione dei fatti, e rivelano al più severo esame critico la piena esattezza storica. L'autore intende sottolineare che il regno davidico è un'istituzione divina che resterà in eterno, in quanto, dalla discendenza di David, uscirà il Messia (2Sam 7).

[B. N. W.]

BIBL. - L. DHORME. *Les livres de Samuel*, Parigi 1910; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*. I, ivi 1922, pp. 209-28, 403-06; II. 1930, pp. 1-141; K. A. LEIMBACH. *Die Bilcher Samuel*. Bonn 1936; A. MÉDEBIELLE (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 329-561; G. BRESSAN, *Samuele* (*La Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1954; J. DE FRAINE, *Le roi Agag devant la mort* (1Sam 15, 32 b), in EstE, 34 (1960) 537-545: Miscellanea Biblica A. Fernandez.

SANGUE. - (Ebr. dàm, usato 360 volte; acc. dàmu; ugaritico, dm; gr. ***. Nel Nuovo Testamento 98 volte). Nel Vecchio Testamento il s. indica più comunemente la morte con violenza. Si riconosce però una stretta connessione tra la vita e il s. che è considerato l'alimento, la condizione della vita, la sede del principio vitale (nefes). Si stabilisce quasi un'identità tra la vita e il s. (Gen. 9, 4; Deut. 12, 23): «il s. è la vita». Il s. è riservato al padrone della vita, a Dio, con numerose proibizioni agl'Israeliti (Gen. 9, 4; Lev. 3, 17; 7, 26 s.; ecc.), di mangiarne. David rifiuta di bere l'acqua, portatagli dai suoi eroici soldati; gli sembrerebbe bere il s. degli uomini che per lui avevano rischiato la vita (2Sam 23, 17). Iahweh domanda conto del s. di ognuno, dell'anima dell'uomo (Gen. 9, 5). L'uso parallelo di "s." e "vita" risulta da Ps. 72, 14.

La proibizione è mantenuta dagli Apostoli per i convertiti dal paganesimo (At. 15, 29) e vige ancora presso gli Arabi. Lev. 17, 10 s. dà il motivo della proibizione: «Questo s. io ve l'ho dato per fare sull'altare. il rito di espiazione per le vostre vite poiché è il s. che espia per una vita» (Cf. Hebr. 9, 7.21 ss.). In altri testi si insinua il pericolo dell'idolatria (Lev. 19, 26).

Nel Nuovo Testamento l'espressione «la carne e il s.» indica il concetto di uomo, di natura umana spesso in opposizione a Dio (Mt. 16, 17; Gal. 1, 16; I Cor 15, 50; ecc.). La stessa locuzione è corrente nel Talmud per indicare l'uomo mortale ed è nota all'autore greco Pollieno (Strateg. 3, 2, 1).

Il s. 12 volte è riferito ai sacrifici di animali, e, nel resto, al s. di Cristo di cui s. Paolo sottolinea la funzione di riscatto (Eph. 1, 7), di giustificazione (Rom. 5, 9), di pacificazione (Col. 1, 20 ss.) e di riconciliazione (Eph. 2, 16).

[F. V.]

BIBL. - P. DHORME, *L'emploi métaphorique des parties du corps en hébreu et en akkadien*, Parigi 1923, p. 8 5.; F. RUSCHE, *Blut, Leben und Seele*, 1930. pp. 308-63; BEHM, ***, in ThWNT, I, p. 171 ss.

SANSONE. - (Ebr. Shamsòn = "solare"; cf il nome della località cananea Bèt-Semes "Casa del [dio] sole"). Uno dei "giudici" d'Israele, celebre per la forza straordinaria (c. 1070-1050 a. C.), del quale parla Iudc. 13-16.

Dan, la tribù di S., era allora dominata dai Filistei, e Dio lo fece nascere miracolosamente (13, 2-24) affinché «cominciasse a liberare Israele» dal nemico (13, 5). E l'opera di S. fu solo un "indizio": egli fu essenzialmente un combattitore isolato, che i suoi si guardavano bene, per allora, dal seguire, pur ammirandolo: ai Filistei recò più danno con il suo esempio di resistenza che con i fortunati colpi di mano: Il testo ne ricorda alcuni, occasionati dal progettato matrimonio di S. con una filistea (14, 1-11). Un indovinello, proposto da S. ai Filistei durante il banchetto nuziale e sciolto per la complicità della sposa (14, 12.18), portò S. ad uccidere 30 Filistei per pagare la scommessa (14, 19). Tornato poi a prendere la moglie e trovatala data ad altri, sguinzagliò per le messi 300 sciacalli con

fiaccole accese alla coda (15, 1-8). Lasciatosi consegnare ai Filistei, legato, da quei di Giuda, ruppe i legami e, con una mascella d'asino, uccise 1000 nemici; dopodiché lo dissetò una fonte sgorgata miracolosamente (15, 9-20).

Oltre il troppo spinto scherzar col pericolo (16, 1 ss.), lo perdette l'amore per Dalila, forse ebrea, che, corrotta dai Filistei con denaro, carpì a S., dopo ripetute istanze (16, 4-14), il segreto della sua forza, cioè il suo nazireato (16, 15.18): tagliatigli i capelli nel sonno, lo consegnò, ormai privo dell'aiuto divino, ai nemici, che, accecatolo, lo condannarono a girare una macina (16, 19-22). Si vendicò durante una festa filistea: avendo ottenuto da Dio, col pentimento, la sua forza antica, fece crollare l'edificio su sé e su i nemici, che perirono in numero di 3000 (16, 23-31).

Come appare chiaramente dal testo, la forza di S. era un dono (forse neppure abituale), legato non alla capigliatura in se stessa, ma alla fedeltà alla sua vocazione di nazireo, di cui la capigliatura era il segno esteriore: perdé la forza quando al suo voto antepose l'amore della donna; la riacquistò con il pentimento e la preghiera.

[G. B.]

BIBL. - H. CAZELLES, in DEs, IV col. 1405 ss.; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, 1, Parigi 1922, pp. 191-208: R. TAMISIER, *Le Livre des Juges* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), ivi 1949, pp. 246-67.

SANTIFICAZIONE. - La parola santo (dal latino *sancire*: stabilire, fissare come sacro o consacrato a Dio) nei LXX e nel Nuovo Testamento traduce il greco *** (che negli autori profani si adoperava per designare quelle cose che incutono un terrore religioso) e l'ebraico *kados*, la cui etimologia sembra derivarsi da *kadab* (separare dall'impurità o dall'uso profano). Tanto nel latino, come nel greco ed ebraico esistono parole di significato approssimativo come sacro, ***, *tahor* (= puro), dalle quali si scosta per acquistare nei libri sacri un senso ben definito (cf. ThWNT I, 87-116; III, 221-248).

A) Nel Vecchio Testamento, santo per eccellenza viene affermato (Ex. 15, 11) e proclamato (Is. 6, 3) Iddio per la sua maestà ed inaccessibilità. È lo stesso Dio che si attribuisce spesse volte a se stesso questa proprietà (Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 6...) ed è proprio Lui che santifica gli altri (di Mosè: Ex. 19, 10,14; di Samuele: 2Sam 16, 15; di tutto il popolo: Ex. 20, 12). Questi però in confronto colla santità di Dio sono sempre impuri (Iob 4, 17; 25, 4-6) e nessuno innanzi al Signore può presentarsi come giusto (Ps. 142, 2) né semplicemente avvicinarglisi (cf. Ex. 19 ss. dove ripetute volte esige il Signore che il popolo non salga sul monte Sinai, santificato dalla presenza di Dio, sotto pena di morte).

I profeti hanno sentito (come anche prima di loro Mosè: Ex. 3, 5) vivamente la loro indegnità e impurità innanzi al Signore (Am. 2, 7; Is. 6, 3-7) e al "Santo d'Israele" (29 volte in Isaia).

Dio esige dagli uomini la santità anche con terribili castighi (I Sam 6, 20; Is. 5, 16) e ripete insistentemente che il motivo e modello della santità dell'uomo deve essere la

stessa santità di Dio: «Siate santi perché io sono santo» (Lev. 19, 2; 20,26...). Più la esige ancora dal suo popolo (Ex. 19, 6 «voi sarete per me un regno di sacerdoti, gente santa») in virtù del patto stabilito per cui Israele tanto collettivamente come individualmente deve essere santo.

La consacrazione al Signore può avere nei singoli individui una espressione più viva nella vita dei nazirei (Num. 6; cf. v. Nazireato) e nella santità richiesta da quelli che vengono dedicati al culto divino (Lev. 21; cf. V. Sacerdozio).

Non si tratta soltanto di mondezza legale, che viene anche comandata dal Signore con molteplici precetti, ma di una adorazione interna e di una vita morale pura che suppone l'adempimento delle leggi morali e concretamente del Decalogo (Ex. 20; Deut. 5).

Anche gli oggetti possono essere santi nel loro rapporto tanto col culto divino (tabernacolo: Ex. 28, 43; sacrificio: Ex. 28, 38; vesti sacerdotali: Ex. 28, 2.4; incenso, olio...) come con la presenza di Dio (terra di Canaan: Zach. 2, 17; città di Gerusalemme: Is. 48, 2; roveto ardente: Ex. 3, 5).

B) Nel Nuovo Testamento, Dio è affermato anche santo, benché non così spesso come nel V. T. Apoc. 4, 8 ci ha conservato un'eco di Is. 6, 3, e lo stesso Cristo nella sua orazione sacerdotale invoca il Signore "Padre santo" (Io. 17, 11).

Piuttosto si mette in rilievo la santità di Cristo (Lc. 1, 35; At. 3, 14; 4, 27.30; Io. 6, 69 gr. *** Volg. "Christus Filius Dei") che in Apoc. 3, 7 viene designato come "santo e vero" *** è un termine amato da Giovanni).

Se nel V. T. la santità del fedele ha un motivo nella santità divina (Lev. 11, 44; 19, 2); nel N. T., Cristo in virtù dell'incarnazione può presentarsi come modello più prossimo, da imitarsi (1Pt. 1, 15-16) o direttamente in persona o indirettamente (1Cor 4, 16; 11, l; 1Ts. l, 6); ed è un modello senza macchia (1Pt. 2, 22; 3, 18; 1Io. 3, 5) che possiede la pienezza dello Spirito santificatore (Lc. 4, 14.21). Lo Spirito ha santificato l'incarnazione (Lc. 1, 35); il battesimo (3, 21-22); il digiuno e le tentazioni (4, l); tutta l'attività apostolica (4, 14-21) condotta (4, 1) dallo Spirito.

Santi vengono chiamati tutti i cristiani ripetuta mente dall'Apocalisse (5, 8; 8, 3.4; 13, 10; 14, 12; 16, 6; 17, 6; 18, 24; 19, 8; 20, 8) benché tale appellativo sia dato precedentemente trenta volte da s. Paolo (Rom. 1, 7; 1Cor 1, 4; 2Cor 13, 12; Phil. 4, 22; Eph. 3, 8; 1Tim. 5, 10...).

La santità acquista nel N. T. un carattere particolare come unione intima con Cristo (Gal. 2, 19-20; Rom. 15, 12) che trasforma la nostra natura fino a diventare una *** (Gal. 6, 15) e non ha quei limiti e caratteri nazionali che distinguono nel V. T. il "peculio di Dio": Giudei e Gentili entrano con gli stessi diritti in questo nuovo popolo di Dio.

Tutti quelli che credono (At. 26, 18) appartengono a questa società di santi; tutti ottengono la remissione dei peccati per mezzo del Battesimo (Eph. 5, 26) e sono santificati per lo Spirito Santo (Rom. 15, 16) che condurrà ad un termine glorioso tutta la vita del cristiano fino alla resurrezione dei corpi, dovuta anche all'azione dello Spirito

(Rom. 8, 11 ***; Volg. *propter* corrisponde piuttosto al *** coll'accusativo). Non si tratta soltanto di una impurità da evitare ma di un principio nuovo di vita che ci trasforma *in Christo* (tipica espressione paolina).

Circa i termini coi quali viene chiamata questa santità ***… cf. ThWNT I, 87-116; F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, II, 301-302.

[F. P.]

BIBL. - U. BUNZEL, *Der Begriff der Heiligkeit im AT*, Breslau 1914; ThWNT, I, 87-116; III, 221-248: W. EICHRODT, *Theologie des A.T*. Leipzig 1933, I, 139-146; P. VAN IMSCHOOT, *La Sainteté de Dieu dans l'A.T*., in *La vie spirituelle* 1946, n. 309, p. 30-44; P. REMY, *Le sens du mot sainteté in Etudes franciscaine*, 49 (1937) pp. 464,-474,; J. DILLENSBERGER; *Das Heilige im N.T*., Kuisein 1926; E. ISSEL, Der *Begriff der Heiligkeit im N.T*., Leiden 1887; A. MORALDI, *Dio è amore*, Roma 1954, p. 133-144; F. PRAT, *La Théologie de S. Paul*, Paris 1925, II, p. 301-304; A. J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, Paris 1942.

SANTO DEI SANTI = Santissimo - v. Tempio.

SAPIENZA. - Nei libri storici e profetici del Vecchio Testamento si parla della S. (ebr. *hokmah*) come di una qualità umana non in senso speculativo, ma pratico. Per essa 1'uomo è in grado di seguire una condotta irreprensibile. Nei libri profetici appare anche come attributo divino, che si manifesta in modo speciale nella creazione e nel governo del mondo. Nei libri didattici, infine, si accentua la glorificazione della s. divina come di qualche cosa inaccessibile ai mortali.

In cinque testi è presentata come una persona. In Iob (28, 20-27) la s. inaccessibile ed in intima unione con Dio, di solito viene considerata un attributo poeticamente personificato, che si manifesta specialmente nella creazione. La stessa personificazione si ha in Bar. 3, 9-4, 4, dove la Legge costituisce una manifestazione della s. più evidente per gli uomini (Bar. 3, 37). In Prov 8, 22-36 ed in Eccli. 24, 1-47 (cf. 4, 11.22) è presentata come qualche cosa di distinto, quasi con una personalità propria. Va notato, però, che altrove nei Prov. si ha la medesima personificazione anche dove si potrebbe intendere di una semplice S. umana astratta (9, 1-6) e che anche per la stoltezza si ricorre ad una simile prosopopea (9, 13-18). La massima personificazione si ha in Sap. 7, 22,-8, l: quest'ultimo testo, ricco di aggettivi molto espressivi e difficilmente applicabili ad una qualità umana, è stato uno dei più sfruttati dagli apologisti e dai teologi per provare 1'esistenza eterna della, persona del figlio di Dio.

Gli autori moderni (Vaccari, Lebreton, Heinisch, Ceuppens, Van Imschoot ecc.) sono concordi nel vedere in questi brani solo una personificazione poetica (prosopopea) di un attributo divino.

In senso pieno tuttavia si ammette un loro riferimento alla seconda Persona della SS. Trinità, il Verbo eterno; riferimento inteso da Dio e rivelato negli scritti ispirati nel N. T., allorché s. Paolo, ad es., applica al Verbo incarnato, gli stessi termini adoperati nel V. T. per la s.: cf. Hebr. 1, 2 s.; Col. 1, 15 s. ecc.

BIBL. - A. VACCARI, *Il concetto della Sapienza nell'A. T*., in *Gregorianum*, 1 (1920) 218-51; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 114-20; P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et esprit dans l'A.T*., in RB, 47 (1938) 23-49; H. RENARD, *Le livre des Proverbes* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, VI, Parigi 1946, p. 79; A. VAN DIJK, *La sagesse Suméro-Accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux avec choix de textes*. Leiden 1953.

SAPIENZA (Libro della). - Libro didattico-poetico del Vecchio Testamento, denominato nella Bibbia greca *** e in quelle latine *Liber Sapientiae* o *Sapientia.* Si distinguono tre parti.

I. (cc. 1-5). Ammonimento a praticare la giustizia o la religione; motivo per farlo; opposizione fra la sorte finale dei buoni e dei cattivi, premio dei giusti e castigo degli empi nella vita futura.

II. (cc. 6-9). Natura della s. e beni che apporta. L'autore spiega cos'è la s., parlando a nome di Salomone, il saggio per eccellenza.

III. (cc. 10-19). Conosciamo la s. e la sua azione nelle anime: il suo ruolo nel corso della storia d'Israele, cui è contrapposta quella dei Cananei e degli Egiziani, puniti severamente da Dio (11-12). Segue un lungo studio sul politeismo; l'Idolatria è descritta nelle sue origini e nelle sue manifestazioni: animismo (13, 1-9), feticismo (13, 10-14, 11), apoteosi di uomini illustri (14, 12-21); corruzione ad essa connessa (14, 22-31) e superiorità del monoteismo ebraico (15 1.19). Il libro si chiude (16, 1-19, 22) con un nuovo paragone fra Israeliti ed Egiziani, riepilogando quanto è narrato nell'Esodo su la partenza dei primi dall'Egitto e la loro vita nel deserto.

Le tre parti si distinguono anche per i diversi aspetti sotto cui è considerato e svolto il concetto della "s.". Nella prima predomina la s. quale virtù morale, identificata quasi con la giustizia (cf. 1, 1.15; 3, 1; 5, 6); nella seconda parte oltre ad essere madre di ogni virtù (8, 7.9-10; 9, 9-18), è personificata quale attributo divino (7, 22-27); nella terza parte si insiste sul carattere oggettivo della s. come fonte di immensi beni per gli uomini.

Importantissime alcune precisazioni dottrinali, qui esplicitamente insegnate. S. Paolo nel descrivere il divin Verbo incarnato adopera espressioni e concetti di cui si serve l'autore del nostro libro per la s., attributo di Dio (Hebr. 1, 6; I Cor 2, 7-16 e Sap. 9, 11-19); così ancora nel Nuovo Testamento per la descrizione della vita eterna dei giusti (Mt. 13, 4,3 e

Sap. 3, 7; Rom. 8, 18 e Sap. 3, 5; I Cor 6, 2 e Sap. 3, 8; Mt. 24, 29 s.; 25, 34 e Sap. 5, 15-23); la conoscibilità di Dio attraverso le creature (Sap. 13, 4-9 e Rom. 1, 20), la provvidenza divina (Sap. 12, 12-15; 15, 7 e Rom. 9, 19-23), la corruzione del paganesimo (14, 22-27 e Rom. 1, 22-32).

Invano alcuni protestanti han voluto trovarvi errori provenienti dall'influsso della filosofia greca: Sap. 8, 20 non parla di preesistenza di anime, ma afferma recisa mente la superiorità dell'anima sul corpo; in Sap. 11, 17 la materia amorfa (***) non è la materia eterna, ma quella (creata: Gen. 1, 1) preesistente all'intervento ordinatore di Dio (Gen. 1, 2).

Il libro fu composto per gli Ebrei dimoranti in Egitto: le molteplici allusioni, comprensibili solo da Ebrei, alla storia dell'Esodo dall'Egitto, la descrizione dell'idolatria (si pensi alla zoolatria: Sap. 12, 24; 15, 18!), il continuo paragone fra la sorte degli Israeliti e degli Egiziani, è un indice perspicuo che il libro era diretto alla diaspora ebraica della Vallata del Nilo. Le varie allusioni (Sap. 2, 1-20; 15, 14) ad un forte pericolo di apostasia ed' uno stato di oppressione e di persecuzione degli Ebrei, fa porre la composizione del libro al tempo di Tolomeo Alessandro (106-88 a. C.) e Tolomeo Dioniso (80-52 a. C.): tra 1'88 e il 50.

L'autore non è Filone (20 a. C. - 40 d. C.; cf. Girolamo, PL 28, 1307-08 e qualche moderno: Fr. Perez, B. Motzo); le dottrine e lo stile sono notevolmente diversi da quelli di Filone; né si può dire che i Romani prima di Vespasiano (70 d. C.) avessero «tiranneggiato il popolo di Dio» (Sap. 15, 14).

«È ben vero che nei cc. 7-9 l'autore parla e scrive come se fosse Salomone, re di Israele..., ma è quello un innocuo artificio letterario usato nelle antiche letterature, una specie di prosopopea, per dare al discorso più attrattiva ed efficacia» (A. Vaccari).

«Non ci può esser dubbio, che il libro fu scritto primitivamente in lingua greca, la lingua usata dai Giudei in Egitto, specialmente ad Alessandria. Vi si nota, non soltanto il colore affatto greco della lingua e dello stile, ma il riflesso altresì delle scuole filosofiche e dei costumi della dotta Grecia pagana» (A. Vaccari).

[A. P - F. S.].

BIBL. – *La Sacra Bibbia*, 6), Torino 1938, pp. 245-344; J. WEBER, *Le livre de la Sagesse* (*La Ste Bible*, ed. Pirot-Clamer, 6), Parigi 1946, pp. 365-528.

SAPIENZIALI (Libri). - Son detti così Prov., Eccle., Cant., Sap., Eccli., perché vi si parla sovente della Sapienza, attributo divino e comunicata agli uomini. Spesso sono ancora compresi Iob e Ps. Tutti questi libri costituiscono un gruppo a parte, denominato anche dei libri poetici (per la forma), o didattici per il loro carattere dottrinale e pedagogico.

SARGON (Sharru-kin) - I. Fondatore della dinastia semitica d'Accad (ca. 2360-2180), le cui gesta, ricordate anche da varie iscrizioni e cronache, sono cantate nel poema epico *Shar Tamhari* (il re della battaglia) venuto alla luce nella forma accadico-babilonese nel 19'13 a el-Amarna: frammenti del poema in lingua hittita e assira furono trovati rispettivamente a Hatti e Assur. A questo personaggio va attribuita la creazione del primo vero impero che la storia conosca: tutta la Mesopotamia, comprese le regioni settentrionali (Subartu), l'Elam e la Siria, furono da S. unite sotto un unico scettro; spedizioni militari furono fatte anche in Asia Minore, forse dietro invito di mercanti accadi stabiliti in quelle regioni. Tutto questo impero ben organizzato anche amministrativamente fu consolidato sotto i discendenti di S., tra i quali si distinse specialmente il nipote Naram-Sin: il suo tramonto fu segnato dopo due secoli in seguito all'affermarsi della supremazia dei Gutium (ca. 2190-2065).

II. (721-705). Successore, forse per usurpazione, di Salmanassar V sul trono assiro. Una delle prime imprese militari di questo monarca, espressamente ricordato anche da Isaia (Is. 20, 1), fu la conquista e la distruzione di Samaria, già assediata da mesi da Salmanassar (cf. 2Reg. 18, 9-10). Seguirono aspre lotte contro il caldeo Merodach-baladan (Marduk.apal-id-dina) insediatosi in Babilonia col consenso e l'appoggio di Khumbanigas, re dell'Elam. Gli scarsi successi di questa campagna animarono rivolte antiassire in tutto l'impero: S. però riuscì ad imporsi. Nel 720 domò la ribellione dei superstiti di Samaria alleati con Hamath e Damasco e poco più tardi con la battaglia di Rapihu (Raphis) venivano sconfitti gli eserciti uniti di Hannunu (Hannon), re di Gaza e Sib'e d'Egitto. Successivamente S. conquistava Karkemis e portava le sue armate in Armenia e in Media. Nel 711 per sventare le mene antiassire che con la complicità e l'istigazione di Mero. dach-baladan tenevano ancora in fermento l'occidente, S. intervenne in Filistea contro la città di Asdod. Nelle sue cronache di quei tempi l'assiro ricorda tra i suoi nemici anche Ezechia, re di Giuda, nonostante che questi cercasse di nascondere il suo vero contegno inviando un tributo. Terminata la campagna in Filistea S. tornò in Mesopotamia dove attaccò decisamente Merodach-baladan occupando Babilonia e assumendone il titolo di governatore (*sakkanakku*). Fra le grandi costruzioni di S. si ricorda la città di Dur-Sharrukin col palazzo reale da lui edificati a nord-est di Ninive sul luogo dell'odierna Khorsabad.

BIBL. - Per Sargon I: E. DHORME, *L'aurore de l'Histoire Babylonienne*, in *Recueil E. Dhorme*, Parigi 1951, PP. 4-79; Per Sargon II: G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1947, pp. 1-28. 423 ss. 450 ss.; S. MOSCATI, *L'Oriente antico*, Milano 1952.

SAUL. - (Ebr. *Sha'ul* «domandato [a Dio]»). Primo re d'Israele (c. 1030) [1020?]. 1004 a. C. I testi biblici che di lui parlano (specialmente 1Sam 9-31; 2Sam 1; 1Par. 10.12), provenienti da fonti diverse, ci dànno solo una scelta d'episodi, subordinati all'ascesa del successore David: quasi il puro necessario per mostrarci come S., dopo promettenti inizi, abbia fallito l'impresa. Era un beniaminita di Gabaa (oggi Tell el-Ful), tristamente famosa per il fattaccio ivi accaduto al tempo dei "giudici" (cf. Iudc. 19-21). Fu la pressione filistea, che nel XI sec. a. C. faceva il massimo sforzo per rompere lo sbarramento Israelita, a

determinare il passaggio del regime dei "giudici" a quello monarchico. L'eletto fu S. Partito in cerca di certe sue asine smarritesi, era capitato a Rama, residenza di Samuele, ormai vecchio, che, appena lo vide, riconobbe in lui l'uomo indicato gli dal Signore il giorno prima (9, 1-21). Lo ritenne a cena con sé, e l'indomani, all'alba, prima d'accomiatarlo, lo unse re d'Israele (9, 22-10, 13). Ma questa era solo una designazione profetica: a Masfa, presenti i rappresentanti di tutte le tribù, fu fatta l'elezione per mezzo delle sorti sacre, che caddero appunto su S. (10, 17-27). Un mese dopo, S. ottenne la sua prima vittoria liberando Iabes Galaad dagli Ammoniti (11). La guerra di liberazione contro i Filistei cominciò, sembra, parecchi anni dopo (1015?, 1019?), e continuò ininterrotta, tutto il tempo di S. (14, 52), con alterne vicende: S. ebbe, per merito del figlio Gionata, un primo successo a Makmas (13-14): ma già in quell'occasione mancò gravemente (13, 5-14) ad una prova imposta gli da Dio il giorno della sua unzione (10, 3): inoltre perdette il pieno vantaggio della vittoria, e rischiò di farsi parricida, per sventatezza e zelo non illuminato (14, 21-46). Altra magnifica vittoria, contro gli Amaleciti, fu funestata da una più grave disubbidienza di S., che non compì a pieno l'anatema (v.; o voto di completa distruzione dei vinti): in quell'occasione si sentì annunziare da Samuele che egli, dinanzi a Dio, non era più re (15). Del secondo successo contro i Filistei, alla valle del Terebinto, fu artefice un giovane di Betlem, David, che abbatté Golia (17). Quel giovane era stato segretamente unto da Samuele al posto di S. (16, 1.13): amato da S. al primo incontro e divenuto anzi suo genero (18, 17-30), fu poi, per gelosia, odiato mortalmente e perseguitato senza tregua (19-26), fino a che si rifugiò presso i Filistei (27). Da costoro S. fu attaccato, poco più d'un anno dopo: sconfitto sul Gelboè, si uccise per non cadere in loro mano (ca. 1004 a. C.); i cadaveri di S. e dei figli, appesi a ludibrio sulle mura di Bét-Shan, furono recati a Iabes da alcuni arditi ed ivi sepolti (28-31). Quella fine fu il castigo dei molti peccati di S. (I Par. 10, 13 s.): gravi disobbedienze, invidia ed odio mortale, crudeltà sacrilega (I Sam 22, 6.19), consultazione necromantica (28). Anche come re S. fu un fallito: suscitato per essere il liberatore, lasciò Israele in maggior rovina Ma alla causa d'Israele aveva dato tutto se stesso, momenti di gloria e di prosperità, e, ben più, la dimostrazione che l'avvenire delle tribù stava nell'unione: fu il pioniere coraggioso che segnò la difficile via percorsa poi felicemente da David.

[G. B.]

BIBL. - L. DESNOYEIIS, *Histoire du peuple hébreu*. II. Parigi 1930, pp. 29-141: G. BRESSAN, *Samuele* (S. Bibbia), Torino 1953.

SCANDALO. - Originariamente (***, cf. sanscrito "skandoti" = sobbalzare, tentennare) significò un impedimento fisico capace di far cadere chi vi inciampa nel camminare, parafrasato poi anche in senso metaforico in pietra d'inciampo" ***; cf. Rom. 9, 33; 1Pt. 2, 8. Spesso sia nei LXX che nel Nuovo Testamento s'incontra *** = *offendiculum* quasi come sinonimo del primo.

Nel Vecchio Testamento, il termine corrispondente miksol si trova usato in senso proprio (Lev. 19, 14), e più spesso in senso figurato; così ancora nell'espressione sur

miksol "lapis offensionis", Is. 8, 14. Si riferisce talora a grave pericolo materiale, come - disgrazie, morte, prigionia, ecc., e più spesso ad occasione di caduta morale, di peccato e di apostasia; p. es. Ps. 119, 165; Eccli. 4, 22; Ez. 7, 19; Ex. 23, 33. Nei LXX significa anche laccio, tranello, imboscata, Ps. 139, 6; 140, 9; in questo caso risponde meglio all'ebr. miksol o indica un fatto che ridonda in disonore, Eccli. 7, 6.

Nel Nuovo Testamento, riveste vari significati: a) seduzione o allettamento a peccare, Mt. 16, 32; 18, 7; b) occasione involontaria a caduta d'altri, Mt. 26, 31; Rom. 14 13·' c) occasione che diventa causa di caduta per malanimo altrui, I Cor 1, 23; Gal. 5, 11: lo s. della croce!; d) chi dà occasione a caduta, Mt. 16, 23: Pietro!

[N. C.]

BIBL. - F. ZORELL, *Lexicon hebr*. *V. T.*, Roma 1947, p. 436; G. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neo-testamentaria*. I, Torino 1933, p. 34: II, ivi 1950, p. 94.

SCHIAVITÙ. - È la condizione dei prigionieri di guerra non israeliti (cf. 1Sam. 30, 3; 2Par. 28, 8-15) che in un periodo più antico venivano invece uccisi (Num. 31, 7; Deut. 20, 13 s.), dei catturati con una razzia (Am. 1, 6.9), degli in solventi di un debito o dei degenti in strettezze finanziarie (Ex. 21, 7 s.; Am. 2, 6; 8, 6; 2Reg. 4, 1; Neh. 5, 5-8); ed anche di ladri, incapaci di restituire la refurtiva, che passavano proprietà del derubato (Ex. 22, 2). Vi erano regolari mercati di schiavi nei quali erano molto attivi gli abitanti di Tiro (Am. 1, 9; Ez. 27, 13). Il prezzo normale, a quanto sembra, era di 30 sicli (cf. Ex. 21, 32) con le sue inevitabili oscillazioni. Secondo Lev. 25, 42 ss.; Deut. 24, 7 era interdetto il mercato di schiavi israeliti. La legge ebraica tende a limitare il diritto del padrone: questi era obbligato a liberare lo schiavo, cui aveva inflitto un grave maltrattamento (Ex. 21, 26 s.); doveva rendere la libertà a tutti gli schiavi suoi connazionali dopo sei anni di servizio, concedendo loro anche un minimo indispensabile per il sostentamento immediato (Lev. 25, 39-54; Ex. 21, 2; Deut. 15, 12.15). Però una disposizione così umanitaria rimase soltanto teoretica. Una solenne promessa di liberazione fu fatta al tempo dell'assedio di Gerusalemme nel 587, ma non fu mantenuta (Ier. 34, 8-22). La legge, invece, lasciava solo allo schiavo il diritto di scelta fra la libertà e la continuazione del suo stato (Ex. 21, 5 s.), che poteva cessare anche in seguito al riscatto da parte dei parenti oppure alla fuga (Deut. 23, 16 s.; ma cf. 1Reg. 2, 39 s.).

A base di queste disposizioni umanitarie erano il rispetto per la dignità umana e il pensiero che tutti, sia padroni che servi, avevano il medesimo Dio creatore. Agli schiavi, anche non israeliti, veniva praticata la circoncisione e a loro erano accordati diritti particolari connessi con la religione ebraica, come il riposo sabatico (Ex. 20, 10; 23, 12; Deut. 5, 14). Non difettano casi concreti o consigli teoretici, che presuppongono una relazione di rispetto reciproco ed anche di amicizia stabilitasi fra il padrone ed il suo schiavo, specie dopo la sua liberazione (cf. Gen. 15, 2 ss.; 2Sam 9, 1; 2Reg. 4, 26 ss.; Prov 17, 2). Alcune sette giudaiche, come gli Esseni (cf. Flavio Giuseppe, *Ant*. XVIII, 21) ed i Terapeuti (Filone, *De vita contemplativa,* 70), riprovavano per principio la s.

Nel Nuovo Testamento non si ha una legislazione sulla s. né se ne affronta il problema dal lato sociale-morale: ma la soluzione pratica data da S. Paolo al caso di Onesimo schiavo fuggitivo, è un indice che, senza repentina rivoluzione sociale, la s., tanto compenetrata nel mondo antico, era destinata a scomparire. Per il momento egli, al pari degli altri Apostoli, e dei più antichi scrittori ecclesiastici, si limita ad inculcare i principi, che avrebbero portato fatalmente alla sua abolizione. Alla raccomandazione pratica di un trattamento urna· no rivolta ai padroni (Eph. 6, 9; Col. 4, 1) si uniscono il ricordo costante dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio ed il pensiero dominante che in Cristo non vi è più né schiavo né libero (Gal. 3, 28; Col. 3, 11).

[A. P.]

BIBL. - R. SALOMON, *L'esclavage en droit comparé juif et romain*, Parigi 1931; M. ROBERTI. *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Milano 1933; .J. MENDELSOHN, *Slavery in the ancient Near East; A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine*..., Oxford 1949.

SCRIBI. - Ebrei intellettuali dell'ultimo periodo biblico e postbiblico chiamati nel Nuovo Testamento, seguendo l'uso dei Settanta, quasi sempre ***, nella Bibbia ebraica invece con due voci affini (*soter* e *sopher*) con significato etimologico diverso (sorvegliante e scrivente) e negli scritti ebraici posteriori col termine *hakkam* (saggio).

Gli S. erano innanzi tutto studiosi della Legge sorti durante il periodo esilico, quando s'identificò l'interesse per questa prerogativa inconfondibile del popolo ebraico: essi erano i «maestri della Legge» (in gr. ***, cf. Lc. 5, 17; At. 5, 34) «gli interpreti delle sacre leggi», come amano chiamarli Filone e Flavio Giuseppe, e, come tali, facevano parte del Sinedrio e dei vari tribunali.

Alcuni di essi provenivano da classi aristocratiche e sacerdotali; ma la maggioranza proveniva da altre classi sociali e in genere dal laicato. Unico requisito era una profonda inclinazione allo studio. Diversi di essi, anche i più famosi, per vivere, esercitavano mestieri anche assai umili. Fin dall'inizio godevano la stima incondizionata del popolo (cf. 2Mach. 6, 18 ss.; Eccli. 33, 24-39, 15). La loro formazione era lunga e faticosa: l'aspirante doveva sedere a lungo «ai piedi» (cf. At. 22, 3) di un maestro celebre, imparare a memoria dalla sua bocca l'esegesi biblica, improntata a racconti aneddotici (= haggadhah) oppure a ragionamenti e detti giuridico-parenetici (= halakhah) e le varie massime tramandate da antichi S.; a istruzione ultimata a quarant'anni (*'Aboda' zara'* 19b; *Sota* 22 b), si procedeva ad una specie di ordinazione con l'imposizione delle mani. Solo allora egli si poteva dire un vero "saggio" ed aveva il diritto all'ambito titolo di Rab (cf. Mt. 23, 7), trasformabile per maggior riverenza in Rabbi e Rabban (*Maestro mio* e *Maestro nostro*). L'erudizione acquisita spesso li rendeva superbi, sprezzanti e antipatici (Io. 7, 49).

Agli S. - di solito seguaci dei principi farisaici - si deve la diffusa conoscenza della legge e l'incitamento alla sua pratica con le parole e l'esempio; un litteralismo esasperante nell'interpretazione di talune norme (come quelle riguardanti il riposo sabatico o la purità e

l'impurità legale dei cibi o di alcune azioni) ed un procedere cavilloso per scoprire appigli, occasionavano l'inosservanza pratica. Essi, che avevano derubato il sacerdozio della sua qualità di depositario e interprete della Legge (cf. Deut. 17, 8-11) ed avevano perpetuato il delitto rinfacciato già da Geremia (8, 8) ai loro predecessori, di sostituire la propria autorità a quella di Dio, erano una pianta non piantata dal Padre celeste (Mt. 15, 13) severamente condannata da Cristo (cf. in modo speciale Mt. 23, 2 ss.).

[A. P.]

BIBL. - H. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* I, Monaco 1922, pp. 79-82: Jo. JEREMIAS, ***, in ThWNT, I, Stoccarda 1933, pp. 740 58.: U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 166-171.

SCRITTURA. - v. Alfabeto.

SCRITTURA SACRA. - v. Bibbia.

SELEUCIDI. - Dinastia in Asia Minore, dal 312 al 65 a. C., con centro la Siria e capitale Antiochia, denominata dal capostipite Seleuco I Monoftalmico Nicanore (312-280). In Mach. vengono nominati i seguenti sovrani: Seleuco IV, Antioco IV (v.), Antioco V, Antioco VI, Antioco VII, Demetrio I e Demetrio II, oltre ai due usurpatori Alessandro Bala e Trifone.

Seleuco IV Filopatore (187-175) successe al padre Antioco III, ereditando ne l'umiliante condizione di sconfitto di Roma in seguito alla battaglia di Magnesia. Per la delazione di Simone ed il bisogno urgente di denaro per pagare le forti annualità ai Romani inviò Eliodoro a depredare il Tempio di Gerusalemme (2Mach. 3, 7 ss.; Dan. 11, 20). Re insignificante (Dan. 11, 20), personalmente non appare ostile ai Giudei (cf. ivi, 3, 3). A lui successe il fratello Antioco IV (v.), che adottò la politica persecutrice.

Antioco V, figlio di Antioco IV, soprano nominato Eupatore (= "di nobile padre"), ancora bambino ereditò il regno sotto la tutela di Filippo, soppiantato poi da Lisia, il custode del principe, che occupò subito Antiochia, proclamando re Antioco (I Mach. 6, 14-17.55-63). Antioco V (163-162), mero strumento nelle mani di Lisia, fu ucciso dal cugino Demetrio I, fuggito da Roma e proclamatosi re.

Demetrio I (162-150), soprannominato Sotere, figlio di Seleuco IV, in ostaggio a Roma dal 175 al posto del fratello Antioco, fuggì e, sbarcato a Tripoli (1Mac. 7, 1; 2Mac. 14, 1), agì con rapidità contro Lisia; quindi iniziò una lotta fortunata contro il satrapo Timarco di Babilonia. Promosse varie spedizioni contro Gionata Maccabeo, inviando truppe e imponendo il sommo sacerdote Alcimo (I Mach. 7, 1-50; 9, 1-73). Contro Demetrio insorse Alessandro Bala, avventuriero spacciatosi per figlio di Antioco IV, con il quale si schierò Gionata nonostante le numerose promesse di privilegi economici e politici offerte da Demetrio. Demetrio fu vinto e ucciso (I Mach. 10, 48-50) e gli successe Alessandro Bala

(150-145) ricordato con simpatia dagli Ebrei perché legato d'amicizia con Gionata, cui concesse fra l'altro il sommo sacerdozio (I Mach. 10, 20).

Ad Alessandro Bala vinto e ucciso, successe Demetrio II Nicatore, che regnò due volte (145-138; 130-125). Egli confermò il sommo sacerdozio ed altri privilegi a Gionata (I Mac. 11, 30-37), che pure era stato aperto sostenitore di Alessandro, e che lo abbandonò a motivo del suo tradimento, durante la rivolta di Trifone (ivi, 11, 47-51).

Simone Maccabeo si fece nuovamente alleato di Demetrio ottenendone la piena autonomia della Giudea (ivi, 13, 34·42; 14, 38 s.). Nel 138 Demetrio fu fatto prigioniero dai Parti, che lo trattarono umanamente (ivi, 14, 1-3). Morto suo fratello Antioco VII, che continuava la lotta contro Trifone, nel 130-129 Demetrio fu di nuovo re fino al suo assassinio (125) da parte dell'usurpatore Alessandro Zabina.

Antioco VI Dioniso (145-141), figlio di Alessandro Bala, fu portato ancora fanciullo dall'Arabia e proclamato re da Trifone, generale del padre, che iniziò a nome del fanciullo la rivolta contro Demetrio II (I Mach. 11, 39 s. 54·56). Gionata, che ebbe le solite concessioni da Trifone, si impegnò a sostenerlo contro Demetrio, che controllava sempre le regioni settentrionali. Nel 151 Trifone uccise il piccolo Antioco, assumendo direttamente il titolo di re. Ma prima a Tolemaide catturò Gionata possibile difensore di Antioco (ivi, 12, 39 s.); quindi, ricattò Simone, chiedendo gli la consegna dei due figli di Gionata quali ostaggi e 100 talenti d'argento con la promessa della liberazione del prigioniero, regolarmente non mantenuta. Fallito il tentativo di riaffermare l'autorità seleucidica in Giudea, uccide Gionata (ivi, 13, 12-32).

Ripresa la lotta contro di lui da Antioco VII, fratello di Demetrio II, Trifone fu sconfitto in Orto sia presso Tripoli in Siria nel 138 (ivi, 15, 37-39).

Antioco VII (138-130) detto Sidete (dalla città di Side in Panfilia ove era cresciuto) ed Evergete (= Benefattore), si proclamò re a Tripoli e sposò Cleopatra Tea, sua cognata. Dapprima ricercò l'appoggio di Simone Maccabeo (I Mach. 15, 2-9), ma in seguito, sicuro della situazione, si mostrò ostile ai Giudei (ivi, 15, 36-16, 10), intervenendo contro Giovanni Ircano (v. Maccabei).

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 3a ed., Torino 1938, pp. 53-67. 283-329; E. BICKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Parigi 1938; STAHELIN. *Seleukos*, in PAULY-WISSOWA. *Realenc. der class. Altertuntswissen.*, serie II, vol. II, coll. 1208-64.

SEMITI. - Sono i discendenti di Sem, (Gen. 10, 21b) fratello maggiore di Iafet, e che appare sempre primo tra i figli di Noè (Gen. 5, 32; 6, 10; ecc.). Le tavole genealogiche di Gen. 10 e di I Par. raggruppano i popoli più secondo i loro rapporti storici e geografici che secondo le caratteristiche etniche. Perciò tra i figli di Cam vengono posti i Cananei, che sono S., forse per ricordare la dominazione egiziana sulla costa fenicia o per esprimere la parentela che lega le razze camito-semitiche (Gen. 10, 6). La stessa classificazione subiscono gli Arabi e gli Etiopi (ibid.) i Babilonesi e gli Assiri (Gen. 10, 8-12), tutti dj razza semitica. Tuttavia gli Arabi (Gen. 10, 26 ss.) e gli Assiri (Gen. 10, 22) vengono altrove

posti nella discendenza di Sem. Anche in Gen. 9, 18-27, nella maledizione di Cam, Canaan è legato alle sorti dei Camiti e deve subire la supremazia di Sem e di Iafet. La benedizione di Sem comunque sembra riflettere la situazione storica dell'inizio del II millennio a. C., quando una nuova ondata semitica, forse quella amorrea che può aver spinto anche Abramo, sommerge il territorio di Canaan in coincidenza con una immigrazione meno numerosa di elementi originari dell' Asia Minore, forse gli Hittiti le cui leggi sono rispettate nel contratto della caverna di Macpelah. Gen. 11, 10 ss. allaccia a Sem e al diluvio il capo stipite del popolo ebraico con nomi, soprattutto gli ultimi, che appaiono anche nei testi di Mari.

La classificazione dei S. si basa su motivi complicati poiché i criteri etnici hanno un valore relativo poiché non si può dimostrare la purezza della razza dei S. L'unica base di una certa sicurezza si fonda sulle lingue semitiche (nome che appare per la prima volta nel 1781 in un'opera di A. L. Schlozer) che si distinguono dai gruppi di altre lingue per numerose particolarità: 1) la fermezza del quadro consonantico in opposizione all'incertezza delle vocali. Ragione per la quale probabilmente gli antichi Fenici inventano l'alfabeto esprimendo solamente la consonante, sentita come parte principale nell'insieme consonante-vocale. L'ossatura consonantica delle parole esprime l'idea generale mentre le vocali esprimono le diverse modalità che determinano quest'idea. 2) L'esistenza di certe consonanti gutturali e di consonanti enfatiche. 3) Le radici sono in maggior parte consonantiche e risultano di tre lettere.

Le affinità delle lingue semitiche suppongono una reale discendenza e, per conseguenza, un'unità primitiva rotta dalla differenziazione dei dialetti. Questa lingua primitiva, capostipite, si chiama semitico comune o protosemitico o, in tedesco, *Ursemitisch* come per le lingue indoeuropee si ha la medesima ipotetica lingua comune parlata quando i S. o gli Indoeuropei vivono nella loro culla di origine, prima della separazione che li ha spinti a ricercare altre e diverse sedi del protosemitico come del protoindoeuropeo non si possiede una sola riga o un solo documento. Ciò che si afferma è frutto dello sforzo della grammatica comparata che mediante il paragone della fonetica, della morfologia, della sintassi delle varie lingue semitiche riesce a ricostruire, almeno in parte, il tipo, i caratteri essenziali del protosemitico. E le lingue semitiche si prestano alla comparazione molto meglio delle lingue indoeuropee, nonostante la glottologia semitica sia meno sviluppata della indoeuropea.

Ammettere una lingua primitiva comune ai popoli semitici equivale accettare un luogo comune nel quale il protosemitico è parlato e, perciò, il luogo di origine o di provenienza dei S. Si è pensato alla frontiera armena del Kurdistan, alla Mesopotamia, al Nord della Siria, all'Africa, all'Arabia. L'opinione oggi più seguita e più probabile pone le origini dei S. nel deserto siro-arabico, nonostante S. N. Kramer sostenga che i S. hanno preceduto i Sumeri in Mesopotamia. Dal deserto siroarabico a diverse ondate, in direzioni diverse e, talvolta, sovrapponendosi su S. partiti prima, partono i vari popoli che entrano nel gruppo razziale dei S. La loro enumerazione segue da nord a sud la distribuzione geografica corrispondente all'inizio della loro rispettiva - evoluzione storica, senza riguardo alla loro provenienza da sedi più remote.

Popoli semitici sono gli Accadi, i primi ad apparire nella Mesopotamia al tempo dei Sumeri; gli Amorrei (= occidentali) che si innestano nella regione nella quale sono arrivati prima gli Accadi e che danno i capi degli Assiri e dei Babilonesi, termini di conio moderno e approssimativo coi quali si designano le varie stirpi unificate nel linguaggio e nella civiltà, che in vari tempi si stabiliscono nella valle del Tigri e dell'Eufrate dall'estremità settentrionale fino allo sbocco nel Golfo Persico. Queste stirpi fin dalla prima occupazione delle loro sedi storiche sono fortemente commiste con elementi allo geni e subiscono nelle destinazioni storiche influssi dagli autoctoni e da popoli di altre razze per supremazia militare. Sono S. gli Aramei, le cui apparizioni sembrano risalire all'inizio del II millennio, tuttavia molto più tardive di quelle degli Accadi. La loro sede storica ha la sua estremità settentrionale verso le pendici dell'Amanus e al Golfo di Alessandretta, e la meridionale nel deserto siro-arabico. Più tardi si compenetrano con gli Assiro-Babilonesi quanto con i Cananei e con gli Arabi. I Siri e le comunità siro-aramaiche o caldee appartengono al gruppo aramaico.

Altri S. sono i Cananei che formano la più interna delle tre fasce gravitanti dalla valle dei due fiumi verso il Mediterraneo (le prime due sono costituite dagli Assiro-Babilonesi) e occupano la striscia costituita dal Libano e dall' Antilibano, dall'altopiano israelitico-giudaico (Siria e Palestina) e dalla depressione tra il mar Rosso e il golfo di Aqaba, nonché i territori a Ovest ed Est di questa striscia fino al Mediterraneo da una parte, e fino al deserto siro-arabico dall'altra. Del gruppo cananeo fanno parte i Fenici, un gruppo dei quali si trapianta sulle coste dell'Africa del Nord e dà origine al popolo punico; gli Ebrei, gli Ammoniti, i Moabiti (sull'origine semitica di questi due popoli cf. Gen 19, 30-38), gli Idumei (la comunità di origine con gli Ebrei è affermata nel racconto di Esaù = Edom e Giacobbe = Israele).

Infine S. sono anche gli Arabi e gli Etiopi, occupanti i primi il vastissimo territorio a Sud dei tre gruppi precedenti ossia la penisola arabica e il deserto siro-arabico che riattacca questa al continente dell'Asia Anteriore. La storia di Hagar e di Ismaele nella Genesi attesta la parentela ebraica con le tribù arabe del Nord (safaiti, lihianiti, tamudei). Dal ramo meridionale degli Arabi cui appartengono i Minei, i Sabei, i Qatabaniti, gli Hadramutici, procedono gli Etiopi o Abissini in seguito a una migrazione che li conduce nel territorio dell'Etiopia attuale.

I singoli popoli semitici appaiono nella loro concreta figura storica notevolmente differenziati non dal punto di vista linguistico ma da quello della loro composizione etnica, della loro costituzione sociale, politica e religiosa, delle loro vicende storiche.

Si può tuttavia riconoscere, specialmente negli arabi nomadi (beduini), tra i quali sopravvive immutata l'antichissima società semitica, qualche elemento più rappresentativo del semitismo che presso gli altri popoli più progrediti o più esposti alle influenze straniere si è o completamente spento o mantenuto in forme latenti o alterate. Neppure nell'organizzazione sociale i S. presentano caratteri assolutamente originali, né quelli che si possono considerare come primitivi si sono poi mantenuti attraverso lo sviluppo storico dei singoli popoli. Data l'origine nomadica dei S. è ovvio trovare presso di essi le forme sociali caratteristiche del cosiddetto ciclo pastorizio: patriarcato e costituzione tribale. La

trasformazione della costituzione politica con l'affermarsi della monarchia si riscontra presso tutti i popoli semitici come fenomeno concomitante della cessazione del nomadismo. L'organizzazione sacerdotale è un fenomeno secondario e, in parte, di importazione straniera.

La *Religione* dei S. si fonda principalmente sul concetto della fecondazione della terra da pascolo per mezzo del cielo largitore di pioggia. Manifestazioni cultuali sono date dai sacrifici, oblazioni di primizie vegetali e animali. Sedi dei sacrifici sono i luoghi delle manifestazioni del dio. Sviluppo notevole hanno le interdizioni alimentari, la circoncisione (non tra gli Assiro-Babilonesi). La divinità (la radice El ricorre in molte lingue semitiche) ha un carattere locale e universale (anche la radice baal è usata di frequente nelle lingue semitiche).

I S. hanno svolto una funzione importante nella storia dell'Asia Anteriore e nella cultura del mondo. Le loro prime apparizioni sono compiute dagli Accadi nella Mesopotamia durante il III millennio: la civiltà mesopotamica si sposta dalle foci del Tigri e dall'Eufrate lungo i corsi dei due fiumi. Verso l'inizio del II millennio si affermano gli Amorrei con tracce profonde sul medio Eufrate e con uomini quali Shamsi-Addun I di Assiria, la cui influenza verso l'Asia Minore è attestata dalle tavole di Kultepe, e Hammurapi della prima dinastia dei Babilonesi il quale per primo riunisce un potente impero che giunge dal Golfo Persico fino a Ninive e a Mari. Babilonesi e Assiri, nonostante gli intermezzi Hittiti e Hurriti e Egiziani, dominano l'Asia Anteriore fino al sec. VI a. C. I Cananei dal III millennio occupano la costa mediterranea e hanno contatti col mondo egiziano, mesopotamico e mediterraneo e dominano per molti secoli le coste con Byblos, Ugarit, Tiro e Sidone e, per 150 anni (tre dinastie), anche l'Egitto, se si accetta l'origine cananea degli Hyksos. Il loro influsso culturale è immenso se si pensa che una parte dei miti che si vanno scoprendo a Bogazkoy ha una origine cananea, e che i Fenici sono i vettori della cultura mesopotamica nell'area cretense. Gli Aramei diventano particolarmente forti alla fine del II millennio e impongono la loro lingua per quasi un millennio.

Con la caduta dell'impero persiano (IV sec. a. C.) il movimento migratorio degli Arabi assume un ritmo più celere e sulle rovine degli antichi stati si formano aggregati politici arabi, che talvolta assurgono a vere e proprie dinastie come quelle dell'Osroene e della Commagene o, addirittura, a stati nazionali arabi come quello dei N abatei, di cui il deserto di Petra conserva i monumenti. Durante l'impero romano i S. di Palmira creano una potenza. Dal VII sec. d. C. gli Arabi sommergono tutte le popolazioni e le lingue dell'Asia Anteriore e sono l'unico popolo che sopravviva in massa immensa, mentre e i neo-ebrei e gli Etiopi e alcune sopravvivenze caldaiche rappresentano ben poco degli antichi S.

[F. V.]

BIBL. - G. LEVI DELLA VIDA, Semiti. in *Enc. It*., XXXI, pp. 351-55: ID., *Les Sémites*, Parigi 1938; P. DHORME, *Langues et écritures sémitiques*, Parigi 1930; S. MOSCATI, *Storia e civiltà dei S*., Bari 1949; R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, Roma 1948.

SENECA (Lettere di, a s. Paolo). - v. Apocrifi.

SENNACHERIB. - Figlio di Sargon II e suo successore sul trono assiro (705-681). Per quanto inferiore a suo padre, S. riuscì a dominare la situazione scabrosa nella quale venne a trovarsi il vasto impero. Alla morte di Sargon, Merodach-baladan con l'aiuto di Elam si ribella in Babilonia: S. intervenne e sostituisce al ribelle, Bel-ibni. Quindi, muove rapidamente contro l'Occidente, dove nella trama antiassirica è implicato anche Ezechia, già alleato di Merodach. baladan. Attacca la Fenicia dove doma il ribelle Luli di Sidone con i suoi alleati, dirigendosi quindi verso la Filistea che viene totalmente conquistata; l'esercito egiziano inviato in soccorso degli antiassiri dal Faraone Shabaka è sgominato a Elteqeh (a. 700). Posto l'assedio a Lachis, S. invia poi legati a Gerusalemme per chiedere la resa totale della città, ma il re Ezechia li respinge (2Reg. 18, 13-19, 14); S. insiste con lettere, ma il profeta Isaia promette al popolo e al re di Giuda l'aiuto divino e infatti improvvisamente, a causa di una terribile pestilenza, il duce assiro è costretto a tornare a Ninive (2Reg. 19, 35).

La narrazione della Bibbia trova riscontro per quanto riguarda gli Egiziani, pure direttamente interessati, in Erodoto (II, 141) e completa d'altra parte quanto, nel celebre "Cilindro di Taylor", S. stesso scrive delle sue campagne in Palestina. Il monarca, dopo aver narrato con ostentazione le sue vittorie, tace dell'esito della sua azione contro Ezechia dicendo solo di averlo assediato e di averne depredato lo stato.

In Mesopotamia contemporaneamente la situazione non era per S. più rosea. Sul trono di Bel-ibni incapace di resistere a Merodach-baladan era salito il figlio di S. Ashurnadin-shum; la situazione però restava precaria, a causa dell'Elam, nemico dichiarato dell'Assiria. Contro l'Elam S. decise una spedizione per mare, alla quale gli Elamiti reagiscono invadendo Babilonia. S. si ritira deciso a riattaccare l'Elam per terra: una terribile battaglia tra S. ed Elamiti viene combattuta ad Halule verso il 690. Due anni più tardi (a. 689) però S. riesce ad assediare Babilonia, a espugnarla e a distruggerla totalmente, prendendo poi per sé il titolo di «Re di Sumer e Accad».

Quanto fu grande in S. l'odio per Babilonia, altrettanto potente fu la passione per Ninive che cercò in ogni modo di abbellire: di lui in Ninive si ricordano i grandi edifici tra i quali il suo palazzo, la sistemazione di pubblici giardini e costruzioni idrauliche. Dopo circa otto anni dall'occupazione di Babilonia passati in relativa calma S. veniva assassinato per mano di due figli (2Reg. 19, 37; 2Par. 32, 21).

[G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*, I, Torino 1947. nn. 9-11. 489-98; S. MOSCATI. *L'Oriente Antico*. Milano 1952; A. PARROT. *Ninive et l'Ancien Testament* (Cahiers d'archéologie biblique, 3). Neuchatel 1953. pp. 36-46.

SENSI biblici. - Compito importante dell'ermeneutica (v.) è definire con esattezza i vari aspetti del senso letterale, l'esistenza e la natura del senso tipico, e di quello adeguato o pieno, per fissare le norme che l'esegeta deve seguire nel suo lavoro. In realtà, nella S. Scrittura, corrispondentemente alla duplice sua caratteristica di libro umano e divino, risponde un duplice senso: letterale e tipico. Bene intesa, questa distinzione può dir si adeguata. Il letterale è, come per qualsiasi libro, il senso espresso con i termini; è così che gli uomini quando scrivono comunicano agli altri il proprio pensiero. E siccome Dio ha voluto comunicarci il suo pensiero, tramite l'agiografo, suo strumento, applicandone le facoltà, non trasformandole, adattandosi in tutto alla mentalità umana, se si eccettua l'errore, noi non possiamo risalire al pensiero di Dio, che attraverso le parole, le forme stilistiche dell'uomo, suo strumento. Ecco perché i Sommi Pontefici han sancito la regola d'oro, già formulata dai Padri e dai Dottori della Chiesa: prima e somma cura dell' esegeta sia la ricerca del senso letterale (quale risulta dal testo, dal contesto, dai passi paralleli e dall'aiuto di tutte le scienze ausiliarie: filologia, archeologia, storia, geografia, ecc.; Leone XIII, Enc. *Providentissimus*, in EH, n. 107; Benedetto XV, *Spiritus Paraclitus*, in EB, n. 485; Pio XII, *Divino Afflante Spiritu*, in AAS, [1950], 568 ss.).

Il senso tipico è invece esclusivo dei libri sacri; risponde infatti alla loro caratteristica di libri il cui autore principale è Dio (s. Tommaso, *Quodl*. 7, a. 16). Questi volle nel Vecchio Testamento preparare e adombrare il Nuovo: fatti e personaggi del primo esprimono, preannunziano oggetti, verità del secondo: così la manna è ordinata da Dio ad esprimere l'Eucaristia (Io. 6, 31.49), e l'agnello pasquale è tipo di Gesù Redentore.

Al senso letterale appartengono tutte le figure stilistiche adoperate nel comporre: metafora, allegoria, parabola, simbolo, ecc. (s. Tommaso, *Com. ad Gal. 4, 7*).

Nella metafora («Io sono la via» Io. 14, 6) le parole non vanno intese in senso proprio (l'uomo ride), ma in senso traslato o figurato (= il prato ride; Gesù è agnello di Dio, ecc.; così per gli antropomorfismi). L'allegoria non è che una metafora continuata; anche qui pertanto i termini vanno presi in senso traslato; cf. il canto della vigna (Is. 5, 1-6 = il popolo d'Israele, v. 7). Nell'allegoria mista tIo. 15, 1-6; Ps. 80 [79], 9-19,) vengono inseriti dei termini dal senso proprio. La parabola (v.) è essenzialmente un paragone: come il padre accolse festosamente il figliol prodigo, così il Padre celeste accoglie con amore il peccatore pentito; come il pastore lascia le novantanove pecore all'ovile e va in cerca della smarrita, e con cura se la riporta e fa festa, così agisce Dio verso il peccatore (Lc. 15). Il termine del paragone è preso dalla vita ordinaria (a differenza della fiaba, dove in uno scenario fantastico parlano gli animali, le piante, ecc.), in un racconto in sé perfetto e completo (e talora ci si può chiedere non si tratti di fatto realmente accaduto: il buon Samaritano, ad es., Lc. 10, 25-37 ecc.), in cui i termini sono adoperati in senso proprio.

Mentre nell'allegoria pura, ogni dettaglio vien posto *soltanto* in ordine all'insegnamento che si vuole inculcare, e non ci deve interessare se cozza con la realtà; nella parabola invece i particolari possono servire soltanto ad abbellire, a completare il racconto; sarebbe superfluo ed erroneo volere sempre trovare per essi il corrispettivo nell'ordine soprannaturale. L'esegeta si attenga all'idea centrale, ragione del paragone, spesso esplicitamente formulato da Nostro Signore. Così è inutile cercare cosa significhi la veste

nuova, l'anello, i calzari, il vitello grasso, e tutti gli altri particolari della parabola del figliuol prodigo (Lc. 15). Nel racconto così pittoresco essi riflettono i costumi del tempo; il figlio ritornato viene ben vestito così come allora si suoleva. Mentre nella parabola del Seminatore (Mt. 13, 18-23), lo stesso Nostro Signore applica i diversi particolari. Accade però talvolta che la parabola ha in sé elementi allegorici (parabola allegorizzante); l'esame attento del contesto deve allora guidar l'esegeta nell'inclusione di questi elementi nel paragone.

Anche il *simbolo* rientra in questo genere di paragone; soltanto che invece di un racconto, si ha una cosa o un'azione, che per una certa analogia o somiglianza rappresenta un'altra cosa, di cui è segno. Isaia cammina nudo e scalzo, così il re di Assur trascinerà i prigionieri dall'Egitto e dall'Etiopia *nudi e scalzi* (Is. 20, 2 ss.).

Tutte queste forme letterarie rientrano regolarmente nel senso letterale. Dal senso esplicito, direttamente espresso, talora si deduce qualche altra verità implicitamente in esso contenuta (senso implicito). Così la solenne affermazione di s. Giovanni; *Il Verbo si è fatto carne* (1, 14), esprime esplicitamente l'assunzione da parte del Verbo eterno, della natura umana (carne = uomo): ed implicitamente che nel Verbo incarnato c'è l'anima, intelligenza, volontà, corpo reale, ecc.; in una parola, tutto ciò che costituisce la natura umana. È l'esame stesso del testo e del contesto a stabilire con sicurezza tale senso implicito, che è *virtualmente* rivelato, ed è vero senso biblico, inteso da. Dio e dall'agiografo.

Quando invece da una frase della S. Scrittura si trae una conclusione, tramite una proposizione di ordine soltanto razionale, si ha una semplice *deduzione* scritturale; denominata dai manuali *senso conseguente*. Essa rimane umana, non può dirsi senso biblico; a meno che non sia Gesù N. S. a formularla (Mt. 22, 31 s.; dal testo: Io sono il Dio di Abramo, d'Isacco, ecc. [Ex. 3, 6], Gesù così argomenta l'immortalità dell'anima: non è il Dio dei morti, ma dei viventi, dunque i Patriarchi vivono: v. Risurrezione dei corpi); o lo stesso agiografo (s. Paolo, I Cor 9, 7 ss. ecc.).

Mai invece può dirsi senso biblico, e mai pertanto può addursi come argomento per dimostrare qualche verità, quello che impropriamente vien detto *senso accomodato*.

Si tratta in realtà unicamente di una *adattazione* delle proposizioni del testo sacro a persone, a fatti del tutto estranei all'intenzione di Dio e dell'agiografo.

Questa adattazione può avvenire per semplice *estensione*, rispettando il senso del sacro testo, quando, ad es., la Chiesa nella liturgia applica ai santi la lode che Eccli. 44, 17.20 tributa a Noè, a Abramo: «Noè, il giusto, fu riconosciuto intemerato, e al tempo dello sterminio divenne il rinnovatore», «Abramo... osservò i precetti dell'Altissimo, nella prova fu trovato fedele... »; quando applica alla Vergine SS., sede della Sapienza, quel che Eccli. 24 dice della Sapienza increata attributo divino, comunicata in modo stabile agli uomini.

I Padri e la liturgia abbondano di tali adattazioni, spesso particolarmente felici e delicate (cf. Ez. 44, 2: «Questa porta [l'orientale, nel tempio ideale ivi descritto] deve star chiusa;

nessuno entrerà per essa, perché per essa è entrato il Signore Iddio d'Israele»; e s. Girolamo, PL 25, 430: «Con gusto, alcuni intendono questa porta chiusa per cui passa solo il Signore... della Vergine Maria, che rimane Vergine prima e dopo il parto»). Da condannare invece l'applicazione fatta per semplice allusione, sfruttando l'analogia esterna dei termini (ad es. Ps. 68 [67], 36: Mirabile Iddio in *sanctis suis*, applicato ai santi, mentre si tratta del "santuario", del tempio) o peggio svisando affatto il senso (ad es. Ps. 64 [63], 7 s.: «*Accedet homo ad cor altum et exaltabitur*» usato per la devozione al S. Cuore: l'uomo che si avvicina a questo Cuore, sarà esaltato; mentre il testo sacro parla di nemici, la cui mente, il cui cuore sono cupi, preparando agguati contro il giusto; ma *Dio scocca loro una freccia,* interviene a punirli). Anche qui gli esempi sono molti, sfruttati purtroppo dai predicatori poco attenti; un elenco quasi completo di questi veri controsensi biblici si ha in J. V. Bainvel*, Les contresens bibliques*, 2a ed., Parigi 1906 (trad. il., Siena 1899). Cf. anche G. Ricciotti, *Bibbia e non Bibbia*, 4a ed., Brescia 1947.

La stessa dignità della S. Scrittura esclude i doppi sensi, in uso tra gli uomini solo per scherzare o ingannare. Si danno talora diversi *significati* o spiegazioni, ma sono i tentativi degli esegeti per arrivare a comprendere, definire l'unico senso che Dio e l'agiografo hanno inteso esprimere; come le diverse interpretazioni che troviamo, ad es., nei commentatori per alcune terzine della *Divina Commedia*.

E' vero che Dio ha previsto tutte le varie interpretazioni; ma si tratta di stabilire quello che effettivamente egli ha inteso, ha voluto comunicarci. Per il pensiero di s. Agostino e di s. Tommaso cf. G. Perrella, in *Biblica*, 26 (1945) 277-302, con scelta bibliografia.

Senso tipico. Che nel Vecchio Testamento in alcuni soggetti ed episodi Dio annunziasse e figurasse aspetti del Messia e del suo Regno, ci è insegnato dalla pratica di Nostro Signore e degli Apostoli; pertanto l'esistenza del senso tipico è verità di fede.

Nell'Ex. 12, 46 tra le prescrizioni date per la cena dell'agnello pasquale, c'è ano che questa: bisognava mangiarlo senza spezzarne le ossa: «né osso alcuno ne romperete». Né l'autore ispirato, né gli altri potevano immaginare che con questa prescrizione, Dio intendeva preannunziare un particolare della morte in Croce del Divin Redentore. L'agnello diviene così *tipo*, figura del Messia; e quel particolare si realizzò quando i crocifissori spezzarono le ginocchia ai due ladroni, per affrettarne la morte: «ma venuti à Gesù, ... non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli punse il fianco con la lancia... ». Si realizzò così la Scrittura (Ex. 12, 46) e Zach. 12, 10 (per quel che riguarda il colpo di lancia). Dio stesso dunque ci rivela nel Nuovo Testamento questo senso tipico, da Lui solo inteso nel Vecchio. Senso basato sul letterale, in sé completo quest'ultimo, e sufficiente, inteso da Dio e dall'agiografo.

I Cor. 5, 7: «Cristo nostra vittima (o agnello) pasquale è stato immolato». Così ancora Mal. 3, 1 profetizza l'avvento del Precursore del Messia pigliando come tipo Elia (v.): «Prima che venga il giorno del Signore vi manderò il profeta Elia. Egli ricondurrà il cuore dei padri verso i figliuoli ecc...» (ebr. 4, 5 s.). Sia l'Angelo (Lc. 1, 17), sia Nostro Signore (Mt. 11, 10; 17, 10-13) spiegano che Elia era solo tipo, figura di Giovanni Battista, sia per la vita penitente (cf. anche lo stesso vestito: Mt. 3, 4; Mc. 1, 6 = 2Reg. 1, 7 s.), sia per lo

zelo impavido (= «carattere forte di Elia»: Lc. 1, 17) di Elia contro Achab e di Giovanni Battista contro Erode Antipa.

Il serpente di bronzo fissato su un palo nel deserto al quale ricorrevano ed erano guariti gli Ebrei morsi dai rettili velenosi, era tipo del Cristo che mediante l'immolazione sulla Croce opererà la salvezza del genere umano (Num. 21, 8 s.). «Come Mosè innalzò nel deserto il serpente, così bisogna che sia innalzato (termine tecnico per la crocifissione) il Figlio dell'uomo, affinché chiunque crede in Lui abbia la vita eterna» (Io. 3, 14; cf. Sap. 16, 6 s. 10). Melchisedec e il suo sacerdozio, tipo del sacerdozio di Gesù (Hebr. 7). In tal modo, gli stessi eventi preannunziano il Messia e la sua Redenzione. Noi però possiamo saperlo solo quando Dio stesso ce lo rivela, o nel Nuovo Testamento (negli esempi addotti) o nella *tradizione* autentica cioè, mediante il magistero infallibile della Chiesa, del quale per i primi secoli fan fede i ss. Padri, nelle circostanze o modalità già fissate nella v. Ermeneutica.

E nello stesso Nuovo Testamento bisogna notare un'interpretazione tipica, che risalta da un principio un po' diverso da quello formulato finora. Così s. Paolo, volendo risolvere, secondo le vedute divine, le relazioni tra1a Chiesa e la Sinagoga, adduce l'esempio di Sara ed Agar (Gal. 4, 21-30). Abramo ebbe due figli, Ismaele dalla schiava (Agar) e Isacco dalla libera (Sara); come allora il primo angariava il secondo, così i Giudei della Sinagoga fanno ora con i figli della Chiesa. Ebbene, in che modo risolse allora Iddio quella situazione? La risolse facendo scacciare Ismaele ed Agar; allo stesso modo, dunque, dispone ora la riprovazione della Sinagoga con i suoi seguaci. Ché Dio essendo immutabile, agisce sempre allo stesso modo, quando si presentano le medesime situazioni, realizzatesi altre volte e di cui siamo resi edotti dalla S. Scrittura. Ancor più nettamente questo principio è applicato in 1Cor 10, 1-11 in rapporto agli eventi occorsi agli Ebrei in occasione dell'esodo dall'Egitto.

Fuori di questo campo, ben delimitato e ristrettissimo, si correrebbe il rischio di cadere nel più irresponsabile soggettivismo, con interpretazioni tipologiche, o *spirituali*, come si ama definirle, delle quali si sono avuti recenti e penosissimi esempi.

Non si tratta più di esegesi cattolica, di senso biblico, ma di divagazioni fantastiche, di accosta menti arbitrari e fino irriverenti.

«Il senso spirituale o tipico oltre che fondarsi sopra il senso letterale, deve provarsi sia dall'uso di Nostro Signore, degli Apostoli o degli scritti ispirati, sia dall'uso tradizionale dei Santi Padri o della Chiesa» (Lettera PCB, 20 ag. 1941).

In realtà bisogna ben distinguere nei Padri e nell'uso liturgico senso tipico da semplice accomodazione, essendo quest'ultima diffusissima, e seguendo i Padri l'allegorismo alessandrino come metodo della loro esegesi *privata*; mentre la loro autorità vale soltanto quando propongono una spiegazione, come *testimoni della fede* cattolica.

Allo stesso modo, soltanto mediante la rivelazione noi conosciamo il senso letterale adeguato o *pieno* (plenior) come si suole chiamare. Allorché Davide nel Ps. 16 [15], 9 s., volendo esprimere che per il giusto la felice sorte di possedere Dio, non terminerà con la

morte, ma si perpetuerà in una vita di beatitudine (A. Vaccari), così scrive: Tutto il mio essere gioisce sicuro «perché non abbandonerai l'anima mia al regno dei morti, né consentirai che il tuo devoto veda la corruzione». Ora queste parole in parte, direi in senso sminuito, ebbero la loro realizzazione in David, la cui anima insieme a quella degli altri giusti quando Gesù risuscitò lasciò lo se'ol (o limbo), per bearsi eternamente con Dio e di Dio; mentre il suo corpo effettivamente si disfece e rimase nel sepolcro. Con le stesse parole però nel loro senso adeguato, che esaurisce cioè la loro espressione, l'autore principale, Dio stesso, intendeva profetizzare la risurrezione del Cristo; come esplicitamente rivela s. Pietro (At. 2, 29 ss.). Anche qui, lo stesso David, esprimendo la sua ferma speranza, non andava più in là; e nessun esegeta avrebbe pensato ad una siffatta predizione; o anche pensandoci, mai avrebbe potuto fornire le prove che tale era l'intenzione di Dio. Non tutti, ancora attualmente, ammettono tale senso letterale pieno (plenior) o adeguato, che riducono al semplice senso tipico; G. Courtade, in RScR, 37 (1950) 481-99; C. Spicq, in *Bullettin Thomiste*, 8 (1947-52) 210-21; cf. EThL, 27 (1951) 145,51; EstB, 10 (1951) 456.49.467 ss., 471 ss.

Solo quando risulta ineccepibilmente dimostrato (per rivelazione), il senso tipico (così ancora per il senso pieno) può essere adoperato per la dimostrazione di una verità dommatica; d'altronde è più logico ricorrere direttamente al senso letterale dei passi espliciti del Nuovo Testamento (cf. S. Tommaso, *Summa Th*.; I, q.- l, a. 10 ad l; Quodl. 7, a. 14 ad 4).

L'enciclica *Humani Generis* (AAS [1950] 568 ss.), inculcando la dottrina cattolica sui s. biblici, già chiaramente fissata nelle encicliche precedenti (*Providentissimus, Spiritus Paraclitus, Divino Afllante Spiritu*), condanna esplicitamente l'esegesi spirituale di taluni moderni di cui si è accennato sopra (A. Bea, in *La Civ. Catt*., 18 nov. 1950, 401·406; G. Lambert, in NRTh, 83 [1951] 225-28). Essa era propugnata principalmente dai PP. Daniélou e De Lubac: un ritorno, non senza innovazione alla *tipologia* di Origene; solo chi legge *tipologicamente* il Vecchio Testamento può trarre il miele dell'edificazione spirituale. Non questo o quel brano, ma tutto il Vecchio Testamento andrebbe interpretato alla luce di questo *orizzonte cristologico*, che abbraccia il Cristo, storico, mistico ed escatologico, cioè tutto il contenuto della rivelazione cristiana. Tutto è tipo; il senso letterale viene semplicemente rimpiazzato; ma dove tutto è tipo, tutto è ombra e la stessa realtà, oltre a non aver importanza, può appena essere intravista. Ci vengono così offerte meditazioni, esortazioni, talvolta edificanti, ma che."non hanno alcun fondamento sul senso letterale. Sarà filosofia della storia, saran considerazioni più o meno profonde, ma frutto esclusivo del nostro intelletto, se non della fantasia, che nulla hanno a che vedere con la parola di Dio, trasmessa a noi dall'autore ispirato; nulla a che vedere col senso tipico inteso da Dio e da Lui stesso rivelatoci nel Nuovo Testamento. Vedere nell'arca la figura della ss. Trinità, far di Saul che si uccide la figura di Gesù che volontariamente si offre alla morte (Dahin Cohenel) è arbitrio insieme ed offesa al senso storico e alla pietà cristiana.

Vedere in Rahab una figura della Chiesa e nella cordicella di filo scarlatto un tipo del Sangue Redentore (Daniélou) è agganciare al testo di Ios. 2, 18 delle idee che sono estranee non solo alla sua lettera, ma anche al suo spirito (cf. RB, 57 [1950] 633).

In realtà si tratta di bravura personale dell'interprete che rischia di avvilire la S. Scrittura a stimolo della sua immaginazione (J. Coppens, *Vom christlichen Verstiindnis des Alten Testament,* Parigi Friburgo i. B. 1952, pp. 9-24; F. Spadafora, in *Rivista Biblica*, 1 [1953] 71-76).

[F. S.]

BIBL. - *Institutiones Biblicae*, I, 6a ed., Roma 1951, pp. 341-59 (A. Fernandez); A. VACCARI, *Lo studio della S. Scrittura*, Roma 1943, pp. 132-46; G. PERRELLA, *Introduzione Generale*, 2a ed., Torino 1952, pp. 249-83 (Coll. La S. Bibbia), con ricca bibl. Per i vari problemi sul senso plenior, cf. *XII Semana Biblica Espanola*, Madrid 1952, pp. 221-498; A. FERNANDEZ - E. F. SUTCLIFFE - P. TERNANT, in *Biblica*, 34 (1935) 229-326, 333-43. 135-58. 354-83.

SERAFINO. - v. Angeli.

SERGIO PAOLO. - v. Paolo apostolo.

SERPENTE di bronzo. - Movendo da Cades verso Moab, dopo i ca. 38 anni passati nel deserto, e mentre, per il rifiuto degli Edomiti (Num. 20; 14-21), gli Ebrei dovevano avviarsi verso il golfo elanitico, per risalire dall'est verso il nord «il popolo incominciò a impazientirsi del cammino e sparlava contro il Signore e contro Mosè». Dei serpenti, inviati dal Signore, causarono allora, per punizione, la morte di un gran numero di ebrei. Terrificati, i ribelli riconoscono la loro colpa e supplicano Mosè di intercedere presso Iahweh. Questi gli dà l'ordine di costruire un s. di bronzo, e Mosè lo collocò su un'asta, in modo che quanti venivano morsi potessero vederlo ed esser guariti (Num. 21, 4-9).

Gl'Israeliti trasportarono questo s. di bronzo a Gerusalemme e fu conservato nel Tempio; ma col tempo, divenne oggetto di culto idolatrico, sicché il pio re Ezechia lo fece fare a pezzi e bruciare (2Reg. 18, 4).

Come ben nota Sap. 16, 16 s. il s. di bronzo era solo un pegno e simbolo di salute. «Infatti chi si volgeva a quel segno era salvo, non in virtù di quel che vedeva, ma per Te che sei il salvatore di tutti» (A. Vaccari). Era infatti uno sguardo' supplichevole che implorava il perdono da parte di Iahweh, riconoscendo che la morsicatura subita era un castigo per la propria colpa. Gli accostamenti operati (per Num.) con le concezioni religiose di altri popoli (Egitto, Babilonia, scavi di Gezer e Susa), circa la divinizzazione del s. e il potere magico di guarigione attribuito gli (Thereau-Dangin, in *Revue d'histoire et de littér. religieuse*, 1 [1896] 151-58), non hanno pertanto alcun fondamento; le analogie riguardano soltanto alcuni elementi esterni. Il culto idolatrico al s. di bronzo nel Tempio, fa parte di quel sincretismo, elemento essenziale della religione (v.) popolare, sviluppatasi solo a partire dalla scissione dei due regni in Israele prima e più tardi in Giuda.

Gesù N. Signore (Io. 3-14 s.) dà il significato simbolico dell'episodio: il s. di Mosè era una figura profetica del Cristo Crocefisso: «Come Mosè innalzò... il s., così bisogna che sia innalzato (***: termine tecnico per la crocifissione) il Figliolo dell'uomo (cf. 12, 32), affinché chiunque crede in lui abbia la vita eterna».

BIBL. - A. CLAMER, *Nombres* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940. pp. 369-72; F. M. BRAUN. *S. Jean* (ivi, 10), 1946, p. 335 s.; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 395 s.; VIII. ivi, 1950, p. 301.

SERVO di Iahweh. - È il titolo e il soggetto dei quattro carmi di Isaia (42, 1.7; 48, 1-8; 50, 4-9; 52, 13-53, 12), che descrivono con efficacia e precisione straordinarie la missione redentrice del Messia, compendiando insieme le precipue caratteristiche del Salvatore, preannunziate altrove nel Vecchio Testamento e nello stesso libro di Isaia. La profezia riveste qui la luce, la precisione della descrizione; già s. Girolamo (*Praefatio in Isaiam*) chiamava Isaia "evangelista". Questi carmi sono le parti di un unico dramma, il cui tema è la redenzione dell'uomo ad opera del Messia; i cui protagonisti sono Iahweh e il suo "cultore per eccellenza" (= il suo "servo"), Dio egli stesso e uomo che muore e risorge, offre la sua vita alla morte più crudele e ottiene il trionfo più pieno. Partecipano a questo dramma i Giudei e tutta l'umanità.

Nel 1° carme, Iahweh presenta solennemente il suo eletto, oggetto delle sue compiacenze (la stessa espressione, ripete il Padre celeste, su Gesù, al battesimo e alla trasfigurazione:, Mt. 3, 17; 17, 5); ne delinea il carattere, ne specifica l'alta missione. Il suo S. è un profeta, un maestro pieno di pazienza e di benignità verso i deboli (42, 2), ricolmo dei doni (v.) dello Spirito, di Iahweh (cf. 11, 2); diffonderà la conoscenza di Dio e della sua Legge tra le nazioni. Iahweh lo ha scelto per essere "l'alleanza del popolo" cioè per rinnovare l'alleanza col suo popolo (42, 6); ma anche per predicare alle isole (42, 1-5), cioè alle nazioni più lontane, il diritto divino, cioè lo statuto che intende donare.

Di questa nuova alleanza profeterà Ier. 31, 31-34; è il regno del Messia (Hebr. 8, 7-13); il diritto divino pertanto è la dottrina evangelica.

Con un'immagine abituale in Isaia, l'opera del Messia è presentata come un'illuminazione (cf. 9, 2; Mt. 4, 14 ss.). Le tenebre dell'errore vengono fugate e gli uomini tenuti nella schiavitù da Satana riceveranno la piena libertà dei figli di Dio (42, 6). Il v. 4 accenna già alle difficoltà che il S. di Iahweh incontrerà nella sua missione.

Alla presentazione di Iahweh, risponde lo stesso S. (20 carme); egli manifesta l'opposizione, le persecuzioni che subirà da parte di quelli cui è mandato, la sua completa unione con Dio, fonte della sua fortezza e del suo trionfo (49, 1-8). Non tutti includono i vv. 7-8 nel carme

Il S., scelto per essere i'alleanza del popolo, si è dato al suo rude compito di predicatore tra i suoi. Ha lavorato indarno, Iahweh lo rassicura. La sua missione era più alta di quella di convertire soltanto Israele; la salvezza si estenderà fino alle estremità del mondo. E il

S., disprezzato e tiranneggiato, finirà per ricevere l'omaggio dei re. E' dunque perfettamente chiaro che il popolo d'Israele al quale il S. era inviato per convertirlo, gli ha usato disprezzo e avversione.

Nel 3° carme (50, 4-9), la situazione del S. è divenuta più critica. Quelli che voleva convertire si ergono contro di Lui e lo ricolmano di oltraggi, sebbene egli riferisca loro solo quello che Dio gli ha ispirato (v. 4); rispondono alle sue istruzioni con schiaffi e sputi. Egli domanda coraggiosamente di essere confrontato con i suoi avversari che lo trascinano in giudizio; egli si affida al soccorso divino. «Chi mi convincerà d'essere colpevole?» (Io 8, 66).

Quelli che accusano il S. sono quelli steso si ch'egli voleva riformare, i suoi compatrioti.

Il dramma ha nell'ultimo carme (52, 13- 53, 12) il suo epilogo sublime. I Gentili apprenderanno dopo qualche, tempo quello che è avvenuto; stupore sdegnoso alla vista dello stato miserando del S.; e meraviglia, ammirazione quando conosceranno bene i fatti prima ignorati e le mirabili conseguenze. I fatti sono le sofferenze ineffabili del S. di Iahweh; egli era una vittima, ma una vittima innocente: espiava i peccati del suo popolo. E così il S., è stato messo a morte, seppellito come un criminale. Questa morte era un sacrificio espiatorio, accettato come tale da Iahweh (53, 11 s.).

«Chi avrebbe creduto a ciò che dovevamo annunziare? Chi avrebbe visto chiaro nell'azione di Iahweh?» .. (53, 16). «Non aveva bellezza, né grazia ... disprezzato, uomo di dolori, aduso alla sofferenza... Tuttavia egli ha portato i nostri dolori, si è caricato delle nostre sofferenze ... Egli era trafitto a cagione dei nostri delitti... Ciò che pesava su di lui era la nostra riconciliazione... Iahweh ha fatto ricadere su di lui ciò che era dovuto a tutti noi. Maltrattato si rassegnava... E' stato tolto via con un giudizio abominevole e chi riflette ai (chi valuta o può valutare la crudeltà, la cecità bestiale dei) suoi contemporanei? Così è stato spazzato via dalla terra dei viventi, è stato colpito a morte per i delitti del mio popolo...».

«E lo scopo è stato raggiunto. Il giusto sofferente, ucciso, ha meritato, ha acquistato la giustizia agli altri. Dopo la sua morte avrà una posterità spirituale e sarà per un tempo indefinito lo strumento, della salvezza accordata da Iahweh. La risurrezione è supposta nella promessa di vittoria, espressa al modo antico di una battaglia vinta, di un bottino che si divide» (Làgrange).

È impossibile contestare la rispondenza tra la profezia e la realizzazione in Gesù N. Signore. Gli esegeti, anche increduli, risentono dell'emozione davanti a questo carme, culmine delle profezie d'Isaia sul S. di Iahweh, la cui somiglianza col Ps. 22 [21] colpisce immediatamente. Gli Apostoli citano parecchi brani di questo quadro incomparabile, per dimostrare la loro realizzazione nel Cristo Gesù (cf. Mt. 8, 17; Mc. 9, 11; 15, 18; Lc. 22, 31; Io. 12, 38; At. 8, 32; Rom. 10, 16; 15, 21; I Cor. 15, 3 ecc.). Giustamente la tradizione cattolica (e tra gli stessi acattolici, North) è unanime nell'applicare tutto al Cristo paziente.

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Le Judaisme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp, 368-81; A. VACCARI, *I carmi del Servo di Iahweh*, in *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, pp. 216-44; J. S. VAN DEL PLOEG, *Les chants du Serviteur de Jahvé*, Parigi 1939; CH. R. NORTH, *The suffering Servant, in Deutero-Isaiah,* Londra 1948; F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 204-217.

SETTANTA (Versione dei). - v. Greche (versioni),

SETTE (Fratelli martiri). - v. Maccabei, libri.

SHE'OL. - (LXX ***, ***, Volg. Infernus). È l'oltretomba ebraico. L'etimologia rimane incerta. Lo S. è una terra, eres (I Sam 28, 13 ecc.) come l'oltretomba sumerico è KI, KIGAL (donde per G. Dossin deriva S.). Cf. kigallu degli assiro-babilonesi e tutte le altre espressioni: irsitu rabitu (grande terra), irsitu rapastu (vasta terra), irsitu ruqtu (sum. KUR-SUD, KI-SUD terra lontana), irsit mituti (terra dei morti), irsit tamhi (terra del lamento). A Ugarit ars e in Grecia *** significano e la terra e il mondo infernale. Terra senza possibilità di ritorno (Iob 7, 9 s.; 10, 21) come KUR-NU-GI-A sumerico o irsit-matu-asar la tari (terra, paese, luogo senza ritorno). Lo S. è sotto il suolo (Is. 14, 9; Deut. 32, 22 ecc.) come nei testi assiri. Bor (Prov. 1, 12) e l'acc. berutu (profondità) esprimono l'oltretomba. «Discendere allo S.» (Gen. 37, 35; 42, 38; 44, 29.31) ed espressioni affini (Ez. 32, 19.29-30) significano "morire". Lo S. è casa di tenebre (Iob 10, 21 s.; 17, 3; cf. Mt. 8, 12; 22, 13; 25, 30; 2Pt. 4, 18), bit ikliti (casa di tenebre): Arali, Arallù (asar la amari = luogo senza vista. Cf. però AJSL, 1919, p. 191). Anche *** significa «senza vista»: *** privativo e la radice *** (vedere) cf. Sofocle, Aiace, 394 ss. Lo S. è una casa ed ha porte (Is. 37, 10; Sap. 16, 13 ecc.) e portinai (*** dei LXX di Iob 38, 17).

Lo S. ha dei lacci (Ps. 18, 6; 116, 3); come la rete per gli Assiro-babilonesi fa precipitare nell'inferno.

Lo S. è luogo di polvere: l'uomo fatto di argilla, finisce in polvere e in luogo di polvere (Is. 26, 19; Iob 7, 21; 17, 26; 20, ecc.; Dan. 12, 2). Enkidu nel poema di Gilgames chiama l'oltretomba «casa di polvere» e nella discesa di Istar si parla «di dimora... ove la polvere è il nutrimento e il fango alimento».

Allo S. si discende nudi (Iob 1, 21; Eccl. 5, 14; cf. 1 Tim. 6, 7) e vi si gode la compagnia dei vermi (Iob 17, 13; 21, 26).

Abitanti dello S. sono tutti gli uomini (Iob 30, 23): i Rephaim (le ombre: rp' «essere fiacco» cf. ugaritico rpum: Is. 14, 9; 26, 9; Ps. 88, 13; Prov 19 s.; 9, 18; non dissimili gli etimmu assiro-babilonesi), i circoncisi, gli eroi, i guerrieri (Ez. 32, 21 s.). Lo S. è insaziabile (Is. 5, 14; Prov 1, 12; 27, 20),

Lo S. non ha però un pantheon: la regina Ereskigal o Persefone né Pluto o Nergal o Mot, né lo scriba della terra o gli Anunnaki come giudici. Il sovrano è Iahweh (Ps. 139, 7

ss.) la cui giustizia è nota nello S. (Ps. 138, 13), sebbene ivi nessuno lodi Dio (Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 13; 115, 17; Is. 38, 18 s.) che, secondo Ps. 88, 8, dimentica i morti e non sarà più visto da essi (Is. 38, 11); v. Morte; e Retribuzione.

I testi biblici escludono ogni culto alle ombre. Eccli. 30, 18 deride l'uso dei Gentili di offrire alimenti ai morti.

Il massimo castigo per i Babilonesi (cf. codice di Hammurapi R. 27, 37-40) è la privazione di un nàq mè «colui che versa l'acqua» per il refrigerium. Cf. Lc. 16, 24.

[F. V.]

BIBL. - P. DHORME, *Le séjour des morts chez les Babylaniens et les Hébreux,* in RB, 16 (1907) 59-67; ID., *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraique* in RHR, 123 (1941) 113-42; C. J. Mc NASPY, *'Sheol in the Old Testament*, in *The Catholic Biblical Quarterly,* 6 (1944) 326-33.

SICHEM (Ebr. Shechem "nuca"). - Nella montagna di Efraim, fra i monti Garizim ed Ebal, menzionata nei testi di proscrizione della XII dinastia egiziana (Skmimi) e nella lettera 289 di El Amarna della XVIII dinastia (Shakmi). Corrisponde all'attuale .Tell Balatah, che, nell'esplorazione archeologica di E. Sellin (1913-1926), di G. Welter (1928) e H. Steckeweh (1934), rivelò un muro ciclopico in pietra e mattone (A) del 2000 ca. a. C. ed un muro a pendio (B), probabile base dell'acropoli (Beth Millo di Iudc. 9, 6-20?) con tempio (Ba'al Berith di Iudc. 9, 4), ch'è contemporanea al muro con terrapieno (glacis) e con porta a triplice tenaglia del sec. XVII.

Prima tappa per l'emigrante Abramo, consacrata nel luogo dell'apparizione di Iahweh - querceto di Moreh - da un altare (Gen. 12, 6 s.), S. fu abitata da Giacobbe che vi comprò un campo (Gen. 33, 18 ss.) trasmesso in eredità ai discendenti e vi compì la totale purificazione della sua famiglia, interrando figurine ed anelli magici. (Gen. 35, 2 ss.). Giacobbe la dovette poi abbandonare a causa della subdola e feroce uccisione dei sichemiti, appena circoncisi, da parte dei suoi figli, Simeone e Levi, che vendicavano l'onore della sorella (Gen. 34).

Nei pressi di S., i figli di Giacobbe, colà pervenuti da Hebron, pascolando le greggi, vendettero il fratello Giuseppe a mercanti arabi ismaeliti (Gen. 37, 12 ss.). Essendo situata sul confine settentrionale della tribù di Efraim, fu concessa ai leviti e destinata a città di rifugio. Quivi Giosuè, prossimo a morte, radunò il popolo per le ultime raccomandazioni (Ios. 24, 1-25), Alla morte del giudice Gedeone, S. riconobbe la sovranità del crudele Abimelec, ma dopo tre anni, benché duramente decimata, la rinnegò dando la morte al tiranno per mezzo di una mola rotolata da una donna, di su una torre assediata (Iudc. 9). Probabile sede del sovraintendente della montagna di Efraim sotto Salomone (I Reg. 4, 8), alla scissione, vi fu eletto re Ieroboam; il quale fortificò S. e la scelse a sua residenza (I Reg. 12, 1.25; 2Par. 10, l).

Popolata di Samaritani, nel periodo dell'esilio, e ridotta a povero villaggio da Giovanni Ircano nel 128 a. C., fu falsamente localizzata dai giudei talmudisti e da s. Girolamo nell'odierna Naplusa (Flavia Neapolis),

Da Balatah-S., denominata Sichora al tempo di Cristo, proveniva la Samaritana con la quale Cristo s'intrattenne a colloquio (Io. 4, 4-42).

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 458 ss.; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*. I, Parigi 1939, pp.. 183-88; W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth 1949, pp. 86-90.

SILA (Silvano). - Compagno di s. Paolo nel secondo viaggio missionario, Negli *Atti* (15, 22-27 ecc.) è chiamato sempre Sila, mentre nelle lettere di s. Paolo (1Ts. 1, 1, 2Ts. 1, 1; 2Cor 1, 19) e di S. Pietro (I, 5, 12) è usato il nome Silvano. Al pari di Paolo egli aveva due nomi ed il privilegio della cittadinanza romana (At. 16, 37):

S. insieme a Giuda Barsaba, accompagno Paolo e Barnaba al ritorno della loro missione in Gerusalemme Nel secondo viaggio missionario egli sostituì Barnaba, condividendo con s. Paolo tutte le fatiche e le pene compresa la carcerazione a Filippi. Paolo se l'associa anche nello scrivere le due lettere ai Tessalonicesi.

È annunciato (At. 18, 5) il suo arrivo a Corinto insieme a Timoteo: S. proveniva dalla Macedonia, ove forse era stato inviato per missione speciale da Atene (cf. 1Ts. 3, 1 s.).

È ignota l'ulteriore attività di S. Accettata l'identificazione con Silvano, che redasse la prima lettera di Pietro, bisogna ammettere che egli passò, al pari di Marco, dalla sequela di Paolo a quella del Principe degli Apostoli. Ed allora è molto verosimile una sua attività missionaria nelle province dell'Asia ove è indirizzata la lettera. Nel martirologio romano si pone la sua festa il 13 luglio e si afferma che morì in Macedonia dopo un efficace ministero.

SILO. - Cittadina della tribù di Efraim, nel luogo dell'odierna Seilun, 15 km. a nord di Bethel (Beitin), 2 km. a est della grande strada Gerusalemme-Nabulus. L'esplorazione archeologica (H. Kjaer: 1926, 1929; A. Schmidt: 1932) ne testimonia l'esistenza dal sec. XX, la floridezza nei secoli XII-X (l'epoca dei Giudici) e l'abbandono o almeno la decadenza dal 1000 al 300 a. C., in perfetta coincidenza con i dati biblici.

Fu il centro religioso d'Israele, meta di annuali pellegrinaggi (Iudc. 21, 19; I Sam 1-4) con l'arca dell'alleanza, inclusa nel tempio stabile (Iudc. 18-31) che sostituì il primitivo padiglione mobile o tabernacolo, al tempo di Giosuè (105. 18, 8 ss.; 19, 51; 21, 1; 22, 9-12) e dei Giudici (Iudc. 18, 31) fino al tempo di Eli (1Sam 1, 3.9.24; 2, 14; 4, 3. 4. 12) quando, ripudiato da Dio (Ps. 78, 60 ss.; Ier. 7, 12-14; 26, 6.9), fu distrutto dai Filistei,

rapitori dell'arca. Samuele, nato ad Anna sterile per fervente preghiera nel tempio di S. e consacrato al Signore, ebbe qui rivelazioni divine (1Sam 1-3). Dopo la distruzione, il sacerdote Ahia (Ahimelec) si trasferisce a Nob presso Saul (I Sam 14, 3; 21, 2). Di S. è il profeta Ahia sotto Salomone e Ieroboam (1Reg. 11, 29; 12, 15; 14, 2.4; 15; 29; 2Par. 9, 29; 10, 15). Nel 587 degli abitanti di S., fedeli a Iahweh, furono massacrati a Masfa mentre salivano a Gerusalemme (Ier. 41, 5). Abitata fino ai tempi bizantini ora è ridotta ad un ammasso di rovine.

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 462 s.

SILOE. - (Ebr. Shiloah). È la piscina nella quale confluiscono le acque della fonte del Gihon (I Reg. I, 33), chiamata oggi Ain Sitti Marjam (Fonte della Vergine Maria), a est di Gerusalemme, ai piedi dello Haram es-Sherif, dal lato occidentale della valle del Cedron. La fonte era fuori della città. Ezechia (2Reg. 20, 20; 2Par. 32, 30 cf. Eccli. 48, 17) incanalò le acque della fonte con un acquedotto a forma di tunnel scavato nella roccia sotto la collina dell'Ofel fino alla piscina. Della fonte di S. parlano solo il Targum e Flavio Giuseppe (*Bell*. II, 340; V. 140, 145 ecc.). 15. 8, 6 menziona le acque di S. in contrasto con quelle potenti dell'Eufrate come un simbolo del potere divino; Neh. 3, 15, secondo una probabile restaurazione del testo, parla del muro della piscina di S., le cui acque dovevano servire per l'irrigazione dei giardini dei re di Giuda. Io. 9, 7.11 ricorda la piscina e (v. 7) ricava il nome simbolico di "inviato" dalla radice di S. (cf. Ez. 31, 4). Lc. 13, 4 parla della torre di S. Gli scavi di R. Weill nel 1914 avrebbero messo in luce i resti di una torre costruita lungo il canale. Dal quartiere o dal nome di S. sarebbe conservato il nome dell'attuale villaggio en-Silwan che è menzionato prima del 1697 e sarebbe di origine araba.

Sotto il nome di S. va l'iscrizione scoperta nel giugno del 1880, in alfabeto ebraico antico (inizi del VII sec.). Essa traccia la storia della perforazione della roccia e dà le dimensioni del canale: di 1200 cubiti la lunghezza e di 100 cubiti l'altezza della roccia sulla testa degli scavatori.

BIBL. - R. WEILL, *La cité de David*, I, Parigi 1920, pp. 44-70: II, 1947, pp. 56-96: H, VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem*, II, ivi 1926, pp. 860-64; D. DIRINGER, *Le iscrizioni antiche ebraiche*, Firenze 1934, p. 81 ss.: S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica,* Roma 1951, pp. 40-43.

SIMEONE. - Nome di persona (Gen. 29, 39); secondo figlio di Giacobbe e di Lia. Assieme a suo fratello Levi si vendica dell'offesa arrecata alla loro sorella Dina da parte dei Sichemiti. Questo episodio fa parte dei ricordi storici delle lotte sostenute dalle tribù israelite ed i loro capi contro la popolazione autoctona delle montagne centrali di Canaan. La tradizione rabbinica considera S. come autore del progetto di uccidere, cambiato poi in quello di vendere, Giuseppe (Gen. 37, 18).

Capostipite della tribù omonima. La statistica compiuta nel deserto attribuisce a tale tribù 59.300 uomini (Num. 1, 23), ma in periodo successivo soltanto 22.200 uomini (ibid. 26, 12 ss.). Non è escluso, che le guerre contro i Madianiti e Moabiti abbiano contribuito a diminuire numericamente la tribù di S. (Num. 25). All'atto della conquista del paese S: si unisce alla tribù di Giuda nelle imprese belliche contro le popolazioni autoctone (Iudc. 1, 3.e 17). Le località assegnate in Ios. 19, 1 ss. a S. sono considerate in Ios. 15, 21 ss. come appartenenti nella maggior parte alla tribù di Giuda, il che fa credere che la tribù di Giuda abbia lentamente assorbito buona parte di quella di S. La benedizione di Mosè (Deut. 33) non nomina affatto S. e neppure il canto di Debora (Iudc. 5), considerato da tutti i critici come molto antico, fa menzione di S., mentre ricorda le eroiche gesta di altre tribù israelite. I Par. 4, 20 ss. considera S. ancora al tempo di David (circa 1000) come una tribù a sé.

[E. Z.]

SIMON (Mago). - Predicatore di un sistema religioso, basato sulle idee che caratterizzano il posteriore gnosticismo ed operatore di singolari portenti magici, donde il soprannome. Egli agiva con grande successo in Samaria, quando Filippo "evangelista" si recò ad evangelizzare tale regione (At. 3, 9·24). Aderì al cristianesimo, facendosi battezzare. Sopraggiunti gli apostoli Pietro e Giovanni, S. tentò di comprare il potere di far discendere lo Spirito Santo su quanti avesse imposto le mani, imitando il gesto degli Apostoli. Pietro rigettò sdegnosamente l'offerta, minacciandogli gravi castighi e rimproverando gli la mancanza di rettitudine. Per tale episodio S. ha fornito il termine (*simonia*) per designare la compera di un dono o cosa spirituale o di un beneficio connesso con compiti spirituali.

Su S. abbondano notizie fantastiche negli apocrifi: *Atti di Pietro*, le *Omelie* (11, 22-40; III, 1-58; IV, 2) e le *Recognizioni* (1, 72-III, 75) clementine. Poggia su un malinteso l'affermazione di Giustino (*Apologia* 1, 26; 56; *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 120) che a Roma fosse dedicata una statua a S. come a un dio. Ma concorda con gli Atti (3, 10) quanto egli afferma circa la strana dottrina di S. ed appare molto verosimile la notizia intorno alla sua compagna Elena. Secondo Giustino i Samaritani adoravano in S. il primo Dio ed in Elena *l'idea primordiale proveniente da Lui*. Secondo s. Ireneo (*Adv. Haereses* I, 23, 1·3; 27, 4; PG 7, 670-73.639) che presenta un sistema abbastanza organico, rispecchiante forse più le idee dei Simoniani suoi contemporanei che non quelle personali di S., questi è la *Virtù sublimissima*, il *Padre Supremo*, che, attraverso l'Énnoia da lui emanante (= Elena), ha creato gli Angeli; costoro trattengono prigioniera per invidia l'Énnoia, la quale è costretta a trasmigrare in vari corpi finché non raggiunga quello di una prostituta di Tiro, ossia Elena. Allora interviene S. per liberarla e predicare con essa la nuova dottrina, ricorrendo volentieri ad incantesimi, sortilegi e necromanzie. Abbiamo in embrione la dottrina della gnosi sulle complicate serie di eoni, che ricollegano Iddio inaccessibile al mondo materiale, il concetto dualistico fra l'elemento divino e la materia, che riesce ad imprigionare il primo finché non venga liberato. Ippolito (*Philosophumena* VI, 7-20), attribuisce a S. un'opera dal titolo la *Grande dichiarazione*.

[A. P.]

BIBL. - E. AMANN, in DThC. XIV, 2, coll. 2130-40.

SINAGOGA. - Essenzialmente, luogo di preghiera e d'istruzione religiosa, per i Giudei, in Palestina e altrove. Il termine (da ***, ebraico recente keneseth, aramaico kenista') = "convegno", "adunanza" (specialmente religiosa, cf. At. 13, 43; Iac. 2, 2); quindi, la "collettività", "comunità" (At. 9, 2; Ap. 2, 9), e per lo più "l'edificio", il luogo dove la comunità si aduna (***, beth kenista', Mt. 4, 23; Mc. 1, 21-23 ecc). Dai giudei-ellenisti, dai pagani, e nelle iscrizioni giudaiche riesumate nelle varie parti dell'impero romano, si indica la comunità, mentre l'edificio o il luogo del convegno è detto ***) (preghiera, luogo di preghiera, oratorio), cf. At. 16, 13.16; Giovenale, Satire III, 296; J. B. Frev, *Corpus Inscr. iud*., I, Roma 1936, p. LXX; 1952,. n. 1440-1444 ecc.

Si è concordi nel rimettere a dopo l'esilio, e probabilmente al periodo della diaspora, III sec. a. C., l'inizio dell'organizzazione sinagogale. Il testo più antico, al riguardo, è del regno di Tolomeo Evergete (246.221 a. C.). Al tempo di N. Signore, ogni centro abitato della Palestina, anche se di scarsa importanza, e ogni comunità giudaica dovunque nell'impero, aveva almeno una s.

Essa era il pronao spirituale del Tempio, per istruirsi nella Legge, per radunarsi in preghiera, e proteggersi dalla corruzione del circostante ambiente idolatrico. Raramente i fedeli lontani potevano visitare il Tempio e risentire l'efficacia spirituale di questo focolare del giudaismo; era necessario, per la vitalità di quest'ultimo, supplire a tale deficienza, per rendere continua ed estendere siffatta efficacia; e questo fu il compito della s. tra i Giudei della Palestina e della diaspora;

L'edificio era sostanzialmente una sala; rettangolare - tipo basilicale - a tre navate; disposto in modo che i fedeli fossero rivolti nella direzione di Gerusalemme. Talvolta, la sala era preceduta da un atrio con in mezzo una vasca per le abluzioni; e aveva addossate ai lati delle stanze destinate a scuola dei fanciulli e ad ospizio dei pellegrini. La sala poteva esser decorata con pitture e mosaici. Il mobile principale era l'armadio o arca, dove si custodivano i rotoli dei libri sacri: quindi un pulpito, mobile o fisso, che serviva al lettore della Scrittura e poi all'oratore. Sedili di pietra erano disposti lungo le tre pareti, dei quali i «primi posti», argomento di ambizione e di gloria per i Farisei (Mt. 23, 6) occupavano la parete, guardata dagli oranti; la «cattedra di Mosè» (Mt. 23, 2) era il seggio particolarmente ornato che in alcune s. era destinato al capo della comunità. Utensili liturgici erano le trombe, le lampade e i tappeti.

Varia ne è stata la decorazione; al riguardo la più famosa resta la s. di Dura-Europos, le cui tre pareti (era esclusa quella d'ingresso) recano ciascuna tre stupende zone d'affreschi per una superficie complessiva di ca. 100 mq.; con personaggi isolati (ad es. Mosè) e avvenimenti biblici (l'esodo e il passaggio del Mar Rosso; le storie di David, Salomone ed Ester; la visione di Ex. delle ossa chiamate a vita).

Il capo della s. (= archisinagogo; cf. Mt. 9, 18; Lc. 13, 14; At. 13, 15 ecc.) era coadiuvato dal "ministro" (hazzan, Lc. 4, 20), incaricato di tutelare l'ordine, in specie segnalare con la tromba i sabati e le solennità ed eseguire le sentenze di flagellazione (Mt. 23, 24).

La liturgia sinagogale si esprimeva nella preghiera e nell'istruzione dei fedeli. Questi dovevano intervenire nei sabati e nelle feste; liberi di farlo negli altri giorni, principalmente nel lunedì e nel giovedì, destinati al digiuno. Il servizio liturgico aveva inizio con la recita in comune della preghiera sema' (= ascolta, o Israele ecc.), formata da Deut. 6, 4-9; 11, 13-21; Num. 15, 37-41; seguiva la supplica semone 'esre = diciotto benedizioni, così detta dal numero delle preghiere che la componevano, entrata in uso al tempo di N. Signore. Quindi si leggeva la Bibbia. I libri sacri erano divisi in modo che tanto la Legge (Torah) con le sue 154 sezioni (perasoth), bastevoli per tre anni, quando i Profeti (da Ios. ai profeti minori) con le loro suddivisioni fornissero per tutti i singoli sabati «la lettura della Legge e dei Profeti» (At. 13, 15).

Alla lettura dell'originale ebraico, seguiva la traduzione (targum) in aramaico; quindi un sermone parenetico (At. 13, 15), che, per invito dell'archisinagogo poteva esser pronunziato anche da un ospite (Gesù nella sinagoga di Nazaret: Lc. 4, 15; 6, 6; di Cafarnao: Io. 6, 59 ecc.; e s. Paolo nella s. di Antiochia di Pisidia: At. 13, 14 ss.).

Finita la predica, altra preghiera e infine la benedizione (Num. 6, 24 ss.), recitata da un sacerdote.

Le sinagoghe diffusero tra i pagani la conoscenza del monoteismo, e servirono dappertutto alla prima predicazione degli Apostoli (At. 9, 20; 14, 1; 16, 13; 17, 1 s. ecc.), i quali potevano iniziare l'annunzio del vangelo senza ricorrere ad autorizzazioni, necessarie per una religione non ancora riconosciuta lecita.

Distrutto il Tempio, il giudaismo si rifugiò integralmente nelle s., e così poté conservarsi finora (Holzmeister).

BIBL. - E. SCHURER. Geschichte de. judischen Volkes ..., I. 4a ed. Leipzig 1901. pp. 306-400; STRACK-BILLERBECK. *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*. IV. Monaco 1928. pp. 115-152. 253-88; M. J. LAGRANGE. *Le Judaisme avant J.-C*., Parigi 1931, pp. 285-91; J. BONSIRVEN. *Le judaisme palestinien* ..., II, ivi 1935, pp. 136-41; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del N. T*. (trad. it.), Torino 1950, pp. 204-215; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 460-68.

SINAGOGA (La Grande). - Dai commentatori giudaici del medioevo, seguiti dai moderni storici del giudaismo, fu così denominata una specie di grande istituzione di cui parla il Talmud.

Erano ad essa attribuiti compiti diversi, principalmente dottrinali; tra l'altro la composizione di vari libri del Vecchio Testamento, e la formazione del Canone (v,) ebraico. Altri (A. Kuenen) ne negavano l'esistenza rigettando come fantastici gli accenni del Talmud. L'esame delle fonti talmudiche, svela che la Grande S. è un'invenzione pura e

semplice dei commentatori. Il Talmud parla di «uomini della grande raccolta» o «del grande raduno» (anse keneset ha-gedolah). Il termine cioè non indica un'istituzione, ma tutta una generazione. E precisamente (cf. ad es. *Midras Genesis*, XXXV, 2 [90 d. C.]) sono così chiamati gli antichi esuli ritornati in Palestina. In realtà si tratta di terminologia presa dai profeti. Cf. Ez. 34, 13; 36, 24: «Vi radunerò da tutte le genti e vi ricondurrò nel vostro paese»; cf. Ier 31, 8. Ma specialmente Ez. 39, 27 s.: «Li radunerò nel loro paese»; e Ps. 147 [146] dove e adoperato lo stesso verbo kanas "radunare". I deportati che erano ritornati a Gerusalemme con Zorobabele e con Esdra ricevettero il nome di «uomini della grande raccolta», vaticinata da Isaia Geremia ed Ezechiele.

[F. S.]

BIBL. E. BICKERMAN, *Viri Magnae Congregationis*. in RE. 55 (1948) 397-402.

SINAI. - Vasta penisola di forma triangolare, posta fra l'Asia e l'Africa, lunga 400 e larga 210 km., delimitata a nord dal Mediterraneo, a sud-ovest dal golfo di Suez, a sud-est dal golfo di 'Aqabah, denominata dal gruppo montagnoso che sorge nella sua parte meridionale (ebr. Sinai; greco ***; araho Tur Sina). Originata dagli sprofondamenti tettonici che diedero origine alla espressione del Mar Morto, al golfo di Aqahah e dal Mar Rosso, dotata di un reti colato idrografico molto complesso, tributario al Mediterraneo (Wadi el 'Arish) o al golfo di Suez: (Ba'ba'ah, Mukattab) o al golfo di el 'Aqabah (Wadi en Nasb, el Keid), con Clima temperato o caldo-arido, assai salubre, con piogge invernali, il S. presenta nel tavolato interno e calcareo, ad eccezione delle grandi oasi di Feiran e Nakhl, una steppa arida, sufficiente per Un pascolo ridotto; nel massiccio cristallino del S., fornito di ricche sorgenti perenni una vegetazione lussureggiante. Fu abitato da stirpi semitiche fin dai primordi, dedite alla pastorizia e ad una scarsa agricoltura e mai passate ad una sviluppata civiltà sedentaria.

La penetrazione egiziana nel S., segnalata fin dalla III dinastia; ebbe come unico scopo il possesso e lo sfruttamento delle miniere di rame e di turchese che si trovano in varie località della penisola e specialmente nel Wadi al-Magharah ("wadi della caverna" a motivo delle ancora esistenti gallerie minerarie). In questo wadi ed in particolare nella località montagnosa detta Sarabith al Khadim "cunicoli dello schiavo" furono scoperte tracce cospicue di antichi lavori minerari, un santuario di una dea egiziana con numerose iscrizioni geroglifiche attestanti il culto della dea dalla XII dinastia in poi.

Particolare interesse presentano le 25 iscrizioni "sinaitiche" (v.), ivi studiate da A. H. Gardiner nel 1917 e da W. F. Albright nel 1948 Altre numerose iscrizioni nabatee, dovute probabilmente a pellegrini nabatei recati si agli antichi santuari del S. tra il sec. I-II d. C., furono scoperte in varie località, in particolare nel Wadi Feiran.

La penisola fu teatro dell'esodo ebraico (Ex. 15 ss.; Num. 33), diretto verso il S. seguendo un'antica pista carovaniera fiancheggiante il golfo di Suez, già praticata dagli Egiziani per recarsi a Sarabith el Khadim e circostanti miniere di turchese. Al monte S. sinonimo del biblico Horeh, usato sempre in Deut. (eccetto 33, 2) (cf. Ex. 3, I-II con At. 7,

30 ss.; Ex. 19, 18 con Deut. 4, 10.15; 5, 2 ecc.) avvenne la visione mosaica del roveto ardente con l'ordine divino di ritornarvi ad adorare Dio dopo l'uscita dall'Egitto (Ex. 3,2.12); l'adunanza del popolo ebraico con la grandiosa teofania e l'alleanza sinaitica (Ex. 19, 18 ss.; Deut. 4, 10.15; 5, 2; 18, 16); la consegna delle tavole della legge e la loro collocazione nell'arca ivi costruita (Deut. 9, 8 ss.; I Reg. 8, 9; 2Par. 5, 10); la promulgazione della legge (Mal. 3, 22); l'adorazione del vitello d'oro (Ps. 106, 19; Deut. 9, 8 ss.); il prolungato soggiorno per più di un anno degli Ebrei usciti dall'Egitto (Deut. 1, 2.19 ecc.).

Al S. si rifugiò pure il profeta Elia, perseguitato dall'empia regina Iezabele (I Reg. 19, 8).

La tradizione, salda, nonostante i vari tentativi di altre identificazioni, perché rappresentata da testi scritti (F. Giuseppe, *Peregrinatio Egeriae*), da monumenti locali (memorie di Mosè ed Elia nell'attuale convento di s. Caterina e sui monti circostanti), dalla trasmissione toponomastica (Gehel Miìsa "monte di Mosè") e confermata dall'identificazione dell'itinerario esodico (Num. 33), identifica l'Horeb. S. biblico coll'attuale Gebel Musa (m. 2244) e l'altipiano su cui erano accampati gli Ebrei con ar-Rahah.

Un'altra tradizione locale, meno autorevole, identifica il S. con la cima meridionale (Gebel Musa) e l'Horeh con quella settentrionale (Ras Es-Safsaf, m. 1214).]

[A. R.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *L'itinéraire des Israélites*... in RB. 9 (1900) 63-86. 273-87. 443· 49; ID., *Le S. biblique*., in RB, 8 (1899) 378-92; P. VINCENT. *Un nouveau S. biblique*, in RB, 39 (1930) 73-83; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 391-96. Iscrizioni protosinaitiche: H. G. MAY. in *Bib. Arch*.. 8 (1945) 93-99; W. F. ALBRIGHT. in BASOR, 109 (1948) 5-20; ID., in BASOR. 110 (1948) 6-22; e ibid. 118 (1950) 12-14.

SINAITICHE (Iscrizioni). - Trovate da Flinders Petrie nel 1905 e da susseguenti missioni archeologiche a Serabit el-Kh1idim nella penisola sinaitica. Si tratta di 14 iscrizioni scolpite nelle antiche miniere di turchese e nelle rovine del tempio della dea egiziana Hathor.

L'interpretazione fu molto difficile ed incerta al principio. Il ripetersi di segni uguali fece subito pensare ad un sistema alfabetico. Il Gardiner nel 1915 fece un passo decisivo verso l'interpretazione, leggendo le lettere *lb'lt* (= a Ba'alat) rispondente al nome della nota dea fenicia, che in egiziano aveva nome Hathor, a cui era sicuramente dedicato il tempio di quella località.

Tra i diversi altri tentativi di lettura ed interpretazione va ricordato, per il rumore che eccitò, quello fantasioso del Grimme (*Althebraische Inschriften vom Sinai,* 1923), che vide in dette iscrizioni il nome di Iahweh, di Mosè e di Manasse. Oggi questi straordinari avvicinamenti con la storia di Israele sono rigettati, e l'importanza di queste iscrizioni è valutata sotto un altro punto di vista, cioè quello filologico ed archeologico. Da queste iscrizioni dunque possiamo ricavare le seguenti notizie:

1) Esse furono scritte da prigionieri semiti nord-occidentali provenienti dall'Egitto e alle dipendenze degli Egiziani. Epoca di Tutmose III e di Hatshepsut, sua moglie, sec. XV a. C.

2) Si ha in esse una scrittura pittografica alfahetica cananea, rispondente ad altri tentativi di scrittura alfabetica (Lachis, Gezer, Sichem).

3) La lingua è il cananeo volgare, che, tolte alcune particolarità dialettali, può essere paragonata con i cananeismi delle lettere di Amarna e la lingua di Ugarit.

4) Le relazioni con gli Ebrei, che allora (quasi due secoli prima di Mosè) vivevano in Egitto, possono piuttosto essere immaginate che provate. Ad ogni modo si noti che in una di queste iscrizioni si trova il nome del mese *Abib* che dopo fu chiamato Nisan; unica testimonianza extrabiblica dell'antico nome di questo mese (in BASOR, 110, 21). Nella S. Scrittura si trova solo nel Pentateuco.

BIBL. - 1. B. SCHAUMBERGER. *De mosaici quae putabantur, inscriptionibus Sinaiticis.* in VD. 9 (1929) 90-96 ss. 124-28. 153; D. DIRINGER. *L'alfabeto nella storia della civiltà.* Firenze 1937, p. 245 ss.; G. R. DRIVER. *Semitic Writing*, London 1948. p. 94 ss.; W. F. ALBRIGHT, *The early alphabetic inscriptions from Sinai and their decipherment*. in BASOR 110, 6-22.

SINEDRIO. - (Greco *** = assemblea). Supremo consesso giudaico per l'amministrazione della giustizia e le decisioni di carattere religioso-politico. Col nome di Gherusia è nominato in un documento di Antioco III (223-187; Flavio Giuseppe, *Ant*. XII, 138) e spesso nei libri dei Maccabei (cf. I Mach. 11, 23; 12, 6; 13, 36; 14,20.28; 2Mac. 1, 10; 4, 44; 11, 27); più tardi appare con la denominazione greca di S. (cf. Flavio Giuseppe, *Op. cit*. XIV, 167 ss.) trascritta spesso nei testi ebraici (*sanhedrin*), i quali impiegano anche la circonlocuzione Béth din, che propriamente significa "Casa del giudizio", "tribunale". Con oscillazioni varie circa l'ambito del suo potere e la sua importanza, il S. rimase in vita sino al 70 d. C. In genere la sua attività fu molto maggiore durante l'occupazione straniera (seleucida e romana) che sotto le dinastie locali (asmonea ed erodiana): la libertà più ampia l'ebbe ai tempi dei Romani perché questi non amavano interferire nei delicati problemi religiosi del popolo singolare ed anche in questioni secondarie politico-amministrative; mentre al tempo del dispotico Erode il Grande subì le limitazioni più gravi.

La competenza del S. era eminentemente religiosa; ma esercitava anche la giustizia, con l'esclusione della pena di morte, per i reati che non implicassero direttamente la potenza straniera occupante, ed in genere aveva grande influsso su i vari settori della vita cittadina. Anche gli Ebrei della diaspora, che avevano propri sinedri locali. riconoscevano una supremazia almeno morale (cf. At. 9, 2) all'organismo centrale di Gerusalemme. Le adunanze erano tenute generalmente nella "Stanza delle pietre squadrate" (ebr. Liskhath haggazith), situata con molta probabilità nell'angolo sud-ovest del Tempio.

Il S. contava 70 membri, oltre il sommo sacerdote. Essi erano raggruppati in tre categorie, designate - con alcune variazioni nelle fonti - con i nomi: sommi sacerdoti, scribi

ed anziani (cf. Mt. 27, 41; Mc. 11, 27; 14, 43.53; 15, 1; Lc. 20, 1 ecc.). Col primo termine si comprendevano il sommo sacerdote in carica, quelli eventualmente deposti ed anche membri di famiglia, dalle quali si soleva eleggere alla suprema carica religiosa (cf. Io. 18, 19; At. 4, 6; 19, 14). Gli anziani (***) rappresentavano l'aristocrazia laica (cf. Flavio Giuseppe, Vita 9); gli scribi (***) provenivano da classi sociali disparate ed erano chiamati a partecipare al S., perché guide spirituali del popolo con la loro scienza giuridico-religiosa.

BIBL. - U. HOLZMEISTER, in *Biblica*, 19 (1938) 43-58. 151-74; ID., *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 160-71.

SINOTTICI. - Sono i tre primi evangeli, Mt., Mc., Lc., così chiamati perché, disposti in colonne parallele, il loro contenuto, in genere affatto identico, può rilevarsi con un sol colpo d'occhio. J. J. Griesbach, pare sia stato il primo ad usare il termine sinossi per una siffatta disposizione dei primi tre evangeli, da lui stesso composta (1774). In realtà, la più grande somiglianza risalta nello schema, nel contenuto e nella stessa forma letteraria (talvolta negli stessi termini rari), dei tre S.; accompagnata, ed è ancor più notevole, da non minor dissimiglianza, egualmente nel contenuto e nella forma.

Per averne un saggio basta aprire una sinossi e leggere ad es. Mt. 9, 2.6; Mc. 2, 5-11; Lc. 4, 30·24; e, caso tipico di dissimiglianza nella disposizione e nella forma, la narrazione dell'istituzione della SS. Eucaristia (Mt. 26, 17-30; Mc. 14, 12.25; Lc. 22, 7.30). Sono state compilate statistiche minuziose e varie (cf. Da Fonseca).

Se i singoli Evangeli si dividono in 100 parti, il calcolo dà i seguenti risultati: a) nelle narrazioni: Mt. 2 in comune con gli altri; 23 diverge; Mc. rispettivamente 3 e 47; Lc. 0,50 e 34; b) nel riportare le parole di Gesù, ecc.: Mt. 15 concorda e 60 diverge; Mc. rispettivamente 13 e 37; Lc. 9, 50 e 56.

Come spiegare questo fenomeno singolare? La questione sinottica ne ricerca le cause. Si tratta di una questione essenzialmente letteraria; piuttosto unica che rara; che non ha ricevuto finora una soluzione al tutto adeguata e soddisfacente, dati i molteplici aspetti, spesso contrastanti, da essa offerti.

Bisogna fissare bene i punti fermi, storicamente assodati, sull'origine, la composizione, l'autore di ciascuno dei tre S. Essi sono:

l. Autori dei rispettivi evangeli sono, nell'ordine, Matteo, Marco, Luca.

2. Matteo ha scritto secondo la catechesi apostolica in uso in Palestina, nei rapporti particolari con i Giudei; Marco riflette direttamente la predicazione di s. Pietro, in un ambiente più vasto, quello dell'impero ed esattamente della capitale; Luca infine scrive seguendo la predicazione dell'Apostolo delle Genti, e per i Gentili. Questi dati sono già offerti negli Atti e nelle lettere di s. Paolo (v. Catechesi apostolica) con lo schema dell'unica catechesi.

3. Matteo scrisse in aramaico; ben presto però il suo vangelo fu tradotto in greco; a noi rimase soltanto la traduzione; Mt. greco, come si suole sintetizzare, è sostanzialmente identico, per non dire, ritrae fedelmente ed esattamente Mt.-aramaico, suo prototipo.

4. L'ordine cronologico pertanto è: Mt.-aramaico, Mc. e Lc.; rimane incerto il posto di Mt. greco.

Da G. E. Lessing (1779) in poi, sono state proposte varie soluzioni. Gli acattolici abusarono della questione sinottica per intaccare l'autenticità e il valore storico degli Evangeli; le loro soluzioni si basavano unicamente su argomenti di critica interna, spinti da un soggettivismo arbitrario e dominati da teorie aprioristiche quali, l'impossibilità del soprannaturale, la collettività creatrice ecc.

Delle soluzioni avanzate, la Chiesa ha condannato quella delle due fonti: Q (***) e Ur-Markus (o Marco primitivo), che nega a Matteo e a Marco il loro rispettivo Evangelo.

Ormai, la soluzione più comune, considera come causa, quasi adeguata, dei fenomeni letterari su accennati, la catechesi apostolica, nella sua fondamentale unità e nelle sue particolarità. Per le affinità, strettamente verbali, si ricorre alla ipotesi della mutua dipendenza, almeno di Mt.-greco da Mc., e di Lc. da Mc. e forse da Mt.-greco.

In realtà la catechesi apostolica è la sola causa stabilita con argomenti storici; tutte le altre ipotesi, anche questa della mutua, dipendenza, che tanto favore gode tra i cattolici (come concausa con la precedente) non escono dal campo della pura critica interna. E in questo campo, bisogna riconoscerlo, tutto è aleatorio.

Uno studio recentissimo (L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Paris 1964, pp. XXIV-474) nega di fatti questa mutua dipendenza e cerca la spiegazione della questione sinottica nella dipendenza diretta dei tre evangeli Mt.-greco, Mc. e Lc. da un prototipo comune, un Matteo arcaico in una trascrizione greca. Il Mt.-aramaico della tradizione, eco della catechesi apostolica prende pertanto al riguardo un'importanza decisiva.

BIBL. - A. DA FONSECA. *Quaestio synoptica*, 3a ed., Roma 1952; la migliore sinossi: M. J. LAGRANGE. *Sinossi dei quattro evangeli*, 2a ed., Brescia 19~8; L. CERFAUX, *Le problème syn. A propos d'un livre récent*, in NRTh, 76 (1954) 494-505; J. LEVIE, *L'év. araméen de s. Mt. est-il la souree de Mc*.? in NRTh, 76 (1954) 689-715, 812-43.

SIRIA. - Termine piuttosto politico (LXX *** abbreviazione di ***: ebr. Aram), che designa l'insieme dei paesi sottoposti agli Assiri. I Greci (Erodoto VII, 63) chiamano "Siri" i popoli che i Barbari chiamano Assiri. Quando constatano che il termine "assiro" si applica al popolo stabilito sulle sponde del Tigri, riservano S. e Siro alla parte occidentale dell'impero di Assur cosicché S. diviene l'equivalente del nome ufficiale 'Abar-nahara ("al di là del fiume"). Scomparso il termine "Assiro" dall'uso greco, S. abbraccia un territorio compreso tra il Mediterraneo e le montagne della Persia; in esso si distinguono le varie parti. L'alta S. per la regione tra Posideiòn e la Babilonia; la Celesiria (***) L., "incavata") per la contrada solcata dalle valli ad ovest dell'Eufrate e a sud del bacino inferiore dell'Oronte fino a

Gerusalemme e ad Ascalon. Prima di essere ristretto alla Beqa' (tra il Libano e l'Ahti-libano) il termine Celesiria designerebbe il paese tra il golfo di Alessandretta e il Sinai da una parte, tra il Mediterraneo e il deserto siro-arabico dall'altra. Inoltre la Mesopotamia, abitata dagli Aramei del nord, ha il nome di S. tra i fiumi (***; ebr. Aram Na-haraim). L'unità della S. risalta agli occhi dei Greci dalla delimitazione: Posideion, probabilmente verso le foci dell'Oronte, e il corso inferiore di questo fiume formano una parte del limite nord che si prolunga fino al gomito dell'Eufrate, a Tapsaco. Il deserto ad est presenta una frontiera incerta. A sud il monte Casius sul lago Sirbonis (Sebbat el-Bardawil) serve di confine tra la S. e l'Egitto. Erodoto (I, 105), Filone, le monete di Naplusa (II-III sec.), di Tiberiade (tempo di Commodo, 188-89), diverse iscrizioni di dignitari della stessa epoca parlano di S.-Palestina (***) i cui abitanti sono detti Siri Palestinesi o Siri di Palestina: è la zona meridionale della S. cui appartengono Gaza e tutti i circoncisi dell'interno; tocca il mare, l'Egitto e il paese arabo; la Fenicia le serve da litorale. L'espressione testimonia che la Palestina è un troncone della grande S.

II Sam 8; 5 parla di S. di Damasco (ebr. Aram Dammeséq, LXX ***) che nel periodo dei re di Giuda e di Israele si afferma. L'espressione *** (ebr. Aram Soba') si applica ad uno stato arameo situato a sud del territorio di Hamat e vicino a quello di Damasco (2Sam 8, 3 ss.). Secondo 1Par. 19, 6 s. *** (ebr. Aram Ma'achah) è un paese arameo che contribuisce a formare il corpo siro al soldo degli Ammoniti.

[F. V.]

BIBL. - P. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, in RB (1928), 507 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, PP. 244 ss. 310 ss.; R. FEDDER. *Syria. An Historical Appreciation*, Londra 1947; H. TH. BOSSERT, *Altsyrien*, Tubinga 1951; P. K. HITTI, *History of Syria including Lebanon and Palestine*, Londra 1951.

SIRIACHE (Versioni). ~ La versione detta Pesitta "volgata", "usuale" od anche "semplice" (comprende Vecchio e Nuovo Testamento: quest'ultimo però tradotto molto più tardi), è la prima e la più cospicua creazione della letteratura siriaca, opera delle comunità cristiane formatesi ai primordi del Cristianesimo e mantenute si compatte fino alle crisi nestoriana e monofisista allorché si scissero in tre gruppi indipendenti anche gerarchicamente (nestoriani, monofisiti-giacobiti e cattolici imperialisti melchiti).

La traduzione del Vecchio Testamento iniziata nel sec. II d. C., fu opera di più traduttori, incerto se giudei o cristiani, ed in epoche differenti.

Con a base il testo ebraico furono tradotti dapprima quasi tutti i protocanonici; s'aggiunsero poi Par. Esd. Neh. ed Esth.; infine i deuterocanonici ancora mancanti. Fedele ma non servile, la Pesitta rende l'originale ebraico con acutezza (soprattutto nel Pentateuco) a motivo della grande affinità tra lingua siriaca ed ebraica.

In seguito alla penetrazione della cultura greca, la Pesitta fu ritoccata secondo i LXX. Essendo diventata la Bibbia ufficiale della Chiesa sira, dopo la scissione fu trasmessa

secondo due tradizioni: la giacobitica occidentale e la nestoriana e così esercitò un grandissimo influsso sulla lingua siriaca, appartenente all'aramaico orientale e presentantisi in due varietà, in base soprattutto al vocalismo e cioè l'orientale (in uso presso nestoriani) e l'occidentale (in uso presso monofisiti e melchiti).

Altre versioni del Vecchio Testamento. Il vescovo monofisita Filosseno verso il 508 fece eseguire dal corepiscopo Policarpo una versione del Vecchio Testamento sul testo dei LXX secondo la recensione lucianea.

Negli anni 615-617 il vescovo monofisita Paolo di Tella (presso Edessa), per incarico del patriarca antiocheno Atanasio, tradusse tutto il Vecchio Testamento sul testo dei LXX secondo la recensione esaplare origeniana. La fedeltà servile di questa versione siro-esaplare, la trascrizione diligente dei segni diacritici origeniani (v. Greche, versioni) ed il riporto delle varianti desunte dalle altre colonne origeniane sono di valore inestimabile, nonostante l'esistenza frammentaria, per la ricostruzione dell'Esaple origeniana ed in particolare della recensione origeniana dei LXX.

La prima versione del Nuovo Testamento fu il *Diatessaron* di Taziano o vangelo unificato, che è un'armonia evangelica risultante dalla fusione del testo dei quattro evangeli (di qui il titolo *** "attraverso i quattro"), compiuta verso il 172. Dell' opera andata perduta possediamo: un breve frammento greco, trovato a Dura :europos sull'Eufrate nel 1933; il commento al Diatessaron di s. Efrem tramandatoci in una versione armena; i frammenti in citazioni di scrittori siri (Afraate e Efrem); una completa versione araba dal siriaco del sec. XI; un rifacimento completo nel cod. Fuldense della Volgata, dal quale discendono o gli sono collaterali parecchie armonie evangeliche medioevali in latino, tedesco, olandese ed inglese; infine il Diatessaron persiano della Biblioteca Laurenziana di Firenze, studiato recentemente da G. Messina S. I., ch'è una copia eseguita nel 1547, su un originale persiano della fine del sec. XIII, dal prete giacobita Ibrahim ben Shamas, il quale aveva a sua volta utilizzato un modello siriaco, considerevolmente rimaneggiato ma rifacentesi all'armonia tazianea.

La storia del Diatessaron è molto oscura: composto probabilmente a Roma in siriaco (J. M. Lagrange: in greco) su i vangeli canonici e apocrifi non ben definiti (G. Peters: *Vangelo degli Ebrei*; G. Messina: *Protevangelo di Giacomo*) fu prèsto tradotto in latino volgare e determinò in seguito il carattere armonistico e siriaco della Vetus Latina; portato dallo stesso Taziano in Siria, fu per lungo tempo la sola versione siriaca dei Vangeli ed improntò le susseguenti versioni siria che dei Vangeli separati (C. Peters). Il testo poi del Diatessaron non è facilmente ricostruibile, rappresentando la versione araba un testo siriaco già conformato alla Pesitta e avendo Vittore da Capua sostituito nel cod. Fuldense la Volgata di s. Girolamo alla primitiva versione latina. Meglio fu conservato il genuino testo di Taziano nel commento frammentario di s. Efrem e nelle scarse citazioni di scrittori siri. La distribuzione primitiva di tutti gli episodi evangelici sembra meglio rappresentata pure dal commento incompleto di s. Efrem, al quale tiene dietro la versione araba, mentre le diramazioni occidentali si discostano maggiormente. Concordemente attestato appare invece l'ordinamento caratteristico di Taziano: inversione dei capi 50 e 60 di Io.; la riduzione della vita pubblica di Cristo ad un anno ed alcuni mesi; il condensamento

dell'attività di Cristo verso la fine della sua vita; la lavanda dei piedi prima della cena pasquale e l'abbandono del Cenacolo da parte di Giuda prima dell'istituzione dell'Eucarestia.

All'eretico Diatessaron di Taziano fu contrapposta la versione dei vangeli separati, chiamata vangelo «dei [testi] separati» (da-mepharrese), in opposizione al Diatessaron chiamato dai Siri vangelo «dei [testi] mescolati» (da-mehallete). Questa versione dei "separati", impropriamente detta *vetus syriaca*, ci è giunta in due codici del sec. v: il sinaitico, palinsesto, scoperto nel 1892 nel monastero di s. Caterina al Sinai, ed il Curetoniano, scoperto da W. Cureton nel 1842 in Egitto.

La lotta a fondo contro il Diatessaron, tanto diffuso nella Chiesa sira, fu sostenuta dai vescovi Teodoreto Cirense e Rabbula edesseno (412-435).

A Rabbula è dovuta la traduzione del Nuovo Testamento che fa parte della Pesitta, eseguita sul testo greco strettamente e mancante delle quattro epistole cattoliche minori e dell'Apocalisse. Divenuta la Bibbia comune a tutti i Siri, la Pesitta fu definitivamente cristallizzata in un apparato grammaticale e critico, a somiglianza della Bibbia ebraica, che viene chiamato dai moderni la «masora siriaca».

Nel 508 il vescovo monofisita Filosseno fece aggiungere alla versione del Vecchio Testamento pure il Nuovo Testamento che sembra essere una revisione del testò della Pesitta, con l'inclusione dei deuterocanonici ancora mancanti.

Una revisione della versione filosseniana del Nuovo Testamento fu eseguita nel 614 da Tommaso di Harqel (Eraclea) su codici greci svariati, contrassegnati da segni diacritici nel testo o in margine.

La versione siro-palestinese, sorta nei secoli V-VI, fu opera di Melchiti, gli indipendentisti nelle eresie nestoriana ed eutichiana, in dialetto aramaico-galilaico, molto affine a quello usato in Palestina al tempo di Cristo e degli Apostoli. Sebbene comprendesse tutta la Bibbia, furono conservate solo le sezioni evangeliche, utilizzate nelle letture liturgiche, le quali rivelano la dipendenza dalla recensione esaplare per il Vecchio Testamento ed ibridismi per il Nuovo Testamento.

[A. R.]

BIBL. - *Codici ed Edizioni*. La migliore edizione della Pesitta è dovuta ai Padri domenicani di Mossul (1887-1891). Per la Siro-esaplare cf. A. CERIANI. in *Monumenta sacra et profana*, vol. 7, Milano 1874,; DE LAGARDE, *Bibliothecae syriacae quae ad philologiam sacram pertinent*. Gottinga 1892. I frammenti della versione filosseniana furono editi da A. CERIANI. in *Monumenta sacra et profana*. 5, fasc. I, e da J. GWYNN. (1897-1909). La recensione eracleense fu edita da J. WHITE, Oxford 1798-1803 e BENSLY. Cambridge 1889. La siro-palestinese è rappresentata da svariati codici e frammenti: cod. Vat. siro 19 contenente un Evangeliario, G. MANISCALCHI ERIZZO (Verona 1864) e DE LAGARDE (Gottinga 1892); quattro codici sinaitici, contenenti evangeliari, editi da A. SMITH LEWIS, (Cambridge 1897-1909); i palisesti della Geniza del Cairo, conservati ad Oxford e Cambridge, editi da A. LEWIS, - M. GIBSON (Londra 1900); quelli di Damasco editi da F.

SCHULTHESS (Berlino 1905) e i frammenti delle biblioteche di Londra e Pietrogrado, editi da J. LAND e G. MARGOLIOUTH (Londra 1897). Per il Diatessaron: E. RANKE, *Codex Fuldensis.*... Marburgo 1868; A. CIASCA. *Tatiani Evangeliorum harmoniae,* Roma 1888 (testo arabo e versione latina); A. S. MARMADIJ, *D. de Tatien*, Beirut 1935 (testo arabo, traduzione francese e varianti); C. H. KRAELING, *A Greek fragment of Tatian's from Dura*, Londra 1935; V. TODESCO - A. VACCARI - M. VATTASSO, *Il D. in volgare italiano*, Città del Vaticano 1938; G. PETERS. *Das D. Tatians*, Roma 1939; ST. LYONNET, *Les origines de la version arménienne et le D*., Roma 1950; G. MESSINA, *Il Diatessaron persiano*, Roma 1951.

SODOMA. - v. Pentapoli.

SOPHERIM. -: v. Scribi.

SOFONIA. - (Sefanja = colui che Iawheh nasconde). Profeta, uno dei minori, figlio di Chusci, figlio di Amaria, figlio di Ezechia (Sof. 1, 1), che molti critici identificarono a torto col re Ezechia - coincide con la quarta generazione di S. (639.629), - perché l'Ezechia di S. non è detto re e più membri genealogici enumerano anche Baruc e Zaccaria. Profetò sotto Iosia (Sof. 1, 1). Non è ricordato nel ritrovamento del Deut. e nella riforma del re in 2Par. 34, 8-35, 19; 2Reg. 22, 3-23, 34. Dal suo libro non risulta se profetasse prima o dopo tali avvenimenti. Da 1, 4 s.; 3, 45 (nomina solo i resti di Baal) sembrerebbe dopo. Ma da altri testi risulta una situazione religiosa molto fosca: apostasia (3, 2), culti astrali (di Baal e Malcan), sincretismo religioso, superstizione (1, 4 s. 9), perfidia di profeti e sacerdoti (3, 4), sfiducia nella potenza di Iahweh (1, 12); il castigo minacciato è di sterminio (1, 2 s. 14-18). Gravi i disordini morali (1, 1.9.11.13.18; vv. 2, 1; 3, 3 ecc.). La moda straniera era stata accolta nella corte reale (1, 8). Sembrerebbe quindi prima della riforma. Molti in 1, 15-18; 2, 1-15 vedono una descrizione dell'invasione degli Sciti (cf. Erodoto I, 103.106) dell'a. 632-622. Ma risulta che essa si limitò alla costa del Mediterraneo (Ascalon) e che l'Egitto ne fu risparmiato per il tributo di Psammetico (664-609). Può aver gli però fornito le truci immagini del giudizio. Grandi cataclismi politici facevano presagire la decadenza dell'Assiria alla morte di Assurbanipal (626) ed il sorgere della potenza calo dea con Nabopolassar e Nabucodonosor.

S. è il profeta degli orrori del giudizio di Dio.

C. 1: Dio minaccia lo sterminio di ogni cosa dalla faccia della terra e degli idolatri di Giuda. Orrori del giorno di Iahweh che è simile ad un sacrifizio. Punizione della casa reale, dei superstiziosi, dei ricchi mercanti e degli irrisori della potenza di Iahweh. Il «Dies irae».

C. 2: Esortazione a Giuda ed agli umili. Sterminio della Filistea (Gaza, Ascalon, Asdod, Ekron, Keretei) che apparterrà al Resto di Giuda; di Moab, Ammon (accanitisi contro Giuda, il cui "resto" li saccheggerà); di tutti gli dei (le isole adoreranno Iahweh); dell'Etiopia e dell' Assiria (Ninive) (cf. 3, 6.8).

C. 3: Minacce contro Gerusalemme ostinata di fronte alla presenza di Iahweh e la sua luce, e lo sterminio dei popoli. Dio l'attende nel giorno del giudizio delle genti. Muterà le loro labbra e le chiamerà al suo culto. Di Gerusalemme rimarrà un residuo, un popolo umile e povero che confida in Iahweh. Canto di gioia per la revoca del decreto di punizione contro Gerusalemme; Dio sarà la sua difesa ed il suo pastore che ricondurrà i suoi figli dispersi dalla cattività.

Alcuni critici negano l'autenticità per i testi che alludono all'esilio ed alla trasformazione del giorno di Iahweh in giudizio finale e per i vaticini contro Moab e Ammon (1, 3; 2, 7.8-11.15; 3, 8-20, 9. 10-11. 13.14.20). Il giudizio di 1, 2 s. 14 ss. non riguarderebbe quello finale; 1, 15 sarebbe un'iperbole. Riconoscono molte glosse, per es. 2, 8-11.15: 3, 9. 10.14.20. Molto posteriore all'esilio sarebbe 3, 14.20. Qualcuno rigetta in blocco 2-3. Ma si può rispondere che Moab ed Ammon potevano attaccare Giuda anche al tempo di Manasse; i riferimenti all'esilio sono predizioni, non descrizioni "post eventum". L'inserzione di vaticini di consolazione è comune ad ogni profeta. Il giudizio di 1, 2 s. 14 ss. può avere riscontro con 3, 8. Il resto umile rimasto a Gerusalemme suppone la decimazione del popolo e quindi una precedente punizione. Il giudizio di 1, 15-18 può anche circoscriversi agli orrori di una guerra. Però il v. 17 ha una ripercussione universale. Secondo Rowley solo 2, 15 e 3, 14-20 non sarebbero di S. Però 2, 15 è un complemento di 2, 14 e 3, 14-20 si riferiscono al tempo messianico. S. non è mai citato: ha invece molte illusioni a profeti anteriori: cf. Hab. 2, 20; Is. 3, 3 = Sof. 1, 7; Am. 5, 11 = Sof. 1, 13; Mi. 4, 5 = Sof. 3, 19.

Lo stile di S. è sobrio e vigoroso, ma non brillante come quello di Isaia e Nahum. È però vivo ed efficace nella descrizione degli orrori del giudizio di Dio. Molto interessante la descrizione della società giudaica prima della riforma di Iosia. È considerato il profeta dell'escatologia.

BIBL. - G. GERLEMAN, *Zephanya, Textkritisch und literarisch untersucht*, Lund 1942; H. O. KULHER, *Zephania*, Zurich 1943; A. GEORGE. *Michée, Sophonie, Nahum* (Bible de Jérus.) 1952.

SOMMO SACERDOZIO. - Alla vetta della gerarchia sacerdotale vi era il sommo l) capo sacerdote (hak-kohen hag-gadol o ha-ros; Volgata sacerdos magnus) unico, detto anche "il sacerdote unto" (hak-kohen ham-masiah) perché unto singolarmente col sacro olio (Ex. 29, 29; Lev. 8, 12), spesso "il sacerdote" (hak-kohen) per antonomasia; Si distingueva dai semplici sacerdoti per gli indumenti particolari (Ex. 28 e 29) che, al di sopra delle vesti sacerdotali comuni, portava nei riti solenni: 1) sopravveste (*me'il*) di azzurrò cupo fino alle ginocchia, ornata all'orlo inferiore con campanelli e melagrane d'oro; 2) ricco "scapolare" detto *'ephod* (settanta ***, Volgata. *superhumerale*), con una sontuosa cinta (abhnet, eseb); 3) borsa quadrata applicata alla parte anteriore dell'efod, detta *hosen* (antica latina *pectorale*, a torto Volgata *rationale* falsa traduzione di *** "oracolo"), assicurata con catenelle d'oro ai fermagli omerali e ai due anelli dell'efod con fettucce azzurre-giacinto, nel cui interno erano gli' *'urim* e *tummim* (v. ; Volgata *Doctrina et*

Veritas), che davano un "giudizio di perfetta illuminazione" dietro guida e rivelazione divina (Num. 27 21), e esteriormente 12 pietre preziose su cui erano incisi i nomi delle 12 tribù d'Israele; 4) prezioso turbante (*misnépheth*) con una lastra d'oro sulla fronte che portava l'iscrizione *Qodes le Iahwhe* "santo a Iahweh". Nella liturgia penitenziale del giorno dell'espiazione, in cui offriva i sacrifici per i peccati suoi e della comunità (Lev. 4, 5), il sommo sacerdote non portava queste preziose vesti. Era tenuto ad una perfezione maggiore degli altri sacerdoti (Lev. 22, 10-15). Aveva l'alta direzione del personale e del culto del Tempio. Col pettorale-oracolo (scomparso nella distruzione del Tempio, 587 a. C.) consultava Iahweh nelle circostanze che interessavano le sorti della nazione. Oltre la direzione suprema del culto, la più importante funzione speciale del pontefice era l'annuale espiazione o kippur (Lev. 16, 3-34), nel "santissimo" portando l'abito sacerdotale comune.

Morto Aronne, il sommo sacerdozio si tramandò nella linea del suo terzo figlio Eleazar; ma con Eli (I Sam 4, 18) è passato alla linea di Ithamar, probabilmente contro la volontà della maggior parte dei sacerdoti. Cf. Flavio Giuseppe, *Ant*. V, II, 5. Gli successe suo nipote Achitob (I Sam 14, 3; 22, 9), a questi suo figlio Achimelec (1Sam 22, 9.18), il cui figlio Abiatharsotto David presiedé al trasporto dell'arca sul Sion. Ma nel santuario di Gabaon, contemporaneamente, era sommo sacerdote Sadoc della linea di Eleazar, il cui discendente Abiathar fu deposto da Salomone (973 a. C.) per alto tradimento (I Reg. 2, 25 s.; 2, 22.26 s.), Nel sec. II a. C. i re siri attribuirono l'alta dignità al maggior offerente. Nel 252 Gionata Maccabeo la ricevette, eriditaria, da Alessandro Bala (I Mac. 10, 20); nel 141 suo fratello Simone ebbe anche il principato ereditario; l'ultimo asmoneo, Ircano II, morì nel 30 a. C. Ma già Erode aveva insediato il semplice sacerdote Ananel (Flavio Giuseppe, ibid. XV, 2, 4). Anche i Romani nominarono e deposero sommi sacerdoti a loro arbitrio; utilizzarono per lo più famiglie influenti, come quella di Anna (Lc. 2, 3) o Hanan (***), cui successero cinque figli e il genero Caifa (18-36 d. C.).

[A. Rom.]

BIBL. - H. STRUNK, *Die hohepriesterliehe Theorie in A. T*., Halle 1906; ID., *Das alttestamentliche Oberpriestertum*, in *Studien und Kritiken*, 1908, pp. 1-26: J. FELTEN, *Storia dei tempi del N. T*., tr. it., II, Torino 1913, pp. 19·52; J. GABRIEL. *Untersuehungen uber das alttestam. Hohepriestertum*, Vienna 1933; A. ROMEO, *Il Sommo Sacerdote*, in *Enciclopedia del Sacerdozio*. Firenze 1953, pp. 484-97.

SORTE. - Indica sia il destino sia il processo per ottenere una decisione che non si può lasciare alla libera scelta; spesso i due concetti hanno delle interferenze. Qui si considera la forma divinatoria che tende a conoscere la volontà di Dio mediante il sorteggio (cleromanzia). È forse l'unica forma di divinazione permessa nel mondo ebraico. Il motivo è dato da Prov 16, 33: «Si getta la S. nel senso ma da Iahweh dipende ogni decisione». I nomi goral (ebr.), *** sors, arabo: garal, indicano la pietruzza, il ciottolo o la pallina di legno che servono per il sorteggio. *Pùr* invece deriva da una radice *pr'* "dividere, tagliare" come *** e mors da *** "divide" e come il dio Meni di Is. 65, 12 da mana. Per la festa di Pùrim, v.

Ester. Il sorteggio è in uso presso tutti i popoli. Ez. 21, 26 S. attribuisce a Nabucodonosor la belomanzia o sorteggio mediante le frecce. Nella Bibbia la s. é usata:

1) nelle divisioni: per il suolo della Palestina tra le tribù (Num. 26, 55; Deut. l, 38 ecc.), per le città levitiche (Ios. 21, 4 ecc.), per gli abitanti di Gerusalemme (Neh. 11, 1), per le spoglie (Ab. 11; Ps. 22, 19; Mt. 27, 35 ecc.), per le terre conquistate (I Mach. 3, 36), per i prigionieri (Nah, 3, 10), per le parti dell'eredità (Eccli. 14, 15). La s. elimina la discussione (Prov. 18, 18);

2) nella designazione dei guerrieri (Iudc. 20, 9 s.), del re (I Sam 10, 21), delle cerimonie sacre (I Par. 24, 5.31 ecc.; dopo l'esilio Neh. 10, 34; Lc. l, 9). Per la successione a Giuda Iscariota (At 1, 26);

3) nella ricerca del colpevole (Ios. 7, 16 ss.); Saul sorteggia il responsabile (I Sam 14, 38); cf. Ion. 1, 7; nella festa dell'espiazione si sorteggia il capro da immolare e quello da espellere nel deserto (Lev. 16, 9 s.).

[F. V.]

BIBL. - W. FOERSTER, ***, in ThWNT. III, pp. 757-63; A. BEA, *De origine vocis Pur*, in *Biblica*. 21 (1940) 198 s.; G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*. Parigi 1940, p. 179 s.

SPERANZA. - Nel Vecchio Testamento, il greco *** rende diversi termini ebraici esprimenti la fiducia (Ps. 25 [24], 1 s.) in Dio, nell'attesa del soccorso, della liberazione da un pericolo, nella necessità; sentimento filiale del giusto verso Dio che è la sua salvezza, la sua certezza (Ps. 64, 6; 70, 5; Ier. 17, 7.; Ps. 4, 6; Prov, 20, 22 ecc.). In particolare, la s. del giusto per il suo destino oltretomba (Ps. 16, 8-11; 17, 15; 49, 16; 73, 24: F. Spadafora, in *Rivista Biblica*, l [1953] 210.15).

Nel Nuovo Testamento, la S. è la seconda delle tre virtù teologali, tra la fede e la carità: che sono i costitutivi della vita cristiana (1Ts. 1, 3). Il battezzato nasce alla fede e alla s., simultaneamente (1Ts. 1, 9 s.); il suo oggetto diretto è la gloria eterna (Col. l, 27), «la manifestazione del nostro grande Dio e Salvatore, il Cristo Gesù» (Tit. 2, 11 ss.); la glorificazione anche del nostro corpo, nella risurrezione finale (I Cor 15; Rom. 8). Praticamente, tutti i beni che ci attendono al di là della terra (Col. 1, 5); subito dopo la nostra morte (Phil. 1, 21.23; 2Cor 5, 6.8).

L'opposizione tra i cristiani e i pagani è espressa da S. Paolo due volte con la frase «coloro che non hanno s.) (Eph. 2. 12; 1Ts. 4, 13), riferita ai pagani.

Alla S. è congiunta la pazienza perseverante ***, (1Ts. l, 3; Rom. 8, 2S ecc.), fermezza resistente e militante, necessaria per sopportare le tribolazioni, riservate ai cristiani (I Tim. 6, 11 ecc.), Questa S. è Dio che l'ha messa nei nostri cuori (2Ts. 2, 16; Rom. 15, 5.13 ecc.); poggia su Cristo, che è «la nostra s.» (Col. 1, 27). Ma la sua ultima ragione è l'amore di Dio (Rom. 5, 5), perciò «la carità tutto spera, tutto sopporta» (I Cor 13, 7).

Questo amore di Dio, che discende per il Figlio, fino a noi, e che nulla può sminuire è per noi pegno sicuro di tutti i beni soprannaturali (Rom. 8; 35-39).

[F. S.]

BIBL. - R. BULTMANN - K. H. RENGSTORF, ***, in ThWNT, II, pp. 515-31; J. BONSIRVEN, *II Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 314 ss.

SPIRITO di Iahweh. - L'ebraico ruah (fem.) etimologicamente = "soffio" , "vento", "spirito", che comunica, dà la vita. Fin dal secondo versetto della Genesi (1, 2) lo troviamo attribuito a Dio. «Il soffio o lo spirito di Dio aleggiava sulle acque», del caos. Da una parte il nulla, o il caos, dall'altra, «la potenza divina) che sta per trarre dal nulla l'universo. «Una parola del Signore creò i cieli, e un soffio di sua bocca li ornò tutti» (Ps. 33, 6); in stretto parallelismo, al comando risponde il «soffio della sua bocca», per esprimere la medesima azione creatrice» (cf. Is. 11, 4; 34; 16; Ps. 147, 18). Così s. di Iahweh esprime qualsiasi azione di Dio che termina all'esterno.

Particolarmente, forza divina o impulso per cui gli uomini sono diretti e. Spinti a fare cose mirabili, a compiere la missione cui Dio li destina. Influsso che pervade l'animo dell'uomo, partecipandogli in qualche modo la luce e la forza di Dio.

Nel Vecchio Testamento lo S. di Iahweh è descritto come causa di effetti prodigiosi, ma transitori, di forza, di coraggio, o di esaltazione religiosa (cf. i cosiddetti "figli di profeti"). Quando lo S. di Iahweh "agita" Sansone (Iudc. 13, 25) o «irrompe su di lui» (Iudc. 14, 6), gli dà la forza di fare a pezzi un leone con le sue mani (Iudc. 14, 6), d'uccidere da solo trenta uomini (Iudc. 14, 19), di rompere le funi che lo legano e sbaragliare mille Filistei (Iudc. 15, 14 s.). Quando lo S. è su Otoniele (Iudc. 3, 10) o su Iefte (Iudc. 11, 25) e "investe" Gedeone (Iudc. 6, 14) o «irrompe su Saul» (I Sam 11, 6), questi eroi riportano grandi vittorie.

Ma lo s. di Iahweh non è solo impulso transitorio, ma anche dono, permanente, e in ordine alla vita religiosa e morale. Così lo s. di Iahweh è su Mosè (Num. 11, 17.25), è trasmesso o partecipato da Dio a Giosuè (Num. 27, l8); penetra in David dal giorno della sua unzione (I Sam 16, 13) e parla per la sua bocca (2Sam 23, 2); riposa su Eliseo (2Reg. 2, 9).

Lo s. (impulso divino) dirige gli esseri che portano il trono di Iahweh (Ez. l, 12); è la forza divina che solleva Ezechiele e gl'infonde una calma fiduciosa per star dinanzi a Dio e ricevere la sua parola (Ez. 2, 2; cf. 3, 12); che agisce nella sua anima comunicandogli le visioni profetiche (8, 3). Lo s. di Iahweh principalmente esprime l'ispirazione profetica (v. Profeta) (cf. Zach. 7, 12; Neh. 9, 30); e comunica ai saggi la loro sapienza (Iob 32, 3.13; Sap. 7, 7).

Forza divina dunque c dono permanente accordato da Iahweh, in vista di una funzione o missione determinata.

Lo s. di Iahweh dimorerà permanentemente sul Messia (Is. 11, 1), dirigerà quindi ogni sua azione; per fare di lui il re ideale; conferendo,gli doni intellettuali sovrumani e qualità morali straordinarie. Avere su sé lo s. di Iahweh equivale a pensare e agire, come pensa e agisce Iahweh.

Lo s. di Iahweh così è la forza che, come per il Salmista (Ps. 51, 12 ss.), nella nuova alleanza opererà il rinnovamento morale e religioso. Ez. 36, 26 s.: «Porrò su voi un nuovo s. il mio s. e farò che seguitate le mie leggi», ecc.

Un nuovo principio d'azione (*s. nuovo*), quasi un altro principio vitale, guiderà la loro condotta, farà compier loro opere degne del Signore (cf. Is. 32, 5; Ioel 2 28 Zach. 4, 6 cc.); principio d'azione ch; viene da Dio (*il mio s*.), fonte di vita morale, e, come l'acqua di cui parla Gesù alla Samaritana (Io., 4, 14), discende dal cielo e risale e fa risalire al cielo.

La rivelazione del mistero dello Spirito Santo (v.), terza persona della SS Trinità era riservata al Nuovo Testamento. In esso ricorre talvolta s. del Signore, nel senso riscontrato finora.

Così Lc. l, 35 dove *** (s. santo) è specificato in stretto parallelismo da *** (= la potenza dell'Altissimo).

E non sempre è facile determinare quando si parla direttamente della terza persona della SS. Trinità.

BIBL. - P. VAN IMSCHOOT, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'A. T*., in RScPhTh, 23 (1934) 553-87; *L'e. d. J. source de vie dans l'A. T* . in RE, 44 (1935) 481-501; *L'e. d. J. et l'alliance nouvelle*, in EthL. 13 (1936) 201-20; *L'e. d. J. souree de vie morale dans l'A. T*., ibid., 16 (1939) 457.67; P. HEINISCH, *Teologia del V. T*., Torino 1950, pp. 124-32.

SPIRITO Santo. - Nome della terza persona della Trinità (v.). Esso si legge nel Nuovo Testamento in tutti i testi che contengono una formula trinitaria. Negli altri passi, invece, mentre la personalità del Padre e del Figlio risulta evidente, spesso sussiste il dubbio circa quella dello S. Santo. Già Gregorio Nazianzeno (*Oratio theologica* V, 26; PG 36, 161) affermava: «Il Vecchio Testamento predicò apertamente il Padre, più velatamente il Figlio. Il Nuovo ha manifestato il Figlio ed ha fatto intravedere la divinità dello S. Ora lo S. dimora fra noi ed egli stesso ci offre una più aperta dimostrazione di sé».

Difatti nel Vecchio Testamento si parla spessissimo dello S. (v.) di Iahweh per indicare l'onnipotenza divina, razione di Dio nel creato, nell'uomo.

Anche nel Nuovo Testamento non poche volte si resta perplessi sul senso preciso dell'espressione. In diversi casi è chiara la corrispondenza fra "S. santo" (Lc. 10, 21) oppure il semplice vocabolo S. (cf. Mt. 4, 1; 22, 43; Mc. 12,36; Lc; 4, 14 ecc.) con la terminologia «S. di Iahweh» del Vecchio Testamento. Altre volte lo S. Santo è presentato come un dono divino soprannaturale, capace di produrre effetti particolari in ordine alla santificazione delle anime oppure alla propagazione del cristianesimo (cf. At. l, 5.8; 2, 4; 8,

15; 9, 17; 10, 44; 11, 15 ecc.). Anche tali testi da soli insieme ad altri paolini (cf. I Cor 6, 19; I Ts. 4, 8; Tit. 3, 5 s.; Rom. 5, 5 ecc.) per sé non sono sufficienti ad affermare il carattere personale dello S. Santo. Lo stesso si dica del celebre testo su la bestemmia (v.) irrimissibile contro lo S. Santo (Mt. 12, 31 e paralleli).

Ma, sempre prescindendo dalle formule trinitarie, non difettano casi, nei quali il carattere personale dello S. Santo appare perspicuo. Egli è descritto come il grande sostenitore ed animatore degli Apostoli e dei fedeli in genere (cf. Mt. 10, 20; Io. 14, 26; 15, 26; At. 1, 8; 2, 4). A Lui è attribuita la direzione soprannaturale della Chiesa nascente (At. 4, 8; 5, 3.9; 6, 3.5; 8, 15.29; 20, 28 ecc.). In modo particolare lo S. Santo è considerato santificatore delle anime (cf. Rom. 8, 9 ss.; I Cor 3, 16; Gal. 4, 6). Al pari del Cristo glorificato, lo S. è principio di vita soprannaturale. Per questo le medesime caratteristiche in tal senso sono attribuite indifferentemente all'una od all'altra persona. L'attività delle due persone nell'anima dei giusti è inseparabile. Tale scambio di attribuzioni è evitato da s. Giovanni, che ama chiamare lo S. Santo "Paraclito" (Io. 14, 16.26; 15, 26; 16, 7); il medesimo titolo, però, è riservato anche al Cristo glorificato (I Io. 2, 1). In genere si intende il termine come equivalente a "consolatore", sebbene non pochi esegeti antichi traducevano con "avvocato" o "patrono".

È abbastanza perspicua la descrizione dello S. Santo nella vita intima della Trinità. Egli è chiamato ora S. di Dio ed ora S. del Cristo, perché procede dalle due persone. Ma è bene non dimenticare che la terza persona è descritta innanzi tutto nella sua attività santificatrice attraverso le grazie e l'effusione di carismi speciali. È il concetto espresso con l'immagine dello S., che inabita nell'anima del giusto (Rom. 8, 9) e che distribuisce i carismi secondo la sua libera volontà (I Cor 12, 11). La perfezione di ognuno consiste nell'assecondare e sviluppare la misteriosa azione dello S. (Rom. 15, 13; Eph. 5, 18), che origina ed alimenta tutta la vita soprannaturale. Lo scambio delle attribuzioni col Cristo glorificato è limitato a determinate categorie di azioni. Esso è possibile perché il Redentore con la risurrezione, divenuto «S. vivificante» (I Cor 15, 45), acquista in'atto la prerogativa di effondere il suo S., il quale compirà l'opera di salvezza nei singoli credenti (Io. 14, 16.26; 16, 13). BIBL. - H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des, Apostels Paulus*. Munster i.W. 1913; E. SCOTT, *The Spirit in the New Testament*, Londra 1923; F. BUCHSEL. *Der Geist Gottes im Neuen Testament*. Gutersloh 1926; P. GALTIER. *L'habitation en nous des trois personnes*, Parigi 1928; S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma 1952.

SPIRITUS PARACLITUS. - v. Documenti pontifici.

STELLA. - v. Magi.

STOLTEZZA. - v. Peccato.

SUMERI. - Il più antico popolo finora conosciuto. Vive dalla metà del IV millennio a. C. nella Mesopotamia del Sud, intorno alle foci del Tigri e dell'Eufrate, i quali fino alla morte di Alessandro Magno entravano separati nel Golfo Persico. Fino a poco tempo fa si riteneva un popolo autoctono. Oggi si pensa all'esistenza di Presumeri o Protosumeri poiché la civiltà dei S. appare nel IV millennio molto sviluppata e non primitiva. L'origine è ignota come pure non si può classificare la razza: né semitica né indoeuropea. La lingua è catalogata tra le agglutinanti come il turco e l'ugro finnico.

Già verso il 3200 ca. i S. usano una scrittura pittografica lineare che dapprima segue i principi, visuali, in quanto un segno esprime un concetto, indi i fonetici, poiché un ideogramma indica un suono o fonema: è la scrittura cuneiforme che verso il 3100 ca. avrebbe influenzato anche la geroglifica.

L'economia, spinge i S. a formare piccole città-stato, indipendenti l'una dall'altra, spesso l'una contro l'altra come le ***. Il Tigri e l'Eufrate vedono dei canalizzatori esperti e degli sfruttatori capaci. Fino alla metà del III millennio , i S. vivono quasi indisturbati finché non giungono i Semiti dal deserto siro-arabico. Sargon d'Agade lotta contro Lugalzaggisi di Uruk, vince e sposta il centro culturale mesopotamico verso il nord. In Mesopotamia accanto al regno di Sumer sorge quello di Accad (2360-2180 ca.). La potenza dei Semiti è tuttavia abbassata dall'intervento", dei Guti (2180-2065 ca.), orde indisciplinate provenienti dai monti, settentrionali della Mesopotamia e che non lasciano tracce durature, ma permettono ai S. di rialzare il capo. Gudea di Lagas, di cui si conservano numerose iscrizioni su cilindri e statue, è il governatore più celebre del periodo chiamato "neosumerico", durante il quale le varie città ritornano alla rivalità e alla indipendenza: Ur (2070-1960 ca.), Jsin e Larsa (1960-1830 ca.) emergono; Ma la divisione porge il fianco alla invasione dei Semiti dal nord, degli Elamiti dal sud. Questi danno il colpo di grazia al dominio politico dei S. con la conquista di Ur. Sopravvivono Larsa che sarà conquistata da Kudur-Mabuk, e Isin, dominata da Rim-Sin; nel 1770 ca. Samsi-Addu prima, Hammurapi in seguito, ambedue di origine amorrea, faranno delle città dei S. le tributarie del loro impero. La razza sumerica scompare assorbita dai Semiti. La lingua, eliminata dall'uso vivo, rimane nella liturgia e presso i dotti fino al tempo di Cristo. La scrittura cuneiforme è adottata dai Semiti di Assiria e Babilonia, dagli Elamiti, Hurriti, dagli Indoeuropei dell'Asia Minore e dell'Iran, dagli Urartici: l'ultimo documento in cuneiforme risale al 6 a. C.

La religione si fonda su un concetto di abbondanza e si avvicina più alla cananea che alla assiro-babilonese. Il pantheon sumerico passa tuttavia in eredità ai Semiti mesopotamici come l'arte e la letteratura. Il diritto offre precursori ad Hammurapi e particolarità che il monarca babilonese ignora: il codice di Ur-Nammu (III dinastia di Ur, 2050 ca.) che segue la composizione legale e non il principio del taglione: le leggi di Lipit-Istar (dinastia di Isin, 1910 ca.). Rispettivamente sono anteriori di 350 e 185 anni ad Hammurapi.

La Bibbia ignora il nome dei S. a meno che non si voglia sostenere con G. Dossin che Shinc'ar (Gen. 10, 10; 11, 2; 14, 1. 9; Ios. 7,21; Is. 11, 11; Zach. 5, 11; Dan. l, 2) è la

corruzione di Sumer. Tuttavia parla di Ur dei Caldci (Gen. 11, 31 ecc.), di Larsa (Ellasar di Gen. 14, l) di Uruk (Erech di Gen 10, 10). I primi capitoli della *Genesi* hanno relazioni, secondo il genere letterario, con il contenuto degli inni cultuali dei S. Così la creazione, l'organizzazione della civiltà, i patriarchi, il diluvio e altre tradizioni presentano affinità quanto alla forma presso la letteratura biblica e la sumerica.

BIBL. - A. DEI MEL. *Sumerische Grammatik*. Roma 1939; ID. Sumerisches Lexicon, ivi 1928; 1947: J. B. PRITCHARD. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton 1950, pp. 37-59; 159-61 ecc.; A. FALKENSTEIN - W. VON SODEN. *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*. Zurigo 1953; A. PARROT. *L'archeologie mésopotamienne*, Parigi 1953; C. F. JEAN. *La religion sumérienne*, ivi 1931; S. N. KRAMER - A. FALKENSTEIN. *Ur-Nammu Law Code*, in Orientalia, 23 (1954) 40-51.

SUPERBIA. - Peccato e vizio detestabile consistente in una stima esagerata di se stesso e in un atteggiamento di alterigia e disprezzo verso gli altri (in ebr. ga' òn; greco ***).

La S. Scrittura la stigmatizza come principio di ogni altro peccato (Eccli. 10, 9.12). «odiosa al Signore e agli uomini», perché allontana l'uomo «dal suo Fattore», accecandolo fino a sollevarlo contro di Lui, dimentico del proprio nulla: «Come può insuperbire chi è polvere e cenere, chi pur vivendo ha le viscere piene di marciume?»; perciò la s. è anche detta stoltezza (2Cor 11, 17-21).

La s. riveste varie sfumature: millanteria (Iac. 4, 16), pomposità (I Io. 2, 16), insolenza (Iudt. 5, 15), arroganza (Prov. 8, 13), tracotanza (Is. 16, 6), irreligione (Ps. 1, 1).

La S. attira i divini castighi, che seguono di regola la legge del contrappasso (Eccli. 10, 14-17 = Lc. 1, 52).

Nel Nuovo Testamento vengono sfaldate anche le ultime basi della s.: le drastiche invettive contro la s. ipocrita (Mt. 23, 13 5s.), l'inversione dei valori e valutazioni umane (Lc. 18, 10-14), il ridurre a stretto dovere e a dono gratuito ogni benemerenza (Lc. 17, 10; Phil. 2, 13), il porre l'uomo di fronte ai misteri della grazia, dell'agire di Dio (Rom. 8.9), spegne ogni velleità di s.

[N. C.]

BIBL. - P. HEINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 207 ss.; J. BONSIRVEN. *Teologia del Nuovo Testamento*, ivi 1962. pp. 99 s. 116 s.

SUSA. - L'antichissima Shusan (="giglio" o "bianchezza "), ai piedi dell'odierno Luristan, che verso la fine della III dinastia di Ur (sec. XXI a. C.) aveva già vari re, fu la capitale del glorioso impero elamita (v. Elam; cf. Gen 10, 22; 14, 1) e quindi del posteriore regno neo-elamita.

Assurbanipal saccheggiò S. (640-639 a. C.) incendiò i boschi sacri, distrusse i santuari. portò via ca. 32 statue d'oro e d'argento, violò i sepolcri dei re, disperse quindi gli abitanti di S. e dell'Elam attraverso l'impero assiro, mandando a S. coloni d'altre razze: in Esd. 4, 9, tra i Samaritani che scrivono ad Artaserse contro i Giudei ci sono anche i deportati da S.

Con i Persiani S. ritorna all'antico splendore. I loro re passarono volentieri la prima vera a Persepoli, l'estate a Ecbatana e l'inverno a S., le tre capitali, o residenze regali, dell'impero persiano. Dario I (verso il 500) incominciò a S. la costruzione della grandiosa reggia (più di 100 scale; cf. Esth. 1, 5). Sotto Artaserse I (445-42), l'Apadana, grande salone, sostenuto da numerose colonne, adibito ad assemblee di governo (cf. Esth. 1, 3), fu devastata da un grave incendio; Artaserse II (404-359) la restaurò.

A S. si svolsero gli eventi narrati in Esth.

K. Loflus nel 1851 scoprì la località dell'antica S., presso l'odierno villaggio Sus; M. Dieu1afoy iniziò gli scavi (1884-1886), proseguiti quindi da J. Morgan (1889) e dalla «Mission archéologique en Perse», da lui diretta.

L'insieme è composto di quattro colli o tell. A nord-est degli altri, sta la città degli artigiani o città bassa, di scarso interesse; gli altri tre tell, circondati da mura, costituiscono la vera città. A sinistra del fiume Kerkha, l'antico Coaspe, sta l'acropoli o cittadella, due tell occupati dal complesso delle costruzioni regali; a destra (est) l'immenso tell della città abitata dal popolo: sono le due parti, ben distinte nel libro di Esth. 3, 15; 9, 6.11 ecc.: birah (= aramaico "fortezza" e, per estensione, "acropoli") e *ìr*.

Nella cittadella (Neh. 1, 1) Neemia riceve da un suo parente le tristi notizie su Gerusalemme.

[F. S.]

BIBL. - AUTORI VARI, *Mémoires de la Délégation en Perse*, 13 voll., Parigi 1903-12; continuate da *Mémoires de la Mission archéologique de Susiane*. vol. XIV -XXIX, ivi 1913-1943; L. Sou-BIGOU, *Esther* (*La Ste Bible*, L. Pirot, 4). ivi 1949, Pp. 327 ss. 607 ss. 611 ss.; R. GHIRSHMAN, *Cinq campagnes de fouilles à Suse* (1946-1951), in RA, 46 (1952) 1-8.

T

TABEEL. - v. Giuda (regno di).

TABERNACOLI (Festa dei). - v. Capanne.

TABERNACOLO. - Santuario portatile degli Ebrei, costruito e utilizzato durante la peregrinazione del deserto e la prima permanenza in Palestina fino alla sostituzione col tempio salomonico. La forma, le misure e gli arredi sono descritti in Ex. 25-31 e 35-40 e dalla tradizione giudaica, dipendente dalla Bibbia e rappresentata da F. Giuseppe (*Ant*. III, 6), Filone (*De vita Mosis* III, 145 ss.) e Talmud (*Middòth*). La denominazione ebraica più frequente è *** "tenda", a cui spesso si aggiungono altre specificazioni, come 'ohel (***) "tenda dell'adunanza", o 'Ohel mo'eduth "tenda della testimonianza"; altre denominazioni sono: miskan, "dimora", qodes "santo", miqdas "santuario", beth Iahweh "casa di Iahweh" ed altre ancora, talvolta accoppiate fra loro.

L'insieme del T. era costituito di due parti: un recinto sacro od atrio ed una tenda sacra dentro il recinto. Il recinto, scoperto e rettangolare (ni. 52,50 x 26,25) era delimitato da colonnine in legno (20 sul lato più lungo e 10 su quello più corto) assicurate in basso da zoccoli di bronzo e sorrette da funi che reggevano una cortina alta 5 cubiti e lunga quanto il rispettivo lato, eccetto nel lato orientale dov'era l'entrata di 20 cubiti, provvista di una cortina sollevabile. Dentro al recinto, nello spazio fra l'entrata e la tenda sacra, si trovavano l'altare degli olocausti, dove si bruciavano le carni degli animali immolati e, un po' a lato, una grande conca di bronzo con l'acqua per le abluzioni.

La tenda sacra, la vera dimora di Iahweh, era un luogo coperto rettangolare (metri 16,75 x 5,25 x 5,25) con l'entrata ad oriente, protetta da una cortina, con gli altri tre lati costituiti da tavole di acacia incastrate insieme, in numero di 48 (20 rispettivamente per i lati nord e sud e 8 per il lato ovest), rivestite all'interno di oro ed inserite in zoccoli d'argento. Divisa in due parti da un velo ricamato a figurazione di cherubini, la parte più interna (cubiti 10 x 10 x 10), detta "santo dei santi" o "santissimo", includeva l'arca dell'alleanza ch'era una cassetta portatile rettangolare contenente le tavole della legge, e, secondo molti (Heb. 9, 4), il vaso della manna e b verga di Aronne, sul cui coperchio (detto propizia. torio dal rito descritto in Lev. 16, 14·15), protetta da due cherubini (v.), si localizzava la presenza divina. La parte anteriore (cubiti 20x 10 x 10), detta il "santo", conteneva la portatile mensa dei pani (v.) di presentazione o proposizione, presentati a Dio in oblazione permanente e rinnovati ogni settimana; l'altare dei profumi ed il candelabro (v.) d'oro coi 6 bracci muniti di lampade ad olio. Questa impalcatura della tenda era ricoperta totalmente da due ampi tessuti, quello interno di materiale e lavorazione più fini e quello superiore di peli di capra intessuti; al di sopra vi erano altri due copertoni, formati di peli d'animali.

Il T. era la tenda abitata da Iahweh, nomade fra i nomadi ebrei, pur essi abitatori di tende (Ex. 25, 8; 2Sam 7, 6; I Par. 17, 5). La trascendenza divina era però conservata con l'unica accessibilità annuale del Sommo Sacerdote nel "santissimo" dov'era presente Iahweh, assiso sul trono costituito dal coperchio dell'arca, velato dalla nube luminosa rivelatrice della divina presenza, ed assistito dai cherubini. Secondariamente, come unico luogo di incontro tra Iahweh ed il popolo ebraico (Ex. 29, 42-45), per la mediazione di Mosè (Ex. 30, 6), (di qui il nome "tenda dell'alleanza ") era il centro sociale e religioso di tutto il popolo e potente legame fra le 12 tribù. La conservazione delle tavole della legge divina nell'arca santa richiamava l'alleanza divina e gl'inerenti impegni (di qui il nome "della testimonianza").

Costruito per ordine di Mosè nel soggiorno al Sinai, con elementi facilmente trasportabili e ritrovabili nella località, fu inaugurato il primo giorno del secondo anno dopo l'esodo degli Ebrei dall'Egitto (Ex. 40, 1 ss.) ed accompagnò sempre gli Ebrei nelle loro peregrinazioni nel deserto, occupando sempre il posto di centro durante le marce e le soste. Dopo la penetrazione degli Ebrei in Palestina, fu impiantato in varie località: a Ghilgal, Silo, Nobe, Gabaon. Costruito il Tempio salomonico, l'arca dell'alleanza passò nel Tempio. ed il resto del T. fu ivi depositato, come cosa sacra fuori uso. [A. R.]

BIBL. - H. LESÈTRE. in DB, V. coll. 1952-61: W. T. PHYTHIAN-ADAMS, *The People and the Presence*. Oxford 194;2; .T. MURGENSTERN. *The ark, the ephod and the tent of meeting*. Cincinnati 1945; F. M. CROSS, *The Tabernacle*, in. Bibl. Arch., 10 (1947) 45-68.

TABOR. - (Ebr. Tabor; greco ***: Os 5, 1, Flavio Giuseppe, Polibio, s. Girolamo; odierno Gebel el-Tor). Monte conico ed isolato, alto ca. 600 m., che domina la pianura di Esdrelon. La sua bella forma arrotondata gli dà un aspetto dolce e maestoso. Servì di confine tra le tribù settentrionali (Ios. 19, 22). Nella benedizione di Mosè (Deut. 33, 19) Zabulon e Neftali offrono "sul monte"' sacrifici di giustizia; forse si tratta del T.; cf. Os 5, 1 dove tale consuetudine verrebbe riprovata. Sulla sommità del T. è convocata dalla profetessa Debora l'armata di Barac, da dove muove impetuosa contro Sisara e i Cananei, lungo la valle del Cison (Iudc. 4, 6. 12.14). Al T., emergente dalla regione circostante, è paragonato Nabucodonosor (Ier. 46, 10). Una tradizione, atte stata primieramente da s. Cirillo di Gerusalemme nel 350 (*Cat*. 12, 16: PG 33, 744), da s. Epifanio e da s. Girolamo (*Epist*. 46, 12 e 108, 13: PL 22, 491 e 889) identifica nel T. il monte anonimo della trasfigurazione di Gesù (Mt. 17, 1-13; Mc. 9, 2-14; Lc. 9, 28-36). Un'altra tradizione, poco fondata, identifica nel T. l'altro monte anonimo su cui vengono convocati gli Apostoli per la missione definitiva ed universale (Mt: 28, 16; I Cor 15, 6). Sulle rovine del Santuario, formato da tre basiliche, a ricordo delle tre tende menzionate dai Vangeli, i Francescani eressero nel 1924 una bella Basilica su disegno ed esecuzione di A. Barluzzi.

[A. R.]

BIBL. - P. B. MEISTERMANN. *Le Mont Thabor.* Parigi 1900; F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*. I. ivi 1933, PP. 353-57; E. DABROWSKI. *La Transfiguration de Jésus*. Roma 1939.

TAGLIONE (Legge del). - La Legge mosaica prescrive la dura legge del t., comune in pressoché tutte le antiche legislazioni semitiche: Ex. 21, 23 ss.; Lev. 24, 17-20; Deut. 19, 21: «Occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, ustione per ustione, ferita per ferita, lividura per lividura».

Il codice di Hammurapi più che formularla, come Ex., l'applica (art. 196.197.200 ecc.), e talvolta in modo affatto odioso; essa non rispondeva più alla struttura sociale di quel regno; essa infatti, è il primo passo di una società primitiva e meno differenziata, per

limitare il diritto di vendetta, estesa, senza limiti, a tutto il gruppo dell'offensore o del colpevole, da parte del gruppo familiare o tribale dell'offeso o dell'ucciso.

La legge del t. è il primo tentativo di pena individuale; questo suo carattere, con una tendenza a una sua applicazione più razionale e umana, è da tutti riconosciuto alla legislazione mosaica. È l'influsso della religione iahwistica.

Deut. 24, 16 applica tale principio alla condanna capitale per un israelita che ha meritato la morte; nel caso di Amasia (797-a.C.), che fa morire soltanto gli assassini del padre suo, senza estendere la pena ai loro familiari, come abitualmente si faceva (2Reg. 14, 6), rappresenta l'estensione dell'antico principio ai casi più gravi che finora gli erano sottratti, quale, nel nostro caso, l'uccisione di un re, eccezione contemplata ad es. nell'antico codice hittita (art. 173). L'elevatezza del iahwismo perfezionò i costumi è le leggi ereditate dalla Mesopotamia.

Più che principio giuridico, questa dei t. è una mentalità, che troviamo in atto in tutto il Vecchio Testamento; sia contro i nemici d'Israele, sia contro Israele e gli empi e gl'ingiusti (cf; Ps. 137, 9; Is. 13, 16; 14, 22 ecc.; Ez. 16.23 ecc.; Ps. 109 ecc.). Lo stesso pio Geremia, che pure intercede per Giuda, chiede a Iahweh l'applicazione del t. contro i suoi nemici, che ricevano quanto volevano infliggere al profeta (Ier. 11, 20; 15, 15; 17, 13; 13, 21). Ed è indice della sua pietà che si rimetta a Dio; mentre anche il giusto chiede di poter far vendetta egli stesso (Ps. 41, 11). Gesù, nel discorso del Monte, abroga la legge del t., riprova lo spirito di vendetta e di rappresaglia, e stabilisce la legge aurea della carità. Con tre casi paradossali, che non vanno presi alla lettera, insegna ai suoi discepoli, a non rispondere al male col male, ma a vincere col bene il male (Mt. 5, 38-42; Rom. 12, 21 ecc.).

[F. S.]

BIBL. – H. CAZELLES, *Études sur le code de l'Alliance.* Parigi 1946. p. 151 s.; D. Buzy. *S. Matthieu* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), ivi 1946, pp. 68-71; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 232 s.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 155, 327, 359 s.

TALMUD. - È il "corpus" della dottrina giudaica postbiblica, giuridica particolarmente, comprendente la Misna, che è il testo fondamentale, e la Gemara che ne è il commentario.

Già sin dai tempi di Esdra si riteneva che la Legge fosse qualcosa di fisso e immutabile e solo alla sua luce si scioglievano i nuovi casi che di mano in mano si presentavano. Ma gl'Israeliti prestavano fede oltre che alla Bibbia anche all'autorità degli anziani, la cui tradizione (cf. per es. Mc. 7, 3), tramandata prima oralmente, fu da Rabbi-Giuda Ha-Nasi' (c. 200 d. C.) raccolta in forma quasi definitiva e legalmente trasmessa (Misna).

L'interpretazione dei dottori dimoranti in Palestina e di quelli viventi in Babilonia han dato un duplice T.: Palestinesa o Gerosolimitano e Babilonese.

La raccolta e la divulgazione della Misna di R. Giuda Ha-Nasi' non escludono la preesistenza di altri "Trattati".

Forse le prime collezioni risalgono ai tempi di Hillel e Shammai (coevi di Cristo) e, più probabilmente, a R. Akaba (+135) il quale già aveva fatto una raccolta delle decisioni dei dottori simile a quella di Giuda Ha-Nasi'. Quest'ultimo volle fare una raccolta definitiva per tutelare l'uniformità della dottrina; costituì in tal modo un "corpus" ufficiale, ultima e definitiva autorità iussiva in materia religiosa e civile. Per eliminare le raccolte non autentiche, egli riportò i canoni della legge e li confermò non solo con la sua autorità, ma aggiunse anche le sentenze di altri dottori spesso alla lettera e con l'autentica del nome dell'autore.

Dopo Giuda la Misna subì delle aggiunte.

La lingua, in confronto di quella della Bibbia, si accrebbe di locuzioni straniere (aramaica, greca, latina) su sostrato neoebraico.

La Misna si divide in "ordini" (sedarim); quindi questi si suddividono in "trattati" (massekheth, pl. massekhtoth); i trattati, a loro volta, in "capitoli" (pereq, pl. peraqim); i capitoli in "paragrafi" (misnah, pl. misnijoth) o, secondo il T. palestinese, in "sentenze" (halakhah, pl. halakhoth),

Gli "ordini" sono sei: 1) zera' im (semi): regole riguardanti l'agricoltura; 2) mo'ed (festa) o delle feste; 3) nasim (donne) o del diritto matrimoniale e famigliare; 4) neziqim (danni) o del diritto civile e penale; 5) qodasìm (cose sacre):o delle cose sacre e dei sacrifici; 6) teharoth (purezza) o delle purificazioni.

Gli ordini comprendono 63, trattati e 523 (525) capitoli.

Gli argomenti si susseguono più per associazione d'idee che per ordine logico. I dottori son detti "Tanna'im".

Le discussioni e le dispute sulla Misna fatte nelle scuole palestinesi e babilonesi furono raccolte nella Gemara, che è una specie di protocollo d'élle sentenze che i dottori pronunciavano a conclusione delle discussioni.

L'attuale T. "palestinese risale, nella sua parte fondamentale, a R. Iochanan b. Nappacha (+279), nelle aggiunte, ad altri dottori. L'odierna forma forse rimonta al 425 circa d. C. È scritto in lingua aramaica;

[B. N. W.]

BIBL. - Edizioni della Misna: G. SURENHUSIUS. "*Mischna sive totius Hebraeorum juris, rituum, antiquitatum ac legum oralium systema cum clarissimis Rabbinorum Maimonides et Bartenorae commentariis integris*... latinitate donavit ac notis illustravit Guilielmus Surenhusius. 6 voll. (corrispondenti ciascuno a un "ordine"). Amsterdam 1608-1703; BEER-O. HOLTZMANN, Giessen 1912. Edizioni del Talmud Palestinese: BL. UGOLINI, *Thesaurus antimutatum sacrarum*, voll. 17, 18. 20. 25. 30. Venezia 1755-1765; M. SCHWAB. *Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première lois*. 11 voll. Paris 1878-1889

(tom. 12, 1890). - Edizioni del Talmud Babilonese: cf. *Judisches, Lexicon V, Talmud*, coll. 837-38 (solo lo schema); il Talmud bab. contenente particolarmente la Gemara di R. Aschi (+427), fu redatto da Rabina II (499); ma la forma definitiva l'ebbe forse solo nel secolo VI. - Versioni col testo aramaico e traduzione: LAZ. GOLDSCHMIDT, *Der Babylanische Targum*, 9 voll., 1897-1935: vol. I, 2, 3, 7 (Berlin), 4, 5, 6, 8 (Lipsia), 9 (Den Haag); con la sola versione: M. L. RODKINSON. *New Edition of the Babylonian Talmud*, vol. 20, Boston 1918; I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmùd translated in to English*…, vol. 34, Londra 1935-1948; A. ROMEO, *Il Giudaismo, Fonti*, in N. TURCHI, *Le religioni nel mondo*, Roma 1946, pp. 329 s. 381 ss. (ricca bibl.).

TARGUM. - Termine (= versione) che servì sin dai tempi talmudici a indicare le traduzioni della Bibbia in aramaico, divenuta lingua ufficiale nelle scuole e nelle sinagoghe, quando l'ebraico cadde in disuso. Nei primi tempi, chiunque leggeva la Torah; ma in seguito la leggeva solo chi fosse designato e capace di tradurla in aramaico. Tuttavia l'incaricato pur dandone una versione fedele, spesso si tratteneva nel commento e nell'interpretazione. Quando poi anche la lingua aramaica fu soppressa, non si usò più neppure la versione orale nelle sinagoghe. Ma ormai i Targumin (versioni) erano già stati assicurati con lo scritto.

I T. sono diversi per indole, autore e tempi talmudici.

Abbiamo T.: a) per la Legge; b) per i Profeti; c) per i Ketubim (o scritti), corrispondenti alle tre parti della Bibbia ebraica.

I T. per la legge sono: a) T. di Onkelos; b) quello dello Pseudo-Ionathan; c) quello di Ierusalmi.

Il T. di Oukelos fu composto in Babilonia non prima del sec. III in lingua aramaica orientale. Non si sa se Onkelos sia il nome dell'autore oppure un richiamo di Aquila autore di una versione greca, altrettanto fedele. Ebbe grandissima importanza presso. i Giudei. Testo e versione si trovano nella Poliglotta Londinese, vol. I, Londra 1613. Il vol. I della Poliglotta di Anversa invece ce ne dà solo il testo: cf. A. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlin 1884.

Gli altri due T. sono piuttosto parafrasi in lingua aramaica occidentale: il primo, falsamente attribuito a Ionatha b. Usiel, è detto anche di Ierusalmi I ed ebbe forma definitiva all'epoca degli Arabi: cf. testo ti versione nella Poliglotta Londinese, vol. IV; solo il testo in: M. Ginsburger, *Pseudo-Ionathan*, Berlin 1903.

L'ultimo o Ierusalmi II ci è pervenuto solo in frammenti. Alcuni brani sono conservati dalla Poliglotta Londinese: cf. P. Kahle, *Das Paliistinische Targum*, in *Massorete des Westens*, II, Stuttgart 1930.

Il T. per i Profeti, attribuito a Ionathan, ma, sembra, compilato in Babilonia nel sec. IV, è una parafrasi e una specie d'interpretazione dei Profeti, scritta in aramaico orientale babilonese.

Testo e versione sono nei voll. II e III della Poliglotta Londinese e nei voll. II-IV di quella d'Anversa; solo il testo in: P. de Lagarde, *Prophetae Caldaici*, Lipsia 1872: solo Isaia con la versione inglese in: J. H. Stennung, *The Targum of Isaiah,* Oxford 1949.

I T. (scritti) furono composti molto tardi e in luoghi e tempi diversi. Il T. per i Ps., nella sua parte principale, sembra sia stato composto prima del 476; mentre il secondo T. per Esth. (ce ne sono tre), cioè il T. di Sheni, pare rimonti al 1200. Il vol. II della Poliglotta Londinese contiene il T. per Esth.; il vol. III il T. per Iob, Prov., Ps., Eccle., Cant.; il vol. IV della Poliglotta di Anversa li contiene tutti. Per il T con la versione per i Par., cf. M. F. Beckius, *Paraphrasis chaldaica Libri Chronicorum*, Augustae Vind., 2 voll., 1680-83; per il solo testo cf. p. Lagarde, *Hagiographa Caldaica*, Lipsia 1873.

Anche i Samaritani ebbero il loro T. per il Pentateuco: cf. Petermann, *Pentateucus Samaritanus*, 5 voll., Berolini 1872-91.

[B. N. W.]

BIBL. - E. SCHliaER. *Geschichte des Judischen Volkes im Zeitalter Christi*, I, Lipsia 1901. pp. 147-55; A. VACCARI, in *Institutiones Biblicae*, 6a ed., Roma 1951, p. 293 ss.

TEBE. - La grande metropoli dell'alto Egitto (l'ebr. Patros, eg. P-to-res·= sud, in opposizione a Misraim, l'intero Egitto. cf. Is. 11, 11; Ez. 29>, 14; considerata regione originaria degli Egizi, Ez. 30, 14,; Ier. 44, 1-15; Erodoto II, 4, 15). In ebraico è detta No' (Ez. 30, 14 ss.; cf. l'accadico Ni'u; e l'eg. tardivo Ne'); la diospolis Magna dei Greci e dei Latini; *** s'avvicina al nome completo che è No'-'amon «la città o il dominio del Dio Amon» (Ier. 46, 25; Nah; 3, 8), l'attuale Luxor che giace di fronte all'antica T. Erroneamente s. Girolamo traduce Alexandria populorum (Volgata). Centro del Medio e Nuovo Impero, come Memfi lo era stato dell'antico. Il primo ha inizio con la gloriosa restaurazione, opera della 12a dinastia, con sede a T. (2000-1800 a. C.); il Nuovo Impero comincia verso il 1580 (18a dinastia) con l'espulsione degli Hyksos.

Sacra al Dio Amon, T. dopo la parentesi poco felice di Amenophis IV (col nome di Aknaton, 1370-1352), che trasferì la capitale a Aket-Aton (orizzonti di Aton = il sole nascente) 400 Km. a nord, l'attuale celebre El-Amarna; raggiunse il culmine della prosperità e dello splendore sotto la 18a e 19a dinastia (1350-1200 ca. a. C.).

Vi confluiva il mercato mondiale, e tutti i popoli vi s'incontravano, testimoni delle cerimonie incomparabili, che si svolgevano nei suoi templi grandiosi; e della grandiosità delle enormi sale a colonne. La ricchezza dei monumenti ridati alla luce dagli scavi permette di ricostruire quest'epoca della storia egizia, meglio di qualsiasi altra. La celebre "valle dei Re", sulla sponda occidentale, di fronte a Karnak e a Luxor, fa parte della vasta campagna, ora deserta, che un tempo ospitava la necropoli di T. con i sepolcri dei defunti più ragguardevoli, dei re e con i templi che accompagnavano i sepolcri di quest'ultimi.

Segue la decadenza. La 21a dinastia ha sede a Tanis.

La fine di T., però, data dal 663 a. C., quando l'imperatore assiro Assurbanipal la conquista e la vota al saccheggio.

Nella profezia di Nahum (3, 8) contro Ninive, si sente ancora l'eco della profonda impressione che il saccheggio di T., la metropoli dalle cento porte sulle due rive del Nilo, produsse tra le genti.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 227-31; G. BUYSCHAERT, *Israel et le Judaisme dans l'Ancien Orient,* Bruges, 1953, pp. 27. 33-39, 42-45; CAPART, *Thèbes*, Vromant 1925.

TEGLATFALASAR. - Nome di alcuni monarchi assiri; il primo (1114-1076 ca. a. C.) superò in abilità e potenza tutti i suoi predecessori. La sua attività militare, diretta inizialmente contro i popoli settentrionali, in particolare contro i Muski e Gasgas che avevano da poco dato il colpo di grazia all'impero Hittita, si risolse ben presto sia a Oriente oltre lo Zap, sia a nord-ovest oltre l'Eufrate nella regione detta Nairu: nei soli primi cinque anni di regno 42 principi ne diventano vassalli.

L'Assiria, che già domina la regione di Hanigalbat, ingaggia una lotta a fondo contro gli Aramei. Un testo venuto alla luce a Qal't Sherkat rivela come T. I abbia passato ben 28 volte l'Eufrate per lottare contro quei nomadi, raggiungendo e conquistando nel corso di queste operazioni anche il paese di Amurru. A sud occupò la Babilonia.

T. I fu anche sapiente organizzatore della vita civile dell'impero.

Sotto T. II (965-933), continuò l'attività degli Aramei. Ben più importante fu la figura di T. III (745-727), chiamato Pulu. Usurpatore del trono, si assicurò prima la posizione nella Mesopotamia Meridionale e Settentrionale, diresse quindi le armi contro i nemici d'Occidente. Una coalizione antiassira formatasi nel 739 cedette immediatamente; anche Menahem (2Reg. 15, 19 s.) d'Israele pagò allora il tributo. Un secondo intervento assiro era poco dopo sollecitato da Achaz di Giuda, minacciato da Israele e Damasco per non volere accedere alla loro lega antiassira (2Reg. 16; Is. 7-9).

Damasco, la Filistea e le città fenice caddero totalmente sotto l'Assiria, mentre molo ti abitanti anche del regno di Israele furono deportati (2Reg. 15, 19; I Par. 28; 18). Achaz stesso, che non mancò allora di recarsi a Damasco a rendere omaggio al conquistatore (2Reg. 16, 10), fu ridotto a umile tributario, spogliato dei tesori del Tempio e della reggia (2Reg. 16, 17 s.).

(G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*. I, Torino 1947; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

TELL-EL-AMARNA. - v. Amarna.

TELL-HUM. - v. Cafarnao.

TEMPIO di Gerusalemme. - L'unico luogo destinato al culto ufficiale di Iahweh a cominciare da Salomone, secondo la biblica legge della centralizzazione del culto. La costruzione (I Reg. 6.8; II Par. 3-4; Ier. 52; Ez. 40-42). Progettato già da Davide fu realizzato solo da Salomone, dopo sette anni di lavoro, assieme alla reggia, con la collaborazione del re Hiram di Tiro per il materiale e gli operai specializzati. Il luogo scelto fu il prolungamento settentrionale del colle Ofel, sede della primitiva Gerusalemme, già consacrato da tradizioni sacre perché ivi era l'aia di Orna il iebuseo dov'era avvenuta una teofania e dove David aveva già innalzato un altare (2Sam 24, 16-25; 2Par. 3, 1).

A partire dall'ingresso posto a est, il T. (lungo m. 33, largo m. 11, alto m. 16,60) presentava i tre seguenti ambienti: il "vestibolo" (ebr. 'ulam: m. 5,50 x 11 x 16,50); l' "aula" (ebr. hekal; cf. sumerico EGAL "grande casa" ed accadico ékallu "palazzo"), chiamato anche "santo" (m. 22 x 11 X 16,50); infine la "cella" (ebr. debir), chiamata anche "santissimo" (ebr. qodes qodasim, superlativo: servilmente = santo dei santi), di forma perfettamente cubica (m. 11 per lato). Ai lati nord-ovest e sud di questo edificio era addossata un'altra costruzione in tre piani, ciascuno dei quali era alto m. 2,75 e comprendeva 30 camere, ma con una larghezza crescente dal basso verso l'alto così che il muro della "casa", sostenente al di dentro i tre piani, rientrava, formando tre alti gradini. Al di sopra del terzo piano, nel muro della "casa", s'aprivano alcune finestre per l'illuminazione del vestibolo e del "santo"; soltanto il "santissimo" era privo di finestre e totalmente oscuro. I tre ambienti dell'interno, gradatamente elevantisi probabilmente per mezzo di gradini posti all'ingresso del secondo e terzo ambiente, erano separati da due pareti di legno di cedro, munite di porta quadrangolare fra il vestibolo ed il "santo" e di porta pentagonale tra il "santo" ed il "santissimo", ed erano rivestiti di legno di cedro, eccetto il pavimento fatto di legno di cipresso, con le pareti intagliate con cherubini, fiori e palme e con rivestiture d'oro.

Nel "santo" stavano l'altare d'oro per i profumi, la mensa di cedro ricoperta d'oro per i pani della presentazione o proposizione e 10 candelabri d'oro. Nel "santissimo" stava soltanto l'arca ivi trasportata dal preesistente tabernacolo (v.) e ai due lati dell'arca due cherubini (v.), scolpiti in legno d'olivastro ricoperto d'oro, alti m. 5,50, con due ali distese, lunga ognuna m. 2,75. Nel "santissimo" misteriosamente oscuro, e particolarmente sacro, entrava solo il sommo sacerdote nel giorno dell'Espiazione.

Ai due lati del vestibolo s'innalzavano due colonne di bronzo, libere da sostegno, vuote all'interno, alte m. 9,9, con la circonferenza di m. 6,6, il diametro di ca. m. 2 e lo spessore del bronzo di cm. 10: erano coronate da un capitello di bronzo alto m. 2,75, a forma di tazza, con decorazione lotiforme e melograna, simbolicamente denominate lakin "è stabile" e Bo'az (Be'oz "in forza"). Lo spazio, a cielo scoperto, fra la "casa" ed il recinto murale posto intorno da tre lati, costituiva l'atrio (ebr. haser) interno del T., distinto da

quello esterno, più basso e più ampio, che recingeva anche la reggia e comprendeva l'altare degli olocausti (Ez. 43, 13-17), il mare di bronzo, che era un enorme vascone emisferico della capacità di 787 h1., poggiato su 12 buoi di bronzo, raggruppati a tre a tre, che conteneva 1'acqua per le abluzioni, trasportata mediante 10 ampie conche poggiate su carrelli a ruote.

Ispirato all'idea arcaica dei templi sumero-accadici (L. H. Vincent, *De la Tour de Babel au Temple*, in RB, 53 [1946] 403-40), il T. salomonico è la dimora esclusiva ed inviolabile di Dio in mezzo al suo popolo e la sua costruzione è regolata da una speciale rivelazione divina (cf. *Cilindro A* di Gudea: in RB, 55 [1948] 403-37). Architettonicamente però è derivazione fenicia, presentando grandissima affinità col tempio fenicio di Tell Tainat, scoperto nel 1936. Oltre al generico simbolismo cosmico per cui è una riproduzione in piccolo del tempio celeste (cf. Sap. 9, 8; Ex. 25, 9.40; Heb. 8, 1-5; 9, 23-24; 12; 22) e, a sua volta, nelle sue tre parti è il modello delle tre parti del cosmo: cielo ("santissimo"), terra ("santo") e mondo sotterraneo ("mare di bronzo"; accadico apsiì) (F. Giuseppe, *Ant*,. 111, 6, 4; 7, 7; Filone, *De vita Mosis* III, 4 ss.) a significare la dominazione cosmica di Iahweh; si attribuiscono significati simbolici particolari a parecchi elementi, ma di valore molto discutibile e comunque indimostrabili.

Tempio di Zorobabele (I Esd. 3-6; Agg. 2, 2-10). La ricostruzione del T. di Gerusalemme distrutto completamente nel 586 a. C., per opera di Nabucodonosor, fu una delle più vive preoccupazioni degli Ebrei rimpatriati dall'esilio. Il nuovo T., condotto a termine nel 516 a. C. dopo opposizioni e difficoltà, e chiamato dalla successiva tradizione giudaica il "secondo T.", riproduceva le linee principali e la disposizione del tempio salomonico (Esd. 6, 3 ss.) ma gli era nettamente inferiore in fatto di sontuosità e ricchezza di materiali, a motivo della ristrettezza dei mezzi. Mancando l'arca dell'alleanza, andata distrutta nel 586 (in 2Mach. 2, 1 ss. è riportata la leggenda popolare dell'occultamento sul monte Nebo dell'arca per opera del profeta Geremia) il. "santissimo" rimase vuoto (cf. *Misnah, Yoma* V, 2; F. Giuseppe, *Bell*. V, 5, 5) e vuoto lo trovò Pompeo Magno, penetratovi da conquistatore nel 63 a. C. (Tacito, *Hist*. V, 9). Nel "santo" stavano l'altare dei profumi e la mensa dei pani della presentazione ed un candelabro d'oro a sette bracci invece dei dieci candelabri precedenti (I Mach. 1, 21; 4, 49, 51; F. Giuseppe, *Contra Apionem* I, 22). Spogliato e profanato da Antioco Epifane, fu restaurato dai Maccabei.

Tempio di Erode il Grande (F. Giuseppe, *Ant*. XV, 11; *Bell*. V, 5). Il meschino secondo T. fu rinnovato da Erode il Grande, a fine di guadagnarsi l'animo dei Giudei e per ostentare il gusto ellenislico verso l'edilizia. Dopo aver vinta la diffidenza dei Farisei ed accumulata un'enorme quantità di materiali, la costruzione, iniziata nel 19 a. C., fu condotta a termine in nove anni e mezzo, sebbene i lavori di rifinitura si siano prolungati fino al 62 d. C. (cf. Io. 2, 20). Dalla tradizione giudaica il T. di Erode fu sempre considerato "il secondo Tempio", figurando come *abbellimento del ricostruito* nel 516 a. C. e non essendo mai stato interrotto il servizio liturgico. L'organismo salomonico fu conservato: però ricevette una maggiore altezza e modifiche considerevoli nelle costruzioni circostanti. La spianata attorno alla "casa" fu allargata del doppio, per mezzo di sottocostruzioni praticate ai margini della collina; in questa spianata furono edificati tre atri ascendenti dalla periferia verso il T. L'atrio più esterno, accessibile a tutti e perciò chiamato «atrio dei gentili»,

s'estendeva fino ad uno sbarramento in pietra che segnava il limite permesso ai pagani e recava iscrizioni in greco e latino comminanti la pena di morte al pagano che l'avesse oltrepassato (una di queste iscrizioni fu ritrovata nel 1871): i due suoi lati esterni, orientale e meridionale, erano costituiti da due sontuosi portici: quello orientale che guardava la valle del Cedron, chiamato impropriamente "portico di Salomone" fu frequentato da Cristo e dagli apostoli (Io. 10, 23; At. 3, 11; 5, 12); quello meridionale che andava dalla valle del Cedron a quella del Tiropeon, chiamato "portico regio", mostrava una sontuosità regale con le 162 colonne in quadruplice fila sormontate da un elegante capitello corinzio; Più avanzato ed elevato, sorgeva l'"atrio interno" racchiuso da potenti mura ed accessibile soltanto ai Giudei, diviso in "atrio delle donne" ed in "atrio degl'Israeliti". Più avanzato ancora, sorgeva l'"atrio dei Sacerdoti", dov'era l'altare degli olocausti; infine il T. coi suoi tre ambienti tradizionali. Sull'angolo nord-ovest, sul luogo della precedente Rocca (birah, ***) fu costruita l'inespugnabile fortezza Antonia, dedicata al triumviro Antonio (At. 21, 32.40) nel cui cortile, detto in greco Lithostrotos, a motivo del lastrico o in aramaico Gabbatha (Io. 19, 13) per la sua soprae1evazione, fu eretto il tribunale mobile (***) per il processo civile di Cristo davanti a Pilato (Mt. 27, 2 ss.). Brevissimo tempo dopo la costruzione, il 10 del mese Loos (6 o 29-30 agosto) dell'anno 70 d. C., il T. erodiano fu incendiato e mai più ricostruito, perché il probabile tentativo di ricostruzione durante l'insurrezione di Simone Bar Kozéba negli anni 132-135 fu interrotto dall'intervento romano.

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I. Torino 1932, pp. 354-64; II, Ivi 1933, pp. 108-20., 397-402; L. H. VINCENT, in RB, 42 (1933) 83-43; 46 (937) 563-70 (*L'Antoine et le Prétoire*); G. E. WRIGHT. *Salomon's Temple resurrected*, in *Bibl. Archeol*., 4 (1941) 18-31; V. F. ALBRIGHT. in BASOR, 85 (1942) 18-17; ID., *The Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimora 1946. pp. 142-55; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 295-317; A. PARROT, *Le temple de Jérusalem* (Cahiers d'Archéologie biblique, 5) Neuchatel 1954; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 426-59.

TENDA. - È la classica abitazione del nomade (ebr. sukkah; greco ***) costretto a spostarsi nel deserto in cerca di nuovi pascoli. Vivevano sotto le tende i Patriarchi, gli Ebrei nel deserto, posteriormente i Recabiti; continuano a vivervi da millenni i beduini del vicino Oriente. La t. constava di una copertura ricavata da pelli di animali o intessuta di peli di capra o di cammello, dal colore scuro (Cant. 1, 14), distesa su pali ritti in terra e tenuta salda mediante cordicelle legate a forti picchetti con fitti al suolo; cf. Is. 54, 2. A forma rotonda o rettangolare, di grandezza proporzionata al bisogno, la t. era divisa internamente mediante tendaggi in più scompartimenti: per gli uomini, le donne, i servi e talvolta gli animali. I più facoltosi riservavano apposite tende per le donne (Gen. 24, 67; 31, 33; Iudt. 12, 1.5; 13, 3). Intorno alla t. girava un recinto di sassi (haser o tirah: Gen. 25, 16; Num. 31, 10), dove la notte veniva trattenuto il gregge. Più tende disposte insieme formavano un accampamento (mahaneh: Num. 2, 3-31 etc.).

La t. per l'atto del suo dispiegarsi e per la sua essenziale mobilità si prestò al simbolo. La volta celeste è una t. stesa da Dio al disopra della terra (Ps. 103, 2; Is. 40, 22, ecc.). Ad una t. è paragonata l'instabile vita umana (Is. 38, 12) e, più precisamente, il nostro corpo mortale ("psichico") abitazione provvisoria destinata alla distruzione, in contrapposto alla costruzione permanente e solida che è il corpo glorificato ("pneumatico") 2Cor 5, 1-4. La metafora ritorna in 2Pt. 1, 13 s. armonizzata con quella della vita come pellegrinaggio.

[S. R.]

BIBL. ,- F. X. KORTLEITNER, *Archeologia biblica*, 1917, p. 445 s,; E. KALT. *Archeologia biblica*,2a ed., Torino 1943, p. 28 s.

TENDE (Festa delle). o dei tabernacoli. - v. Capanne.

TENTAZIONE. - Nell'accezione più generica (ebr. massah; gr. *** = esplorazione, esperimento, messa in prova (Gen. 22, 1; I Reg. 10, 1; 2Cor 13, 5). Può essere: attiva, quando si fa prova d'altri (Eccli. 6, 7); passiva, quando si è oggetto di prova (ibid. 44, 20). Seguendo poi la divisione classica di s. Agostino (PL 34, 1113), la t. può essere: di prova o di seduzione; talora l'una e l'altra s'incontrano (Iob 1, 9 ss.). La prima corrisponde quasi al senso più generico del termine, e può essere fatta con disposizioni benevoli (Sap. 3, 5; Io. 6, 6), o anche malevoli (Mt. 19, 3; Io. 8, 6; Ap. 2, 10). Talvolta ha luogo mediante tribolazioni che mettono a dura prova la fedeltà, la pazienza, ecc. (Deut. 8, 2; Iudt. 8, 24; At. 20, 19; I Pt. l, 6),

L'altra è una suggestione al male, inducente il pericolo prossimo di cadere nel peccato. Può provenire da Satana = o *** il tentatore per eccellenza (1Ts. 3, 5; I Cor 7, 5; At. 5, 3), dagli uomini a vicenda (Gen. 39, 7), o anche, alquanto impropriamente, dalle proprie passioni (Iac. 1, 14). Dio mai tenta a questo modo (Iac. 1, 13), né permette mai che l'uomo sia tentato oltre le proprie forze (I Cor. 10, 13). È questa la t. da cui nel *Pater noster* preghiamo di esser tenuti lontani (Mt. 6, 13).

Il tentar Dio si ha quando per diffidenza o per presunzione l'uomo fa prova di Dio o di uno dei suoi attributi. Sebbene Dio si dichiari irritato per tali provocazioni (Num. 14, 22), Dure se ne incontrano frequenti casi; il più famoso è riportato in Ex. 17, 2-7.

[N. C.]

BIBL. - E. ZORELL, *Lexicon Hebr. et Aram. V. T*. Romae 1947, pp. 451. 519; ID., *Lexicon Gr. N.T*., (Paris 1931), coll. 1025 s.; R. BROUILLARD, in DThC, XV, coll. 116-27.

TENTAZIONI di Gesù. - Come gli antichi personaggi del Vecchio Testamento, Mosè, Elia, Giovanni Battista, Gesù subito dopo il battesimo nel Giordano e la manifestazione del Padre celeste, si reca in un luogo deserto per prepararsi alla sua missione. La tradizione identifica il luogo con una regione incolta e selvaggia presso Gerico, dove sorge un monte,

che, in memoria dei 40 giorni ivi passati da Gesù, fu detto monte della Quarantena (Gebel Qarantal; 4 km. a nord-ovest dell'odierna Gerico).

Lo Spirito che s'è posato su Gesù nel battesimo, lo guida nel suo insegnamento e nel suo ministero; ogni atto del Redentore risponde a un disegno divino (Mt. 4, 1), La tentazione fu reale ed esteriore, come risulta dai termini usati e dalla stessa natura del Cristo; l'interno incitamento al male era impossibile in lui, vero figlio di Dio (A. Vaccari).

Tali t. Egli permise per farsi simile a noi e darei esempio di invitta resistenza (Hebr. 4, 15; 12, 3 s.). Le t. sono tre, e nell'ordine conservato in Mt. 4. 1-11: nei deserto, al Tempio, e su un colle elevato. Lc. 4, 1-13 sposta la terza al secondo posto. Mc. 1, 12 s. ha un accenno complessivo.

Tutti i moderni esegeti concordano nel senso messianico delle t.

«Dopo aver digiunato ... Gesù ebbe fame. E il tentatore, avvicinato si (in forma umana): Se sei figlio di Dio, ordina che queste pietre si mutino in pane. Ma egli replicò: Sta scritto: L'uomo non vive soltanto di pane, ma di tutto ciò che esce dalla bocca di Dio (Deut. 8, 3)». Il piano divino stabiliva che il Cristo soffrisse, morisse e così entrasse nella gloria (cf. Lc. 24, 26). Il demonio, che conosce chi è Gesù (Mc. 1, 24.34; 3, 10 s.; Lc. 4, 4), se si sfronda il suo dire apparentemente innocuo, gli propone: usa in tuo favore del potere straordinario che hai. È chiaro che se Nostro Signore avesse adoperato il suo potere ogni qualvolta una sofferenza gli era offerta, e al momento della passione, la via stabilita da Dio per la Redenzione non si sarebbe realizzata.

Gesù risponde con le parole del Deut. 8, 3; per lui c'è un cibo superiore (cf. Io. 4, 31 s,); come per ogni uomo, dovrebbe essere prima cura di fare la volontà di Dio. C'è un piano divino cui deve attenersi.

Il demonio formula la sua tentazione quasi si tratti della fame di Gesù, quasi intenda soltanto invitarlo ad operare quel prodigio particolare; confronta come s'insinua e intraprende il fatale colloquio con Eva (Gen. 3, 1 s.), pur sapendo la portata del precetto e il fine inteso da Dio; egli tenta di sabotare il piano divino e di fare dell'uomo un suo stabile gregario (cf. Gen 3, 15). Ma Gesù gli replica che egli mai si staccherà dal disegno divino: salvare il mondo mediante la sofferenza.

«Se sei figlio di Dio», dice tentando; già nella terza, come vedremo, egli parla nettamente: sa chi è Gesù. Come in Io. 7, 4 «Se tanto fai, mostrati al mondo» = «dato che operi siffatti prodigi», ecc.

«Allora il diavolo lo conduce con sé ***, come in Mt. 17, 1 «Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni»; Lc. 18, 31; dalla Volgata "assumpsit" derivò l'erronea immaginazione di un trasporto di Gesù per l'aria ad opera di Satana) nella Città Santa, lo pone sul pinnacolo del Tempio e gli dice: «Se sei Figlio di Dio, gèttati giù; perché sta scritto: Egli manderà i suoi angeli, a reggerti, perché il tuo piede non urti qualche pietra (Ps. 91, 11 s. che promette la protezione speciale di Dio a chi gli è fedele). Gesù gli dichiarò: È anche scritto: Tu non tenterai il Signore tuo Dio (Ex. 17, 1-7)», esigendone senza ragione un intervento straordinario.

La seconda tentazione suggerisce un miracolo clamoroso. La folla che normalmente stava sotto i portici dell'atrio esterno, avrebbe visto cader dall'alto Gesù e andar giù nel precipizio profondo qualche centinaio di metri, senza farsi alcun male. È a questa manifestazione, improvvisa e solenne, che Satana spinge il Signore. Era la erronea mentalità dei Giudei: «Noi sappiamo donde è costui (Gesù N. S.); mentre quando verrà il Cristo, nessuno saprà donde egli sia» (Io. 7, 27).

Il disegno divino stabiliva invece che Gesù insensibilmente facesse comprendere la venuta del Messia, l'inizio del nuovo regno, correggendo le false concezioni dei suoi contemporanei (cf. Lc. 17, 20 s.).

Il regno di Dio, dirà Gesù, è già incominciato; è entrato inavvertitamente nel mondo, senza chiasso e parate esteriori e manifestazioni di forza; e si svilupperà pian piano...; agirà come il lievito che lentamente e inavvertitamente pervade tutta la massa (Lc. 13, 18-21; Mt. 13, 31 s.).

«Di nuovo il diavolo lo conduce con lui su un monte altissimo, gli fa vedere tutti i regni del mondo con il loro splendore (ad ovest l'impero romano, ad est gli antichi imperi dal babilonese in poi; in una fantasmagoria Satana gli mostra il falso presente e passato di questi imperi mondiali) e gli dice: Tutto ciò io ti darò, se, cadendo ai miei piedi, mi rendi omaggio".

Il regno del re-messia doveva essere universale; Satana si dice padrone del mondo e di fatti lo domina (cf. Io. 12, 31; 14, 30; 16, 11; E ph. 2, 2); egli può delegare il suo potere.

Satana è pronto a fargliene l'investitura; propone come contropartita che Gesù lo riconosca padrone. Sostanzialmente la tentazione si presenta come le altre: non c'è motivo che tu attenda e perda tempo. Sei venuto per acquistarti il dominio dell'universo; ebbene te lo dò; te ne faccio subito l'investitura, ché esso mi appartiene. Al modo prescelto da Dio (lentamente, e attraverso la sofferenza), Satana sostituisce il suo modo più comodo, più facile, di immediata realizzazione. Salvo quella condizione - e alla fin fine, par che Satana sorrida, si tratta di un semplice riconoscimento -, il demonio si dice pronto a favorire il Messia.

La risposta di Gesù è presa ancora dal Deut. 4, 13; 10, 20; è il grande principio del monoteismo: non c'è che un solo padrone del mondo, che bisogna servire e adorare; esso è Dio. "Vattene, o Satana". "Ed ecco gli angeli presentarsi a lui e servirlo" .

Gli Apostoli conobbero le t. solo per diretta narrazione del divino Maestro. Esse contro la mentalità giudaica di un messia glorioso e insofferente, spiegano quale fosse il piano di Satana (cf. Mt. 16, 21 ss.). Anche gli Apostoli condividevano tale mentalità (cf. Lc. 9, 46 ss.; 18, 31-34; 22, 24-27 ecc.); nulla di meglio per rischiarare le loro menti, per far loro comprendere la vera missione del Messia, del racconto delle t. Esso è come la sintesi, l'annunzio e la spiegazione di quanto si verificherà nella vita di Gesù: i Giudei seguono e vogliono il piano di Satana (cf. Io. 3, 44); e, nella loro cecità, crocifiggendo il Redentore coopereranno materialmente alla realizzazione del piano divino. Le tre t. sono in certo

senso il motivo conduttore della narrazione evangelica: insegnano la natura della missione di Gesù, spiegano l'incredulità e l'ostilità dei Giudei.

Dio ha voluto salvare il mondo con la stoltezza della Croce; ma quello che è stoltezza per gli uomini, è sapienza e fortezza per Dio (I Cor 1, 18.25).

Tale opposizione tra i due piani, divino e umano-diabolico, mette ancora in particolare rilievo l'intero IV Evangelo.

[F. S.]

BIBL. - H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, Torino 1944. pp. 404-11; D. Buzy, *St. Mt*. (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), Parigi 1946, pp. 36-44; L. MARCHAL, *St. Luc* (ivi, 10), pp. 62-66; F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 285-319.

TEOLOGIA BIBLICA. - La Teologia, cioè quella scienza che, *ope Revelationis*, tratta di Dio e delle creature riferite a Lui, non può essere che una. Questa unità risalta ancora di più quando si ricordi che l'oggetto formale *quod e sub quo* della Teologia è soltanto uno.

Oggi però la Teologia si divide in molte branche: è questione di metodo d'insegnamento, di divisione di materia. Anche i documenti pontifici quando parlano delle diverse divisioni della Teologia non intendono sezionare la Teologia, ma si riferiscono soprattutto al metodo d'insegnamento nelle Scuole.

Oggi la Teologia si suol dividere per:

A) Metodo:

Positiva (biblica, storica) - Scolastica -Positiva-Scolastica.

B) Oggetto o Materia: Dommatica e Morale.

Da questo schema, che tralascia le suddivisioni, si vede subito che la teologia biblica è soltanto *una parte* della Teologia. Il *lector benevolus* lo ricordi, perché per i protestanti la teologia biblica è tutta la teologia. L'* premesso alle opere cattoliche, nella bibliografia, ha un valore fondamentale in opere di Teologia. Si ricordi pure che per una trattazione completa di una tesi teologica bisogna provarla *Scriptura, Traditione et Ratione.*

La suddetta divisione si è accentuata qualche secolo addietro, cioè al sec. XVIII, quando l'Esegesi e la Teologia erano in piena decadenza. Sarebbe assurdo trovare una simile divisione presso i Padri o i Dottori Scolastici. Questi erano dei grandi Esegeti e dei grandi Teologi.

Poiché la Bibbia sacra si divide in AT e NT, ne segue una teologia dell'AT e una teologia del NT. Ma anche qui si ricordi che la s. Scrittura per la Chiesa è un quid unum, indivisibile per l'origine, per il divino autore ispiratore e tutti i testi essendo ispirati, hanno uguale valore probativo. Ma una divisione in teologia anticotestamentaria e neotestamentaria è lecita, perché sappiamo che la Rivelazione è stata progressiva.

Nello stesso sec. XVIII apparvero le prime «teologie bibliche». Erano una storia dei fatti e delle dottrine dell'AT e NT. Di questo tipo storico sono le teologie dei protestanti Schmid (1838), Ch. Baur (1364), B. Weiss (1880), Holtzmann (1897), Bovon (1902) e quelle cattoliche di Scholz (1861), Zschokke (1877 ss.) e di Hetzenauer (1908). Simili a queste teologie bibliche, a carattere storico, sono le opere che s'intitolano «Storia della Religione d'Israele».

Un altro tipo di teologia biblica è quella di F. Ceuppens (1938 ss.). È un catalogo di testi commentati criticamente ed esegeticamente seguendo l'ordine dei vari Trattati di Teologia (*De Deo Uno - De Deo Trino -De Redemptore*).

Le teologie bibliche più recenti sono una sintesi dei temi teologici contenuti in uno o più autori sacri, senza seguire l'ordine dei Trattati di Teologia. Volume classico di questo genere è la *Théologie de St. Paul* di F. Prat. Seguono questo schema le teologie dei cattolici Heinisch, van Imschoot, Meinertz e Bonsirven. Lo schema di queste teologie è il seguente: AT: Dio e i suoi attributi; l'uomo; Dio e l'uomo; Messianismo; Escatologia; la Salvezza; NT: il Regno di Dio nei Sinottici; Gesù: la sua Persona, il suo messaggio, la sua opera; la comunità primitiva; Paolo; i tempi apostolici. A questo ultimo tipo di teologia bisogna aggiungere i «temi biblici», cioè quegli studi monografici su determinati punti della dottrina antica e neotestamentaria.

Queste opere di teologia biblica dimostrano che c'è stato un progresso nello studio: da una specie di storia della religione d'Israele, all'*enchiridion locorum S. Scripturae* raggruppati in temi o secondo i Trattati di Teologia, alla sintesi del pensiero degli autori sacri. Ma questi studi non sono la teologia biblica; ne sono soltanto il materiale previo e necessario. E giustamente oggi il problema è ancora aperto sul metodo e sul carattere e sul contenuto della teologia biblica.

La teologia biblica non è l'esegesi né la Teologia. L'esegesi studia analiticamente i testi particolari servendosi di criteri storici e filologici, mentre la teologia biblica mira alla sintesi, è una esegesi teologica dei dati rivelati fatta da un credente. La teologia biblica si distingue pure dalla Teologia in quanto quella si serve soltanto di dati scritturistici, mentre la Teologia considera anche la Tradizione, si serve del raziocinio e implica alcune categorie filosofiche.

Perciò la teologia biblica è quella disciplina teologica che tratta il suo oggetto formale attinto solo dalla s. Scrittura, mediante l'esegesi e la critica. Ecco come la definisce, nell'articolo citato (pag. 178), il Peinador: «È quella disciplina teologica che intende penetrare il senso profondo e plenario della Scrittura, realizzando le sue sintesi entro i temi e le categorie della stessa Scrittura».

BIBL. - Nella rivista Biblica nell'Elenchus bibliographicus c'è una rassegna annuale degli studi sulla Teologia biblica. Una bibliografia molto succinta, ma pratica si può vedere nell'opera: G. S. GLANZMAN S. J. e J. A. FITZMYER S. J. *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, Westminster U.S.A. 1961, pp. 79-86.

_____

TERAPEUTI. - Setta giudaica del I sec. d. C. nota dal *De vita contemplativa* di Filone.

I T. conducevano una vita del tutto contemplativa in celle a due vani attorno al lago Moeris in Egitto; il sabato si adunavano per letture in comune, cui seguiva un discorso parenetico; solo dopo il tramonto prendevano cibo, ben determinato dalla regola, con esclusione delle carni. I T. avevano molte affinità con gli Esseni. Le principali erano: la rinunzia alla proprietà privata, il celibato, il proposito di tendere alla perfezione, l'aborrimento della schiavitù, la vita di preghiera, che al mattino si compiva con la faccia rivolta al sole. I due gruppi, però, non si possono identificare. Gli Esseni, infatti, escludevano dalle loro comunità le donne e conducevano una vita meno contemplativa e vivevano lungo il Mar Morto, mentre i T. ammettevano le donne e non uscirono mai - a quanto sembra - dalla regione del lago Moeris. Del resto Filone, che conosceva anche gli Esseni, distingue bene i due gruppi (cf. *De vita contemplativa,* 1). I T. esercitarono un influsso limitatissimo nel giudaismo - dovettero costituire un esperimento temporaneo - e nessuno sul monachismo cristiano. Priva di fondamento è l'affermazione di alcuni Padri (cf. Eusebio, *Hist. eccl*. II, 16, 2-17, 24; Epifanio, *Haereses* 29, 5; PG 41, 397; Girolamo, *De viris ill*. 8.11; PL 23, 654.659 ecc.) che Filone avesse scambiato un gruppo di asceti cristiani per Ebrei.

[A. P.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950. p. 200 s.

TERAPHIM. - Il termine, malgrado la sua forma plurale, può indicare un solo oggetto (cf. 1Sam 19, 13 ss.) come i nomi *urim* e *tummim* che indicano le due sorti sacre. Il t. appare come una specie di idolo domestico in Gen, 31, 19-35 dove, con altri oggetti (Gen. 35, 2 ss.), sembra appartenesse alla religione aramea; e, senza dubbio, ha tal carattere in I Sam 19, 13 ss. dove, tuttavia, Mical, che se ne serve per ingannare i sicari mandati da Saul, ponendolo sul letto a simulare David indisposto, non lo tratta con molto rispetto.

Negli altri passi dove ricorre, sembra trattarsi di un oggetto adoperato per la divinazione; in essi infatti è associato alle frecce usate per le sorti (I Sam 15, 23; Ez . 21, 26: Nabucodonosor nella marcia contro Gerusalemme consulta i t. e ricorre all'epatoscopia; Zach. 10, 2), all'efod (ricettacolo delle sorti sacre; Iudc. 17, 5; 18, 14.17; Os 3, 4), o agli spiriti (2Reg. 23, 24).

Questi ultimi esempi rendono poco verosimile l'opinione che vuole vedere nei t. i dèi penati o gli antenati divinizzati; dovevano essere piuttosto un oggetto cultuale proprio come l'efod, le frecce, le sorti, e servire agli oracoli sia privati (testi di Gen., I Sam 19~ sia pubblici. Con tale carattere dei t., concorda la spiegazione rabbinica (cf. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, col. 2661).

Il fatto che Rachele nasconde i t. di suo padre nel basto del cammello e vi si siede sopra, suppone che il t. (o i t.) di Labano non era così voluminoso; quello invece di Mical doveva esserlo molto di più.

L'etimologia proposta per spiegare t. da *refa'im* "i discesi negl'inferi", oltre ad essere contestabile per la caduta dell'*alef*, sembra soprattutto ispirata dal desiderio di avvicinare l'uso dei t. al culto dei mani; spiegazione nient'affatto favorita dai testi.

Senz'altro si trattava di un oggetto superstizioso,conservato da Mical all'insaputa di David, come già da Rachele all'insaputa di Giacobbe.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébréu*, I, Parigi 1922. p. 292; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (La Ste Bible, ed. Pirot, 3), ivi 1949, pp. 270, 274; A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, ivi, pp. 413, 428.

TESSALONICESI (Lettere I e II ai). - Le prime due lettere che s. Paolo diresse da Corinto (ca. 50-51 d. C.), a pochi mesi d'intervallo tra loro, ai fedeli di Tessalonica (= la moderna Salonicco) importante capoluogo della Macedonia; punto di transito e di grande traffico, tra la Tracia, l'Acaia e il mare, sulla via Egnazia, dove confluivano funzionari di governo, autorità militari, mercanti; incrocio di razze e di religioni; con una importante colonia di Giudei.

L'Apostolo vi giunse da Filippi, dopo aver toccato Anfipoli ed Apollonia, all'inizio del suo secondo viaggio missionario; e per tre sabati espose, nella sinagoga locale, la catechesi apostolica; Gesù, vero Messia, realizzatore delle profezie del Vecchio Testamento; sua morte e risurrezione. Solo alcuni Giudei accettarono l'evangelo; ma grande fu il numero dei "proseliti e greci; che divennero cristiani, insieme a «non poche donne delle prime famiglie» (At. 16, 25-17, 4).

Fanaticamente i Giudei assoldarono i parassiti del mercato e delle piazze e inscenarono una sommossa per disfarsi di Paolo e Sila. Circondarono la casa che li ospitava; e non trovandoli, ne trascinarono dai politarchi il padrone, Giasone, giudeo convertito, con altri pochi fedeli. «Son tutti dei ribelli agli statuti di Cesare, proclamano do come fanno che c'è un altro re, Gesù». È la stessa accusa dei Farisei a Pilato contro Gesù. Giasone per l'ospitalità concessa a dei "fuorilegge" (secondo l'accusa), se la cavò con una multa. Paolo e Sila nella notte abbandonarono Tessalonica. Dopo aver tentato di fermarsi a Berea, lì vicino, l'Apostolo fu ancora costretto, dai furenti Giudei, colà recatisi, a partire per Atene, angosciato di non poter curare i T., quel campo che così ferace si era presentato alla sua predicazione. Per tale scopo lasciò lì i suoi collaboratori (At. 17, 1-15). La persecuzione intanto si accaniva senza tregua contro i neo-convertiti T. (1Ts. 1, 6; 2, 14 ss,); per incoraggiarli, Paolo vuol tornare, ma ne è impedito, e manda loro Timoteo (1Ts. 3, 2-8). Questi ritorna direttamente a Corinto, dove egli è passato; il suo rapporto è consolante: i neofiti perseverano nella fede (s. Paolo non aveva potuto condurre a termine

l'insegnamento sulle verità del cristianesimo: 1Ts. 3, 10), nonostante le violenze d'ogni specie da parte dei Giudei persecutori; praticano esemplarmente la carità; e, nonostante tutte le calunnie messe in giro per infangare la figura dell'Apostolo, gli rimangono fortemente affezionati. Questa relazione fu la causa immediata della I lettera.

Contenuto. In essa Paolo, con energia e fierezza, difende la dignità e la santità del suo ministero (come farà in Gal. e II Cor.); intrecciando le più grandi lodi per i neofiti fedeli al Vangelo e all'Apostolo. Contro coloro che vorrebbero farne un vago annunziatore di futili novità, per motivi d'interesse personale, egli ricorda i miracoli (testimonianza di Dio) che hanno accompagnato la predicazione, e il risultato ottenuto (1, 5-9); egli ha sempre agito con la più retta intenzione, compiendo la volontà del Signore, tra sofferenze e umiliazioni continue (2, 1-6); il suo disinteresse è palese ai T., perché rinunziando al diritto di ogni missionario, d'essere sostentato dai fedeli, egli stesso ha procurato il necessario per sé e per i suoi collaboratori col proprio lavoro manuale, di facitor di tende (2, 7). E non fu diffidenza verso i diletti T., con i quali si è comportato come una nutrice, un padre (2, 8-11), ma per motivo soprannaturale (cf. I Cor 9, 7-18: espiazione ed amore). Il suo affetto è immutato; non è vero che sia fuggito pensando a sé e non curandosi di loro (2, 13; 3, 1-13); per ben due volte tentò di ritornare, ma senza riuscirvi; mandò allora il diletto Timoteo, le cui buone notizie lo han tanto consolato (3, 8). Ringrazia Iddio, loda i fedeli, formulando per essi i voti del suo tenerissimo cuore.

Si susseguono quindi (cc. 4-5), senza l'unità della parte precedente (che è la principale), raccomandazioni pratiche, varie e distinte tra loro, talvolta brevissime.

Si conservino puri (4, 1-8); progrediscano nella carità (4, 9-12); temperino il lutto esterno (4, 13-18); aspettino con fervore il trionfo della Chiesa (5, 1-12); rispettino i capi della comunità; riprendano gli oziosi; perseverino nella preghiera; attenti ai doni dello Spirito Santo (5, 16-22.). Invoca per i fedeli ogni grazia dal Signore e li saluta (5, 23-28).

La terza esortazione (4, 13-18) suona così: «*Non vogliamo poi che siate nell'ignoranza* (= vogliamo che siate ben istruiti), fratelli, circa i defunti (= coloro che si addormentano o che si vanno addormentando), *affinché non vi abbandoniate al dolore* (= nella tristezza) come gli altri (i pagani) *che non hanno speranza* (della beatitudine celeste e della risurrezione dei corpi). Poiché se crediamo che Gesù è morto e risuscitato, dobbiamo anche credere che *Iddio condurrà con Gesù* (risurrezione) *quanti muoiono in Lui* (beatitudine immediata delle anime dei giusti, subito dopo la morte) ».

S. Paolo quindi si ferma sulla risurrezione. «Questo infatti vi diciamo per parola del Signore: *Noi - vivi superstiti* - (noi che attualmente ancora siamo in vita, in confronto di quelli che erano morti e venivano a morire) *non saremo separati dai nostri defunti quando il Signore verrà* (o "alla parusia del Signore"). Perché il Signore in persona, al comando, al grido di un arcangelo, scenderà dal cielo; *mentre i motti nel Cristo* (tutti) prima risorgeranno; quindi noi - *attualmente vivi, superstiti* - insieme ad essi (= i cari defunti che piangiamo), *saremo rapiti sulle nubi verso il Signore in cielo; e così saremo sempre con Lui. Consolatevi pertanto con tali detti*».

Questa traduzione, stabilita solidamente con la filologia e la sintassi, da A. Romeo, in VD 1929 è accettata da K. Staab nel suo recente commento (1950) come l'unica esatta, rispondente al testo, al contesto, e a tutto l'insegnamento di s. Paolo.

Questi, esplicitamente e varie volte, insegna categoricamente l'universalità della morte, senza eccezioni (Rom. 5, 12-21; Hebr. 9, 27 ecc.); ha la certezza e il desiderio di morire per essere col Cristo (2Cor 5, 6 ss.; Phil. 1, 21 ss.; 2Tim. 4, 6 ss.; ecc.; cf. A. Romeo, *Parusia*, in *Enc. Catt. It*., IX, coll. 875-82).

Non è ammissibile il ricorso ad una evoluzione nel pensiero di s. Paolo, perché contraddetta dai testi citati. «Noi affermiamo la continuità e l'unità del pensiero di s. Paolo» (Bonsirven, *L'évangile de Paul*, 1948, p. 339 ss.).

Se c'era qualche difficoltà in 1Ts. 4, 15 andava risolta con i testi chiarissimi ora citati che escludono sempre, in Paolo e nei fedeli, qualsiasi illusione circa la imminente fine del inondo.

Questa illusione, d'altronde, veniva sempre motivata con la interpretazione del discorso, cosiddetto escatologico, di Gesù: Mt. 24, il quale avrebbe parlato insieme della distruzione di Gerusalemme e della, fine del mondo, lasciando i discepoli nella persuasione che la seconda fosse connessa con la prima. Ora questa base è crollata:

Gesù ha parlato soltanto della fine di Gerusalemme, e i discepoli non hanno mai avuto l'errata persuasione, attribuita loro (v. Escatologia; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme,* Rovigo 1950).

Per il testo: il v. *** (essere superstiti) non si costruisce mai con *** e l'accusativo; è errato quindi tradurre: «noi lasciati per la parusia»; mentre *** (Grimm, Zorell nei loro dizionari del greco biblico: «nequaquam ante illos aut sin e illis ad gloriam perveniemus»), in s. Paolo (come negli autori greci del tempo) si costruisce sempre con *** e l'accusativo, posti prima del verbo (= Rom. 9, 31; Phil. 3, 16).

Per il contesto immediato: lo scopo della raccomandazione è esplicito: «perché non si rattristino l'Alme gli altri che non hanno speranza»; «perché si consolino». Solo ammonimento pratico; e *secondario*, anche se pigliando da esso lo spunto, s. Paolo parli nettamente della risurrezione finale dei corpi e del trionfo dei giusti col Redentore (cf. I. Cor 15). Sta effettivamente al terzo posto, in mezzo a una serie di altre esortazioni pratiche.

Per il contesto remoto: non si ha traccia in s. Paolo e in tutto il Nuovo Testamento di questi pretesi *vantaggi* o *svantaggi* a proposito della venuta del Cristo, per quei *fantasticamente ritenuti* ancora superstiti, al momento della risurrezione finale! Solo con un arbitrio si è spiegata la naturalissima raccomandazione di Paolo contro gli oziosi (I Ts. 5, 14), con l'inesistente attesa della fine imminente. Anche, in Eph. 4, 28 (tardi nella prigionia) e più tardi ancora nella I Tim. 5, 13 (scritta dopo la precedente), s. Paolo ripeterà la medesima esortazione.

A Tessalonica, grande città di mare, doveva esserci una moltitudine di siffatti fannulloni (cf. At. 17, 15); tra i convertiti ne capitarono alcuni che non adusi da tempo al lavoro, preferivano magari sfruttare la carità degli altri fedeli. S. Paolo contro di essi ritornerà, ancora (2Ts. 3, 6-12).

La quarta raccomandazione (5, 1-11) è un nuovo tema: si tratta del "giorno del Signore"; eco esatta di Mt.24; Lc. 17, 22-18, 8; e cioè del grande castigo che si abbatterà sui Giudei persecutori; con le medesime esortazioni ad essere vigilanti. Invece di essere curiosi circa il tempo e le circostanze che sono segreto di Dio (= Mt. 24, 36.42; At. l, 6 ss.), i fedeli badino ad essere fiduciosi e perseveranti. È la grande profezia di speranza per la Chiesa nascente perseguitata (v. Escatologia), che Paolo aveva comunicato ai fedeli di Tessalonica, dove si era verificata la identica situazione della Chiesa di Palestina, come dice espressamente s. Paolo in I Ts. 2, 14 ss. «I Giudei, perseguitando in quel modo la Chiesa, colmano sempre più la misura dei loro peccati. Ma già l'ira di Dio piomba su essi, in tutta la sua potenza» (2, 15 s. = Mt. 23, 32.34.36.38).

La II lettera ai T., scritta alcuni mesi dopo, è un prolungamento naturale della I; contiene una rettifica. S. Paolo anima i fedeli, perseveranti pur sotto le vessazioni giudaiche, con la certezza del trionfo del regno di Dio e della grave punizione dei persecutori (2Ts. 1, 1-10). È ripreso lo stesso tema di 1Ts. 5, 1-11. Cf. 2Ts. 1, 7.10 = Mt. 24, 30 s. La rettifica riguarda il tempo. Devono prima realizzarsi i segni dati da Nostro Signore e principalmente il segno inconfondibile della profanazione del Tempio. Per ora la potenza di Roma infrena la sinagoga; l'esplosione si avrà dopo la ribellione all'impero (***) e la sconfitta del locale rappresentante di esso (***); ciò scrive velatamente s. Paolo, ma rimandando alle spiegazioni date a viva voce (come esposto alla voce Anticristo). Seguono quindi un ammonimento generico che è anche un voto di s. Paolo (2Ts. 3, 1-5), Una nuova ed energica riprensione degli oziosi (3, 6-15), l'augurio e il saluto finali (3, 16 ss.).

S. Paolo sapeva dalla catechesi apostolica e dal Vangelo di Mt. (24.) che la distruzione di Gerusalemme sarebbe avvenuta prima che finisse la generazione contemporanea del Redentore (Mt. 24, 34), ma ne ignorava la data precisa, taciuta da Nostro Signore (Mt. 24, 36). Erano passati circa 20 anni (dal 30 d.C. al 51 ca.) e Paolo la ritiene già prossima (1Ts. 1, 10; 2, 16; cf. 5, I-II). Nessuna meraviglia e *nessun errore* (particolarmente *nessuna dottrina nuova*), se ancor più i fedeli, sotto la sferza delle persecuzioni, l'abbiano creduta e sperata imminente. Ma s. Paolo aveva anche comunicato loro i segni premonitori, e quello immediato, inconfondibile della ribellione dei Giudei a Roma e della profanazione del Tempio. Non dovevano pertanto crearsi facili illusioni, che potevano essere pericolose per la loro fede e la loro perseveranza. Così si spiega perché s. Paolo non ritorni più su quest'argomento nelle altre lettere (Gal., Cor., Rom. ecc.); è questione di circostanza ambientale. Vi ritornerà invece, con accenni abbastanza chiari, in Hebr. Nessun accenno anche qui, alla fine del mondo. Quanto al parallelismo tentato recentemente tra 2Ts. 2, 1-10 e Ap. 11, 3-13 v. Apocalisse; la pericope dei due testimoni è attualmente (e ben a ragione) spiegata del martirio di Pietro e Paolo a Roma; Satana sembra trionfare nei suoi satelliti, ma i ved vincitori sono gli uccisi; Nerone è perito, la persecuzione è passata, ma la Chiesa permane e si sviluppa, sempre più purificata.

Le lettere ai T. sono l'eco della solenne profezia di Gesù sulla fine di Gerusalemme; la loro dipendenza letteraria da essa (le identiche frasi: Lc. 17; Mt. 24) è ormai da tutti riconosciuta (Plummer, Orchard, in *Biblica*, 19 [1938] 24-31; Buzy; Rinaldi ecc.); basta trarne le conseguenze.

[F. S.]

BIBL. - A. ROMEO. in VD, 9 (1929) 307.12, 339-47: F. SPADAFORA. 1-2 Ts, in *Rivista Biblica*, 1 (1953) pp. 5.-23; K. STAAB-.T. FREUNDORFER, *Die Thess. -Briefe, die Gefangenschaftbriefe*, Regensburg 1950. pp. 9.49; G. RINALDI, *Le lettere ai Tessalonicesi*, Milano 1950; E. COTHENET, *La 2Ts. et l'Apocalypse synoptique,* in RScR, 42 (1954) 5-39; F. SPADAFORA, *L'Escatologia in san Paolo*, Roma 1957.

TESTAMENTI dei XII Patriarchi. - v. Apocrifi.

TESTAMENTO Vecchio e Nuovo. - v. Alleanza; Bibbia.

TESTI BIBLICI (Codici e manoscritti). - Dato il carattere eccezionale dei libri sacri, costituisce un assillo continuo il desiderio di poter sceverare l'autentica parola di Dio da possibili infiltrazioni di termini o concetti umani. Per questo ha una grande importanza quella parte dell'introduzione biblica, che studia le condizioni ed il valore critico dei singoli testi. Per ottenere un giudizio completo è necessario non solo indagare su la fedeltà e bontà dei numerosissimi manoscritti, ma anche esaminare diligentemente le antiche versioni e qualsiasi testimonianza estrinseca.

Il *Vecchio Testamento* si presenta in tre lingue. La parte maggiore è in ebraico; una piccola parte è in aramaico: Gen. 31, 47 (due parole); Ier. 10, 11; Dan. 2, 4-7, 28; Esd. 4, 8-6, 18; 7, 12-26; in greco i due libri composti originariamente in tale lingua (2Mach. e Sap.) e tutti gli altri testi deuterocanonici, se si eccettui l'Eccli. il cui originale ebraico è stato per quattro quinti ricuperato.

Nello studio del testo ebraico si sogliono distinguere quattro periodi. Il primo va dalla composizione dei singoli libri al I sec. d. C. Per varie cause, fra cui lo stato ancora fluido di opere, su le quali forse lo stesso autore ritornò più volte (cf. Ier. 36, 2-4.32), la mancanza di norme precise per ricopiarle in codici completi, le vicende storiche spesso angosciose, ad es. l'esilio e la persecuzione di Antioco IV ecc., causarono una notevole varietà nella trasmissione di libri antichissimi. Si è in grado di constatare tale fenomeno, confrontando i non pochi doppioni inseriti in libri diversi (Ps. 14 e Ps. 53; Ps. 18 e 2Sam 22; Is. 36-39 e 2Reg. 18, 13-20, 19; Ier. 52 e 2Reg. 24, 18-25, 30; Sam.-Reg. con I-II Par.), il Pentateuco Samaritano, la versione dei Settanta ed alcuni manoscritti ebraici, quali il papiro di Nash ed i testi scoperti nel 1947 nella caverna di 'Ain Fesha (Isaia; Rab. 1-2; brani del *Levitico* e di altri libri).

Le differenze maggiori sono costituite da trasposizioni, da brevi omissioni o aggiunte, da sostituzioni di termini particolari, ecc.

Nel secondo periodo (I-VI sec. d. C.) il testo risulta già ben determinato ed uniforme nei vari manoscritti, come appare dal confronto con le versioni eseguite in tali secoli, con scritti talmudici e con citazioni patristiche. Intorno al testo sacro lavorano numerosi scribi, che ne fissano con precisione le minime particolarità, dando origine alla *massòra*. Ne risulta un testo consonantico uniforme.

Nel terzo periodo (VI-X sec.) con l'introduzione di segni vocalici e con l'intensificarsi dell'attività dei *Masoreti* (da massorah = tradizione) si ottiene un testo non solo uniforme, ma circondato da tante precauzioni da renderlo praticamente *immutabile*, grazie alla siepe costituita dalle note masoretiche, che si usavano scrivere nei margini in fondo ai singoli libri.

Tale fatto è ampiamente documentato dai numerosi manoscritti ebraici sorti nel quarto periodo (sec. X in poi) e dalle edizioni stampa. Le differenze sono minime, senza alterare il senso. Perciò tutti i critici moderni riconoscono grande autorità al testo ebraico, pur ammettendo che talvolta presenta lezioni incomprensibili o inferiori per bontà a quelle desumibili da antiche versioni, fra le quali ha un posto particolare quella greca dei Settanta. Rispetto ai singoli libri appaiono ben conservati i cinque del Pentateuco, mentre gli altri offrono difficoltà qua e là; le divergenze più gravi si notano in Sam., Ez., Ier., Prov. e in qualche profeta minore.

I numerosi manoscritti ebraici, già studiati da Kennicott e da Gian Bernardo De Rossi, presentano un'antichità molto relativa. Se si eccettuano il papiro di Nash (I sec. d. C.) ed i manoscritti del Mar Morto (II-I sec. a. C.), i codici di qualche importanza non risalgono oltre il X sec. d. C. Ora si ricercano con diligenza frammenti più antichi (Kahle) e si tenta di distribuire i vari documenti, in genere uniformi e concordi, in diverse famiglie.

Per il *Nuovo Testamento* (tutto in greco) si hanno invece testi risalenti perfino al II sec., ossia ad appena alcuni decenni dalla stesura dell'originale: fatto che non si ripete per nessuno scritto classico o religioso antico. D'altra parte, fra codici, lezionari, papiri si raggiunge l'impressionante cifra di oltre 4.000 manoscritti. A ciò si aggiungano le citazioni degli scrittori ecclesiastici greci e le numerose traduzioni.

La flessione stessa della lingua greca nella fonetica ("'iotacismo"), una minore attenzione - rispetto a quella dei Masoreti nella trascrizione del testo ecc. causarono che in un numero di copie così grande si notasse anche un'ingente abbondanza di varianti. Molte però riguardano la maniera di scrivere un medesimo vocabolo o elementi trascurabili, come l'inversione di due parole, l'aggiunta o meno di una congiunzione ecc. È stato calcolato che i sette ottavi del testo sono assicurati anche nei particolari, data la difficoltà di cernita fra le molteplici varianti. Possono sussistere dubbi su circa 200 casi che influiscono anche sul senso, sebbene in maniera leggera; e solo su una quindicina per testi di importanza dommatica o storica (Mc. l, l; Lc. 22, 19 s.; Io. 5, 3 s.; Rom. 5, 14; 1Cor 15, 51; 1Tim. 3, 16 ecc.). Comunque, in essi non si ha nessuna verità dommatica o teologica che manchi in altri testi perspicui.

Lo studio e la catalogazione di tanti manoscritti richiede un lavoro paziente. Per individuare i singoli manoscritti di solito si usa il sistema inaugurato da Wettestein, per cui i codici maiuscoli sono indicati con una lettera dell'alfabeto maiuscolo (latino o greco) ed i minuscoli con i numeri progressivi arabici. Data l'esiguità delle lettere dei due alfabeti, per gli altri maiuscoli si adoperano i numeri preceduti da uno zero. Per i papiri si usa un P col numero progressivo come esponente. Von Soden presentò un suo sistema, per porre subito sott'occhio il contenuto e l'epoca approssimativa dei vari manoscritti; ma ebbe scarso successo per la sua complessità. Alcuni codici hanno un loro nome proprio in riferimento alla località in cui furono scoperti dal primo proprietario. Fra questi notissimi sono il Vaticano (B) forse del IV sec. di origine egiziana e conservato nella Biblioteca Vaticana, il Sinaitico (S; ora in massima parte nel British Museum di Londra), scoperto nel 1344 dal Tischendorf sul Sinai nel Monastero di s. Caterina, parimenti del IV-V sec., l'Alessandrino, ora a Londra, del sec. V, il Cantabrigense o di Beza (D) del sec. VI, bilingue (greco-latino), che contiene il famoso testo "occidentale" degli *Atti degli Apostoli* ecc.

Von Soden raggruppò i manoscritti più immuni da tendenze armonistiche e da interpolazioni nella famiglia il (= *Hesychius*, vescovo egiziano del III sec.), nella famiglia I (= *Ierusalcm*) quelli contrassegnati da parafrasi, amplificazioni, omissioni, quali appaiono nel cosiddetto testo occidentale. Nella terza famiglia, indicata con la sigla K (= *Koiné, comune*) si raggruppano i manoscritti che riproducono la recensione di Luciano o il testo della chiesa antiochena, contraddistinto da una maggiore castigatezza linguistica e dalla tendenza all'amplificazione, il cui migliore rappresentante è considerato il codice Alessandrino (A).

Altri autori amano parlare della famiglia del codice *B Vaticano*, considerata la più pura, di rappresentanti del Testo occidentale, del gruppo cesareense con in testa il codice di Koridethi e dei dipendenti dal codice *Alessandrino*. Ciò per i Vangeli. Negli altri libri non compare la famiglia *cesareense* e si notano lievi spostamenti nel raggruppamento dei singoli codici.

[A. P.]

BIBL. - M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du N. T*., II: *Critique textuelle*, Parigi 1935; S. M. ZARB. *Il testo biblico*, Roma 1939; J. COPPENS, *La critique du texte hébreu de l'Ancien Testament*, 2a ed. Lovanio 1950; A. VACCARI, *De textu*, in *Institutiones biblicae*. vol. I, 6a ed., Roma 1951, pp. 233-362.

THUTMOSIS III e IV. - v. Egitto.

TIBERIADE (Lago di). - v. Genezaret.

TIBERIO Claudio Nerone. - L'imperatore sotto il quale si compì la Redenzione; è nominato una sola volta in Lc. 3, 1. Nato a Fondi il 42 a. C., nel 23 diventò questore e nel 13 console. Nel 7 a. C. meritò il trionfo in seguito alle fortunate spedizioni in Pannonia, Dalmazia e Germania. Quando a Betlem nacque il Messia, T. se ne stava ritirato a Rodi. L'anno 4 d. C. fu chiamato a Roma da Augusto; morto il quale, succedé nell'impero dal 14 al 37. Quando, circa il 18° anno di governo, a Gerusalemme il Cristo fu condannato alla croce in nome di T., egli già da tempo si era ritirato a Capri, donde governò l'impero per ben 11 anni. Fu di principi piuttosto democratici, e restituì al Senato la massima autorità. Amministrò con criterio le finanze e curò l'esercito. Fu di animo moderato e caritatevole, fino a meritare da Tertulliano e poi da altri la qualifica di *anima naturaliter christiana* (cf. *Apologelicum* V, 2; XXI, 24). Ebbe anche difetti e commise errori, molti dei quali per istigazione di L. E. Seiano, infine anch'esso epurato. La sua figura è bistrattata dai primi storici (Tacito, *Ann*. I-VI; Svetonio, *Vita di Tiberio*; Dione Cassio, *St. Romana*, 57-58).

[N. C.]

BIBL. - G. PAPINI. *Il Cesare della Crocifissione* (Tiberio), in *Cielo e Terra*, Firenze 1943, pp. 81-123; E. CIACERI, *Tiberio successore di Augusto,* Roma 1944.

TIGLAT-PILESER. - v. Teglatfalasar.

TIGRI. (Sum. I-DI-IG-NA; accad. I-di-ik-lat: aram. Diglat; ebr. Hiddeqel; greco *** dall'iranico Tigra). Uno dei più grandi fiumi dell'Asia, ha le sorgenti nel Tauro armeno, come l'Eufrate. Nel suo corso verso il Golfo Persico, a cominciare da Mossul, il letto s'allarga in ampi meandri e spesso dilaga liberamente fra i propri depositi, sempre più allontanandosi dalle montagne che ne aumentano la portata con i vari affluenti, abbondantissima in primavera. A Kut-el-'Amara il fiume si divide in due: lo Shatt (T. vero e proprio), che volge verso est accostandosi di nuovo alle montagne che l'alimentano, e lo Shatt el-Hayy che si dirige verso l'Eufrate, senza raggiungerlo se non in tempo di piena. La congiunzione reale tra il T. e l'Eufrate avviene a Bassora, formando lo Shatt el-'Arab. Meno lungo dell'Eufrate (1950 km.) ha però maggior importanza come via di comunicazione fra l'Assiria e la Mesopotamia, data la maggior consistenza e regolarità dell'alveo. Sulle rive sorsero importanti centri abitati nell'antichità (Ninive ed Assur) ed oggi Mossul e Bagdad.

Nella Bibbia il T. è uno dei fiumi del Paradiso terrestre (Gen. 2, 14); alle abbondanti sue acque è paragonata la sapienza di Dio (Eccli. 24, 35). Sulle sue rive il misterioso accompagnatore di Tobiolo catturò il pesce che doveva essere utilizzato per restituire la vista al padre cieco (Tob. 6, 1-9). È menzionato infine come confine geografico (Iudc. 1, 6).

[A. R.]

BIBL. - H. LESETRE, in DB, V, coll. 2211-15; G. CARACI, in *Enc. Ital*., XXXIII, p. 841 s.

TIMORE DI DIO. - v. Doni dello Spirito Santo.

TIMOTEO (Lettere a). - T., nato a Listri, fu educato nell'amore delle Sacre Lettere (2Tim. 3, 15), dalla nonna Loide e dalla madre Eunice. Quando gli Atti (16, l) ne. fanno la prima menzione, nel secondo viaggio di Paolo, egli era già discepolo, convertito dallo stesso Apostolo nel suo soggiorno a Listri, durante il primo viaggio (circa a. 45; At. 14, 6-19). Paolo, che lo chiama suo carissimo figlio (I Tim. 1, 2), lo volle compagno d'apostolato al posto di Giovanni-Marco (At. 15, 38 s.), nell'autunno del 50, durante il secondo viaggio; e lo circoncise perché non trovasse ostacoli tra i Giudei (At. 16, 3).

Quasi certamente Timoteo accompagna Paolo a Filippi e Tessalonica; certamente è con lui a Berea e vi rimane dopo la partenza di lui, ricevendo poi l'ordine di seguirlo ad Atene (At. 17, 14 s.). Ve lo raggiunge ma viene presto rimandato a Tessalonica, per confermare quei fedeli, e informare poi l'Apostolo (1Ts. 3, 1-2.5). Lo ritrova a Corinto, gli annunzia la fede e la carità dei fedeli e si associa a lui nella lettera che egli scrive loro (At. 18, 5; 1Ts. 3, 6; 1, 1) (anno 51-52.). È facile che abbia accompagnato Paolo a Gerusalemme (fine del 2° viaggio apostolico) e all'inizio del terzo (anno 53). Esplicitamente menzionata è la sua presenza ad Efeso e la missione ricevuta ivi di recarsi in Macedonia (At. 19, 22).

Fu mandato da Efeso a Corinto (2Cor 4, 17; 16-10; At. 19, 22) e raggiunse poi Paolo in Macedonia (2Cor 1, 1), per ripartirne con lui (dopo l'inverno 57-58), verso la Siria (Rom. 16, 21; At. 20, 4). È a Roma durante la prigionia di Paolo (a. 61-63) ed è associato dall'Apostolo nell'intestazione delle lettere ai Filippesi (1, 1), ai Colossesi, e a Filemone.

Negli anni successivi (tra il 63 e il 66), quando riceve la prima lettera inviata gli da Paolo, è capo della Chiesa di Efeso. L'Apostolo ve lo pose quando, finita la prigionia romana, si recò di nuovo in Oriente, dopo essere stato in Spagna.

A un certo momento Timoteo fu liberato (forse da prigione) e aspettato in Italia (Hebr. 13, 23). Durante la seconda prigionia di Paolo a Roma, che finì col martirio (anno 67), Timoteo ne ricevette una seconda lettera e l'invito a recarsi presto da lui, prima dell'inverno (2Tim. 4, 9.21). È perciò verosimile che abbia assistito alla morte del maestro. Dopo, la vita di Timoteo dovette svolgersi a Efeso. Secondo una tardiva tradizione, morì martire nel 97. Pochi anni fa se ne scopersero le reliquie a Termoli (cf. A. Ferma, *Le reliquie di San Timoteo*, in *Civ. Catt*. 1947, III,328-36).

La prima lettera. - Nell'ultima sua visita, Paolo trova ad Efeso una condizione pericolosa, creata da alcuni falsi maestri. Eguale situazione riscontra a Creta, che visita in una puntata da Efeso. Egli lascia Tito a Creta (Tit. 1, 5) e Timoteo a Efeso (I Tim. 1, 3). Quindi passa in Macedonia, da dove completa con le due lettere (I Tim., Tit.) le istruzioni sommarie date a voce ai due discepoli.

Contenuto-divisione della 1Tim. - Dopo un brevissimo esordio di saluto (1, 1-2), Paolo dà a T. i consigli necessari per difendere la vera dottrina contro i falsi maestri (1, 3-20), organizzare la vita della comunità nelle adunanze per la preghiera (2, 1-7), in particolare circa l'abito e la sottomissione delle donne (2, 8-15) e le qualità dei ministri da eleggere (3, 1-13), ritorna sulla guerra che deve fare ai falsi dottori (3, 14-4, 16), insegna al giovane discepolo come comportarsi e che cosa debba insegnare alle varie classi di persone, i vecchi, i giovani, le giovani, le vedove, i presbiteri, gli schiavi (5, 1-6, 2). Finisce con esortazioni varie, soprattutto ad evitare l'avarizia, e che cosa debba dire ai ricchi (6, 3-21).

Occasione della seconda lettera a T. - Trascorso l'autunno del 65, Paolo passa l'inverno a Nicopoli (Tit. 3, 12); quindi ritorna ad Efeso (cf. 2Tim., 1, 4; 4, 14); di passaggio a Troade, vi ha lasciato il mantello e i libri; giunto a Roma, è imprigionato e dalla prigione scrive a T. raccomandando gli di andare prima dell'inverno e di riportargli gli oggetti lasciati a Troade (2Tim. 4, 13.21). Siamo dunque nell'autunno del 66.

Paolo è quasi solo: Dema lo ha abbandonato; Tito è partito per la Dalmazia; gli rimane Luca. Sente il bisogno del conforto dei cari discepoli T. e Marco, e li chiama (2Tim. 4, 8-11). Approfittando dell'occasione, rivolge a T. alcune istruzioni per le necessità ancora urgenti del ministero ad Efeso.

Dopo l'esordio, nel quale saluta T. e mostra il suo amore e l'ansietà per lui (1, 1-5), l'Apostolo ammonisce il discepolo a predicare con coraggio la fede (1, 6-18), a soffrire e lottare per Cristo (2, 1-13), a combattere con prudenza i maestri dell'errore, presenti (2, 14-26) e futuri (3, 1-9). Ricordi l'esempio di Paolo, e l'educazione che gli ha impartita, e l'insegnamento delle Sacre Scritture, da T. appreso fin dall'infanzia; insegnamento utilissimo per il suo ministero (3, 10-17); egli lo esercitò con tutto l'impegno, memore del premio, al quale Paolo è ormai vicinissimo (4, 1-8).

I fatti accennati in I-II Tim. (e Tit.) ben s'inquadrano con quanto narrano At. e le altre lettere paoline. L'organizzazione della gerarchia, manifestata in queste lettere pastorali, è uno sviluppo della situazione precedente e prepara l'organizzazione più completa attestata dalle lettere di s. Ignazio.

Lo stile mostra con esattezza il vecchio Apostolo, che ricorda la propria esperienza e condensa in brevi periodi larghi sviluppi dottrinali delle lettere precedenti. E, nella 2Tim., ci svela la psicologia di un prigioniero, nella solitudine triste, nell'umiliazione delle catene, nel ricordo del passato, ecc.

Queste due lettere, importantissime per il regime della chiesa primitiva, contengono l'affermazione (2Tim. 3, 15) netta ed esplicita della ispirazione dei Libri Sacri del Vecchio Testamento, e del giudizio particolare con l'immediata retribuzione personale, con la certezza della morte imminente (2Tim. 4.6 ss.), senza nessuna traccia di quell'attesa della prossima fine del mondo, che purtroppo si volle attribuire a Paolo e ai primi cristiani. [S. Z - F. S.]

BIBL. - A. BOUDOU, *Les Epitres Pastorales* (Verbum Salutis). Parigi 1940; C. SPICQ. *Les Epitres Pastorales*, ivi 1947; P. DE AMBROGGI. *Le Epistole Pastorali di s. Paolo a Timoteo e a Tito*, Torino 1953.

TITO (Lettera a). - T. sembra essere stato battezzato dallo stesso Paolo che lo chiama suo figlio (Tit. 1, 4). Accompagnò l'Apostolo e Barnaba a Gerusalemme, in occasione della controversia di Antiochia (a. 49 d. C.); e Paolo si oppose alla sua circoncisione: egli era un greco, i genitori erano pagani, e perciò per lui non c'era alcuno dei motivi che indussero alla circoncisione di Timoteo (cf. Gal. 2, l ss.; At. 16, 1 8S.).

Durante il terzo viaggio T. partì da Efeso alla volta di Corinto, latore di una lettera di Paolo (la «lettera delle lacrime») e incaricato di ristabilire l'armonia tra la comunità di Corinto e l'Apostolo. T. raggiunse questi in Macedonia, ragguagliandolo del buon esito della missione e confortandolo (cf. 2Cor 2, 4.12; 7, 5-16).

Ne riceve perciò un'altra missione di fiducia, di organizzare a Corinto la colletta a favore dei poveri di Gerusalemme (2Cor 8, 6.17). Ritroviamo T. alcuni anni dopo, quando Paolo, liberato dalla prigionia romana, nel suo ritorno in Oriente, lo lascia a Creta per organizzarvi la comunità (Tit. l, 5). Poco dopo Paolo per dargli istruzioni più complete gli invia la lettera, nella quale gli dà anche 1'ordine di raggiungerlo a Nicopoli, dove egli pensa di passare l'inverno: aspetti però che siano giunti a Creta Artema e Tichico (3, 12). T. raggiunge poi Paolo a Roma, e di qui si reca in Dalmazia (2Tim. 4, 10).

Contenuto. - Dopo l'esordio (1, 1-4) in cui afferma solennemente la sua autorità di Apostolo, Paolo istruisce T. anzitutto sulla scelta dei presbiteri (1, 5-9) che debbono essere valenti, soprattutto per la condizione della comunità di Creta, di cui si espongono le difficoltà provenienti dai maestri dell'errore (1, 10-16). Le ulteriori istruzioni riguardano la cura d'anime: quali i doveri dei cristiani nei singoli stati, e nelle varie età, nello stato di schiavitù, nelle relazioni con le autorità civili; e Paolo indica la ragione dei doveri dei cristiani, nella bontà di Dio manifestata nella Incarnazione e nello stato di vita rinnovata e rigenerata (palingenesi o rigenerazione [v.]: 2, 1.3, 7). Paolo termina con alcuni avvisi circa l'insegnamento dottrinale, con particolari raccomandazioni, e i saluti (3, 8-15).

[S. Z.]

BIBL. - C. SPICQ. *Les Épitres Pastorales*, Parigi 1947; P. DE AMBROGGI. *Le Epistole Pastorali*. Torino 1953.

TITO Flavio Vespasiano. - Figlio e successore di Vespasiano, come imperatore (79-81 d. C.). Il suo nome è legato all'assedio e alla distruzione di Gerusalemme; realizzatasi secondo la profezia accurata del Redentore (Mt. 24 e passi par.). Nato il 39 d. C., quando Vespasiano nei torbidi che seguirono alla morte di Nerone (68 d. C.) fu eletto dalle legioni d'Oriente imperatore (69), T. prese il posto del padre nel comando delle truppe romane per l'assedio di Gerusalemme, che ormai s'avviava al suo tragico epilogo.

Il 17 luglio del 70 cessò, e per sempre, il sacrificio quotidiano nel Tempio (Giuseppe, *Bell*. VI, 2.1); il 6 agosto, mentre i legionari vi irrompevano, e T. cercava fermarne, anche a bastonate, la sdegnosa ferocia, per indurli a mettere in salvo quanto si poteva, degli utensili, ecc., e per conservare intatto l'edificio, un incendio improvviso distrusse inesorabilmente ogni cosa. Il Tempio e la città divennero un cumulo di fumanti rovine.

L'assedio finale era durato. 5 mesi. A Roma, gli fu innalzato il celebre arco di trionfo nei cui bassorilievi si possono scorgere ben ritratti il candelabro (v.) d'oro a sette bracci e la mensa dei pani (v.) di presentazione, che furono tra i pochi oggetti messi in salvo.

[N. C.]

TOBIA. - Libro del Vecchio Testamento, così intitolato dal nome (almeno secondo la Volgata, Tobias) dei due protagonisti, padre e figlio: i Settanta invece, solo per distinguerli, sembra, chiamano il padre *** (A e B) o *** (S) ed il figlio ***. Il nome è una forma accorciata dell'ebraico tobhijjahu = Dio è buono (cf. 2Par. 17, 8).

Il racconto si può dividere *in tre parti*. Nella prima (cc. l, 3-3, 17) si narra come T., della tribù di Neftali, pur trovandosi in esilio a Ninive, si mantenga fedele alla Legge e si eserciti soprattutto in opere di carità verso i connazionali, seppellendone i cadaveri, ecc. Dio lo prova dapprima con una persecuzione e quindi con la povertà ed una grave disgrazia: la cecità. contemporaneamente anche Sara, figlia di un cugino di T., Raguele, che viveva in Ecbatana, si trova in tristi frangenti. I due poveretti affidano la loro sorte nelle mani di Dio.

La seconda parte (4, 1.12, 22) costituisce il vero corpo del racconto. T., a causa della miseria, è costretto a mandare il figlio Tobiolo in Rages, nella Media, per ritirare una notevole somma (10 talenti), depositata già da molto tempo presso un suo parente, di nome Gabael. Fa da compagno di viaggio al buon giovane l'arcangelo Raffaele, il quale, durante il cammino, libera Tobiolo da un pesce che minacciava di divorarlo, lo induce a sposare Sara e va personalmente a ritirare il denaro da Gabael; quindi riconduce Tobiolo con la sposa dai vecchi genitori, che già stavano in ansia per il suo ritorno. A questo punto il giovane, con un farmaco miracoloso suggeritogli dall'angelo, restituisce la vista al padre. Raffaele svela finalmente la sua identità e scompare.

Il libro si avvia così all'epilogo (13, 1-14, 15). Il vecchio T. prorompe in un meraviglioso inno di ringraziamento; prima di morire dà saggi ammonimenti al figlio, il quale poi emigra nella Media presso il suocero, dove finisce i suoi giorni in quieta e tarda vecchiaia, lieto di aver appreso la caduta di Ninive.

Il *fine* di questo libro, tutto soffuso di un'arte ingenua e di una intimità di affetti davvero commoventi, è quello di celebrare la speciale provvidenza di Dio verso i suoi fedeli adoratori, specialmente se caritatevoli con il prossimo.

Gli Ebrei ed i Protestanti futilmente escludono il libro di T. dal canone (v.) dei libri sacri, contro l'unanime e infallibile assicurazione della Chiesa. Notevole il suo *contenuto*

dogmatico (provvidenza e misericordia di Dio, angelologia e demonologia) e morale (efficacia della preghiera, eccellenza della elemosina, santità del matrimonio ecc.).

Il *testo* originale semitico, ebraico (più probabile), o aramaico, è andato perduto: ne tiene le veci la versione dei Settanta, la quale però ci è giunta in tre recensioni diverse, rappresentate: a) dai codd. B (Vaticano), A (Alessandrino), molti codici minuscoli e dal papiro 1594 di Ossirinco; b) dal cod. S (Sinaitico), più diffuso nel racconto, di stile più volgare e di colorito più semitizzante; c) da pochi codici minuscoli, 44, 106, 107, 610 e dal papiro 1076 di Ossirinco. Questa ultima recensione è incompleta: va da 6, 9 a 13, 18. Principale è considerata la seconda (A. Miller, Hopfl. Metzinger, A. Glamer, A. Vaccari), quantunque anche la prima abbia la sua importanza e i suoi fautori (Noldeke, Vetter, Priero, ecc.). L'antica versione Latina dipende dal cod. S, mentre la Volgata di s. Girolamo fu fatta, come egli stesso confessa, da un codice aramaico, però tenendo sempre d'occhio l'antica Latina.

I codici ebraici da noi posseduti (quattro) sono rifacimenti tardivi (dal V al XIII sec.) del greco o della Volgata. Altrettanto si dica di un manoscritto aramaico, scoperto ed edito nel 1878 da A. Neubauer, e che non è, sembra, che una versione dal greco (VII-VIII sec.?).

L'autore dà tutta l'impressione di voler narrare un fatto realmente accaduto: dà la genealogia dei suoi personaggi, precisa i fatti anche più minuti nella cornice della geografia e della cronologia storica. D'altra parte, non si può misconoscere l'esistenza nel testo di qualche anacronismo, sbagli di toponomastica, e il notevole sviluppo dato al genere esortativo.

«Non si può a questo proposito prescindere dalle molteplici relazioni di Tob. con la storia di Ahikar, diffusissima una volta in Oriente (tra i papiri di Elefantina, sec. V), e molto più antica di Tob.. Eccone una sintesi. Ahikar godeva grande credito, per la sua saggezza, preso so i re d'Assiria Sennacherib e Assarhaddon. Vecchio e senza figli, si dimette e fa porre in suo luogo Nadan, suo nipote, da lui adottato come figlio, cui dà lunghe istruzioni e consigli. Ma Nadan, seccato, con nera calunnia accusa Ahikar di tradimento e lo fa condannare a morte. L'esecutore della sentenza lo salva nascondendolo in un sepolcro. Non guari dopo il re d'Egitto manda al re d'Assiria una sfida per la soluzione di certi problemi, per i quali si sente il bisogno della saggezza di Ahikar. Il re è lieto d'apprendere che Ahikar è ancora vivo, lo rimette nei suoi alti onori, e Nadan è condannato a sentire ogni giorno le favolette morali che a suo rimprovero gli raccontava Ahikar; il malcapitato ne muore di vergogna e di stizza.

A questi fatti allude chiaramente (14, 10 s.) Tob. che ci presenta Ahikar come parente di T. (1, 21; cf. 2, 10; 11, 19) e scrive, per facile confusione di lettere, Nadab invece di Nadan. Si noterà in entrambi i libri la miscela dell'elemento narrativo col didattico, con prevalenza del primo in Tob., del secondo in Ahikar. Ciò porterebbe a mettere i due libri nel medesimo genere letterario, la novella morale a fondo storico» (A. Vaccari, p. 233).

È questo il pensiero anche degli altri autori cattolici più recenti (N. Peters, A. Miller, Hopfl-Metzinger, A. Clamer, Priero, ecc.): rielaborazione di un fatto storico a scopo

didattico. Esegesi che rende conto del nucleo storico e delle libertà letterarie che l'autore si è prese; e che risolve facilmente ogni difficoltà proposta.

Bisogna sempre riconoscere che «per poter dare un giudizio assoluto e definitivo (nelle varie questioni esegetiche e letterarie) ci manca l'inconcussa base del testo originale di Tob.» (A. Vaccari, ivi).

Ci è ignoto il nome dell'autore del libro. Dovette essere certamente un Giudeo; ma è da escludersi che sia uno dei due protagonisti, nonostante il comando fatto dal padre di mettere in iscritto l'accaduto (12, 20, nel greco) e l'uso della prima persona singolare (1-3). A loro può risalire la tradizione orale o forse il nucleo centrale, per iscritto.

Ignoto ci è pure il luogo di composizione del libro: si può pensare a Babilonia o alla Persia, meglio però la Palestina stessa per la esatta cognizione dei luoghi (1, 2).

Anche per determinare il tempo mancano prove apodittiche. L'epoca, in cui vissero i protagonisti, rimane esclusa perché il libro descrive la distruzione di Ninive (612 a. C.) e suppone già avvenuto l'esilio di Babilonia (13-14): si accenna inoltre ad usi religiosi, come la triplice decima (per i sacerdoti, la città di Gerusalemme, i poveri: 1, 8), di cui si ha solo testimonianza tardiva nella Misna, nell'apocrifo Libro dei Giubilei e presso Flavio Giuseppe. D'altre parte un'epoca di persecuzione o di fazioni religiose (Farisei, Sadducei), come il tempo dei Maccabei, non vi sembra adombrata: perciò è da considerarsi composto prima. Più comunemente si pensa agli anni 250-150 a. C.

[S. C. - F. S.]

BIBL. - R. GALDOS, *Comm. in T*., Parigi 1930 (Cursus S. S.); A. MILLER, *Das Buch T*., Bonn 1940; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 231-67; A. CLAMER, *Tobie* (*La Ste B*ible, ed. Pirot, 4), Parigi 1949, PP. 386-480; H. BUCKERS, *Die Bucher Esd., Neh., Tobias, Jud. und Esther* (*Herders Bibellcommentar*, IV, 2), Freiburg i. Br. 19.53, pp. 179-247; G. PRIERO, *Tobia* (La S. Bibbia), Torino 1953.

TOMMASO (Apocalisse di). - v. Apocrifi.

TOMMASO (Atti di). - v. Apocrifi.

TOMMASO (Vangelo di). - Il testo del cosiddetto V .d. T., in lingua copta (o egiziana popolare) fa parte di un notevole complesso di papiri in forma di codici, del III-IV sec. d. C., scoperti nel 1946, nei pressi di Nag-Hamadi (antica borgata di Khenoboskion), nell'Egitto Meridionale, in un grande vaso di terracotta.

Il testo è contenuto nel manoscritto X che è il più voluminoso fra quelli ritrovati; ed è compreso nei fogli 80-99, dei 158 riprodotti fotograficamente nel primo volume finora pubblicato (Pahor Sabib, *Coptic Gnostic Papyri in tlte Coptic Museum at Old Cairo*, volume I, Cairo 1956).

Essi incominciano così: «Ecco le parole segrete che Gesù pronunciò e Didimo Giuda Tommaso scrisse. Ed egli disse: chi scoprirà il significato di queste parole non assaggerà la morte».

In calce, essi finiscono col seguente titolo: «L'Evangelo secondo Tommaso». Inizio e titolo già svelano trattarsi, tutt'al più, di scritto apocrifo (v.); avremmo cioè un evangelo che imita quanto a contenuto e a forma gli evangeli canonici.

In realtà, i venti fogli non contengono nessuna narrazione, ma solo una raccolta di 118 detti eterogenei, attribuiti a Gesù, disposti meccanicamente, gli uni dopo gli altri, senza alcun nesso logico: i cosiddetti "agrafa" (v.).

Ora brevissimi - anche un sol rigo - ora più lunghi - fino a 25 righi -, riflettono nell'insieme una tendenza ereticale gnostica e manichea.

L'autore copto del III-IV sec. li ha tradotti dal greco. Quasi sempre incominciano così: «Gesù disse», o semplicemente: «Disse».

La metà circa di questi detti ripete parole autentiche di Gesù, conservate nei quattro Evangeli, con qualche aggiunta insignificante e variazioni di forma: «Gesù dice: Chi ha in mano, gli sarà dato, e chi non ha, gli sarà tolto il piccolo residuo che ha» (cf. Mt. 13, 12); «Gesù disse:

Beato colui che soffre, egli trova la vita» (cf. Mt. 5, 4-10 s.: «Beati gli afflitti... i perseguitati, perché per essi è il regno dei cieli»).

Ma ce ne sono molti, del tutto contrari allo spirito dell'Evangelo, o affatto ereticali: «Simon Pietro disse: Maria vada via di mezzo a noi, perché le donne non sono degne della vita. Gesù disse: Ecco che io l'attrao, per farne un maschio, affinché anch'essa diventi spirito vivente simile a voi maschi, ché ogni buona donna che diventerà maschio entrerà nel regno dei cieli». Altro esempio: «Gesù disse: Beato il leone che l'uomo mangia e il leone diventerà uomo, e maledetto l'uomo che viene mangiato dal leone e l'uomo diventerà leone».

Di questi detti può dirsi esattamente come dei papiri di Oxirinco: «Per lo più le massime, da essi riferite, ora in forma di detti ora in forma che si avvicina a quella evangelica, sono presentate in una struttura semplice, concisa, che imita le autentiche parole di. Gesù. Sennonché non esitano a trasformarle in senso gnostico, quando non giungono a porre sulla sua bocca le elucubrazioni gnostico-panteistiche della loro eresia: "Il regno dei cieli è dentro di voi (ma Lc. 17, 20: "è *in mezzo a voi*"), e chiunque conosce se stesso lo troverà", oppure: "Quando ti manifesterai a noi e quando ti vedremo? E Gesù: Quando vi spoglierete e non vi vergognerete".

Questa morbosa ascesi sessuale dominava in Egitto all'inizio del II sec.».

Si è constatato, con sorpresa, che nel nostro manoscritto sono compresi e riferiti ad litteram i detti conservatici dai celebri papiri di Oxirinco. Cf. nella traduzione di J. Doresse (v. bibl.), pp. 89-91.96-99; si tratta dell'inizio, e dei detti nn. 1-7.31-44. Il che fa pensare

che il manoscritto X ci dia la versione copta dell'originale greco, del quale conoscevamo finora i frammenti suddetti.

Allora, i cosiddetti "agrapha" o sentenze sparse, non sono mai esistiti, come unità vaganti, a sé stanti; ma traggono origine da quell'apocrifo unitario, di origine gnostica, scritto in Egitto, nella prima metà del II sec. Non si parli pertanto più di raccolta di agrapha. È certo, comunque, che è soltanto ridicolo parlare di un quinto evangelo, come purtroppo, con grande ignoranza e leggerezza, è stato fatto.

[F. S.]

BIBL. - H. C. PUECH-J. DORESSE, *Nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute Egypte*, in *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles Lettres*, Parigi 1948; H. C. PUECH, in *Coptic Studies in honour of W. E. Crum, Bulletin of the Byzantin Inst*., 2, Boston 1950, pp. 91-154; G. GARITTE, in Le Muséon 70 (1957) 59-73; J. LEIPOLDT. *Ein neues Evanyelium? Das koptisches Thomas-evangelium, ilbersetzt und gesprochen*, in ThLZ 83 (1958) 481-496; J. DORESSE, *L'Evangile selon Thomas ou Les Paroles de Jésus*, Parigi 1959; testo originale copto e trad. francese: *L'Evangile selon Thomas* par A. GUILLAUMONT, H. C. PUECH, G, QUISPEL, W. TILL et YASSAH 'ABD AL-MASIH, Parigi 1959; O.' CULLMANN, in ThLZ 85 (1960) 321-334; ID., *L'Evangelo di Tommaso,* in Protestantesimo 15 (1960) 14,2-152; G. DE ROSA, *Un quinto Evangelo? Il Vangelo secondo Tommaso*, in C.C., 111-I (1960) 496-512; S. Munoz IGLESIAS, *El Evangelio de Tomas y algunos aspectos de la cuestion sinoptica*, in EstE, 34 (960) 883-894; Miscellanea Biblica A. Fernandez .

TRANSGIORDANIA. - Regione palestinese al di là del Giordano, compresa fra il Giordano a ovest, il deserto siro-arabico a est, il monte Rermon fino a Damasco a nord e il Wadi el Resa (Zered) a sud. È un altipiano che a ovest precipita con ciglio assai ripido verso la valle del Giordano ed è inciso da valli profondamente incassate, delle quali le tre maggiori sono quelle dello Iarmuk, Iabboc e dell'Arnon. Geograficamente e storicamente è divisibile in tre parti: la parte settentrionale (Basan) fra il monte Hermon ed il fiume Iarmuk, costellata di monti e colli conici: il Galaad calcareo e montuoso tra il Iarmuk ed il W. Resban; ed il Moab pianeggiante tra il W. Resban ed il W. el Resa. Dopo un'intensa occupazione sedentaria tra il 2300 ed il 1900 (cf. Gen. 14) l'esplorazione archeologica, in accordo con la Bibbia (Deut. 3; Ios. 12), ne attesta una seconda tra il 1300 ed il 700, costituita dai regni di Moab, Sihon, Ammon ed Og. Effettuato lo stanziamento delle tribù ebraiche di Ruben e di Gad e metà della tribù di Manasse nei distrutti regni di Sihon. Ammon e parte di Og (Ios. 13), il territorio di Ruben fu assorbito dall'ancora esistente regno di Moab nel sec. IX e quello di Gad e Manasse fu aspramente conteso agli Aramei di Damasco e agli Ammoniti.

Il programma espansionistico di David (1024·965 a. C.) e di Salomone (965·926. a. C.) culminò nel saldo dominio della Transgiordania: Moab (2Sam 8,2; 1Par. 18, 2); Ammon (2Sam 11, l; 12, 26.31). Alla dissoluzione della monarchia, la T. si liberò dal controllo

israelita, ad eccezione di Moab, dominato ancora dal regno di Samaria fino allo sgancia mento nell'840 per opera del re Mesa (2Reg. 3, 4 ss.; 8, 20 ss.).

In seguito la T. fu provincia degli imperi assiro-babilonese, persiano, seleucida-tolemaico. La parte più occidentale fu poi controllata dai Maccabei (168-63 a. C.) e da Erode il Grande (40 a. C. - 4 d. C.) e discendenti. La Decapoli (v.) fu indipendente e la parte più orientale e meridionale, sotto il dominio dei Nabatei, fu assorbita nel vasto impero romano come parte delle province siriaca ed arabica (Moab).

Nella T. si svolge tanta storia delle tribù israelitiche: Balaam benedice Israele dal monte Pisgah (Num. 23, 14), muore Mosè sul Nebo (Deut. 32, 49). Pure nella T. si svolgono episodi neotestamentari: il battesimo del Battista a Bethania transgiordanica (Io. 1, 28); l'imprigionamento e martirio del Battista nella fortezza del Macheronte; il viaggio di Cristo in Perea (v.); il rifugio della primitiva cristianità a Pella per la distruzione di Gerusalemme (70 d. C.); infine l'intensa vita cristiana (chiese di Gerasa e di Madeba).

[A. R.]

BIBL. - L. SZCZEPANSKI. *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1926. pp. 74-79: N. GLUECK. *The other side of the Jordan*. New Haven 1940.

TRANSITO (o Dormizione di Maria). -v. Apocrifi.

TRASFIGURAZIONE. - «Sei giorni dopo (otto, dice Lc., computando il giorno di partenza e quello d'arrivo; dopo la solenne confessione di Pietro e il primo annunzio della passione, Mt. 16), Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni... e li condusse su un alto monte, in disparte. E si trasfigurò dinanzi a loro, così che il suo viso risplendette come il sole, e le sue vesti diventarono candide come la luce» (Mt. 17, 1-13; Mc. 9, 2-13; Lc. 9, 28-36).

«Invece delle qualità di corpo mortale e passibile, che aveva preso per farsi in lutto simile a noi e soffrire per noi, Gesù rivestì le doti del corpo glorioso, che era la naturale conseguenza della visione beatifica di cui godeva la sua anima in forza della unione ipostatica col divin Verbo. Sospesa, con grande miracolo d'amore e di sacrificio, per tutto il resto della sua vita mortale, quella conseguenza ebbe sul Tabor il suo pieno effetto») (A. Vaccari). La t. ha la sua antitesi nell'agonia nel giardino di Getsemani; nei due casi, Gesù prende con sé gli stessi testimoni: Pietro, come capo della Chiesa; Giacomo, che sarà il primo martire; Giovanni, il prediletto tra i discepoli; la luce sfavillante della t. doveva preservarli contro lo scandalo dell'agonia.

La tradizione si è fermata al Tabor; la salita è penosa, ma Gesù sceglie quella sommità isolata, dominante la circostante pianura, nel cuore della Galilea, per invitare i discepoli alla preghiera. Stanchi del cammino - si era ancora in piena estate, tra la Pentecoste e la festa delle Capanne, del secondo anno di vita pubblica, il 29 d. C., nel periodo dedicato in

un modo diretto alla formazione degli Apostoli - i tre prescelti s'addormentano, mentre Gesù pregava. Al loro svegliarsi, verso i primi albori, lo videro trasfigurato, conversare con Mosè ed Elia della morte che a Gerusalemme avrebbe subito, per compiere il disegno divino.

Pietro entusiasta vorrebbe stabilizzare, prolungare quella mirabile scena, - questa sì degna del Cristo -, egli che aveva, subito dopo la solenne confessione, protestato con energia contro l'annunzio della passione e della morte redentrice; e propone di rizzare tre capanne di frasche, per Gesù e i due eminenti rappresentanti dell'Antico Patto. La risposta venne dall'alto; una nube avvolse questi, mentre i discepoli si prostravano, colti da paura; mentre si udì una voce: «Questi è il mio Figlio diletto, ascoltatelo».

I discepoli, guardatisi intorno, si videro innanzi il solo Gesù!

La t. è la conferma autorevole della confessione di Pietro; la gloria irraggiata da Gesù, era pegno e indice della gloria della risurrezione; il tema del colloquio con Mosè ed Elia, la piena conferma della passione e della morte, già annunziata; erano parti essenziali di quel piano divino, cui i Giudei ricalcitravano, opponendogli il loro piano nazionalistico, prepotente e terreno (v. Tentazioni di Gesù), e del quale erano imbevuti anche i discepoli.

I fortunati testimoni compresero che nessun dubbio era ormai possibile sulla identità Gesù-Messia, e vero figlio di Dio. Non sapevano quindi spiegarsi come mai Elia, che i rabbini insegnavano sarebbe apparso come precursore del Messia, e lo avrebbe intronizzato re, non avesse fatto nulla, mentre il Messia era già arrivato. E ne chiedono spiegazione a Gesù. Questi spiega loro che l'Elia predetto dai profeti già era venuto nella persona di Giovanni Battista (v. Elia), e accenna al martirio da lui subito; il precursore era stato tale non solo con le parole, ma anche con la sorte incontrata; così il Messia compirà pienamente il vaticinio di Is. 53 sul Figlio dell'uomo che deve molto soffrire e essere disprezzato. Quale il Messia, tale dev'essere il suo precursore. Così anche dalla morte del Battista, e dalla natura della missione espletata, Gesù mostra ai discepoli qual è la missione vaticinata nel Vecchio Testamento e rispondente al piano divino, ch'egli realizzerà quaggiù, per la salvezza del genere umano.

D'altronde, nel comandò dato loro, subito dopo le parole del Padre «A nessuno parlerete della visione, fino a che il Figliuolo dell'uomo non sia risorto da morte», Gesù aveva già sintetizzato l'insegnamento della t.: morte e risurrezione; la gloria del Cristo attraverso le sofferenze e la morte.

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'evangelo di Gesù Gristo* (trad. it.), 2a ed., Brescia 1935, pp. 253-57: J. HOLLER, *Die Verklarung Jesu*, Friburgo i. Br. 1937; E. DABROWSKI, *La transfiguration de Jésus*, Roma 1939; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII. Firenze 1950. p. 84 s.

TRINITÀ. - Mistero fondamentale, che insegna l'esistenza in Dio di tre persone, uguali e distinte, nell'unità della natura.

Si sogliono citare vari testi del Vecchio Testamento, i quali o con una forma plurale o con la ripetuta menzione dello Spirito (v.) di Dio e con l'affermazione che il Messia sarà figlio di Dio, insegnerebbero od almeno preparerebbero la rivelazione del mistero trinitario. Oggi si è d'accordo nello spiegare simili espressioni con ragioni stilisti che o come semplici personificazioni di attributi divini. La rivelazione del mistero è la grande novità del Nuovo Testamento, come riconoscevano già scrittori antichi: «Che cosa vi è fra noi e loro (= gli Ebrei), se non questa differenza? Quale è lo scopo del Vangelo, quale la sostanza del Nuovo Testamento..., se non il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo?» (Tertulliano, *Adversus Praxeam* 31; cf. s. Ilario, *De Trinitate* V, 27; PL 10, 147; s. Basilio, *Adversus Eunomium* II, 22; PG 29, 620).

La prima menzione esplicita delle tre persone si trova nel racconto del battesimo di Gesù. Ivi si ha la testimonianza del Padre, che addita Gesù Cristo con le parole: «Questo è il mio Figlio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto» e la presenza dello Spirito Santo, che scende sul battezzato sotto una forma sensibile perché gli astanti l'avvertissero (Mt. 3, 16 s.; Mc. 1, 10 s.; Lc. 3, 21 s.). Ancora più esplicita è la relazione del quarto Vangelo (Io. 1, 32 ss.), in cui risulta meglio anche la personalità dello Spirito. Per trovare una menzione chiarissima delle tre persone nell'unità della natura bisogna giungere all'ultimo capitolo del Vangelo di Matteo (28, 19), quando Gesù prescrive la formula per il conferimento del Battesimo «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». Tutte e tre le persone, che costituiscono un Dio solo (nel nome), concorrono al miracolo della trasformazione morale nell'anima del battezzato, il quale viene ammesso a partecipare della vita soprannaturale (cf. Io. 3, 3; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; 2Pt. 1, 4).

Fra i numerosi testi trinitari di s. Paolo ricordiamo i più sicuri. Trattando dei carismi, egli procede ad alcune appropriazioni alle singole persone: «Ora - egli dice (I Cor 12, 4 ss.) - vi sono distribuzioni di carismi, ma il medesimo Spirito; distribuzioni di ministeri, eppure il medesimo Signore; distribuzioni di operazioni, ma il medesimo Dio che opera tutto in tutti». Ancora più esplicita ed indiscussa nel suo valore dottrinale è la benedizione finale della seconda lettera ai Corinti (13, 13): «La grazia del Signore Gesù Cristo e la carità di Dio e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi». Altri testi trinitari, talvolta richiamati in discussione ma senza un motivo serio, si hanno in Eph. 4, 4 ss.; Gal. 4, 4 ss.; Rom. 8, 14-17; 15, 15 s.; 2Coro 1, 21 s.; Tit. 3, 4 ss.

Secondo molti esegeti si ha una descrizione della T. nell'espressione dell'Apocalisse (1, 4 s.): «A voi grazia e pace da colui che è, che era e che verrà, e dai sette Spiriti, che sono davanti al suo trono, e da Gesù Cristo, testimonio fedele, primogenito dei morti e principe dei re della terra». La difficoltà consiste nelle parole "sette Spiriti", che alcuni credono trattarsi di Angeli, mentre altri vi scorgono una perifrasi dello Spirito settiforme con allusione ai suoi doni (cf. Is. 11, 2). Oggi sono ben pochi gli esegeti che ammettono l'autenticità del famoso comma giovanneo (I Io. 5, 7 s.), che è l'espressione più precisa del mistero trinitario: «Tre sono quelli che rendono testimonianza in cielo: Padre, Verbo e Spirito Santo; e questi tre sono una cosa sola». Comunque, l'interpolazione molto antica,

se non ha un valore scritturistico, è una preziosa testimonianza della tradizione, che seppe formulare in maniera così esatta la trinità delle persone e l'unità della natura.

Numerosi sono, invece, i testi trinitari nel Vangelo di s. Giovanni. In essi leggiamo anche perspicui riferimenti alla vita intima della T. La seconda persona è il Figlio Unigenito (1, 18) generato del Padre. Egli è chiamato anche il Verbo (1, 1); la denominazione prelude alla celebre interpretazione teologica circa il modo di questa generazione eterna. Altrove si precisa il modo di procedere dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio (14, 26; 15, 26; 16, 13 ss.; cf. Gal. 4, 4 ss.; Rom. 8, 14.17).

Le tre persone divine vivono una vita eterna in se stesse, infinitamente beate, ma tutte e tre hanno voluto cooperare alla santificazione dell'umanità, per partecipare la loro beatitudine agli uomini. A codesti pellegrini s. Pietro si rivolgeva col saluto augurale: «Pietro, apostolo di Gesù Cristo, agli eletti... secondo la prescienza di Dio Padre, mediante la santificazione dello Spio rito, per l'obbedienza e l'aspersione del sangue di Gesù Cristo» (I Pt. 1, 1 s.).

[A. P.]

BIBL. - J. LEBRETON. *Histoire du dogme de la Trinité des oridines au Concile de Nicée*. I, 6a ed., Parigi 1924: ID., *La Révélation du mystère de la Sainte Trinité*, in *La Vie Spirituelle*, 74 (1946) 764-76: F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, II, *De Sanctissima Trinitate*, Roma 1938.

U

UBBIDIENZA. - (Ebr. jeqahah, semo'a; greco: ***). La virtù morale che inclina all'esecuzione degli ordini ricevuti dall'autorità divina od umana.

1) *U. a D*io. È premiata in Abramo con la promessa di una numerosa discendenza (Gen. 22, 18; 26, 5; Hebr. 11, 8); è preferita da Dio ai sacrifici (I Sam 15, 22; Eccle. 4, 17); costituisce il principio essenziale della religione dello spirito (Os. 6, 6; Am. 5, 21-24; Is. 1, 10-20; Mi. 6, 6-8; Ier. 7, 3-26; Mt. 12, 2-7; Mc. 12, 29-34) implicando l'osservanza della legge divina (Ex. 15,26; Lev. 26, 18; Deut. 11, 13.27; ecc.). Si deve ubbidire più a Dio che agli uomini (I Mach. 2, 20; 2Mach. 7, 30; At. 5, 29). L'u. a Dio sarà premiata (Deut. 30, 2.20), la disubbidienza, non infrequente presso il popolo ebraico (I Sam 28, 18; Ier. 37, 2; At. 7, 39 ecc.), sarà severamente punita (Ier. 43, 7). Cristo, cui è predetta l'u. dei popoli (Gen. 49, 10), cui durante la vita terrestre ubbidiscono gli elementi e i demoni (Mt. 8, 27; Mc. l, 27; 4, 41; Lc. 8, 25) pone come condizione per la salvezza l'assoluta u. alla sua parola (Rom. 1, 5; 6, 17; 10, 16; 15, 18; 2Cor 9, 13 ecc.); egli che ci ha mostrato nella sua U. ai decreti del Padre celeste (Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8) la causa prima della redenzione, in antitesi perfetta col ribelle Adamo (Rom. 5, 19).

2) U. agli uomini. Nel Vecchio Testamento è imposta verso i sacerdoti ed i giudici (Deut. 17, 12), verso i genitori (Deut. 21, 18; Prov 30, 17) ed è sottolineata quella di Giacobbe verso i suoi genitori (Gen. 28, 7), degli Egiziani verso Giuseppe (Gen. 41, 40), degl'Israeliti verso Mosè (Deut. 34, 9; Ios. 1, 17), ,dei Recabiti verso il loro antenato Ionadab (Ier. 35, 8-18).

Nel Nuovo Testamento è inculcata l'u. dei Cristiani ai genitori, ai padroni (Eph. 6, 15; Col. 3, 20.22; 1 Pt. 2, 13 ss.), all'autorità civile (Tit. 3, 1); è stigmatizzata la disubbidienza dei pagani ai propri genitori (Rom. 1, 30; 2Tim. 3, 2) ed è lodata l'u. dei fedeli all'autorità religiosa (2Cor 2, 9; 7, 15; 10, 6; 2Ts. 3, 14 ecc.).

[A. R.]

BIBL. - H. LESETRE, in DR. IV, coll. 1720 s.

UGARIT. - V. Ras Shamra.

ULIVI (Monte degli). - (Ebr. har. haz-zethim; oggi Gebel el Zeitun). Monte ad oriente di Gerusalemme (Zach. 14, 4; Ez. 11, 23), da essa separato dalla valle del Cedron (2Sam 15, 23; Io. 18, 1) e lontano un percorso sabatico (ca. 1 km.; At. 1, 12). Presenta tre punti culminanti: a nord l'odierno Karm el-Sajad "vigna del cacciatore" (m. 818), chiamato dagli antichi pellegrini "mons viri Galilaei" in ricordo delle parole angeliche (At. 1, 11); al centro l'odierno Gebel et-Tur (m. 812); al sud l'odierno Gebel Batn el Hawa (m. 734), chiamato dagli antichi pellegrini "mons offensionis", "mons scandali", ch'è il nome impiegato dalla Volgata per designare la località idolatrica di Salomone (2Reg. 23, 13). Ricoperto di ulivi, parzialmente ancora esistenti, il monte è traforato da caverne, cisterne, e grotte, legate a ricordi biblici e tradizionali e utilizzate a sepoltura. Ai tempi di David, sulle sue cime era installato un luogo cultuale (2Sam 15, 32). È salito da David in pianto con la testa velata ed i piedi scalzi, mentre fugge al ribelle Absalom (2Sam 15, 30). Salomone innalzò, sulla cima meridionale elle dominava la vallata di Siloe, un luogo cultuale per le divinità idolatriche delle concubine straniere, che fu distrutto dal riformatore Iosia (2Reg. 23, 13). Sulla cima del monte, Ezechiele vide sostare Iahweh, che abbandonava il tempio di Gerusalemme, feticisticamente creduto intoccabile, per trasferirsi fra gli Ebrei di Babilonia (Ez. 11, 23); sulla sua cima si poserà Iahweh, il grande vittorioso, il quale determinerà una grande spaccatura nella montagna stessa (Zach. 14, 4).

Il monte degli U. è particolarmente legato alla storia di Cristo; attraversato nell'andirivieni da Gerico (Mt. 21, 1; Mc. 11, 1; Lc. 19, 29) e da Bethania, situata nel Versante orientale, alla sua base sono situati il Cedron (v.) ed il Getsemani (v.) con la sua grotta; verso la cima un'altra grotta conserva il ricordo degli ultimi insegnamenti di Cristo, tra i quali il Pater noster (Lc. 22, 39; 21, 37; Mt. 24, 3; 26, 30; Lc. 11, 1-4); sulla piattaforma occidentale invece è conservato il ricordo dell'Ascensione (At. 1, 12; Lc. 24, 50 ss.); ed infine sul versante orientale il ricordo del pianto di Cristo su Gerusalemme (Lc. 19, 41-44) e dell'ovazione tributata gli dai discepoli e dai simpatizzanti con rami d'olivo e palme (Mt 21, 1-11 e par.). Attorno ai tre grandi santuari, eretti nel sec. IV, sul monte d'egli U.

(Ascensione, Getsemani ed Eleona, da ***) s'intensificò la pietà cristiana nell'età bizantina e medioevale ed oggi è più viva che mai.

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 64. 372 ss.; L. PIROT. in DRs, I, coll. 628-43.

UMILTÀ. - (Ebr. 'anawah, 'oni; gr. ***). È anzitutto uno stato oggettivo nell'uomo, proveniente da povere condizioni sociali, schiavitù, malattie, disgrazie (Gen. 29, 32; Deut. 26, 7; Iudt. 6, 15; Lc. 1, 48; 2Cor 10, 1 ecc.). Se non è connesso con un disordine morale, tale stato è un titolo di gloria presso Dio (Iudt. 8, 17) sebbene non lo sia presso gli uomini (Eccli. 13, 22.24): esso determina la consolazione (2Cor., 7, 6) e la glorificazione da parte di Dio (Iudt. 8, 17; Eccli. 11, 13; 20, 11; Lc. 1, 52; Iac. 4,10; I Pt. 5, 6 ecc.).

Come disposizione d'animo, mentre presso i pagani è un difetto, è invece presso gli Ebrei e soprattutto i cristiani una virtù morale di cui Cristo "umile di cuore" (Mt. 11, 29) fu un modello perfetto. Molto accetta, a Dio (Eccli. 3, 21), molto raccomandata ai cristiani (I Pt. 3, 8), l'u. consiste nel riconoscer la propria nullità di fronte alla trascendenza divina (Ps. 39, 6), nell'accettare le umiliazioni sull'esempio di Cristo (Phil. 2, 8), nell'abbassarsi di fronte al prossimo (I Pt. 5, 5), disposti a servirlo (Mt. 20, 26; Lc. 22, 26). L'u. è principio di saggezza perché conserva l'uomo nell'equilibrio (Prov. 11, 2); è la condizione per l'efficacia della preghiera (Iudt. 9, 16; Ps. 102, 18; Ps. 22, 25), della grazia (Iac. 4, 6; I Pt. 5, 5) e della salvezza (Mt. 18, 4; 23, 12); infine è il preludio della gloria (Prov. 15, 32; 29, 23).

UOMO. – Come per altre verità gli autori del Vecchio e del Nuovo Testamento non dànno una esposizione sistematico-filosofica dell'antropologia, ma parlano il linguaggio del loro tempo.

1. Nel Vecchio Testamento termini antropologici sono svariati:

1. *Basar*, oltre a designare secondo l'etimologia la "carne" o "parte molle e muscolosa del corpo", opposta alle ossa e al sangue (Gen. 2, 21; 9, 4; Iob 2, 5; Ex. 16, 8~12), denota spesso il corpo animato (elemento materiale) (Num 8, 7; Ex. 30, 32; 4, 7; Ps. 16), in opposizione alla materia inorganica ed inanimata (aphar "polvere": Gen 2, 7; Iob 28, 2-6; o più raramente homer "argilla"': Iob 4, 19;10, 9; Is. 64, 7). Solo per sineddoche è utilizzato per collettività di uomini od animali (Gen. 6, 13-17; 7, 15.21; Ps. 136, 25; Iob 34; 15) o di uomini soli (Gen. 6, 12; Is. 40; 5; Ioel 3, 1; Ps. 56, 5); Raramente è riferito all'u. fisicamente debole, in opposizione a Dio forte (Ps. 78, 39; Iob 10, 4; Ier. 17, 5).

2. *Rùah* (generalmente tradotto "spirito"), il cui significato fondamentale è "soffio" "vento" (120 volte nel Vecchio Testamento), denota l'alito, il respiro d'egli uomini e degli animali (Iob 9, ,18; 19, 17; Ps: 135, 17; Lam. 4, 20), e, metaforicamente; il principio vitale,

partecipato con atto ispiratorio divino all'u., (Zach.12; 1; Ios 12, 10; cf. Ez. 37, 6 dove la vivificazione del popolo è descritta coi termini presi dalla vivificazione degl'individui). La rùah risiede in essi come principio delle attività vitali, in primo luogo della vita vegetativo-sensitiva; soltanto, per l'u., della vita intellettuale-religiosa. Non raramente equivale a "vita" stessa (Iob 10, 12: Ier. 51, 17). Alla rùah, come principio operativo, vengono attribuiti gli impulsi attivi ed i moti irascibili (ira: Ex. 15, 8; 23, 3; Prov 29, 11; 105. 3, l; Prov 18, 14). La spiritualità della rùah umana non è ,formulata chiaramente nel Vecchio Testamento, ma insinuata dall'attribuzione ad essa dell'attività psichica superiore, intellettuale-religiosa, dal profeta Ezechiele in poi. Si afferma per es. che il Signore darà nel tempo messianico una nuova rùah (Ez. 11, 19.; 18, 31; 36, 26; Ps. 51, 12); alla rùah salgono i pensieri (Ez. 11, 5); la rùah cerca, desidera il Signore (Is. 26, 9); è abbattuta (15. 66, 2; Prov 15, B); è umile (Prov. 16, 19; 29, 23), magnanime (Ps. 51, 14).

3. *Ne'samah*, oltre la sinonimia con rùah (alito: Is. 2, 22; Dan. 10, 17; Iob 4, 9; principio vitale: Iob 27, 3; I Reg. 17, 17; Is. 57, 16; Eccli. 9, 13; Gen. 2, 7; 7, 22), ha il significato proprio di "individuo", "persona" (Deut. 20, 16; Ios. 11, 11; I Reg. 15,29).

4. *Néphes* (generalmente tradotto con "anima"), che originariamente significava forse "gola" (accadico: napistu) poi il respiro che passa per la gola distinguendo il corpo vivo dal non vivo, è sinonimo di "vita", strettamente legata al corpo (toglier la nephes: "uccidere"; salvare la nephes: "liberare"); ed e molto comune l'uso di néphes al posto del pronome personale e riflessivo (Num. 23, 10; Lam. 3, 24; 15. 51, 23; Ps. 124, 7; ecc.). Come nesamah, designa pure, per metonimia, l'u. come individuo, persona (Gen. 46, 18.22; Prov 11, 25; Ex. 1, 5: circa 150 volte). Alla néphes, come principio operativo, vengono attribuiti infine le passioni (gaudio e dolore: Ps.· 35, 9; Prov 29, 17; Is. 61, 10), i moti concupiscibili (desideri: Deut. 14, 26; 18, 6; Ps. 41, 3; appetito: Ps. 17, 9; Eccle. 6, 2; soprattutto la fame: Prov. 6, 30; 23, 2; Ps. 107, 9; Prov 27, 7) e la cognizione intellettivo-religiosa (Ps. 139, 14; Deut. 30, 10; Prov 24, 14 ecc.).

Dalla distinzione tra rùah e néphes si è voluta affermare nel Vecchio Testamento una concezione tricotomica dell'u., come nel sistema platonico (***): a torto però, perché questi due termini si confondono nell'applicazione ai fenomeni psichici e designano entrambi il principio vitale e le inerenti attività fisico-psichiche, sebbene secondò diversi punti di vista (rùah è il principio vitale, dinamicamente procedente da Dio e sede degli impulsi attivi; néphes invece è il principio vitale staticamente ed intrinsecamente considerato fino all'individualizzazione e sede delle passioni e dei moti concupiscibili). In modo chiaro poi il Vecchio Testamento attesta che le parti costitutive dell'uomo sono soltanto due: l'elemento materiale (basar) e l'elemento superiore (rùah o néphes o nesamah) (Gen. 2, 7; 6, 3; 7,22; Lev. 17, 11; Ps. 104, 29 s.; Iob 27, 3; 33, 3 s.; Ez. 37, 3). La superiorità dell'u. sugli animali è basata sulla somiglianza dell'u. con Dio (Gen. 1, 26; 5, 1 ss.; 9, 6; Ps. 3, 6 s.; Eccli. 17, 3; Sap. 2, 23), la quale, essendo affermata a motivo dell'intelligenza e libera volontà, conduce alla superiorità umana per il possesso di un'anima spirituale, essenzialmente superiore all'anima dei bruti.

5. Nell'ultimo periodo del Vecchio Testamento si trova una nuova terminologia: si designa lo spirito vivificatore di Dio con *** (rùah) ed il principio superiore, interno

dell'uomo, con *** (néphes) (2Mac. 6, 30; 7, 37; 14, 38; Sap. 4,14; 7, 27; 8, 19 ss.; 9, 15; 10, 16).

6. Il sangue umano, come quello animale, è sacro, perché sede della vita (Lev. 17, 11-14; Deut. 12, 23) anzi la vita stessa (Lev. 17, 14; Deut. 12, 23). Qualunque sia la funzione fisiologica del sangue l'esperienza attesta che l'u. vive per tutto il tempo che pulsa il sangue e che, al contrario, egli muore quando il sangue è uscito dal corpo. Poiché la vita appartiene a Dio, è proibita la sunzione del sangue e l'omicidio (Gen. 9, 4 ss.; Lev. 3, 17; 7, 26 s.; 17, 10-14; 19, 26).

7. Gli organi dell'attività psicologica sono caratteristici: il cuore (leb, lebab) è l'organo dell'attività intellettiva, come per noi il cervello, mai nominato nella Bibbia (Deut. 29, 3; Is. 6, 10; I Reg. 3, 9; ecc . .). (Frequenti sono le espressioni: «dare e porre il cuore» - fare attenzione; «salire nel cuore» - venire in mente; «dire in Cuor Suo» - dire fra di sé, pensare). Al cuore, con minor frequenza, sono riferiti gli affetti e gli atti volitivi (inclinazione d'animo: Gen. 8, 21; Ex. 35, 21; amore: Iudc. 16, 15; odio: Lev. 19, 17; proposito della volontà: Ex. 7 passim; Iudc. 5, 16 ss.; decisione il Reg. 10, 30; 15. 63, 4; la gioia e la tristezza: 1Reg. 8, 66; Eccle. 9, 7; parlare al cuore - consolare Gen. 34, 3; Iudc. 18, 20; Is. 40, 2). I reni (kela-joth), raramente soli, designano il centro dei sentimenti interni (Iob 19,27) o pensieri (Ps. 16, 7; Ier. 12, 2); spesso menzionati insieme al cuore (Ps. 7, 10; 26, 2; 73, 21; Prov 23 16), costituiscono i centri dei fenomeni affettivi sensibili (reni) cd intellettuali (cuore).

Gli affetti più teneri di benevolenza e di misericordia hanno come centro le "viscere" (rahamim: Gen. 43, 30; 2Reg. 24, 14; Am. 1, 11; Os 2, 21) (me'im: Is. 16, 11; Ps. 40, 9; Iob 30, 27) od in modo più generico l'"interno" (qereb: Gen. 49, 6; Ps. 5, 10).

II. Nel Nuovo Testamento. La concezione dell'u. è quella del Vecchio Testamento ed il linguaggio psicologico quello in uso nella versione greca dei Settanta.

l. Come basar, *** ("carne") indica la parte carnea del corpo (Lc. 24, 39; Ap. 17, 16; 19, 18.21; ecc.); per sineddoche, l'intero corpo animato (Col. 2, 5; Gal. 2, 20; Phil. l, 24; Rom. 8, 3), la discendenza naturale (Rom. 1, 3; 4, 1) oppure la natura umana, l'u. (Io. 1, 14; Lc. 3, 6 ecc.), spesso con idea accessoria di debolezza fisica (1Cor. 15, 50; Gal. 1, 16; Eph. 6, 12 ecc.). Un'accezione caratteristica, frequente soprattutto in s. Paolo, è quella di natura umana moralmente debole, opposta, come sede della concupiscenza, allo spirito (Rom. 7-8; Gal. 5; 2Cor 10, 2; Eph. 2, 3; Mt. 26, 41; Mc. 14, 38; Io. 1, 13; 2Pt. 2, 10.18).

2. Come la néphes, *** (anima), benché si opponga al corpo materiale (Mt. 10, 28; 26, 38) è per lo più in stretto rapporto col corpo e con la carne, come principio della vita sensibile (Lc. 12, 19.23; Ap. 18, 14). Così essa indica spesso la vita stessa, talvolta la persona vivente (Mc. 3, 4; Rom. 2,9 ecc.)· e può sostituire il semplice pronome riflessivo (Mt. 10, 39; cf. Lc. 9, 24s. ecc.); ed infine, non raramente, le sono attribuiti affetti e desideri anche razionali (Mt. 26, 38; Mc. 14, 34; Io. 12, 27; Lc. 1,46).

3. Oltre a ***, il Nuovo Testamento usa egualmente *** ("spirito"), come il Vecchio Testamento usava rùah assieme a néphes, però attribuisce allo "spirito" solo le attività

propriamente spirituali (Mc. 2, 8; Lc. 10, 21; 2Cor 2, 11 ecc.). Lo "spirito" è considerato principio più che soggetto, salvo rare eccezioni giustificate dal contesto (Lc. l, 47; At. 17; 16; I Cor 14, 14); così il IV Vangelo afferma che l'anima di Cristo è turbata (Io. 12, 27) ma che Egli si turba nel suo Spirito (13, 21). Anziché poi sostituirsi all'"anima", lo "spirito" viene sovente nominato assieme, come due aspetti della medesima sostanza (1Ts. 5, 23; Hebr. 4, 12). Di conseguenza la concezione tricotomica del composto umano, appoggiata a torto dagli gnostici, e più tardi da Apollinare, su questi testi, è sconosciuta al Nuovo Testamento.

4. S. Paolo col termine ***, oltre all'attività intellettuale, designa di preferenza l'anima umana vivente della vita soprannaturale prodotta dallo Spirito Santo (1Cor 14-16; Gal. 6, 18; Phil. 4, 23, ecc.) e la persona stessa dello Spirito Santo in contesto trinitario. L'anima umana invece vivente secondo principi naturali è di preferenza da S. Paolo indicata col termine corrente del tempo *** unito a *** (Eph. 4, 23), oppure a lui contrapposto (1Cor. 14, 14-23), infine da solo per designare o l'intelligenza falsata del pagano (Rom. 1, 28; Eph. 4, 17; ecc.) o quella dell'uomo peccatore in lotta contro la carne ma non ancora rinnovato dal divino Spirito. (Rom. 7, 23 ss.).

5. Gli organi dell'attività psicologica sono gli stessi del Vecchio Testamento: il cuore (***) in particolare è il centro della vita sensitiva, intellettivo-volitiva e morale. Le viscere (***) sono poi il centro dei teneri sentimenti di affetto e di misericordia (Lc. 1, 78; Phil. 1, 8; 2, 1; Philem. 12).

[A. R.]

BIBL. - J. SCHWAB, *Der Begriff der Néfes in den hl. Schriften des A. T*., Monaco 1924: F. RUSCHE, *Blut. Leben und Seele*, Paderborn 1930, pp. 308-58; F. SALVONI, *Il sangue nella letteratura biblica*, in Medicina e Morale, 1946, pp. 311-318; BAUMGARTEL-BEHM, ***, in ThWNT, III, pp. 609-16; BEHM, ***, ivi IV, pp. 950-58; W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, Stoccarda 1934; F. PRAT. *La teologia di S. Paolo*, II, 7a ed., Torino 1950. pp. 389-93; H. MERL-KOERNLEIN, *L'homme selon l'apotre Paul*, Neuchatel 1951; G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament* (*Cahien Théologiques*, 32), Neuchatel 1953; cf. *Rivista Biblica*, 4; (956) 34-42.

URIM e TUMMIM. - Esprimono il mezzo per la consultazione ufficiale di Iahweh ad opera del sommo sacerdote. Secondo l'opinione più accettabile sarebbero due pietre, di vario colore o forma. I due termini (Volgata: *doctrina et veritas*) etimologicamente pare significhino, ad attenerci all'ebraico: luce e integrità; se non derivano dall'assiro urè (Nebo, dio delle scritture e degli oracoli, è detto "signore degli urè") e tummu (forma derivata da tamu, "pronunziare una formula magica"). Istituzione prettamente mosaica (Ex. 28, 29 s.); il sommo sacerdote, nelle sue funzioni, portava sul petto il pettorale (o borsa), con dentro l'U. e il T.; e il pettorale è detto per questo "pettorale del giudizio".

La domanda (cf. I Sam 14, 41 s., specialmente nella versione greca) era formulata in modo che la risposta poteva essere data semplicemente per sì o no.

Mosè era in diretta relazione con Dio. Giosuè invece, almeno ordinariamente si rivolgerà al sommo sacerdote, che «consulterà per lui la decisione dell'U. davanti al Signore» (Num. 27, 21).

Questa consultazione, frequente nel regno di Saul e all'inizio di quello di David (1Sam 10; 14; 23; 30; 2Sam 2, l; 5 ecc.; cf. 105. 9, 14; Iudc. l, 2; 20, 18), non è più attestata sotto Salomone e in seguito. Dio si serve della ispirazione profetica per comunicare la sua volontà. L'U. e il T. rimarranno tuttavia col pettorale, parte dell'abbigliamento del sommo sacerdote.

[F. So.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*. I, Parigi 1922. p. 335 s.; A. CLAMER, *Nombre* (*La Ste Bible*. ed. Pirot, 2), ivi 1940, p. 422; A. MÉDEBIELLE (ibid., 3), 1949, p. 407.

V

VANGELO secondo gli Ebrei. - v. Apocrifi.

VANGELO secondo gli Egiziani. - v. Apocrifi.

VATICANO (Codice). - v. Testi biblici.

VENDETTA. - v. Taglione.

VERGINITÀ. - Il principio di questa virtù, con la ragione soprannaturale che la spiega e determina, è posto da Gesù: Mt. 19, 10 ss. Al sentire formulata risolutamente e senza eccezioni l'indissolubilità del matrimonio, i discepoli esclamano: «Se tale è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, meglio vale non maritarsi». E Gesù rispose loro: «Non tutti comprendono ciò, ma soltanto coloro ai quali è concesso. Vi sono infatti eunuchi, nati così dal seno materno; vi sono eunuchi, così resi dagli uomini; e vi sono eunuchi che *si rendono tali da sé, per amore del regno dei cieli. Chi è in grado di farlo, lo faccia*".

Non tutti sono capaci di rinunziare al matrimonio; quanti lo fanno, rinunziano a quanto esso può offrire in fatto di gioie materiali e morali, *per consacrarsi interamente* all'amore, al servizio di Dio e del prossimo.

S. Paolo ripiglia e commenta chiaramente quest'insegnamento. I Cor 7. «È eccellente per un uomo conservare la v. Ma, a motivo dell'impudicizia, ciascuno sposi. Ben vorrei che tutti fossero come me (nella perfetta castità); ma ciascuno ha da Dio il suo proprio dono di grazia».

Siamo di fronte a una duplice vocazione: la prima, comune, più generale, più adatta alla debolezza umana, la vocazione al matrimonio, anch'esso "dono di Dio"; la seconda, più elevata; non di tutti, la vocazione alla castità.

«Dico ai non maritati, alle vedove: è cosa eccellente per essi se vivranno come son io; ma se non possono essere continenti, si maritino; perché è meglio sposarsi che esser sul fuoco». Una volta sposati c'è, da parte del Signore, il precetto assoluto dell'indissolubilità del matrimonio.

S. Paolo, trattando direttamente della v., dà quindi (vv. 25-35) il motivo dell'eccellenza di questo stato, su quello del matrimonio, con l'unica ragione del suo essere.

«Stimo dunque che è cosa eccellente per una persona rimaner vergine, a causa della necessità (afflizione) presente. Se uno sposa non pecca; se la vergine si marita non commette colpa alcuna; ma in tale stato avranno del tormento nella carne, tormento che io vorrei risparmiarvi». "Necessità presente", "tormento nella carne",. come spiega nei vv. 32 ss., sono le occupazioni ordinarie di questo mondo, e quelle particolari allo stato coniugale. Bisogna ben guardarsi dall'attaccare il proprio cuore a queste cose terrestri; s. Paolo ha parlato della santità del matrimonio (v. 7), della sua legittimità (v. 28), ma ricorda ai fedeli che ben devono elevare il proprio animo a Dio, e non lasciarsi sopraffare dalle visuali, dalle abitudini, dalle preoccupazioni naturali. Ricordino che tutto è transitorio: «passa veloce la disposizione esterna di questo mondo» (vv. 29 ss.). «Or vorrei che nulla turbasse la pace del vostro animo. L'uomo non sposato è *sollecito* (ha cura) *delle cose del Signore*, dei mezzi per piacere al Signore; ma colui che si è sposato è sollecito delle cose del mondo, del modo come piacere alla sposa, ed eccolo diviso.

E la donna non sposata e la vergine è sollecita delle cose del Signore, per essere santa e di corpo e di spirito; ma quella che s'è maritata è sollecita delle cose del mondo, dei mezzi di piacere al marito.

Questo io lo dico nel vostro interesse, per proporvi ciò che è eccellente e che può fissarvi stabilmente vicino al Signore (perché possiate consacrarvi al Signore) senza distrazioni".

L'Apostolo dichiara dunque *più favorevole, in sé, alla vita spirituale* lo stato di quelli che rinunziano al matrimonio, *per consacrarsi direttamente ed esclusivamente*, al servizio del Signore; per ottenere più facilmente la santità del corpo e dello spirito. La grandezza della v. e del celibato è *tutta soprannaturale*, e non esiste realmente che dove questo stato è abbracciato per sovrabbondanza dell'amore di Dio, che porta con sé l'amore del prossimo; amore e servizio ai quali il chiamato teme di non lasciare un campo abbastanza libero e abbastanza vasto, se restringe il suo affetto, la sua libertà, anche con i legami più legittimi e più necessari per tutti gli altri uomini.

Nessun altro scopo potrebbe giustificare il ripudio delle obbligazioni ordinarie. È sempre il grande principio della "libertà dei membri di Cristo", che non è se non il mezzo di tendere più sicuramente al fine, "la carità".

[F. S.]

BIBL. - E. B. ALLO. *Première épitre aux Corinthiens,* Parigi 1934, p. 182 s.; F. SPADAFORA. *Temi d'esegesi* (I Cor 7. 32-28 e il celibato eccl.), Rovigo 1953. pp. 450-71.

VERITÀ. - (Ebr. 'emeth; greco ***). Nel Vecchio Testamento è un attributo di Dio: essendo il significato fondamentale del termine ebraico quello di "stabilità", esso denota la fedeltà divina alle promesse (Ex. 34, 5 ss.; Ps. 89; 132, 11; *hesed we emeth: bontà e fedeltà*; Gen. 24, 27; Ex. 34, 6; 2Sam 2, 6; Ps. 40, 11; 30, 10 ecc.) e conseguentemente la protezione divina (Ps. 91; 54, 7). La v. è ancora un attributo della parola e legge divina e designa la loro conformità con ogni norma di giustizia e di santità (Ps. 19; 111, 7 s.; 119, 142.151.160).

Come attributo degli uomini, conserva il suo significato di fedeltà (Ex. 18, 21; Neh. 7, 2) nell'ambito sociale-religioso (Os. 4, l s.; II Reg. 20, 3; Zach. 8, 3; *camminare nella v.-fedeltà*: I Reg.2, 4; 3, 6; 2Reg. 20, 3; Is. 38, 3; *fare la v.*: 2Par. 31, 20; Ez. 18, 9; *bontà e fedeltà*: Gen. 24, 29; Ios. 2, 14; Prov 3, 3; 14, 22 ecc.) e di conformità colle norme del diritto nell'ambito giuridico (Prov. 29, 14; Ez. 18, 8; Zach. 7, 9). V. in opposizione a menzogna (I Reg. 10, 6; 22, 16; Is. 43, 9; Ier. 9, 4 ecc.). Soprattutto dopo l'esilio appare il significato di *v. religiosa* e designa la rivelazione divina e la religione ebraica stessa (Ps. 25, 5; 26, 3; 86, 11; Mal. 2, 6-7; Prov 8, 7-11 ecc.; Dan. 8, 12.26; 9, 13 ecc.).

Nel Nuovo Testamento, oltre al senso di adeguazione dell'idea e parola con la realtà (At. 26, 25; Rom. 2, 20; Mc. 5, 33; Io. 5, 33 ecc.) assume soprattutto un significato religioso: è la v. religiosa, propria dei Cristiani, che proviene da Dio (Io. 14, 17; 15, 26; I Io. 4, 6; Io. l, 14; 14, 6; Rom. 15, 8), comunicata da Cristo agli uomini e promulgata dagli Apostoli (Io. 18, 37; I Io. 2, 21; I Tim. 2, 4; 2Pt. 2, 2; Rom. l, 18; I Cor 13, 6; 2Ts. 2, 12 ecc.) perché venga accolta dagli uomini con la fede e divenga norma del loro agire quotidiano (Io. 3, 21; I Io. 1, 6; 2Cor. 13, 8 ecc.).

[A. R.]

BIBL. - G. QUELL, in ThWNT, I, pp. 237 ss.; F. ASSENSIO. *El Hesed y Emeth Divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Roma 1949; L DE LA POTTERIE. *De sensu vocis emeth in V. T.*, in VD, 27 (949) 336-54; 28 (1950) 29-42.

VIGNA-VITE. - La vite, detta in ebr. ghefen (soreq = vite pregiata) e in greco ***, nella Bibbia è ricordata la prima volta in Gen. 9, 20, a proposito dell'attività agricola di Noè. Come aveva predetto Giacobbe (Gen. 49, 11) la Palestina è stata la terra nella quale la vite ha avuto una cultura assai intensa (Deut. 6, 11; 8, 8; 33, 28 ecc.); e questo spiega il largo impiego che, della vigna e della vite, attraverso paragoni, parabole, allegorie, si fa nel Vecchio e nel Nuovo Testamento.

Senza pretendere di esaurire tutti i testi, in genere, si può ritenere:

a) Nel Vecchio Testamento la v. è l'immagine del popolo eletto (Is. 5, 7); questa vite Dio l'ha trasportata dall'Egitto, l'ha piantata in suolo fertile dopo di aver scacciato sette nazioni, vi ha speso attorno le cure più affettuose (Ps. 80, 9-11); essa, però, invece di dare uva profumata, produsse lambruschi (Is. 5, 1-7), anzi s'è mutata in un viticcio degenere (Ier. 2, 21) o addirittura in un legno secco, destinato quindi alle fiamme (Ez. 15, 2·7); per questo, il Signore ha permesso che dalla sua v. venissero sottratti anche i raspolli, che secondo Lev. 19, 10 dovevano esser rispettati e riservati ai poveri (Ier. 6, 9), anzi fosse senz'altro devastata da cavallette (Ioel l, 6.12), da bestie feroci, e abbandonata al ludibrio delle genti (Ps. 80, 13 s.). L'allegoria era tanto usata, che secondo una testimonianza di Flavio Giuseppe (*Bell*. V, 5, 4; *Ant*. XV, 11, 3) nel vestibolo del Tempio di Gerusalemme, come motivo ornamentale, pendevano grossi viti d'oro, dai grappoli colossali.

b) Nel Nuovo Testamento, poi, eccetto che nella parabola degli operai (Mt. 20, 1-16) dove la v. è sempre immagine del popolo eletto, anche in quanto è figura (tipo) del nuovo popolo (la Chiesa), l'allegoria è alquanto ritoccata. Così, nella parabola (secondo altri, allegoria) dei perfidi vignaiuoli (Mt. 21, 33-45), la v. figura il regno di Dio (nel Vecchio Testamento concretizzato nella teocrazia ebraica), ossia i benefici messianici coi quali il Signore voleva condurre gli uomini alla salvezza; benefici, che saranno tolti ai Giudei e passati ai pagani, che sono più disposti ad apprezzarli e a trafficarli (Origene, Fonck, Phimmer, Vosté); parimenti, nella bellissima allegoria (parabola, secondo altri) di Io. 15, 1-9 (che è il fondamento teologico della dottrina del Corpo mistico) la vite non figura più; né il popolo eletto, né i suoi privilegi messianici, ma il Messia ed i suoi discepoli. (ceppo e tralci; Io. 15, 5: Io sono la vera vite, voi i tralci) nel senso, che come il tralcio che non è congiunto con la vite non può portare frutti, così, chi non è unito a Gesù per mezzo della grazia, non può produrre frutti di vita eterna; chi poi rimane staccato dal ceppo (Cristo) viene gettato via come il tralcio che, disseccato, vien raccolto e buttato nel fuoco (rovina eterna).

L'allegoria della vite ricorre frequente. mente nelle pitture delle catacombe, e rappresenta ora il Redentore, ora l'Eucaristia; secondo il Marucchi, è forse l'allegoria più antica: essa non aveva impressionato meno l'immaginazione dei primi cristiani della parabola del buon Pastore. La vite si trova pure nelle pitture sepolcrali pagane, ma con significato funerario, poiché la vendemmia figurava la fine della vita.

BIBL. - E. LEVESQUE. *Vigne*, in DE, V. coll. 2422-32; J .-M. VOSTÉ. *Parabolae selectae* D. N. J. C.. I, Roma-Parigi 1933. pp. 339-372; II, ivi. pp. 818-38; O. MARUCCHI, *Man. d'archeol. crist.*, Roma 1933, pp. 281 s.

VITELLO d'oro. - Simbolo sensibile della divinità. Mosè è sul Sinai con Iahweh (Ex. 24, 12.18); il popolo, lasciato sotto la guida di Aronne e di Rur, stanco dell'attesa, chiede ad Aronne un'immagine che rappresenti il Signore, cui prestar culto (Ex. 32, 1.6). Aronne con i monili d'oro offerti dagl'Israeliti "fece un v. di getto", cui furono offerti sacrifici, con letizia del popolo. Ciò costituiva una palese violazione del patto appena sancito (Ex. 20, 3 ss.) che proibiva ogni rappresentazione sensibile di Iahweh, per il pericolo d'idolatria. Fu un grave peccato del popolo (32, 21.30 s.). Iahweh ne dà notizia a Mosè, minacciando di

annientare il popolo prevaricatore e di restringere alla sola famiglia di Mosè la promessa fatta ad Abramo (Gen. 17, 20; 21, 13- ecc.). Mosè intercede presso Dio; quindi discende dal monte, trova il popolo in festa, intorno al v. d'oro; acceso di santo sdegno, infrange l'idolo, ne disperge la polvere e, rimproverato Aronne, punisce, insieme ai leviti, con una specie di decimazione (ca. 3.000 uccisi) il popolo (Ex. 32, 7-35). Quindi riprende la sua intercessione per placare il Signore, e farlo desistere dal proposito di separarsi dal suo popolo (separazione rappresentata dalla posizione della tenda del Signore, fuori dell'accampamento). Mosè ottiene che il Signore ritorni in mezzo a Israele e lo guidi personalmente alla terra promessa. «Anche questo farò, dice Iahweh, perché ti ho in grande stima e amicizia». Sottolinea così il potere di Mosè, ma anche la sua piena libertà ed indipendenza nella distribuzione delle sue grazie e delle sue misericordie. Se egli perdona, è per sua bontà, non già perché Israele o altri possa vantar qualche diritto (= "farò grazia a chi la farò e avrò pietà di chi l'avrò").

Il Signore per i meriti delle passate generazioni (cf. 32, 13), non rompe definitivamente l'alleanza con Israele; si contenta per ora di un castigo temporaneo e limitato (cf. 32, 34 s.), perché nulla resta impunito; pur tenendo conto del pentimento del popolo (Ex. 33). Questo peccato è ricordato da s. Stefano (At. 7, 39 ss.); da I Cor 10, 7; Ps. 106 (105), 19-23.

Molto più grave fu il peccato di Ieroboam, il quale subito dopo la scissione da Giuda, delle dieci tribù del nord, eresse due vitelli d'oro a Dan e a Bethel, per allontanare i suoi sudditi da Gerusalemme e dal Tempio (I Reg. 12-13). Ieroboam ripete le stesse parole di Aronne al popolo: «Ecco il tuo dio, o Israele, che ti trasse dal paese d'Egitto» (I Reg. 12, 28), presentando i due vitelli. Egli voleva soltanto presentare un simbolo di Iahweh; ma ben presto si trattò per il popolo di vera idolatria; in Samaria s'incontra il nome proprio 'Agaljau = Iahweh è un v.; il simulacro è già fatto Dio!

Il toro è il simbolo cananeo della divinità; rappresenta la forza e la fertilità di Baal, e lo stesso Baal. Anche Iehu che distrusse gli altri idoli del culto di Baal, lasciò i due vitelli d'oro, il cui culto, con un sacerdozio apposito, era assurto a religione di stato (2Reg. 10, 29). Contro tale culto dirigono le loro minacce Amos (5, 4 ss. 21-24; 7, 4.17) ed Osea (6, 10; cf. 2, 13 ss.; 10, 1 s., 5,8).

[F. S.)

BIBL. - A: PORL, *Historia populi*

Israel, Roma 1933, p. 37 ss.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*. Rovigo 1953, pp. 192 ss. 234 s.

VOLGATA. - È la versione latina della Bibbia compiuta in gran parte da S. Girolamo, denominata da Erasmo di Rotterdam e G. Lefèbvre d'Etaples, a motivo della sua grande diffusione, "volgata", "usuale", "comune", termine applicato prima alla versione greca dei LXX.

Nel IV sec. (cf. S. Agostino, *De doctrina christiana* II, 11, 16; PL 34, 43; ed i molteplici rilievi di S. Girolamo), regnava una grande varietà di lezioni in manoscritti latini; con notevoli differenze rispetto ai testi originari. Per questo il papa Damaso invitò s. Girolamo ad un'accurata revisione del testo biblico; essa, iniziata nel 383-384 a Roma, ampliata e perfezionata di propria iniziativa, terminò solo nel 405-406 a Betlemme.

Il Nuovo Testamento non fu tradotto da s. Girolamo, ma solo riveduto durante gli anni 383-85 nei punti principali in un testo latino preesistente, con l'intento di eliminare i difetti dovuti ad amanuensi disattenti o ad arbitrarie correzioni di sedicenti specialisti con particolare riguardo all'originale greco; cf. la lettera, con cui Girolamo dedicava al Papa la revisione dei quattro Vangeli (PL 29, 557-62), per i quali dovette tener sott'occhio un manoscritto greco della famiglia del codice B (Vaticano).

Il Vecchio Testamento fu per la massima parte tradotto direttamente dall'ebraico tra gli anni 391-406. Dei deuterocanonici, egli tradusse solo Iudt. e Tob. dall'aramaico. Gli altri (Bar., Eccli., Sap., I e II Mach., parte di Esth.) riproducono ancora il testo dell'antica latina. Del Salterio Girolamo compì due revisioni (una a Roma nel 384 con i medesimi criteri adottati per il Nuovo Testamento ed una in Betlemme verso il 389 sul testo esaplare) ed una traduzione diretta dall'ebraico. Data la grande diffusione del libro e la ripugnanza generale per una novità assoluta, nella V. fu incorporato non il testo tradotto dall'originale, ma la seconda revisione chiamata Salterio gallicano sia perché diffusosi dapprima in Gallia sia per distinguerla dalla prima in uso a Roma (Salterio romano).

Nella revisione del Nuovo Testamento Girolamo intese soltanto correggere gli errori più palesi, badando anche ad una certa eleganza della lingua, quasi del tutto trascurata nelle versioni precedenti. Per la traduzione del Vecchio Testamento, si può dire che è tra le migliori di tutte le antiche versioni, nel suo complesso; per la fedeltà all'ottimo originale ebraico (molto affine al testo masoretico) che ebbe a sua disposizione. Talvolta volle rendere più perspicui testi messi anici o creduti tali (cf. Is. 11, 10; 12, 3; 16, 1; 51, 5); non scostarsi troppo dalla lezione dei Settanta; e dare un colorito più latino al periodare semplice e paratattico dei Semiti. Non mancano (cf. Gen. 49, 10; Ier. 31, 15.22 ecc.) casi nei quali Girolamo fraintese il testo; ma essi sono molto meno di quanti se ne aspetterebbero. Le varie imperfezioni, molto esagerate da vari autori acattolici nel passato, non possono sminuire l'ammirazione per l'impresa assai più ardua allora che non adesso, dato il grande progresso della filologia e della critica.

In varie lettere (già nella 27 a Marcella, scritta forse nel 384) ed in quasi tutte le prefazioni, premesse ai diversi libri man mano che li pubblicava, Girolamo si difende - spesso con la violenza abituale - dalle mille critiche contro la sua opera, dettate dal malanimo, oppure da una naturale reazione di spiriti che vedevano alterata l'antica latina o sminuita la versione dei Settanta, ritenuta da alcuni per ispirata. Lo stesso s. Agostino, solo lentamente si mostrò più comprensivo, anzi lodò apertamente l'iniziativa (cf. *De doctrina christiana* IV, 15; PL 34, 96), pur rimanendo sempre fedele all'antica versione.

A motivo di questa opposizione la diffusione dell'opera fu lenta e contrastata. Il suo trionfo su le antiche traduzioni fu dovuto innanzi tutto a s. Gregorio Magno, a Cassiodoro,

a s. Isidoro di Siviglia e a s. Beda il Venerabile. Intanto la trasmissione delle varie versioni occasionò contaminazioni reciproche; lezioni di quella geronimiana penetrarono nell'antica latina e viceversa.

Tale fatto, insieme al naturale alternarsi di un libro, ricopiato un'infinità di volte, determinò il costituirsi di "tipi" di testo particolari, che ora si sogliono chiamare "italiano", "spagnolo", "insulare"' od "irlandese" dai vari gruppi di manoscritti, che li rappresentano.

Il migliore, a causa del suo limitatissimo numero di interpolazioni, è il gruppo italiano, che proviene dalla revisione di Cassiodoro (sec. VI) e dalla recensione compiuta da Alcuino per iniziativa di Carlo Magno. I codici spagnoli si distinguono per l'ordine particolare (= al canone ebraico) seguito nella disposizione dei libri, mentre per il testo risentono l'influsso della revisione di Teodulfo, vescovo di Orleans (+821). Meno perspicue sono le caratteristiche dei manoscritti insulari od irlandesi, che rappresentano un testo molto diffuso anche in Francia e con evidente influsso della recensione di Alcuino.

Nel sec. XIII, data la grandissima importanza della sua Università, a Parigi si formò un tipo di testo diffusissimo, che si suole chiamare *Bibbia parisiensis*, fondato su la recensione alcuiniana, ma che risultò in pratica una vera miscela di lezioni provenienti da varie correnti: tanto da esigere i famosi "correctoria (v.) biblica".

Autenticità della V. Il Concilio di Trento (IV sess., 8 apr. 1546) «considerando che sarebbe fonte di grande utilità nella Chiesa di Dio se risultasse quale fra le varie versioni latine in circolazione sia da ritenersi per "autentica", stabilisce e dichiara che nelle pubbliche letture, nelle dispute, nelle predicazioni e nelle esposizioni si abbia per autentica, senza che alcuno con qualsiasi pretesto osi o presuma rigettarla, questa stessa versione antica e diffusa (= vulgata), che è stata approvata nella Chiesa col suo uso plurisecolare» (EB, 46).

Il decreto è soltanto "disciplinare", non ha valore "dommatico".

Il decreto prescinde dai testi originali, dalle altre versioni antiche per precisare che la V. era l'unica versione autentica rispetto alle molte nuove traduzioni latine (ne sono state contate ben 160 solo per gli anni 1450-1522!); e per l'uso "pubblico", nella Chiesa. Il termine *autentica* va preso in senso giuridico: indica un documento degno di fede, che fa *testo*: la V. poteva essere adoperata con ogni sicurezza per la dimostrazione delle verità dogmatiche e morali. Il Concilio ne indica la prova nell'uso plurisecolare fattone dalla Chiesa, che è indefettibile nelle questioni di fede e di morale.

Trattandosi di una versione, basta una "conformità" sostanziale col testo originale. I Padri conciliari erano talmente consci di talune imperfezioni della V. da raccomandarne caldamente un'edizione corretta. Le recenti Encicliche (cf. la *Divino Afflante Spiritu*) inculcano ormai per le dimostrazioni teologiche il ricorso al testo originale.

Codici. Essendo stato il libro più ricopiato, straordinario è il numero dei manoscritti della V.: tenendo conto anche dei lezionari liturgici e dei frammenti, ascendono a circa 30.000! Molti però sono di data recente e riproducono il diffusissimo testo parigino di nessun valore critico. Qui basta segnalare i principali rappresentanti.

Fra i manoscritti "italiani" eccelle per bontà di testo e per la sua veneranda antichità l'*Amiatino* (A), cosiddetto dal Monte Amiata ove fu lungamente conservato nella biblioteca dei Cistercensi. Ora si trova nella Laurenziana di Firenze. Il testo deriva da quello curato da Cassiodoro nel monastero di Vivario, ma fu copiato verso il 700 in Inghilterra in un monastero presso Jarnow da un manoscritto, che l'abate Ceolfrido od il suo predecessore portò a Roma. Il Codice fu inviato da Ceolfrido come dono a S. Pietro; ma, - essendo morto durante il viaggio il suo latore, andò a finire sul monte Amiata. La Commissione istituita da Pio IV ne curò la collezione ed è stato spesso oggetto di studio, particolarmente da parte di Tischendorf. Giustamente è uno dei codici più quotati dai Monaci Benedettini, che solo in casi speciali gli assegnano un valore secondario nella loro edizione.

Il codice *Fuldensis* (F) si deve all'iniziativa di Vittore vescovo di Capua (541); fu portato a Fulda, ove ancora si conserva, da s. Bonifacio. Contiene il Nuovo Testamento con i vangeli unificati a modo di Diatessaron.

Il *Paulinus* (P) risale al sec. IX ed è uno dei manoscritti più eleganti della biblioteca di s. Paolo a Roma. Si ritiene ottimo rappresentante della recensione di Alcuino. Del medesimo tipo è il codice *Vallicellianus* (V) del sec. IX, conservato nella biblioteca Vallicelliana di Roma.

Una famiglia particolare è costituita dai manoscritti *Mediolanensis* (M), *Foroiuliensis* (J), in gran parte a Cividalede1 Friuli, mentre alcuni fogli stanno a Praga ed a Venezia, *Anconitanus* e *Sangallensis*, scritti tutti nel sec. VI-VII nell'alta Italia.

Fra i codici "spagnoli" occupa il primo posto il *Cavensis* (C) del sec. VIII-IX, conservato nella Badia di: Cava dei Tirreni. In esso si notano non poche lezioni derivate da versioni pregeronimiane.

Il *Turonensis* (G) del sec. VI-VII, ora nella Biblioteca Nazionale di Parigi, contiene quasi tutto il Pentateuco (Gen:-Num.). Gli editori Benedettini gli hanno attribuito un grande valore, considerandolo l'archetipo dei codici spagnoli.

Fra ì codici "insulari';· o "irlandesi" si notano: il *Dublinensis* (D), detto anche *Armachanus* o *Book of Armagh*, dell'312, contenente il Nuovo Testamento, ed il *Kenanensis* (Q) o *Book of Kells* del sec. VII-VIII, che, al pari dell'*Egertonensis* (E) del sec. IX, riporta i quattro Vangeli. Rappresentante tipico della famiglia per l'Eptateuco (contiene solo tali libri) è considerato dai Benedettini l'*Ottobonianus* (O) del sec. VII-VIII. Esso, proveniente probabilmente da Bobbio, reca non poche lezioni singolari oppure della *vetus latina*.

Edizioni. La V. fu il primo libro stampato dallo stesso Gutenberg, con a base il testo parigino, forse nel 1452 a Magonza e le edizioni, senza all'una pretesa critica all'inizio, si moltiplicarono rapidamente (se ne contano un centinaio fra il 1452 ed il 1500).

In seguito, specialmente per opera di Alberto Castellano (Venezia 1511), si incominciò a segnalare nel margine lezioni varianti, desunte da commentari patristici, da altri manoscritti, dalla *vetus latina* ecc. Nella Poliglotta Complutense (o di Alcalà) si utilizzano manoscritti molto più antichi; così nella Bibbia detta *Hittorpiana* dal nome del libraio che ne

fu il promotore (Colonia 1530) e nelle tre edizioni di Roberto Stefano (Parigi 1523; 1532; 1540). Più tardi si procedette a vere correzioni, e a mutazioni con stampati con caratteri diversi (Osiander; Norimberga 1522), o semplicemente sostituendo il nuovo testo a quello della V. (Isidoro Clario, Venezia 1542).

Consci di tanta incertezza e confusione, i Padri del Concilio di Trento espressero il voto che si preparasse un'edizione, il più corretta possibile (*quam emendatissime*) della V. e lasciarono il compito dell'iniziativa al Pontefice. Allo scopo, lavorò una triplice Commissione di Cardinali: la prima eletta da Pio IV (1561) iniziò la collezione di importanti manoscritti; la seconda creata da Pio V (1569) ampliò là consultazione dei manoscritti ed esaminò con cura i testi originali; la terza nominata da Sisto V (1586), con l'opera delle precedenti e basandosi sul testo pubblicato a Lovanio nel 1583, preparò in breve un testo, che lasciava ben poco a desiderare: è il famoso *Codex Carafianus* (del card. Carafa, preside). Il Papa, però, non l'approvò; con l'aiuto di Francesco Toleto e di Angelo Rocca, respinse molti degli emendamenti proposti e ritornando spesso al testo di Lovanio, pieno di evidenti interpolazioni, pubblicò la famosa edizione del 1590, cui premise la Bolla *Aeternus Ille* (1° marzo 1590: la cosiddetta edizione Sistina).

Gli esperti componenti la Commissione ed altri dotti, risentiti per un simile procedere affrettato e ben poco scientifico, dopo la morte del Papa (27 ag. 1590); reclamarono che essa fosse proibita. Per consiglio del Bellarmino si evitò tale condanna aperta. Nel 1591, perciò; Gregorio XIV istituisce una quarta Commissione (7 cardinali e 11 consultori), indirizzando le norme pratiche, che miravano ad un ritorno al *Codex Carafianus*. La commissione in breve tempo consegnò il testo al Papa, la cui morte repentina (15 ottobre) causò una nuova interruzione dei lavori, prolungata dal brevissimo pontificato di Innocenzo IX. Nel 1592 Clemente VIII incaricava dell'opera Francesco Toleto che, con l'aiuto di Angelo Rocca e di altri, preparò una nuova edizione, esteriormente identica a quella di Sisto V. Si espunsero non poche interpolazioni, pur ritenendone un bel numero, e si procedette a cambiamenti secondari nel minor numero possibile. L'edizione uscì il 9 nov. 1592 col solo nome di Sisto V (*Sixti quinti Pont. Max. iussu recognita atque edita*) e subito si procedette al ritiro delle copie dell'edizione del 1590, che vennero distrutte. Soltanto nel 1604 a Lione si aggiunse il nome di Clemente VIII; donde la denominazione ufficiale di *sisto-clementina*.

Di tale lavoro così contrastato, nonostante gli innegabili meriti, che non poteva pretendere di essere perfetto, i dotti, poi, non mancarono di suggerire emendamenti sostanziali in forza di una più evoluta critica testuale.

T. Heyse e C. Tischendorf corredarono il testo sisto-clementino con le varianti del codice Amiatino (Lipsia 1873). Molto più importante l'edizione critica del Nuovo Testamento da parte di G. Wordsworth e E. White. Il primo fascicolo uscì nel 1889; l'ultimo del 1949 contiene le lettere cattoliche. Manca ancora (1952) l'*Apocalisse*; ma già nel 1911 White ne curò un'edizione manuale completa.

Nel 1907 Pio X affidò all'Ordine Benedettino il compito di preparare un'edizione critica di tutta la V. con lo scopo di presentare il testo, per quanto è possibile, simile all'autografo di

s. Girolamo ed al testo più antico in circolazione per i libri non tradotti da questo biblista. Sebbene non tutti i principi fissati dagli illustri editori abbiano riscosso un'approvazione incondizionata, l'opera è stata accolta con grandissima stima, anche nel campo acattolico. Finora (1954) sono usciti solo undici volumi, che comprendono i libri Gen.-Ps:

[A. P.]

BIBL. - J. M. VOSTÉ. *De latina versione quae dicitur* «Vulgata», Roma 1928; J. O. SMIT, *De Vulgat*. Boermond en Masseik 1948.

VOTO. - Libera promessa fatta a Dio di *offrirgli* qualcosa o di astenersene; in ebraico si han due voci distinte: neder (***) per il v.-offerta e 'issar o 'esar per l'altro (cf. ad es. il nazireato). L'idea del v. nasce dal desiderio naturale di rendersi benevola la divinità, specialmente in momenti difficili; lo troviamo in uso tra gli antichi Semiti e prima della legge mosaica (cf. Gen. 28, 20 ss.). Esempi posteriori: Iefte (Iudc. 11, 30; v.); Anna, madre di Samuele (I Sam 1, 11 ss.); il giusto in pericolo (Ps. 116, 18; 22, 26; cf. Ion. 1, 16; ecc.). Ad un v. è equiparato il proposito di verginità fatto dalla Madonna (Lc. 1, 34); e al v. del nazireato, quello di s. Paolo (At. 18, 18; 21, 22).

Chiunque poteva liberamente disporre di sé (uomo, vedova, donna ripudiata) aveva capacità di fare anche un v. (Num. 30, 3.10): al contrario, il v. di una vergine o di una donna sposata valeva solo se approvato dal padre o dal marito, i quali si presumevano consenzienti se non facevano opposizione entro lo spazio di un giorno (Num. 30, 11-16); il padre poteva perciò annullare il V. dei figli ancora sotto la sua autorità (Num. 30, 4.6).

Si poteva offrire a Dio tutto: se stesso, i figli, gli animali mondi ed immondi, case, campi ecc. Solo ciò che già di diritto spettava a Dio (primogeniti, decime: Lev. 27, 26), gli animali difettosi (Mal. 1, 14) ed il prezzo del meretricio (Deut. 23, 18) erano esclusi. Il v. poteva venire anche *commutato*: così le persone che si erano o erano state votate a Dio potevano essere riscattate dietro lo sborso di relativo compenso, variabile secondo l'età ed il sesso (Lev. 27, 1-8). Anche per le case ed i campi era possibile il riscatto (Lev. 27, 14-25). Per il v. speciale herem, v. Anatema.

Non c'era obbligo di fare alcun V. (Deut. 23, 22), ma una volta fatto bisognava adempierlo a tempo opportuno, perché «se avrai indugiato, ti sarà ascritto a peccato» (ib. 23, 21; cf. Eccle. 5, 4). Non si facciano voti sconsiderati (Prov. 20, 25), così come fece Iefte (Iudc. 11, 30). Perché un v. avesse validità giuridica, bisognava *enunciarlo chiaramente e formalmente* (Num. 3. 7.13; Deut. 23, 23).

Gesù rimprovera ai Farisei (che consacrarono al v. una minuziosa casistica: cf. trattato del Talmud: «Nedarim») di snaturare per i loro interessi questa santa istituzione, servendosene contro la legge divina. Secondo essi, bastava far v. di offrire al Tempio un oggetto, perché questo divenisse sacro, inalienabile. Ed approvavano chi, ad es., per non sovvenire i propri genitori bisognosi (cf. il precetto del Decalogo) pronunziasse sui suoi beni la parola "*corban*" = "offerta sacra", dicendoli intangibili, perché destinati al Tempio. Si

cercava poi il pretesto o il compromesso per evadere da simile promessa (Mt. 15, 1-9; Mc. 7, 11 ss.).

BIBL. - F. X. KORTLEITNER. *Archeologia biblica*. Innsbruck 1917, pp. 382-92; P. REINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 266-69; A. VACCARI, *La S. Bibbia*. VIII, Firenze 1950, p. 78.

Z

ZABULON. - Ebr. zebulun, decimo figlio di Giacobbe (avuto da Lia) e capostipite dell'omonima tribù (Gen. 30, 20; 35, 23 [24]). Il significato etimologico ci sfugge completamente, e i tentativi dei dotti di cavar qualcosa da Gen. 30, 20 che mette il nome in relazione coi verbi zabad (= donare) e zabal (= abitare?) sono rimasti sterili. Ebbe tre figli (Sared, Elon, Ialel), capi di altrettanti gruppi parentali (Gen. 46, 14; Ex. 26, 26 s.).

Nella divisione della Palestina, la tribù di Z. (Ios. 19, 10-16), a nord della Palestina cisgiordanica, confinava: ad ovest, con la tribù di Aser, che raggiungeva il Mediterraneo; ad est, con la tribù di Neftali che si estendeva fino al lago di Genezaret; a nord, con le tribù di Aser e Neftali, e a sud con la tribù di Issachar. Fl. Giuseppe (*Ant*. V, l, 22), Eusebio, s. Girolamo, cui aderiscono F. de Hummelauer e M. Hagen pensano che Z., ad est, raggiungesse il lago di Genezaret. Tra le città menzionate, con certezza oggi è solo identificabile Bethlelem (diversa da quella dove nacque Gesù, nella tribù di Giuda) a circa 10 km. a nord-ovest di Nazaret. Anche Nazaret, che ebbe l'ambito privilegio di ospitare per 30 anni Gesù (Lc. 2, 51.52) appartiene a Z., ma come è noto, essa non è mai menzionata nel Vecchio Testamento, in Fl. Giuseppe e nel Talmud. Alcuni (Fernandez, Gelin, Baldi) identificano pure Sarid (Ios. 19, 10) con l'odierna Tell-Sadud, a 10 km. a sud-ovest di Nazaret.

Per quanto la tribù di Z. non si estendesse fino al Mediterraneo i suoi membri, tuttavia, come era stato predetto da Giacobbe sul letto di morte (Gen. 49, 13) e poi da Mosè (Deut. 33, 18-19), esportavano i prodotti verso le città marittime, arrivano do così, praticamente, a insediarsi in qualche porto del litorale; del resto, i confini tra le 12 tribù, come oggi tra le nazioni, presentarono sempre caratteri di instabilità.

Nella storia, Z. non ebbe compiti importanti. I suoi guerrieri, assieme a quelli della tribù di Neftali, si distinsero nella guerra di Debora-Barac contro Sisara (Iudc. 4, 6-10; 5, 14-18), e di Gedeone contro i Madianiti (Iudc. 6, 35). Z. diede i natali ad uno dei 12 Giudici (v.), Elon (Volg. Ahialon) che stette in carica per 10 anni (Iudc. 12, 11 s.).

Per le sue infedeltà al Signore, la tribù di Z. fu molto umiliata, ma Dio misericordioso la rese poi gloriosa, per esser stata teatro dell'attività dell'Uomo-Dio nella restaurazione messianica: cf. Is. 8, 23-9, 1; Mt. 4, 13 ss.

BIBL. - F. M. ASEL. *Géogr. de la Palestine*. II, Parigi 1938, passim: D. BALDI. *Giosuè*, Torino-Roma 1952, nel commento ai passi cit.

ZACCARIA. - (Zekarjah = Iahweh ricorda), profeta, penultimo del canone del Vecchio Testamento. Figlio di Berekjab, figlio di Iddo (1, 1); ben distinto dallo Z. nominato da Is. 8, 2 che non è profeta, né figlio di Iddo; e dallo Z. (v.), di cui 2Par. 24, 20 ss. Secondo Neh. 12, 1.4.12 Iddo era una famiglia sacerdotale con a capo uno Z., però non è designato come profeta né Z. si dice sacerdote come per es. Ier. l, l ed Ez. 1, 3. Fu chiamato al ministero profetico lo stesso anno di Aggeo, il 520, il 2° di Dario, però due mesi dopo (mese 8°); secondo alcuni, cf. Zach. 2, 4 e lo stile letterario, in età giovanile. L'a. 4° di Dario ancora profetava e forse durò fino alla costruzione ultimata del tempio (Zach. 7, 1; Esd. 6, 14 s.).

I critici ammettono comunemente l'autenticità di Zach. 1-8; mentre la negano ai cc. 9-14. Concordi in questa negazione generica, divergono per il resto, frantumandosi in ipotesi molteplici e per di più contrastanti, segno palese dell'infondatezza dei loro argomenti, e indice non trascurabile del poco valore della loro posizione negativa nei riguardi dei cc. 9-14. Basti accennare che molti li rimandano a prima dell'esilio; e altri, con argomenti egualmente desunti dalla critica interna, a dopo l'esilio; molti li attribuiscono ad un solo autore; altri a diversi, a due, e financo a quattro. Né si accordano sul genere letterario; c'è chi parla di *apocalittica* recente (secondo una mania in voga).

Ora, la negazione dell'autenticità dei cc. 9-14 suppone come dimostrato che questa parte del libro sia anonima e che per un puro caso sia stata unita ed attribuita a Z. Ma ciò è una semplice ipotesi che urta contro la prassi dei profeti e non spiega la sua recezione nel canone nonostante le gravi difficoltà di ordine esegetico che contiene e la recente età che gli si assegna. Le obiezioni sono tutte di critica interna e come si può vedere, anche superficialmente, contrastanti, e perciò di scarso valore. Al contrario la caratteristica delle visioni che predomina nella I Parte non si smentisce, ma si sviluppa nella III Parte attestando una stessa personalità. Nel c. 14, il più bistrattato, si raggiunge l'apice.

La stessa disposizione dei vaticini 1.6; 7-8; 9-14 suppone un piano ben determinato e non fortuito, e, quindi, unità di autore.

Le difficoltà sono risolte in modo soddisfacente dagli autori cattolici (cf. presso Knabenbauer). Siamo nel genere profetico: tutto il libro illustra il futuro del rinato Israele; futuro prossimo e futuro messianico, ché il rinato Israele, erede delle promesse divine ad Abramo, erede del patto sinaitico (v. Alleanza), è la preparazione immediata del regno del Messia, dal quale sarà assorbito ed elevato. Egitto-Assiria, Damasco-Filistei sono i classici tipi degli imperi ostili a Iahweh (del resto Zach. 14, 21 parla anche dei Cananei, e di Babilonia in 5, 5-18; 2, 7). Si indicano, perciò, le loro regioni (cf. Esd. 6, 22; Ier. 49, 23). Idolatria, indovini, pseudoprofetismo (non esclusi nel periodo postesilico: Neh. 6, 14) spariranno col trionfo di Iahweh; 13-14 indicano due aspetti diversi dello stesso attacco a Gerusalemme; Zorobabele e Giosuè non sono che figure imperfette del Messia.

L'orizzonte della III Parte è solo parzialmente locale, ma prevalentemente universale. Il ritorno degli esuli è in senso messianico. Iavan può intendersi anche degli Ioni, oppure della Grecia, ma per il futuro. Non è da esagerare la differenza di stile.

Il libro, dunque, vien diviso in tre parti: 1) 1-6; II) 7-8; III) 9-14.

1, 1-6: Titolo: invito alla penitenza; non imitare l'ostinazione dei padri.

I rimpatriati son l'oggetto della "gelosia di Iahweh"; vengon chiamati "la figlia di Sion" (1, 14); "il popolo di Iahweh" (8, 8.12); sono il "resto" d'Israele (8, 6.11) oggetto delle benedizioni divine. Iahweh risiede in mezzo a loro, pone la sua dimora, ancora una volta, in Gerusalemme (2, 9.14: Volg. 2, 5.10).

Nella prima visione (1, 7-17) è data la formale assicurazione del rinascere della nazione e della punizione delle genti pagane. «Mentre i vicini stan bene e prosperano, Israele è tra i disagi e le più gravi difficoltà». Dov'era il compimento delle profezie sulla rinascita prosperosa del nuovo Israele sui colli della Palestina e la punizione di Edom e degli altri popoli, che, gioiendo della rovina di Giuda, han disprezzato il Signore? (cf. Ez. 35; 36, 1-5. 33-36; ecc.).

Iahweh risponde: «Provo una grande gelosia per Gerusalemme e per Sion; e provo un grande sdegno contro queste nazioni ora tranquille, le quali quand'io ero un po' indignato contro il mio popolo, contribuirono ad accrescere la sua disgrazia».

È giunta l'ora, assicura il Signore, della mia benevolenza per Giuda: il nuovo Israele ecco che sorge; il Tempio s'avvia alla ricostruzione e sta n per essere ricostruite Gerusalemme e le altre città di Giuda. «Iahweh consolerà ancora Sion, e di bel nuovo farà di Gerusalemme la sua città prediletta». Mentre è certa la punizione degli altri popoli (2, 1-4: Volg. 1, 18-21).

Israele avrà in Iahweh il suo difensore ed abbraccerà una moltitudine sterminata (cf. Ez. 36, 10 s., 37). Perciò Z. invita gli esuli, ancora in Babilonia, a ritornare in patria, per partecipare alla gloria straordinaria della nuova comunità, che «abbraccerà molte nazioni» e avrà il Signore al suo centro (2, 5-17: Volgo 2, 1-13).

L'accenno alla moltitudine sterminata, alla conversione delle genti (cf. Is. 2, 3 s.; Mi. 4, 2), richiama il regno del Messia, termine ultimo e definitivo del risorto Israele. Strumenti di Iahweh ed elementi della nazione che risorge sono: il sacerdozio e il principe del casato di David.

Il sacerdozio giudaico (c. 3) ormai purificato curerà tutto quel che riguarda il culto (v. 7): Giosuè e i suoi sacerdoti sono segno e pegno della ricostruzione del Tempio e della restaurazione del culto (v. 8), parte essenziale del risorto Israele. A Giosuè è associato Zorobabel (v. 8 b); insieme porteranno a termine l'opera incominciata, cui il Signore si riserva di dar l'ultima mano (v. 9).

Zorobabel (c. 4) preposto all'edificazione materiale del Tempio, Giosuè al culto; il primo particolarmente deve contare unicamente sull'azione di Dio, non su mezzi umani. Iahweh supererà tutte le difficoltà che appaiono umanamente insormontabili.

Nel c. 5 vien messa in evidenza l'indole spirituale del rinato Israele, che viene purificato. Suo elemento essenziale è infatti la santità. Come l'efa è trasportata in Babilonia, così l'iniquità sta per esser bandita per sempre dalla giovane comunità dei rimpatriati. Come per la ricostruzione materiale le difficoltà van pazientemente superate, e lo saranno per l'azione del Signore, così per la perfezione spirituale Iahweh procede gradatamente, operando, mediante i profeti e gli altri suoi rappresentanti, la progressiva realizzazione della santità d'Israele. Ma l'azione divina raggiungerà lo scopo; la pienezza sarà solo raggiunta nel regno del Messia.

Segue nel c. 6 l'esaltazione di Giosuè (v. lì ss.) e quella di Zorobabel (vv. 12-15). Questi realizza la speranza messianica in quanto è la radice dalla quale nascerà il Messia (Buzy, pp. 392-405; Ceuppens, pp. 456-465). Emerge ancora il legame tra il nuovo Israele, che vien su, e il regno del Messia, che gli succederà; il primo è temporaneo e preparatorio. Inoltre è messo in evidenza lo scopo dell'alleanza del Sinai, ormai ristretta alla sola tribù di Giuda; alleanza concretizzata nella promessa fatta a David (o alleanza di Iahweh con David) e che ripiglia il suo corso a Gerusalemme appunto con i rimpatriati.

Questa rinascita dell'alleanza, quest'opera mirabile (la nuova teocrazia) è frutto esclusivo dell'amore di Dio (8, 2) e della sua onnipotenza (8, 6 ss.). Vien con essa realizzata l'essenza del patto: «Ecco io salvo il mio popolo; lo riconduco dalle terre di levante... perché dimori in Gerusalemme; esso sarà il mio popolo e io sarò l'Iddio suo con fedeltà e con giustizia», (8, 8).

Perciò i rimpatriati si rianimino; sono l'oggetto delle più elette benedizioni da parte di Iahweh (8, 14 s.): «Come io pensai di farvi del male quando i vostri padri mi provocarono ad ira... e non ebbi compassione, così, al contrario, ho pensato in questi giorni di far del bene a Gerusalemme e alla casa di Giuda; non temete»! Come contropartita, Iahweh esige, oltre al culto (3-, 1-8), la pratica della giustizia (8, 16 s.).

Gli stessi temi nella III parte; con prevalente sviluppo delle profezie messianiche.

9, 1-7: Oracolo contro Hadrac, Emath, Tiro, Sidone, la Filistea, che si convertirà. 9, 8-12: Ingresso del re a Gerusalemme su un asino e suo dominio universale e pacifico: liberazione di Israele dalla fossa.

9, 13-17: Giuda-Efraim, arma di Dio contro Iavan; prosperità.

10, 1-12: Iahweh punisce i cattivi pastori e visita il suo gregge (Giuda-Efraim) che fortifica e riconduce in patria; punizione dell'Assiria e dell'Egitto.

11, 1-3: Grande calamità.

11, 4-17: Azione simbolica: Z. deve pascolare il gregge (di Dio) destinato al macello) Prende due verghe con nomi simbolici: "Favore", "Vincoli". Stermina 3 pastori in un mese.

Spezza la verga "Favore", ma licenziandosi, gli pesano il salario di 30 sicli d'argento (prezzo di uno schiavo, Ex. 21, 32), che con disprezzo getta nel tempio. Poi spezza l'altra verga. "Vincoli" (divisione di Giuda da Israele). Infine simboleggia il pastore insensato a sua volta punito.

12: Vaticini escatologici. Gerusalemme-Giuda diventano «coppa di stordimento», «pietra che schiaccia» per le nazioni che l'attaccheranno: protezione di Giuda-Gerusalemme. Esaltazione della casa di David. Effusione di spirito di grazia e supplicazione e ritorno a Iahweh trafitto e cordoglio grandissimo (casa di David, Nathan, Levi, Scimeiti).

13, 1-6: Fonte purificatrice per Gerusalemme e la casa di David. Sterminio degli idoli e del mestiere di profeta.

13, 7-9: Percussione del pastore, dispersione del popolo; purificazione del «Resto».

14: Attacco delle nazioni contro Gerusalemme. Saccheggio, cattività della metà degli abitanti. Intervento di Dio che crea la via di scampo; il giorno del Signore; fonte scaturiente da Gerusalemme che sarà elevata e popolata e sicura: Dio, re di tutta la terra; punizione delle genti e del loro bestiame (consumazione, guerre intestine); i loro superstiti celebreranno la festa dei Tabernacoli a Gerusalemme. La pioggia non cadrà sui riluttanti (Genti-Egitto); tutto sarà santo (sonagli dei cavalli, caldaie) a Gerusalemme.

Il libro di Z. è citato in Mt. 21, 4 s.; Io. 12, 15 = Zach. 9, 9 (ingresso di Gesù a Gerusalemme, su di un asinello nel giorno delle Palme); Mt. 26, 31 =Zach. 13, 7 (uccisione del Pastore, dispersione degli apostoli); Io. 19, 37 (cf. Ap. 1, 7) = Zach. 12, 10 «guarderanno a Colui che han trafitto»); Mt. 27, 9 (Zach. 11, 12: Gesù venduto per 30 sicli d'argento) nomina Geremia perché ricorda anche la compera del campo del vasaio che è di Geremia.

Z. allude a profezie anteriori, per es. Zach. 9, 2 s. = Ez. 28, 4 s.; Zach. 9, 5 = Soph. 2, 4; Zach. 9, 10 = Mi. 5, 9; Zach. 9, 12 = Is. 40, 2; Zach. 10, 3 = Ez. 34, 17; Zach. 11, 4 = Ez.34, 4; Zach. 13, 8 s. = Ez. 5, 12; Zach. 13, 9 = Os 2, 25; Zach. 14, 8 = Ez. 47, 1·12; Zach. 14, 10 s. = Ier. 31, 38.40; Zach. 14, 16-19 = Is. 60, 12 s. ecc.

L'oscurità di Z. è nota a motivo delle visioni e simboli, cf. s. Girolamo PL 25, 1525. [B. M. - F. S.]

BIBL. - D. Buzy, *Les symboles de l'A. T.*, Parigi 1923, pp. 323.405; J. KNABENBAUER - M. AGEN, *Comm. in prophetas minores*, II. ivi 1923; F. CEUPPENS. *De prophetiis messianicis in A. T.*, Roma 1935, pp. 449-78; H. HOPFL - A. MILLFR, *Intr. specialis in V. T.*, Roma 1946, pp. 258-62; cf. Bibl. pp. 497-502; M. DELCOR, in RB, 58 (1951) 189-99; ID., in RB, 59 (1952) 385-411.

ZACCARIA (figlio di Barachia). - Nella requisitoria di Gesù contro gli Scribi e i Farisei (Mt. 23, 35), viene rinfacciata ai Giudei l'uccisione di Z. *figlio di Barachia avvenuta*

fra il Tempio e l'altare. L'identificazione di quest'ultimo è stata oggetto di varie ipotesi fin dall'antichità (cf. Girolamo, In Mt. 23, 35; PL 26, 180). Alcuni vi vedevano jl profeta scrittore Z. (v.), precisamente figlio di Barachia. Destituita di ogni fondamento e in contrasto con la data della composizione di Mt. è l'identificazione, avanzata da qualche moderno, con Z. figlio di Baris, ucciso dagli Zeloti nel Tempio durante l'assedio romano (cf. Flavio Giuseppe, *Bell*. IV, 335-344).

Si tratta del profeta Z., ucciso nell'atrio del Tempio (2Par. 24, 20-22) dal re Ioas (799-784), per le sue aspre rampogne contro l'idolatria. In 2Par. Z. è detto *figlio di Ioiada*; in Mt. le parole *figlio di Barachia* perciò san considerate una glossa (manca nel luogo parallelo di Lc. 11, 51) suggerita dal ricordo del profeta scrittore; oppure Barachia è un personaggio di scarso rilievo, tralasciato nella genealogia di Par., ove si ricollegherebbero direttamente i due nomi più famosi, il profeta ucciso ed il suo nonno Ioiada, protettore e stimato consigliere del re Ioas (2Par. 23, 1 ss.).

[A. P.]

ZACCARIA, padre del Battista. - v. Infanzia (Vangelo dell').

ZELOTI. - (Gr. *** = zelante). In origine il termine fu applicato ad ardenti osservanti della Legge e nemici della denominazione straniera (I Mach. 2, 50), ma in seguito contrassegnò solo i nemici di tale dominazione. Come partito politico gli Z. erano seguaci di Giuda Galileo, che guidò una rivolta antiromana al tempo del procuratore Quintilio Varo (cf. At. 5, 37). Anche al tempo del procuratore Tiberio Alessandro, che fece uccidere Giacomo e Simone figli di Giuda, gli Z. dovettero mostrarsi molto attivi. Essi ebbero una parte di primo ordine nella rivolta del 66-70, sotto la guida di Eleazaro, che dopo la valorosa e crudele difesa del Tempio (cf. Flavio Giuseppe, *Bell*. V, 5-7) tenne la fortezza di Masada sino alla primavera del 73. Flavia Giuseppe spesso chiama gli Z. sicari dalla piccola *sica* (= pugnale), con cui compivano le loro vendette contro soldati romani isolati e contro Ebrei filo-romani.

L'apostolo Simone da non pochi esegeti è considerato un ex-zelota. Egli, infatti, è chiamato ora *** (Lc. 6, 15; At. 1, 13) ed ora *** (Mt. 10, 4; Mc. 3, 18) ritenuta la trascrizione dell'aramaico *qan'-ana*, che significa precisamente "zelante". Ma in tal caso l'aggettivo andrebbe preso piuttosto nel suo significato di diligente osservante della Legge (cf. At. 21, 20; 22, 3; Gal. 1, 14). [A. P.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*. II, 5a ed., Torino 1938, p. 437 ss.; A. STUMPFF, ***, in ThWNT. II. pp. 884-90.

ZOROBABEL. - Discendente di stirpe davidica, figlio secondo Esd. 3, 2 (cf. 5, 2; Agg. l, 1.12.14-) di Sealtiel, figlio invece di Phedaiah secondo I Par. 3, 8: forse, se i testi citati non sono alterati come taluno pensa, Z. fu per la legge del Levirato figlio legale del primo e

naturale del secondo. È l'uomo che vicino al sommo sacerdote Giosuè figlio di Ioseder, guida il popolo eletto nel ritorno dall'esilio e ne anima la ripresa religiosa e civile in Palestina. Il fatto più importante cui è collegato il nome di Z. è la ricostruzione del Tempio: immediatamente dopo l'arrivo dei reduci, tra tanto fervore di ricostruzione, egli ne getta le fondamenta. Interrotti i lavori per difficoltà interne e per l'opposizione di popoli vicini, specialmente Samaritani, il lavoro viene ripreso ancora da Z. ai tempi di Dario I (521-486) per pressante invito dei profeti Aggeo e Zaccaria (Esd. 5, 11) e portato a termine nel breve volgere di quattro anni (515 a. C.). Compiuta la ricostruzione del Tempio la figura di Z. d eclissa: secondo una tradizione egli sarebbe poi morto a Babilonia.

Con funzioni analoghe a Z. nel libro di Esdra appaiono un certo Shesbassar (Esd. 1, 8.11; 5, 14·16), cui, come al nome di Z., è unito il titolo di Pehah (Agg. 1, 1), e un certo Tirsatha (Esd. 2, 63; Neh. 7, 65-70); con ogni probabilità si tratta di nomi riferiti allo stesso Z.

Esd. 4, 6 s. sembra trasferire l'azione di Z. in tempi vicini ad Artaserse Longimano; in realtà, l'autore allude non alla ricostruzione del Tempio, ma delle mura ai tempi di Nehemia. L'allusione ad Artaserse in Esd. 6, 14 è un'interpolazione posteriore o comunque una pro lessi intesa a mettere in evidenza le benemerenze di Artaserse Longimano nei confronti del Tempio cui il monarca persiano elargì ricchi doni (Esd. 7).

Zaccaria (Zach. 3, 6-10; 6, 10-14) considera Z. quale figura e tipo del Messia.

[G. D.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, Torino 1947, II, pp. 99-120; A. MÉDEBIELLE. *Esdras-Néh*. (*La Ste Bible*. ed. Pirot, 4). Parigi 1949. pp. 278. 285 s. 289. 294. 298. 307.

Correzione ortografica e impaginatura

ALESSANDRO BOSCHI