

# DIZIONARIO BIBLICO

## A - L

Diretto da Francesco Spadafora

*Ordinario di Egesi nella Pontificia Università del Laterano*

STUDIUM 1963

IMPRIMATUR

+Aloysius Faveri

*Episcopus Tiburtinus*

2-4-1963

---

## COLLABORATORI

- P. PIETRO BOCCACCIO, S. J., Professore di Lingua Ebraica nel Pont. Istituto Biblico. Roma.
- P. GINO BRESSAN, Professore di S. Scrittura nell'Istituto Teologico «Don Orione». Tortona.
- P. NATALE CAVATASSI, Professore di S. Scrittura nello Studio Teologico dei Passionisti. Teramo.
- Sac. SETTIMIO CIPRIANI, Professore di S. Scrittura nel Seminario Regionale. Salerno.
- Sac. PASQUALE COLELLA, Licenziato in Scienze Bibliche. Roma.
- P. GIACOMO DANESI, Professore di Sacra Scrittura nell'Istituto C. Colombo. Piacenza.
- Mons. SALVATORE GAROFALO, Dottore in Scienze Bibliche, Rettore Magnifico della Pont. Università de Propaganda Fide; Roma.
- Padre BONAVENTURA MARIANI, O.F.M., Dottore in Scienze Bibliche, Ordinario di S. Scrittura nella Pont. Università de Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Antoniano. Roma.
- Sac. J. T. MILIK, Professore nell'École Biblique di Gerusalemme.
- P. LUIGI MORALDI, Dottore in Scienze Bibliche, Professore di S. Scrittura nell'Istituto Missioni della Consolata. Torino.
- S. Ecc. Mons. BRUNO PELAIA, Vescovo di Tricarico.
- Sac. ANGELO PENNA, Dottore in Scienze Bibliche. Roma.
- P. FELICE PUZO, S. J., Ordinario di Egesi del Nuovo Testamento nella Pontificia Università Gregoriana. Roma.
- P. SANTINO RAPONI, Professore di S. Scrittura nell'Istituto dei Redentoristi. Cortona.
- P. GIOVANNI RINALDI, dell'Università Cattolica del S. Cuore. Milano.
- Sac. ARMANDO ROLLA, Professore di S. Scrittura nel Seminario Regionale. Benevento.
- [A. Rom.] - Mons. Dr. ANTONINO ROMEO, della S. Congregazione dei Seminari. Roma.
- Mons. FRANCESCO SOLE, Professore di S. Scrittura nel Seminario Regionale. Cuglieri.
- . Mons. FRANCESCO SPADAFORA, Dottore in Scienze Bibliche, Ordinario di Egesi nella Pontificia Università del Laterano. Roma.
- Sac: GIUSEPPE TURBESSI, O.S.B., Professore di S. Scrittura, Basilica di S. Paolo. Roma.
- P. ALBERTO VACCARI, S. J., Consultore della Pont. Commissione Biblica, Istituto Biblico. Roma.
- P. LUIGI VAGAGGINI, Professore di S. Scrittura nel Collegio Alberoni. Piacenza.
- Sac. FRANCESCO VATTIONI, Licenziato in Scienze Bibliche. Roma.
- P. BENIAMINO NESPOLI-WAMBACQ, Dottore in Scienze Bibliche, Sotto Segretario della Pontif. Comm. Biblica. Roma.
- P. SILVERIO ZEDDA, S. J., Dottore in Scienze Bibliche, Professore di S. Scrittura nell'Istituto Teologico «S. Antonio». Chieri.
- Prof. EUGENIO ZOLLI, già Incaricato di Ebraico e Lingue Semitiche comparate nell'Università di Roma (+).

---

## INTRODUZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Si può ormai dire che, in questi ultimi anni, l'Italia, grazie alle iniziative che si troveranno indicate nella bibliografia, si è onorevolmente inserita nel movimento internazionale degli studi biblici. Alle imprese dei dotti e degli Istituti ha corrisposto un vasto e lodevole interessamento del gran pubblico, che ha dimostrato il desiderio di conoscere i Libri sacri in traduzioni e edizioni che offrissero le migliori garanzie di serietà scientifica e di ricchezza spirituale. In tale clima di rinascita culturale è apparsa chiara e urgente la necessità di un'opera di facile consultazione, che offrisse in una raccolta, il più possibile completa, gli innumerevoli elementi per un'informazione adeguata e sicura. La forma di *Dizionario*, per natura sua di immediata utilità, ci è sembrato il miglior mezzo per rispondere a tale scopo, anche perché in Italia mancava ancora un *Manuale biblico* moderno e al corrente degli ultimi risultati degli studi. Nel *Dizionario* si troverà, infatti, tutta la materia relativa alla introduzione generale e speciale ai libri della Bibbia e il commento dei brani più importanti.

Bisognava, però, contemperare la completezza delle trattazioni con l'esigenza di un solo volume di pratica consultazione. A tale scopo:

1°) Nella scelta delle voci si è badato alla qualità o importanza. Si è compiuto un vaglio accurato per i nomi topografici e geografici, conservando quelli archeologicamente e storicamente più notevoli; a es. *Bethania, Bethel, Betlemme, Cadesh, Emmaus, Gerico, Gezer, Gerusalemme*; per gli altri si può ricorrere alle voci generali *Galilea, Giudea, Palestina*, ecc.

2°) Per evitare la frammentarietà e le inevitabili ripetizioni, si sono raggruppate sotto una sola voce altre analoghe o affini, che nei grandi Dizionari vengono trattate a parte; ad es., nella v. *Ispirazione*, il lettore ha un piccolo trattato, che dal nome, dall'esistenza, dalla natura, arriva agli effetti (inerranza, estensione, questione biblica) .

Sotto le vv. *Giuda* (regno) e *Israele* (regno) si può seguire la successione dei vari re fino all'esilio, con le caratteristiche essenziali specialmente religiose del loro governo; quasi quadro storico della progressiva infedeltà del popolo eletto illustrata teologicamente alla v. *Alleanza*.

Sotto la v. *Dio* sono studiati il significato, l'uso, la natura dei vari nomi (El, Elohim, lahweh, ecc.) e gli attributi (misericordia, giustizia, ecc.); così per le vv. *Angeli, Apocrifi, Apostoli* (eccettuati Giovanni, Pietro, trattati a parte; Giacomo, Giuda, Matteo, presentati nelle voci relative ai loro scritti), ecc. Alla v. *Paolo* si troverà la vita dell'Apostolo; le sue lettere hanno voci distinte come tutti gli altri libri ispirati.

3°) Risultano sviluppate circa 500 voci. Di esse 61 presentano l'origine, le circostanze storiche, il contenuto dei Libri sacri; vere introduzioni particolari, spesso con l'esegesi dei brani difficili (*Genesi, Esodo, Apocalisse, Atti degli Apostoli*, ecc.).

Si è seguita un'esposizione positiva; tenendo presenti gli atteggiamenti critici solo quando sono utili per offrire al lettore gli argomenti della critica ed esegesi cattolica. Non si tratta qui solo di economia di spazio ma anche e soprattutto di una questione di metodo.

È stato rilevato autorevolmente, anche di recente, come il tener dietro ai vari sistemi e orientamenti della critica acattolica torni a scapito di uno studio diretto, positivo, molto più fruttuoso, il quale, esponendo quanto risulta da un serio esame critico basato su argomenti stabiliti con rigore scientifico, serve più efficacemente alla confutazione di quei sistemi.

4°) Quasi 30 voci riguardano i problemi fondamentali che interessano egualmente tutti i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento.

A) Di quali e quanti libri si compone la Bibbia? Come si è arrivati alla lista sancita solennemente dalla Chiesa nel Concilio di Trento? Perché i Protestanti, dopo i Giudei, escludono dalla Bibbia ben 7 libri del Vecchio Testamento?

Alla prima domanda risponde la v. *Bibbia* (elenco dei libri, edizioni, versioni moderne); alle altre la v. *Canone*. Le vv. *Apocrifi* e *Agrapha* spiegano quali sono e qual valore hanno gli scritti che, pur imitando la forma e il contenuto dei Libri sacri, sono stati esclusi dalla Chiesa; e che cosa si deve pensare dei detti di Gesù contenuti in papiri recentemente scoperti e che non hanno riscontro negli Evangelii ispirati.

B) Perché e in che senso i libri della Bibbia siano sacri e non possano contenere errori, si spiega nella v. *Ispirazione*, con rinvii a *Citazioni implicite*, *Generi letterari*.

C) Per la storia del testo originale, per il suo valore certo, per i mezzi adoperati per ricostituirlo dai papiri, dai codici, dalle antiche versioni, ecc. si veda: *Testi biblici*, *Critica biblica*, *Greche*, *Latine*, ecc., (versioni), *Volgata*, *Targum*, *Itala*, *Papiri*.

D) Quali siano le regole da seguire nella esegesi scientifica e cattolica è detto nelle vv. *Ermeneutica*, *Sensi biblici*, *Commissione biblica*, *Documenti pontifici*, *École biblique*, *Istituto biblico*, *Interpretazione*, che dà anche la storia dei vari sistemi esegetici.

5°) All'archeologia del medio Oriente di cui tutti ormai conoscono l'importanza per l'esegesi, specialmente del V. T., sono dedicate, oltre alla v. d'insieme: *Archeologia biblica*, una quarantina di voci, nelle quali si esaminano i contatti di antichi popoli (storia e cultura) con la Bibbia (*Assiri*, *Babilonesi*, *Egiziani*, *Hurriti*, *Hammurapi*, *Salmanassar*, *Antioco IV*, *Nabucodonosor*, ecc.).

6°) Il lettore può avere un'idea d'insieme di tutta la storia d'Israele leggendo in ordine le vv. *Ebrei*, *David*, *Salomone*, *Israele* (regno), *Giuda* (regno), *Giudaismo*, *Diaspora*, *Maccabei*, *Erode*, *Erode* (famiglia) ed anche *Abramo*, *Isacco*, *Giuseppe*, *Mosè*, *Giosuè*, *Giudici*, ecc. Nella v. *Cronologia biblica* si troveranno le date più probabili, con i relativi argomenti, da Abramo alla fine del I secolo d. C.

7°) Più di 200 voci riguardano temi di teologia biblica, *Predestinazione*, *Dio*, *Peccato originale*, *Eucaristia*, *Battesimo*, *Corpo mistico*, *Messia*, ecc. e argomenti strettamente

esegetici (*Genealogia di Gesù, Magi, Protovangelo, Tentazioni di Gesù, Abbandono di Gesù in croce*). È questa la parte più notevole del *Dizionario*. Gesù è il centro della S. Scrittura, del Vecchio Testamento come preparazione e attesa della sua venuta, del Nuovo come realizzazione e compimento della sua opera.

Si è messa pertanto in evidenza l'unità del piano salvifico divino dalla creazione alla redenzione, fino agli ultimi effetti (a es. vv. *Alleanza e Romani* [lettera ai], *Messia, Profetismo*); e nello stesso tempo sottolineare il processo intimo ed essenziale della rivelazione, lo sviluppo cioè dal germe al fiore e al frutto, e, in molti punti, dal relativo o imperfetto al definitivo (vv. *Eucaristia, Pentecoste, Pasqua, Morte, Fede, Carità*, ecc.).

Si è sempre cercato di attenersi ai risultati sicuri e più recenti dell'esegesi. Così, ad es., il lettore nelle vv. *Escatologia, Anticristo, Parusia, Rigenerazione* (palingenesi), *Tessalonicesi* (I-II), *Elia*, troverà illustrata sufficientemente la soluzione recentissima del problema escatologico.

Nella v. *Risurrezione di Gesù*, il lettore avrà la dimostrazione fisica della risurrezione del Redentore.

FRANCESCO SPADAFORA

---

## PER LA TERZA EDIZIONE

La buona accoglienza del pubblico, il giudizio non sfavorevole dei recensori - le cui osservazioni abbiamo attentamente considerato - costituiscono la migliore raccomandazione per questo lavoro, la più valida conferma della sostanziale bontà della impostazione e della riuscita attuazione, grazie al valore di quanti vi hanno collaborato.

Già nella seconda edizione avevamo introdotto notevoli perfezionamenti nei confronti della prima. La bibliografia era stata aggiornata con le opere più recenti; i riferimenti biblici completati, citando l'*Enchiridion Biblicum* nella più recente edizione. Novità sostanziale era stato l'Indice biblico, non dei passi semplicemente citati, ma di brani o versetti la cui esegesi è positivamente proposta nel *Dizionario*. L'opera era stata corredata anche di un indice dei nomi ed erano state aggiunte le voci:

*Grazia, Pater Noster, Santificazione.*

In questa terza edizione si aggiungono altre voci come *Ave Maria, Fauna, Flora, Mar Rosso* (espressamente richieste in alcune recensioni); esse completano il quadro geografico delineato nelle voci *Palestina, Teologia biblica, Tommaso* (vangelo di) o raccolta completa di detti attribuiti a Gesù, la cui recente scoperta ha suscitato grande interesse.

Delle voci trattate nelle precedenti edizioni, alcune sono state largamente rielaborate; cf. *Concilio degli Apostoli*, in questa edizione denominato *Concilio di Gerusalemme, Corpo mistico*; altre rivedute con ritocchi di varia ampiezza: cf., ad es., *Abnegazione, Adamo, Bibbia, Commissione biblica, Forma* (storia delle) o *Formgeschichte* (con riferimento ai tentativi di immissione di tale «metodo», con i suoi postulati e presupposti, nella esegesi cattolica), *Giona* (con le recenti discussioni sul genere letterario del libro, suscitate dal notevole studio del P. A. Vaccari), *Papiri* (per il Bodner II), *Pasqua* (con esposizione e critica della ipotesi della Jaubert).

La bibliografia generale, in calce al volume, come quella apposta a ciascuna voce, è stata aggiornata e arricchita, sempre secondo il criterio della effettiva utilità, offrendo cioè preferibilmente, oltre s'intende alle monografie essenziali, le pubblicazioni accessibili al nostro pubblico; cf., ad es., alle voci *Archeologia, Egitto, Elia, Ermeneutica, Genesi, Ispirazione, Palestina*.

Come le precedenti, affidiamo questa terza edizione al giudizio degli studiosi, dei sacerdoti, dei lettori tutti, nella speranza che essa riesca a interessarli, a esser loro di qualche utilità, aiutandoli nella lettura dei Libri sacri, con la luce che proviene in splendida armonia dalla fede, dalla dottrina infallibile della Chiesa Cattolica, e dalla vera scienza.

Vera scienza e fede integra sono il binomio inscindibile che anima e contraddistingue l'esegesi cattolica: «serietà, sodezza, lealtà scientifica dello studio e dell'insegnamento, e

al tempo stesso assoluta fedeltà al sacro deposito della fede e al Magistero infallibile della Chiesa» (Giovanni XXIII).

## **ABBREVIAZIONI E SIGLE**

- a. anno
- c. capitolo
- cc. capitoli
- ca. circa
- cit. citato
- cf. confronta
- col. colonna
- coll. colonne
- ecc. eccetera
- ed. edizione
- fasc. fascicolo
- ibid. ibidem
- id. idem
- I. libro
- II. libri
- lin. linea
- loc. cit. luogo citato
- n. numero
- nn. numeri
- op. cit. opera citata
- p. pagina
- pp. pagine
- § paragrafo
- p. es. per esempio
- sec. secolo
- s. seguente

ss. seguenti

v. vedi

v. versetto

vv. versetti

vol. volume

voll. volumi

## **DIZIONARI**

BRLG - K. Galling, Biblisches Reallexicon

BRLK - E. Kalt, Biblisches Reallexicon

DAB - W. Corswant, Dictionnaire d'Archéologie Biblique.

DB - Dictionnaire de la Bible

DBs - Dictionnaire de la Bible supplément

DFC - Diction. Apologétique de la Foi Cathol.

DThC - Dictionnaire de Théologie Catholique

Enc. Catt. It. - Enciclopedia Catt. It.

Enc. Ital. - Enciclopedia it.

LThK - Lexicon fur Theologie und Kirche

PG - Patrologia Greca

PL - Patrologia Latina

ThWNT - G. Kittel, Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament

AJsL - The American Journal of Semitic Languages and Literatures

BASOR - Bulletin of the American Schools of Oriental Research

BZ - Biblische Zeitschrift

BZatW - Beihefte zur Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft

EstB - Estudios Biblicos

EstE - Estudios Eclesiasticos

ET - The Expository Times

EthL - Ephemerides Theologicae Lovanienses

JbL - Journal of biblical Literature



NkZ - Neue kirchliche Zeitschrift  
NRTh - Nouvelle Revue Théologique OLZ - Orientalistische Literaturzeitung  
RA - Revue Apologétique  
RAss - Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale  
RB - Revue Biblique  
RBib - Rivista Biblica  
REJ - Revue des Etudes Juives  
RHE - Revue d'Histoire Ecclésiastique  
RHPhR - Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses  
RHR - Revue de l'Histoire des Religions  
RScPhTh - Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques  
RScR - Recherches de Science Religieuse  
SC - La Scuola Cattolica  
ThBl - Theologische Blätter  
ThGl - Theologie und Glaube  
ThL - Theologisches Literaturblatt.  
ThL - Theologische Literaturzeitung  
ThRs - Theologische Rundschau  
ThStK - Theologisches Studium und Kritiken  
VD - Verbum Domini  
ZA - Zeitschrift für Assyriologie  
ZatW - Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
ZdmG - Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft  
ZDPV - Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins  
Zeitschrift für katholische Theologie  
ZkTh - Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft  
ZntW - Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

## **LIBRI SACRI**

Abdia

Atti degli Apostoli

Aggeo

Amos

Apocalisse di S. Giovanni

Baruc

Cantica

Colossesi, Epistola ai

Corinti, Epistola I, II ai

Daniele

Deuteronomio

Ecclesiaste

Ecclesiastico

Efesini, Epistola agli

Esdra

Ester

Esodo

Ezechiele

Galati, Epistola ai

Genesi

Abacuc

Ebrei, Epistola agli

Giacomo, Epistola di

Geremia

Giovanni, Vangelo di S. Giovanni, Epistola di S. Giobbe

Gioele  
Giona  
Giosuè  
Isaia  
Giuda, Epistola di S.  
Giudici  
Giuditta  
Lamentazioni di Geremia  
Luca  
Levitico  
I, II Maccabei  
Malachia  
Marco  
Michea  
Matteo  
Nahum  
Neemia  
Numeri  
Osea  
I, II Paralipomeni  
Filippesi, Epistola ai  
Filemone, Epistola a  
Proverbi  
Salmo  
Pietro, Epistola di S.  
Re, libri I, II dei (Volg. III, IV Regum)  
Romani, Epistola ai  
Rut

Samuele, libri I, II di (Volg. I, II Regum)

Sapienza

Sofonia

Tessalonicesi. Epistola I, II ai

Timoteo, Epistola I, II a

Tito, Epistola a

Tobia

Zaccaria

I Salmi sono sempre citati secondo la numerazione del testo ebraico che dal Ps.10 supera di un'unità quella dei LXX e della Volgata; ordinariamente quest'ultima è specificata in parentesi quadra: Ps. 16 [15], 5.

L'*Enchiridion Biblicum* [EB] viene citato secondo l'enumerazione della seconda edizione, Napoli-Roma, 1954.

---

## BIBLIOGRAFIA GENERALE

Lo studioso può entrare nel vivo del contributo da parte cattolica agli studi biblici in questo secolo, mediante la lettura dei volumi della collezione *Études Bibliques* editi dal 1903 in poi dalla *École Biblique* dei PP. Domenicani di Gerusalemme. Essa consta di grandi commenti esegetici, sempre preceduti da introduzioni esaurienti, ai libri del Vecchio e del Nuovo Testamento; di trattazioni di introduzione generale (Canone, Testo, Critica, ecc.) e riguardanti l'ambiente storico e religioso della Bibbia.

La collezione, per quel che riguarda i commenti esegetici, e in specie per il Vecchio Testamento, non è completa.

### **Vecchio Testamento**

M. J. LAGRANGE, Iudc.

P. DHORME, I-II Sam

P. DHORME, Iob.

E. PODECHARD, Ps.

E. PODECHARD, Eccle.

G. POU CET, Cant.

J. CHAINE, Introd. à la lecture des prophètes.

A. CONDAMIN, Is.

A. CONDAMIN, Ier.

A. VAN HOONACKER, Les douze petits prophètes.

F. M. ABEL, I-II Mach.

**Nuovo Testamento:**

M. J. LAGRANGE, Mt.; Mc.; Lc.; Io.

E. JACQUIER, At.

M. J. LAGRANGE, Gal.; Rom.

E. B. ALLO, I-II Cor

(Gli ultimi quattro volumi danno il quadro migliore della vita e del pensiero di S. Paolo; come *L'evangelo di Gesù Cristo* e la *Sinossi* dello stesso Lagrange [trad. it., Morcelliana, Brescia] danno la migliore sintesi sulla vita e l'insegnamento di Gesù).

C. SPICQ, Les épîtres pastorales (I-II Tim. Tit.).

C. SPICQ, Hebr. (un vol. di introd. e un volume di commento).

B. RICAUX, I-II Thess.

J. CHAINE, Les épîtres catholiques.

E. B. ALLO, Apoc. (che è ancora il migliore commento sull'Apoc.).

*Tra i numerosi volumi sussidiari:*

J. LAGRANGE, Études sur les religions semitiques (1905).

M. J. LAGRANGE, Le judaïsme avant Jésus-Christ (1931).

M. J. LAGRANGE, L'orphisme (1935).

F. M. ABEL, Géographie de la Palestine (due volumi, 1933-1938).

F. M. ABEL, Histoire de la Palestine (da Alessandro Magno all'invasione araba; due volumi, 1952).

Le grandi opere di A.-J. FESTUCIÈRE sul mondo ellenico; gli scritti di archeologia palestinese dei PP. H. VINCENT. F. M. ABEL, ecc.

Utili per la facile consultazione sono le collezioni minori di commentari in francese e in italiano.

Collana esclusivamente esegetica con introduzioni particolari a ciascun libro è *La Sainte Bible*, sotto la direzione di L. PIROT - A. CLAMER, Paris, dal 1935 in poi, in 12 volumi. Manca soltanto il commento al libro dei Profeti minori.

La stessa *École Biblique* ha curato, in volumetti, una traduzione critica degli originali di tutta la Bibbia, con brevissime note e sintetiche introduzioni: è *La Sainte Bible* detta «de Jérusalem»; ora completa, in edizione manuale e in formato tascabile (1956).

Collezione «*La Sacra Bibbia*» (sotto la direzione di Mons. S. GAROFALO), Torino, dal 1947 in poi: in via di completamento. Ai grandi commenti esegetici (Vecchio e Nuovo Testamento), con ottime introduzioni particolari, fan corona alcuni volumi sussidiari:

G. PERRELLA, Introd. generale

P. HEINISCH, Teologia del Vecchio Testamento.

J. BONSIRVEN, Teologia del N. T.

U. HOLZMEISTER, Storia dei tempi del N. T.

J. BONSIRVEN, Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù.

CARROZZINI, Grammatica Ebraica.

RINALDI, Le lingue semitiche.

***Vecchio Testamento:***

BALDI, Ios.

G. BRESSAN, I-II Sam

S. GAIIOFALII, I-II Reg.

B. PELAIA, Esd.-Neh.

G. PRIERO, Tob.

A. PENNA, I-II Mach.

G. CASTELLINO, Ps.

A. PENNA, Ier.

A. PENNA, Lam.

A. PENNA, Bar.

SPADAFORA, Ez.

RINALDI, Dan.

G. RINALDI, Amos, con introduzione generale al profetismo.

G. RINALDI, I profeti minori, II (Os., Ioel, Abd., Ion.).

***Nuovo Testamento:***

IACONO, Rom. - Gal. - I-II Cor., con un'introduzione sulla vita di S. Paolo, le sue missioni, il suo pensiero.

P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, Hebr.

P. DE AMBROGGI, Epistole cattoliche.

La collezione ha avuto ovunque espressioni di stima e di plauso; qualche commento è stato posto tra i migliori della letteratura cattolica. È uscita intanto un'edizione minore, ma integrale, a cura dello stesso S. Garofalo, e di molti collaboratori, *La S. Bibbia*, in 3 volumi (Marietti), Torino 1960.

Collezione *La Sacra Bibbia* (sotto la dir. del Pontificio Istituto Biblico), Firenze 1943-1958, I-IX. È un commento ristretto, con brevi e succose introduzioni; l'interesse converge sulla versione che è già esegesi. Ora in un sol volume: Firenze (Salani), 1961.

Altra collezione ben nota, esclusivamente esegetica, è *Verbum Salutis*, che l'Editrice Studium va pubblicando nella trad. italiana. Sono apparsi finora in questa lingua:

J. HUBY, Mc.

A. DURAND, Mt.

A. VALENSIN .

J. HUBY, Lc.

A. BOUDOU, At.

J. HUBY, Rom.

J. HUBY, Epistole della prigionia (Col.; Philem.; Eph.; Phil.)

J. BONSIRVEN, Hebr.

J. BONSIRVEN, Apoc.

J. HUBY, I Cor

In lingua spagnola, e in corso di pubblicazione, ad opera dei Professori di Salamanca (Domenicani), la *Biblia Comentada* nella Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C., Madrid); sono usciti finora i primi 4 volumi, con tutto il Vecchio Testamento, seguirà in altri 3 volumi il Nuovo Testamento. La traduzione dagli originali è quella di NACAR-COLUNGA, il commento è distribuito:

- I Pentateuco (1960), ad opera di A. Colunga O.P. e Maxim-Garcia Cordero O.P.;

- II Libros Historicos;

- III Libros Proféticos (1961), por M.-G. Cordero;

- IV Sapienciales (1962), por M.-G. Cordero e G. Perez Rodriguez.

È invece già completa l'opera dei PP. Gesuiti, sul Nuovo Testamento: *La Sagrada Escritura*, texto y comentario, Nuevo Testamento; I Evangelios (1961), por J. Leal, Sev. Del Paramo y J. Alonso; II *Hechas de los Apostolos y Cartas de San Pablo* (1962) por J. Leal, J. I. Vicentini, P. Gutierrez, A. Segovja, J. Collantes y S. Bartina; III *Hebr.-Apocalipsis* (1962) por M. Nicolau, J. Alonso, R. Franco, F. Rodriguez-Molero y S. Bartina; presso la medesima B.A.C. di Madrid. Seguiranno, sotto la direzione del P. Criado, i volumi di commento al Vecchio Testamento.

*Tra i Manuali:*

HOPFL . MILLER - METZINGER, I. Introd. Generalis; II. Introd. specialis in V. T.; III Introd. specialis in N. T., Roma 1946-1949.

WIKENHAUSER, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i.B., 1953.

F. SPADAFORA - A. ROMEO - D. FRANGIPANE, Il Libro sacro, I, Intr. generale, Padova 1958.

*Oltre l'introduzione danno l'esegesi di brani scelti:*

H. SIMON - J. PRADO, in latino, n. 4 volumi tra i quali è da segnalare il volume per i Vangeli, nell'ultima ed. H. SIMON - G. DORADO (1950).

J. RENIÉ (in francese), 6 volumi, 2- ed., Lione 1935.

H. LUSSEAU - COLLOMB (in francese), 5 volumi, 7a ed., Parigi 1945-1948.

*Per la Storia d'Israele:*

G. RICCIOTTI, 2 volumi, Torino, S.E.I. (da Abramo al 20 secolo d. C.).

L. DESNOYERS, 3 volumi, Parigi 1922-1930: periodo dei Giudici (I), Saul-Salomone (II-III).

E. SCHURER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iésus-Christ, 3 volumi, 4a ed., Lipsia 1909-1911. Studio completo dal 20 sec. a. C. al 20 d. C.

*Per la dottrina del Giudaismo:*

J. BONSIRVEN, Le Judaïsme palestinien au temps de Iésus-Christ, 2 volumi, Parigi 1935.

H. L. STRACK . P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 volumi, Monaco 1922-1928.

BONSIRVEN, Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du N. T., Roma 1955

*Archeologia, l'Antico Oriente e la Bibbia:*

PARROT, Découverte des mondes ensevelis, Neuchatel 1952; storia e sintesi dell'archeologia dell'antico Oriente.

BARROIS, Manuel d'archéologie biblique, 2 volumi, Parigi 1939-1953.

*Per i testi:*



J. B. PRITCHARD, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton 1950; 2a ed. 1955.

BEISSMANN, Licht von Osten, Tübingen 1923; per il solo Nuovo Testamento.

*Studi comparativi:*

A. PARROT, Cahiers d'archéologie biblique, Neuchâtel, finora sono usciti 1-14, 1952-1962; Déluge et Arche de Noé; La Tour de Babel; Ninive et l'A.T.; Les routes de Paul (H. METZGER); Le temple de Jérusalem; Samarie et l'A. T.; Le Golgotha; Babylone et l'A. T.; Le Musée du Louvre et la Bible (1957); Sur la pierre et l'argile (Inscriptions hébraïques et l'Ancien Testament; 1958); L'Égypte et la Bible (1959); Ras Shamra et l'Ancien Testament (1960); Abraham et son temps (1962).

BUYSSCHAERT, Israël et le Judaïsme dans l'Ancien Orient, Bruges 1953. S. MOSCATI, Storia e Civiltà dei Semiti, Bari 1949.

S. MOSCATI, L'Oriente Antico, Milano 1952.

*Teologia Biblica e Filologia:*

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart dal 1935 in poi, sotto la dir. di G. KITTEL - G. FRIEDRICH (pubblicati 5 volumi).

*Introduzione alla lettura della Bibbia:*

G. E. CLOSEN, Incontro con il libro sacro, Brescia 1943.

N. PETERS - J. DECARREAUX, Notre Bible, source de vie, Bruges 1950. J. SCHILDENBERGER, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950.

D. H. DUESBERG, Les valeurs chrétiennes de l'A. T., 2a ed., Maredsou 1951.

---

## A

**ABACUC.** - Ottavo tra i profeti minori del Vecchio Testamento, contemporaneo di Geremia. (Habaqqûq, cf. l'assiro hambaququ, nome di pianta e nome proprio; del tipo di 'asafuf, Num. 11, 4). Distinto dall'A. di Dan. 14, 32-33.

Giuda per i suoi peccati sta per essere invaso e devastato dai Caldei (Hab. 1, 5 s.); il suo castigo non è definitivo (1, 17). Dio invece punirà definitivamente i Caldei invasori,

perché han solo fiducia nella loro forza, e non riconoscono di essere dei semplici strumenti nelle mani di lahweh (2, 1-20); come Isaia dice dell'Assiria (Is. 10). Nella preghiera finale (c. 3) il profeta esprime liricamente i suoi sentimenti sull'intervento punitivo di lahweh (vv. 1-15) e sulla salvezza finale per il suo popolo (vv. 16-19).

A. solleva il problema del male e della giustizia divina: Va bene, egli dice al Signore, che tu chiami questi Caldei a eseguire i tuoi giudizi contro Giuda e gli altri popoli; ma come fai a permettere che esorbitino e commettano tante infamie? (Hab. I, 13 s.). È un'eco di *Iob* 9, 4. Giuda per quanto colpevole, è meno iniquo del Caldeo. La risposta conferma la divina giustizia che non lascia impunita l'iniquità; al castigo solo temporaneo di Giuda risponde il castigo radicale dei Caldei, adeguato alle loro colpe (Hab. 2, 4): Giuda per il suo monoteismo, la sua fiducia in lahweh sarà salvo.

Dall'esame del genere letterario (1, 2-4 lamentazione; 5-10 oracolo; 11-17 lamentazione; 2, 1-5a oracolo; 5b-20 cinque imprecazioni; 3 un salmo) risulta una coordinazione organica e intenzionale di un profeta cultuale, cui sono familiari i generi della letteratura profetica e della lirica sacra. Il c. 3 non è un elemento avventizio, ma la risposta diretta all'attesa e alla domanda fatta in 2, 20. La destinazione del libro è d'ordine liturgico: il c. 3 è un salmo cantato nel culto divino (cf. vv. 3.9.13: la pausa, "sela"): A. è un profeta, professionalmente legato al culto giudaico.

Il vocabolario di A. s'incontra molto spesso con quello dei profeti della fine del VII sec. Si ha così una conferma oggettiva che A. profetò nell'ultimo quarto del VII sec., quando, dopo la vittoria di Karkemis (605 a. C.), i Caldei si preparavano ad attaccare il regno di Giuda e si relega al campo della fantasia l'attribuzione del libro all'epoca greca (cf. N. J. Gruenthaner, in *Biblica*, 8 [1917] 129-60, 257-39). S. Paolo argomenta da Hab. 2, 4, in Rom. I, 17; Gal. 3-, 11, la giustificazione mediante la fede; e cita Hab. I, 5, in Act. 13, 40 s.

Tra i manoscritti (v.) del Mar Morto è stato trovato un commento ad A. (sec. I d. C.). Il testo dei singoli versi è seguito da una breve spiegazione che applica la profezia alla situazione politica e religiosa del tempo. È il metodo classico dei Midrash. Nell'insieme il testo concorda con la lezione masoretica. Il commento si limita ai primi due capitoli, secondo la finalità e la natura dello scritto; nulla può dedursi contro l'autenticità del c. 3. [F. S.]

BIBL. - H. BÉVENOT, *Le cantique d'Habacuc*, in RB, 42 (1933) 449-525: P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchatel 1944: E. JACOB, in RHPHR. 27 (1947) 114-17: B. H. BROWNLEE, in BASOR. 112 (1948) 8-18: A. NEHER, in RHPHR, 28-29 (1948-49) 246-248; J. T. MILIK, in *Biblica*, 31 (1950) 222-25.

**ABBANDONO di Gesù in Croce.** Se ne parla per Mt. 27, 46; Mc, 15, 34: «Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato». Ma il grido non è un'espressione formulata da Gesù; è una citazione: inizio del Ps. 22 (Volg. 21), espressione poetica di David, da non prendere alla lettera. Non si può parlare di a.; tutto il Ps., che Gesù applica a sé per intero, esprime grande fiducia in Dio, certezza del suo aiuto e della vittoria. Gesù, che in Croce dissimula tante pene, manifesta la sete (Io. 19, 28; e cf. 19, 23-27) e poi richiama il Ps. 22, per insegnare ai crocefissori, continuando fino all'ultimo la sua missione di salvezza, ché lì, sotto i loro occhi, si compivano esattamente in lui, vero Messia, le sofferenze, gli oltraggi, predetti dai profeti.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, Gesù morente e il Salmo 21 (ebr. 22), in Temi di esegesi, Rovigo 1953, pp. 392-405.

---

**ABDIA ('Obadjah, servo di lahweh).** - Quarto dei profeti "minori". Il suo libro è il più breve (vv. 21) del Vecchio Testamento. «Profeta piccolo per il numero dei versetti, non delle idee» (s. Girolamo, PL 25, 1100). Vaticinio contro Edom. Questo popolo incorre nelle minacce dei profeti per aver applaudito alla distruzione di Gerusalemme, unendosi alla gente straniera nel saccheggio e nella caccia spietata dei fuggiaschi (Abd. 10-14; Ier. 49, 7-22; Lam. 4, 21; Ez. 25, 12 ss.; 35, 1-15; Ps. 137, 7). A. sviluppa questo tema in un canto lirico bellissimo che i critici tedeschi tentarono spezzettare, meno tre l'esame letterario ne svela la struttura armoniosa (A. Condamin, in RB, 9 [1900] 261-68).

Invito alle nazioni a distruggere Edom: i borghi saranno distrutti, saccheggio e strage (1-9); peccato di Edom (10-15); Giuda risorto, riavrà invece i suoi beni (perpetuità della teocrazia, elevata e continuata nel regno del Messia). Edom non sarà più una nazione; lo stesso Giuda sarà strumento del divino giudizio. Si ammette senz'altro trattarsi in A. della distruzione di Gerusalemme del 587 a. C. (cf. Abd. 10-14 e specialm. 20; in rapporto ai testi di Ier., Lam. ed Ez.). Né vi si oppongono le dipendenze letterarie loel 3, 5 (Volg. 2, 32) = Abd. 17 e Ier. 49, 7-22 = Abd. 1-9, 18 (in Abd., l'ordine è migliore, la forma ma più perfetta, non è lui a dipendere da Ier.); giacché loel è profeta postesilico e tanto A. che Ier. adoperano probabilmente un antico vaticinio (A. Condamin, Jer., 3a ed., Parigi 1936, p. 327 s.).

A. fu probabilmente contemporaneo di Ezechiele.

[F. S.]

**ABELE** (Ebr. Hébel; dal sumerico Ibila, riprodotto nell'accadico aplu, ablu "figlio", "erede"). - Secondo figlio di Adamo ed Eva, pastore, assassinato dal fratello primogenito Caino, agricoltore (Gen. 4, 1-16). Movente dell'assassinio fu la divina compiacenza al sacrificio di A.; essa suscitò l'invidia irosa di Caino, il quale, invano ammonito da Dio a dominare il suo malvagio istinto, uccise A. (Gen. 4, 6-7; I Io. 3, 12). Iniziò così la lotta dell'uomo contro l'uomo, immediata funesta conseguenza della rivolta dell'uomo contro Dio. S. Paolo sottolinea l'interna religiosità, sorretta dalla fede, del sacrificio di A. (Hebr. 11, 4) e l'attualità di A. il quale dopo morte ancora parla poiché il suo sacrificio è tipo imperfetto del sacrificio di Cristo (Hebr. 12, 24). Gesù lo chiama giusto e lo costituisce primo della serie dei martiri che hanno sofferto per il trionfo del bene nel Vecchio Testamento (Mt. 23, 31-35; Lc. 11, 49 ss.).

[A. R.]

BIBL. - R. DE VAUX. *Le Genèse (La Bibl. de Jérusalem)*, Parigi 1951, p. 49 ss.; P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO. *L'Epistola agli Ebrei*. Torino 1952, pp. 188 s., 221.

---

**ABGAR.** - v. Apocrifi.

**ABIA.** - v. Giuda (regno di).

**ABIMELEC.** - Figlio di Gedeone (v.) e di una sua moglie di secondo rango originaria di Sichem. Alla morte del vecchio e glorioso "giudice" o dittatore, A. (= 'abi: il padre mio [= Dio] è re; nelle lettere di el-Amarna, Ahi-milku; nei testi di Ras Shamra, *Abmlk*), con l'aiuto del clan materno, assolda degli avventurieri, uccide i suoi numerosissimi fratelli, usurpa il titolo di re, rifiutato già dal padre, e incomincia a regnare su Sichem.

L'unico fratello scampato alla strage, il giovane lotam, da un'altura dominante la città, grida agli abitanti il celebre apologo degli alberi della foresta che in cerca di un re, dopo il rifiuto della vite, dell'ulivo ecc., eleggono il rovo; la morale era chiarissima: nulla di buono c'era da sperare da un re quale vorrebbe essere A. (Iudc. 9, 1-21).

E in realtà, dopo appena tre anni, i Sichemiti (Iudc. 9, 22-33), sobillati da Gaal, verosimilmente di origine cananea, si sollevarono contro A.; questi sconfisse una prima volta i ribelli usciti contro (Iudc. 9, 34-41), e riuscì quindi a espugnare e a distruggere barbaramente la città (Iudc. 9, 42-50). Ma mentre assediava la torre di Tebes (= Tubas a ca. 16 km. a nord-est di Sichem), una donna gli gettò sulla testa il pezzo superiore di una macina e gli spaccò il cranio. A. allora si fece finire con un colpo di spada dal suo

scudiero. Così fu punita l'ambizione e la spietata crudeltà di A., e finì il primo tentativo di una monarchia in Israele.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 171-77: A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 112-17: R. TAMISIER, *Le Livre des Juges* (La Ste Bible, ed. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 221-32.

**ABNEGAZIONE.** - Norma fondamentale d'ascesi, data da Gesù: «Chi vuol seguirmi, rinunzi a se stesso e prenda la sua croce (quotidiana, Lc.) ». (Mt. 16, 24 s.; Mc. 8, 34-37; Lc. 9, 23 s.).

Il termine \*\*\* (Mc.), in Is. 30, 7 esprime il gesto degli Israeliti infedeli che, illuminati dalla disfatta degli Assiri, gettarono via gl'idoli d'oro e d'argento, che s'erano fabbricati. Questo termine energico dimostra quale deve essere l'attitudine del battezzato che si è dato al Cristo. Più nulla ha valore per lui: i suoi vantaggi, interessi, desideri, i suoi stessi affetti (cf. Phil. 3, 7 s.); una sola cosa gl'importa ormai: vivere e agire per colui al quale si è dato.

In Gal. 2, 19 s. si ha il migliore commento al precetto evangelico: «Sono crocifisso col Cristo; non son più io che vivo, è il Cristo che vive in me». Chi può dire: «Esulto per i patimenti che offro per voi e voglio che le sofferenze (del Cristo) da me abbracciate per il Cristo o a imitazione del Cristo, raggiungano la misura piena, in me, nella mia carne, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col. 1, 24), questi è pronto a tutti i sacrifici, a lui richiesti dalla sua vocazione di cristiano e di apostolo. È la partecipazione allo stato di morte del Cristo, ma che produce la vita (2Cor 4, 10-12). Norma positiva e negativa che spinge alla più alta perfezione; a distaccarsi dal mondo (Gal. 6, 14), a crocifiggere le proprie passioni col Cristo (Gal. 5, 24; Col. 3, 5), a disfarsi del vecchio uomo, e rivestire quello della grazia (Eph. 4, 22 ss.; Col. 3, 9); conferendo, mediante l'unione al Cristo, ad ogni alto una forza irresistibile e un valore di redenzione. [F. S.]

BIBL. - L. PIROT, S. Marc (La Ste Bible, ed. Pirot, 9) Parigi 1946, p. 497 s.: J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 325 ss.

---

**ABRAMO.** - È il padre dei credenti, capostipite del popolo ebraico (Gen. 11, 26-25, II). Secondo le indicazioni bibliche (cf. Gen. 21, 5; 47, 9; Ex. 12, 40; I Reg. 6, I), A. nacque verso il 2000 a. C., un millennio prima della fondazione del tempio (a. 968 a. C.). II

sincronismo A. Hammurapi, dedotto da Gen. 14, pur identificando Hammurapi con 'Amrafel, rimane molto incerto, sia per tale identificazione, sia per l'incertezza del tempo in cui visse Hammurapi (v. cronologia).

La famiglia di A. era idolatra (Ios. 24, 2); Dio stesso si rivela ad A. per farne il capostipite di una nazione che conservi l'idea e il culto del vero Dio, e dalla quale uscirà la salvezza del genere umano. A. abitava, con le tende e le sue greggi, nella regione di Ur, sacra al dio-luna, nella Mesopotamia meridionale. Il Signore disse ad A.: «Vattene dalla tua terra e dalla tua patria... verso la regione che ti mostrerò. Ti farò divenire una grande nazione... In te saranno benedette tutte le nazioni della terra» (Gen. 12, I ss.).

«Per A. e i suoi posteri, culminanti in Gesù, la salute messianica sarà estesa a tutti i popoli. Così si va perpetuando e precisando la promessa fatta da Dio ad Adamo (Gen. 3, 15) e la predizione di Noè a Sem» (A. Vaccari).

La *Genesis*, riconnette A. e i suoi agli Aramei (cf. II, 28 nativo di Ur; 25, 20 Bathuel e Labano son detti aramei da Padan-Aram; 31, 47 la loro lingua è detta aramea); una tavoletta cuneiforme di Puzurisdagan (archivio di Drehem) anteriore al 2000 a. C., attesta la presenza degli Aramei in Mesopotamia (*Rivista Biblica*, 1 [1953], 64 s.).

Il nome A. risponde all'accadico A-ba-ra-ma (abu = padre, ra-ma e ra-am = forma verbale da ràmù «amare»), attestato come nome di persona al tempo di Ur III (2070-1963 a. C.): N. Schneider, in *Biblica*, 33 (1952), 516-19.

La famiglia di A., lasciata Ur, probabilmente durante i torbidi verificatisi alla caduta della III dinastia, si trasferì verso il nord a Harran. Qui, morto il padre, A. ebbe l'invito definitivo del Signore. A 75 anni A., con la moglie Sara, il nipote Lot e con le sue greggi e i suoi servi (cf. Gen. 14, 14), entra in Canaan, la regione indicatagli da Dio. Si ferma nei pressi di Sichem, di Bethel, scendendo dal nord verso il sud; spostandosi com'è costume dei seminomadi; e sempre eleva, dove pone le sue tende, un altare per immolare al vero Dio (Gen. 12, 4-9).

Spinto dalla carestia discende nel fertile Egitto. Dio protegge visibilmente A. e Sara, dalla corruzione là dominante (Gen. 12, 10-20) ed A. se ne ritorna arricchito in Canaan.

Esemplare dell'uomo religioso, per la fede e l'ubbidienza assoluta a Dio (Rom., 4; Hebr., 11, 8 s); per la sua benevolenza e l'amore per la pace, ad evitar liti tra i pastori suoi e di Lot, A. invita questi a scegliere la regione che predilige. Lot si dirige verso Sodoma e Gomorra a sud del Mar Morto; A. a nord, nella regione di Hebron (Gen. 13), presso il querceto di Mambre.

In una grossa razzia, schiere provenienti fin dalla Mesopotamia (i monumenti parlano di un re di Larsa = *Ellasar*, vissuto in quel tempo e chiamato Warad-Sin, in sumerico Eriaku = Arioc; i due elementi del nome Codorlaomer = Kudur e Lagamar, occorrono più volte nei nomi propri delle antiche tradizioni elamite, benché il nome così composto non si sia ancora trovato; Tidaal è identico a Tudhalias, nome che portano nei monumenti cuneiformi parecchi re degli Hatti o Hittiti), depredata la Transgiordania da nord a sud,

sconfissero, gli eserciti della Pentapoli (regione di Sodoma) e menarono via, tra il bottino, Lot, la sua gente e i suoi beni (Gen. 14, 1-12).

A., avvisato, con 300 suoi servi insegue la retroguardia, con abile attacco la sorprende e sconfigge, riprendendo quanto i razziatori avevano depredato.

Incontro al vittorioso muove Melchisedec, re e sacerdote, portando ai combattenti pane e vino, dopo averne offerto, come di consueto, in sacrificio all'Altissimo. A. gli offrì la decima parte del bottino. Anche il re di Sodoma va incontro ad A.: «Dammi le persone (razziate) e pigliati tutto il resto»; ma A., nel suo disinteresse, gli restituisce anche la roba (Gen. 14, 13-24), E il Signore lo premia: «lo sono tuo scudo; la tua ricompensa è grande assai» (Gen. 15, 1).

Ma Sara non aveva la fede di A.; gli diede in moglie Agar, sua schiava, per averne un figlio che, secondo il diritto del tempo (codice di Hammurapi, art. 144-146), era considerato figlio della padrona. Nacque così Ismaele (Gen. 16). Questi diverrà capostipite di un grande popolo (gli Arabi); ma non è lui che Dio ha scelto per trasmettere il suo disegno di salvezza, bensì il figliuolo che nascerà più tardi dalla sterile Sara (Gen. 21; cf. Gal. 4, 22-31; Rom. 9, 6-9).

E il Signore si degna concretizzare la sua promessa in un patto solenne con A. (v. Alleanza), nel quale impegna la sua santità, la sua onnipotenza (Gen. 15). A. spacca una giovenca e due capri; ne dispone di fronte le metà; un fuoco celeste consuma ogni cosa; i membri del patto diventano un'unità inscindibile, come lo erano state quelle parti allora consumate dal fuoco.

Da parte sua A. s'impegna al culto del vero Dio. Segno esterno di questo impegno, di questo sacro legame di A. e dei suoi discendenti con l'Eterno è la circoncisione (Gen. 17, 1-14).

Tre angeli, mandati da Dio, annunziano ad A. e a Sara la nascita di Isacco (Gen. 18, 1-15).

L'amico di Dio. Il Signore svela ad A. l'imminente distruzione di Sodoma e Gomorra, per i gravi peccati contro natura e la mancanza di ogni bontà (Ez. 16, 49). Per la preghiera di A., Dio è disposto al perdono, ma la perversità è affatto generale (Gen. 18, 16-33). Dio salva soltanto, per il giusto A., Lot e le sue figlie; mentre tutta la regione, ricca di zolfo e di bitume, è in eruzione, s'incendia e s'inabissa, e viene quindi ricoperta dalle acque del Mar Morto (Gen. 19, 15-19). La moglie di Lot si attarda a rimpiangere le proprie robe in preda alle fiamme; raggiunta da emanazioni sulfuree, però; il suo cadavere, rivestito da incrostazioni saline, sembrò una statua di sale (Sap. 10, 7; Lc. 17, 32).

Da Mambre A. passò nel Negheb; quindi a 100 anni ebbe l'atteso figliuolo, erede delle promesse divine, Isacco. Dopo alcuni anni, Sara pretese l'allontanamento d'Ismaele, che A. accettò solo dietro cenno del Signore (Gen. 21, 1-21), essendo la richiesta contraria alle leggi, ai costumi del tempo (cf. Codice di Hammurapi, art. 170).

Santità di A. Dio gli ordina di immolargli su un monte che gl'indicherà, Isacco. A. ubbidisce; lasciato vicino alla cima l'asino e il servo, dispone sulle legna l'innocente

figliuolo; mentre leva il coltello per sacrificarlo, un angelo gli ferma il braccio; un ariete è lì vicino impigliato e servirà per il sacrificio. «Ora so che temi Dio, non avendo mi rifiutato il tuo figlio, il tuo unigenito. Nella tua discendenza saranno benedette tutte le genti della terra» (Gen. 22).

Sara morì ad Hebron, a 127 anni; A. la seppellì nella grotta di Macpelah, che a tale scopo acquistò allora dagli Hittiti, padroni del luogo. È il primo possesso stabile degli Ebrei in Canaan (Gen. 23). Mandò il suo servo Eliezer a scegliere ad Isacco una moglie tra i suoi parenti a Harran (Gen. 24). A., dopo la morte di Sara, sposò Cetura, da cui nacquero i capostipiti di varie tribù nomadi e semino ma di vaganti nel sud della Palestina (Gen. 25, 1-6). Morì a 175 anni e fu sepolto da Isacco ed Ismaele accanto a Sara, nella medesima grotta (Gen. 25, 7-11).

Il posto di A. nel Vecchio Testamento è unico; come unica la sua vocazione, la sua missione; emerge la sua fede in Dio, accompagnata da una confidenza illimitata, e la sua bontà, la delicatezza della sua ospitalità, e l'intervento a favore delle città peccatrici.

«Padre A.», quest'espressione del vangelo (Lc. I, 73; 3, 8; 13, 16 ecc.) è esattamente nella linea del Vecchio Testamento: A. è il capostipite della razza, il padre d'Israele (Gen. 17, 4 s.; Ex. 3, 15; 10s. 24, 3; Is. 51, 2); uno dei titoli più cari e preziosi di questo popolo è di potersi chiamare «stirpe di A.» (Ex. 32, 13; 33, 1; Deut. 1, 8; Is. 41, 8 ecc.). Padre di una discendenza religiosa (Gen. 12, 2), indefinita (13, 3). Ogni qualvolta i profeti accennano all'estensione della benedizione di Iahweh al mondo intero (Ier. 4, 1; Zach. 8, 13; Ps. 47, 10), richiamano il posto centrale che A. ebbe in tali prospettive.

Quando Israele medita sulla sua vocazione nel mondo, sulla salvezza di cui è veicolo e apportatore, ritornano spontanei alla sua mente il ricordo e il nome di A. (Is. 51, 2 s.; 63, 16; Ez. 33, 24-29; 37, 11-14).

La storia d'A. prende così un senso profetico: annunzio e pegno delle più mirabili manifestazioni della potenza di Dio, che opera allo stesso modo quando identiche si ripresentano le circostanze umane; cf. Is. 54, 1 ss., dove sono manifesti i riferimenti a Gen. 28, 14; 22, 17; 24, 60.

Uomo di Dio, o "servo di Iahweh" (Ex. 3, B; Deut. 9, 27; Ps. 105, 2,42), A. riceve il titolo eccezionale di "amico di Dio" (Is. 41, 8; I Par. 20, 7; Dan. 3, 35); e Iahweh è detto "il Dio di A." (Gen. 26, 23; 28, 13 ecc. Ex. 3, 15 s. ecc.), e questa definizione proviene molto spesso dalla stessa bocca di Iahweh; "dio d 'A." particolarmente per l'alleanza sancita con lui; cf. Mc. 12, 26; Mt. 22, 32.

A., in realtà, rimane nella storia della salvezza come le fondamenta in una costruzione.

Nel Nuovo Testamento A. è il più ricordato dei Patriarchi e dei santi del V. T. (ca. 72 volte), particolarmente nella dimostrazione che le promesse a lui fatte si realizzavano nel Cristo e nella Chiesa da lui iniziata (Lc. I, 55.73; Mt. 1, 1; Lc. 3, 34; specialmente Gal 3, 16 ss. 29; Rom. 4). La sua fede è celebrata in Hebr. 11, 8-19; Iac. 2, 21 ss. Padre di tutti i credenti (Rom. 9, 7 ss.; Gal 3, 6-9).



Gesù stesso richiama per Zaccheo il titolo di "figlio di A." (Lc. 10, 9; 13, 16); tanto ambito dai farisei (Mt. 3, 9; Lc. 3, 8; Io. 8, 39); ma dichiara che a nulla vale la discendenza carnale, quel che importa è l'imitazione delle opere di A. (Io. 8, 33-34). A. accoglie nella beatitudine eterna, quanti, giudei e gentili, praticano la giustizia (Lc. 13, 28; 16, 22-30).

Dall'incontro di A. con Melchisedec (Gen. 14, 17-24: Melchisedec benedice A. e questi gli dà la decima parte del bottino), s. Paolo argomenta la superiorità del sacerdozio di Cristo, simboleggiato da Melchisedec, sul sacerdozio ebraico, i leviti discendenti di A. (Hebr. 7). [F. S.]

BIBL. - L. PIROT, in DBs, I, coll. 8-28; P. DHORME, in RB, 37 (1928) 367-85. 481-511; 40 (1931) 364-74. 503-18; R. DE VAUX, in RB, 53 (1946) 321-48; J. STARCKY-J. GUILLET-P. DEMANN, Abraham, *père des croyants*, in *Cahiers Sioniens*, giugno 1951, n. 2.

## **ABRAMO (Apocalisse di; Testamento di).**

**ACCOMODAZIONE.** - v. Sensi biblici.

**ACHAB.** - v. Israele (regno di).

**ACHAZ.** - v. Giuda (regno di).

**ACHIMELEC.** - ('Ahimelek, fratello del re; I Sam 21 s., e " Ahijah, fratello di Iahweh: ibid. 14, 3-18 si equivalgono; melek sta spesso al posto del nome divino). Pronipote di Eli, per Finehes suo nonno e Achitob suo padre. Consulta l'efod (I Sam 14; V. 18 con le versioni greche; invece dell'arca [cf. Volgata], allora [v. 3] in potere dei Filistei), per Saul. Sommo sacerdote a Nob; in buona fede, a David, digiuno, disarmato e fuggitivo, diede i pani della presentazione, la spada di Golia, conservata lì come trofeo; e consultò per lui l'efod. Saul, furente, lo fece uccidere con tutti i sacerdoti; scampò solo il figlio Abiathar.

Gesù richiama questo episodio per inculcare la carità evangelica contro il gretto legalismo farisaico (Mc. 2, 26); invece di A. vi è nominato Abiathar, perché più noto e più celebre. [F. S.]

BIBL. - J. M. LAGRANGE, S. Marc, 5' ed., Parigi 1929, p. 53; L. DESNOYERS, *Hist.*, II, ivi 1930, pp. 55 s., 98-103.

**ADAMO.** - Dall'accadico udmu (Epos di Gilgames, II, 112) = famiglia, stirpe; nome comune ben adatto al capo stipite del genere umano, come suo nome proprio.

La *creazione* dell'uomo, anzi della prima coppia umana, è narrata in *Gen.* 1, 26-30.

«Iddio creò (bara') l'uomo a sua perfettissima immagine (come Dio, purissimo spirito, l'uomo ha intelletto e volontà); maschio e femmina li creò», preponendolo a tutto il creato. In *Gen.* 2, 7.18.21-24 è narrato il modo di tale creazione. Per la creazione di tutti gli altri esseri, Dio comanda: «Produca la terra degli esseri viventi»; per trarre dal nulla il primo uomo, interviene in modo particolare. Ne plasma il corpo "con polvere dal suolo", crea e infonde in esso direttamente l'anima: «gli immise lo spirito vitale e così l'uomo divenne un essere vivente» (v. 7). Mediante l'infusione dell'anima spirituale nel corpo materiale l'uomo comincia ad esistere. c( Un uomo non può vivere solo al mondo: ha bisogno di aiuto e di compagnia (v. 18). A tal effetto Dio crea la donna, compagna indivisibile e quasi completamente dell'uomo» (A. Vaccari). La Genesi mette in rilievo la superiorità assoluta della natura umana su tutti gli altri esseri creati (2, 19 s.). A. manifesta il suo dominio su di essi, dando loro un nome; atto di intelligenza ed esercizio di supremo potere. Dio plasma il corpo di Eva (Hawah = vita, quale madre di tutti i viventi: *Gen.* 4, 20), traendo qualcosa dal lato (sela' = sempre "lato") o costato di A. dormiente e v'infonde l'anima. A. riconosce nella donna un essere della stessa sua natura e fattura («Questa volta la è carne della mia carne, e ossa delle mie ossa»).

Il Creatore, con le parole ispirate ad A. «l'uomo e la donna formeranno così, come una sola persona, un solo corpo», consacra il matrimonio, la sua originaria unità (monogamia) e la sua indissolubilità (cf. *Mt.* 19, 4 ss. 9).

Nessun dubbio circa la creazione dal nulla dell'anima umana. Ma è possibile allontanarsi dal senso ovvio della Genesi circa la formazione del corpo? Che la narrazione biblica presenti degli antropomorfismi (Dio che forma A. dalla polvere del suolo) è palese; i Padri stessi lo hanno rilevato; eppure tutti han ritenuto l'intervento diretto, particolare di Dio, anche nella formazione del corpo umano, dalla materia inorganica (Card. E. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione*). In realtà l'antropomorfismo è una metafora; esprime qualcosa che si deduce dai termini adoperati. Quando la Bibbia parla del *braccio* di Dio, ad es., tutti intendono trattarsi della sua onnipotenza.

Qui l'*idea espressa* è la seguente: Dio creò *il corpo e l'anima dell'uomo*.

Creazione dal nulla. L'autore sacro si serve della suddetta metafora per sottolineare il *duplice elemento* presente nell'uomo: il corpo che si disfa, «sei polvere - dirà lahweh - e in polvere ritornerai», nel suolo «dal quale sei stato tratto» (*Gen.* 3, 19), e il soffio divino che dona la vita, soffio divino che a Dio ritorna, che permane oltre la tomba.

Se si esclude l'intervento speciale, diretto di Dio, per la formazione del corpo, l'antropomorfismo nulla esprime. *Le stesse osservazioni valgono per la formazione particolare, diretta del corpo di Eva*, da qualcosa presa dal lato di A. Pertanto il Concilio di Colonia (1860), approvato dalla S. Sede, condannò l'opinione di quanti lasciano il corpo di A. alla semplice evoluzione naturale fino al punto adatto per l'infusione dell'anima.

E la Commissione Biblica (30 giugno 1909: *EB*, n. 338) sanciva: «non può mettersi in dubbio il senso letterale-storico, nei primi tre capitoli della *Genesi*, quando si tratta dei fatti che toccano i fondamenti della religione cristiana; tra i quali... la particolare creazione

dell'uomo, e la formazione della prima donna dal primo uomo», condannando l'evoluzione mitigata ch'era stata ripresa nel frattempo da alcuni autori cattolici (S. G. Mivart [1871], M. D. Leroy [1891], Zahm [1896]; tesi giudicata già insostenibile dal s. Ufficio; cf. Ceuppens, p. 172 s.).

Recentemente la questione è stata riproposta; ma sotto forma diversa. È la stessa evoluzione naturale; ma si ammette che Dio sia intervenuto direttamente adattando - pochissimo o più sensibilmente - il feto, per renderlo atto a ricevere l'anima umana (V., Marcozzi, P. Leonardi; SC, 76 [1948] 270 ss.; 77 [1949] 17-45; 79 [1951] 121-60, 201-22).

Ma può tale ipotesi conciliarsi col testo biblico? Il P. Ceuppens (*De historia primaeva*, Roma, 1934, pp. 130-33) lo crede; dello stesso parere è L. Pirot (DBs., I, col. 94 s.); essi traducono Gen, 2, 7: «Dio formò l'uomo con polvere del suolo e gli immise lo spirito vitale e così l'uomo divenne una persona vivente». L'effetto dell'infusione dell'anima spirituale sarebbe non l'incominciare a vivere "essere vivente" (come su è stato tradotto), ma "diventare una persona umana". "Polvere del suolo", l'elemento materiale adoperato da Dio, equivarrebbe a "un animale già creato dalla polvere"!

Ma l'ebraico nefes hajjah è adoperato in Gen. I, 21.24; 2, 19; 9, 10.12.15 sempre nel significato di "essere vivente", applicato agli stessi animali, e sempre per indicare l'inizio dell'esistenza, il passaggio dal non-essere all'essere. Tutti i Dizionari ebraici lo riconoscono. Il tenore stesso della narrazione non lascia dubbio. È del tutto strano attribuire una finezza filosofica e un'espressione contorta, così velata, a Mosè, che non pensava certamente alla derivazione dell'uomo dalla scimmia, quando parlava dell'uomo formato "dalla polvere del suolo". Non c'è alcun motivo per allontanarsi dal senso ovvio di Gen. I, 26 s.; 2, 7. Dio ha creato il corpo di A. Come tale creazione più determinata mente sia avvenuta, il testo non dice. La Chiesa lascia libertà nella ricerca scientifica e nella discussione, in questa ultima forma (cf. AAS, 1941, 506; A. Bea, in *Biblica*, 25 [1944] 77 ss.) riservandosi, se sarà il caso, di pronunciarsi; ché non si tratta di questione teologicamente libera, ma di fatto connesso con le verità fondamentali della fede. Essa inoltre ha dichiarato che la risposta della Commissione Biblica ha ancora oggi tutto il suo valore, sia per la "creazione particolare dell'uomo", sia per "la formazione della prima donna, dal primo uomo" (Encicl. *Humani Generis*, in AAS, 42 [1950] 561-78; cf. EB, n. 616).

Scientificamente l'evoluzione rimane una pura ipotesi di studio e di indagine (cf. Lecomte de Nouy; il Prof. Cotronei, *Trattato di Zoologia e Biologia*, Roma, 1949). E le moderne indagini sull'uomo fossile condannano lo schema che gli evoluzionisti avevano fissato (cf. S. Sergi, in Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino, 1941, p. 127 ss.): scimmia, sinantropo (al pleistocene inferiore); Uomo di L. N. (al pleistocene medio); Homo sapiens nel pleistocene superiore (o più recente), in connessione con le attuali razze umane.

Infatti, resti di uomini, tipo Sapiens, anteriori al Neandertal, sono stati rinvenuti a Swanscombe in Inghilterra, a Keilor (Melbourne) in Australia, in Crimea, nell'Africa Orientale (Kanam, Olirgesailie), Olmo, Quinzano in Italia, e recentemente (1947) a Fontéchevade in Francia. Senza parlare dell'Homo sapiens di Piltdown in Inghilterra

(1912) che con Kanam probabilmente è il reperto fossile umano più antico; convalidando anzi l'ipotesi di una trasformazione regressiva nella specie umana (E. Ruffini, *Osservatore Romano*, 3 giugno 1950).

Il testo sacro insegna chiaramente il monogenismo: tutta l'umanità discende per generazione da A. ed Eva; Gen. 2, 7-30; 4, 20; a tale fatto è connessa la verità rivelata del peccato originale (Gen. 3; Rom. 5, 12,-21); espressamente lo ricorda l'Enciclica *Humani Generis* (M. Flick, in *Gregorianum*, 28 [1947] 555-63; F. Ceuppens, in *Angelicum*, 24 [1947] 20-32). Il poligenismo è contrario alla fede (EB, n. 617).

*Doni soprannaturali.* Né Dio si limitò a far dell'uomo l'essere più perfetto del mondo; ma volle ricolmarlo di benefici e doni speciali, del tutto superiori alla sua natura. In un bellissimo verziere o giardino, descritto secondo l'immagine dei giardini orientali, introdusse A. perché, con piacevole occupazione lo coltivasse, e nella filiale familiarità con Lui, vi menasse vita felice, immortale (cf. Gen. 2, 17; 3, 3-19), senz'alcuna sofferenza e timore (Gen. 2; v. Paradiso terrestre).

Creò pertanto un albero che col suo frutto conservasse la vita dell'uomo, le rinnovasse le energie, le forze vitali. L'innocenza, effetto dell'amicizia con Dio, era il risultato dell'ordine perfetto che regnava nell'uomo, *immune dalla concupiscenza*: «Erano ambedue nudi, A. e la sua donna; eppure non ne sentivano vergogna» (Gen. 2, 25). Il pudore, reazione e difesa contro la concupiscenza, sorgerà col peccato. «Sono come dei fanciulli che non hanno sperimentato la concupiscenza; e tuttavia non sono dei fanciulli, perché A. e la sua donna godono di una intelligenza così sicura» (M. J. Lagrange, in RB, 1897, p. 350).

Il peccato. - Dio esige da A. un atto di obbedienza e di ossequio; gli ha dato la libertà appunto perché cooperi alla propria salvezza, se la meriti. Il comando è così espresso o concretizzato: «Dio proibì ad A., pena la perdita dell'immortalità, di mangiar dell'albero della scienza del bene e del male» (Gen. 2, 17), detto così per gli effetti prodotti dalla disobbedienza.

È un comando di Dio «perché l'uomo comprenda e riconosca di non essere possessore e padrone assoluto, ma dipendente da Dio, anche nell'uso dei benefici a lui concessi ». Pertanto, anche se la materia della proibizione era di pochissimo conto, per lo scopo inteso da Dio, il precetto era gravissimo; come d'altronde appare dalla pena connessa (A. Bea). Nessun dubbio su questo punto.

È possibile allontanarsi dal senso proprio e ritenere che l'albero col suo frutto è solo una rappresentazione plastica, popolare del vero precetto dato da Dio? Nulla si oppone a una siffatta esegesi, anch'essa letterale; ma che non è provata. Noi non sapremmo allora con esattezza quale sia stato il precetto dato da Dio e violato dai nostri progenitori. La spiegazione che si sia trattato di peccato sessuale, riapparsa qua e là nei secoli, e recentemente, sotto diversi aspetti; Filocristiano, 1920 (cf. *Biblica*, 2 [1921] 481 s.); J. Coppens (cf. F. Asensio, in *Gregorianum*, 31 [1950]; *EstB*, 9 [1950] 174-91); anche nella sola forma plausibile col contesto, cioè semplice proibizione di iniziare l'uso del matrimonio prima di un ordine divino (P. Marhofer, in *Theologie und Glaube*, 28 [1936]

133-62; cf. J. Miklik, in *Biblica*, 20 [1939] 387-96), rimane nel caso migliore, una pura possibilità.

Dati i doni soprannaturali per il perfetto ordine interno, la prava suggestione non può venire che dall'esterno.

È quel che il testo sacro afferma. Il tentatore è Satana (Sap. 2, 23 s.; Io. 8, 44; Apoc. 12, 9; 20, 2); «*sotto forma di serpente*», come, ad es., l'angelo Raffaele che a Tobit e al figliolo dice: «era solo apparenza quello che vedevate» (Tob. 12, 13). L'Eterno aveva con ogni probabilità svelato ai progenitori l'esistenza degli Angeli e dei Demoni. Eva pertanto non si meraviglia, nel sentire l'espressione ironica: «*Ma ottimamente*» ('af ki, è piuttosto asseverativo, ma con ironia; e non interrogativo; cf. Ceuppens, p. 132), «Dio vi ha proibito di mangiare dagli alberi del verziere». Ben sa chi è che parla. Oh, davvero, bella la vostra libertà, la vostra indipendenza!

Perciò la risposta di Eva è in difesa dell'ordine stabilito da Dio: «Ah, non è affatto vero quanto tu affermi. Possiamo mangiare di tutto; una sola cosa ci è proibita: non dobbiamo toccare i frutti dell'albero della scienza del bene e del male».

Il demonio spinge l'uomo alla disobbedienza, sfruttando la curiosità e quel sentimento di reazione che ogni proibizione suscita nella volontà (Rom. 7, 7-13). «No, non morreste, dice il demonio alla donna. Anzi Iddio sa che, quando ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diverreste come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gen. 3, 1-5). A. ed Eva erano dotati di una perfetta intelligenza e di una scienza donata loro da Dio. Teoricamente sapevano che era male disobbedire a Dio. Mancava loro la trista esperienza (conoscenza sperimentale) del male. È questa la funesta «conoscenza del bene e del male» che essi acquistarono disobbedendo al precetto divino.

Ogni altra spiegazione peregrina, come quella che nell'espressione suddetta vede espressa l'onniscienza divina o qualcosa di analogo, non solo non s'impone filologicamente, quanto s'allontana dal contesto, rendendo contorto quanto fluisce semplicemente in questa pagina di fine psicologia umana.

L'effetto immediato di tale «scienza» o conoscenza sperimentale è infatti il rossore, il senso della vergogna: «Subito si apersero gli occhi ad ambedue e si avvidero di essere nudi» (Gen. 3, 6 s.). Sentono nelle membra movimenti ed appetiti contrari alla ragione, e cercano nasconderli.

Il castigo. - Abituati a discorrere familiarmente con Dio, ad affidarglisi come a Padre, A. ed Eva adesso invece tremano e cercano sottrarsi al Suo sguardo. «Sentirono Dio incedere per il giardino sul finire del giorno; e si nascose A. con la sua compagna, dalla vista del Signore, tra gli alberi del giardino» (Gen. 3, 8; U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Firenze, 1934, p. 194 ss.).

Iddio interviene e punisce (Gen. 3, 9-19). «Questa scena giudiziaria è mirabile per verità psicologica e morale. L'interrogatorio va in ordine di responsabilità: l'uomo, la donna, il serpente; gli accusati, non potendo negare, gettano la colpa uno sull'altro; la pena è sentenziata nell'ordine del male commesso: serpente, donna, uomo» (A. Vaccari).

L'uomo sentirà il peso del lavoro, la donna le sofferenze della maternità, diverrà sottoposta all'uomo; mentre il pensiero della morte col disfacimento del corpo, li tormenterà. Lungi dal Paradiso, inizieranno la dolorosa storia delle umane sciagure. «Per invidia del demonio la morte è entrata nel mondo» (Sap. 2, 24).

Come un duca ribelle al suo re e diseredato, perde titolo e dignità per sé e per tutti i suoi discendenti, così A., peccando, perdette tutti i doni ricevuti; trasmettendo ai suoi figli, a tutta l'umanità, la vita fisica integra, perfetta naturalmente, ma senza la grazia e i doni soprannaturali. Anzi con le prave inclinazioni, che i peccati aumenteranno (v. Peccato originale).

Il demonio però non si rallegri; sarà umiliato e sconfitto. E Dio nella sua bontà dà ad A. il primo solenne annuncio della completa vittoria che il genere umano, mediante il Redentore, riporterà sul malvagio tentatore (Gen. 3, 14 s.; v. Protovangelo) .

Gli Angeli curano l'esecuzione della divina condanna contro A. ed Eva. Con in mano una spada guizzante come folgore, allontanano l'uomo dal Paradiso perduto. A. accolse la pena, con umile penitenza (Sap. 10, 2), e confortato dalla promessa della vittoria, diede alla sua donna il nome di Eva, cioè vita, ché sarà «madre di tutti i viventi» (Gen. 4, 20). La Commissione Biblica (v. sopra), tra i fatti storici affermati nei primi 3 capitoli della Genesi, connessi con le verità rivelate, enumera ancora: l'unità del genere umano; la felicità originale dei protoparenti, nello stato di giustizia, integrità ed immortalità; il precetto dato da Dio all'uomo per provare la sua obbedienza; trasgressione di tale precetto, ad istigazione del demonio sotto forma di serpente; conseguente pena e promessa del Redentore.

Queste verità sono riprese e confermate negli altri libri del Vecchio e del Nuovo Testamento:

Gen. 2, 7 = Tob. 8, 8; Iob 10, 8-11; Eccli. 17, 1; I Cor 15, 45 ss.

Gen. 2, 20-23 = I Tim. 2, 13; I Cor 11, 7-12; Eph. 5, 28 ss.

Gen. 3, 1-5 = Sap. 2, 23 s.; Io. 8, 44; Apoc. 12, 9; 20, 2.

Gen. 3, 3-19 = Rom. 5, 12-14; I Cor 15, 21 s.

Gen. 3, 1-6 = II Cor 11, 3; I Tim. 2, 14. Gen. 3, 19 = Iob 34, 15; Eccli. 17, 1; 33, 10.

Gen. 2, 24 = Mt. 19, 4 ss.; Mc. 10, 6 ss.; Eph. 5, 28-31; I Cor 6, 16. (A. Bea).

Né si hanno motivi per allontanarsi dal senso letterale, pur tenendo conto dell'indole popolare della narrazione. Nessun riscontro si ha nella letteratura babilonese circa la formazione della donna, lo stato di beatitudine di A. ed Eva, il loro peccato con la spiegazione del dolore, della miseria e della morte. Mentre la tradizione di molti popoli, sia primitivi sia progrediti, di regioni tra loro tanto distanti e di cultura così differente, presenta delle idee affini alla narrazione biblica della creazione e della caduta dei progenitori. Essa non può spiegarsi che come resti di quella tradizione primitiva, che, per speciale cura e provvidenza di Dio, fu conservata pura e intatta dai Patriarchi e fissata da Mosè (A. Bea).

S. Paolo chiama A. "tipo" di Cristo (Rom. 5, 14-21); e il Cristo "l'A. futuro" o "il secondo A.". Si tratta in realtà di un parallelismo antitetico: la prima creazione e l'ordine della risurrezione; la prima e la nuova creazione: l'ordine soprano naturale della grazia.

A. unico inizio e trasmettitore della vita fisica o naturale destinata alla morte, il Cristo inizio e unico dato re della vita soprannaturale, e della immortalità, anche per il corpo risuscitato (I Cor 15, 21 s. 44-49). La disobbedienza di A. e l'obbedienza del Cristo: da un lato, la morte e il peccato giustizia e vita dall'altro.

Con tale parallelo l'apostolo illustra la estensione e l'efficacia della Redenzione del Cristo. Tutta l'umanità solidale nell'unico A., eredita e soggiace al peccato e alla morte; solidarietà necessaria, fondata sulla partecipazione della natura. Il Cristo, unica fonte, realmente efficace e potente, di giustizia e di vita, per tutta l'umanità a Lui solidale; solidarietà che opera su tutti gli uomini, che non la rigettano (Rom. 5, 12-21). [F. S.]

BIBL. - A. BEA, *De Pentatheuco*, 2a ed., Roma 1933, pp. 147-67; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2a. ed. Torino-Roma 1948, pp. 85-242; P. HEINISCH, *Problemi di Storia primordiale biblica*, Brescia 1950, pp. 51-118; ID., *Teologia del Vecchio Testamento (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, Torino 1950, pp. 175-90; V. JACONO, *Le Epistole di s. Paolo* (ibid.), 1951. pp. 139-43. 390 s. 398 s.; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Paul*, Parigi 1951, pp. 176-87; G. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*; Roma 1951; PP. 109-12; F. SPADAFORA, *Temî di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 45-169; P. TERMES ROS, *La formacion de Eva en las Padres Griegos hasta san Juan Crisostomo inclusive*, in *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1954, Pp. 31-48; ID., *La formacion de Eva en las Padres Latinos hasta san Agustin inclusive*, in *EstE*. 34 (1960) 421-459; *Miscellanea Biblica A. Fernandez*.

**ADONAI.** – v. Dio

**ADONIA.** – v. Salomone

**ADONIS (Tammuz).** - Eroe mitico, nume e simbolo della vegetazione annuale che cresce e muore. Il termine semita ('adon = signore) ne svela l'origine.

I poemi babilonesi celebrano Tammuz (= il sumerico Dumuzi), giovane pastore, sposo di Istar, morto o ucciso nel fiore degli anni. La Dea scende negl'inferi per ricondurlo alla vita. Il celebre poema «La discesa d'Istar agl'inferi», era letto nella festa (2 giugno, cioè IV mese, detto appunto Tammuz) dedicata alla morte dell'eroe, quando, falciate le messi, lo spirito della vegetazione sembrava mortificato.

Da Babilonia il culto passò in Siria, dove a Istar-Tammuz, risponde Astarte (o Baalath)-Esmun (Adon); e dalla Siria, fin dal VI-VII sec. a. C., entrò in Grecia: Afrodite-A. Nel mito greco (Paniasis, sec. V a. C.; cf. Ovidio, *Met.*, 10), A. è figlio di Mirra, principessa mutata in albero; di straordinaria bellezza, disputato da Afrodite (Venere) e Persefone, dea degli

inferi, rimane con questa un terzo dell'anno sotterra dove si preparano le messi; e passa il resto con Afrodite. Nelle foreste del Libano, A., ferito da un cinghiale, muore dissanguato; dal suo sangue nasce l'anemone, fragile come un soffio, ed è mutato in sangue il vicino ruscello.

Il mito ed il culto di A. ha il suo centro a Biblos; sul monte vicino, c'è la sorgente (Afka: oggi Nahr Ibrahim), dove A. morì e le cui acque per il terreno ferroso spesso si colorano in rosso. A Biblos, negli 8 giorni della festa, si seminavano in piccoli vasi semi di frumento, di anemone, ecc. che presto spuntavano e si afflosciavano; erano i «giardini di A.», emblemi della brevità della vita e di quella di A. in particolare. Ad Alessandria le adonie duravano tre giorni. (Teocrito, *Idillio*, 15). Nel mondo greco-romano (Luciano, *De Dea syria*, 6), in Palestina e in Oriente esse avevano carattere esclusivamente funerario; lo stesso vale per Biblos ed Alessandria, sebbene nell'ultimo giorno di quelle adonie si accennasse alla vita celeste di A.; forse contaminazione dal mito di Osiride. Gli autori pagani ignorano affatto l'idea di resurrezione; espressa, per A., da Origene (PG 13, 800) e da s. Girolamo (PL 25, 82), entrambi nel commento a Ez. 8, 14, solo per contaminazione col mistero cristiano. Il culto di A., agrario e naturalistico, non assurse alla forma misterica.

Il culto di Tammuz è ricordato da Ez. 8, 14; sulla porta settentrionale del Tempio, le donne piangono la morte dell'eroe. Is. 17, 10 parla dei «giardini di Na'aman» (= \*\*\*, soprannome di A.); in Zach. 12, 11 c'è forse un accenno al lutto delle adonie. Senza eco naturalmente sono rimasti i tentativi balzani di avvicinare il mito di A. ai carmi del servo di lahweh (cf. J. S. van der Ploeg, *Les chants du serv. de Jahweh*, Parigi 1936, pp. 123,138,168-73) o alla morte volontaria-redentrice e alla resurrezione del Cristo (cf. L. de Grandmaison, *J. C.*, II, 3a ed., Parigi 1931, pp. 520-24, 531 ss.).

[F. S.]

BIBL. - DARENBERG-SAGLIO, *Dict. des antiquités gréco-romaines*, L. 1, pp. 72-75; W. BAUDISSION, *Adonis und Esmun*. Lipsia 1911; C. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan (L'Orient ancien illustré, 1)*, Parigi 1949, pp. 104-20.

**ADORAZIONE.** - Il termine è derivato dal latino adorare (LXX e N. T. \*\*\* = TM histahawah, forma hitpael della radice sahad). Esprime l'atto di mettere a terra le due ginocchia ed inchinare il capo fino a terra davanti alla persona alla quale è diretto l'omaggio, baciandole i piedi o semplicemente toccando il suolo con la fronte. È l'atto massimo di venerazione per un orientale, distinto da altri atti di venerazione meno assoluti; la semplice genuflessione o l'inchino moderato del corpo. Diffusissimo in tutto l'oriente di ieri (Egitto, Assiria, Persia) e di oggi, è consono al carattere cerimonioso degli orientali. L'a. nella Bibbia ha un significato religioso e profano; ha quindi una accezione più vasta dell'a. intesa in senso teologico, esclusivamente religiosa (atto di culto esteriore tributato a Dio o alle creature tenendo conto del loro rapporto speciale con Dio).

*Vecchio Testamento.* - L'a. con significato religioso è resa a lahweh (Gen. 24, 26.48; Ex. 20, 5 ecc.): sovente il termine dell'a. è sottinteso. Con significato profano, imposto dal galateo orientale, è tributata a sovrani come David (2Sam 9, 6-8; 14, 22-33) oppure a uomini, non insigni di dignità, ma oggetto di un riconoscimento speciale; i tre visitatori



sconosciuti (Gen. 18, 2) onorati da Abramo; il suocero Ietro, onorato da Mosè (Ex. 18, 7); Gionata, figlio di Saul, riverito tre volte da Davide (I Sam 20, 41); Esaù, riverito per sette volte dal fratello Giacobbe (Gen. 33, 3). L'atto religioso e l'atto di galateo hanno evidentemente soltanto una identità materiale, differendo grandemente sotto l'aspetto formale o intenzionale.

Nel Nuovo Testamento i due aspetti religioso e profano, riscontrati nel V. T., sono assai comuni:

a) l'a. è riferita anzitutto a Dio (Mt. 4, 10; Lc. 4, 8; Io. 4, 21 s.; I Cor 14, 25; Apoc. 4, 10; ecc.). È il riconoscimento del sovrano potere, dell'infinita maestà di Dio.

b) Riferita a Cristo durante la sua vita terrena, l'a. non può sempre essere intesa come un aperto riconoscimento della Divinità; giacché ci fu un progresso verso la fede piena a Gesù, Messia e vero Dio.

I magi orientali si prostrano (\*\*\*) davanti al Bambino Gesù rendendogli un omaggio che può non comprendere il riconoscimento della divinità (Mt. 2, 2.8.11; J: Lagrange, S. Mt. pp. 24-31). Il lebbroso, si prostra (Mt. 8,2, Lc. 5, 12) ad esternare la sua venerazione per il Cristo taumaturgo.

Gairo supplica la guarigione della figlia moribonda nell'atteggiamento riverenziale abituale (Mt. 9, 18). Prostrati nella barca, ai piedi di Cristo che ha avanzato sulle acque, ha placato la tempesta, troviamo gli apostoli (Mt. 14, 33) nel riconoscimento confuso della sua Divinità. (Lagrange, S. Mt., p. 297). L'indemoniato geraseno si prostra sotto l'influsso demoniaco, riconoscendo l'origine divina del Cristo (Mc. 5, 6 s.) e così la confessione di Pietro (Mt. 16, 16). La madre di Giacomo e di Giovanni sottolinea con l'a. il suo veemente desiderio di vedere i suoi due figli nella gloria di un regno terreno (Mt. 20, 20). Il cieco nato, riacquistata la luce degli occhi, accompagna il suo atto di fede con l'a. che trascende qui la semplice finalità ossequiosa (Io. 9, 38). Un riconoscimento chiaramente cosciente della divinità di Gesù hanno l'a. delle donne reduci dal sepolcro dopo la Resurrezione (Mt. 28, 9), quelle degli apostoli in Galilea (Mt. 28, 17) e dopo l'Ascensione (Lc. 24, 52). A. piena, come al Padre, è dappertutto riconosciuta e tributata a Gesù, negli Atti e nelle lettere di s. Paolo (cf. ad es. Phil. 2, 5-11; Act. 7, 55 s. 59 s.).

c) Ricorre anche l'a. come atto di civile ossequio (Mt. 18, 26) quando però in questi atti si mette una intenzione religiosa o c'è soltanto il pericolo di una valutazione religiosa il cristiano reagisce (Act. 10, 25 s.). Nell'Apoc., per reazione al culto divino tributato agli imperatori con l'a. è interdetta la prostrazione in omaggio alle creature (Apoc. 19, 10; 22, 8): soltanto l'intento polemico vieta un atto in sé lecito e assai diffuso. [A. R.]

BIBL. - S. MANY, in DB, I, coll. 233-38; F. ZORELL *Lex. Graecum* N. T., Parigi 1931, coll. 1943 s.; S. LOESCH, *Deitas Jesus und antike Apotheose*, Rottenburg 1933.

**ADOZIONE.** - È l'istituto giuridico che ha per scopo il passaggio di un individuo da un gruppo gentilizio ad un altro con pieno diritto sul nome e sulla eredità. È noto in tutto l'Oriente (tavolette di Nuzu): i Babilonesi lo disciplinarono giuridicamente (Cod. di Hammurapi), i Greci coniarono il termine \*\*\* usato da s. Paolo ma solo il diritto romano gli diede la fondamentale sistemazione (Cod. di Giustiniano, VIII, XLVIII ; Inst. I, XI; Dig. I, VII).

L'a. è conosciuta con certezza nell'età patriarcale (Gen 15, I sS.; 21, 10 con 16, 2; 30, 3-6; 30, 9-13; 48, 5. 12. 16), per i contatti del diritto patriarcale con il diritto di Nuzu. La legge mosaica l'ignora; anche se conosciuta dagli Ebrei, doveva sembrare il sovvertimento della successione ereditaria, dettagliata mente fissata da Mosè (Nm. 27, 8-11). Né era necessaria per supplire all'infertilità di un matrimonio giacché era legale ed in uso la poligamia (Lev. 18, 18; Deut. 21, 15). Presso i popoli poligamici (Arabi) l'a. è sconosciuta. L'a. non può essere assimilata al levirato (v.), perché imita la paternità e suppone nell'adottante un atto libero della sua volontà.

Gli Ebrei ammettono un'a. da parte di Dio: è uno dei privilegi d'Israele (Rom. 9, 4). Dio, per sua bontà, considera la collettività israelitica come «figlio primogenito» (Ex. 4, 22; Os 11, I) perché speciale « proprietà fra i popoli I), « regno di sacerdoti» (Ex. 19, 5; 1Pt. 2, 5-9). Anche i singoli israeliti sono considerati termine di questa a. a «figlio» (Is. I, 2; 43, 6; Deut. 32, 19; Os 1, 10): in modo particolare il re di Gerusalemme (2Sam 7, 14; I Par. 28, 6). Oltre al carattere prevalentemente collettivo, si tratta di una denominazione puramente estrinseca, metaforica, implicante il diritto alla predilezione divina sugli altri popoli.

Nel Nuovo Testamento, il termine \*\*\* si trova solo in s. Paolo che l'ha improntato al vocabolario giuridico greco-romano del tempo ellenistico Rom. 8, 15; Gal. 4, 5; Eph. I, 5; esprime sempre l'a. divina espressa in Io. I, 12 « a quanti credono in lui, il Verbo dà la reale possibilità di divenire figli di Dio».

È una a. individuale distinta dalla filiazione divina naturale, che appartiene unicamente a Cristo, ed anche distinta dall'a. giuridica umana che è una semplice denominazione estrinseca, non trasformante la natura dell'adottato: tiene il posto di mezzo fra le due, avvicinandosi di più alla filiazione divina anziché all'a. giuridica umana. L'analisi dell'a. neo testamentaria è possibile partendo dall'analisi della filiazione naturale umana: a) un figlio è generato dal padre; b) ne partecipa di conseguenza la natura; c) entra a far parte della famiglia del padre; d) e ne diventa l'erede naturale alla sua morte.

a) I giusti sono generati da Dio: Io. 1, 13; Iac. I, 18; Io. 3, 5; I Io. 3,9; 5, 18; Tit. 3, 5; I Pt. I, 3-23. Generati da Dio, per mezzo del Battesimo «lavacro di rigenerazione», ne sono Figli; filiazione reale, sia perché i testi insistono con energia su di essa, sia perché indicano la causa nella nuova nascita e nella nuova vita ricevuta da Dio (I Io. 3, I; cf. Rom. 8, 14-17; Gal. 3, 26; 4, 4 ss.; Rom. 5, 2).

b) I nati da Dio partecipano alla natura di Dio: «partecipi della divina natura» (2Pt. 1, 4): partecipazione che non è identità sostanziale con la natura di Dio né conversione della natura umana in quella divina ma una partecipazione analogica ed accidentale, come

effetto della grazia santificante, imperfetta nella fase terrena e più perfetta nella fase celeste.

c) Partecipando alla natura di Dio si entra a far parte della famiglia di Dio (Eph. 2, 19).

d) Essendo Figli di Dio si ha diritto alla eredità di Dio (\*\*\*) . «Se figli, siamo pure eredi; eredi di Dio, coeredi di Cristo» (Rom. 8, 17); cf. Gal. 3, 29; 4, 7; Tit. 3, 7; I Pt. 3, 22; Iac. 2, 5. La gloria del cielo, che è visione intuitiva, amore e possesso di Dio, non è soltanto proposta come premio ma anche come eredità (I Pt. I, 3 s.; Eph. I, 18; 5, 5, Col. 3, 24; Heb. I, 14; 9, 15). [A. R.]

BIBL. - J. BELLAMI, in DThC, I, coli. 423-37; J. M. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, in RE, 5 (1908) 481-99; E. M. CASSIN, *L'adoption à Nuzi*, Paris 1938; D. Buzy, *L'adoption surnaturelle*, in Vie Spir., 1943, 388-99; J. BONSIKVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 355 ss.; J. HUBY, *La mistica di s. Paolo e di s. Giovanni* (trad. it.), Firenze 1940, pp. 20 ss. 54 ss. 185-206; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Parigi 1958, p. 85 ss.

---

**AGGEO. - (Haggaj = festivo).** Primo dei profeti postesilici decimo nella serie dei "minori"; con Zaccaria animò i rimpatriati a ricostruire il Tempio (Esd. 4, 24-5, 1; 6, 14). I lavori iniziati appena dopo il ritorno (537 a. C.), erano stati ben presto sospesi per l'ostilità dei Samaritani e il veto dei Persiani. Nel 20 anno di Dario I (520 a. C.), successo al duro Cambise, dopo ca. 16 anni, essi furono ripresi e condotti a termine (520-516 a. C.). A. pronunziò quattro vaticinio

Nel 1° vaticinio (neomenia = inizio del 60 mese: ag.·sett. 520) rimprovera ai rimpatriati di badare ai propri comodi; oppone il lusso di alcune case alle rovine del Tempio. La carestia che devasta il paese è il castigo per la loro trascuratezza verso la casa del Signore (1, 1-11). È un invito ad iniziare con impegno i lavori; cui i rimpatriati risposero volentieri (vv. 12-15).

2° vaticinio (giorno 21 del 70 mese, sett.-ott., ultimo giorno della festa delle tende; cf. Lev. 23, 33-36). A misura che la fabbrica cresceva, l'edificio appariva meschino in confronto col grandioso splendore del tempio di Salomone; alcuni anziani lo notavano con tristezza. A. li rianima; lahweh è con loro; e il tempio avrà una gloria superiore allo splendore precedente; per l'avvento del Messia (A. Skrinjar, in VD, 15 [1935] 355-62).

3° vaticinio (due mesi dopo: nov.-dic.). La benedizione di lahweh si manifesta sensibilmente sui rimpatriati. Finora tutto era stato contaminato da quella empia trascuratezza, che, come un frutto marcio, guastava ogni altra cosa buona da essi compiuta, in ossequio alla Legge (2, 1-9; A. Fernandez, in *Biblica*, 2 [1921] 206-15).

4° vaticinio (stessa data). Sicurezza e perpetuità della teocrazia. Il nuovo Israele durerà in eterno a differenza delle altre nazioni, che periranno; in quanto sarà elevato ed assorbito dal regno del Messia. In A. (2, 20-23) rivive l'idea del re messianico, del nuovo

David (Ier. 23, 5; 30, 9; Ez. 34, 23, ecc.), nella forma, nel tipo di Zorobabele. Da Agg. 2, 6, S. Paolo argomenta la perennità della nuova rivelazione che rimpiazza l'antica Legge (Hebr. 12, 26 ss. Médebielle, *Ep. Hébr. [La Ste Bible*, ed. Pirot, 11] 1938, p. 365 s.).

[F. S.]

BIBL. - H. JUNKER, *Die zwölf Kleinen Propheten*, II. Hälfte: Nahum-Malachias (Bonner Eibel, 8), Bonn 1938; HOPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio spec. in V. T.*, 5a ed., Roma 1946, p. 526 ss.; T. H. ROBINSON-F. HORST, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 2a ed., Tübingen 1954.

---

**AGNELLO di Dio.** - Giovanni Battista indica alle turbe Gesù come il Messia aspettato: «Ecco l'a. d. D., che toglie il peccato del mondo» (Io. 1, 29-36).

L'espressione può evocare l'agnello pasquale (Ex. 12, 3-28; I Cor 5, 7 s.; cf. Io. 19, 30 ss.); l'agnello immolato nel tempio ogni giorno, mattina e sera (Ex. 2.9, 38-41); la semplice immagine dell'innocenza e della mansuetudine (I Pt. I, 19); l'ultimo carne del Servo di lahweh: il Messia che espia l'iniquità degli uomini, sacrificandosi per essi, è paragonato al docile agnello (Is. 53, 7).

Sempre rimane più probabile questa ultima connessione; anche senza escludere l'influsso delle altre. L'ultimo carne (Is. 52, 13-53, 12) spesso è ricordato ed applicato al Cristo (Mt. 8, 17; Lc. 22, 37; Act. 8, 32; I Pt. 2, 22 s.; Hebr. 9, 28); il Battista si presenta come l'araldo di cui parla Isaia (40, 3 = Io. I, 23). Particolarmente nel IV evangelo e nell'Apoc. il ravvicinamento a Is. 53 è frequente; il Messia glorioso è detto "agnello" 26 volte nell'Apoc., e gli sono attribuite le caratteristiche elencate nel canne di Isaia: immolato (Apoc.5, 6), adorato (5, 8; 7, 9 s.); gli eletti sono salvati per opera sua (12, 11; 17, 14), lavano le loro vesti nel sangue dell'a. (7, 14), ecc. [L. M.]

BIBL. - P. FEDERKIEWIEZ, *Ecce Agnus Dei*, in VD, 12 (932) 41-7, 83-8, 117-20, 156-60, 168-71.

**AGNELLO pasquale** - v. Pasqua.

---

**AGONIA di Gesù.** - L'estrema sofferenza del Redentore (Mt. 26, 36-44; Me. 14, 32-40; Lc. 22, 39-42.45-46; Io. 18, I), nel Gethsemani, frequentato abitualmente da Cristo e dai discepoli (Io. 18, 2; Lc. 22, 39), uliveto, munito di pressoio (di qui il nome: gath semanin, in aramaico, = "torchio d'olio"), raggiunto da Cristo dopo l'orazione sacerdotale nel Cenacolo, scendendo dalla città alta nel Tyropeion per l'antica scala a gradini recentemente scoperta. Gli unici testimoni dell'a. sono gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni, già testimoni della gloriosa Trasfigurazione (Mt. 17, 1 e par.). Lo sgomento e

l'angoscioso tedio, dovuti alla chiaroveggenza della Passione vicinissima e di tutti i peccati che per molti la renderanno vana, assalgono Gesù. Si sente morire dall'angoscia (una tristezza mortale): ricercata invano la solidarietà dei prediletti, s'inoltra solo e, avanzato una trentina di metri (Lc. 22, 41), s'accascia al suolo con la faccia a terra in adorazione profonda e nella domanda al Padre che gli sia risparmiata quella sofferenza ("calice", espressione rabbinica metaforica).

Apparizione dell'Angelo e sudore di Sangue (Lc. 22, 43 s.). Mt. e Mc. riportano la triplice preghiera di Gesù al Padre e il triplice appello alla solidarietà degli apostoli nel suo dolore; Lc. ricorda la preghiera e l'appello e aggiunge in più la apparizione dell'angelo e il sudore di sangue. Dopo l'apparizione sensibile dell'angelo confortatore, Cristo entra in a. (\*\*\*) . Il termine per i Greci esprimeva la strenua lotta degli atleti per il conseguimento del premio, che richiede laceranti sforzi delle membra e dello spirito, paure e trepidazione nell'attesa. Quindi significò ogni grave trepidazione, in particolare di chi è impegnato nella lotta suprema con la morte. La preghiera si fa più intensa di prima. Nella tensione dello spirito e del corpo, Cristo trasuda ed il Suo sudore diviene «quasi globuli di sangue» scendenti giù in terra. Il sudore sanguigno (ematidrosi) è un fenomeno naturale, già noto ad Aristotele (Hist. Anim., III, 19). È una fuoriuscita di sangue senza alcuna lesione di continuità della pelle attraverso le ghiandole dilatate sudoripare, sparse su tutta la superficie cutanea. A causa di alterazioni del sangue o impressioni nervose particolarmente intense, vasodilatatorie, i capillari sanguigni dell'apparato sudoriparo si congestionano e si spezzano provocando lo spargimento del sangue sulla superficie subepiteliale delle ghiandole sudoripare ed il seguente superamento della sottilissima barriera epiteliale, con fuoriuscita alla superficie cutanea.

Sebbene Lc. 22, 44 sia omissso nei codici greci maiuscoli BWANRT, in alcuni minuscoli (579, 13, 69, 124), nei codici migliori copti, nelle versioni armena e siriano.-sinaitica e in parecchi Padri (Atanasio, Ambrogio, Cirillo Alessandrino), in favore dell'autenticità stanno la maggior parte dei codici greci maiuscoli e minuscoli, le versioni siria che, latina pregeronimiana, volgata latina e gli altri Padri; la critica interna inoltre è decisiva perché, mentre l'omissione si spiega, un'eventuale aggiunta rimarrebbe inspiegabile. [A. R.]

BIBL. - DR. BARADAN, in DThC, I, coll. 621-4; BONNETAIN, *La cause de l'a. de Jésus*, in RA. 50 (930) 681-90: 53 (931) 276-95; M. VOSTÉ, *De Passione et Morte Iesu C.* Roma 1937, pp. 43-52; U. HOLZMEISTER, *Exempla sudoris sanguinei*, in VD, 18 (938) 73-81; 23 (943) 71-6.

---

**AGRAPHA.** - Vengono così designate, in senso ben ristretto, le parole dette da Gesù, durante la sua vita terrestre, e non scritte nei Vangeli canonici. Ne offrono, oltre all'unico nel N. T. (Act. 20, 35: «maggior felicità è dare che ricevere»): i manoscritti evangelici (specialmente il codice D - di Beza o cantabrigense -: ad es., dopo Lc. 6, 4 «In quello stesso giorno, vedendo uno che lavorava di sabato, (Gesù) gli disse: O, quell'uomo, se tu sai quello che fai, te beato! Ma se non lo sai, tu sei maledetto e trasgressore della

legge»); la letteratura patristica (in molti Padri, ad es., «Siate banchieri degni d'approvazione»; «Quale ti avrò trovato, tale ti giudicherò», s. Giustino *Dial.* 47, ed altri); i vangeli apocrifi (cf. *Ev. s. gli Ebrei*, in Origene, PG 13, 1393 s.); i papiri (specialmente di Ossirinco e di Egerton; ad es., «Dice Gesù: Fui in mezzo al mondo e ad essi apparvi in carne e trovai tutti ubriachi e nessuno che sente sete; e mi fa una pena all'anima lo stato dei figliuoli degli uomini che hanno la mente accecata e non vedono la propria miseria»); i libri liturgici; gli scritti rabbinici (due soli a. nel Talmud babilonese: Aboda Zara 16 b, 17 a; shabbat 116) e quelli islamici (A. Palacios, *Logia et A.*, I, Parigi 1916, ne ha raccolto 103, da scritti del sec. XII).

Escluse queste tre ultime fonti, troppo recenti e derivate per garantire l'autenticità dei loro a., gli autori han raccolto e discusso gli a. delle fonti suddette. A. Resch, un entusiasta, ne numera 177 (*Agrapha*, Lipsia 1889) di cui autentici 77 e nella 2a ed. del 1906 soltanto 36. J. H. Ropes (*Die Spruche Jesu...*, ivi 1896) ne ritiene 13 di valore probabile, autentici 14; E. Jacquier, in RB, 27 (1918) 93-135, autentici 13, probabili 26, dubbi 15. J. Jeremias (*Unbekannte Jesuworte*, Zurigo 1948) 21 di valore storico. Molto più riservato L. Vaganay, nell'ottimo art. A. in DBs, I, coll. 159-98. «Oltre a 4 o 5 più seriamente attestati, ma anch'essi dubbi, il solo a. certo è quello citato da Paolo in Act. 20, 35» (A. Romeo, *Enc. Catt.*, I, 568 ss.).

In realtà, dei criteri a nostra disposizione, il contenuto e la forma, da soli non bastano a decidere la questione dell'autenticità; sono sufficienti a fare scartare molti a. di origine ereticale o fantastica. L'autenticità non può esser decisa che dal valore storico delle fonti; ma il testo breve, avulso dal contesto, per lo più difficile a intendersi, non permette un giudizio sicuro. «Anche in pochi casi in cui le attestazioni esterne sono maggiormente rassicuranti per il numero e l'autenticità, sorgono dei dubbi, più o meno fondati, che l'a. possa essere un testo biblico, erroneamente attribuito a Gesù, o un pensiero evangelico intercalato da un commento umano» (L. Randellini). D. Merezkowskij, *Gesù sconosciuto*, trad. it., Firenze 1933, pp. 84-91 dà agli a. eccessiva importanza. Ma cf. TOMMASO (Vangelo di).

[F. S.]

BIBL. - L. RANDELLINI, *Le parole estraevangeliche di Gesù*, in *Palestra del Clero*, 29 (1950) 1121-27; 30 (1951) 9-17.193-99.241-48.289-94.

---

**AHIA. - ('Ahijjah).** Originario di Silo; il solo profeta al tempo di Salomone e della scissione del regno. Con un atto espressivo annunziò a Ieroboam il governo sulle dieci tribù del nord (I Reg. 11, 29-40); vecchio e cieco, predisse alla di lui moglie, andata travestita per consultarlo, la morte del figlio ammalato e la distruzione della casa, per la politica attuata da Ieroboam. Tra le fonti scritte circa il regno di Salomone, II Par. 9, 29 pone la *profezia* (Volgata = i libri) di A.; se ne ignora il contenuto. [F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS. *Hist.*, III, Parigi 1930, pp. 61.128 s. 145.151.170.189.

---

**AIDQAR.** - v. Tobia.

**ALBERO** della scienza; della vita. - v. Paradiso terrestre.

**ALCIMO.** - v. Maccabei.

**ALESSANDRINA (Scuola).** - v. Interpretazione.

**ALESSANDRINO (Codice).** - v. Testi biblici.

---

**ALFA e Omega.** - Espressione allegorica (Apoc. I, 8; 21, 6; 22, 13) che avvicina la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco; ha come sinonimi: il principio e il termine; il primo e l'ultimo; denota la divina trascendenza di Gesù, la sua eternità, infinità, causalità universale. È un'eco di Is. 41, 4; 46, 6; 48, 12: tutte le profezie si compiranno perché l'Eterno, l'immutabile e l'onnipotente vigila al loro compimento. [F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, Enc. Catt. It., I, 842: A. SKRINJAR, *Ego sum alfa et omega*, in VD, 17 (1937), 10-20.

---

**ALFABETO.** - I Sumeri e gli Egiziani, che probabilmente ne hanno subito l'influsso, usarono inizialmente la scrittura pittografica, o pittura della cosa. Teoricamente ogni oggetto doveva avere un segno, difatti però un segno per mezzo di determinativi serviva per più oggetti e concetti. In seguito, allo scopo di perfezionare tale complicato sistema di ideo grammi, furono scisse le parole in gruppi più elementari di segni consonantici (sillabe) rispondenti ad ideo grammi già noti, che perdevano perciò il loro valore di ideo grammi indipendenti per significare solamente un fonema. Poterono così esprimere anche gli elementi morfologici.

I Babilonesi svilupparono questo sistema sumerico, che, tra l'altro, permise loro di scrivere anche le vocali, ciò che non fu fatto, se non molto più tardi e secondariamente, nelle altre lingue semitiche.

Gli Egiziani ebbero uno sviluppo parti. colare del suddetto sistema. Non rappresentarono le vocali, spinsero anche essi il sistema ad esprimere le sillabe, anzi per un breve periodo anche ad esprimere le semplici consonanti.

Il principio dell'alfabeto consiste invece nel fare corrispondere ad ogni suono (non ad ogni idea, né ad ogni gruppo di suoni) un determinato segno nella scrittura. Siccome i suoni sono relativamente pochi (in semitico, escludendo le vocali, sono una trentina a seconda delle diverse lingue), i segni vengono ridotti a pochissimi e rimane così facilitata al sommo la scrittura e la lettura. Il merito di aver scoperto l'alfabeto va ai Semiti nord

occidentali. La storia di questa invenzione presenta moltissimi punti oscuri. Ecco tuttavia alcuni dati:

1) pare che i popoli semitici venissero a contatto con gli Egiziani a cominciare dal 2500 circa a. C. Dagli Egiziani (date le peculiarità dell'alfabeto semitico) presero l'idea molto vaga dell'alfabeto. Tale idea fu sviluppata in Palestina e perfezionata in Fenicia.

2) Si svilupparono all'inizio tre tipi di alfabeto:

a) un tipo misto di scrittura pittografica lineare: iscrizioni sinaitiche, sec. XV a. C. (Albright, in BASOR, 110, 12), oppure tra il 1850 e il 1500 (Driver, *Semitic Writing*, London 1948, p. 194); le iscrizioni di Gezer, Lachis, Sichem, tra il 1800 e il 1550 (Albright, l. c.);

b) un tipo cuneiforme ad Ugarit, usato da circa il 1450 al 13-50 a. C. Pare che sia stato un tentativo di adattare la scrittura cuneiforme all'alfabeto fenicio (Driver, *op. cit.*, p. 104). Non ebbe seguito, come pure il precedente tentativo, a meno che non si voglia dire per il primo che costituisce il punto di passaggio dalla pittura pittografica all'alfabetica;

c) il tipo fenicio (di 22 lettere, senza vocali) che ebbe il sopravvento e passò attraverso la Grecia (sec. IX: Albright, in BASOR, 118, 12) al mondo occidentale. Tale tipo ebbe i suoi inizi probabilmente nelle vicinanze dell'Egitto (Driver, *op. cit.*, p. 187). Tuttavia le iscrizioni, che attestano già il pieno sviluppo di questo tipo, si trovano in Fenicia: iscrizioni di Shaphatha'al (1750? a. C.), di 'Abda (prob. del sec. XVIII a. C.). Vengono poi quelle di Abiram (sec. x), lehimilk (sec. X) ed altre. Intanto nel territorio cananeo si ha il calendario di Gezer (ca. 1000 a. C.), poi una grande raccolta di sigilli e di stampi (1000-600 a. C.). In Moab la grande stele di Mesa (c. 850 a. C.). Si giunge alle lettere di Lachis (590.585) che costituiscono per la Palestina i testi più lunghi pervenuti a noi in carattere fenicio.

3) La forma delle lettere fenicie originariamente ha una somiglianza (almeno per alcune lettere) con l'oggetto che esse designano. La relazione del loro nome con le lettere stesse è regolato dal principio dell'acroponia, cioè questi segni alfabetici, sebbene indichino nella loro compendiosa forma e nello stesso nome che portano un determinato oggetto, tuttavia non significano che il primo suono iniziale dei singoli nomi delle lettere, per es. la lettera *be(j)t* nella sua primitiva forma rappresentava rozzamente una casa, e il nome stesso significa casa, ma come lettera alfabetica non rappresenta che il suono *b*. Però anche in questo punto si è ben lontano dall'avere una luce completa.

4) L'ordine delle lettere quale oggi lo possediamo è antichissimo. I testi acrostici del Vecchio Testamento, il graffito di Lachis (ca. 600 a. C.) contenente 5 lettere in ordine, e soprattutto l'alfabeto scoperto ad Ugarit (sec. XIV, cf. Albright, in BASOR, 118, 12; Gordon, in *Orientalia*, 1950, p. 374; Speiser, in BASOR, 121, 17) lo dimostrano.

5) Presso gli Ebrei fu in uso fino dopo l'esilio l'antico alfabeto fenicio; poi lentamente furono adottati i caratteri detti quadrati di origine aramaica. Pare che ci fosse l'uso di scrivere almeno qualche libro sacro in caratteri antichi ancora in epoca neo testamentaria (cf. i frammenti del Levitico delle grotte di Qumran).



L'A. greco deriva da quello semitico di tipo fenicio. La data in cui avvenne questo passaggio non è sicura; da datazioni molto alte (sec. XIV-XII) si scende oggi al sec. IX a. C. (Albright: ca. 800, in *BASOR*, 118, 12; Driver: ca. 850, *Semitic Writing*, p. 176). Naturalmente fu adattato alle necessità fonetiche di un popolo indoeuropeo. Si noti: 1) a causa del senso estetico greco, le lettere diventano simmetriche ed ortostatiche;

2) la scrittura che prima era, come presso i semiti, da destra a sinistra, diventa bustrofedica e finalmente va da sinistra a destra, ciò che spiega la forma opposta e simmetrica di diverse lettere greche rispetto a quelle fenicie;

3) soprattutto adattarono i segni ai suoni tipicamente greci. L'alfabeto semitico non aveva vocali ed abbondava di aspirate e sibilanti. I Greci per indicare le vocali adoperarono le aspirate e le semivocali; ritennero tutte le sibilanti; introdussero nuovi segni per le aspirate e finalmente notarono con diversi segni le vocali lunghe e brevi.

BIBL. - D. DIRINGER, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze 1937; R. DRIVER, *Semitic Writing*, Londra 1948; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, pp. 118-157.

---

**ALFEO**. - È il padre di Giacomo il Minore (v.; Mt. 10, 3 e paralleli) e di Giuseppe (Mc. 15, 40; Mt. 27, 56), «fratelli (cioè cugini) del Signore». In Io. 19, 25 (= Mc. 15, 40), Maria madre di Giacomo e Giuseppe, vien detta «(sposa) di Cleofa» e «sorella» (in senso più o meno proprio) della Madre di Gesù.

Da ciò l'identificazione di A. con Cleofa, sostenuta prevalentemente dagli antichi. Avremmo due trascrizioni o pronunzie dello stesso nome ebraico Halpai (cf. \*\*\* in Io. 19, 25), o due nomi diversi (cf. l'altra forma \*\*\* in Lc. 24, 18: abbreviazione del greco \*\*\* portati dalla stessa persona (cf. Saulo-Paolo, Giovanni-Marco).

Lo storico palestinese Egesippo dice Cleofa fratello di s. Giuseppe (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 11: PG 20,247; in tal caso "sorella" della madre di Gesù, detto della sposa di Cleofa in Io. 19,25 equivale a "cognata" di Maria SS.) e padre di Giuda e di Simeone, eletto, quest'ultimo, a succedere a Giacomo il Minore, vescovo di Gerusalemme, come «fratello minore del Signore» e che tanto Giuda quanto Simeone appartenevano al casato di David (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 32: PG 20, 283 s.), mentre afferma (Eusebio, *Hist. eccl.* II 23: PG 20, 202) che a Giacomo il Minore era lecito entrare nel Santuario del Tempio, e cioè che era di stirpe levitica. Per tale testimonianza, la maggior parte dei moderni distinguono A. di stirpe levitica, padre di Giacomo e Giuseppe, da Cleofa, fratello di s. Giuseppe, e perciò di stirpe davidica, padre di Simeone e Giuda Taddeo, anch'essi "fratelli del Signore" (Lc. 6, 16; Iud. 1, 1).

[L. V. - F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, in *Enc. Catt. It.*, I, coll. 843 s.; II, col. 1858 s.; M. J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Marc*, Parigi 1929, p. 40; D. Buzy, *S. Matthieu (La Ste Bible. ed. Pirot, 9)*, ivi 1935, pp. 125. 166 s.

---

**ALLEANZA.** - È la convenzione stipulata da Dio con Israele, con supremo scopo, la salvezza dell'umanità ad opera del Messia, realizzazione della vittoria vaticinata nel protovangelo (Gen. 3, 15). L'etimologia dell'ebraico berith, senza paralleli nelle lingue semitiche, è incerta (da barah? sinonimo di karath "tagliare, fare a pezzi"; l'espressione abituale karath berith [Volgo = *pangere o percutere foedus* ecc.] = "concludere, contrarre un'a." probabilmente è incompleta; manca l'oggetto proprio del verbo: cioè la vittima che secondo l'antico costume veniva sacrificata per sancire l'a.: Gen. 15, 10.17 s.; Ier. 34, 18). Dal frequente uso, però, il senso è chiaro: berith esprime il legame perpetuo, inviolabile, sancito dalla divinità, e quindi, fonte di diritto, contratto tra due persone, spesso in rappresentanza dei rispettivi gruppi solidali: famiglia, clan, nazione.

Molti sono gli esempi di tali a. nel Vecchio Testamento; tipica quella tra Labano e Giacobbe (Gen. 31, 44-54) con tutti gli elementi caratteristici di questo antichissimo costume dei nomadi e seminomadi semiti, sostanzialmente conservato ancora tra i Beduini. Cioè: l'espressione karath berith per indicare l'insieme dell'atto descritto; la parte preponderante che vi ha la religione; l'inscindibilità, per sempre, dell'a.; la formulazione chiara dei mutui diritti e doveri; il giuramento con cui ciascuno dei contraenti chiama il proprio Dio garante, tutore e vindice dell'a., sicché la violazione di essa, è un'empietà, punita direttamente da Dio (cf. il celebre esempio dei Gabaoniti fatti uccidere da Saul, violando l'a. giurata loro da Giosuè; la punizione divina e la riparazione di David: II Sam 21, 1-14; Ios. 9, 3.15.19); il sacrificio e la cena dei contraenti, ormai *fratelli*. Questi due ultimi atti erano senz'altro i più importanti e i più espressivi. La spartizione delle vittime (cf. Iudc. 19, 29; I Sam 9, 7) è un richiamo, un appello alla responsabilità; responsabilità che deriva dal fatto che col mangiar le carni dello stesso animale, col partecipare alla stessa mensa (2Sam 3, 20 s. 28 s. tra Abner e David, e violazione dolosa da parte di Ioab), si diviene fratelli, si entra nella cerchia solidale di un clan, di una famiglia; parte viva di un medesimo organismo (Iudc. 9, 2 s.). Come le parti della vittima (cf. Gen. 15) costituivano prima della separazione un unico organismo, così, dopo l'a., le parti contraenti formano una sola unità solidale, dallo stesso sangue.

La berith è dunque un contratto bilaterale con rispettivi diritti e doveri, la cui violazione costituisce uno spergiuro e attira la vendetta divina. Dio, adattandosi benevolmente alla mentalità solidale allora vigente, espresse e concretizzò i suoi rapporti con Israele nella forma della berith. Il greco \*\*\* (adoperato dai LXX per la berith divina) non ha il significato giuridico di "testamento" o disposizione benevola, ma esprime (passando dalla forma al contenuto medesimo) il disegno di Dio, la manifestazione della sovrana volontà di Dio nella storia, cui Dio adegua la sua relazione con l'uomo; è un ordine autoritativo divino che porta con sé una corrispondente disposizione degli eventi. Il termine, probabilmente fu scelto dai traduttori alessandrini per velare in qualche modo il senso di bilateralità, forte nella berith.

Già dopo il diluvio, con Noè, rappresentante della nuova umanità, Dio aveva stabilito un'a. (Gen. 9.10). Il V. T., preparazione al Cristo, risuona tutto dell'a. di Dio con Israele; l'a. per eccellenza; tutta la storia d'Israele è un frammento della storia divina: Dio e Israele lavorano ad una medesima opera. I loro rapporti sono espressi e regolati dall'a. È un insieme armonioso che si sviluppa e determina in un trittico: una triplice a. o tre forme di un'unica a.; ogni parte illumina più immediatamente e direttamente ciascuno dei tre lunghi periodi che le corrispondono. L'a. con Abramo - periodo patriarcale, da Abramo a Mosè; l'a. con Israele al Sinai, tramite Mosè - dall'esodo a David; l'a. con David (e perciò con la tribù, poi regno di Giuda) preparazione immediata al Messia. Dio ha sempre l'iniziativa; primo passo è il suo atto o intervento: libera scelta e vocazione di Abramo (Gen. 12, 1-4); del popolo d'Israele (Ex. 19-20; Am. 3, 1 s.; Ez. 16 ecc.); di David (2Sam 7, 8 ss.); quindi formulazione precisa degli impegni reciproci; accettazione da parte dell'eletto; sanzione e ratifica.

L'a. con Abramo è inaugurata solennemente in Gen. 15, dopo lunga preparazione (Gen. 12-14), nella quale Dio manifesta la sua onnipotenza e la sua continua protezione. Essa rimarrà presente in tutta la tradizione giudaica e cristiana (cf. Lc. 1, 53-73; Gal. 3; Rom. 4). Dio s'impegna a fare della discendenza di Abramo una nazione, destinandole la regione di Canaan (= *terra promessa*); di ricolmarla con le sue benedizioni; di farne il veicolo della salvezza (= fonte di benedizione) per tutte le genti (Gen. 12, 2; 15; 17; 18, 8); da parte degli eletti, Dio esige il culto esclusivo (monoteismo: *ibid.* 17, 7), l'obbedienza alla sua voce, ai suoi voleri (*ibid.* 17, 1; 18, 19 cf. 15, 2-5; 17, 17 ss.; 18, 10-14). Espressione dei nuovi rapporti intervenuti tra i contraenti sono la mutazione dei nomi: Abram in Abraham (*ibid.* 17, 5) e probabilmente El, Elohim in El Shaddai = l'onnipotente (Gen. 17, 1; Ex. 6, 3), nome divino in uso specialmente nella storia dei patriarchi. Segno esterno dell'a., per gli Ebrei è la circoncisione (*ibid.* 17, 9-14). Nel nome nuovo era indicata la promessa di Dio (Abraham = padre di una moltitudine) e insieme la missione per cui Abramo era scelto: padre di tutti i credenti; nel nome divino la garanzia più sicura per l'adempimento delle straordinarie promesse.

L'a. viene rinnovata da Dio con Isacco (Gen. 26) e Giacobbe (*ibid.* 28, 12 ss., celebre visione di Bethel; 35, 9 lotta misteriosa con l'Angelo e mutamento del nome in Israele, eponimo della nazione, espressione sensibile delle promesse divine). La *Genesi* (12-50) è la storia della Provvidenza, tesa a realizzare le promesse dell'a.; essa protegge visibilmente i Patriarchi e fa servire tutti gli eventi alla formazione della nazione giudaica. I figli di Giacobbe si sarebbero dispersi se non li avesse accolti e uniti l'ospitale terra di Gessen, in Egitto (cf. Gen. 45, 5.8; 46, 2 ss.); né avrebbero più pensato alla terra promessa, alla missione particolare cui erano destinati, se non fosse sorta la dura persecuzione dei Faraoni.

Anche l'a. del Sinai è preceduta dall'elezione di Mosè e dalla - molteplice manifestazione della onnipotenza di Dio (Ex. 1-18: piaghe d'Egitto, passaggio del Mar Rosso, primi miracoli nel deserto), in favore delle tribù israelitiche. Esse sono le eredi delle promesse divine, sancite nell'a. precedente; e l'a. del Sinai, con la formazione d'Israele popolo-nazione, compie l'a. con Abramo, riprendendola, precisandola in parte e dandole un nuovo impulso; ha inizio la nuova cooperazione tra Dio e la nazione.

Espressione di questi rapporti è il nuovo nome divino: lahweh (Ex. 3, 14; 6, 3), l'eternamente esistente, sempre uguale a se stesso e perciò infallibile nel mantenimento delle sue promesse (U. Cassuto, *La quest. della Genesi*, p. 85).

La formulazione completa dell'a. (annunziata in Ex. 6, 2-8), è in Ex. 19-23. Si riassume essenzialmente nella libera scelta d'Israele da parte di lahweh a suo popolo, con l'impegno solenne di introdurlo da padrone nel paese di Canaan, di proteggerlo quindi dai nemici e dargli ogni bene; e nell'obbligo liberamente preso dalla nazione di prestare il suo culto esclusivo a lahweh e di osservare i precetti morali. «Se voi ascolterete attentamente la mia voce e osserverete il mio patto, voi sarete mia speciale proprietà (o riserva regale) tra tutti i popoli». Il popolo accetta: «Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo» (Ex. 19, 4 ss. 8). lahweh dà gli statuti dell'a. (*ibid.* cc. 20-23): 1) il Decalogo (*ibid.* 20, 1-17 = Deut. 5, 6-21): monoteismo e nove precetti morali, essenza dell'a., col completamento riguardante l'erezione dell'altare (Ex. 20, 22-26) e, possiamo aggiungere, le leggi riguardanti le tre principali feste annuali (21, 10-19); 2) il codice dell'a. (= *ibid.* 24, 7) che regola i rapporti tra i membri della nascente nazione.

In tal modo, l'a. abbraccia e regola tutta la vita d'Israele (l'intera legislazione è alla luce dell'a.); non c'è posto (esattamente secondo l'antica mentalità semita) per una divisione o, peggio, opposizione tra religione e politica, tra religione e diritto. Al 1° comandamento (il monoteismo) è congiunta la sanzione (Ex. 20, 2-6): di generazione in generazione ("padri", "figli" indicano le generazioni precedenti e le successive, come spesso nei profeti: Am. 2, 4 s.; Lam. 5, 7 ecc.) si accumula il merito come l'infedeltà; lahweh rimanda la rottura dell'a., (= distruzione della nazione ed esilio dei superstiti: Deut. 28; Lev. 26; A. Causse difende il valore storico di queste formule di maledizione e di benedizione che accompagnano l'a.); ad un dato momento colpirà il popolo per la infedeltà anche delle precedenti generazioni. Ma premierà indefinitamente la fedeltà all'a. (meriti di Abramo, degli altri Patriarchi, di Mosè cf. Ex. 3-2-34, e dei giusti di tutte le generazioni); pertanto la sua benedizione si prolungherà al di là del castigo, che così viene ad essere circoscritto nel tempo e negli effetti; anzi, come insegnano i profeti, servirà al Signore per purificare Israele, manifestare alle genti la sua santità, e ai superstiti la sua giustizia e la sua misericordia (Ez. 36, 16.38; cf. 14.16.20; Ier. 1-3.16 ecc.).

La ratifica solenne (Ex. 24, 1-11; = *Hebr.* 9, 18-22) dopo la rinnovata accettazione del popolo, è fatta col sacrificio delle vittime, col caratteristico rito del sangue, e la cena sacra. Da una parte lahweh (= l'altare), dall'altra le dodici tribù (= i dodici cippi), rappresentate dagli anziani; Mosè è l'intermediario. Preso il sangue delle vittime, parte lo sparge sull'altare (= la parte spettante a lahweh), parte ne asperge il popolo; e gli anziani (che lo rappresentano) consumano le carni del sacrificio, dopo l'immolazione di parte di esse (= la porzione della divinità). Come nell'a. con Abramo (Gen. 15), Dio entrava nella cerchia solidale della famiglia di Abramo, senza nulla perdere delle sue proprietà di Essere supremo, e le parti degli animali divise e bruciate significavano l'unione inscindibile dei contraenti; così adesso lahweh entra nella cerchia solidale più ampia, la nazione, che ha nell'a. il suo atto di nascita, la causa formale della sua esistenza. Come per tutte le altre comunità (famiglia, clan, tribù), più dello stesso sangue è la medesima divinità, lo stesso culto, che le cementa e le anima. Le tribù israeliti che per l'a. con lahweh, formano ormai

un solo organismo. Iahweh ne è il padre (Ex. 4, 22 s.; Os. 11, 1), il protettore. Gli anziani si assidono al banchetto sacro, partecipano alla mensa della divinità. In questo modo è espressa la strettissima, indissolubile e reale unione che sorge tra Dio e la nazione. Il popolo comprendeva benissimo tutto ciò e liberamente si astringe all'osservazione dell'a.

Basata su gli eventi storici che l'han preceduta (Ex. 19, 4; 20, 2 ecc.), l'a. del Sinai sta alle origini della nazione, come la causa al proprio effetto. Oltre all'Esodo ne parlano e vi si riferiscono gli altri libri storici del Vecchio Testamento; i profeti la pongono alla base e al culmine della loro predicazione. Risponde d'altronde ai costumi del tempo, che Mosè abbia espresso con un patto adeguato questo legame fondamentale tra Iahweh e il popolo d'Israele, determinandone in pari tempo gli obblighi che per i contraenti ne derivavano (cf. Toussaint, Behm ecc.). Tutto il Vecchio Testamento narra le vicende subite nell'attuazione dall'a. del Sinai dal deserto, in Canaan, e fino alla venuta di Gesù. Così in Ex. 32-34 (l'episodio del vitello d'oro): infrazione del 10° precetto e castigo temporaneo, per la misericordia divina. Num. 14, 1-38 per la ribellione del popolo a Mosè portavoce di Iahweh; e ibid. 16-17 la ribellione di Core e l'altra di Dathan e Abiram. Il libro di Jos. narra come Iahweh adempie le condizioni dell'a. (cf. Jos. 2, 43 ss.; Volg. 41 ss.), dando agli Israeliti Canaan. Israele prende solennemente e ufficialmente possesso della Palestina, in nome di Iahweh (cf. Jos. 22, 19).

Jos. 8, 30-35: alla presenza delle tribù, sull'Ebal Giosuè eleva un monumento di grosse pietre e un altare. Sulle prime, imbiancate con calce viva, scrive la parte principale della legge (A. Clamer) o meglio il Decalogo, essenza dell'a. (A. Fernandez), dopo aver fatto proclamare dai Leviti le benedizioni e le maledizioni (= Deut. 27, 15-26) cui il popolo rispondeva assentendo. Quindi immola dei sacrifici sull'altare. È l'accettazione formale da parte del popolo degli obblighi dell'a. (R. Tourneau, in RB, 1926, 98-109).

Dio mantiene le sue promesse (Jos. 24, 1-13), Giosuè ricorda le sanzioni (ibid. 24, 19 s.) ed esorta il popolo - che formalmente lo promette - ad osservare gli statuti dell'a. (ibid. 24, 14-18, 21 s.).

Il libro dei Giudici mette in risalto la protezione di Iahweh e le periodiche infedeltà della nazione. Israele è oppresso dai nemici, ogni qualvolta dimentico dell'a., si allontana dal suo Dio; è da Questi liberato, appena ritorna, pentito, alla osservanza di essa. Nei momenti più tristi, il ricordo dell'a. rianima gli spiriti, anima e conserva il sentimento nazionale (Iudc. 5, 11-13; 7-18).

Molto istruttivi al riguardo i libri: *Sam.*, *Reg.* con riferimenti espliciti ad Ex. 19-20: 2Sam. 7, 23; I Reg. 6, 11 ss.; 8, 22-53; elezione d'Israele, statuti dell'a. e sanzioni: I Reg. 19, 10-14; 2Reg. 11, 17 ss.; intima relazione tra Iahweh e il popolo: 2Sam. 10, 1-11. Alla violazione dell'a. è attribuita la rovina di Samaria (2Reg. 17, 7-23; 18, 11 s.), e quella di Giuda (ibid. 21, 11-16; 23, 26 s.; 24, 3 s.).

La nota caratteristica che fa meglio risaltare la superiorità e la trascendenza del Iahwismo di fronte a tutte le altre religioni antiche, sta nel fatto che Iahweh nelle relazioni con Israele e le nazioni si ispira ai principi della morale e della giustizia. Nella mentalità antica, ciascuna divinità condivideva la sorte della nazione o della città che gli prestava il

culto; quindi per difendere se stesso non poteva abbandonare alla sconfitta definitiva i suoi cultori che la delizia vano con i sacrifici. Iahweh, invece, punisce con egual rigore le violazioni della legge religiosa (1Sam 15; 2Sam. 6; cf. Num. 4, 15-20), e le colpe morali dei suoi cultori (2Sam 12, 11 s. 14 s.; 13 ecc. per i peccati di David), facendosi giudice anche degli stranieri innocenti (2Sam 11-12; 21, 1-9). E abbandona il regno del nord e lo stesso regno di Giuda allo sterminio, per la violazione dei precetti del Decalogo.

L'a. con David (2Sam 7; I Par. 17). Allo zelo di David che vuol costruire un grande tempio, Iahweh risponde con la celebre profezia di Nathan. L'antica a. sancita tra Iahweh e Israele viene di nuovo proclamata, e la dinastia davidica partecipa adesso alla stabilità dell'a.: l'opera di Mosè è completata dall'opera di David. L'a. era irrevocabile; e la dinastia diviene inamovibile, essa dovrà collaborare all'opera di Iahweh sulla terra; i loro destini son legati per sempre. L'a. con David (Ps. 89, 35: berith), è ordinata al compimento del disegno divino: il regno di Iahweh sulla terra; su tutti gli uomini (cf. Ps. 2; 110 [109]; 89 [88], 28-38). La profezia di Nathan è di una grande importanza nello sviluppo delle idee messianiche ed ha un'eco immensa nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Essa annuncia che il Messia sarà figlio di David (I Par., 17, 11; Is. 9, 6; Ier. 23, 5 ecc.), re d'Israele, e il suo regno sarà eterno (Ps. 89, 37; Mt. I; Lc. 1, 32 s.). (L. Desnoyers, III, 305.16; A. Médebielle, *La Ste Bible*, Pirot, 3 pp. 490-95). I profeti scrittori che dal sec. VIII a Malachia riempiono la storia d'Israele (v. Profetismo), riprendono la triplice forma dell'a. sviluppando col messianismo l'ultima rivelazione fatta a David. Combattendo le deviazioni sincretistiche, idolatriche (v. Religione popolare) allora in pieno rigoglio nel regno del nord, e anche in Giuda, danno, talvolta sistematicamente (Ez. 14.15. 16.20.22.23), la teologia dell'a. illustrandone la natura, rivelandone le caratteristiche, rifacendone la storia.

L'a. è dovuta alla libera elezione da parte di Iahweh: Israele deve all'a. il suo essere di nazione. Se Iahweh ha scelto i discendenti di Abramo, di Giacobbe a suo popolo, lo ha fatto per la sua infinita misericordia. Egli stabilì, come contropartita per la nazione, dei precetti religiosi e morali: Israele li ha violati e subirà il castigo; Iahweh lo annienterà, ché la sua esistenza è affatto indipendente da quella della nazione. Iahweh scioglierà così l'a. che la nazione fedifraga aveva già resa inoperante e ingiuriosa per la santità e la maestà di Iahweh.

L'a. però non può morire (v. Amos; A. Neher). Il disegno salvifico di Iahweh sarà realizzato dalla sua onnipotenza e misericordia, mediante la conservazione e la conversione di un "resto", attraverso la lunga tribolazione dell'esilio (Os. 2; Ier. 7, 23; 11, 4; 24, 7; 30, 31: *la nuova a.* [= I Cor 11, 25; Hebr. 8, 8-13]; Ez. 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23-27; Is. 40-66). Con questo "resto" riportato in Palestina. Iahweh rinnoverà l'a. i cui obblighi il nuovo Israele (comunità postesilica) adempirà, come mai aveva fatto prima dell'esilio. La risorta a. sarà eterna perché sarà elevata ed assorbita nel regno del Messia, attuazione del disegno salvifico divino. L'a. pertanto è preparatoria; è in funzione del Messia: Is. 7, 14-25; 8, 8 ss. 23; 9, 1-6; 11 ecc.; i profeti descrivono l'era messianica come completa mento dell'antica a. e come definitiva (Ier. 31). Da tutto ciò è facile riconoscere e rilevare l'azione di Dio negli eventi umani, dalla elezione di Abramo (già dalla storia delle origini: Gen. 1-11), alla morte di Antioco Epifane (v.), il grande persecutore; azione diretta a conservare Israele e poi la dinastia davidica, Giuda, per la preparazione e la venuta del

Messia; cf. particolarmente il libro di Daniele (v.). Dal carattere preparatorio si spiega il particolarismo dell'a. del Sinai, che d'altronde è solo una fase, un aspetto, dell'a. iniziale sancita con Abramo; e, a partire dalla profezia di Nathan (a. con David), lo sviluppo del messianismo, e gli accenni alla idea universalistica, che i profeti ampliarono (specialmente la 2a parte di Isaia; cf. Is. 2, 2 ss.; Mi. 4. 1-5; Ez. 16, 60-63 ecc.).

Queste stesse idee svolgeranno più concretamente e in modo sempre più distinto i libri postesilici: storici (Esd . Neh.; Par.), profetici (da Agg. a Mal.) e la Cantica (v.). I rimpatriati (= tribù Giuda-Beniamino) sono l'Israele erede delle promesse divine (Mal. I, I = 3, 4; Joel 2, 27; Par.), il "resto" vaticinato (Agg. I, 12; Zach. 2, 16; Esd. 2, 2 b; 9, 8.13 ss.); il "popolo santo" (Zach. 2, 5-17; Volg. 2, 1-13); l'a. del Sinai vige per loro (Agg. 2, 5); è solennemente rinnovata (Neh. 9, 38-10, 39). Il nuovo Israele, però, con tutta la sua gloria, è solo un'ombra della futura grandezza del regno messianico (Agg. 2, 6-9), di cui è preparazione immediata (Agg. 2, 20-23; Mal. I, 11; 3, I; Joel 3, 1.5; 4). Particolarmente I-II Par. è il libro della risorta teocrazia. L'a. con Abramo inizia e determina i rapporti tra laheve e Israele (I Par. 16, 15 ss.); l'a. del Sinai ne è solo una fase; di essa troviamo nel libro solo qualche accenno (2Par. 5, 10; 6, 11); l'antica alleanza si concretizza in Giuda o nell'a. con David (I Par. 28, 4-8; 17, 16-27), che è tutta diretta al Messia (I Par. 17, 10-14). David è il re prediletto, il capo di una dinastia nel cui seno si realizzerà la promessa messianica, realizzazione dell'antica a.

Nella letteratura apocrifia (II-I sec. a. C.), si manifesta l'accentuato particolarismo giudaico, causato dall'oppressione seleucida, dalla triste fine della dinastia Asmonea, e dall'intervento di Roma; la concezione di un Messia, re vittorioso, con scopi essenzialmente nazionalistici e temporali; l'assimilazione che essi ritenevano affermata nella profezia di Daniele (2, 7-9, 12); cf. F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 63.32-37. Particolarismo che si ferma all'a. del Sinai, escludendo dalla salvezza le genti. Contro siffatta mentalità, il Nuovo Testamento si ricollega all'insegnamento dei profeti e del Cronista, esponendo, con la maggior luce che viene dalla realizzazione, il piano salvifico di Dio, preannunciato nell'a. con Abramo, continuato nell'a. del Sinai (fase affatto transitoria), precisato nell'a. con David, esplicitamente messianica. Tale piano è realizzato pienamente e definitivamente nella redenzione (morte e resurrezione di Gesù, il Messia, vero figlio di Dio). È appunto il tema svolto nella lettera ai Romani (v.), (cc. 1-11). La promessa fatta ad Abramo e il suo compimento nel Cristo hanno il medesimo carattere universale e definitivo. La Legge "la legge delle opere", invece, che "viene dopo" (Gal. 3, 15 ss.) tra i due avvenimenti, ha un carattere secondario, particolare e provvisorio (Gal. 3, 19). Essa non è data che al solo popolo d'Israele, separandolo profondamente dagli altri popoli, per compiere nei suoi riguardi - per il beneficio dell'umanità - l'ufficio di un pedagogo (Gal. 3, 23-2,6) e condurlo finalmente al Cristo. Dal momento che la promessa è compiuta nel Cristo, il compito di pedagogo ha fine (Gal. 3, 10-14.23-26). Il regime da pedagogo e il suo particolarismo non prevarranno contro l'universalismo del regime della grazia che si manifesta nella promessa e nella realizzazione (Gal. 3, 15-18; Rom. 4, 16).

Il Cristo mette fine al regime provvisorio della Legge e realizza nella loro pienezza la gratuità e l'universalità della promessa ricevuta da Abramo (cf. Eph. 2, 11-22).

Già nei sinottici (Lc. I. 72) la salvezza messianica adempie l'a. (\*\*\*) , nell'identico senso su indicato per i LXX: « il piano salvifico divino») con Abramo (cf. Act. 3, 25; 7, 8). Particolarmente lo esprimono le parole di Gesù nell'ultima cena (Mc. 14, 24, e più nella forma, di Lc 22, 20 e, di 1Cor., 11, 25.

Esse corrispondono alla celebre profezia di Ier. 31, 31 ss.; cf. Hebr. 8, 8-13. Ancora cf. 2Cor 3, 6: «gli apostoli sono ministri». Questo piano salvifico abbraccia tutte le genti (Mt. 8, 11 s. ecc.); il particolarismo dell'a. del Sinai riguardava soltanto quel periodo storico; l'a. del Sinai non poteva mai svuotare l'a. con Abramo che la precede e di cui essa stessa è una parte (cf. anche lettera ai Galati, 3, 7 ss. 15-29; 4, 1-7). Sia l'una sia l'altra tendevano al Cristo (ibid.; Rom. I, 1-6; ecc.); cui effettivamente, come si esprime scultoriamente Pascal, guardano il Vecchio e il Nuovo Testamento; il primo come a sua attesa, l'altro come a suo centro. E sia il Vecchio sia il Nuovo narrano la storia della salvezza o la storia del piano salvifico divino, formulato nell'a. di Dio con Israele e realizzato da Gesù N. Signore.

BIBL. - BEHM, ThWNT, II, pp. 106-137; SOHRENK, *ibid.* pp. 194-214; A. NOORDTZIJ, *Les intentions du Chroniste*, in RB, 4,9 (1940), 161-68; S. LYONNET, in VD, 25 (1947), pp. 23-34.129-44. 193-203.257-63; A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains*, in RB. 57 (1950), 336-87. 489-529; A. ROMEO, *Dio nella Bibbia* (in *Dio nella ricerca umana*), Roma 1951, pp. 284-308: *l'Alleanza*; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953; F. ASENSIQ, *Yahveh y su pueblo*, (Analecta Gregoriana, 58), Roma 1953; TH. C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach den Alten Testament*. Zurich 1953; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Parigi.Tournai 1954, pp. 237-270.

---

**ALTARE.** - Specie di tavola in terra, legno, pietra o metallo, su cui offrivansi i sacrifici (ebr. mizbeah = luogo in cui si immola, da zabah, tuttavia il senso etimologico è stato ampiamente superato dall'uso. Il termine bamah (altura v.) è di regola riservato per designare gli altari e il complesso di costruzioni per il culto idolatrico (cf. I Reg. n, 7; II Reg. 23, 8. 15.19) e di quello illegale (cf. I Reg. 3, 2 ss.; II Reg. 12, 3; 14, 4.35). In Ez. 43, 15 è detta ari'el (= focolare) la sommità dell'altare. Il primo a. di cui parla la S. Scrittura è quello eretto da Noè (Gen. 8, 20); segue l'a. eretto da Abramo per sacrificarvi il figlio (Gen. 29, 9). La prima prescrizione sull'a. (Ex. 20, 24 ss.) stabilisce che esso sia soltanto di terra o di pietra non lavorata e l'accesso di esso non abbia gradini. Celebri l'a. degli olocausti e l'a. dell'incenso, nella tenda Sacra e nel Tempio. Il primo (detto così dal sacrificio più prezioso che vi era offerto) era di legno di acacia rivestito completamente di bronzo, aveva la forma quadrangolare terminante, ad ogni angolo, in una preminenza appuntita all'insù detta "*cornio*" che era della stessa materia ed ugualmente rivestito di bronzo. I "*corni*" avevano particolare importanza (cf. Lev. 4, e I Reg. I, 50; 2, 28); la rottura di uno di essi dissacrava l'a. (Am. 3, 14).



La solenne consacrazione dell'a. durava 7 giorni: veniva unto con olio e cosparso col sangue delle vittime (Ex. 29, 12 s. 3-6 s.; 30, 25-29; Lev. 8, 10-15; Ez. 43, 18-27). Su di esso doveva ardere continuamente il fuoco sacrificale (Lev. 6, 13; Num. 28, 3-8). Nel tabernacolo mosaico, stava davanti alla tenda-convegno. L'a. costruito per il tempio salomonico detto "l'a. di bronzo" (1 Reg. 8, 64; II Reg. 16, 14 s.), era notevolmente più grande di quello mosaico (I Reg. 8, 64; II Par. 4, I); ed era posto nel cortile interno (Ioel 2, 17). Esso riappare nel tempio di Zorobabel (cf. Esd. 3, 2.6; Neh. 13, 10; I Mach. I, 23.57; 4, 38. 44 s. 47.53). A. dell'incenso o dei profumi: così detto perché riservato alla combustione di profumi in onore di Dio (Ex. 30, 1-10). Era di legno di acacia rivestito d'oro e terminava con una cornice aurea che impediva la caduta dei profumi e della bracia; le sue proporzioni erano esigue (Ex. 39, 38; 40, 5.26). Come il precedente era ornato dei quattro "corni" e munito .ai lati di due anelli per essere facilmente trasportato. Era consacrato con olio (Ex. 30, 25 ss.); il suo luogo era nell'interno della tenda-convegno (nel Santo) (Ex. 30, 6): su di esso si bruciavano gli aromi al mattino e alla sera (Ex. 30, 7 s. 31-36), e sui suoi "corni" compivasi un solenne rito di espiazione (Ex. 30, 10; Lev. 4, 2-14; 16, 12).

Nel tempio di Salomone l'a. dell'incenso fu costruito con legno di cedro e rivestito d'oro, perciò il nome "a. d'oro" (I Reg. 7, 48), o, come spiega Ryckmans, "altare degli aromi". Per l'a. dell'incenso nel tempio di Zorobabel cf. I Mach. 1, 23; 4, 49; II Mach. 2, 5. [L. M.]

BIBL. - A. CLAMER. *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 61 SS. 78 s.; E. KALT. *Archeologia Biblica*, 2a ed., Torino 1944. pp. 109-12. 117 s.; .R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Parigi 1960, pp. 279-290.

---

**ALTURA.** – Luogo di culto o santuario, costruito su un punto elevato (ebr. bamah, plur. bamoth; Volg. *excelsa*); ben presto, nome generico, e in senso peggiorativo, di ogni santuario anche se costruito a valle (Ier. 7, 31), in una via o in una piazza (Ez. 16, 24.31.39). I Cananei costruivano le loro a., in luoghi solitari ed elevati, presso qualche fonte, all'ombra di un grosso albero, in mezzo ad un boschetto seducente per la riposante frescura (cf. Deut. 12, 3; e per Israele: Ez. 6, 13 ecc.); ne possedevano in gran numero (gli scavi ne han ridato molte vestigia, specie a Gezer); e vi svolgevano il loro culto comodo e sensuale ai Baal e alla dea Astarte, Aserah.

L'a. constava di un altare (v.) di pietra; di una o parecchie massebah (plur. masseboth: dal v. nasal "drizzare = pietra drizzata, cippo); grosse pietre dalla statura di un uomo e anche più (a Gezer ce ne sono alte m. 3), rozze o levigate, anche per i baci e le unzioni ricevute per secoli, disposte ad intervalli uguali, spesso in direzione nord-sud. Il numero variava: le a. di campagna probabilmente ne avevano una sola. Non è chiara la loro relazione con la divinità, se dimora o simbolo di essa. Dietro e al di sopra dell'altare stavano le stele o pietre consacrate al sole (cf. Is. 17, 8 ecc.; ebr. hammanim, solo al plur.; in ebr. il sole è anche detto hamman). Infine fissate al suolo, vicino all'altare,

sorpassandolo notevolmente in altezza, si drizzavano le aserim (aserah, al sing., dal nome della dea, della quale dovevano essere simbolo o richiamar la presenza); si trattava di uno o più pezzi di legno, fatti da alberi o tronchi d'alberi - tolti i rami - appena sgrossati, scolpiti sommariamente in forma umana o con gli emblemi del sesso femminile incisi in modo più o meno rudimentale. Se mancava una sorgente si scavavano nella roccia delle cisterne per l'acqua necessaria alle abluzioni dei fedeli, alla purificazione dell'altare, ecc. Delle fosse erano destinate a ricever le ceneri e i resti dei sacrifici.

Le a. maggiori possedevano alcuni edifici: un piccolo tempio o "casa del dio" (I Reg. 13, 32; II Reg. 17, 29-32 ecc.), una nicchia, un baldacchino che copriva un idolo o una pietra sacra; una sala per la cena sacrificale; dei dormitori per chi cercava dei responsi nel sogno; un guardaroba per gli abiti liturgici; camere per i preti e i ieroduli; dei ricoveri per i pellegrini, dei magazzini per il vino, l'olio, la farina, l'incenso che erano venduti a quanti venivano da lontano per sacrificare. Tutto questo complesso formava un'altura; era rinchiuso in uno spazio più o meno vasto, ritenuto sacro, e delimitato da un muro o da altro.

Molte di queste a. cananee, non distrutte al momento della conquista, nonostante l'ordine formale di lahweh (Num. 32, 52; Deut. 12, 2-5), furono occupate dagli Ebrei, restando quasi tali e quali. Inoltre, gli Ebrei elevarono, in onore di lahweh, dei santuari che senza dubbio rassomigliavano parecchio a quelli cananei, col loro altare, la stele, l'albero sacro; i più importanti, con la loro sala per la cena (I Sam 9, 22). Queste a., ereditate dai pagani o erette sul loro modello, perdettero talvolta abbastanza presto il significato originale.

Rimanevano i riti, gli oggetti sacri, consacrati all'uso secolare, ma era mutata la destinazione, il senso dei riti, il significato delle offerte: le forme esteriori della religione dei Baal cananei erano adoperate per il culto a lahweh. Un po', come molti templi pagani, sono stati trasformati in chiese cristiane. Alcune a. furono così frequentate da zelanti iahwisti (Samuele a Cabaa; Salomone a Gabaon: I Sam 9, 22; 10,5; 22, 16; I Reg. 3, 4).

Lo stesso frazionamento, e talvolta isolamento delle tribù minori, seguito alla discontinua occupazione di Canaan, con la conseguente difficoltà di spostarsi e concentrarsi, rendeva naturale questo moltiplicarsi di a. per il culto a lahweh. Non era più possibile, come prima, nel deserto, adunarsi intorno all'arca (v.), unico simbolo sensibile della presenza divina. Non era possibile allora attuare il disegno di Mosè, sulla unicità del luogo di culto (Deut. 12; cf. per il deserto Lev. 17, 8 s.). Questo trasferimento delle a. cananee al culto di lahweh costituiva un gravissimo pericolo per la purezza del iahwismo. La massa, infatti, si lasciò vincere dalla tentazione di avvicinare i Baal a lahweh, di frequentare talvolta le a. tenute dai Cananei, di abbracciare con le forme esterne, riti e pratiche, propriamente idolatriche e condannate dalla legge (cf. Iudc. 2, 11 s.; 3, 7; 6, 1; 10, 6). Era l'inizio fatale di quel lungo movimento sincretico, ora lento ora veloce, deviazione dalla religione legittima (cf. Os 9, 10; 10, 1; 11, 1 ss.; 13, 5 ss.; Ier. 2, 1 ss.; Ez. 20, 28), che raggiungerà la sua perversa perfezione nell'VIII sec., prima in Samaria e poi in Giuda; e che Dio castigherà con la distruzione e l'esilio (v. Religione Popolare).

Nelle a. si svolgeva allora e si svolgerà la maggior parte della pietà d'Israele, e col passar degli anni e dei secoli, Israele s'attacca sempre più fortemente ad esse. Lo stesso tempio di Salomone, con tutta la sua splendida grandezza, non staccherà il popolo dalle sue vecchie a. Lo scisma, con la politica religiosa di Ieroboam e dei suoi successori farà leva su questo secolare attaccamento (a. di Bethel, Dan, ecc.; I Reg. 14, 9; cf. ibid. 15, 14; 22, 44; II Reg. 12, 4; 14, 4; 15, 4.35); mentre si completa la trasformazione in a. idolatriche con tutte le annesse pratiche abominevoli. I profeti (Am. 5, 21-26; 7, 9; Os 2, 5-13.16 s.; 3, 4 in Israele; gli altri in Giuda, cf. Ier. 2, 20; 3, 6.13) protesteranno energicamente contro esse, ma non saranno ascoltati. Il pio re Iosia (2 Reg. 23, 8-20; 2Par. 34,-35) le distruggerà; ma ben presto saranno ricostruite, dal fanatismo del popolo, secondato dai sacerdoti interessati a riprendere sulle proprie a., la libertà e i guadagni. Sarà necessario che lo stesso Iahweh scateni sul paese la desolazione della guerra come sapevano farla gli Assiri e i Caldei, perché le a. rovinate, seppellite nella polvere dei detriti, sperdute sotto i rovi, siano finalmente dimenticate (Ez. 6, 3-6.13; 16, 23-31. 39 ss.; 20, 28 s.).

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 230-36.274-86; F. SPADAFORA, Ezechiele, 2a ed., Torino 1951, pp. 62 S5. 66, 81 s., 205 S.; in DAR, v. *sanctuaires, achéra*; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pp. 342-75; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Parigi 1960, pp. 107-114.

---

**AMALECITI.** - Popolo molto antico, dal nome collettivo arcaico Amalec (Num. 24, 20; I Sam 27, 8). Sono ricordati già nella storia di Abramo (Gen. 14, 17). Nomadi, celebri razziatori dalla regione settentrionale della penisola del Sinai, fino al Negeb (Num. 13, 30; Iudc. I, 16 ecc.); una colonia si stabilì sui monti di Efraim (Iudc. 12, 15). In Gen. 36, 12.16 un Amalec, figlio di Elifaz, nipote di Esau, è nominato come capo stipite di un ramo secondario delle tribù idumee. Tra i più accaniti nemici d'Israele, furono i primi ad attaccare gli Ebrei, dopo l'Esodo (Ex. 17); impedirono loro di entrare in Canaan dal sud (Num. 14, 43 s.); dopo l'occupazione di Canaan, non cessarono di razziarli con frequenti incursioni (Iudc. 3, 13; 6, 4-33; 7, 12). Balaam ne predisse la distruzione (Num. 24, 20); e Deut. 25, 17 ss. ne comanda lo sterminio. Furono vinti da Saul (I Sam 15) e poi da David (ibid. 27, 8; 30, 1-20). Quel che ne rimaneva fu annientato al tempo di Ezechia nella regione di Seir (I Par. 4, 42 s.). Cf. J. De Fraine, *Le roi Agag devant la mort* (I Sam 15, 36b), in EstE 34 (1960) 537-545. [F. S.]

---

**AMARNA (Tell El-'Amarnah).** - Località nella vallata del Nilo, 304 km. ca. a sud del Cairo, dove nel 1887 fu rinvenuto l'archivio diplomatico d'Amenophis IV (1377-1360), il monarca che per odio al Dio Amon ne aveva abbandonato la città sacra di Tebe, edificando in quel luogo una nuova capitale, Akhetaton (= orizzonte di Aton). I documenti dell'archivio, un complesso di oltre 350 tavolette d'argilla, recano per lo più la corrispondenza diplomatica tra la cancelleria egiziana e i vari principi di Babilonia, Assiria,

Asia Minore, Cipro, Siria e Palestina, per un periodo che abbraccia i regni d'Amenophis III e IV (1413-1358). L'importanza storica di questi documenti, in possesso ora dei principali musei d'Europa, è incalcolabile: essi infatti hanno reso possibile ricostruire l'ambiente geografico, storico e culturale di tutto il periodo che immediatamente precede le vicende dell'Esodo.

Da tutta la corrispondenza scoperta, che in massima parte ha per destinatari i due Faraoni (solo nove frammenti recano la minuta di loro missive ad altri principi), si rileva la posizione di preminenza dell'Egitto: solo i principi di Babilonia, di Hatti, di Mitanni, di Cipro (Alasia) e di Cilicia (Arzawa) sono trattati da pari e detti "fratelli"; tutti gli altri corrispondenti sono invece vassalli siriani e palestinesi che scrivono al Faraone con espressioni di massima soggezione. Accanto alle grandi potenze abbiamo quindi una Palestina e una Siria vassalli d'Egitto: sia la prima, detta *Kinahhi* (Canaan), che la seconda, detta *Amurru*, sono frazionate in tante città-stato indipendenti e rivali. Oltre l'isola d'Arwad (Arwada) vi troviamo nominate le città costiere di Sumur (Gen. 10, 18), Irqat (Gen. 10, 17), Biblos (Cubla), Beirut (Beruta), Sidone (Siduna), Tiro (Surri), Akko (Akka), Saron (Sharuna), Giaffa (Iapu), Ascalone (Ashqaluna) ecc.; nell'interno sono ricordate Mageddo, Shunem, Beisan, Sichem, Gerusalem (Urusalim), Gezer, Ajalon ecc. Tutte queste città sono rette da cittadini locali controllati da fiduciari del Faraone, detti Rabisu: possono però corrispondere direttamente anche col Faraone.

Con le grandi potenze di Babilonia, Assiria e Mitanni l'Egitto mantiene in questo periodo buone relazioni, non così con Hatti (= Hittiti): questa grande potenza ostile all'Egitto favorisce tra l'altro una grande insurrezione in Amurru. Un certo Abdi-Asirta, riuscito a ottenere dal Faraone il principato d'Amurru, lancia un movimento nazionalista che opera con bande armate dette Habiru. Il principe di Biblos, Rib-Abdi, fedelissimo all'Egitto, ne prende le parti e in serrata corrispondenza denuncia al Faraone i pericoli dell'insurrezione; Hatti appoggia gli insorti mentre l'Egitto non interviene che debolmente. I Habiru allargano rapidamente le loro conquiste, mentre Rib-Abdi, abbandonato dall'Egitto e dai suoi, muore assassinato. Sotto il figlio di Abdi-Asirta, Aziru, tutto Amurru sarà liberato, costituito in confederazione fuori dall'influsso egiziano. Poco più tardi Hatti, alleata con Amurru, favorirà anche l'insurrezione delle città di Canaan: così una dopo l'altra anche queste città passano sotto il controllo dei Habiru. L'Egitto tenta una rivalsea con Ramses II, ma è di breve durata, perché un nuovo regresso è imposto dall'invasione di «quei popoli del mare» che nel sec. XII costringono l'Egitto a difendersi sul delta stesso.

*Situazione culturale.* J. H. Breasted chiamò giustamente «Primo internazionalismo» il periodo d'el-Amarna: per la prima volta infatti strette relazioni vengono allacciate tra popoli di razze diverse: l'accadico diventa una vera "lingua franca", ovunque insegnato in apposite scuole e con l'aiuto di vocabolari. Anche le tavolette d'el-Amarna sono scritte in questo accadico, meno una in lingua d'Arzawa e una in lingua di Mitanni. Naturalmente non è più l'accadico classico: è un accadico storpiato a seconda delle diverse scuole che danno così origine a diversi dialetti.

L'internazionalismo di questo periodo, che si manifesta anche nei grandi scambi culturali tra i popoli con traduzioni di opere letterarie e scambio di dotti, specialmente medici, tra le diverse corti, incide anche sulla religione: nomi e ideogrammi di divinità

passano da un popolo all'altro; Amenophis III manda a prendere per la propria guarigione l'Istar di Ninive. Un nuovo mondo pertanto ci si svela in questo periodo: la testimonianza che in proposito danno i documenti d'el-Amarna è in parte almeno confermata anche dai documenti di Boghazkoy.

[G. D.]

BIBL. - J. A. KNUTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, 2 voll., Lipsia 1907 e 1915; E. DHORME, in DBs, I, coll. 207-225: ID., *Les nouvelles tablettes d'El-Amarna*, in RB. 33 (1924), 5-32; W. F. ALBRIGHT, *From the stone Age to Christianity*, Baltimora 1946, pp. 157-60; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 42-45.

---

**AMENOPHIS III-IV.** - Sovrani d'Egitto (1413-1358). Il primo di essi, figlio di Tutmosis IV e d'una principessa di Mitanni, successe al padre all'età di 12, anni ca. Fu un sovrano tutto intento a opere di pace. Delle iscrizioni ne ricordano la prima caccia e una spedizione militare da lui diretta all'età di 17 anni contro tribù ribelli. Capitale del regno in quell'epoca era la città di Tebe, sacra al Dio Amon. Oltre Tebe però ebbe allora un grande sviluppo anche Memfi. Con il lusso caratteristico di quest'epoca, vengono rilevati anche dagli scavi lavori artistici di grande importanza all'interno di case signorili e soprattutto di templi: tra questi va notato quello di Luxor.

Una grave situazione però si andò delineando: l'impero egiziano era minacciato dallo sviluppo della potenza Hittita all'esterno, mentre all'interno torbidi venivano fomentati da dissensi religiosi. Il clero, rigido e nazionalista, del Dio territoriale di Tebe, Amon, sotto la cui influenza stava il re, cozzava contro la religione del Dio Sole (sotto il nome di Aton) professata a Eliopoli, religione più tollerante, più confacente alla situazione dell'impero: questa religione riscosse ben presto la simpatia di molti cortigiani e della stessa regina. Il forte attrito creato dalle due correnti religiose raggiunse la fase più acuta sotto A. IV. A. III scompare dalla scena politica e muore, dopo aver fatto venire invano per due volte la statua miracolosa di Istar di Ninive.

Successore ne fu il figlio A. IV (1377-1358) celebre per la tentata riforma religiosa. Educato nella religione materna egli fu nemico del Dio Amon di cui osteggiò il clero e il culto seguito dalla moglie Nefertiti e dalla sua corte. Adoratore fanatico di Aton mutò il proprio nome in Ekhnaton («Amato da Aton»), abbandonò Tebe, sacra ad Amon, facendo costruire nella zona d'el-Amarna una nuova città, Akhetaton («Orizzonte di Aton»). Il nuovo culto dottrinalmente fu molto superiore alle religioni pagane contemporanee: oltre una chiara nota monoteistica essa predicava bontà e amore per tutti. La lotta spietata al Dio Amon attirò però al re molti nemici, i quali alla morte del sovrano lottarono fino alla completa rivalsa.

Politicamente il regno di A. IV fu disastroso: l'impero egiziano subì il grave regresso in Asia a opera specialmente degli Hittiti che manovraron abilmente le note bande di Habiru: le vicende della lotta ci sono note attraverso i documenti d'el-Amarna (v.).

Ad A. IV, succedette il secondo genero Tutankhaton (1358-1349-) che con la rivalsa del culto d'Amon mutò il nome in Tutankhamon.

BIBL. - A. WEICALL, *Histoire de l'Egypte Ancienne*, Parigi 1949, pp. 126-54; S. MOSCATI. *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 43-50, con abbondante bibliografia.

---

**AMMONITI.** – Gen. 19, 39 li riconnette a Lot e quindi agli Aramei. L'onomastica conferma tale parentela con gli Ebrei (cf. i nomi Nahas [I Sam 11, 1 s.] Hamim, Na'amah); il loro Dio Milcom (1Reg. 11, 5-33; 2Reg. 23, 13) è il cananaico Malcum, che diverrà, Melek, Molek, donde Molok. All'inizio abitavano la regione (oggi el-Beqa) dal deserto al Giordano-Mar Morto e dall'Arnon al labboq.

Spinti dagli Amorrei perdettero la parte occidentale, occupata più tardi dalle tribù israelite Ruben e Gad (Ios. 13, 15-19; Iudc. 11, 13-19 s.). Loro capitale fu Rabbath-Ammon (oggi 'Amman). Nemici tenaci d'Israele (cf. Iudc. 3, 13), gli A. cercarono riconquistare il terreno perduto: furono sconfitti da Iefte (Iudc. 10, 11), Saul (I Sam 11, 1-11) e David (2Sam 10, 12). Poco prima del regno di Ieroboam II si accanirono contro Israele (Am. I, 13- s.); dopo la deportazione degli Israeliti (734 a. C.), invasero Galaad (2Reg. 15, 29; Ier. 49, 1 s.); nel 601 a. C. muovono con schiere caldee contro Gerusalemme; della sua distruzione (587 a. C.) esultano: (2Reg. 24, 2; Ez. 25). Nei secoli VIII-VII furono tributari degli Assiri, i cui testi parlano dei re a. (Bit-ammana): Sanipu sotto Teglatfalasar (728), Paduel vinto da Sanherib (701) e vassallo di Asar-haddon (673). Gli A. cercarono di impedire ogni ricostruzione di Giuda, per assorbirne il paese: l'uccisore di Godolia è diretto da Baalis, re a. (Ier. 40, 14; 41, 2). Subirono la profonda infiltrazione degli Arabi (bene-qedem: Ez. 25); si opposero a Neemia (Neh. 2, 19; 4, 7) e dopo la conquista macedone a Giuda Maccabeo. Presso il loro tiranno Cotila, si rifugiò l'uccisore di Simone l'ultimo dei Maccabei (I Mach. 5, 5). [F. S.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 277 s.

---

**AMORREI.** - Con questo nome è spesso designata nella Bibbia (Gen. 15, 21; Ex. 3, 8; 13, 5; 23, 23 ecc.) una delle popolazioni della Palestina preisraelitica, e talvolta (Gen. 15, 16; Ios. 24, 15; Am. 2, 9) il complesso di queste, per l'influsso su di esse esercitato dal gruppo etnico propriamente a. Gli A. provenivano dall'alto deserto siro-arabico, ad ovest della Mesopotamia. Risulta, dall'analisi dell'ideogramma (*Kur*) *Martu* (KI) (= paese occidentale), col quale i Mesopotamici designavano l'Amurru; e dall'analisi di forme verbali e nomi personali della prima dinastia di Babel che fu a., e inoltre dalla religione a. che presenta divinità tipicamente occidentali, quali il Dagon dei Filistei, il Tesub degli Hittiti.

Da quella regione gli A. sul declinare del 30 millennio si irradiarono intorno: in Mesopotamia troviamo la dinastia di Larsa (sec. XXII a. C.) con re dai nomi a.; i Testi di Proscrizione egiziani (sec. XIX) li segnalano in Canaan quali nemici del Faraone; quivi poco più tardi li incontra Abramo (Gen. 14, 7-13). Nella bassa Mesopotamia il culmine dell'attività a. (prima parte de 20 millennio) è raggiunto con la fondazione della prima

dinastia di Babel, celebre per il 50 monarca, Hammurapi. Quasi contemporaneamente un altro grande stato a fioriva in Mari (odierna el-Hariri) sul medio Eufrate dove recenti Ee8n hanno ridato alla luce il grandioso palazzo reale di Zimri-Lim e circa 20.000 tavolette, in gran parte corrispondenza tra la corte di Mari e principi amici o vassalli. Mari, poi distrutta da Hammurapi, fu per molto tempo il più potente stato di Mesopotamia; perfetta organizzazione di governo e della vita sociale, mentre per la cultura e la religione fu, grazie alla sua posizione geografica, uno dei più grandi centri sincretistici del 20 millennio.

Dopo la parentesi silenziosa dei secoli XVIII-XV gli A. tornano alla scena nei documenti d'el-Amarna (v.). In questo periodo (1500-1300) Amurru è uno stato limitato ai territori della futura Siria: politicamente diviso dipende dall'Egitto. Con l'aiuto degli Hittiti diviene indipendente, ma loro alleato e tributario. Un primo trattato d'alleanza fu firmato tra Arizu e il re hittita Shuppiluliuma (1380-1346) e frutto di massimo servilismo ne fu la l'innovazione fatta da Tubbi-Tesub di Amurru con Mursilis II. Quando Ramses II attaccò a Qades (1287) gli Hittiti, gli A. tentarono invano una riscossa. Le loro sorti non migliorarono nemmeno con l'avanzata assira. Lottando contro gli A., Theglatfalasar I dà il colpo di grazia anche ad Amurru; a Qarqar (854) anche Amurru è tra i coalizzati ma il suo tramonto è definitivo. Dopo la riscossa babilonese troviamo gli A. fedeli servitori di Nabucodonosor II.

*Costumi e religione.* I primissimi documenti ci presentano gli A. come nomadi: nomadismo che usava l'asino (il cammello non era ancora addomesticato), legato quindi alle esigenze naturali di questo animale che non permette lunghi viaggi nel deserto.

Una raffigurazione del sec. XIX presenta gli A. come assai primitivi, concordando con un inno sumerico che li dice violenti, indocili, selvaggi, spietati. Fissatisi però a vita sedentaria, un grande progresso civile fu raggiunto specialmente a Babilonia (prima dinastia) e a Mari. Quanto alla religione si sa che gli A. adoravano soprattutto il Dio "Amurru" in tutto simile all'Hadad occidentale: egli era il Dio della montagna dell'ovest, del temporale e dell'inondazione. Compagna di Amurru è Aserah, signora della pianura. Ad Amurru era sacro lo stambecco; animale comunissimo nei sacrifici era l'asino.

*Contatti con gli Ebrei.* Anche secondo chiari testi biblici (Gen. 10, 16; 15, 21; Ex. 3, 8; Ez. 16, 3) gli A. precedettero in Palestina gli Ebrei. Durante l'invasione dei re elamiti, gli A. appaiono stanziati nei pressi del Mar Morto e in vicinanza di Hebron dove anche Abramo soggiornava (Gen. 14, 7-13). Ai tempi dell'Esodo gli esploratori li segnalano tra i popoli forti delle montagne (Num. 13, 29). Nel loro viaggio però, gli Ebrei s'imbattono negli A. già sull'Arnon e ne occuparono le terre dopo il rifiuto di Seon (Num. 21). Oltre il Giordano (Deut. 3, 8 s.; 4, 47 s.; Iudc, 11, 22), gli A. controllavano i territori tra l'Arnon e l'Hermon. Passati i primi momenti difficili dell'occupazione ebraica anche gli A. poterono vivere tranquillamente vicini agli Ebrei per tutta l'epoca dei Giudici. Solo Salomone li ridurrà praticamente in servitù imponendo loro un tributo (I Sam 7, 14; I Reg. 9, 20; 2Par. 8, 7). [G. D.]

BIBL. - E. DHORME, *Les Amorhéens*, in RB, 37 (1928) 63-79. 161-80; 39 (1930) 161-78; 40 (1931) 161-84,; (Recueil "Edoward Dhorme". Paris 1951, pp. 81-165); A. BEA, II

movimento "amorritico". i "Testi di Proscrizione", in *Biblica*, 24 (1943), PP. 239-47; W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, 2a ed., Baltimora 1948, Pp. 239. 24,7; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 28-35.

---

**AMOS.** - Il più antico profeta scrittore. Giudeo di Teqoa, vicino a Betlem; proprietario, allevatore di greggi, raccoglitore (*boqer*) e incisore di sicomori; preso improvvisamente da lahweh è destinato profeta, particolarmente in Israele (Am. I, I; 7, 9 ss., 14 ss.; cf. 3, 7 s.), al tempo di Ieroboam II (783-743) e di Ozia, re di Giuda (783-757), 2 anni prima del terremoto (sotto Ozia, cf. Zach. 14, 5). Probabilmente predicò dal 762 ca. al 750 a. C., come dai riferimenti di A. alle ricchezze, alle conquiste avvenute (Am. 6, 14; cf. 2Reg. 14, 25-28). Gli eventi sembravano sancire il trionfo della dinastia di Iehu (842-815). Assente l'Egitto, impegnata altrove e in dolente l'Assiria, che aveva prostrato Damasco, Ieroboam II sfruttò la situazione e ristabilì, con fortunate e facili conquiste, il confine d'Israele da Hamat al Mar Morto (2Reg. 14, 25). Al sud, Ozia sottometteva i popoli confinanti. Le vittorie svilupparono le condizioni sociali e religiose già in fermento. Ai ricchi (Am. 2, 14 ss.), alle classi privilegiate (6, 4 ss.; 7, 12), cupidi di lusso (3, 12-15; 6, 4 ss., 10) e di guadagno (5, 11; 8, 5, s.), fan riscontro categorie di poveri, sfruttati indegnamente da mercanti e proprietari (2, 6 s.; 5, 11; 8, 4 s.), da magistrati e funzionari disonesti (5, 12; 4, I). Regnano l'ozio, l'ignavia (2, 12), i piaceri (6, 4 s.; 4, 1). Non c'è cenno al culto orgiastico di Baal; l'antibaalismo, strumento di politica, era il programma ufficiale della dinastia iehuita e servì per assoggettarle la religione (1, 13). Le alture sacre, Bethel, Dan, Beer-Sheha, Ghilgal sono molto frequentate (4., 4 ss.) e ricco vi è il culto (5, 21 ss.); ma è semplice formalismo e ipocrisia (ivi 8, 5); con la coesistenza di riti stranieri: idolatria (5, 26), ieroduli (2, 7); libertinaggio (6, 4 ss.). Non mentalità religiosa, ma laica; esaltazione presuntuosa dell'uomo e del suo potere (6, 13); alimentata da un clero servile (4,4 s.; 7, 12). Non ci si riferiva più a Dio. Era la negazione dell'Alleanza (v.) del Sinai. A. si erge contro siffatte deviazioni; richiama energicamente i diritti di lahweh, i doveri d'Israele: monoteismo e osservanza dei precetti morali. La giustizia di Dio colpirà la dinastia, distruggerà la nazione, colpirà i ricchi, farà scomparire quel vuoto culto idolatrico, quel sacerdozio venale; farà così rientrare Israele nell'alleanza mediante il castigo. A Bethel, A. proclama arditamente queste terribili verità (7). Solo un tenue *resto* sarà risparmiato (3, 11 s.), che unito al *resto* di Giuda (9, 9) continuerà l'alleanza nel casato di David (9, 10-15), fino al regno del Messia. A. ha fissato nel suo libro le idee essenziali della sua predicazione. Tema centrale: l'onnipotenza di Dio, la perpetuità dell'alleanza; e lo svolge in tre parti.

1. (cc. 1-4). Richiama l'alleanza di Dio con Noè (Gen. 9, 1-17), sintetizzata nel rispetto della persona umana, per tutti gli uomini. Così lahweh punirà i crimini compiuti da Damasco, i Filistei, Tiro, Edom, Ammon, Moab («ha calcinato le ossa dei cadaveri, disseminate sul suo passaggio dal re di Edom» 2, 1 ss.) contro Giuda-Israele (probabilmente durante l'anarchia che precedette i regni di Ieroboam II e Ozia). Ma ancor più punirà i peccati dei bene-israel, legati a lahweh da un'alleanza speciale (3, 14 s.; 4, 12 s.).



2. Alla nazione, o stato (beth-israel), A. propone la scelta tra un'esistenza con Dio e un'esistenza senza Dio (cc. 5-6, discorsi e lamentazioni). Se Israele persiste nella evasione dai legami dell'alleanza, nella laicizzazione, l'esilio e il nemico in vista (l'Assiria), vi porranno fine e stabiliranno i diritti di Dio (5, 27; 6, 14).

3. Al popolo d'Israele, infine, richiama che esso è una comunità divina ('ammi, «mio popolo»; cc. 7-8, le visioni che corrispondono ai discorsi precedenti). Infranta tale relazione, l'onnipresenza di Dio lo circonda come in un cerchio, mediante il grave castigo imminente, dopo aver cercato di richiamarlo con pene minori e limitate. La conclusione (c. 9) riprende i tre aspetti. Israele non può sottrarsi all'Alleanza perché appartiene a Dio (9, 1-15): sia che viva come i Kusiti, perché tutte le genti anche i Kusiti, sono sue creature (9, 7a); sia che si foggia uno stato laico, perché la storia è fatta da Lui; ed Egli farà perire quelli che credevano di porsi in una storia autonoma (9, 7b. 8 ss.). Sia, infine, che si illuda in una missione "religiosa", assicurata da un culto impuro, da un sacerdozio ipocrita, da un sovrano ambizioso, e si creda perciò al riparo dal "male", Israele rimane il "popolo di lahweh": «Voi siete i soli che con amore io scelsi fra tutte le tribù della terra» (3, 1 s.). Dio distruggerà l'illusione e farà risorgere dalle rovine i simboli dell'alleanza: David, il Tempio, la terra promessa (9, 10-15). Sarà il ritorno all'alleanza conclusa al tempo dell'uscita dall'Egitto (9, 14), che avrà il perfezionamento nell'eterno regno del Messia, suo ultimo scopo.

A. è l'ultimo appello della divina giustizia, prima del disastro. La scuola sociologica (D. Koigen, Max Weber, K. Cramer, A. Neher) dimostra col metodo critico, filologico, storico, la natura artificiosa, antistorica del sistema wellhauseniano che ignorava affatto l'alleanza del Sinai, e, con generalizzazioni contrarie al testo, creava l'urto tra culto, sacerdozio e ispirazione profetica; religione interiore; e parlava di A. innovatore, fondatore del monoteismo e della morale! Bisogna lasciare gli schemi a priori e studiare le profezie nell'ambiente in cui furono pronunziate.

[F.S.]

BIBL. - J. TOUZARD, *Le livre d'Amos*, Parigi 1909; A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, ivi 1950; G. RINALDI, *Amos* (Bibbia Garofalo), Torino 1953; R. VUIL-LEUMIER. *La tradition cultuelle d'Israel dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, Neuchatel 1960.

**AMRI (ebr. Omri).** - v. Israele (regno di).

---

**ANANIA e Saffira.** - Nella chiesa apostolica di Gerusalemme, non pochi attuavano il consiglio evangelico di disfarsi dei propri beni (Mt. 19, 21; cf. 6, 24-34), dandone il ricavato agli Apostoli che provvedevano al sostentamento di questi e dei poveri (Act. 4, 32-37). I due sposi A. e S. vendettero una proprietà, d'accordo ritennero parte del prezzo, e portarono il resto a s. Pietro, simulando dar tutto. S. Pietro, a ciascuno dei coniugi, svela l'inganno e preannuncia la morte immediata, castigo inflitto loro da Dio (Act. 5, 1-11). A. e

S. peccarono d'ipocrisia, volendo apparire disinteressati e generosi; d'ingiustizia, ch  con la loro simulazione acquisivano il diritto al soccorso della comunit ; specialmente, mentirono agli Apostoli e perci  allo Spirito Santo (= Dio: v. 3 s.) che li illuminava e dirigeva. Col castigo Dio intese attestare l'autorit  divina degli Apostoli, capi della sua Chiesa (v. 11). Il v. 4: «A. era libero di vendere la propriet  e libero di ritenerne il prezzo», elimina la tesi del comunismo nella Chiesa primitiva. [F. S.]

BIBL. - J. RENI . *Actos des Ap.* (*La Ste Rible*, ed. Pirot, 11, 1), Parigi 1949, PP. 87-91.

---

**ANATEMA.** - Il termine greco \*\*\* per s  = ex-voto, oggetto posto sull'ara, offerto alla divinit  (2Mach. 9, 16; Iudt. 13, 23; Lc. 21, 5), traduce l'ebraico herem (dal verbo haram = separare, riservare) che esprime per s  la "separazione", la "proibizione" di un oggetto. "Riserva" che pu  aversi: o perch  l'oggetto (abominevole) non contamini altre cose; o perch  l'oggetto (santo e consacrato a Dio) non venga profanato. C'  perci  un duplice a.: di abominazione (Lev. 27, 29) e di oblazione (ibid. 2,7, 28; Nm. 18, 14).

Il primo comporta la totale distruzione. Sono votati da Dio all'a. i Cananei, per evitare il contagio dell'idolatria: espugnatte le citt , uomini e animali vanno uccisi e il resto bruciato (Deut. 7, 24 s.; 20, 16 s.; 25, 17 s.); altri popoli nemici d'Israele: I Sam 15; Is. 34, 2; 43, 28; Ier. 26, 9; Mal. 4, 6. Talvolta Israele compiva spontaneamente tal voto a lahweh, per la citt  da espugnare (Nm. 21, 2 s.; cf. I Par. 4, 41); talvolta venivano uccisi solo gli uomini e il bottino veniva diviso (Ios. 10, 28-40) o preservate le vergini (Num: 31, 18; Iudc. 21, 11). Era un costume di guerra in uso tra i Semiti (cf. stele di Mesa, I, II s.; per gli Assiri: 2Reg. 19, 11; Is. 37, 11; e in altri popoli: Tacito, *Ann.* 13, 57; Cesare, *De Bell. Gall.* 6, 17).

Lo stesso israelita poteva diventare a. per peccato d'idolatria (Ex. 22, 19; legge del taglione: costui ha sacrificato ai falsi dei, sar  sacrificato, votandolo a lahweh; Deut. 13, 12-17); e se violava l'a. appropriandosi di qualche oggetto (Ios. 7, 1.13-25; Deut. 7, 15 s.; H Mach. 12, 40), o risparmiando qualcuno (legge del taglione; vita per vita: I Reg. 20, 38-42; cf. I Sam 15, 32 s.).

Dopo l'esilio l'a.   attenuato; all'uccisione del colpevole   sostituita la confisca dei beni e l'esclusione dalla comunit  (Esd. 10, 8); pratica in uso al tempo di N. Signore, specie di scomunica: esser cacciati dalla sinagoga (cf. Io. 9, 22; 12, 42; 16,2; Lc. 6, 22; Mt. 18, 15 ss.).

Nel Nuovo Testamento l'idea di a. permane, ma il termine,   sparito, se si eccettui Gal. I, 8 s. «maledetto, esecrato»; I Cor 12, 3 «maledire, bestemmia»; Rom. 9, 3 "separato" da Cristo; I Cor 16, 22 per esprimere l'orrore che si deve provare per chi non ama Ges . In I Cor 5, 5; I Tim. 1, 20 nella pena cc consegnare a Satana» c'  un'allusione all'a.; ma lo scopo   affatto differente: si tratta di una pena medicinale perch  il peccatore si converta.

L'a. di oblazione   «la forma pi  solenne di donazione, in cui l'offerente nulla si riservava, ma tutto cedeva irrevocabilmente a Dio» (A. Vaccari). Gli animali e gli oggetti potevano cos  divenire a., e divenivano propriet  dei sacerdoti (Lev. 27, 21; Ez. 44, 29). Allusione a siffatta offerta   forse in Mc. 7, 11 (qorban).

[F. S.]

BIBL. - F. VIGOROUX, in DB, I, coll. 545-50: A. FERNANDEZ, in RScR, 5 (1914) 297-388: ID., in *Biblica*, 5 (1924) 3-24; J. BEHM, in ThWNT, I, p. 356 s.

---

**ANGELI.** È trascrizione del greco \*\*\* equivalente a "nunzio, messaggero". Oltre questo significato (cf. Num. 20, 14; Is. 7, 22 ... ) nei LXX assume anche quello di cc nunzio celeste mandato da Dio» (es. Gen. 16, 7 ... ), come nella Volgata, eccezion fatta di alcuni passi (Eccle. 5, 5; Is. 18, 2; 33, 3; Mal. 2, 7).

Son detti: a. di Dio (Gen. 28, 12; 32, 1); figli di Dio (non perché da Dio generati, ma perché facenti parte della sua famiglia; cf. i figli dei profeti) (Iob. I, 6; 2, 1; 38,7); esercito di lahweh (Is. 5, 14); esercito del cielo (I Reg. 22, 19); Gen. 19, 1, 15, dove sono solo due gli a. che appaiono); fan parte della corte di Dio (Iob. I, 6; 2, 1; I Reg. 22, 19); gl'innalzano lodi (Iob. 35, 7); sono in comunicazione con lui (Gen. 28, 12) e costituiscono il suo esercito (Gen. 32, 7; Is. 5, 13, 14; 2Reg. 6, 17).

Da questi è distinto "l'a. del Signore" (mal'ak lahweh) che appare isolatamente, comunica agli uomini i precetti di Dio (Iudc. 6, 11-16); li soccorre (Gen. 16, 7-13; I Reg. 19, 7; cf. 2Sam 14, 17); è saggio (2Sam 14, 20); è di protezione al popolo d'Israele (Ex. 14, 19; Iudc. 6, 11-14; 13, 2-5; 2Reg. 19, 35...); solo una volta gli si oppone (2Sam 24, 16). In alcuni testi è notata la sua distinzione da lahweh (Num. 22, 31; 2Sam 24, 16; Ex. 33, 2, 3), in molti altri esso appare come se fosse lo stesso lahweh manifestato si sotto forma sensibile (Gen. 16, 7.13; 21, 7-20; cf. B. Stein, in *Biblica*, 19 [1938] 286-307).

Gli a. sono esseri che stanno tra Dio e gli uomini (Tob. 12, 12 ss.); spesso hanno un nome specifico: Gabriele (Dan. 9, 21), Michele (Dan. 10, 13; 12, 1), Raffaele (Tob. 12, 5); un compito determinato (Gabriele spiega a Daniele come avverrà la piena restaurazione, dal ritorno dall'esilio all'avvento del Messia: Dan. 9, 21 s.; cf. 8, 15; Michele interviene: Dan. 10, 13; 12, 1). Gli a. istruiscono i profeti (Ez. 49, 3; Zach. I, 9), proteggono il popolo eletto (Dan. 10, 13; 12, 1), gli individui (Tob. 12, 3), però sono pure ministri della vendetta divina (Gen. 19, 11; 2Sam 24, 17); intervengono nella promulgazione della legge tra i Giudei (Act. 7, 53) (cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Munchen 1952, pp. 554 ss.). Gli a. comunicano con Dio (offrono le preghiere: Tob. 12, 12), costituiscono la sua corte (I Reg. 22, 19; Iob 2, 1; 33, 23; Tob. 12, 15), hanno natura diversa da quella umana (Tob. 12, 19; cf. I Reg. 19, 21; II Mach. 3, 24; Sap. 7, 23: dove son detti spiriti) ma sotto stanno e devono ubbidire a Dio (Tob. 12, 20). La loro santità (Ps. 89 [88], 8; Iob 5, 1) non ha nulla a che vedere con quella di Dio (Iob 4, 18; 15, 15).

Il numero degli a. è stragrande (Gen. 32, 1 s.; Hebr. 2, 3; Dan. 7, 10); son di-nsi per gerarchie (Is. 5, 13.15; Dan. 10, 13; 12, 1; Tob. 12, 15): p. es. il grado dei Serafini (Is. 6, 2) che hanno il compito di lodare Dio. Tra questi forse bisogna includere i Cherubini, i quali però si manifestano con un aspetto insolito agli altri a. del V. T. In Ez., ciascuno ha quattro sagome, o aspetti, come i geni babilonesi. Son sicuramente angeli anch'essi

perché in comunicazione con Dio e reggono il suo trono (cf.: «Tu che siedi sopra i Cherubini»...).

Nel Nuovo Testamento appaiono nel vangelo dell'infanzia, nella narrazione della tentazione nel deserto e della consolazione di Cristo nel Getsemani. Mentre sono i testimoni della risurrezione di Cristo; mai durante la sua vita pubblica.

Assistono la Chiesa nascente e le comunicano i mandati divini (Act. 8, 26; 10, 3; 27, 23); aiutano gli apostoli; e son tenuti a servire i cristiani (Hebr. I, 14; Mt. 18, 10; Lc. 15, 10). Sono inferiori a Cristo (Hebr. 1-2); perché da lui sono stati creati e a lui sono soggetti (Col. I, 15 s.); saranno i suoi ministri alla fine dei secoli; preparano il giudizio (Mt. 13, 41; 24, 31), ne eseguono la sentenza (Mt. 13, 3-9) e fanno corona al ritorno di Cristo trionfante (Mt. 24, 31; Lc. 12, 8; 2Ts. I, 7).

Si manifestano sotto aspetto umano, vestiti di bianco, come di un velo da cui traspaia la loro natura trascendentale (cf. Mt. 17, 2-11).

Quanto alle categorie angeliche è da notarsi che nel N. T. si parla di un arcangelo senza nominarlo (I Ts. 4, 16); altri nomi in s. Paolo: troni, dominazioni, principati, potestà. Altrove (Col. I, 16; Ef. 7, 21) invece dei troni si hanno le virtù. Se a questi nomi aggiungiamo quelli già in uso nel V. T.: angeli, arcangeli, serafini e cherubini avremmo le nove gerarchie angeliche. Questa però è opinione che non ha nessun serio fondamento né nella S. Scrittura né nella tradizione patristica (cf. F. Prat, *La teologia di s. Paolo*, II, Torino 1928, p. 398 s.). [B. N. W.]

BIBL. - J. TOUZARD - A. LEMONNYER. in DBs. I, coll. 242-262: ThWNT. I, 72-86; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, pp. 139-47; P. VAN IMSCHOOT. *Théologie de l'Ancien Testament*, I. Parigi-Tournai 1954, pp. 115-129.

---

**ANIMALI puri e impuri.** - Tale distinzione è sancita in Lev. 11 (cf. 20, 24 ss.), Deut. 14, 3-21. Sono impuri ed è pertanto proibito cibarsene (non però servirsene; così dell'asino, del cavallo, del cane, ecc.) ed aver contatto con i loro cadaveri:

a) i quadrupedi (Lev. 11, 4-8) che non hanno lo zoccolo o l'unghia completamente spaccati, e che non ruminano: lepre, irace - detti ruminanti secondo l'idea popolare per i movimenti della bocca - che non hanno l'unghia fessa; il porco che non rumina;

b) gli a. acquatici che non hanno pinne e scaglie (Lev. 11, 9-12): cetacei, anguilla ecc.;

c) degli uccelli (ibid. 11, 13-25): i rapaci, lo struzzo; gli insetti, eccettuate quattro specie di locuste;

d) i rettili (ibid. 11, 29-38.41 s.).

Si tratta di proibizioni molto antiche (cf. Gen 7, 2-8; 8, 20; 43, 32), immesse nella legislazione mosaica, per la purità morale di cui la rituale è simbolo (Lev. 11, 44), per ragioni d'igiene, per bandire usi e riti idolatrici (cf. Ex. 23, 19; Deut. 14, 21 «non cuocere un capretto nel latte di sua madre»: rito agrario cananaico, svelatoci dai testi di Ras

Shamra, poema degli dei graziosi, 1, 8 ss.); ma principalmente per stabilire una barriera di più tra Israele e le genti idolatriche.

Al tempo di Gesù tale separazione era fortemente sentita e accentuata: N. Signore è criticato perché mangia con i pubblicani (Mc. 2, 16; Lc. 15, 2); cf. specialmente la visione degli animali impuri a s. Pietro in rapporto alla conversione dei Gentili (Act. 10, 28; 11, 3); e l'episodio di Antiochia (Gal. 2, 11 s.); gli stessi Giudei convertiti si oppongono alla mensa comune con i Gentili. Tale divisione tra Israele e le genti fu tolta dal Redentore (Eph. 2, 14) e la legge suddetta svuotata e abrogata (Act. 10.13 ss., 28; 11, 1-18; Rom. 14, 11-20; Col. 2, 16.20 s.; I Tim. 4, 1-5; Hebr. 9, 9). [F. S.]

BIBL. - A. CLAMER, Lév.; Deuté. (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 80-100. 604-608; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Parigi-Tournai 1956, pp. 204-214.

---

**ANNA.** - 1. *Madre di Samuele*; nell'affliggente sterilità si rivolge con ardente preghiera al Signore e fa il voto di consacrare al servizio divino il nascituro; come già la madre di Sansone (Iudc. 13, 1-5). Esempio di pietà e di grande fede. Ottenuta la grazia, appena svezzato il bambino (cioè a tre anni: cf. Il Mach. 7, 27), A. compie il voto: lascia a Silo, dove sta l'arca e la tenda che l'accoglie, con il vecchio sacerdote Eli, il piccolo Samuele, dopo averlo offerto al Signore; e in un cantico di ammirazione e di devota riconoscenza celebra la potenza, la sapienza, la bontà di Iahweh (I Sam 1-2, 1-11). Il *Magnificat* lo riecheggia. Ritornando a Silo per il pellegrinaggio annuale la pia A. portava ogni volta al figliuolo una tunica nuova, da lei medesima intessuta; ebbe ogni benedizione dal Signore che le concesse altri figli (ibid. 2, 19 ss.; cf. s. Giovanni Crisostomo, PG 54, 631.75).

Sposa di Tobia, v. Tobia.

*Madre della SS. Vergine*, secondo gli apocrifi: *Protovangelo di Giacomo* (sec. II) e i suoi derivati, che descrivono i particolari sulla falsariga della madre di Samuele: a lungo sterile, A., la pia sposa di Gioacchino, ottiene da Dio con l'ardente preghiera la nascita di Maria SS.; a tre anni la porta al Tempio e la consacra al Signore. Se c'è un fondamento storico, esso è stato falsamente rivestito da tali elementi secondari. Il culto di Anna è molto antico in Oriente (cf. Gregorio Niss.; Epifanio PG 42, 728; Giovanni Damasc. PG 96, 708). La Chiesa Latina ne celebra la festa il 26 luglio.

4. *La vecchia e pia vedova della tribù di Aser*, ispirata da Dio (86 anni, rimasta vedova dopo sette anni di matrimonio). Frequentemente si recava nel Tempio, dove passava la maggior parte della sua giornata nella preghiera e nella mortificazione. Al momento della presentazione di Gesù, si avvicina, ispirata, alla s. Famiglia e riconosce nel Bambino il Messia; ne rende lode a Dio, e si affretta a dar la nuova a tutti quelli che aspettavano la liberazione di Gerusalemme (= la salvezza messianica: liberazione temporale, pegno della restaurazione religiosa, come nel Benedictus [v.]). Lc. 2, 36 ss.

5. *Sommo sacerdote* (6 -15 d. C.), nominato da Quirino e deposto da Valerio Grato; vide cinque figli e il genero Caifa tra i suoi successori (Giuseppe, Ant. 20, 9, 1; cf. 18, 2,

7). Era detestato dal popolo per la rapacità esercitata con i monopoli di tutto il necessario per i sacrifici nel Tempio (Strack.Billerbeck, *Komm. z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, II, pp. 568-71). Appena arrestato, Gesù fu condotto dinanzi ad A. (Io. 18, 13 cui segue immediatamente il v. 24); udienza di deferente cortesia, ché Caifa (ca. 18-36 d. C.) era un docile strumento nelle mani dell'abile ed influente suocero. La carica d'altronde «conferiva un *character indelebilis* per cui il sommo sacerdote, anche deposto, conservava gran parte dei suoi diritti e dei suoi doveri e il titolo» (Schurer, p. 274). Così s. Luca chiama ancora il deposto A. «sommo sacerdote» (Lc. 3, 2; Act. 4, 6). [F. S.]

BIBL. - 1. A. V ACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1947, pp. 165-71; 2. A. MÉDEBIELLE (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 349-59 3. F. VIGOROUX, in DB, I, col. 629 s. - 4. L. MARCHAL, S. Luc (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 10). Parigi 1946, p. 49 s. - 5 E. SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 4a ed., Lipsia 1907, pp. 167-77; F. M. BRAUN, *S. Jean* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 10). Parigi 1946, p. 455 s.; J. RENIÉ, *Actes* (ibid. 11, 1), 1949, p. 79 s.

---

**ANTICRISTO**. - Oppositore del Cristo e del suo regno. In tutta la letteratura canonica e apocrifca, il termine ricorre soltanto nelle lettere di s. Giovanni.

Nel suo discorso sulla fine di Gerusalemme, Gesù ammonisce i discepoli di stare attenti agli inganni, con cui pseudo-eristi e pseudo-profeti, cercheranno di attrarli: 1) durante il lungo periodo di persecuzione e di tribolazione che precederà l'*inizio dei dolori* (Mt. 24, 5-11; Mc. 13, 6; Lc. 22, 8); durante la grande tormenta (l'assedio) che precederà immediatamente la fine (Mt. 24, 23 ss.; Mc. 13, 21 ss.).

Manifestazioni distinte della cui realizzazione parla lo storico Giuseppe (*Bell.*, II, 13-, 4-5 prima della rivolta e dello assedio): «Uomini ingannatori e impostori, che sotto apparenza di ispirazione operavano innovazioni, inducevano la folla ad atti di fanatismo...». E (VI, 5, 2-3 durante l'assedio): «Molti erano allora i profeti che, subornati dai tiranni riguardo al popolo, andavano intimando d'aspettare il soccorso da parte di Dio ...Il misero popolo fu allora illuso... da quei che parlavano falsamente in nome di Dio» (trad. G. Ricciotti: *La Guerra Giudaica*).

In 2Ts. 2, 3-12 la descrizione è particolareggiata. «Che nessuno v'inganni (quasi sia imminente il giorno del Signore). Bisogna prima che accada l'apostasia, che si riveli l'iniquo, il perduto (o votato alla perdizione), l'avversario, e altezzoso spregiatore di Dio e del Tempio (Dan. 11, 36 ss.), fino ad insediarsi nel Tempio di Dio e proclamarsi Dio (Ez. 28, 2) = Mt. 24, 15; Mc. 13, 14.

Non ricordate che, stando tra voi, ve lo dicevo? E voi conoscete ciò che attualmente lo trattiene (\*\*\*), sicché si manifesti a suo tempo. Ché questo mistero di perversità è già all'opera, solo che c'è chi lo trattiene (\*\*\*), finché non sarà messo da parte. Allora il perverso si manifesterà; ma il Signore lo distruggerà col soffio della sua bocca e annienterà con lo splendore della sua venuta (Mt. 24, 29 s.; Mc. 13, 24 ss.; Lc. 22, 25 ss.; parusia Mt. 10, 23; 26, 64; Mc. 14, 61 s.; Lc. 22, 68 s.); manifestazione accompagnata, per la potenza di Satana, da ogni sorta di miracoli, segni, prodigi menzogneri (Mt. 24, 23

ss.; Mc. 13, 21 ss.), e da tutte le seduzioni del male, per quelli che si perdono, perché non hanno accolto l'amore della verità che li avrebbe salvati».

Sono i Giudei (v. Tessalonicesi, lettera) che hanno rigettato l'evangelo; giusta punizione, conclude s. Paolo, per questo loro rifiuto.

S. Paolo ripiglia per i Tessalonicesi, perseguitati ferocemente dai Giudei, la profezia di Gesù sulla fine di Gerusalemme, che è di castigo per il giudaismo persecutore e di consolazione per la Chiesa (Mt. 24; A. Plummer, J. B. Orchard, D. Buzy).

Non c'è da sbagliarsi circa il tempo. il tremendo castigo ha come segni precursori: 1) l'apostasia predetta da Gesù (K. Staab, p. 42) in Lc. 18, 8; Mt. 24, 12 s.; realizzatasi nella Chiesa di Palestina Hebr. 4, 11; 6, 4 ss.; 10, 26-31; 12, 25; 2) la libera manifestazione dell'odio e della violenza da parte del Giudaismo, avversario di Cristo e del suo regno (1Ts. 2, 15 s.), nella quale si verificherà la profanazione del Tempio col disprezzo di ogni norma divina e umana: i termini sono quelli di Dan. 11, 36 s. per quanto riguarda la profanazione del Tempio (v. Antioco Epifane) e di Ez. 28, 2 per il sentimento di folle fiducia nell'effimero trionfo.

La profanazione del Tempio è, il segno inconfondibile dato da Gesù per la fine di Gerusalemme: «Quando vedrete *la desolante abominazione* (Dan. 9, 17; 12, 11), predetta dal profeta Daniele, posta nel luogo santo...» Mt. 24, 15; Mc. 13", 14 (J. Huby, *St. Marc [Verbum Salutis 2]*, 21a ed., 1929, p. 343; F. Prat, J. C., II, p. 247; M. Dibelius, *An die Thess.*, Tubinga 1937, p. 45). Gli zeloti, i loro capi, s'insediarono nel Tempio (Giuseppe, *Bell.*, V, 1-38, 98-105, 562-66), compiendovi stragi.

Questo mistero di odio e di perversità operava già come gli era possibile e persecuzioni violente avevano fatto le loro vittime. C'era Roma con il suo potere (\*\*\*) a tenere a rispetto l'odio frenetico della sinagoga. Dal 44 al 62 d. C., ad es., si ebbe una tregua di ca. 20 anni, procurata senza dubbio dall'amministrazione romana che riprese il governo della Giudea (G. Lebreton - G. Zeiller, *Storia della Chiesa*, trad. it., I, Torino 1937, p. 209, cf. p. 242). Quest'odio ebbe la sua prima esplosione subito dopo la ribellione a Roma (66 d. C.), con la negazione del sacrificio per l'imperatore, la fuga dell'iniquo procuratore Gessio Floro e la sconfitta del legato di Siria Cestio Gallo. Il rappresentante dell'impero (\*\*\*) fu così messo da parte. Ma si era alla fine predetta da Gesù nei passi citati.

O. Cullmann (pp. 212 ss.) riconosce che tale interpretazione (l'impero romano e il suo rappresentante) è la sola che rispetti l'uso e il passaggio del neutro (\*\*\*, che indica la funzione impersonale dell'ostacolo) al maschile (\*\* = l'agente personale di tale funzione). Essa inoltre è la più antica; è l'interpretazione dei Padri, ripresa, sia pure con ritocchi e variazioni, da molti esegeti. Vosté parla di tradizione apostolica.

I Padri però proiettavano sia Mt. 24 (almeno dal v. 21 in poi) sia *II Thess. 2* alla fine del mondo; e consideravano la manifestazione dell'a. come il segno della seconda ed ultima venuta fisica di Gesù. Perciò la facile obiezione: l'impero romano è sparito e l'a. non è apparso. Obiezione che ha disorientato gli esegeti spingendoli a tentare tante nuove vie, inutilmente, fino a farli concludere che *II Thess. 2* è inintelligibile.

Tutto invece è chiaro se ci si attiene al testo e al contesto (v. Tessalonicesi) e ai riconosciuti e frequenti riferimenti letterali con la profezia di Gesù sulla fine di Gerusalemme (Mt. 24; cf. C. Spicq, in *RScPhTh*, 36 [1952] 166, nota 53).

In *I-II Io*. l'apostolo ammonisce ripetutamente i fedeli di guardarsi dagli eretici, da tempo sorti nella Chiesa primitiva, i quali si ergevano contro il mistero di Gesù vero Dio e vero uomo. Questi eretici, s. Giovanni chiama anticristi. «Figlioli, è l'ultima ora (l'era ultima e definitiva è quella iniziata con la venuta di Gesù, in opposizione ai periodi di tempo che l'han preceduta e preparata: Is. 2, 2; 1Cor 10, 11; Gal. 4, 1-5; Hebr. 9, 26); udiste che l'a. viene; ebbene: ecco che già finora molti anticristi sono apparsi. Uscirono da noi, ma non eran dei nostri... Chi è il menzognero, se non chi nega che Gesù è il Cristo? Questi è l'a.; chi nega il Padre e il Figlio. Chiunque nega il Figlio non possiede neppure il Padre...» (I Io. 2, 18-22; ancora 4, 3). «Molti seduttori fecero irruzione nel mondo, che non confessano Gesù, come il Cristo incarnato. Questi (che ciò sostiene) è seduttore e a.» (II Io. v. 7).

Infine, l'Apocalisse (v.) svolge il quadro profetico della lotta fra Cristo e le potenze del male (Satana = il Dragone, con i suoi satelliti). La profezia di Gesù (Mt. 24) sostanzialmente afferma: nella lotta violenta, sanguinosa e senza quartiere che il giudaismo condurrà contro la Chiesa nascente, non questa soccomberà, ma il primo. Quello era però un episodio; l'Apocalisse con lo sguardo nell'indefinito futuro, afferma che la persecuzione accompagnerà sempre la Chiesa, che ne uscirà sempre vincitrice e purificata. Non parla pertanto né di un a. individuo o collettività umana determinati, né di una sua azione da localizzarsi ad un dato momento, o alla fine del mondo. Si tratta di tutte le manifestazioni del male, in tutto il corso della storia della Chiesa quaggiù.

Appare pertanto non fondato sui testi biblici, il tema dell'a. escatologico, cioè di un individuo (prevalentemente gli antichi, e B. Rigaux tra i moderni) o di un insieme di persone (F. M. Allo, D. Buzy, i moderni), che deve precedere immediatamente il ritorno fisico di Gesù alla fine del mondo. L'indebita fusione dei vari accenni su esposti e riguardanti temi distinti, in un unico soggetto ha facilitato tale concezione.

Chi nega Gesù e si oppone alla sua Chiesa, questi è l'a.; si tratti di individui o di collettività (Stato); tutti gli eretici e tutti i persecutori del passato, del presente e del futuro sono a. (= S. Giovanni nelle lettere e nell'Apocalisse). *S. Mt.* e *II Thess.* si riferiscono al nemico più feroce della Chiesa primitiva: il giudaismo; ne predicano le persecuzioni, l'effimero trionfo, il tremendo castigo. [F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, *Enc. Catt. It.*, I, coll. 1433-1441, con ricca bibl.; B. RIGAUX, *L'Antéchrist*, Gembloux-Parigi 1932; D. BUZY, in *DBs.*, I, coll. 297-305; ID., in *RScR*, 24 (1934) 402-31; ID., *La Ste Bible* (ed. Pirot. 12), Parigi 1938, pp. 127-90; ID., A. BRUNOT, in *DThC*, XV, coll. 573-610; O. CULLMANN, in *RHPhR*, 16 (1936) 210-45; J. B. ORORARO, in *Biblica*, 20 (1939) 172-79; P. DE AMBROGGI, *Le Ep. Cattoliche (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, 2a ed., Torino 1949, pp. 239-43. 257.280; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 24-28. 38 s. 45 s. 74-77. 80-108; ID., *L'escatologia in san Paolo*, Roma 1957, pp. 126-153.

**ANTIOCHENA (Scuola)**, - v. Interpretazione.



---

**ANTIOCO IV Epifane** (175-164 a. C.). - Dei Seleucidi di Siria, Re abile, ma smisuratamente orgoglioso; persecutore della religione di Israele, volle «cancellare la superstizione e dare ai Giudei i costumi dei Greci» (Tacito, *Hist.*, V, 8). Incominciò col favorire il partito ellenizzante, con a capo Giasone, cui vendette il sommo pontificato, contro il pio Onia III, suo fratello; per cederlo quindi, per somma maggiore, allo scellerato Menelao. Questi usurpatori fecero di tutto per diffondere l'ellenismo in Giudea.

Nel 168 A. ritornò in Egitto per annetterselo, ma Roma gl'impose di ritirarsi. Furente per l'umiliazione subita, A., risalendo, entrò in Gerusalemme trattandola come una città conquistata; vi si era infatti diffusa la nuova della sua morte e Giasone aveva cercato, con stragi, di spodestare Menelao (2Mach. 5, 2-10). A. operò sevizie, depredò il Tempio (I Mach. I, 21-29; 2Mach. 5, 11-20). Arrivato ad Antiochia decise d'imporre con la forza l'ellenismo.

Un esercito siriano massacrò parte della popolazione e si insediò a Gerusalemme, col mandato di eseguire il disegno di A. Sotto pena di morte fu imposto il culto idolatrico: i Giudei dovevano immolare vittime a Giove sulle are erette dappertutto in Giudea. Fu scelto il porco, oltremodo impuro per gli Ebrei che, dopo il sacrificio, dovevano anche cibarsene. Proibiti la circoncisione, il sabato, ogni altra festa, la lettura dei libri sacri che dovevano essere consegnati e bruciati (I Mach. I, 30-2, 70; II Mach. 5, 21-7, 42).

Nel tempio fu eretto un simulacro di Giove Olimpico e sull'altare degli olocausti gli si immolarono sacrifici. È l'orrenda abominazione «abominatio desolationis» (Dan. 9, 27; 12, 11. Metà dic. 168: I Mach. I, 57). I Giudei dovranno ellenizzarsi o morire. Molti apostatarono; ma rifuse l'eroismo dei martiri e l'epico valore dei Maccabei (v.).

Nel 165 Giuda Mac., vittorioso, purificò il tempio, ristabilì il culto (I Mach. 4, 36-61; II Mach. 10, 1-8). A. in guerra con i Parti, apprese la sconfitta dei suoi generali in Giudea. E poco dopo aver tentato il saccheggio di un tempio nell'Elam, morì miseramente, tra le montagne di Persia nella primavera del 164-163 a. C. (I Mach. 6, 1-16; II Mach. 9, 1-28; diverge ibid. 2, 10-17 ma si tratta di una semplice citazione). Fu la vittoria del giudaismo; segno sensibile dell'assistenza divina per Israele.

Ez. 38-39 aveva preannunziato simbolicamente la persecuzione di A. e la vittoria di Dio. Dan. 7, 20-25; 8, 1-27; 9, 24-37; 11, 36-45; 12, 1-11 le aveva predette nei particolari. Ciò spiega come A. divenne nella letteratura canonica e apocrifia (cf. *Enoch etiop.*: 83-90) il tipo dell'oppositore, della opposizione al regno di Dio; e come i termini adoperati da Daniele per la persecuzione di A. siano ripresi da N. Signore (Mt. 24 e passi paralleli) e da s. Paolo (2Ts. 2, 1-11) per predire la grande persecuzione del giudaismo contro la chiesa nascente, la terribile fine di Gerusalemme e la vittoria del regno di Dio (cf. infine, Apoc. 20 ed Ez. 38-39); e come i Padri vedano in A. il tipo più esatto dell'Anticristo. [F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Le judaisme a. J.-G.*, 3a ed. Parigi 1931, pp. 50-66. 117; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, 8 s. 31-37, 61-134; ID., in *Enc. Catt.*, IV, 544-47.

---

**ANTROPOMORFISMI.** - Rappresentazione letteraria (= espressioni metaforiche) di Dio in forma umana; unica maniera possibile di parlare concretamente dell'Infinito e dell'Invisibile. Occorrendo rappresentare Dio nel tempo e nella storia, la Bibbia ha parlato di Dio in un quadro accessibile agli uomini. Cf. Dante, *Par.* 4, 45-50:

«Cosi' parlar conviensi al vostro ingegno perocché solo da sensato apprende ciò che fa poscia d'intelletto degno.

*Per questo la Scrittura condescende a vostra facultate, e piedi e mani attribuisce a Dio e altro intende».*

Cf. s. Girolamo, PL 25, 56 ecc.; s. Tommaso, *Summ. Theol.*, I, q. 1, a 9.

Così si parla di occhi, bocca ecc. di Dio per esprimere l'onniveggenza, la rivelazione; e gli viene attribuita tutta la gamma dei sentimenti umani. [F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, *Dio nella Bibbia, in Dio nella ricerca umana* (a cura di G. Ricciotti), Roma 1950, pp. 356-63; F. MICHAELI, *Dieu à l'imaue de l'homme. Etude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*. Neuchatel 1950; cf. RB, 58 (951) 473 s.

---

**APOCALISSE.** - È il libro profetico del Nuovo Testamento che chiude il canone biblico. A. (1, 1) = rivelazione; qui vale «manifestazione di Gesù Cristo come sovrano e giudice» (cf. I Cor I, 7; 2Ts. 1, 7; egual senso del verbo: Lc. 17, 30; A. Romeo). Quest'ultimo riferimento è notevole; in realtà il tema dell'A. è molto affine a quello del discorso di N. S. in Lc. 17, 22-18, 8, non per l'annuncio della fine di Gerusalemme, quanto per la predizione delle persecuzioni che si abatteranno sui fedeli e della perenne vittoria del regno di Dio; per l'esortazione ammonitrice alla preghiera, alla perseveranza.

Allo stesso modo l'A. riprende l'insegnamento di N. S. nell'altro discorso su la fine di Gerusalemme (Mt. 24 e passi par.). «Nella lotta violenta, sanguinosa e senza quartiere, che il giudaismo condurrà contro la Chiesa, non questa soccomberà, ma il primo».

È un monito che vale per tutti i tempi; monito ripreso e svolto da s. Giovanni nell'A.: «la persecuzione accompagnerà sempre la Chiesa che ne uscirà vincitrice e purificata» (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, 1950, p. XI.62-72).

«Lo scopo dell'A. è essenzialmente pratico. La persecuzione che verso la fine del regno di Nerone diventò ufficiale, si scatenò certo con violenza anche sull'Asia Minore... E alle Chiese di quella regione, con le quali si trovava specialmente in contatto, l'Apostolo scrisse perché non venissero meno nell'animo e nella fede. Con l'affermazione grandiosa e sicura del trionfo finale di Dio e del suo Regno» (G. Luzzi).

Il paganesimo dell'impero romano, e particolarmente il culto da tributare all'imperatore (Apoc. 13, 11-18; 14, 9 ss.; 16, 2) trovava nel cristianesimo un'opposizione irriducibile.

Dopo la persecuzione di Nerone, la situazione era peggiorata; erano manifesti i segni di un'altra imminente tempesta contro la Chiesa. E principalmente nell'Asia Minore dove il Cristianesimo aveva avuto un'affermazione superba, ma dove attecchivano tanti altri culti pagani. Contro la adorazione del Dio unico e trascendente, e di Gesù l'unico Signore e Salvatore, doveva ordirsi pertanto una coalizione formidabile di tutte le forze del panteismo pagano. Questo era il grande pericolo esterno; e in realtà, si ebbe ben presto la persecuzione di Domiziano.

Pericoli interni erano le incipienti eresie; le defezioni dei pavidetti (2, 3-7.10 ss. 20 ss. ecc.).

I fedeli che dal Vangelo potevano dedurre che scomparso il giudaismo - primo nemico acerrimo - la Chiesa avrebbe trovato la pace (cf. Mt. 24), ora dopo il 70 dovevano constatare che il regno di Dio incontrava dappertutto ostacoli e persecuzioni. Non erano state sufficienti le persecuzioni precedenti; perché Gesù non manifestava la potenza contro i nemici del suo regno?

Ed ecco la risposta di s. Giovanni. Il trionfo del Redentore, della sua Chiesa, è sicuro; la Chiesa sarà sempre perseguitata; la lotta delle potenze delle tenebre contro di essa durerà sempre su questa terra; ma essa sarà sempre vittoriosa.

S. Giovanni parte dal nemico allora attuale, l'impero romano (la Bestia, strumento storico del Dragone, Satana, la prostituta, Babilonia = Roma) per predirne la sconfitta, la completa rovina (12, 18-c. 13; 14, 9 ss.; 15-19), ed assicurare il trionfo della Chiesa, che sola rimarrà vittoriosa (14, 1-5.11-20; 19, 1-10; 21-22, 5).

Intorno a questa profezia centrale, s. Giovanni illustra quale è il disegno di Dio circa lo sviluppo della sua Chiesa, dagli eventi già passati (persecuzione dei Giudei, distruzione di Gerusalemme; persecuzione di Nerone, violenta, cruenta, ma superata), dalla storia d'Israele che, dopo l'esilio, sperimentò contro i nemici l'intervento del Signore (cf. Ez. 38-39, Gog e Magog = Apoc. 20; il periodo delle persecuzioni: tre anni e mezzo = 42 mesi, dinanzi alla perennità del trionfo di Cristo, è preso dalla durata della persecuzione di Antioco Epifane: Dan. 7, 25; 8, 14; 9, 27; 12, 7 = Apoc. 11, 2 s.; 12, 6-14; 13, 5; e tutte le altre immagini derivate dai profeti, spec. Zach., e dai vangeli sinottici).

Quello che è necessario per i fedeli è la perseveranza (cf. Lc. 17, 26-37; Mt. 24, 13; 1Ts. 5, 1-11); essi devono comprendere che ogni flagello è mandato da Dio come pena vendicativa per gli empi, medicinale per tutti, e purificatrice per gli eletti (Apoc. 6-9). Guai a chi perde la fede, a chi decade dal primo fervore.

La venuta del Cristo per ciascuno di noi è vicina: «Io vengo come un ladro, beato colui che vigila» (Apoc. 16, 15 = Lc. 12, 37 s.; Mt. 24, 42 s.); come non tarda nei suoi interventi a favore della Chiesa (Apoc. 1, 7; 2, 25; 3, 3 ecc.; cf. Lc. 18, 7 s.). Il premio, la felicità piena è in cielo (2, 3-7).

«Sii fedele anche a costo di morire e io ti darò la corona della vita. Il vincitore non soffrirà danno veruno dalla morte seconda» (2, 10 s.).

«Tenete fermamente quello che avete, finché io non venga» (2, 25 ecc.).

«Ecco io vengo tosto, e porto meco la ricompensa per assegnarla a ciascuno secondo il suo operare» (22, 12).

Il tema è espresso varie volte, cf. ad es. «Essi (i re della terra, le potenze di Satana) moveran guerra all'Agnello; ma l'Agnello li vincerà, perché è Signore dei Signori e Re dei re; e li vinceranno pure quelli che stanno con lui, i chiamati, eletti e fedeli» (17, 14).

Eco della promessa di Gesù ai suoi discepoli: «Nel mondo avrete da soffrire; ma fatevi animo, io ho vinto il mondo» (Io. 16, 33; e Lc. 18, 7 s.). S. Giovanni procede a quadri, che spesso si corrispondono; ripigliando e sviluppando nelle visioni posteriori i temi abbozzati nelle precedenti.

Ecco lo schema dell'A. Dopo la visione introduttiva alla 1.a parte e all'intero libro (1, 9-20), nella quale l'Apostolo, esiliato a Patmos, riceve dal Redentore (come un "Figlio dell'uomo", sotto un aspetto che mostra il suo carattere regale, sacerdotale e divino) l'ordine di scrivere alle 7 Chiese d'Asia, per svelare loro cose presenti (il loro stato interno) e tutto l'avvenire (del mondo e della Chiesa), seguono le 7 lettere (cc. 2-3) che ci svelano i meriti, i demeriti di quelle Chiese, i pericoli delle nascenti eresie, l'odio dei Giudei (sinagoga di Satana) seminatori d'errori; e che esortano ad abbracciare le tribolazioni, a perseverare in vista del premio eterno.

La 2a parte (4-21, 8) abbraccia due sezioni; ha anch'essa la sua introduzione maestosa: Giovanni trasportato in cielo vi vede il trono di Dio e la corte celeste (c. 4.: cf. Is. 6; Ez. 1.10; Dan. 7, 9 s.); l'intronizzazione di Gesù Redentore, sotto la figura di un Agnello, "come sgozzato", cui spetta la dignità di Giudice Supremo (egli solo apre il libro "dei 7 sigilli" o dei decreti divini; c. 5: cf. Io. 5, 22).

1.a sezione delle profezie (6-9, 21), circa i flagelli che colpiscono e colpiranno gli uomini, in genere, i cattivi e i buoni; con la sorte ben distinta che li attende dopo la morte. Non si tratta di forze cieche, ma di strumenti dei divini disegni. Apertura del libro dei 7 sigilli: alla rottura del 1°, appare un cavaliere coronato su un cavallo bianco = l'orgoglio, lo spirito di conquista (alcuni, ad es. Allo, ma fuori dal contesto, intendono il Cristo vittorioso); al 2°, 3° e 4° sigillo rispondono tre cavalieri sinistri, tanti flagelli ministri della divina giustizia: guerra, fame, peste. Al 5° la preghiera dei martiri: «Fino a quando, o Signore, indugerai tu a giudicare e a domandare conto del nostro sangue agli abitanti della terra»? «E a ciascuno fu data una veste bianca e fu detto d'aspettare in pace ancora un po' di tempo, finché non fosse completo anche il numero dei loro compagni che dovevano come loro esser messi a morte» (6, 10 s.).

In tal modo, anche la persecuzione e il martirio rientrano nei mirabili disegni divini. Questi flagelli operano in modo affatto diverso sui buoni e sugli empi: per questi è la rovina (6, 12-17: cf. Lc. 23, 30), per i primi non manca mai la protezione divina quaggiù e la gloria eterna (7, 1-17; per l'immagine dei preservati col segno cf. Ez. 9, 4; gli eletti d'*Israele* cioè tutti i pii cristiani; è l'Israele di Dio [Gal. 6, 16] cioè la Chiesa).

Alla rottura del 7° sigillo un silenzio di mezz'ora in cielo rivela la terribile solennità del momento. In realtà nella visione seguente delle sette trombe, questi flagelli ora passati in rassegna in cielo, si mostrano nelle loro devastazioni sulla terra (8, 2-9, 21). La loro

successione non è cronologica: ordinariamente questi flagelli si abbattono simultaneamente; nell'A. la successione è soltanto descrittiva e sistematica. Visione introduttiva: i 7 arcangeli ricevono 7 trombe; un angelo offre a Dio il profumo delle preghiere dei santi (cf. Gen. 18, 22-32), poi gettando l'incensiere infiammato sulla terra, la vota al castigo (8, 26).

Al suono delle prime 4 trombe, calamità colpiscono la terra e la vegetazione; il mare; le acque dolci; gli astri. Un'aquila annunzia "tre maledizioni" - le ultime tre trombe - che colpiscono direttamente l'umanità (8, 13).

La 5a tromba - la maledizione -: dall'inferno muovono nubi di cavallette diaboliche, condotte dall'Angelo dell'Abisso per tormentare moralmente gli uomini. Immagine dei peccati e dei rimorsi. Ne sono preservati i fedeli (9, 1-12).

La 6a tromba - 2a maledizione - mette il colmo alle calamità temporali. Cavalieri diabolici massacrano un terzo dell'umanità; ma il resto non si converte (9, 13-21).

In tal modo è sottolineato lo scopo inteso dalla divina Giustizia e Provvidenza in questi immani flagelli; punire e richiamare; e il motivo per cui essi si ripetono.

Un angelo possente scende dal cielo e reca un piccolo libro che dà a mangiare all'Apostolo (= Ez. 3<sup>o</sup>, 1-3); esso contiene le profezie dei cc. 11-20. A s. Giovanni è così confidata una nuova missione profetica (Apoc. 10). È questa la visione introduttiva della 2a sezione (11-21, 8).

Ad essa prelude immediatamente la visione dei due testimoni che lottano per 42 mesi (tre anni e mezzo) contro la Bestia (che verrà descritta nel c. 13), vengono da essa uccisi, ma risorgono vittoriosi, per sempre trionfare in cielo (11, 1-14). È l'esempio della persecuzione di Nerone, nella quale periscono il principe degli Apostoli e s. Paolo; ma la Chiesa permane, si stabilisce purificata e vittoriosa (= 7a tromba: 11, 15-18). Come nel passato, così nel futuro. (J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis*, Copenaghen 1950; M. E. Boismard, in RB, 56 [1949] 540; P. Benoit, in RB, 58 [1951] 627 s.).

Altro esempio, la persecuzione feroce del giudaismo, anch'essa superata dal regno di Dio; non solo, ma con l'annientamento del persecutore. Una donna celeste (la Chiesa, fin dai Patriarchi) mette al mondo un Figlio (il Cristo, realizzatore dell'alleanza fatta da Iahweh con Abramo), che il Dragone, l'antico serpente (cf. Gen. 3; qui il giudaismo), vuole divorare e inghiottire, ma che è rapito in cielo. Egli quindi perseguita invano la Donna, che si rifugia nel deserto (segno delle lotte e delle sofferenze subite) per tre anni e mezzo. Ma rimane vincitrice; il coro celeste canta la caduta del Dragone e lo stabilirsi del regno di Dio sulla terra (12, 1-17; cf. Mt. 24, 31 s.; Lc. 21, 28.31).

Solo adesso incomincia la sezione strettamente profetica, circa la continua lotta e la rovina dell'impero romano. Anche caduto l'impero, la lotta contro la città di Dio, sarà continuata da re, ecc., ma sempre con lo stesso risultato.

Le forze opposte sono messe in campo (12, 18-24, 5). Il Dragone, per aver ragione della Chiesa, chiama i suoi rappresentanti umani: fa salire dal mare (dall'occidente) la

Bestia dalle 7 teste, orgogliosa e bestemmiatrice che dominerà l'universo per 42 mesi e perseguiterà i santi (12, 18-13, 10).

Una seconda Bestia sale dalla terra (l'Asia) per portare gli uomini con la persuasione ad adorare la prima, che è indicata col numero 666 (valore numerico delle lettere ebraiche Nron Qsar = Nerone); chi si rifiuta viene bandito e messo a morte (13, 11-18). Di fronte alla Bestia e ai suoi adoratori, sta l'Agnello sulla montagna di Sion con i fedeli, vergini, sue primizie (14, 1-5). Degli angeli annunciano successivamente la caduta di Babilonia (prepara i cc. 17-18), minacciano la dannazione agli adoratori della Bestia. Mentre i santi sono esortati alla pazienza, fermi nella certezza della felicità futura (14, 6-13); il giudizio del Figlio dell'uomo opererà la cernita (14, 14-20).

Annunzio ed esecuzione dei flagelli che colpiranno il persecutore: 7 coppe riversano altrettante piaghe. I re della terra si adunano ad Harmagedon (monte di Megiddo: nome simbolico che già annuncia il loro annientamento); ma il Cristo annuncia la sua venuta e promette la felicità a coloro che vegliano e conservano le loro vesti. La grande città, Babilonia, crolla (anticipazione): cc. 15-16.

La rovina della città e dell'impero, annunciata già in 14, 8, e indicata nella 7a coppa (16, 17-21), viene ora ripresa e ampiamente sviluppata nei cc. 17-19, 10.

Il canto trionfale celeste sottolinea il trionfo del Cristo (19, 1-8). Anche le bestie subiranno la stessa sorte (19, 11-21).

Il quadro seguente (c. 20), col cosiddetto millennio, non descrive quello che avverrà dopo l'annientamento dell'impero romano, e degli altri ministri temporali delle potenze interne, in lotta con la Chiesa; non si tratta di successione cronologica; ma soltanto è una ricapitolazione dei precedenti. Non una ripetizione pura e semplice; di tali ripetizioni non ce ne sono in questo libro così sapientemente costruito.

La lotta contro la Chiesa (considerata questa sempre nel suo duplice aspetto: militante e trionfante) è considerata qui nella sua causa invisibile e spirituale: lo stesso Dragone, cioè Satana. Non qualcosa di nuovo o un episodio diverso da quelli precedenti e ad essi posteriore, da rimandare alla fine dei tempi; ma la stessa identica lotta dall'incarnazione del Verbo (c. 12) alla fine della fase terrestre della Chiesa. Soltanto che invece di fermarsi ai subalterni, s. Giovanni risale allo stesso capo invisibile.

I *mille anni* del regno di Cristo, sono una cifra simbolica; indicano soltanto una lunga durata. A questo regno partecipano quanti passano, col battesimo, dalla morte alla vita spirituale. È questa la prima risurrezione (cf. Eph. 5, 14; Col. 3, 1; Io. 5, 24 s.). Satana imbrigliato, virtualmente vinto (cf. Apoc. 12; Mt. 12, 29; Lc. 11, 21), opera tuttavia mediante i suoi satelliti sulla terra (Gog e Magog: 20, 8), e farà di tutto per ripigliare il dominio perduto, ma verrà annientato. Alla fine, avverrà la risurrezione generale (detta seconda risurrezione); è la chiusura della lotta per la Chiesa; i giusti saranno in cielo col Cristo (come in I Cor 15, 22-25. 51-57), mentre i pravi scenderanno, col corpo riavuto, nel fuoco eterno (Apoc. 20, 11-21, 4).

Il millenarismo è solo una interpretazione grossolana ed errata del millennio suddetto; misconosce il simbolismo qui dominante e sogna di una duplice risurrezione corporale, in netta opposizione con tutto il Nuovo Testamento (F. Spadafora, *Testimoni di Geova*. Rovigo 1951, p. 64-77).

3a parte. Visione della Gerusalemme celeste, sposa dell'Agnello (21, 9-22, 5). È il luogo di tutti i beni spirituali; è la città di Dio, il santuario celeste (7, 15; 11, 19), la *Donna* del c. 12; la montagna di Sion (c. 14); la città prediletta (c. 20). Qui è considerata soltanto nella sua gioia trionfante (nell'A. non è mai dissociata la Chiesa nelle sue due fasi, terrestre e celeste); gioia cominciata quaggiù per svolgersi nell'eternità. È un'immagine trascendente della Chiesa, in terra e in cielo, sotto il regime della grazia e della gloria, nel tempo e nell'eternità; ma è la gloria del suo stato definitivo nell'eternità che getta la sua luce su tutta la descrizione, contrariamente nelle scene dei cc. precedenti (11-12 ecc.), dove la Chiesa era presentata immediatamente nel suo stato militante.

Conclusione e epilogo di tutto il libro: 22, 6.2l.

«La teologia dell'A. si risolve in un poema cristo-soteriologico. L'Agnello immolato e glorioso è il fulcro della vicenda, in questa lotta tra la città di Dio e la città di Satana; a lui guardano terra e cielo. L'A. è la sintesi conclusiva delle idee, delle speranze del Nuovo Testamento, e la profezia del tempo nuovo e ultimo, cioè dell'era messianica, era definitiva, iniziata dall'Incarnazione del Verbo» (cf. A. Romeo; J. Bonsirven, p. 58).

Tutta la tradizione (per i dubbi di alcuni Padri greci, v. Canone) con le sue testimonianze storiche, e lo stesso esame interno, concordano pienamente nell'attestare l'Apostolo Giovanni, autore ispirato dell'A. (1, 1) e del IV Vangelo (Allo).

«Le difficoltà addotte dai "critici" moderni per negare l'identità d'autore tra il IV Vangelo (le lettere) e l'A. sono quelle stesse prodotte nel sec. III da Dionigi Alessandrino: differenze di composizione, di idee, di stile. È certo notevole la diversità, ma si spiega in gran parte con la differenza del genere letterario e della materia trattata. Appaiono, invece, tra le due opere, caratteristiche affinità (molteplici e ben più significative) di pensiero e di forma. La dottrina di entrambe sfocia in una escatologia trascendente, s'impenna sulle idee base di vita (eterna), luce, Agnello e Pastore, Verbo di Dio (solo Io. 1, 1-14, I Io. 1, 1 e Apoc. 19, 13), giudizio divino, due regni opposti (Dio e Satana, cielo e mondo). Comune è l'indole e la visuale dell'autore, la concezione drammatica e spirituale, il procedimento letterario del parallelismo progressivo e della concatenazione tra le parti, comuni vari termini propri o particolari di s. Giovanni (vita, verità, e vita, ecc.). Perciò critici come A. Harnack e W. Bousset riconoscono tale affinità e provenienza tra IV Vangelo e A.» (A. Romeo).

Il genere letterario è quello profetico; basta ricordare le immagini che s. Giovanni ripiglia dai profeti, e il tema dell'A. Il termine di A. "rivelazione", e il modo di ricevere le comunicazioni divine: visioni immaginative e simboliche, per quanto molteplici, non esulano da detto genere (v. *Profetismo*; cf. *Is.*, *Ez.*, *Zach.*, *Dan.*); anche se sfruttati da esagerati fino al ridicolo dalla letteratura apocalittica (v.), cervellotica e falsaria.

S. Giovanni ebbe le visioni celesti a Patmos dove era stato esiliato (1, 9); e quivi scrisse l'A. verso la fine dell'impero di Domiziano (ca. 95 d. C.; così da s. Ireneo in poi, Eusebio, s. Girolamo).

«Lo stile è inconfondibile: semplicissimo e solenne, maestoso, spesso anche patetico; la monotonia vi si alterna all'enfasi; il canto si trasforma periodicamente in peana. Le frasi sono poste le une accanto alle altre, non coordinate; il periodo ha per base il parallelismo. Nelle scene simboliche che si succedono, il parallelismo cede il posto ad una caratteristica progressione a spirale: la descrizione, prima abbozzata, è ripresa, sviluppata, integrata» (A. Romeo).

Nonostante tentativi anche recenti (cf. M. E. Boismard, in RH, 56 [1949] 507.41) in contrario, la critica interna non lascia dubbi circa l'unità dell'A. «È evidente l'unità architettonica del libro, in cui ogni parte, stretta dalla legge della concatenazione (Allo, LXXII-LXXV), costellata dal ritorno di alcuni simboli dominanti, è inscindibile dal tutto. L'A. ha una dottrina coerente ed omogenea; lo stile, con le sue strane anomalie, è identico dall'inizio alla fine; il lessico presenta dovunque gli stessi termini caratteristici. Singolari espressioni tematiche collegano l'introduzione alla conclusione (1, 1 e 22, 6; I, 3 e 22, 7-10 ecc.) e le altre sezioni fra loro (1, 6 e 5, 10; 3, 3 e 16, 15 ecc.: Th. Zahn, in *Neue kirch. Zeit-schrift*, 37 [1926] 749-68)) (A. Romeo).

Data la natura particolare del libro - i simboli così frequenti, e i riferimenti ai libri profetici -, non fa meraviglia la divergenza nella interpretazione dell' A. dall'antichità fino ai nostri giorni.

A) I primi scrittori fino allo stesso Vittorino di Pettau che inaugurò peraltro la teoria della ricapitolazione, prevalentemente, per non dire esclusivamente, proiettarono l'A. alla fine del mondo: avremmo la predizione degli eventi che precederanno immediatamente e accompagneranno la apparizione dell'Anticristo, la sua lotta, la sua sconfitta definitiva, col giudizio finale. Molti caddero nell'errore del millenarismo letterale (Papia, s. Ireneo, ecc.). Questo indirizzo o sistema esegetico (il più antico) è detto "escatologico": ancor oggi è molto diffuso (L. C. Fillion, M. Sales, J. Sickenberger ecc.).

B) La scuola gesuita spagnola del sec. XVII (in particolare L. de Alcazar) restringe il ciclo profetico dell'A. al IV-V sec.: avremmo una descrizione simbolica della lotta del giudaismo e del paganesimo contro la Chiesa, finita col trionfo di questa e la caduta di Roma pagana. J. Bousset (L'A., 1689) precisa: la rovina dell'impero è predetta fino ad Alarico (Apoc. 18), solo il millennio (c. 20) collega gli avvenimenti precedenti alla fine del mondo.

Tra gli acattolici moderni (E. Renan, H. J. Holtzmann, A. Loisy, cf. G. Luzzi), e, in parte, i cattolici P. Touilleux (*L'A. et les cultes de Domitien et de Cybèle*, Parigi 1935) e A. Gelin, lo spazio storico cui l'A. allude è ristretto al solo periodo contemporaneo (seconda metà del I sec. d. C.).

C) Dal sec. XII (Ruperto di Dentz) in poi, specialmente nel medio evo, si vide nell' A. descritta tutta la storia della Chiesa, con specificazioni e applicazioni fantastiche ed arbitrarie, che già da se stesse, tolgono ogni serietà a siffatti tentativi esegetici. Per



Gioacchino da Fiore (sec. XII) avremmo distinte 7 epoche della Chiesa, col coronamento di un millenarismo spirituale; la prima bestia sarebbe l'Islam. E si sa l'influsso enorme che Gioacchino esercitò nel medio evo.

Per Nicola di Lira, O.F.M. (1329'), il millennio, età d'oro, comincia con gli ordini mendicanti.

«Questo sistema superficiale diventa sommamente arbitrario quando sminuzza la profezia in notizie di cronaca, secondo un metodo che seduce ancor oggi molti esegeti improvvisati (ad es. P. Clangor, *La grande guerra, massoneria, bolscevismo e l'avvenire del mondo nelle visioni profetiche dell' A.*, Brescia 1937; Nosì = S. A. Jucker, *L'A. svelata*, Milano 1948» (A. Romeo).

D) Infine, il ricapitolativo accennato o implicito presso i migliori rappresentanti latini del primo sistema (Beda, Alcuino) è l'unico, con l'escatologico, che possa dirsi tradizionale. L'A. non espone eventi futuri che si susseguono cronologicamente, ma offre con quadri diversi, che spesso riprendono e sviluppano i precedenti, una visione profetica della lotta perenne tra Cristo e Satana, con la vittoria del Regno di Dio militante e trionfante (così Vittorino, Ticonio, s. Agostino, *De civ. Dei*, XX; s. Girolamo). Seguita da Cassiodoro, Ambrogio, Autperto, ha avuto dal P. Allo il suggello (cf. A. Merk, in VD, 8 [1928] 211-17; H. Hopfl . B. Gut . A. Metzinger, *Intr. N. T.*, 5a ed., Roma 1949, pp. 53.2.36; tra i Protestanti: E. Lohmeyer, H. E. Hill).

«Questo sistema che meglio salvaguarda il carattere profetico ed unitario dell'A., deve accogliere il nucleo di vero dei tre primi» (A. Romeo). È l'esegesi su proposta, ed ormai comune tra gli esegeti cattolici, pur con diversità in alcune pericopi: A. Romeo, H. Simon J. Prado, 465-68; J. Bonsirven; M. E. Boismard ecc. (v. Anticristo). [F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, in *Enc. Catt. It.*, coll. 1660-1616; E. B. ALLO, *L'A.*, 3a ed., Parigi 1933 (il migliore commento); A. GELIN, *L'A. (La Ste Bible*, ed. Pirot, 12), ivi 1938, pp. 583-667; H. SIMON - J. PRADO, *N.T.*, 6a ed., Torino 1948, pp. 447-511; J. BONSIRVEN, *L'A. (Verbum Salutis*, 16), Parigi 1951; trad. it., Editrice Studium, 1958.

---

**APOCALITTICA** letteratura. Genere letterario ben determinato; comprende gli apocrifi "profetici" del Vecchio Testamento (II sec. a. C. - II sec. d. C.). Essi, a differenza degli apocrifi "storici e didattici", pur dipendendo e derivando, quanto a materia e a forma, dai libri profetici del Vecchio Testamento, se ne allontanano e distinguono, sì da creare un genere a parte. Il termine "apocalisse" = "manifestazione", "rivelazione" (Apoc. 1, 1, riservato nel canone biblico all'unica rivelazione-profezia" di s. Giovanni, è dato ormai dal sec. scorso, agli scritti del genere suddetto, per il loro contenuto; termine che molti di essi dopo il 50 d. C. portano come titolo. È meglio, per chiarezza, parlare di a., o genere apocalittico; trattandosi in realtà di una semplice finzione letteraria, di sedicenti vaticini posteriori agli eventi, che non meritano maggior credito ad es. degli oracoli sibillini. È meglio pertanto evitare la mimetizzazione, sia pure verbale, che fa parlare di "apocalisse sinottica" (Mt. 24 ecc.), o "apocalisse di Daniele" mentre abbiamo in essi unicamente una

vera profezia, anche se nella forma vi sono alcuni degli elementi (immagini grandiose, simboli ecc.), sfruttati ed esagerati dall'a.

Questa sorge nel II sec. a. C. Il rinato Israele attraversa il periodo più burrascoso.

L'ellenismo che ha conquistato e pervaso tutte le regioni del grande impero di Alessandro si accanisce con tutte le sue attrattive e risorse contro il Iahwismo, che ha il suo focolare a Gerusalemme nel Tempio risorto. I Seleucidi, a partire da Antioco IV (v.; 168-164 a. C.), tentano soffocare sanguinosamente il Iahwismo mentre i molti traditori, anche tra i sacerdoti e sommi sacerdoti, diventano loro odiosi strumenti (cf. I-II Mach.). Condizioni tragiche che si ripeteranno sotto romani (dal 63 a. C. in poi), fino alla rovina di Gerusalemme (70 d. C.). Pii e zelanti Iahwisti sentirono il bisogno di rincuorare i propri connazionali, risolvendo le forti antimonie tra le promesse divine per il nuovo Israele (v. Isaia, 2a parte, Gioele, Aggeo ecc.) e la dura oppressione, il miserevole stato presente; tra la Provvidenza e le sciagure nazionali. «L'a. nasce per giustificare le vie della Provvidenza; alimentare la fiera giudaica, scossa dalle prove, orientandola alle aurore future» (A. Romeo) .

Tutto il presente era stato "rivelato" e si svolge secondo il disegno divino; ma Dio ha anche "rivelato" il suo prossimo intervento. «Presto Dio visiterà ed esalterà il suo popolo; tutte le gloriose promesse si compiranno... ; Israele sarà liberato e vendicato; guidato da Iahweh e dal suo Messia, si satollerà nella pace e nell'abbondanza; le 12 tribù ritorneranno, per imperare sulle genti domate e calpestate» (A. Romeo).

Sostanzialmente è il tema profetico del "giorno del Signore": di condanna per le genti e per gli iniqui, e di salvezza per Israele. Ma tutto è ristretto al campo visivo nazionalistico e temporale, almeno prevalentemente se non esclusivamente (v. Messia). Questo tema essenziale è inglobato in una congerie di temi vari e molteplici, riguardanti il passato e il presente, anch'essi "rivelati", per dare così maggior credito al resto. Formazione del mondo materiale, creazione degli angeli, loro caduta, diluvio; costituzione dei cieli; differenti categorie angeliche; segreti astronomici e cosmogonici; il soggiorno delle anime dopo la morte; la prigionia degli angeli cattivi ecc.; e, per il tema centrale: intervento onnipotente di Dio, descritto plasticamente e nei dettagli, ultima lotta dei nemici contro Israele, vittoria finale dei giusti, la nuova Gerusalemme, la risurrezione, la sorte finale dei giusti e degli empi. Le preoccupazioni per il futuro tengono un posto preponderante; ma non si può ridurre l'a. all'escatologia; l'apocalittica è molto più vasta (J. B. Frey).

Non potendo presentarsi come profeti (l'epoca dei quali era considerata chiusa da tempo: I Mach. 4, 46; 9, 27), gli autori usando di un processo letterario non ignoto, ad es. ai pitagorici, si nascondono sotto i nomi di patriarchi e di grandi profeti; presentano i loro scritti come "rivelazioni" antiche, fino allora nascoste (esoterismo), e lasciate per i posteri da Adamo, Enoch (specialmente, data la creduta sua assunzione, ancor vivo, in cielo), Mosè, Elia (come per Enoch), Esdra (il grande restauratore del nuovo Israele), ecc.

L'autore finge che Enoch, ad es., riceva da un angelo (talvolta mentre lo accompagna attraverso il soggiorno dei beati) le notizie che consegna quindi per iscritto (pseudonimia). In tal modo anche il passato e il presente, non sono presentati come narrazione storica,

ma come "rivelazione", per il futuro comunicata al patriarca o all'antico profeta, ordinariamente in "visione"; e vengono descritti con la terminologia indeterminata, vaga, propria di siffatte visioni, con l'uso, anzi l'abuso di simboli, in modo da poter annunziare con la stessa indeterminatezza e oscurità l'imminente futuro. Il lettore, dall'adempimento di quanto si riferiva al passato e al presente, era animato ad attendere con ferma fiducia la realizzazione delle promesse straordinarie di liberazione e di trionfo, per l'immediato futuro.

Si tratta di composizioni studiate, da tavolino; frutto di erudizione libraria; ricuciture di motivi e di immagini, presi per lo più dai libri profetici (Ez. 1, 38-48; Zach.; Dan. 2.7-8.11-12), ma ingranditi, esagerati, da una fantasia accesa, fino alla mostruosità, e al ridicolo. I simboli, brevi, efficaci, applicati con chiarezza, nei libri profetici, nell'a. mancano molto spesso di tutte queste doti; come le allegorie e le altre immagini, essi sono oscuri, stancano per la loro continuità e involuppo, talvolta, per il cattivo gusto nella scelta, nel realismo estremo e nella illogicità. La fantasia sta al posto della ispirazione divina e del talento poetico.

«L'a. sminuzza e romanza le profezie, con quella sottigliezza gretta ed ermetica che sfocerà nella speculazione cabalistica» (A. Romeo). L'a. è alla profezia ciò che la Misnah è alla Torah (A. Sabatier). «Il veggente vuol essere sublime, giacché il suo soggetto lo esige; ed è spesso soltanto enfatico ed erudito; nel suo stile c'è tutto fuor che naturalezza e semplicità. L'autore è sincero ed efficace solo quando in lui affiora l'uomo, con le passioni del tempo; l'odio spesso atroce contro i Gentili; una ardente simpatia per Israele, l'ansietà di una fede che vuol restare incrollabile» (M. J. Lagrange). Il migliore, quanto a stile, è il *IV Esd.*

Mentre il profeta colpisce per il suo realismo e snuda, talvolta con rudezza, le piaghe collettive e individuali, facèndo convergere presente, passato e lo stesso futuro, ad una lezione efficace, ad una esortazione pressante per la effettiva e pratica mutazione della condotta morale dei suoi contemporanei, l'a. sfuma nella morbosa attesa della rivoluzione e della liberazione future; è una visione estatica, un monologo, quasi librato in aria. L'a. nata al II sec. a. C., sviluppata si ed accresciuta nei due secoli successivi, esercitò un enorme influsso. Ad essa si deve, per la maggior parte, la formazione progressiva del più acceso nazionalismo, che sfocerà nella ribellione all'impero romano. Da essa si diffonde l'abbassamento delle visuali universalistiche e spirituali dei profeti in ordine alla salvezza messianica; e si spiega la cieca fiducia dei Giudei per straordinarie rivincite nazionali vaticinate da falsi-messia e pseudo-profeti.

Non si è riusciti a identificare la cerchia giudaica da cui l'a. sorse. Probabile vien considerata l'attribuzione di molte "apocalissi" agli Esseni (v.). Per il loro elenco v. Apocri. Tolta la dipendenza letteraria di Iud. 14 s. (v. Giuda, lettera), non ricorre nel Nuovo Testamento, alcuna citazione o allusione all'a. «Innegabile è invece l'influsso dell'a. giudaica sugli scrittori cristiani di escatologia: da essa derivano il millenarismo di Papia, Ippolito ed altri» (A. Romeo), l'atteso ritorno di Enoch e di Elia alla fine del mondo, il mitigamento delle pene per i dannati, ecc.

Il genere letterario ebbe molti imitatori cristiani. Le numerose apocalissi degli gnostici sono andate perdute. Rimangono, tra le più antiche, l'apocalisse di Pietro; di Paolo; della B. Vergine (v. Apocrifi). Ma tutto dà un altro suono. Vi troviamo le visioni, i viaggi e le descrizioni dell'al di là, ma con lo scopo, abituale agli altri apocrifi, di soddisfare la pia curiosità e con intendimenti didattici e preoccupazioni parenetiche. «Lo schema apocalittico sopravvivrà nel medioevo vivificato dalla fede e dall'arte» (A. Romeo). [F. S.]

BIBL. - J. B. FREY, in DB8, I, coll. 326-54; E. AMANN, *ibid.*, coll. 525-33; A. ROMEO, in *Enc. Catt. It.*, I, 1615-26; E. SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4a ed., Lipsia 1911, pp. 268-468; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 2a ed., Parigi 1931, pp. 70-90; E. B. ALLO, *Apocalypse*, 3a ed., ivi 1933, pp. XXVI-XXXIV.

**APOCRIFI.** - Per i cattolici gli apocrifi sono scritti che, non essendo ispirati, non furono ammessi nel canone dei libri sacri, benché sia per il titolo che per il contenuto ostentassero autorità divina e ispirazione, od anche, una volta, considerati canonici almeno da parte di alcuni scrittori o di qualche chiesa particolare. I protestanti chiamano apocrifi i nostri deutero-canonici (v. canone), e pseudepigrifi i nostri a. Il concetto corrisponde alla denominazione di "libri estranei" (*hisonim*), usata dagli ebrei, partendo dal II sec. d. C., per i libri fuori del canone palestinese, la cui lettura era stata vietata. Il nome, invece, \*\*\* "nascosto, messo in nascondiglio" è uguale a *genuzim*, "rotoli scartati dalla circolazione e messi in *geniza*, nascondiglio"; nelle sette religiose e filosofiche dell'antichità, il termine viene conferito agli scritti fondamentali contenenti le dottrine esoteriche.

*A. del Vecchio Testamento.* Il processo letterario che consiste nell'attribuire una composizione ad un personaggio biblico, frequente dopo l'esilio (Iob, Cant., Eccle.), diventa comunissimo partendo dal II sec. d. C. Pur non escludendo la probabilità di datare certi scritti all'epoca persiana ed ellenistica, la fioritura di questa letteratura pseudonima abbraccia i due secoli prima e i due dopo C. Il genere letterario prevalente è quello apocalittico. Non mancano però le composizioni con tendenza halachica o giuridica, a scopo di spiegare la Legge mosaica e precisarne le applicazioni; gli scritti haggadici o morali, ad ampliamento pseudostorico delle narrazioni bibliche, che servono di base alle pie esortazioni ossia all'insegnamento e alle speculazioni etiche; le composizioni gnomico-sapienziali; commentari ... È caratteristico poi il miscuglio dei differenti generi in una stessa composizione. Questi libri tradotti dall'ebraico o dall'aramaico in greco, e almeno in parte, accettati dai cristiani, spesso tramite i giudeo-cristiani, giunsero fino a noi nella versione greca e nelle recensioni; latine, etiopiche, siriane, paleoslave ecc. Molti furono ritoccati dai cristiani, anzi rielaborati a fondo, se non addirittura composti integralmente e con visibili riferimenti alle tradizioni giudaiche.

Si è convenuto di escludere dal corpo degli apocrifi dell'Antico Testamento gli scritti ebraici antichi, come p. es. le parole di Ahikar (pap. di Elefantina, v sec. a. C.), le opere di Flavio Giuseppe e di Filone Alessandrino; va pure esclusa la letteratura nettamente settaria degli Esseni di Kh Qumran, non però i libri apocrifi senza impronta essena trovati nelle stesse grotte. Gli apocrifi ora delineati, si classificano in Palestinesi (I) e Alessandrini (II), salvo che, per ragioni di comodità, i libri omonimi debbono mettersi insieme.

(I)

*Libro di Enoch* (il I *Enoch*, *Enoch* etiopico), è il più importante e di larga influenza, tipico della teologia giudaica negli ultimi secoli a. C. È diviso, dall'autore stesso, in cinque parti. Nella prima (cc. 1-36), Enoch annunzia il giudizio ultimo, racconta la caduta degli Angeli, descrive due viaggi d'oltre tomba. La seconda (cc. 37-69) in tre magnifiche "parabole" presenta i novissimi: la sorte dei giusti e degli empi, il giudizio messianico realizzato dal Figlio dell'Uomo, la felicità degli eletti. La terza (cc. 72-82) contiene un trattato astronomico. Nella quarta (cc. 83-90) è descritto il diluvio e, sotto i simboli di bestie, la storia del mondo; contenuto analogo offre l'"apocalisse delle settimane" nei cc. 91 e 93. La quinta (cc. 91-105) contiene delle esortazioni ai giusti e delle maledizioni contro gli empi. Vi sono inoltre parecchi passi desunti dal libro di Noè (p. es. c. 106 s.), appena ritoccati.

Gli inizi della letteratura enochica risalgono ad epoca antica. La redazione delle parti separate è da mettersi nei due secoli a. C. La rielaborazione superficiale e la compilazione definitiva del "corpus" eterogeneo attuale deve essere attribuita ad un Esseno, forse del I sec. d. C., non escluso però l'ambiente giudeo-cristiano fra le due guerre (70-132).

Tra i mss. di Qumran sembra che manchi l'originale del I *Enoch*, nonostante che siano stati trovati frammenti della parte I e IV; frammenti di un ampio trattato astro. logico, riassunto nella parte III; frammenti delle parabole di Enoch, differenti da quelle della parte II; del libro di Noè (in ebr.; gli altri in aram.). Fino al III sec. d. C. certe parti dell'*Enoch*, ormai tradotto in greco, circolavano separatamente, specie la parte V sotto il titolo "La lettera di Enoch", conservata nel pap. Chester Beatty-Michigan (ed. C. Bonner, Londra 1937).

*Libro dei segreti di Enoch* (il II *Enoch*). Descrive il viaggio di Enoch attraverso i sette cieli, presentando così un insieme caratteristico delle credenze di un ambiente ebraico della diaspora alessandrina nel I sec. d. C., forse attribuibile ai Terapeuti (v.), fratelli egiziani degli Esseni. Il libro, composto in greco, conosciuto da Origene e dai talmudisti, poi perduto e dimenticato, fu ritrovato alla fine del secolo passato nella versione paleoslava.

*Giubilei* (Leptogenesis). Il libro è chiamato così, perché divide la storia del mondo nei periodi di 49 anni; dalla creazione fino alla rivelazione sul M. Sinai si avrebbero 49 giubilei. Sotto la forma delle rivelazioni fatte da Dio a Mosè, contiene la parafrasi della Genesi e dei primi capitoli dell'Esodo. La prima redazione risale forse al III sec. a. C., la definitiva alla metà del II. Lo scritto godeva di grande autorità fra gli Esseni, i quali adoperavano il calendario caratteristico di questo libro. Tra i manoscritti di Qumran si sono trovati finora frammenti dei 4 esemplari dei Giubilei, esibenti un testo ebraico notevolmente identico con quello delle versioni secondarie conservate, l'etiopica e la latina. Ci sono anche i resti di una recensione siriana (E. Tisserant, in RB, 30 [1921] 55-86.206-32).

*Testamento di Levi.* Questo scritto aramaico molto antico, forse dell'epoca persiana, utilizzato nel I Enoch, nei Giubilei e riassunto nel Testamento di Levi dell'a. seguente, non è conservato che nei frammenti della Geniza Cairese (in JQR, 12 [1900] 651-61; 19 [1907] 566-83; R. H. Charles nell'edizione dei Testamenti dei XII Patriarchi, insieme con un frammento greco) e della grotta prima e quarta di Qumran. La parte principale contiene le prescrizioni rituali per il servizio del Tempio.

*Testamenti dei XII Patriarchi.* Sotto la forma delle ammonizioni impartite dai figli di Giacobbe sul letto di morte, divise schematicamente in tre parti: storia, parenesi, profezia, il libro contiene "summam theologiae moralis" degli ambienti pietistici del giudaismo, quasi all'affacciarsi dell'era cristiana. Le considerazioni etiche sulle virtù e i vizi e le speculazioni dualistiche su due spiriti e due vie sono intrecciate con elementi haggadici (p. es. guerre di patriarchi nel Testamento di Giuda), rituali, polemistici (contro il sacerdozio ufficiale), escatologici (i due Messia, tre o sette cieli). I prototipi di taluni testamenti sono probabilmente assai antichi. Una fase di questa letteratura è fissata da E. J. Bickerman ai primi del II sec. a. C. (in JBL, 69 [1950] 245.60). La compilazione attuale, datata di solito all'inizio del I sec. a. C., risale piuttosto al periodo fra le due guerre giudaiche, poiché sembra che manchino gli esemplari dei Testamenti fra i manoscritti di Qumran. Del testo originale, probabilmente ebraico, si è conservata la versione greca, dalla quale derivano l'armena e la slava.

*Salmi di Salomone.* Collezione di 18 salmi, redatti in ebraico da uno o più autori d'impronta farisaica, tra gli anni 80 e 40 del I sec. a. C., principalmente sotto l'impressione della presa di Gerusalemme da parte di Pompeo (a. 63). La versione greca si trova nelle edizioni dei LXX; la siriana nell'edizione di J. R. Harris e A. Mingana, Manchester 1916-1920 (nei manoscritti siriani vi sono anche le *Odi di Salomone*, scritto cristiano-settario del III sec. d. C.).

*Assunzione di Mosè:* Prima di morire, Mosè rivela a Giosuè le sorti d'Israele dalla conquista della Palestina fino alla morte d'Erode il Grande (4 a. C.). Non ne resta che la traduzione latina in un manoscritto dell'Ambrosiana.

*Ascensione d'Isaia.* In uno scritto cristiano del III-IV sec. è stata incorporata la narrazione del martirio d'Isaia, d'origine giudaica (I sec. d. C.). Conservato completo nella versione etiopica e frammentario nella greca (pap. Arnherst I) e latina.

*Vite dei Profeti.* I brevi racconti delle vite dei profeti, raccolti dalle tradizioni popolari ebraiche, furono ampliati dai cenni dottrinali ed esegetici negli ambienti giudeo-cristiani verso la fine del I sec. d. C. Del testo greco c'è una recente edizione di C. C. Torrey, Philadelphia 1946.

*Antichità Bibliche di Ps.-Filone.* Riassunto haggadico dei primi libri della Bibbia, con la storia dei Giudici prolissamente trattata. Furono probabilmente scritte negli ultimi anni del I sec. d. C.; conservate nella versione latina (G. Kisch, Notre Dame, Indiana, 1949).

*IV Esdra.* È forse il più bel libro che la letteratura apocrifa ebraica ci abbia trasmesso. Godette della più grande diffusione nell'Oriente e nell'Occidente cristiano e ricevette, nel corso della sua trasmissione, alcune aggiunte cristiane. L'apocrifo giudeo non comprende

che i cc. 3-14 della versione latina (nell'appendice della Volgata), i cc. 1-2 costituendo il V Esdra ed i cc. 15-16 il VI Esdra. Si divide in sette visioni. Con un linguaggio potente l'autore, ebreo ortodosso della scuola moderata, verso l'a. 100 d. C., domanda a Dio le ragioni delle calamità che opprimono il popolo Eletto, discute il problema del male, senza arrivare a delle soluzioni soddisfacenti, contempla l'era escatologica imminente, il Giudizio (pochi salvati), la gloria futura di Gerusalemme. Ne dipendono gli scritti omonimi, cristiani e tardivi, quali *L'apocalisse greca di Esdra* e *La visione* dello stesso Esdra.

*Il Baruc* (Apocalisse siriana di Baruc). Senza divisioni nette, il libro tratta gli stessi problemi che il IV d'Esdra, presentando però una escatologia differente e dando una apocalisse originale della storia del mondo (cc. 53.76). Appartenente alla scuola rabbinica più rigorosa, l'autore doveva vivere sotto Traiano o Adriano. Il libro non è conservato che in un unico manoscritto, quello della Peshitto milanese, insieme con il IV Esdra. In parecchi manoscritti, invece, si ritrova La lettera di Baruc alle nove tribù e mezza (cc. 78-87). Un po' posteriori sono due scritti omonimi: il *III Baruc* (Apocalisse greca di B.) e il *IV Baruc* (Resti delle parole di B., Paralipomeni di Geremia). Al II sec. d. C. sembrano pure datarsi *Testamento di Giobbe*, conservato in greco, e *Vita di Adamo ed Eva*, in latino, greco, armeno, slavo (pubblicata sotto il titolo erroneo *Apocalisse di Mosè*).

(II)

*III Esdra*. Presenta la traduzione greca di varie sezioni dei libri canonici: *Par.-Esd.-Neh.* ed in più un punto proprio (cc. 3, 1.5, 6): la disputa di tre guardie del corpo dinanzi a Dario I, la terza disputa è vinta da Zorobabel con l'encomio della Verità-Sapienza. Nei LXX è messo in primo posto come *I Esdra*, nell'appendice della Volgata come *III Esdra*.

*III libro dei Maccabei*. Questo romanzo edificante racconta una pretesa persecuzione degli Ebrei alessandrini da parte di Tolomeo IV Filopatore (221-204), conclusa si con un riscatto miracoloso, di cui si fa una commemorazione annuale. Fu composto in Alessandria nel I o nel II sec. d. C. È considerato canonico nella Chiesa greca, siriana, armena.

*IV dei Maccabei*. Diatriba stoica, scritta sull'apparire dell'era cristiana per dimostrare che "la ragione diretta dalla pietà (\*\*\*) possiede il potere sovrano sopra le passioni"; dopo le prove teoriche filosofiche, si danno gli esempi storici: Onia e Apollonio, martirio di Eleazaro, martirio dei sette fratelli e della loro madre. Si trova in parecchi manoscritti dei LXX, della Peshitto, della Volgata.

*Lettera di Aristeo*. È una apologia del giudaismo, scritta verso l'a. 100 a. C., attribuita ad un pagano, Aristeo, ufficiale di Tolomeo II Filadelfo (285-245). Tema centrale è la storia della traduzione greca del Pentateuco fatta dai 72 traduttori verso l'a. 250, alla quale non si può negare un nucleo storico.

*Oracoli sibillini*. Accanto alla vasta letteratura sibillina pagana, circolavano dal II sec. a. C. gli scritti sibillini degli Ebrei alessandrini. Fra i 12 libri superstiti, d'origine giudaica e relativamente immuni delle aggiunte cristiane sono i libri: III (I sec. a. C.), IV (dopo l'a. 79 d. C.), V (sotto M. Aurelio). Negli altri libri, elementi giudaici si mescolano con quelli

pagani, cristiani, giudeo-cristiani, gnostici, eretici. Di origine alessandrina è anche *La preghiera di Manasse*, che si trova nell'appendice della Volgata.

Un frammento papiraceo di uno scritto ebreo del I sec. d. C. è stato pubblicato da P. Benoit (in RB, 58 [1951] 549-65).

Si notino, infine, gli apocrifi cristiani del III-IV sec., che utilizzano le tradizioni giudaiche: parecchi libri di Adamo e Eva, *Apocalisse di Abramo*, *Testamenti di Abramo*, *Isacco e Giacobbe*, *Apocalissi di Elia e di Sofonia*, *Apocalisse di Sedrach*, *Apocrifo di Ezechiele*, *Storia di Giuseppe e Aseneth*. [J. T. M.]

BIBL. - Edizioni dei testi tradotti: E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingen 1900 (antiquato); R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford 1913 (il migliore); P. RIESSLER, *Altjudisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928 (catt., il più completo, poco critico). Introduzioni: J.-B. FREY, nel DBs, I, 354-459; C. C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven 1945; R. H. PFEIFFER, *Il giudaismo nell'epoca neotestamentaria*, Roma 1951.

*A. del Nuovo Testamento.* Gli a. imitano quanto al soggetto e alla forma i libri sacri; vengono pertanto raggruppati e nettamente distinti, secondo il canone (v.) di questi ultimi, in Evangelii, Atti, Epistole e Apocalissi. Essi cercano di soddisfare la curiosità, completando omissioni, sviluppando accenni dei libri ispirati - forse conservando rare volte qualche tradizione antica -; così gli evangelii a. si dilungano specialmente sull'infanzia del Redentore, sulla vita della Vergine, sulla vita di s. Giuseppe, e sulla passione del Redentore e la sua discesa agli inferi.

In questi racconti, inoltre, primeggia spesso un motivo dogmatico; far risaltare la verginità della Madonna, la divinità di Gesù Bambino, ecc., inserendo miracoli di ogni specie, fantastici e spesso del tutto grotteschi, se non irriverenti. Tutto in stridente opposizione con la freschezza, la semplicità e l'estrema e concisa precisione degli scritti ispirati.

Gli a. che affondano le loro radici nello gnosticismo o altre sette eretiche, hanno per scopo la divulgazione e l'attestazione delle rispettive eresie.

Non meraviglia dunque il rigore con cui la Chiesa dal v sec. in poi reagì contro gli a., che si erano moltiplicati nel corso dei primi secoli, ordinandone e curandone la distruzione. Ben pochi pertanto arrivarono fino a noi e raramente nella lingua originale; di molti conosciamo qualcosa, e talvolta soltanto il nome, dagli scritti Patristici; e ben difficile riesce pertanto definirne il contenuto e la natura. Gli a. comunemente catalogati, sono i seguenti.

I. *Evangelii a.* - *Vangelo dei Nazorei*, ritenuto dallo Schoeps (1949) per un targum aramaico di Mt. greco, traduzione libera ma senza tendenza eretica fatta verso la fine del I sec., per proprio uso, da un gruppo giudeo-cristiano, appartenente alla Chiesa di Palestina. S. Girolamo (+420) ha potuto conoscere e tradurre in greco e in latino copia di questo testo a Berea (Aleppo).



L'*Evangelo degli Ebioniti*, chiamato ancora *Evangelo secondo gli Ebrei*, o *Evangelo dei dodici Apostoli*, secondo lo Schoeps, sarebbe una traduzione greca rimaneggiata dell'*Evangelo dei Nazorei* con aggiunte eretiche, per sostenere e diffondere le dottrine ebionite. Questo a. ci è noto per le citazioni di s. Epifanio; ma se ne possono ritrovare numerosi brani nelle Omelie attribuite a s. Pietro (\*\*\*) , documenti ebioniti della letteratura pseudo-clementina (Waitz; Schoeps). Cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tubinga 1949; RH, 57 (1950) 604-9.

L'*Evangelo secondo gli Egiziani* è ricordato dagli scrittori ecclesiastici del III e IV sec. come in uso negli ambienti eretici del loro tempo; secondo s. Epifanio (377), i Sabelliani, nel III sec., ne traevano la loro dottrina di una sola persona divina sotto tre aspetti o modi; i Naasseni (*Philosophumena* V, 7) vi appoggiavano le loro speculazioni sulla costituzione dell'anima; Origene (*Hom. 1 in Lc.*) lo pone alla testa degli evangelii eretici. Clemente Aless. è il padre più antico che cita questo a. e di cui ha conservato l'unico frammento (*Strom.* III, 6.9a.13): è il passo da cui gli Encratiti traevano la condanna del matrimonio. «Fino a quando gli uomini morranno?», chiede Salome. Gesù risponde: «Fino a che le donne partoriscono». «Ho fatto bene dunque a non partorire». E Gesù: «Mangia di ogni pianta; ma non mangiare la pianta che ha l'amarrezza (il matrimonio)». Scritto in greco verso la metà del II sec., in Egitto.

Il *Protovangelo di Giacomo* è il migliore rappresentante degli evangelii dell'infanzia. Il titolo in uso è dello scopritore G. Postel (sec. XVI), nei manoscritti greci abbiamo: Storia di Giacomo sulla nascita di Maria; l'ignoto autore si finge infatti Giacomo "fratello" (cugino) del Signore.

L'a. consta di 25 cc.: 1-17 danno la storia della Beata Vergine prima dell'Annunciazione, con i nomi dei genitori Gioacchino e Anna, la presentazione di Maria al Tempio, sposalizio con s. Giuseppe, ecc.; 18-25 ripigliano la narrazione degli evangelii canonici dell'infanzia (Mt. 1-2; Lc. 1-2), aggiungendo o ampliando particolari: ad es. la prova della verginità di Maria, dopo la nascita di Gesù, per opera di due levatrici; l'uccisione di Zaccaria, ad opera di Erode, perché non voleva svelare il nascondiglio di Elisabetta col piccolo Giovanni, sfuggiti alla strage degli innocenti, ecc.

Questi stessi temi si ritrovano nel *Vangelo dello pseudo Matteo* (42 cc.), che si dà nel titolo come versione, fatta da s. Girolamo, di un protovangelo ebreo di Matteo. È un adattamento in latino (VI sec.) del *Protovangelo di Giacomo*, con revisioni ed aggiunte.

L'*Evangelo della Natività di Maria* è una semplice revisione del precedente, in soli 10 cc. (sec. IX).

Il *Protovangelo di Giacomo* consta di due scritti indipendenti della prima metà del II sec., uno sull'infanzia di Maria, l'altro sulla nascita di Gesù. La compilazione attuale non è anteriore al V sec. Ebbe enorme diffusione e fortuna; ispirò la liturgia, poeti e pittori. Esistono tre traduzioni in italiano: E. Pistelli (1919 Lanciano); L. Bonaccorsi (Firenze 194.8); C. Rotunno (Venezia 1950). Da esso la liturgia, oltre ai nomi di s. Anna e s. Gioacchino, ha preso la festa della Presentazione di Maria SS. al Tempio. Ma la narrazione dell'a. congegnata sulla falsariga della nascita e dell'offerta del piccolo

Samuele (1Sam 1) non offre molte garanzie di storicità. (Cf. J. J. Weber, *La Vierge Marie dans le N. T.*, Parigi 1951).

Il *Vangelo di Tommaso*, dagli antichi segnalato come opera di eretici gnostici, del II sec., ci è pervenuto in due recensioni in greco, una di 19 cc. e l'altra di 11. Esse non offrono idee gnostiche, ma raccontano numerosi miracoli, quasi tutti puerili, attribuiti all'infanzia di Gesù, dai cinque ai tredici anni, che vorrebbero esaltare la onnipotenza e l'onniscienza del divino Bambino. Il testo primitivo ha dovuto subire varie trasformazioni, anche da parte di qualche autore cattolico fin dal III sec.

Il *Vangelo di Pietro* è ricordato per la prima volta (verso il 190) da Serapione, vescovo di Antiochia, che lo attribuisce ai Doceti. Nel 1887 fu ritrovato nella tomba di un monaco di Akmim (Alto Egitto) un papiro con un brano di questo a. Il frammento contiene il racconto della Passione a partire dal momento in cui Pilato si lava le mani, e prosegue fino all'apparizione dell'angelo alle pie donne dopo la risurrezione di Gesù; presenta tracce di docetismo. Salvo aggiunte di particolari fantastici, la narrazione segue il racconto dei libri sacri.

L'*Evangelo arabo dell'infanzia* consta di 55 cc.; i primi 9 seguono la narrazione di Mt. e Lc. dalla nascita di Gesù alla fuga in Egitto; i cc. 10-25 raccontano numerosi episodi meravigliosi verificatisi nella fuga e nella dimora in Egitto; i rimanenti, col ritorno in Giudea, narrano i prodigi operati da Gesù, fino all'età di dodici anni (in questi dipende dall'*Evangelo di Tommaso*). Le storie si svolgono come i racconti delle *Mille e una notte*; vi si parla di sortilegi e di dragoni; vi figurano principi e principesse. Fu compilato tardi, nel IV o V sec. e se ne trovano tracce nel *Corano*.

La *Storia di Giuseppe il falegname*, conserva taci in arabo e in latino (32 cc.), è il racconto della vita, della morte e dei funerali di s. Giuseppe, che Gesù avrebbe fatto ai suoi discepoli sul monte degli Ulivi. Fu scritto in greco, nel sec. IV o V, in Egitto.

Il *Vangelo di Nicodemo*, conosciuto sotto questo titolo fin dal sec. XIII, consta di due parti, originariamente indipendenti. La prima (*Atti di Pilato*) offre un resoconto particolareggiato - attribuito a Nicodemo - del processo di Gesù davanti a Pilato (cc. 1-11); della risurrezione e della condotta del Sinedrio dopo la Crocifissione (cc. 12-16). L'altra (*Discesa del Cristo agli inferi*) è una descrizione pittoresca della discesa di Gesù tra i defunti, attribuita a due testimoni oculari, Lucio e Casinio, figli del vecchio Simeone, risuscitati dal Risorto. I due scritti sono del sec. IV.

La recensione latina, in fondo, riferisce una lettera, sec. XIII-XIV, di Lucio Lentulo (preteso successore di Pilato!) al Senato romano, la quale descrive la fisionomia di Gesù.

Il *Passaggio o Morte di Maria* che nei manoscritti greci s'intitola: *Narrazione di s. Giovanni il teologo sulla dormizione della santa Madre di Dio*, è una composizione in greco del IV o V sec. sulla morte e assunzione della Madonna.

II. *Atti a. - Atti di Pietro*. Originariamente (fine del II sec.) l'a. era un ampio racconto della vita e del martirio di san Pietro.

Nei frammenti superstiti viene narrato il viaggio di Paolo in Spagna (1-5); la venuta di Pietro a Roma, per ordine del Signore, per lottare contro Simone Mago (vuol essere un complemento di Act. 8, 9-23). L'apostolo, infatti, con le sue preghiere, lo fa precipitare dall'aria dove si era sollevato con le sue arti magiche, e schiacciare al suolo (6-32). (1.a p. *Actus Petri cum Simone. Codice Vercellense*, sec. VII; ma il resto è del sec. III).

Per la sua predicazione sulla continenza molte donne si separano dai loro sposi, e Pietro, cercato a morte, si allontana da Roma; ma appena uscito da essa gli si fa incontro Gesù. «O Signore dove vai» - Domine quo vadis? - E il Signore: «Vengo a Roma per essere di nuovo crocifisso». Pietro comprende, e lieto rientra; è preso e crocifisso con la testa in giù, dietro sua preghiera (33-41). È questa la 2.a p.: *Martyrium beati Apostoli*: testo greco che sembra il primigenio (sec. II) scritto nell'Asia Minore; da esso deriva il testo latino «*Martyrium b. Petri ap.*» a Lino vescovo conscriptum, con molte aggiunte.

La 1.a conterrebbe errori gnostici (Vouaux e James lo negano); certo favorisce gli errori degli Encratiti (l'Eucaristia viene consacrata col pane e con l'acqua). L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, introduzione, testi, traduzione e commento, Parigi 1922.

*Atti degli Apostoli*, ebioniti. Quest'a., che sembra conosciuto da s. Epifanio, raccontava le dispute che sarebbero avvenute nel Tempio, sette anni dopo la morte del Cristo, tra i capi della comunità cristiana e i rappresentanti dei differenti gruppi giudaici e Sadducei, Samaritani (!), Scribi, Farisei, seguaci di s. Giovanni Battista, infine il sommo sacerdote Caifa, al quale Giacomo risponde con un lungo discorso. Al termine di queste dispute sulla persona e la missione di Gesù, la folla impressionata si dimostra pronta a ricevere il battesimo, ma interviene il nemico "l'*Inimicus homo*" (cioè Paolo) che trattiene la folla, fa tacere Giacomo e lo getta mezzo morto giù per lo scalo ne, mette in fuga gli Apostoli e ottiene dal sommo sacerdote la commissione di andare a Damasco per perseguitarvi i seguaci di Gesù.

Schoeps ha così ricostruito quest'a., la cui esistenza alcuni critici avevano intravisto, dalle *Omellerie di Pietro* (\*\*\*), opera ebionita; specialmente dal libro VII.

Oltre a questa sezione, egli crede di trovare in altre parti delle Omellerie un riflesso di altri passi, nettamente antipaolini, di questi *Atti degli Apostoli*. Essi, secondo Schoeps, risalgono al primo terzo del II secolo; conoscono gli *Atti* e le *Lettere canonici*, e ne sono una deformazione, una caricatura, che vuol fare trionfare le tesi giudeo-cristiane e gettare del fango su s. Paolo. (H. J. Schoeps, *op. c.*, Excursus V).

Gli *Atti di Paolo*. Opera originariamente di grande mole, scritta in onore di Paolo. Ne rimangono varie parti; le principali sono le tre seguenti: 1) *Atti di Paolo e di Tecla*. Durante la predicazione di Paolo ad Iconio, la giovane Tecla si fa cristiana e abbandona il fidanzato Tamiride, per conservarsi vergine. Viene perciò gettata su un rogo, ma una pioggia spegne le fiamme; illesa, segue Paolo ad Antiochia, dove è esposta alle belve, ma è salvata con un nuovo miracolo.

2) Il *Martirio di Paolo*: la gloriosa fine dell'Apostolo, dopo miracoli e conversioni operate nella stessa famiglia di Nerone. 3) *Lettere di Paolo ai Corinti* (v. più giù). Conservati in greco, latino ed altre lingue, essi sorsero verso il 160-170 in Asia Minore; nulla

contengono di eretico; ma come narra Tertulliano (*De bapt.* 17), il sacerdote, che ne fu l'autore, fu depresso dal suo vescovo in punizione di questo falso. (Testo greco e traduzione integrale, L. Vouaux, *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Parigi 1913; M. Zappalà, *Il romanzo di Paolo e Tecla*, Milano 1924).

Gli *Atti di Pietro e di Paolo* sono un rifacimento (prima metà del III sec.) degli *Atti di Pietro* e *Atti di Paolo*. Mettono in risalto la fraterna concordia dei due Apostoli; narrano il viaggio di Paolo a Roma e il martirio simultaneo di Paolo, decapitato sulla via Ostiense, e di Pietro, crocifisso con la testa in giù. (Traduzione inglese dei testi di James).

Gli *Atti di Giovanni* molto prolissamente raccontano i viaggi, la duplice dimora dell'apostolo ad Efeso, con molti miracoli ivi compiuti; i discorsi sulla vita del Salvatore, e infine la morte. Scritto gnostico della metà del II sec.; ritoccato e ampliato agli inizi del V sec.

*Atti di Andrea*. Secondo gli antichi scrittori, di origine gnostica, del III sec. circa; in gran parte perduti; raccontavano i viaggi dell'apostolo in India, predicazione, miracoli e martirio. Nel sec. V furono rimaneggiati da autore cattolico; tra i frammenti rimasti, c'è il martirio di Andrea crocifisso in Acaia. Non è possibile discernere in essi quali siano le parti originarie e quelle posteriori.

*Atti di Tommaso*. Originariamente opera gnostica assai diffusa negli ambienti eretici, quasi interamente perduta. Ce ne sono pervenute due revisioni, una siriana e l'altra greca, dovute ad autori cattolici, le quali tuttavia han conservato molti tratti gnostici. Narrano diffusamente i viaggi di Tommaso in India, la predicazione (generalmente tendente a inculcare alle donne la continenza separandosi dai loro mariti), i miracoli e il martirio. L'attuale recensione siriana è del sec. IV; in quella greca, più spiccata è la dottrina gnostica; vi è insegnato il più rigido encratismo.

Questi *Atti* a. di Giovanni, di Paolo, di Pietro, di Andrea e di Tommaso raccolti in una sola unità presso i Manichei, sostituivano gli *Atti degli Apostoli* canonici.

III. *Lettere a. - Lettere di N. S. Gesù Cristo e di Abgar re di Edessa*. Eusebio riferisce (*Hist. eccl.* I, 13) di aver veduto l'originale siriano di queste due lettere e di averle tradotte in greco. Ne dà il contenuto: Abgar I, ammalato, scrive a Gesù, di cui ha appreso i miracoli, di recarsi da lui, per guarirlo e vi sarebbe rimasto inoltre al sicuro dai Giudei. Il Salvatore gli avrebbe risposto che doveva compiere la sua missione in Giudea; dopo l'ascensione gli avrebbe mandato un discepolo. E in realtà, vi sarebbe stato mandato l'apostolo Taddeo, «uno dei 72 discepoli»; il quale, guarito il re, avrebbe predicato l'evangelo agli Edesseni.

Eusebio le ritenne autentiche. Esse sono spurie (cf. già il decreto Gelasiano); furono composte tra la fine del II sec. e l'inizio del III, subito dopo la conversione di quel regno al cristianesimo (sotto il re Abgar IX: 179-216).

Un racconto più ampio dell'adesione alla fede cristiana degli Edesseni, si ha nella *Dottrina di Addai* (= Taddeo), scritta in siriano tra il 390 e il 430; e stampata da G. Phillips, con traduzione inglese, Londra 1876.

*Lettera degli Apostoli.* Si tratta in realtà di *Discorsi di N. S. agli Apostoli*, presentati sotto forma apparente di lettera enciclica di questi ultimi. L'a., dopo aver narrato vita, passione, risurrezione di Gesù, fa preannunziare al Risorto nelle sue apparizioni ai discepoli le sorti future della Chiesa, i segni della parusia, la risurrezione finale, la retribuzione. La vera fede e le opere buone sono le condizioni indispensabili per la vita eterna, fuori della Chiesa non c'è salvezza. Scritta in greco (II o III sec.), nella parte dogmatica svela tracce di gnosticismo.

Lettera di Paolo ai Laodicesi. Scritta in greco (sec. IV), con parole prese dalle lettere genuine di s. Paolo (spec. Phil.), fu occasionata da Col. 4, 16. (Eb. Nestle, *Novum Test. graece et latine*, XII, 11.a ed., Stoccarda 1932).

*Lettere di Paolo ai Corinti e dei Corinti a Paolo.* L'autore piglia le mosse da I Cor 7, 1 («mi scriveste») e 5, 9 («vi scrissi»): i Corinti denunciavano a Paolo due falsi dottori; e Paolo ne confuterebbe gli errori. Fanno parte degli *Atti di Paolo* (verso il 170).

*Lettere di Paolo a Seneca e di Seneca a s. Paolo.* Otto sono di Seneca, e sei di s. Paolo; scritte in latino, senza pregio nella forma e nel contenuto. Il filosofo loda la dottrina di Paolo, ma ne lamenta l'imperfezione letteraria. Probabilmente sono del IV sec. Sono conservate in molte edizioni critiche degli scritti di Seneca; con introduzione e traduzione in L. Vouaux; *op. c.*, pp. 332-69.

IV. *Apocalissi a. - Apocalisse di Pietro.* Clemente Aless. riteneva sacro questo antico a. (sec. II), molto diffuso e stimato, andato poi completamente perduto. Agli inizi di questo secolo ne è venuta alla luce il testo completo nella versione etiopica (S. Grébaud, testo e traduzione francese, in *Revue de l'Orient chrétien*, 1910).

Sul monte degli Ulivi, gli Apostoli chiedono a Gesù il tempo della sua venuta (cf. Mt. 24, 3.); Gesù preannunzia la comparsa di Enoch ed Elia, la loro lotta contro l'Anticristo; le varie pene dei dannati, le gioie degli eletti. Quindi Cristo è rapito in cielo, accompagnato da Mosè ed Elia.

*Apocalisse di Paolo.* Vuol essere una esposizione di quelle arcane parole udite da Paolo quando fu rapito in cielo (2Cor 12, 2 ss.). L'autore finge che sia stata ritrovata a Tarso, nelle fondamenta della casa di Paolo, sotto Teodosio (379-395).

Nella visita dell'oltretomba, Paolo trova da una parte la nuova Gerusalemme con quattro fiumi che scorrono miele, latte, olio e vino; è la sede dei giusti: vede i profeti, gli innocenti uccisi da Erode, i patriarchi, David, la Madre del Signore. Dall'altra parte, un fiume di fuoco con dentro una moltitudine di uomini e donne puniti per i peccati commessi; supplizi speciali per coloro che non ammisero la divinità di Gesù, la sua nascita da Maria Vergine, e la presenza reale di Gesù nell'Eucaristia. Da notare l'idea particolare di una cessazione temporanea delle pene concessa ai dannati, da Gesù, per intercessione dell'arcangelo Gabriele e di Paolo: ogni anno, nel giorno di Pasqua, le sofferenze cessano (c. 44). Nell'a. seguente (c. 29) la stessa cessazione è concessa «per i giorni della Pentecoste». Dottrina presa dai Giudei; i rabbini insegnavano che al sabato i dannati hanno pace, i loro tormenti sono sospesi. L'a. è del IV-V sec. La versione siriana è stata

pubblicata da G. Ricciotti, *Ap. Pauli syriace ... cum versione latina*, Roma 1932; id., *L'A. di Paolo Siriaca*. Introduzione e commento, Brescia 1932.

*Apocalissi della B. V. Maria*. Sono due: a) *A. della B. V. Maria sulle pene*, scritta in greco, nel sec. IX. Dal monte degli Ulivi la V. ha la visione delle pene dei dannati. Sale al cielo e intercede coi santi, e ottiene da Dio una pausa delle pene nei giorni di Pentecoste, perché possano lodare la Santissima Trinità; b) *A. o visione di Maria V.*, non anteriore al sec. VII. Dipende in gran parte dall'*Ap. di Paolo*. Mentre prega sul Golgota, Maria è rapita in cielo. Visita il paradiso dove parla con Enoch ed Elia; i quattro fiumi sulle cui sponde stanno i beati; l'inferno col fiume di fuoco. La Vergine comunica questa rivelazione all'apostolo Giovanni perché la scriva.

Altre Apocalissi: di Tommaso; di Stefano; di Giovanni (tre); di Bartolomeo (al riguardo, cf. U. Moricca, *Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo*, in RB, 30 [1922] 20-30); ecc. [F. S.]

BIBL. - E. AMANN, *Apocryphes du N. T.* in DBs., I. coll. 460-533; M. R. JAMES. *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924; G. BONACCORSI. *Vangeli apocrifi*. I, Firenze 1948; M. LEPIN. *Vangeli canonici e Vangeli apocrifi*. (trad. it.). Roma 1911.

---

**APOSTOLI.** - Il significato neotestamentario "inviato" da Cristo a predicare il vangelo, che differisce da quello classico "flotta", "spedizione navale" (cf. Licia 19, 21) deriva dai LXX che sono sulla linea semantica di Erodoto (I, 21; V, 38). È il titolo dei "dodici" collaboratori di Cristo, di Barnaba e Paolo.

Il primo incontro ed invito di Gesù si ebbe in Giudea, lungo il Giordano: primi sono Giovanni Evangelista ed Andrea, discepoli del Battista, che portano al Maestro i rispettivi fratelli: Simone (= Pietro) e Giacomo; quindi, Filippo e Natanaele (Io. 1, 35-51). La chiamata definitiva avvenne alcuni mesi dopo sulle rive del lago di Galilea: Simone ed Andrea, Giacomo e Giovanni si separano dai loro parenti, abbandonano tutto per seguire stabilmente Gesù. Periodo di iniziazione dottrinale più che di attività apostolica (Mt. 4, 18-22; Mc. 1, 16-20; Lc. 5, 1-11). A Cafarnaò l'esattore delle imposte Levi-Matteo s'unisce al gruppo privilegiato (Mt. 9, 9; Mc. 2, 14; Lc. 5, 27). L'elezione ufficiale sul Monte delle Beatitudini, secondo l'indicazione cronologica di Mc. e Lc., nel giugno del 28 d. C. (Mc. 3, 13-19; Lc. 6, 12-16; Mt. 10, 1-4). Gli eletti sono dodici: determinazione fissa ricorrente nei Vangeli (Mt. 10, 1-5; 11, 1, ecc.; Mc. 3, 14 ss.; 4, 10, ecc.; Lc. 6, 13; 8, 1; 9, 1. 12, ecc.; Io. 6, 68-70 s.). Una delle prime preoccupazioni della comunità cristiana radunata nel Cenacolo di Gerusalemme fu di ristabilire tal numero dopo la defezione di Giuda (Act. 1, 15 ss.). Numero tipico, voluto dal Cristo, per esprimere che la Chiesa era il nuovo Israele, il vero Israele di Dio ("le dodici tribù") erede delle divine promesse.

I vari cataloghi dei "dodici" (Mt. 10, 2 ss.; Mc. 3, 16-19; Lc. 6, 14 ss.; Act. 1, 13) non presentano la stessa distribuzione dei nomi: soltanto Pietro occupa sempre il primo posto; Giuda Iscariota sempre l'ultimo; Filippo il 5°; Giacomo d'Alfeo il 9°. I "dodici" sono: PIETRO (v.); ANDREA, SUO fratello, nativo di Betsaida (Io. 1, 44); alla moltiplicazione dei pani presenta il bimbo con pochi pani d'orzo e pochi pesci (Io. 6, 8); si fa intermediario del

desiderio di Ellenisti di Gerusalemme di vedere Cristo (Io. 12, 22); con la sua interrogazione invita Gesù a predire la fine di Gerusalemme (Mc. 13, 3).

GIOVANNI (v.) e GIACOMO, figli di Zebedeo e di Salome, pescatori di Betsaida (Mc. 1, 20), dotati di carattere impetuoso tanto da essere designati da Cristo come "figli del tuono" = i tonanti (Mc. 3, 17; 10, 35; Lc. 9, 54), appaiono spesso nella storia evangelica (Mt. 4, 21 par.; Mc. 5, 37 par.; ecc.). Giacomo subì il martirio sotto Erode Agrippa (Act. 12, 1 s.).

FILIPPO, oriundo di Betsaida (Io. 1, 44), segue Gesù dall'inizio (Io. 1, 44-49); alla moltiplicazione dei pani nota l'impossibilità di provvedere di cibo la folla (Io. 6, 5 ss.); si fa insieme ad Andrea intermediario presso Cristo del desiderio degli Ellenisti (Io. 12, 21 ss.); riceve da Gesù la chiara affermazione della identità sostanziale del Verbo col Padre (Io. 14, 8 s.).

BARTOLOMEO (figlio di Tolmai o Tolomeo) s'identifica con tutta probabilità con Natanaele, oriundo di Cana di Galilea (Io. 21, 2), visto sotto il fico dal lontano veggente Cristo (Io. 1, 45-50) è testimone dell'apparizione di Gesù in Galilea (Io. 21, 2).

TOMMASO (= gemello, cf. Io. 11, 16: dalla radice ebraica ta'am raddoppiare) vuole affrontare la passione assieme al Maestro (Io. 11, 16), strappa a Gesù la sua sintetica autodefinizione: «Io sono la via, la verità e la vita» (Io. 14, 5); per la sua incredulità ottiene la verità sperimentale della realtà del Cristo risorto, conclusasi con l'esplicita affermazione della Divinità (Io. 20, 24.28); testimone dell'apparizione di Cristo in Galilea (Io. 21, 2).

MATTEO (v.). GIACOMO, figlio di Alfeo, è Giacomo il minore (v.). TADDEO è anche chiamato Giuda (v.), (fratello) di Giacomo (Lc. 6, 16; Act. 1, 18). SIMONE è detto Cananeo o Zelota (Lc. 6, 15) per il suo zelo per le tradizioni ebraiche (\*\*\*) - Gal. 1, 14 - corrispondente al verbo aramaico qane'ana'). GIUDA (v.) Iscariota, il traditore.

Il divin Redentore curò, con la sua inimitabile pedagogia, la loro formazione ed istruzione; guarendo senza scosse i pregiudizi che, sul Messia e sul suo regno, essi dividevano con i loro contemporanei. L'esistenza dei "dodici" dev'esser comune col Maestro: è il grande desiderio e dovere di ogni discepolo ebraico, secondo i canoni delle scuole rabbiniche: il discepolo più che ascoltare, deve osservare il suo maestro in tutte le sue azioni. I dodici sono sempre gli uditori più in vista: a loro Cristo rivolge principalmente il discorso del monte (cf. Lc. 6, 17); le velate parabole si illuminano per l'intelligenza dei dodici (Mc. 4, 10); il mistero del Messia sofferente, scandalo per i Giudei, è loro proposto con insistenza (Mt. 17, 21-27 par.; 20, 17 ss. par.); a loro sono riservate le supreme effusioni del Cenacolo (Io. 13-17); per le apparizioni intercorrenti fra la Risurrezione e l'Ascensione (Mt. 28, 17-20; Lc. 24, 33-49) divengono testimoni della Risurrezione di Cristo.

Dopo una missione particolare presso i Giudei, caratterizzata dai miracoli, dalla povertà e disinteresse, dalla prudenza e semplicità, e realizzata non immediatamente dopo l'elezione, come potrebbe suggerire Mt. 10, 5-11, 1, ma verso il marzo del 29 d. C. (Mc. 6, 7-13; Lc. 9, 1-6), i dodici ricevono il mandato definitivo, in qualità di plenipotenziari di Cristo, subordinati a Pietro il capo della Chiesa (Mt. 16, 18 s.; Io. 21, 16 s.) e rivestiti del

potere giudiziario e coercitivo (Mt. 18, 17 ss.; Io. 20, 21 ss.), di insegnare e di santificare (Mt. 18, 18 ss.; Mc. 16, 15 ss.). È loro assicurata continua l'assistenza dello Spirito Santo (Io. 16, 13) e la possibilità di confermare la missione con miracoli (Mc. 16, 17 s.; Act. 2, 1-43; 3, 6 ss.; 5, 1 ss.).

L'a. MATTIA (Act. 1, 12-26) è eletto da parte di Cristo, con le sorti, dopo la presentazione della comunità; s. Pietro dà le norme: un testimone di Gesù, dal battesimo di Giovanni alla Risurrezione.

*Gli Apostoli Paolo e Barnaba.* Sono gli unici a. riconosciuti dagli Atti (14, 4; 14, 13) oltre i "dodici". Nell'epistolario paolino, che usa il termine anche con accezione carismatica (v. Carismi), il termine rigorosamente inteso è applicato a Paolo una ventina di volte (I Cor I, I; II Cor 1, 1). Le tre narrazioni della conversione di Paolo (Act. 9, 1.19; 22, 3-21; 26, 9-20) insistono su due elementi basilari nel concetto di apostolato: la visione sensibile di Cristo, che dà al messaggio apostolico il carattere di testimonianza di quello che fu udito e visto, e l'elezione da parte di Cristo. Nella polemica contro i negatori del suo mandato apostolico, Paolo sarà costretto, ad insistere sui seguenti elementi fondamentali del suo apostolato: la vocazione immediata da parte di Cristo, l'unico immediato Rivelatore del Vangelo paolino (Gal. I, 1 s. 11-24); il riconoscimento del suo carattere apostolico da parte dei dodici (Gal. 2, 9); la parità tra il suo e il loro apostolato (Gal. 2, 11-21). Paolo ha la pienezza del potere apostolico: l'universalità della missione; predica per prima ai Giudei, ma il suo campo specializzato sono i pagani, secondo la volontà di Cristo (Act. 9, 15) ed il riconoscimento degli Apostoli (Gal. 2, 9); regola l'organizzazione delle Chiese e lo svolgimento delle adunanze religiose, riprende gli abusi, punisce e perdona, scomunica e riconcilia (I Cor 5, 3 ss.; II Cor 2, 5-11; 12, 21; 13, 1-10; I Tim. 1, 20; 5, 19 s.). Come gli altri apostoli, anche egli è testimone visibile della Risurrezione del Cristo, il fatto fondamentale del Cristianesimo (I Cor 15, 1-10; I Cor 9, 1). Il suo apostolato ha l'autenticazione del miracolo (2Cor 12, 12; I Cor 2, 4 s.; Gal. 3, 1-6; ecc.). [A. R.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE. in DBs, I, coll. 533 ss.; K. H. HENGSTORF, in ThWNT, I, P. 406 ss.; J. M. BRAUN, *Nouveaux aspects du problème de l'Eglise*, Parigi 1942.

---

**ARABI.** - Il termine, dalla radice 'arab che evoca la steppa, è descrittivo più che etnografico; ancor oggi l'a. per eccellenza è il nomade, il badawi (beduino), l'abitante della badija o la campagna rasa; fu attribuito, prima di tutto, alle tribù nomadi e seminomadi del deserto siriano e delle solitudini della parte settentrionale dell'Arabia, l'immensa penisola (3 milioni di km<sup>2</sup>, ca. un quarto dell'Europa, dall'Oceano Indiano a sud, fino alla Siria, Palestina a nord). Quindi la denominazione fu estesa a tutti gli abitanti dell' Arabia. Il termine ricorre per la prima volta nella iscrizione di Salmanassar III sulla battaglia di Qarqar (854 a. C.): Gindibu' di Arbaa vi partecipa con 1.000 cammelli; sotto Teglatfalasar III, l'Arabia (mat Aribi) riceve un governatore assiro; Sargon (715) combatte contro i Tamudei e i Sabei; Sennacherib (703), Asaraddon (673), e, più profondamente, Asurbanipal penetrano in Arabia, e quest'ultimo sconfigge A., Cidareni e Nabatei.



L'Arabia settentrionale fu il dominio preferito dei nomadi e dei carovanieri; in questi gruppi, si notano tre caratteri etnici principali: l'arameo; il ieminita misto a minei ecc.; e il beduino, propriamente detto, che ha tra i suoi più famosi rappresentanti, i Palmireni, i Nabatei, gl'Iturei. Al centro è il deserto, con oasi qua e là; prevalentemente al sud sono le popolazioni sedentarie, che formarono i regni minei, sabei, senza parlare degli stati di Qataban, di Hadramaut ecc.

I nomadi del deserto siro-arabico, più di una volta compaiono nel Vecchio Testamento, come "figli dell'Oriente", Bene. Qedem, (Ez. 25, 4, 10; Iob 1, 3; Gen. 29, 1), termine cui corrisponde l'espressione bizantina \*\*\*, Saraceni.

In Ez. 23, 42 "i bevitori provenienti dal deserto", sono le tribù a. vicine alla Palestina, al di là del Giordano, con le quali Giuda fece alleanza (cf. Ier 27, 9 ss.). Is. 13, 20 usa 'arab come semplice appellativo = "nomadi", così Ier 3, 2. Nome di popolo è in Ier 25, 14. In Ez. 27, 21, col suo senso etnico, 'Arab è in linea con Cedar, Saba e Re'ema. Il gentilizio 'arabi, 'arbi è frequente dopo l'esilio. Neemia ebbe molto a soffrire dall'ostilità degli a. (= i Nabatei; e le antiche popolazioni di Moab e Ammon). Tale denominazione divenne usuale e comune tra i Giudei, mentre i vecchi nomi Madian, Cedar, Saba ecc. cadevano in disuso (cf. 1-11 Par.).

Tra le famiglie semitiche enumerate in Gen. 10, 26-29, troviamo appartenenti all'Arabia meridionale loqtan, Hasarmawet (= Hadramaut), Seba (regno di Saba), Diqlah (Daklan, ad est di Aden).

Ez. 27, 21 S. nomina i principi di Qedar (nome proprio del figlio di Ismaele), tribù di nomadi nel deserto siro-arabico (Is. 21, 16; Ier. 2, 10; Plinio, Hist. nat. V, 12: Cedrei); nei testi cuneiformi Qidri e Qidarri. V. Ismaele; Madian; Saba. [F. S.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, Pp. 288-97: II, ivi 1938, p. 122 s.; S. MOSCATI, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949, pp. 1-6. 175-219.

---

**ARAMAICA lingua.** - Appartiene al ceppo semitico nord-occidentale, e data la sua diffusione storica più che una lingua comprende un gruppo di idiomi forniti di peculiari proprietà fonetiche, morfologiche e sintattiche fundamentalmente simili

Gli Aramei sono nominati già nel secolo XXIII, ma la loro storia comincia propriamente dal tempo in cui si stabiliscono in Mesopotamia e Siria (sec. XI-X). Sorgono gli Stati aramei indipendenti tra loro ma indicanti il periodo del massimo influsso e floridezza politica degli Aramei (cf. Aram Sobah, Aram Ma'akah, e soprattutto il regno di Damasco). Orbene la lingua usata da queste genti aramaiche mostra (almeno dai documenti pervenuti) una iniziale incertezza, in quanto si riscontra la tendenza di usare la lingua del luogo di conquista. Ma quando si sentono più autonomi, guadagna in autonomia la loro stessa lingua e compaiono i testi propriamente aramaici. Si può dunque dividere la storia dell'aramaico in questi periodi:

1) a. dialettale (testificato solo nel secolo VIII) in cui si trovano le tipiche forme a mescolate con forme cananee, fenicie o comunque alloglotte (cf. Iscrizioni a Zengirli della statua di Hadad e di Panammu; Cooke, *North-Semitic Inscriptions*, nn. 61, 62, con disamina degli elementi a. e cananei p. 184).

2) a. *classico* dal tempo in cui fioriscono i regni (sec. X) fino alla conquista di Ciro (539). I testi giunti fino a noi non sono numerosi né lunghi, tuttavia sufficienti per farci conoscere questa lingua letteraria, e soprattutto l'immensa diffusione della parlata a.

a) Assiria. L'episodio tra i messi di Sennacherib e il re Ezechia (2Reg. 18, 17 ss.) mostra che in Assiria era nota la lingua a. Ostraca, iscrizioni su pesi, altre epigrafi, tavolette cuneiformi con note aramaiche documentano, segnatamente per il periodo dell'impero neobabilonese, come l'a. s'imponesse sempre più quale lingua diplomatica.

b) Siria. Evidentemente permane l'a. come lingua parlata e letteraria (cf. le iscrizioni trovate a Nerab del sec. VII. Cooke, nn. 64, 65).

c) Palestina. Il papiro di Saqqara (lettera di un certo Adon re di Ascalona (?) al faraone Neco II [610-595]) conferma che la lingua diplomatica era l'a. (in *Biblica*, 30 [1949] 514 ss.).

d) Egitto. Dal papiro suddetto appare che l'a. doveva essere noto in corte, e senza dubbio anche in altri ambienti.

3) Dopo Ciro fino ad Alessandro Magno (323). Con la costituzione dell'immenso impero degli Achemenidi (dal Nilo allo Indo) con la capitale in Susa, l'a. divenne la lingua ufficiale sebbene non unica. In tutte le satrapie dell'impero si trovano testi a. Il papiro di Torino, studiato dal Clermont-Ganneau, ci mostra come un egiziano scriva ad un persiano in lingua a. In Egitto sono di questo periodo i famosi papiri a. di Elefantina: contengono, già in scrittura quadrata, dei contratti e importante corrispondenza tra una comunità giudaica di Elefantina e le autorità di Gerusalemme. Furono in parte pubblicati dal Cowley (*Aramic Papyri of the fifth Century b. C.*, Oxford 1923); ora altri 17 ricevono la prima pubblicazione (cf. *Biblica*. 34 [1953] 265; due distinti volumi, uno di E. Kraeling e l'altro di S. R. Driver). Notevoli ancora 14 manoscritti a. su cuoio (sec. V) contenenti la corrispondenza di Arsam, governatore persiano dell'Egitto (in *Orientalia*, 22 [1953] 445). L'a. egiziano ha un'ottima grammatica in P. Leander, *Laut-und Formenlehre des Aegyptisch-Aramaischen*, Goteborg 1928.

In Persia sono celebri gli ideogrammi (o meglio metagrammi) a. Si tratta cioè di elementi a. mescolati con elementi iranici: tali elementi a. avevano valore di ideogrammi (metagrammi), che perciò non erano pronunciati come a., ma subito trasferiti durante la lettura stessa in vocabolo iranico (Dupont-Sommer, *Les Araméens*, p. 95). Il che ancora una volta dimostra il largo uso della lingua a.

4) *Dopo Alessandro Magno*. La lingua greca prende il sopravvento quale lingua ufficiale. Allora per l'a. comincia il processo di diversificazione in a. occidentale e a. orientale, che all'epoca di Cristo sarà definitiva. La scrittura passa definitivamente all'impiego delle lettere così dette quadrate, che prevarranno poi anche nella scrittura dei

testi ebraici. Intanto si concreta un fatto di grande importanza per l'a. occidentale e per la sua susseguente fortuna: gli Ebrei, conducendo a termine il fenomeno cominciato ai tempi di Esdra, usano sempre l'a. come lingua propria, fino a tralasciare l'ebraico. Ora va subito detto che proprio perché avvenne ,questo, l'a. occidentale poté avere una grandiosa letteratura, che non ebbe o meglio non ci pervenne dal periodo precedente. Gli Ebrei usarono l'a. nel periodo che susseguì il ritorno dall'esilio.

In a. ci giunsero anche alcuni brani di testo biblico, i più notevoli nel libro di Daniele e di Esdra e Neemia, scritti quando non esisteva la distinzione in a. occidentale e orientale, ma riproducenti le particolarità grammaticali che saranno proprie dell'a. occidentale. (H. Bauer- P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramaischen*, Halle 1927).

In a. erano tradotti i testi biblici ebraici letti ma non intesi dal popolo durante le funzioni sinagogali, così ebbero origine i *Targumin* (versioni o piuttosto parafrasi a dei testi biblici).

La distinzione in a. occidentale e orientale è determinata da particolarità grammaticali (lo stato enfatico, il prefisso della 3a persona sing. masc. del futuro, ecc.).

1) l'a. occidentale comprende:

a) a. palestinese (Dalman, *Grammatik des Judisch-palastinischen Aramaisch*, Leipzig 1905).

b) a. dei Targum (v.);

c) a. del Talmud palestinese;

d) a. dei Samaritani (traduzione del Pentateuco);

e) a. delle iscrizioni di Palmira (mescolate).

2) l'a. orientale comprende:

a) a. babilonese con il celebre Talmud (Margolis, *Lehrbuch der Aramaischen Sprache des Babylonischen Talmuds*, Munchen 1910);

b) a. della letteratura mandaica e manichea;

c) il dialetto di Edessa già noto da testi precristiani ha dato origine alla grandiosa letteratura siriana cristiana, con due ulteriori divisioni (dal sec. V) in siriana iacobita e siriana nestoriana. Questa letteratura siriana (a. orientale) gareggia e forse supera la letteratura a. orientale.

L'a. vive ora in piccole isole linguistiche presso Damasco, presso Mossul e il lago Urmia.

La conoscenza dell'a. è di somma importanza per il biblista sia perché alcuni testi sono scritti in a., sia perché essa fu la lingua di Gesù e degli Apostoli, di cui è quindi notevolmente impregnato il sostrato dei libri del Nuovo Testamento.

[P. Bo]

BIBL. - BOWMAN, *Arameans. Aramaic. and the Bibl.*, in INES, 7 (1948) 65-90; P. KAHLE, *Das zur Zeit Jesu in Palastina gesprochene Aramaisch.* in TRu. 17 (1949) 201-16; A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris. 1949.

---

**ARAMEI.** - Abitanti dell'Aram che nel V. T. designa sia la Mesopotamia settentrionale, sia la Siria. Per la Mesopotamia, (la regione bagnata dall'Eufrate e dal Habur), l'espressione biblica più usuale è *Aram-Naharajim* (Gen. 24, 10; Deut. 23, 5; Iudc. 3, 8; I Par. 19, 6 ecc.) e cioè: la regione aramea dei due fiumi. Tale espressione è, a volte sostituita con *Paddan-Aram* (Gen. 25, 19; 31, 20 ecc.) che denota direttamente la regione di Harran, soggiorno dei Patriarchi prima dell'entrata in Canaan. L'espressione *Naharajim* quale designazione della Mesopotamia settentrionale ricorre in documenti egiziani fino dai tempi di Tutmosis I (ca. 1500 a. C.) sotto la forma di *Nahrin*, che nelle tavolette d'El-Amarna sta per Mitanni.

Come designazione della Siria, Aram ricorre sempre unito a una più stretta specificazione geografica, come *Aram-Sobah* (2Sam 10, 6), *Aram-Rehòb* (*ibid.*), *Aram-Dammeseq* (2Sam 8, 5).

Un'iscrizione di Teglatfalasar I (1114-1076) confermata più tardi dal monolito di Assurnasirpal II (884-859) unita ad altri dati storici ci inducono a ritenere la comparsa degli Aramei strettamente collegata a un grande afflusso di nomadi: i Sutu e Ahalamu (probabilmente: *nomadi* e confederati) ricordati in iscrizioni fin dai tempi di Rim-sin (1750 ca. a. C.). Quanto al nome d'Aram poi, erroneamente per molto tempo lo si è ritenuto di data piuttosto recente: un'iscrizione dei tempi di Naram-Sin (ca. 2400 a. C.) e due tavolette della 3a dinastia di Ur (2070-1960 ca.) trovate nel famoso archivio di Drehem, lo contengono chiaramente.

L'ipotesi più plausibile addita qual luogo d'origine degli A. il deserto siro-arabico. Di là un'infiltrazione di nomadi si sarebbe diretta anzitutto verso le fertili regioni di Babilonia dove Kadasman-Harbe e successori non poterono impedire lo stabilirsi di tribù caldee. Quasi contemporaneamente altri gruppi nomadi con la stessa religione (culto del Dio lunare) e gli stessi costumi si vanno stabilendo nel nord: sono appunto questi che saranno chiamati A. L'affermazione biblica (Gen. 22) di una stretta parentela tra A. e Caldei è perfettamente confermata.

Staccatisi dai Caldei, gli A. si sono diretti verso l'Assiria premendo da sud-est nel tentativo di passare l'Eufrate e il Habur. Adad-Nirari I (1304-1273) li respinge, ma ai tempi di Salmanassar I (1272-1243) li troviamo stabiliti ai bordi dello stato Assiro contro il quale sono alleati con gli Hittiti. Teglatfalasar I li respinge in ben 28 campagne: dalla relazione di questo monarca rileviamo tuttavia come già allora gli A. fossero saldamente stabiliti in varie località. Il periodo di debolezza seguito in Assiria a Teglatfalasar I, se pure non fu provocato da nuove ondate d'A., ne favorì certo il consolidamento sulle posizioni raggiunte. Centri a. denominati dai capi tribù sorgono ovunque e in Mesopotamia, mentre viene completata la penetrazione a. in Siria. In Mesopotamia i centri più famosi sono Bit-Adini (Am. 1, 5; 2 Reg. 19, 12 ecc.) nella regione di Til Barsip sull'Eufrate, mentre verso le

sorgenti del Habur, dagli scavi di Tell-Half si è potuto localizzare il grande centro di Bit-Bahiani. Contemporaneamente la penetrazione a. si va completando nella Babilonia dove poco più tardi Adad-apal-iddin I (1063-1042) viene detto espressamente "usurpatore a.". Nonostante tanti progressi gli A. restano però frazionati in tribù, in piccole città-stato: questo spiega la loro inefficienza come potenza politica e ne causerà presto la caduta. Con la ripresa assira, agli inizi del 1° millennio, da Adad-Nirari II a Salmanassar III, tutti gli staterelli a. di Mesopotamia verranno riassorbiti.

Più a lungo resistono i centri a. di Siria, in particolare Damasco, che dopo David poté svolgere una politica indipendente polarizzando gli altri centri a. vicini. Talvolta alleata e talvolta in guerra coi vicini stati d'Israele o di Giuda, Damasco resistette fino a quando Teglatfalasar III (745-727) la occupò uccidendone il re Rasin. Scompare allora completamente la potenza politica a., ma non l'influsso della sua lingua e cultura: questo continua accentuandosi, anzi, quando poco più tardi gli stretti parenti degli A., i Caldei, con Nabopolassar avranno instaurato la grande dinastia neo-caldea in Babilonia, l'aramaizzazione dell'Asia occidentale si andrà tanto sviluppando da essere totale già agli inizi del periodo persiano.

*Cultura e Religione.* Il carattere fondamentale della cultura aramea fu indubbiamente la sua proprietà di assimilazione e fusione: priva di grande originalità doveva rispondere alla missione storica di una gente destinata a recare comprensione e compenetrazione a popoli in continuo antagonismo. Questo spirito sincretistico che fu senza dubbio favorito dall'organizzazione degli A. in piccole città-stato si rileva sia nell'arte, dove sono evidenti forti influssi mesopotamici (scavi di Tell-Halaf), Hittiti e Hurriti (scavi di Sam'al), e sia nella religione caratterizzata da un forte sincretismo mesopotamico-cananeo. Nella religione a. una divinità che sembra emergere è Hadad col figlio Ben-Hadad: Dio del temporale e della pioggia questa divinità assume anche altre funzioni. Divinità femminile appare Atagartis, Dea della fecondità. Di origine a. sembra anche il Dio Bethel tanto popolare dal secolo VI in poi. Profondamente radicato presso gli A. fu anche il culto del Dio Tammuz.

Ma il più grande contributo culturale portato dagli A. fu la loro lingua (v.).

*Relazioni con gli Ebrei.* - I primi contatti tra Ebrei e A. risalgono all'epoca dei patriarchi. Dopo la narrazione della permanenza di Giacobbe in Aram la Bibbia ha la sua prima frase a. (Gen. 31, 47), messa in bocca a Labano, zio di Giacobbe, residente a Harran. I discendenti stessi di Giacobbe si diranno (Deut. 26, 5) figli d'un a. errante. Lo spostamento dei Terakiti da Ur a Harran, come le principali vicende della vita dei primi patriarchi, quadrano perfettamente con quanto fonti storico-archeologiche ci dicono delle popolazioni a. Più tardi, prima dell'entrata in Canaan, gli Ebrei vengono in contatto con Balaam a. della Mesopotamia (Num. 22, 5). Al tempo dei Giudici (Iudic. 3, 8-10) gli Ebrei sembrano aver subito l'oppressione d'un gruppo a. comandato da un certo Kusan Risathaim: siamo allora nel periodo in cui la pressione assira obbliga tribù a. a spostarsi verso ovest in Siria dove gli A. vanno occupando le regioni più fertili fondando piccoli principati. Ai tempi di Saul e David pertanto, un potente stato a. segnalato a ovest dell'Eufrate è Aram-Sobah (1Sam 14, 47; 2Sam 8, 3-12 ecc.) che estese il suo dominio a nord fino a Hamath e a meridione fino a Berothai, l'odierna Bereitan a sud di Ba'al-bek. A prolungamento dell'Aram-Sobah è da collocarsi un altro stato Arameo ricordato in 2Sam

10, 6, *Aram-Béth-Rehob*, mentre tra l'Hermon e il lago di Hule andrebbe localizzato l'*Aram-Ma'akah* nominato in I Par. 19, 6; tutti questi stati Aramei si presentano (2Sam 10, 6-9) uniti contro David: nella lotta Sobah tiene le redini, ma è sconfitto. A questi stati più tardi si unisce contro David anche Damasco (2Sam 8, 8), l'Aram per eccellenza. David sarà ancora vincitore e Damasco, almeno per breve tempo, assoggettata. Riacquistata l'indipendenza Damasco, unificando attorno a sé gli altri stati a. di Siria, formerà il grande stato che resisterà fino ai giorni di Teglatfalasar III. Un altro piccolo centro a. nominato dalla Bibbia (2Sam 15, 8) è Ghesur-Aram che sembra dover essere localizzato a mezzogiorno dell'Aram-Ma'akah attraverso il Giolan.

[G. D.]

BIBL. - E. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, in RB, 37 (1928) 367-85. 481-511; 40 (1931) 364-74. 503-18 (Recueil Ed. Dhorme, Paris 1951, pp. 191-272); R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, Roma 1949; S. MOSCATI, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949; ID., *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 77-82.

---

**ARCA dell'alleanza.** - Cassa (ebr. 'aron) di legno di acacia, 1,30 lunga, larga e alta 0,78; internamente e all'esterno rivestita d'oro, l'orlo superiore coronato di una ghirlanda d'oro; e i lati muniti di quattro anelli d'oro che, per mezzo di due spranghe di acacia foderati d'oro, ne permettevano il trasporto (Ex. 25, 10-22; 35, 10 ss.; 37, 1.9; I Reg. 8, 7 s.). Sull'a. v'era una lastra d'oro, detta "propiziatario" (v.) in rapporto al rito dell'espiazione (Lev. 4.16), ai cui argini poggiavano due cherubini (v.) d'oro battuto, probabilmente in ginocchio, l'uno di fronte all'altro. Nell'a. erano conservate le tavole del Decalogo, statuto dell'alleanza tra lahweh e Israele, una misura di manna e la verga d'Aronne (Ex. 16, 34; Num. 17, 10; Jer. 3, 16; 8, 21; Hebr. 9, 4).

Il propiziatario, tra le ali dei Cherubini, era considerato trono dell'invisibile Iddio; che manifestava la sua presenza con una nube leggera (sekina, cf. Lev. 16, 2; Ex. 24, 16). L'a. era l'oggetto visibile, espressione della presenza di lahweh; che suppliva, senza pericolo d'idolatria, la mancanza di qualsiasi effigie dell'Eterno.

L'a. pertanto è la testimonianza del puro monoteismo mosaico; e conservando il Decalogo era il richiamo perenne dell'alleanza solenne, sancita al Sinai (detta perciò a. dell'alleanza). L'a. pertanto è il simbolo dell'unità nazionale.

Costruita poco dopo l'uscita dall'Egitto (Ex. 37, 1-9), custodita nella tenda che fungeva da santuario, seguì Israele nelle peregrinazioni per il deserto; quindi rimase a Silo, fino a Samuele (1Sam 1, 3.21.24; 2, 14), quando fu catturata dai Filistei, in battaglia. Essi però dovettero rimandarla, per le calamità che colpivano le loro città, dove veniva posta (1Sam 4-6).

È il periodo oscuro del frazionamento degli Israeliti, in Canaan.

L'a. rimane così nell'oblio a Cariathiarim (1Sam 6, 12-7, 2), fino a che David, il vero liberatore e unificatore d'Israele, non la trasporta solennemente sul colle Sion (2Sam 6),

da dove Salomone la fa passare splendidamente nel Santissimo, la parte più sacra del Tempio (I Reg. 8, 3-11).

David si ricollega così alla più pura tradizione mosaica.

L'a. scomparve definitivamente nella prima distruzione del Tempio (587 a. C.). [L. M.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 211-21. 326; II, 1930, pp. 189-202; III, p. 112 s. 191-96: F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V. T.* Rovigo 1953, PP. 213 s. 218. 232. 287; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Parigi-Tournai 1956, pp. 122-127.

---

**ARCHEOLOGIA.** - È la scienza delle cose antiche. Confusa dapprima con la storia generale di un popolo come nell'"A. romana" di Dionigi di Alicarnasso e nell'"A. giudaica" di Flavio Giuseppe, l'a. si limita a studiare le istituzioni di un popolo, in quanto sono manifestate dagli antichi documenti; ricerca i resti materiali di una cultura come statue, pitture, mosaici, iscrizioni; oggetti della vita pratica: vestiario, strumenti, ornamenti, ceramica, tombe, monete. Allo studio della Bibbia non serve solo l'a. della Palestina, ma servono anche i risultati ottenuti in Mesopotamia, nella Fenicia, nell'Asia Minore, nell'Egitto.

*A. della Palestina.* Fonti della conoscenza dell'antica cultura biblica sono la S. Scrittura, il Talmud, Filone (ca. 25 a. C.-42 d. C.), Flavio Giuseppe (ca. 37-103 d. C.), l'*Onomasticon* di Eusebio (ca. 325) tradotto e completato da s. Girolamo (ca. 390), gli itinerari dei pellegrini, specialmente il *Burdigalense* (333), la *Peregrinatio Aetheriae* (Silviae, ca. 394), l'*Anonimo Piacentino* (570), il *Breviarium de Hierosolyma* (sec. V-VI), il *De locis sanctis* (ca. 670), le opere di Girolamo, in particolare l'epistola *ad Marcellam* (ep. 46) e l'*Epitaphium s. Paulae*. Questi documenti illustrano quasi esclusivamente il periodo romano-bizantino in modo che la Bibbia rimane l'unica fonte sulle antichità palestinesi.

Col 1867 si apre il periodo degli scavi scientifici. Successi poco lusinghieri hanno le prime ricerche a Gerusalemme. Risultati più considerevoli si ottengono dopo che Fl. Petrie (1880) introduce il metodo stratigrafico e la datazione cronologica per mezzo della ceramica. Dopo la guerra del 1914-18, gli scavi prendono uno sviluppo immenso e portano a risultati straordinari. La guerra del 1939-1945 produce una interruzione nei cantieri: sembra che ora alcuni scavi vengano continuati. Meritano una particolare menzione gli scavi a Tell Rumeilé-'Ain Shems, Bethsames, a 38 km. da Gerusalemme condotti, per il Palestine Exploration Fund, nel 1910-12 da D. Mackenzie; nel 1928-33 da E. Grant. Tra gli oggetti rinvenuti c'è anche una iscrizione cuneiforme, un'ansa stampigliata col nome di Ioakim e un ostrakon di data discussa.

A Ramet el-Khalil = Mambre da E. Mader (1926-28) per la Gorresgesellschaft; a Tell-Beit Mirsim = Debir, Qiriat Sepher(?) (Ios. 15, 13-19; Iudc. 1, 9-15) da W. F. Albright e Kyle (1926 ss.); a Tell ed-Duweir = Lachis da J. L. Starkey (1933-35) con rinvenimento di 18 ostraka del tempo di Geremia; a Naplousa = Flavia Neapolis, Tell-Balata = Sichem, a

Sebastiyé = Samaria, da G. A. Reisner, C. S. Fischer, D. G. Lyon (1908-1910), da J. C. Crowfoot (1931. 35. con la scoperta di 75 ostraka.

A tell Djezer = Gazar, Gezer, per il Palestine Exploration Fund, da R. A. St. Macalister, 1902-05; 1907-09; da A. Rowe, 1934 con la scoperta del calendario di Gezer (sec. XI.?); a Tell en-Nasbé = Masfa da Rade (1926-32); a Tell. es-Sultan = Gerico da F. Sellin, C. Watzinger (1908), da J. Garstang (1930-35), da Miss Kenyon (dal 1952 ad oggi). I risultati di questi ultimi scavi ancora in corso sembrano sconvolgere i dati degli scavi precedenti.

A Tell el-Hosn = Beisan, da C. Fisher, A. Rowe (1921-26) per il museo dell'università di Pennsylvania; da A. Rowe, A. G. M. Fitzgerald (1927-33) con la scoperta delle stele di Beisan; a Tell el-Mutesselem = Megiddo da M. G. Schumacher (1903-1905) per il Deutscher (Palastina-Verein; da O. S. Fisher (1925) per l'istituto orientale dell'università di Chicago; da P. L. O. Guy (1927); a Tell Ta'annak = Thanaak da E. Sellin (1902-04); G. Schumacher con la scoperta di 12 tavolette cuneiformi del sec. XIV; a Et-Tell = Hai, da J. J. Marquet-Krause (1933); a Tell el-Far'a = Seruhen, da Fl. Petrie (1927-29), R. de Vaux (dal 1946), direttore dell'Ecole biblique di Gerusalemme che ha anche L. H. Vincent e F. M. Abel come archeologi dei monumenti cristiani. A Teleilat-Ghassul da P. Mallon (1929 ss.) per il Pont. Istituto Biblico.

I residui umani, trovati nel Wadi el- 'Amud (F. Turville-Petre, 1925-26), nella grotta Suqbah presso Ramleh (D. Garrod, 1928), nelle grotte del Carmelo presso 'Adit (D. Garrod, 1928-34) e in una grotta del Monte del Precipizio presso Nazaret (R. Neville, 1934) dimostrano che la Palestina è già occupata dall'uomo paleolitico (*Palaeanthropus palaestinus* del tipo di Neandertal). Una razza paleolitica più recente risulta da più luoghi della Palestina. Il mesolitico, rappresentato dal natufiano (trovato in una grotta del Wadi Natuf presso Lidda) s'incontra in diverse grotte. Si discute se si possa parlare di neolitico in Palestina: alcuni stimano che dal mesolitico si passi direttamente al calcolitico che si trova particolarmente a Teleilat el-Ghas sul (ghassulliano), nello strato VIII di Gerico e, in forma più recente, a Beisan e a Megiddo.

*Mesopotamia.* Dalla fine del Medioevo le rovine della Mesopotamia attirano l'attenzione dei viaggiatori. Beniamino da Tudela (1160), Odorico da Pordenone (1320), il Barbaro (1472) segnalano le rovine di Ninive, Babilonia, Persepoli. Pietro della Valle (1614) porta da Babilonia i primi mattoni con iscrizioni. T. Herbert (1674) fa qualche copia di segni cuneiformi; J. Chardin (1674) eccita definitivamente la curiosità degli studiosi con la pubblicazione di un frammento dell'iscrizione trilingue di Persepoli. E. Kampfer (1712.), C. van Bruyn (1718), C. Niebuhr percorrono la zona: le copie dei segni servono al Grotefend (1802) per la decifrazione dei cuneiformi. J. Rich (1787-1820) esegue sondaggi a Babilonia e a Ninive; H. Rawlinson (1833-74,) compie numerosi viaggi in Persia e copia la grande iscrizione di Dario I a Behistun. Il periodo di esplorazione termina con le spedizioni di Chesnay (1835-37) e di Fresnel Oppert (1851-55). Dal 1842 E. Botta apre l'era degli scavi a Ninive e a Khorsabad. Al periodo degli inizi (1842-80) senza molto metodo e molti mezzi succede quello scientifico inaugurato dal de Sarzec a Tello e ripreso dopo la guerra del 1914-18.



A Khorsabad = Dür-Sarrukin gli scavi sono condotti da E. Botta (1843-44), V. Place (1851-55), G. Loud (dal 1929) con la scoperta degli ortostati, dei bassorilievi, le iscrizioni di Sargon II (cf. Is. 20, 1), delle mura di cinta con 167 torri, del palazzo, della Ziqqurat o torre a piani, e soprattutto della lista dei re assiri. che serve molto per la cronologia della Mesopotamia.

A Kuyundjik = Ninive da Botta (1842), Layard (1845-50) e H. Rassam (1849-54; 1877-79), C. Thompson (1927) con la scoperta dei palazzi dei Sargonidi e, specialmente, della biblioteca di Assurbanipal con le sue migliaia di tavolette, dei templi di Nabu e di Istar e del prisma di Asarhaddon (cf. Is. 37, 37 ss.).

Nel medesimo tempo da Layard e Rassam a Kalah-Nimrud = Kalah (Gen. 10, 10) con la scoperta dell'obelisco di Salmanassar III (tributo di Iehu verso l'841). A Qalaat-Serghat = Assur da W. Andrae (1902-14) col rinvenimento del Bit Akiti, "casa della festa di Capodanno", e la tomba di Sennacherib. A Yorghana Tepe = Nuzu da Chi era (1925-28), Pfeiffer (1928-29), Starr (1929-31) con la scoperta di migliaia di tavolette del sec. XVI che illuminano l'ambiente dei patriarchi. A Tell Billa=Sabaniba da Speiser e Bache durante i lavori di Tepe Gawra. A Tello = Lagas da E. De Sarzec (1877-1901), Cros (1903-09), de Genouillac (1928-31), A Parrot (1932-33) con la scoperta della civiltà sumerica (epoca di Gudea), del vaso di Entemena, della stele degli avvoltoi, di iscrizioni su statue e cilindri.

A Neffer = Nippur da Harper, Hilprecht, Haynes, Peters (1888-1900) col rinvenimento di più di 50.000 tavolette che anche attualmente, grazie alla interpretazione di S. N. Kramer e di T. Jacobsen apportano interessanti sorprese. A Fara = Shuruppak dagli stessi archeologi (1900) di Nippur, da Andrae (1902), da Schmidt (1932.). A Senkereh = Larsa (Ellasar di Gen. 14, 1) da Parrot (1933); a Warka = Druk (Erech di Gen. 10, 10), da Jordan (1912; 1928-31), da Noldeke e Heinrich: si mette in luce uno strato alluvionale. A Muqayyar = Dr, patria di Abramo, gli scavi di Taylor (1849), di Loftus (1850), Woolley e Legrain (dal 1929) mostrano il tempio del dio-Luna e della sua paredra, la ziqqurat e i sotterra: nei regi dalle ricchezze meravigliose.

Ad Ahu Shahrein=Eridu i lavori sono eseguiti da Thomson e da Hall (1918-19). V. Scheil (1892) ad Abu Habba=Sippar trova il tempio del dio-Sole e 60.000 tavolette mentre H. Rassam (1881) trova il cilindro di Nabonide. Ai tell di Kasr e di Merkes = Babilonia una missione tedesca diretta da Koldewey (1899-1917) scopre i palazzi che hanno visto prigionieri i re di Giuda e il banchetto di Balthazar, la triplice cinta fortificata, i templi di Istar e Marduk, le vie sacre delle processioni (Bar. 6), le iscrizioni tra le quali il cilindro di Ciro (Esd. I, 1-4). A El-Oheimir= Kis gli scavi vengono effettuati dal de Genouillac (1912), Langdon (1912-2.6), Wate-lin (1926-34). A Tell Asmar=EBnunnak una missione americana (dal 1930): nel 1947 dà alla luce il codice di Bilalama, anteriore di ca. 200 anni a quello di Hammurapi." A Tell el-Hariri (Mari, v.) A. Parrot trova un materiale cuneiforme che getta una luce straordinaria sull'epoca dei patriarchi.

Dagli scavi risulta che tutta la Mesopotamia ha conosciuto una civiltà fondamentalmente unitaria e che i Sumeri non ne sono gli esclusivi autori. L'antiorità di questa civiltà su quella del Nilo sembra maggiormente probabile. Grandi culture, tra le quali El-Obeid, Warka, Jemdet Nasr, ecc. hanno preceduto la prima dinastia di Ur (verso il

3100) e si rivelano identiche in Assiria e a Babilonia. Lo strato di sabbia alluvionale trovato in diverse profondità a Warka, Fara, Muqayyar, Tello, El-Oheimir, Kuyundjik si può riferire al diluvio dei documenti cuneiformi.

*Fenicia.* Oltre gli scavi del Loftus (1851) che portano all'identificazione di Susa (v.; Dan. 8, 2) = Shus nella Persia, e della delegazione francese ai tell dell'Apadana, della cittadella (Neh. 1, 1; Esth. 1, 2) e della città reale con la scoperta della stele del codice di Hammurapi, sono da segnalare i lavori compiuti alla ricerca delle antiche culture fenice. Oltre la missione di Renan (1860-61) e gli scavi a Tiro e Sidone, hanno particolarmente successo quelli condotti a Djebal = Byblos (Ez. 27, 9) da P. Montet (1921-24) e da M. Dunand (1924 fino ad oggi), con la scoperta di numerose iscrizioni, e a Ras Shamrah (v.) = Ugarit da C. Schaeffer con un lotto iniziale di tavolette in cuneiforme alfabetico già decifrato, al quale si deve aggiungere la scoperta recente di un numero rilevantissimo di altre tavolette.

Asia Minore e Alta Siria. A Boghazkoy = Hattusa, Winkler (1906) scopre gli archivi reali degli Hittiti (v.; XIV-XIII sec. a. C.); a Kultepe = Kanis si scoprono le tavolette di Cappadocia (sec. XVIII a. C.) che illuminano la vita degli Assiri. Importanti lavori sono in corso a Karatepe e sul sito dell'antica Harran.

A Zendjirli = Lutibu Samal, gli scavi sono condotti da Luschau (1888-94), con la scoperta della stele di Asarhaddon (670) che ricorda la sua vittoria su Sidone e l'Egitto. A Djerablus = Karkemis (Jer. 46, 2) i lavori vengono effettuati da Henderson 1878-81), Hogart e Woolley (1911-13, 1920); ad Arslan Tas = Hadatu, il Barrois (1928) : apre una serie di placche d'avorio appartenenti ai mobili di Hazael di Damasco.

*Egitto.* Iniziata con la spedizione Bonaparte (1798) l'esplorazione riprende dopo il deciframento dei geroglifici di F. Champollion (1822). Champollion, Rosellini (1828) e Lepsius (1840) visitano il paese. Mariette 1850-1880) scopre il Serapeum, la necropoli di Saqqarah, il tempio della sfinge a Gizeh ecc.

A San el Hagar =Tanis, (So'an di Num. 13. 22 cf. Is. 20), in una pianura che gli Egiziani chiamano campi di Tanis (Ps. 78, 12) gli scavi sono condotti da Mariette (1860), Petrie (1884), Montet (dal 1929) e fanno pensare alla presenza della città degli Hyksos, Avaris più tardi capitale di Ramses II (Ex. 1, 11), che Petrie (1906) aveva invece identificato con Tell Artabi nel Wadi Tumilat.

A Tell el-Maskhuta, Naville (1883) riscontra Pitom di Ex. 1, 11 come, a Theku, Soccot di Ex. 12, 3-7. A tell Defenneh, Petrie (1886) scopre le rovine di Taphnes (Jer. 43, 7 ss.); a Tell Yehudieh = Leon-topolis, Petrie (1905) rivela i resti di un campo trincerato del tempo degli Hyksos e della colonia giudaica del tempo dei Maccabei. Ad Ahu Hasan, a sud dei laghi Amari, Chedat (1919) trova un tempio-fortezza di Seti I che sembra corrispondere al migdol di Ex. 14, 2.

L'esplorazione della linea delle piramidi porta alla conoscenza della vita dell'Antico e Medio Impero. Tra il Cairo e Luxor, Tell el-Amarna (v.) = Ikhetnaton di Amenophis IV, porta un complesso di tavolette cuneiformi (1887) che rivelano la corrispondenza tra la Palestina e l'Egitto nel sec. XIV.

Le rovine di Karnak e di Luxor sulla riva destra del Nilo, di Qurnah e Medinet Ha-bu, sulla riva sinistra, segnano il sito di Tebe (v.; No-Amon di Nah. 3, 8; altrove semplicemente No). Nel grande tempio di Karnak, Petrie (1896) scopre la stele di Merneptah, che parla d'Israele, e le liste delle città siro-palestinesi di Tuthmosis III e di Shesonq (Sesac di I Reg. 14, 25).

Di fronte ad Assuan = Syene di Ez. 30, 6 ecc. l'isola di Elefantina offre ai clandestini e alla missione tedesca di Rubensohn (1904-06) un forte numero di papiri aramaici che danno una visione della colonia giudaica (500-400 a. C.) .

Il confronto con le culture analoghe dell'Egitto e della Mesopotamia permette di stabilire alcune date della Palestina: il calcolitico viene situato dal V-IV millennio fino al 3200 ca. a. C. Le successive fasi del bronzo e del ferro, distinte in modo speciale per la tecnica e la morfologia della ceramica, si trovano in molti luoghi. L'età del bronzo si divide in tre periodi in Palestina così determinati: bronzo I (antico) dal 3200 al 2000 ca.; bronzo II (medio): 2000-1600; bronzo III (recente): 1600-1200. Ugualmente l'età del ferro (1200-300): ferro I = 1200-900; ferro II = 900-600; ferro III = 600-300. Negli strati superiori di molte città più antiche si trova rappresentata la cultura ellenistica (300-50 a. C.), la romana (50 a. C. - 350 d. C.) e la bizantina (350-636 d. C.). L'invasione dei mussulmani apre una nuova epoca (636).

I diversi strati archeologici manifestano anche gli influssi dell'estero sulla Palestina e il succedersi di nuove popolazioni. Nel periodo del bronzo I, l'elemento etnico prevalente è il cananeo che viene soppiantato verso il 1900 da un nuovo strato più potente di Semiti occidentali o amorrei; nel corso del bronzo II si nota un afflusso di Hurriti, Aramei, Hyksos; nel bronzo III, il dominio degli Egiziani, ristabilito in Palestina dopo la disfatta degli Hyksos, viene disturbato dalle invasioni di popoli nomadi (Habiru), ai quali succedono gli Israeliti.

L'inizio del ferro I è caratterizzato da una notevole decadenza culturale dovuta, senza dubbio, all'occupazione del paese da parte degli Israeliti, i quali solo lentamente assimilano gli elementi culturali trovati nel paese conquistato e subiscono nuovi influssi, soprattutto dalla Fenicia (architettura), dall'Egitto (manufatti artistici, avorio, vasellame) e, più tardi, dai popoli conquistatori (Neo-Babilonesi, Persiani, Seleucidi, Romani).

I racconti biblici si inseriscono senza difficoltà nell'ambiente. Solo in alcuni casi rimangono dubbi, p. es. circa la data della caduta di Gerico cananea e della presa di Hai (cf. Jos. 8). L'a. conferma la verità della storia biblica nelle sue linee generali. Per i fatti singoli, mancando finora in Palestina le iscrizioni che permettano di fissare con esattezza la data dei monumenti scoperti, non si ha sempre la dimostrazione indiscussa. Ecco alcuni esempi in cui essa è palese: a Tell el-Haleifi (Asiongaber), presso il golfo di Aqaba, grazie ai lavori di N. Gluck, si possono constatare gli sforzi di Salomone per crearsi un porto commerciale (I Reg. 9, 26); gli oggetti di avorio trovati a Samaria confermano le descrizioni della ricchezza della capitale del regno del Nord (2Reg. 22, 39; Am. 3, 15; 6, 4) come gli ostraka della medesima città accennano ad alcuni centri del territorio di Manasse; le lettere di Lachis dimostrano la incertezza della situazione politica del regno di

Giuda al tempo di Geremia. La conferma dell'a. per questi elementi secondari dimostra l'attendibilità della narrazione biblica.

Le scoperte recenti contribuiscono a superare lo scetticismo nei riguardi della Bibbia: il ricordo dell'età patriarcale attraverso gli scavi di Nuzu e di Mari; la luce sulla poesia e il linguaggio degli Ebrei come risulta da Ugarit; la viva illuminazione sugli inizi della legislazione mosaica attraverso la pubblicazione delle leggi Hittite, Babilonesi, Assire, dei codici di Urnammu, Bilalama, Lipit-Istar; una nuova luce sul periodo persiano della storia giudaica dall'Egitto e dall'Iran. Per i dati dell'a., si ammette comunemente che le tradizioni della Genesi riflettono l'ambiente del bronzo medio tra il XXI,XVI sec.

BIBL. - A. PARROT, *Archéologie Mésopotamienne*, Parigi 1946-1953; ID., *Découverte des mondes ensevelis*, Neuchatel, 1952; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I-II, Parigi 1939-1953; W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, New York 1932; ID. *From the Stone Age to Christianity*, Baltimora 1940; ID., *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimora 1942; ID., *The Archaeology of Palestine; The Old Testament and the Archaeology of the Ancient East*, in *The Old Testament and modern study*, ed. H. H. Rowley, Oxford 1951, p. 1-47; L. HENNEQUIN, *Fouilles et champs de fouilles en Palestine*, in DBs, III, coll. 318-524; G. CONTENAU, *Manuel d'Archéologie orientale*, I-IV, Parigi 1927-1947; L. H. VINCENT, *L'Archéologie et la Bible*, in *Mélanges E. Potechard*, Lione 1945, pp. 265-282; C. H. GORDON, *Introduction to the Old Testament Times*, New York 1953; *Cahier d'Archéologie Biblique* sotto la direzione di A. Parrot: 1. *Déluge et Arche de Noé* (1952); 2. *La Tour de Babel*; 3. *Ninive et l'Ancien Testament*; 4. *Les routes de Saint Paul dans l'Orient grec* (H. METZGER, 1954); 5. *Le Temple de Jérusalem* (1954); 6. *Golgotha et Saint Sépulcre*; 7. *Samarie, capitale du Royaume d' Israel*; 8. *Babylone et l'Ancien Testament* (1956); 9. *Le Musée du Louvre et la Bible* (1957); 10. *Sur la pierre et l'argile* (Inscriptions hébraïques et l'Ancien Testament. H. MICHAUD, 1958); 11. *L'Egypte et la Bible* (P. MONTET, 1959); 12. *Ras Shamra et l'Ancien Testament* (E. JACOB, 1960): Neuchatel, éd. Delachaux et Niestlé.

ARISTEA (Lettera di). - v. Apocrifi V. T. e Greche (versioni).

---

**ARMENA (Versione).** È l'opera più rappresentativa della primitiva letteratura armena, nata nel sec. v, quando invalse l'alfabeto a. ideato dal santo monaco e dottore Mesrop, al posto del siriano e del greco. Eseguita dal patriarca Isacco il Grande (390-440) e da Mesrop su codici greci costantinopolitani, è trasmessa da codici non anteriori al sec. XIII, eccettuati i codici evangelici rimontanti all'887.

La versione del V. T. segue la recensione esapla origeniana dei LXX; quella invece del N. T. riflette la recensione cesareense.

L'indole della lingua, uguale se non superiore al greco nella finezza, permise di riprodurre l'originale greco con eleganza stilistica e fedeltà scrupolosa. L'edizione completa fu curata da I. Zoharab (Venezia 1805) con l'indicazione delle varianti testuali sotto ogni pagina. Edizioni dei vangeli: *Évangile traduit en langue arménienne ancienne et*

*écrit en l'an 887*, Mosca 1890 (ed. fototipica); F. Macler, *L'évangile arménien*, Parigi 1920 (ed. fototipica cod. Etchmiadzin 229). [A. R.]

BIBL. - ST. LYONNET, *Les versions arménienne et géorgienne*, in M. LAGRANGE, *Critique textuelle* (Parigi 1935), pp. 342-75; 454-60; 525-8; 622-5; ID., *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Roma 1950.

---

**ARONNE.** - Primo sommo sacerdote ebraico; della tribù di Levi e padre di Nadab, Abiu, Elezaro, Ithamar (Ex. 6, 29-23). Fratello di Mosè, cui fu assegnato da Dio come portavoce nella missione presso il Faraone (ivi, 7, 1). Aveva 83 anni quando si presentò a competere con i maghi egiziani con la sua verga, dopo che era fallito il suo primo tentativo di persuadere il Faraone perché lasciasse partire gli Ebrei dall'Egitto (ivi, 5, 1 ss.; 7, 7). Gettata per terra, la verga si trasformò in serpente; i maghi imitarono con i loro trucchi il prodigio, ma i loro serpenti furono divorati da quello di A. (ivi, 7, 8-12). Per ordine di Mosè, A. produsse i prodigi delle prime tre piaghe e cooperò insieme al fratello per la sesta piaga, quella delle ulceri (ivi, 7, 14 ss.). Di solito egli agiva come intermediario del fratello; ma talvolta (ivi 9, 8; 12, 1, 28, 43, 50) riceve insieme a lui direttamente Dio le varie disposizioni; per questo talvolta (Ps. 72, 21) la liberazione dall'Egitto è ascritta anche a tutti e due.

Durante la marcia attraverso il deserto di Sin, A. è accusato al pari di Mosè come responsabile delle difficoltà, in cui si trova il popolo (Ex. 16, 1 ss.). Avvenuto il miracolo della manna, A. ne raccolse un *gomor*, che depose nel Tabernacolo (ivi, 16, 33 s.); è il primo indice della sua missione sacerdotale.

Al Sinai, A. fu designato a salire con Mosè sul monte, ma con l'obbligo di rimanere lontano dal luogo della visione (ivi, 19, 24; 24, 1 s.). Tuttavia poté contemplare la gloria di Dio (ivi, 24, 10). Insieme ad Hur, fu a capo del popolo per tutto il tempo che Mosè rimase sul Sinai (ivi 24, 14). Egli ebbe la debolezza di acconsentire al desiderio della moltitudine di farsi un'immagine di Dio: è il famoso vitello d'oro (ivi 32, 1 ss.). Non si trattò di peccato d'idolatria, poiché il popolo intendeva venerare, in quel simbolo, il vero Dio (cf. ivi, 32, 5), ma piuttosto della violazione del comando che interdiceva ogni rappresentazione della divinità (ivi, 20, 4 s.). Quale castigo Dio fece sterminare un numero elevato di Israeliti (ivi, 32, 28: 3.000 secondo il testo ebraico). A. (già designato al sommo sacerdozio: Ex. 28, 1 ss.; Hebr. 5, 4), aspramente rimproverato, fu però risparmiato da Dio per la preghiera di Mosè (Deut. 9, 20).

La consacrazione al sacerdozio di A. e dei suoi figli avvenne con grande solennità (Lev. 8, 1 ss.), secondo il minuzioso cerimoniale dato da Dio a Mosè (Ex. 28-29; 40, 13 ss.); alla fine del rito apparve la "gloria" divina e una fiamma, che consumò l'olocausto (Lev. 9, 23 s.); segno manifesto del gradimento da parte dell'Altissimo. Dopo la narrazione del tremendo castigo inflitto ai primi due figli di A., Nadab e Abiu, per aver abusato del loro potere, offrendo del "fuoco estraneo" (ivi, 10, 1 ss.), il Levitico enumera particolareggiatamente i diritti e i doveri sacerdotali, quasi sempre dirigendosi ad A.; ma è

evidente che si tratta non della sua persona, bensì della legislazione sul sacerdozio (v.) in genere.

Anche come sommo sacerdote A. rimase sempre in secondo ordine rispetto a Mosè. Si lascia influenzare dalle critiche della sorella Maria contro Mosè e ne è ripreso da Dio (Num. 12, 1 ss.). Dio stesso difese la legittimità del suo sacerdozio contro i tentativi di insubordinazione di Core e dei suoi aderenti, distruggendo gli oppositori (ivi, 16, 1 ss.) e mostrando col miracolo della verga di A. che solo questi era l'eletto della tribù di Levi per esercitare il culto in Israele (ivi, 17, 1 ss.).

Per aver dubitato insieme a Mosè circa la possibilità di un intervento divino per fornire miracolosamente l'acqua al popolo (ivi, 20, 7 ss.) fu punito da Dio con l'esclusione dalla Terra Promessa. Salito sul monte Hor, nei pressi di Cades, appartenente al massiccio chiamato Moseroth (Deut. 10, 6), dopo che Mosè l'ebbe spogliato dei paramenti rivestendone il figlio Eleazaro, A. morì. Tutto il popolo ne portò il lutto per trenta giorni (Num. 20, 29).

A., giudicato molto grande e simile a Mosè (Eccli. 45, 6 ss.), rimase nella tradizione quale prototipo dei sacerdoti. Il suo nome talvolta (Ps. 133, 2) si usa metaforicamente per indicare il sommo sacerdote.

Nella lettera agli Ebrei è ricordato spesso quando si descrive il sommo sacerdozio di Cristo, che abrogò quello dell'antica Legge legato alla famiglia di A. (Hebr. 7, 11-21). [A. P.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, *Epître aux Hébreux (La Ste Bible*, ed. Pirot, 12), Parigi 1938, pp. 310. 323 s. 326. 339; A. CLAMER (ibid. 2), 1940, pp. 82 ss. 248. 368 s.; A. V ACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 190 ss. 243 s, 246 s. 253 s.

## **ASA. - v. Giuda (regno di).**

---

**ASAF.** - Levita del ramo di Gerson (I Par. 6, 39-43), messo da David a capo di una classe di cantori per il culto sacro; Reman ed Iklithun erano i capi delle altre due classi di musicisti e cantori. Dipendevano immediatamente da David (2Par. 25, 1.6). Servirono nella tenda subito dopo il trasferimento dell'arca sul colle di Sion, e poi nel Tempio. A. ebbe manifestazioni estatiche come i profeti di Gabaon: I Reg. 10, 5 (v. Profetismo). I discendenti di A. continuarono l'ufficio paterno (2Par. 20, 14; 29, 13 ecc.), anche dopo l'esilio (Esd. 2, 45; 3, 10; ecc.). Sono attribuiti dai titoli ad A. 12 Salmi (50.73-83 = Volg 49. 72-82); ma A. è il nome della famiglia (cf. i Salmi attribuiti ai Coreiti); alcuni di essi sono chiaramente posteriori (Ps. 74.79 = Volg. 73.78 ad es., si riferiscono alla distruzione di Gerusalemme: (587 a. C.). Sono salmi nazionali o didattici, celebrano i trionfi o deplorano le sconfitte di tutto il popolo, ovvero insegnano verità morali. [F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, III, Parigi 1930, pp. 226-35; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, IV, Firenze 1949, pp. 101-103.

**ASCENSIONE.** - Il mistero comprende due aspetti e due modi: 1) l'esaltazione celeste, invisibile ma reale, del Cristo risuscitato che è risalito presso il Padre, a prender possesso della sua gloria, fin dal giorno della risurrezione; 2) la manifestazione sensibile che di questa esaltazione Gesù si è degnato di concedere agli Apostoli, dopo le sue varie apparizioni, e che ha accompagnato il suo ultimo distacco da essi, sul monte degli Ulivi. Il termine propriamente viene riservato a questa ultima manifestazione, secondo l'uso stabilito nella Chiesa, specialmente nella liturgia.

Molti passi neo testamentari affermano unanimi l'esaltazione del Cristo risuscitato, alla destra di Dio, e implicitamente l'A.: Mt. 28, 18 (Gesù ha ricevuto ogni potere in cielo); 1Ts. I, 10; 4, 16 s.; 2Ts. I, 7; Rom. 8, 34; Col. I, 18 ss.; Phil. 2, 9 ss.; 3, 20 s.; I Petr. I, 3 s. 21; ecc. Altri affermano esplicitamente l'A., ma senza alcuna determinazione: Act. 2, 33 ss.; 5, 30 s.; Eph. 4, 8; I Tim. 3, 16; Hebr. 6, 19 s.; 9, 24 cf. I, 3-13; 2, 7 ss.; 10, 12 s.; 12, 2; I Petr. 3, 22. L'A. invisibile pare connessa immediatamente con la risurrezione, in Io. 20, 17; cf. s. Girolamo, *Ep. 59 ad Marcellam* 4; *Ep. 120 ad Hedyliam* 5; Lc. 24, 26 . Cf. inoltre *Ep. Barnabae* 15, 9; *Apol. di Aristide* c. 15 (testo greco e sir.); *Test. 12 Patri.*, Beniamino 9, 5. L'A. visibile è posta dopo uno spazio, più o meno lungo, dalla risurrezione; Lc. 24. 51; Mc. 16, 19; Act. 13, 31; spazio precisato in Act. I, in 40 giorni. Act. I, 1-12 è la narrazione principale; nel v. 9 è descritto il modo sensibile dell'A. di Gesù (sul monte degli ulivi: Act. I, 12; cf. Lc. 24, 50 a Betania, sulla strada da Gerusalemme al monte suddetto): «Ciò detto, sotto i loro sguardi, (Gesù) fu elevato al cielo, e una nube lo tolse alla loro vista» (accenno in Io. 6, 63). L'accesso invisibile, trascendente del Cristo risuscitato alla gloria è la parte essenziale del mistero. L'A. visibile è piuttosto l'ultima partenza o separazione dai suoi discepoli; dopo l'esaltazione celeste propriamente detta, Gesù era infatti ritornato diverse volte per trattenersi con loro; ora se ne va in modo definitivo. La sua A. è la preparazione immediata alla discesa dello Spirito Santo (Io. 16, 7). Perciò la narrazione di Act. I, 9 non ha i colori di un trionfo e delle altre teofanie.

L'A. visibile è una preziosa conferma della esaltazione già avvenuta. La critica ha voluto contrapporre i due aspetti e i due modi, mettendo in campo la solita evoluzione: la glorificazione spirituale sarebbe stata in seguito materializzata, come nel racconto di Act. I, 1-12; tale evoluzione presuppone la negazione della risurrezione corporale del Cristo, e la composizione tardiva degli Atti, al II secolo. Presupposti insostenibili, solo arbitrari, contrari a tutte le fonti ispirate e a tutta la tradizione della Chiesa primitiva; mentre lo stesso Harnack, con la sola critica interna, stabiliva l'autenticità lucana degli Atti, scritti non più tardi del 63 d. C.

[F. S.]

BIBL. - v. LARRANAGA, *L'Ascension de notre Seigneur dans le Nouveau Testament* (trad. fr.). Roma 1938; P. BENOIT, *L'Ascension*, in RB, 56 (1949) 161-203; J. RENIÉ. *Les Actes* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 11, I,) Parigi 1949, Pp. 38-42.

---

**ASER.** - Ottavo figlio di Giacobbe, da Zelfa, schiava di Lia (Gen. 30, 13). Cf. Gen 46, 17; suoi discendenti (I Par. 7, 30-40). Capostipite della tribù omonima. Al Sinai essa contava

ca. 40 mila persone (Num. I, 40 s.); nelle steppe di Moab ca. 50 mila (ibid. 26, 47). Il suo posto nelle marce era tra Dan e Neftali (ibid. 2, 27); offrì ricchi doni per la dedicazione dell'altare (ibid. 7, 12-17). In Canaan A. occupò la costa dal Carmelo incluso, al confine con la Fenicia: zona agricola fertile (Gen. 49, 20), e si diede al commercio (Iudc: 5, 17). Le principali città sono numerate in Ios. 19, 24-31; Iudc. I, 31 s.; di esse quattro ne diede ai Leviti (Ios. 21, 30 s.; I Par. 6, 62, 74 s.). Aiutò Gedeone contro i Madianiti (Iudc. 7, 23). Con Zabulon, tribù contermina, A. formerà un distretto salomonico (I Reg. 4, 16). Membri di A. rispondono all'appello di Ezechia per la celebrazione della Pasqua a Gerusalemme (2Par. 30, 11). Cf. infine Ez. 48, 2 s. 34.

R. Dussaud credette di trovare nominata la tribù di A. nei testi di Ras Shamra; poema di Krt, 1. 85-95 = 175-185 (*Les découvertes de Ras Shamra et l'A. T.*, Parigi, 1937, pp. 103-115); probabilmente si tratta di soli nomi comuni (W. F. Albright, R. de Vaux, RH [1937] 372; C. H. Gordon: *Ugaritic Literature*, Roma, 1949, pp. 69, 71 s.; cf. G. Contenau, *La civilis. phénicienne*, 2a ed., Parigi, 1949, p. 84).

[F. S.]

BIBL. - A. LEGENDRE. in DB, I, coll. 1083-89; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II. 2a ed., Parigi 1938, p. 65 ss.

---

**ASSIRI.** - Popolo che ha fissato il centro della sua dimora sulle rive del medio Tigri, approssimativamente intorno ai corsi dello Zab superiore e inferiore, su uno spazio di tempo che va dall'inizio del secondo millennio al VII sec. a. C. L'origine degli A. non è molto sicura; Gen. 10, 22 pone Assur tra i discendenti di Sem (cf. Gen 10, 11) e la lingua degli A. è chiaramente semitica. Più di 3000 tavolette cuneiformi accadiche, contenenti lettere commerciali e contratti, scoperte a Kultepe (tavole di Cappadocia, sec. XIX a. C.) testimoniano l'intensa attività degli A. per un periodo, di 200 anni e forniscono i nomi di re A. Come Sargon I (ca. 1840-1800) e Puzur-Assur, indipendenti da Ur.

Anche gli scavi di Mari han rivelato che, al tempo di Hammurapi, Shamsi-Addu I di Assiria capeggia una coalizione di popoli e riesce a spingersi sul medio Eufrate, a governare, per una ventina di anni, Mari tramite il figlio Iasmah-Addu, a costituire un regno dal medio Eufrate ai monti Zagros, a erigere una stele nel Libano e a riscuotere tributi dai principi dell'Elam e dal paese di Tulkis. Shamsi-Addu si chiama "re dell'universo" come 500 anni prima Sargon d'Accad.

Dal sec. XVIII la storia degli A. inizia ad oscurarsi per l'occupazione dei Mitanni e dei Hurriti, la cui influenza appare dalle tavolette di Nuzu e di Arrapha (Kerkuk). Quando i Hurriti e i Mitanni sono vinti dagli Hittiti, gli A. si rialzano con Assur-nadin-abbe (1399-1390) e riacquistano la primitiva grandezza con Assur-Dballit I (1362-1327). Inizia l'impero assiro medio che lascia leggi di una particolare drasticità sullo statuto della donna, sulla proprietà rurale e sui delitti commerciali e con tradizioni comuni anche al Codice dell'Alleanza ebraico.



Enlil-nirari I (1326-1317) muove contro gli stati meridionali e conquista Kurigalzu all'altezza di Bagdag. I successori consolidano l'impero finché Tukulti-Ninurta I (1242-1206) domina Babilonia, si spinge nell'Asia Minore e crea ad Assur la capitale di un impero che ha come sudditi Sumer e Akkad, Sippar e Babilonia, Dilmun e Meluhha.

Per 80 anni ca. (1206-1127) gli A. sono indeboliti, praticamente nel medesimo periodo nel quale gli Hittiti sono in balia dei popoli del mare. Teglatfalasar (1114-1076) risolve le sorti degli A. con un impero che si estende dal Golfo Persico al Mediterraneo. Dopo la sua morte, gli Aramei usurpano il trono di Babilonia e il declino degli A. è rapido: i successori, di cui si conoscono solo i nomi, sono privi di potenza. Salmanassar II (1028-1017) trasporta la capitale a Ninive. Solo Assurdan II (934-921) ha successo contro gli Aramei.

Con Adad-nirari II (911-891) inizia l'impero assiro nuovo (911-605). Assurbanipal II (885-859) trasferisce la capitale da Ninive a Kalak (2Reg. 17, 6; 18, 5), si vanta di aver pulito le armi nel Mediterraneo e desta l'allarme tra i popoli della Palestina. Achab d'Israele si allea con Benhadad II di Damasco (I Reg. 20, 31-34), ma a Qar-qar (854-53) perde 2.000 carri e 10.000 fanti nella battaglia contro gli A. di Salmanassar IU (859-824) che nell'841, dopo aver battuto Hazael di Fenicia, ha tra i tributari anche Iehu, successore di Omri nel regno d'Israele. Shamsi-Adad V (823-809) è famoso per aver sposato Semiramide, la leggendaria principessa babilonese. Teglat-falasar III (745-727), che la Bibbia conosce anche sotto il nome di Pul (2Reg. 15, 19; cf. I Par. 5, 26) assunto a Babilonia, sconfigge gli Urartici (2Reg. 18, 34), nel 738 riceve il tributo dei re siriani, tra i quali Rasin di Damasco e Menahem di Samaria (2Reg. 15, 37; 16, 5-9; 2Par. 28, 5 ss.; Is. 7, 1 ss.). Nel 734 marcia contro i re siriani-palestinesi, di nuovo ribelli, espugna Gezer, Ascalon, Gaza dove riceve la legazione di Achaz di Giuda che invoca aiuto contro Rasin e Facee d'Israele (2Reg. 16, 7; Is. 7); devasta Israele e ne deporta gli abitanti in Assiria (2Reg. 15, 29; I Par. 5, 6-26); nomina, tramite il partito filoassiro, Osea alla morte di Facee e riceve un tributo di 10 talenti d'oro (2Reg. 15, 3D); conquista e devasta Damasco, uccide Rasin e deporta la popolazione a Qir (2Reg. 16, 9). A Damasco riceve Achaz di Giuda (2Reg. 16, 10). Salmanassar V (727-722) compie una prima campagna contro Osea di Samaria (2Reg. 17, 3), che è probabilmente in rapporto con l'assedio di Tiro (725), secondo la testimonianza di Flavio Giuseppe. Nel 724 (2Reg. 17, 5 s.) assedia per tre anni Samaria che cade (721) per opera di Sargon II (722-705) che deporta gli abitanti (2Reg. 18, 9 ss.; 17, 24 ss.) e trasferisce in Palestina coloni assiri.

Merodach-Baladam II, campione dell'indipendenza babilonese (2Reg. 20, 12 ss.), si impadronisce di Babilonia e cerca alleati in Occidente (Is. 39). Sennacherib (705-681) sottomette l'Elam e Babilonia (702) e marcia contro la Palestina (701): espugna Sidone, conquista molte fortezze, sconfigge gli egiziani a 'Elteqeh (cf. Is. 19, 44; 21, 23), saccheggia la Palestina, circonda Ezechia e riceve da lui 30 talenti d'oro e 800 d'argento (v. Sennacherib). I documenti assiri sono incompleti e velano lo scacco finale di Sennacherib; questi nel 689 distrugge Babilonia e viene ucciso dai suoi due figli maggiori. Succede Asarhaddon (680-669) che ricostruisce Babilonia e conquista l'Egitto (671). Tra i suoi tributari è ricordato Manasse di Giuda (2Reg. 21, 3). Assurbanipal (688-625) ritorna in Egitto vittorioso nel 667 e nel 663 saccheggia selvaggiamente Tebe (v.; Nah. 3, 8). I

successori assistono al crollo dell'impero assiro che viene concretato con la caduta di Ninive (612) per opera dei Medi e dei Babilonesi.

L'Assiria è il tipo dell'oppressione (Os. 11, 5; Is. 52, 4; 11, 11); Ninive la città prodigiosa (Gen. 10, 11; Ion. 1, 2; 3, 3; 4, 11; Nah. 2, 9). La sua rovina è considerata da Soph. 2, 13-15; Nah. 2, 12 ss.; 3, 4 ss. Più tardi, quando Nabucodonosor minaccerà Gerusalemme, Iahweh richiamerà il castigo di Ninive (Ier. 50, 18).

La religione degli A. è affine a quella dei Babilonesi. Tuttavia al vertice del pantheon sta Assur. [F. V.]

BIBL. - G. FURLANI, *Le civiltà babilonese e assira*, Roma, 1929; ID., *La religione babilonese e assira*, I-H, Bologna 1928-29; A. GOETZE, *Hethiter und Assyrer*, Oslo 1936; I. J. GELB, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1942; G. CONTENAU, *Les civilisations d'Assur et de Babylone*, Parigi 1937; C. J. GADD, *The Fall of Ninive*, Londra 1923; E. DHORME, *La fin de l'empire assyrien*, in *Recueil Dhorme*, Parigi 1951, pp. 304-323; A. POEBEL, *The Assyrian king list from Khorsabad*, in *Journal of Near Eastern Studies*, I (1942), 247-306. 460-495; 2 (1943) 56-90.

**ASSUERO.** - È così chiamato nella Volgata il monarca persiano sotto cui si svolgono i fatti narrati nel libro di Esther. Il latino deriva dall'ebraico, 'ahasweros. La vocalizzazione può variare; ma le cinque consonanti h s w (al posto di *iod*) r e s ci riconducono alle iscrizioni persiane, dove hshajarsha (= "occhio dell'impero") è il nome che i greci nella loro lingua resero con Xerses, in italiano addolcito in Serse. L'ebraico ha aggiunto un alef prostetico. La versione greca dei LXX in Esth. ha sempre Artaserse.

Gli esegeti sono concordi nell'identificare questo re a Xerse I che regnò dal 486 al 465.

Quanto sappiamo dalla storia profana, specialmente da Erodoto e Plutarco, circa il carattere di questo monarca e circa i fatti precipui del suo regno, quadra benissimo col racconto biblico. V. Ester.

[F. S.]

---

**ATTI degli Apostoli.** - Il libro degli A. si presenta come continuazione del terzo Vangelo (v. Luca) fin dal prologo. Lo stile ed il vocabolario, denunciano l'identità dell'autore.

Anche la grande affinità lessicale ed ideale con le Epistole paoline è una prova che l'autore di essi sia stato, come esplicitamente si ricorda negli A., compagno del grande Apostolo; la mirabile corrispondenza delle varie parti e l'unità dell'opera reclamano un unico autore. Fin dalle origini gli A. sono stati attribuiti a Luca autore del terzo Vangelo: Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene, i Prologhi ed il frammento del Muratori, Girolamo ed Eusebio di Cesarea, lo affermano concordemente.

Lo scopo di Luca è quello di continuare la storia evangelica raccordandola con quella del primitivo svolgersi del Cristianesimo nel mondo giudaico prima e poi in quello greco-

romano (cfr. I, 8: *mi sarete testimoni in Gerusalemme ed in tutta la Giudea e la Samaria e fino alle terre più lontane!*). Dal prologo e da tutto il tenore dello scritto si può affermare inoltre che Luca abbia presente soprattutto i cristiani convertiti dal paganesimo. Anche in questo si vede il discepolo di Paolo: il cristianesimo è aperto a tutte le anime di buona volontà!

Il libro fu scritto poco prima della liberazione dell'Apostolo dalla sua prima prigionia romana (63 d. C.). Gli A. videro quindi la luce in Roma. È quel che ha dimostrato con la sola critica interna A. Harnack, nel suo celebre libro: *Il medico Luca*. È certo che la prima fonte di Luca è la sua personale esperienza. Così si spiega agevolmente come egli conosca assai bene quanto si riferisce alla cristianità di Antiochia di Siria, sua città natia (cf. 11, 19-30; 13, 1 ss.). Dei fatti narrati nella seconda parte fu spesso teste oculare come compagno di Paolo (16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-28, 16). Non è improbabile che Luca abbia utilizzato un suo «diario» per quanto si riferisce agli ultimi avvenimenti degli A. Per i primi 15 cc. può aver utilizzato qualche documento scritto (cf. 15, 23-29), specialmente là dove più chiaramente si manifesta un linguaggio più semitico che greco. In molti casi però - se non in tutti - è ben difficile discernere il documento scritto dalla fonte trasmessa oralmente. Luca invero fu a contatto con moltissimi protagonisti della storia della Chiesa primitiva, come Pietro, Giacomo, Giovanni, Paolo ecc.; il diacono Filippo (21, 8-14); altri cristiani di Gerusalemme, di Cesarea e di Roma .

Tutto ciò ci rende garanti dell'eccezionale valore storico degli A. Dovunque è possibile, il controllo dei dati e dei monumenti della storia profana è altamente favorevole agli A.; si tratti di Cipro, Filippi, Tessalonica, Corinto, Efeso o Malta, Luca è perfettamente al corrente delle condizioni religiose, politiche o sociali particolari. È un'esattezza che scende fino ai termini, per indicare le varie parti dell'impero, e le varie autorità romane ad esse preposte. Inoltre, le lettere di s. Paolo rendono agli A. mirabile testimonianza di veracità ed esattezza; esse, che non sono tra le fonti adoperate da Luca, come si è concordi a riconoscere. «Bisogna ammirare i frequenti incontri e l'armonia generale tra lettere paoline e A.; armonia, che è tale che le lettere di s. Paolo, scritte in tempi e luoghi così diversi, vengono a porsi senza pena e senza sforzo nel quadro storico schizzato dall'autore degli A.» (A. Sabatier).

Per gli stessi discorsi, contenuti negli A., bisogna tener presente che si tratta di riassunti dati da Luca; è naturale che egli vi abbia lasciato l'impronta personale del suo stile, tanto più che un certo numero di essi è tradotto dall'aramaico e non c'è motivo di negarne l'autenticità sostanziale. Un dotto tedesco, Nosgen, ha confrontato con cura il linguaggio che s. Luca attribuisce a s. Pietro e a s. Paolo negli A., con le lettere dei medesimi apostoli, e ha rilevato espressioni simili e caratteristiche che fanno grande onore alla probità storica dell'agiografo (Renié).

L'importanza degli A. è notevolissima per gli insegnamenti dottrinali. Gli A. dimostrano che «il cristianesimo primitivo aveva un carattere dogmatico, che i principali dogmi cristiani facevano parte, fin dall'origine, del deposito della fede, che il cristianesimo della fede si identifica col cristianesimo della storia, che la gerarchia, nelle sue linee essenziali, risale agli apostoli e per essi a Gesù, infine che la Chiesa ha sempre posseduto una forma sociale» (Brassac-Renié).

Si è spesso detto che gli A. sono l'evangelo dello Spirito Santo (cf. Crisostomo, Hom. I, 5; PG 60, 21); in realtà, essi attestano come il divino Spirito ha operato nella Chiesa primitiva, dirigendo gli Apostoli nel loro compito missionario.

Tutto ciò appare evidente dal semplice schema del libro.

Gli A. si sogliono dividere comunemente in due parti, precedute da una *introduzione* generale (c. 1): la prima (cc. 2-12) parla della fondazione della Chiesa e dei suoi inizi in Palestina e dintorni (= «Atti di Pietro»), la seconda (cc. 13-18) narra la diffusione della Chiesa tra i Gentili (= «Atti di Paolo»).

*Introduzione* (c. 1). Prosecuzione del vangelo (I, I ss.); ascensione di Gesù, dopo la solenne promessa dello Spirito Santo (1, 4-12); elezione di Mattia (1, 12-26).

1. *Fondazione della Chiesa e suoi inizi in Palestina* (cc. 2-12).

a) In Giudea (2-8, 3). - *Fondazione della Chiesa*: Il giorno di Pentecoste (v.) lo Spirito Santo discende sugli Apostoli, che cominciano a parlare in altre lingue attirando quanti si trovano a Gerusalemme (2, 1-13). Pietro dimostra loro che il Messia è venuto ed è Gesù (2, 14-26). Alle sue parole ben tremila si convertono e sono battezzati; tutti i credenti diventano un cuor solo e mettono tutto spontaneamente in comune (2, 37-47).

Progresso della Chiesa a Gerusalemme: Pietro, salendo al tempio con Giovanni, guarisce uno storpio, quindi parla al popolo dimostrando la divinità, di Cristo ed esortando alla penitenza (c. 3). Arrestati e condotti dinanzi al Sinedrio, Pietro proclama la risurrezione di Cristo e rivendica il diritto della predicazione evangelica; la comunità cristiana ne ringrazia il Signore e lo Spirito Santo le si manifesta (4, 1-31). Ottimo lo stato della comunità di Gerusalemme, in cui regna la carità; esemplare pertanto la punizione di Anania (v.) e Saffira, per il loro tentativo di ingannare san Pietro (5, 1-11).

*Persecuzione giudaica della Chiesa*: Gli Apostoli arrestati e menati dinanzi al Sinedrio, per l'intervento di Gamaliele, sono rilasciati, dopo però avere subito la flagellazione (5, 12-42). Stefano, il più insigne dei sette diaconi prescelti dagli Apostoli, viene lapidato e muore pregando per i suoi assassini (6-7). La persecuzione infuria e i fedeli, dispersi per tutta la Palestina, vi diffondono il seme del Vangelo (8, 1-3).

b) In Palestina e dintorni (8, 4-12, 25). - *In Samaria*: I Samaritani, evangelizzati dal diacono Filippo, ricevono il battesimo e quindi, dalle mani di Pietro e Giovanni, lo Spirito Santo; tra essi è il mago Simone (8, 4-25). Lo stesso Filippo converte e battezza il ministro della regina d'Etiopia (8, 26-40).

*Conversione di Paolo* (v.): Apparizione di Gesù; intervento di Anania; predicazione a Damasco; fuga, visita a Pietro in Gerusalemme e quindi a Tarso (9).

*La Chiesa passa ai Gentili*: Il Principe degli Apostoli, in un giro d'ispezione alle nascenti comunità cristiane, compie due miracoli: a Lidda sana il paralitico Enea (9, 31-35), a Ioppe risuscita da morte Tabita (9, 36-43). Mentre Dio esaudisce le preghiere del centurione Cornelio invitandolo, in visione, a farsi battezzare da Pietro (10, 1-8), dà a questi con la «visione del lenzuolo» simbolico, l'ordine di concedere anche ai Gentili

l'ammissione nella Chiesa di Cristo (10, 9-16). A Cesarea in casa di Cornelio, istruisce lui e tutta la famiglia e, dopo l'effusione dello Spirito Santo, li fa battezzare (10, 17-40). Pietro, tornato a Gerusalemme, deve giustificare il suo operato singolare dinanzi ai fratelli giudei, i quali glorificano Dio per aver chiamato alla salvezza anche i pagani (11, 1-18).

In Antiochia si viene formando la prima Chiesa di Gentili convertiti dai dispersi a motivo della persecuzione; da Gerusalemme è mandato colà Barnaba che, al vedere la grazia di Dio, va a Tarso a prendere Paolo. Ci credenti sono denominati «cristiani»; giunge anche il Profeta Agabo che annunzia una grande carestia, perciò si fa una colletta per i fratelli di Giudea (11, 19-30).

*Persecuzione di Erode Agrippa:* Il re Agrippa, fa ammazzare Giacomo il Maggiore ed imprigionare Pietro (12, 1-4), ma questi, liberato di notte da un angelo, si allontana per sempre da Gerusalemme (12, 5-19). Erode, durante un ricevimento diplomatico, colpito dalla mano di Dio, muore roso dai vermi (12, 20-25),

## 2. Diffusione della Chiesa tra i Gentili (cc. 13-28).

a) Fatiche e viaggi di Paolo (13-21, 26). - *Primo viaggio apostolico:* Per ordine dello Spirito Santo, Saulo e Barnaba sono consacrati vescovi ad Antiochia (di Siria) e partono per la prima missione (13, 1-3). Da Seleucia salpano per l'isola di Cipro (13, 4-12); quindi passano in Panfilia (13, 13-52), in Licaonia: Iconio, Listri, Derbe (14, 1-21). Seguendo lo stesso itinerario a ritroso, s'imbarcano ad Attalia e rientrano ad Antiochia (14, 21-28).

### *Segue il Concilio (v.) di Gerusalemme (15, 1-35).*

Secondo viaggio apostolico: Paolo, separatosi da Barnaba, insieme a Sila percorre la Siria e la Cilicia (15, 36-41), ripassa per la Licaonia (Derbe e Listri, dove si associa Timoteo), attraversa la Frigia, la Galazia, la Misia e, in seguito ad una visione, s'imbarca a Troade diretto in Macedonia (16, 1-10); qui evangelizza Filippi, Tessalonica, Berea (16, 11-17, 15; v. Tessalonicesi). Per sfuggire alla persecuzione dei Giudei, passa in Acaia (Atene, Corinto): 17, 16-18, 17. Quindi ritorna coi coniugi Aquila e Priscilla, fa una breve sosta ad Efeso e va direttamente a sbarcare al porto di Cesarea in Palestina allo scopo di recarsi a Gerusalemme per poi rientrare ad Antiochia (18, 18-22).

*Terzo viaggio apostolico:* Dopo breve intervallo, Paolo si rimette in cammino per la Galazia e la Frigia, mentre un certo Apollo continua a far molto bene tra i fedeli di Efeso e di Corinto con la sua eloquenza (18, 23-28). Punta senz'altro su Efeso, dove giunto battezza alcuni discepoli, di Giovanni Battista, insegna nella sinagoga e poi nella scuola di Tiranno, operando molti miracoli e guarigioni di ossessi (19, 1-12). I figli del gran sacerdote Sceva, nel tentativo di scimmiettare gli esorcismi di Paolo, sono malmenati da un ossesso, incutendo gran timore negli Efesini che fanno ai piedi di Paolo un gran falò dei loro libri di magia (19, 13-22). È di quel tempo la rivolta degli orefici di Diana, descritta da san Luca a vivi colori e con fine ironia. Paolo si porta quindi in Macedonia e in Grecia, dove s'intrattiene tre mesi (19, 23-20, 3a). Costretto a ritornare, attraversa di nuovo la Macedonia, fa una capatina a Filippi, passa da Troade dove risuscita il piccolo Eutico caduto morto talmente dal terzo piano (20, 3b-12), durante la celebrazione della ss. Eucaristia (v.) si ferma a Mileto dove fa venire gli anziani di Efeso per porgere loro l'ultimo

addio (20, 13-38). Ripresa la navigazione, passa per Coò, Rodi, Patara, raggiunge Tiro, Tolemaide, Cesarea e, nonostante la predizione della sua prigionia, sale a Gerusalemme pronto a morire «per il nome del Signore Gesù» (21, 1-16).

b) Duplice prigionia di Paolo, a Cesarea e a Roma (21, 17-28, 31). *Arresto a Gerusalemme*: Paolo, accolto dal vescovo Giacomo e dai fratelli di Gerusalemme, entra nel tempio per sciogliere un voto, ma qui viene assalito dai Giudei dell'Asia e, visto il subbuglio cittadino, arrestato dal tribuno romano (c. 21); dopo essere comparso dinanzi al Sinedrio, trasferito a Cesarea (22-23). Qui, per la venalità del governatore Felice, rimane due anni prigioniero (2.4). Sotto Festo, Paolo appella a Roma, dove è inviato (25-26).

Viaggio per Roma: Paolo insieme ad altri prigionieri si mette in mare a Cesarea e, passando da Sidone (Fenicia) e Mira (Licia), giunge a Boniporti (Creta). Ripresa la navigazione nonostante i neri pronostici, realmente si scatena una furibonda tempesta che sfascia il naviglio e sospinge l'equipaggio sulle coste di Malta (c. 27). Qui Paolo con gli altri naufraghi è accolto umanamente dagli isolani, resta incolume dal morso di una vipera, guarisce il padre del capo-isola ed altre persone (28, 1-10). Dopo tre mesi di permanenza nell'isola riparte per Siracusa, Reggio, Pozzuoli e alle Tre Taverne s'incontra con i primi fratelli di Roma (28, 11-15). Stando prigioniero a Roma, spiega ai Giudei la ragione della sua presenza nella capitale e annunzia loro il Vangelo di Cristo; ma, constatata la cecità giammai smentita di costoro, predica il Regno di Dio ai pagani per due anni interi (28, 16-31).

Il testo degli A. ci è giunto in tre recensioni:

a) «Orientale», i cui testimoni principali sono rappresentati dai codici Sinaitico, Vaticano, Alessandrino ed altri importanti. Anche la Volgata gerolimiana, datata dal 383, la ver. siriana «filoxeniana», la copta, boarica e menfita seguono questo testo; antichi Scrittori ecclesiastici, come Clemente Alessandrino, Origene e dal IV sec. tutti i Padri.

b) «Occidentale», rappresentata nel cod. di Beza, nel Palimpsesto di Fleury del V-VI sec., nella versione filoxeniana, ritoccata da Tommaso di Eraclea nel 616, nelle antiche versioni latine ed anche in Ireneo, Tertulliano, Cipriano ed Agostino.

c) «Mista», rappresentata dal cod. E «Laudianus», greco-latino del sec. VI-VII, dal «Gigas» del sec. XIII, dal minuscolo 137 e in forma frammentaria presso il cod. Bobbiese del V-VI sec. e nel Parigino del sec. XIII della Nazionale 321. Si ritrova in Lucifero di Cagliari ed in Beda, specie nelle *Retractationes in Act. Ap.*

Non merita di essere presa in considerazione la forma mista, d'evidente tendenza all'armonizzazione. Delle due forme rimanenti, l'occidentale è caratterizzata da numerose addizioni, da qualche omissione e da un modo di procedere talvolta parafrastico. I critici preferiscono il testo orientale, che si presenta più raccomandabile sia dalla critica testuale interna che dal valore e dal numero dei codici che lo contengono: ha tutti i caratteri della priorità e della genuinità, nonostante la grande diffusione ed antichità del testo occidentale. Questo ha dei dettagli curiosi e pittoreschi, anche veridici. Il Prat dà la possibile genesi di questo testo occidentale, ricercando la tra gli amici stessi di Paolo e di Luca e dei

protagonisti degli A.: per costoro era una tentazione troppo forte aggiungere al testo di Luca qualche notizia e qualche precisazione ritenuta importante e così salvarla dall' oblio.

BIBL. - BOUDOU, *Actes des Apotres (Verbum Salutis)*, Parigi 1933; J. RENIÉ, *Actes des Apotres (La Ste Bible, ed. Pirot, 11)*, ivi 1949; A. WIKENHAUSER, *Die Apotelgeschichte* (3a ed.), Regensburg 1956, trad. it., *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 1958.

---

**AVARIZIA.** - Amore sregolato dei beni terreni. L'ebr. besa' (etim. "guadagno illecito") è reso dal greco \*\*\*: (V. e N. T.). Vizio spesso riprovato nel V. T.; Ex. 18, 21; Iob. in, 24 s.; Ps. 119 [118] 36; Prov 1, 19 ecc.; Is. 5, 8; 33, 15; Jer. 6, 13; Ez. 22, 12 s.; 32, 21 ecc. e severamente punito: Achan, i figli di Samuele, Nabal, Giezi, (Ios. 7, 21-26; I Sam 8, 3; 25, 3-39; 2Reg. 5, 20-27). N. Signore la pone come l'ostacolo peggiore alla sua sequela, fino a porre la scelta tra mammona (v.) e Dio: (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13 ss.; cf. Mc. 7, 22). «Dov'è il tuo tesoro ivi è il tuo cuore» Mt. 6, 21. Insegnamento che s. Paolo riprenderà, definendo idolatria l'a. (Eph. 5, 5; Col. 3, 5). Il danaro è l'idolo dell'avarò.

Agli Apostoli Gesù raccomanda di evitarla (Lc. 12, 15; cf. 6, 24) e s. Paolo che ha tanta cura di fuggirla (I Tim. 2, 5) e la dice ancora «la radice di tutti i mali» (I Tim. 6, 10), ripete tale particolare raccomandazione al clero (I Tim. 3, 3; Tit. 1, 7; così s. Pietro 1Petr. 5, 2; mentre l'a. è il movente, la caratteristica degli eretici 2Petr. 2, 3.14); dopo averla spesso stigmatizzata (Rom. 1, 29; I Cor 5, 10 s.; 6, 10; Eph. 4, 19 ecc.). L'a. mosse Giuda al delittuoso tradimento (Mt. 26, 15; Mc. 14, 10 s.; Lc. 22, 3 ss. cf. Io. 12, 4 s.) e suggerì la fatale simulazione di Anania (v.) e Saffira: Act. 5, 1-11. [F. S.]

---

**AVE MARIA.** - Dopo il Pater (v.) è la più sentita, la più bella preghiera, che riassume tutti i privilegi e le glorie di Maria SS. (v.); dal medioevo, è anche detta salvezza angelica. Si compone infatti delle parole dell'arcangelo Gabriele: «*Ave, gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus*» (Lc. 1, 28), completate da quelle di s. Elisabetta: «*Et benedictus fructus ventris tui*» (Lc. 1, 42); segue - nella seconda parte, formata più tardi - la fiduciosa invocazione della Chiesa alla Madre di Dio. I nomi di Gesù e di Maria sono stati aggiunti al testo biblico come chiarimento (cf. Lc. 1, 27-31) ed espressione di pietà filiale.

Per l'esegesi di Lc. 1, 28 v. Maria Santissima. Qui è da notare che l'ultima espressione *benedicta tu in mulieribus* della nostra Volgata, attestata, in greco, dal testo occidentale e dal testo comune o receptus (v. Testo), già presente nell'antica versione latina, oggi dai critici è comunemente ritenuta non originale, ma entrata qui, per concordanza, con Lc. 1, 42 (sulle labbra di s. Elisabetta), dove essa è atte stata unanimemente dai codici. Questa interpolazione tuttavia è molto antica, in quanto la lezione piena è già nel *Protovangelo* di Giacomo (v. Apocrifi), in Tertulliano (PL 2, 946) e in Eusebio (PG 22, 517).

Comunque, se non angeliche, queste ultime parole sono di s. Elisabetta, che le pronunciò «ripiena di Spirito Santo» (Lc. I, 42: la Volgata rende qui *inter mulieres* la stessa frase greca): *Tu sei benedetta tra le donne*, ebraismo con valore di superlativo.

«Con tali parole Maria è proclamata "novella Eva", vera "Madre di tutti i viventi", l'unica fra le donne che non abbia meritato e non tramandò la condanna, ma la benedizione, perché, per mezzo suo, Dio ha sciolto la maledizione antica ed ha benedetto i miseri figli di Eva (cf. s. Sofronio, Orat. II, 22: PG 87, 3242; ps. Hieron [Pasc. Radberto], Ep. 9, 5: PL30, 127; S. Bernardo, *Hom. Il super Missus est*, 3:

PL 183, 62 s.).

«Così, concisa ma ricca di contenuto teologico ("arcana mysteria reserans", s. Bernardo, *De diversis*, Serm. 52, 2: PL 183, 6-5), la *salutatio* (Lc. I, 29) dell'arcangelo Gabriele, già messaggero dell'era messianica nel V. T. (Dan. 9, 21-27), annunzia, aurora di redenzione, che Maria è l'Immacolata ("piena di grazia"), eletta da Dio *corredentrica del genere umano* ("il Signore è con te"), quale novella Eva ("benedetta tu tra le donne"), Madre di Dio e Madre nostra, mediatrice universale di grazia» (I. Cecchetti): v. Maria Santissima; Protovangelo.

L'A. sorse, come espressione liturgica, nel sec. VI; ma soltanto al sec. XVI si affermò nel testo odierno. Per l'Oriente, in due ostraka egiziani, sec. VI e VII, troviamo in greco la prima parte dell'A. Ed è quasi unanime la testimonianza delle antiche liturgie (la siriana di s. Giacomo, la egiziana di s. Marco e l'etiopica dei XII Apostoli): alle parole dell'angelo e di s. Elisabetta esse aggiungevano soltanto: «Perché hai generato il Salvatore delle anime nostre».

Per l'Occidente, l'offertorio della IV domenica di Avvento (liturgia romana) che risale a s. Gregorio Magno, ci dà il testo nella sua forma originaria: *Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui*.

Solo alla fine del sec. XII, troviamo le prime prescrizioni, per la diffusione della recita dell'A. nel popolo, cf. ad es. l'esortazione del vescovo di Parigi, nel sinodo del 1198: «Exortentur populum semper presbyteri ad dicendum Orationem dominicam ... et Salutationem Beatae Virginis».

A partire dal sec. XIII, l'uso dell'A. si generalizza, con la pratica soprattutto del rosario mariano, e diviene una delle preghiere più care della pietà cristiana. A Urbano IV (1261-64) si attribuisce l'introduzione del nome di Gesù nell'A. L'invocazione: *Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae. Amen*, si è formata gradualmente nelle singole frasi tra il sec. XIII e il XV. La formula integrale odierna dell'A. fu fissata da S. Pio V, che nel 1568, riformando il breviario romano, ne prescrisse la recita, insieme a quella del *Pater*, all'inizio di ogni ora canonica (cf. I. Cecchetti).

[F. S.)

BIBL. - TH. ESSER, *Storia della Salutatione Angelica*, in *Il Rosario, Memorie Domenicane* 3 (1886) 334-38, 375-79, 462-67, 494-99, 615-23, 749-53; U. BERLIÈRE, *Angélique* (salutation), in *DThG*, I, coll. 1273-77; E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, I,



Torino 1933, pp. 519-64; G. ROSCHINI, in *Marianum* 5 (194,3) 177-85; ID., nel *Dizionario di Mariologia*, 1961, p. 73 s.; G. ROSSI, *Expositio Salutationis Angelicae* di S. Tommaso d'Aquino, in *Divus Thomas* p. 34 (1931) 445-79; I. CECCHETTI, «Ave Maria», in *Enc. Catt.*, II, coll. 51-2-516.

## B

**BAAL.** - (Ebr. ba'al, ba'alah, ba'alim, acc. belu, "signore, padrone"). È per sé il nome comune di un dio non definito; è, per antonomasia, il nome proprio di una divinità che personifica fenomeni di natura come la fecondità, la vegetazione, la pioggia, il vento, le messi ecc. È usato presso i Cananei (El-Amarna) e quasi tutti i Semiti ed ha come equivalenti Dumuzi presso i Sumeri, Tammuz nei testi accadici (cf. Ez. 8, 14), Tesub presso gli Hittiti e Hurriti, Osiride in Egitto, Adonide nel mondo greco latino ('adon è sinonimo di B.), Hadad presso gli Aramei ecc. A Ugarit B., identificato ad Hadad, è figlio di Dagan e ha come controfigura Mot dal quale è ucciso. Alla morte dell'uccisore B. risorge. Le due divinità rappresentano forse un ciclo annuale, non sabatico.

Numerosi sono gli epiteti di B. espressioni di culti locali: R-me'on "B. del rifugio" (Num. 32, 28), 'B.-tamar "B. del palmeto" (Iudc. 2.0, 33), B.-zebhubh "B. delle mosche" (2Reg. 1, 2 s., 6.16 gioco di parole su B.-zebul "B. il principe"), B.-saphon, "B. del Nord" (Ex. 14, 2.9; Num. 23, 7 cf. i testi assiri e ugaritici), B.-samem "B. del cielo" (cf. \*\*\* di Filone di Byblos e la statua di Idrimi), B.-markod "B. della danza", "B.-marpé "H. della guarigione", B.-berith "B. dell'alleanza", B.-Hasor (2Sam 13, 23) e B.-Pe'or (Num. 23, 3, 5; Os 10,10).

Nel, V. T. Baalim son dette le divinità cananee" (Iudc. 2, 11; 3, 7; 1Sam 7, 4; ecc.). Il culto di B. severamente proibito dalla religione ufficiale, entra nel popolo israelita dall'ingresso in Canaan fino all'esilio. Sotto i Giudici, Gedeone abbatte un altare di B. e merita il titolo di Ierubba'al (Iudc. 6, 32 = colui che lotta contro B.; etimologia popolare, invece di "B. muggisce"). La venerazione dei B., più forte col progresso della religione popolare (v.), si nota al tempo dei re: B. è adorato sulle terrazze delle case (Ier. 32, 39; 2Reg. 23, 12; Soph. I, 5) come Adonide è implorato sui tetti (Aristofane, *Lisistrata*, 389 ss.); ha templi (1Reg. 16, 32; 2Reg. 10, 21-27), ha bamoth (Ier. 19, 15; 32, 35) e hammanim (altari per i profumi od obelischi o simboli solari, cf. 2Par. 14, 4; 34, 7.4; Lev. 26, 30; Ez. 6, 4.6) e riceve sacrifici umani (2Reg. 23, 10; 16, 3; Ier. 7, 31; 19, 5). Contro tale culto lottano i profeti. Sotto Achab (2Reg. 3, 2), genero di Ithobaal di Tiro si contano 450 sacerdoti di B.; ad essi si oppone Elia (1Reg. 16; 18, 16 ss.). Promosso di nuovo da Ochozia (1Reg. 22, 54) il culto di B. viene osteggiato da Ioram (2Reg. 3, 2) e sradicato da Iehu (ibid. 10, 18-28); introdotto a Gerusalemme da Atalia (2Reg. 11, 18) è abolito da Ioas (2Par. 23, 17); rimesso in onore da Achaz e Manasse viene combattuto da Ezechia e Iosia (2Reg. 18, 4; 21, 3; 23, 4 ss.). 1 sacerdoti di B. agiscono fino all'esilio (Ier. 7 9.14 ss.).

La ricorrenza frequente di B. nell'onomastica palestinese dimostra la diffusione del culto. La Bibbia tenta talvolta di eliminarne il nome. Il processo più corrente consiste nel sostituire boseth "vergogna" a B. Onde Isboseth, Ierubboseth, Mephiboseth al posto di Isbaal, ecc.

BIBL. - LAGRANGE. *Etudes sur les religions sémitiques*, Parigi 1905, p. 83 ss.: W. BAUDISSIN, *Kyrios*. III, 89-97 (presso gli Ebrei) e passim; O. EISSFELDT, *Baal. Zaphon, Zeus Casios*, Halle 1932; L. H. VINCENT, *Le Ba'al Cananéen de Beisan et sa parèdre*, in RB, 37 (1928) 512-43; R. DUSSAUD. *Le vrai nom de Baal*, in RHR, 113 (1936) 5-20; E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, pp. 321-32; J. PEDERSEN, *Israel. Its life and culture*, Londra 1947. p. 503 e passim; A. KAPELRUD. *Baal in the Ras Shamra texts*. Copenaghen 1952: P. VAN IMSCHOOT. *Théologie de l'Ancien Testament*. I, Parigi-Tournai 1954, p. 24 ss.

---

**BABELE (Torre di)**. - L'umanità, dopo il diluvio, riprende il suo cammino. I germi del male, già manifestati in Cam, hanno di nuovo il sopravvento; gli uomini dimenticano la lezione ricevuta da Dio con quel tremendo castigo. Eccone l'esempio, nell'episodio conservato ci in Gen. 11, 1-9.

Dio ai superstiti aveva ordinato: «Moltiplicatevi e riempite la terra» (Gen. 9, 1); cresciuti, dopo un buon volger di anni, eccoli concepire orgogliosi disegni, già dimentichi di Dio.

«Fabbrichiamoci una città e una torre con la cima fino al cielo (espressione metaforica che riscontriamo nei testi babilonesi, e che significa soltanto, cima altissima), e ci faremo un monumento per non disperderci sulla faccia della terra» (Gen. 11, 4).

Dio confuse l'orgoglio dei presuntuosi progettisti: i quali non s'intendevano più l'un l'altro, per la discordanza di animi e dei modi di esprimersi.

Moderni glottologi sostengono scientificamente la monogenesi del linguaggio: «Tutta la terra aveva una lingua unica e le medesime parole» (Gen. 11, 1). Il processo naturale di differenziazione fu affrettato da Dio; e, per la malvagità dell'uomo, la diversità delle lingue fece sorgere barriere e antagonismi tra i popoli.

Quest'episodio delle origini dell'umanità, è situato nel quadro geografico da dove provenivano Abramo e i suoi: cioè nella Mesopotamia. Quadro geografico che va considerato alla stregua di semplice veste letteraria, come viene detto alla v. *Genesi*, parlando dei primi suoi 11 capitoli.

Shin'ar indica la Caldea (cf. Gen. 10, 10); per non disperdersi quei nomadi sognano ad una dimora stabile, a qualcosa intorno a cui raccogliersi. Nella grande pianura caldea, dalle grandi città s'innalza la maestosa ed eccelsa *ziggurat*, costruzione massiccia a piani quadrangolari sovrapposti, che andavano sempre più restringendosi verso l'alto. Larghe scale permettevano di salire fino all'ultimo ripiano, dove era l'altare e si svolgeva il culto al

dio della città. I mattoni d'argilla e il bitume, materiale fondamentale di tali costruzioni (cf. Gen. 11.3), venivano rivestiti da splendidi smalti e fregi d'oro.

Un'etimologia popolare di B., e, più ancora, la varietà multiforme di razze in essa presente, al tempo già precedente alla dinastia di Hammurapi han suggerito la scelta di quella città per la localizzazione del racconto.

B. in realtà significa «porta degli dei» (Babilani); e non è tra le più antiche della Mesopotamia.

In realtà, l'episodio biblico non ha alcun riscontro nella letteratura babilonese; pur presentando nel vocabolario, nello stile, e nel quadro, l'esatto colore di quella regione. Mentre le *ziggurat* sono dei templi, qui si prescinde assolutamente di tale loro carattere essenziale.

Stando così le cose, è inutile cercare di identificare i resti della torre di B., nei ruderi di qualche *ziggurat* famosa; non sappiamo dove in realtà sia stata la culla dell'umanità, e quale la zona attraversata dagli uomini venuti su dopo il diluvio.

Molti autori, anche cattolici, quelli cioè che tentano assimilare la narrazione biblica del diluvio (v.) a quella babilonese (semplice inondazione della Mesopotamia meridionale, verso il 40 o 30 millennio a. C.), limitandolo ad un gruppo etnico umano, molto ristretto, dicono che qui si tratti della dispersione di un gruppo semita.

La Bibbia avrebbe conservato questo racconto folkloristico, dotandolo di un significato religioso (Chaine). In realtà, questa esegesi si rivela del tutto insufficiente, e niente affatto fondata. Rimesso storicamente alle lontane origini dell'umanità, l'episodio della t. di B., s'inquadra invece egregiamente nella narrazione dei primi 11 cc., dimostrando il progressivo allontanamento dell'uomo da Dio, anche dopo il diluvio; l'addensarsi delle tenebre, fino al raggio di luce costituito dalla rivelazione di Dio ad Abramo.

BIBL. - P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica*, Brescia 1950, pp. 165-75: F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 3a ed., Roma 1953, pp. 335-55; A. CLAMER. *Genèse (La Ste Bible*, L. Pirot, I), Parigi 1953, pp. 224-29.

---

**BABILONESI.** - È così denominato il popolo che prende il nome da Babilonia o da Babele; eredita la civiltà e il territorio dei Sumeri e domina più volte l'Asia Anteriore. B. è molto spesso sinonimo di mesopotamici.

I B. assumono una funzione storica importante con la prima dinastia di origine amorrea. Per il sincronismo tra Hammurapi e Shamsi-Addu I di Assiria risultante dai documenti di Mari, e per altre indicazioni di carattere archeologico, astronomico ed epigrafico, la prima dinastia è situata tra il XIX-XVI sec. a. C. Shumu-Abu inizia la serie dei monarchi che danno a Babilonia lo splendore e la possibilità di divenire il centro della Mesopotamia. Hammurapi (v.) è il primo che riesca a unificare intorno a Babele un grande impero i cui confini partono dal Golfo Persico e giungono a Mari e a Ninive e a far vivere i diversi popoli sotto leggi uguali raccolte nel famoso codice. I successori non mantengono

inizialmente che le posizioni raggiunte dal grande legislatore e lentamente allentano la loro influenza finché Samsuditana, l'ultimo della dinastia, subisce l'invasione degli Hittiti di Mursili.

Sebbene di breve durata, essa indebolisce i B. ed è seguita a breve scadenza di tempo dalla migrazione di altri popoli. Tra questi, i Cassiti si installano da padroni a Babilonia per 4 secoli (XVI-XII a. C.). Essi sarebbero di origine indoeuropea e proverrebbero dal mar Caspio, come sembra indicare il loro nome. Dalle lettere di el-Amarna risultano in corrispondenza con gli egiziani Amenophis III-IV. Sotto Assur-Uballit i Cassiti permettono che i B. diventino vassalli degli Assiri e, dopo l'invasione degli Elamiti, scompaiono dalla storia. A Babel si instaura una dinastia con 11 re, per una durata di 130 anni (1170-1039 ca.), la quale deve lottare, con alterne vicende, per non cadere sotto il controllo ora degli Elamiti ora degli Assiri. Seguono altre dinastie di poca durata, che lasciano i B. in balia dei nomadi del deserto, finché l'ottava, la dinastia H, impone "un governo più stabile e riprende la lotta contro gli Assiri; essa continuerà con veci alterne e con pause di rapporti amichevoli. Babilonia è spesso conquistata da re assiri: Adad-Nirari III, figlio della leggendaria principessa babilonese Semiramide (Sammuramat), Teglatfalasar III, che, secondo i documenti cuneiformi, assume il nome di Pulu (Pul di 2Reg. 15, 19) quando nel 729 entra a Babilonia. Un tentativo di scuotere il giogo assiro è compiuto alla morte di Sargon (705) da Merodach-Baladan II che si impadronisce di Babilonia e cerca alleati in occidente (Is. 39) al tempo di Ezechia di Giuda. Ma Sennacherib sottomette l'Elam e Babilonia (702) e nel 699 distrugge la città. Ad Asarhaddon tocca la ricostruzione della capitale dei B. (680-669) dove succede il figlio Shammassu-mukin (668-649) che difende il possesso della città contro il fratello Assurbanipal.

Kandalanu regna a Babilonia per 22 anni (649-627) finché Nabopolassar, grazie all'aiuto dei Medi, si libera dagli Assiri e ne determina il crollo con la caduta di Ninive (612). Nasce l'impero neo-babilonese (625-539) che dà, a Babilonia uno splendore e una potenza tali da imprimere un ricordo indelebile nella storia. Quando gli Egiziani accorrono per salvare gli Assiri e mantenere l'equilibrio nell'Asia Anteriore Nabopolassar spedisce il figlio Nabucodonosor con un esercito. B. ed Egiziani si scontrano a Karkemis (605): il faraone è sconfitto e inseguito. La notizia della morte di Nabopolassar fa interrompere al figlio l'inseguimento: Nabucodonosor corre a Babilonia e succede al padre (604-561). Intanto (Ier. 46, 2) il regno di Giuda gli diviene vassallo; Dan. 1, 1 parla di anno 30 di loaqim secondo il modo di computazione babilonese mentre Ier. 46, 2 computa regolarmente l'anno 40 dello stesso re (606-605).

Geremia (7-10; 25-26; 36) moltiplica invano i suoi avvertimenti verso i suoi connazionali. Alla rivolta di loaqim, tre anni dopo, sotto la probabile istigazione egiziana, il despota babilonese, occupato in Mesopotamia, non muove subito contro il vassallo che lascia tuttavia in balia dei popoli vicini fedeli ai B. (2Reg. 24, 2) e, solo nel 598, invia un esercito per l'assedio di Gerusalemme. All'arrivo di Nabucodonosor loaqim è morto da tre mesi (2Reg. 24, 6), forse ucciso, (Ier. 22, 18-19; 36, 30) ed è rimpiazzato dal figlio loakin che per evitare la distruzione della città si costituisce prigioniero con tutta la casa reale (2Reg. 24, 12) e, condotto a Babilonia, viene sottoposto ad una prigionia mitigata, come

risulta dai documenti cuneiformi recentemente pubblicati, e conserva prestigio sufficiente da servirsi del suo sigillo regio. Gli Ebrei a Babilonia datano gli avvenimenti secondo gli anni della prigionia del loro re. Oltre la famiglia reale Nabucodonosor conduce a Babilonia da Gerusalemme i capi e le famiglie influenti: è la prima deportazione (597 a. C.).

A Gerusalemme è creato re lo zio di Ioakin, Mattania cui Nabucodonosor dà il nome di Sedecia (2Reg. 24, 17). Uomo debole, incostante, trascinato dalla fazione favorevole all'Egitto. All'avvento di Psammetico II (593), essa complotta con Edom, Moab e i Fenici; e Sedecia è chiamato a discolarsi a Babilonia (Ier. 27, 2 ss.; 51, 59). Alla morte di Psammetico (589), il figlio Aprias vuol dominare la Siria e spinge Sedecia e gli Ammoniti (Ez. 21, 25) e i Fenici a ribellarsi ai B. Nabucodonosor sottomette la Fenicia, blocca Tiro e assedia Gerusalemme (genn. 588) mentre alcuni contingenti di truppe occupano le fortezze della Giudea (Ier. 24, 7). A Gerusalemme si resiste fanaticamente aspettando gli Egiziani. Geremia finisce in prigione (Ier. 37, 11). Ma il faraone è sconfitto, i B. riprendono l'assedio e, nell'agosto del 587, entrano dalla parte settentrionale di Gerusalemme (2Reg. 25, 3 s.; Ier. 39, 3 ss.), che subisce le sorti delle città ribelli: saccheggio, incendio, seconda deportazione (3Reg. 25, 8 ss.; Ier. 52, 12 ss.).

Godolia è stabilito come governatore a Mispah dove convergono i superstiti alla distruzione (2Reg. 25, 23; Ier. 40, 7 ss.). Il governatore è assassinato con la guarnigione dei B. (Ier. 40, 13-41, 17); i superstiti fuggono in Egitto (Ier. 41). Si ignora come i B. reagirono a tale omicidio. Una terza deportazione (Ier. 52, 30) può essere in rapporto con questo avvenimento malgrado la data tardiva (582).

I B. sistemarono gli Ebrei delle varie deportazioni (a. 597; 586; 582) presso il fiume Kebar (Ez. I, 1.3 ecc.) che è il Nàr Kabarù, a Tell Abib (Ez. 10, 10), a Tell Harsa, Tell Melah (Esd. 2, 59), a Kasiphija (Esd. 8, 17), luoghi non identificati. Secondo gli archivi dei Murasu del V sec. gli Ebrei sono installati presso Borsippa e nei dintorni di Nippur, dove conducono le informazioni di Ezechiele. I B. non sottopongono gli Ebrei ad una prigionia vera e propria perché questi si possono costruire case e piantare giardini (Ier. 29). Ezechiele esercita il suo ministero senza intralci, ha una casa dove riceve gli anziani d'Israele (Ez. 8, 1; 14, 1, 20, 1) che sono in corrispondenza con Geremia (Ier. 29, 1) e sono i capi dei deportati e mantengono la coesione favorendo la nascita del giudaismo (v.).

I B. si dedicano all'agricoltura e al commercio (Ez. 17, 4) e permettono agli Ebrei le medesime occupazioni in modo che questi possano raggiungere una ricchezza anche considerevole (Esd. 2, 65-69; Neh. 7, 67-72).

Dopo la morte di Nabucodonosor i B. vivono solo di rendita e i successori del grande monarca non hanno la medesima fortuna soprattutto per il sorgere e l'affermarsi della potenza medo-persiana. 2Reg. 25, 27-30 ricorda Evil-Merodach, figlio di Nabucodonosor, perché libera Ioakin dalla prigionia nel 562. Nabonide (556-538) fissa temporaneamente la sua residenza a Teima, nell'Arabia del Nord, lasciando al figlio Bel-sarra-usur il Balthazar del libro di Daniele, la cura degli affari mentre si prepara la rovina dell'impero. Ciro infatti, il re dei Persiani, dopo la conquista della Lidia (546) si volge contro i B., si impadronisce delle province costiere, tra le quali la Palestina, e attacca Babilonia, dove l'attende Nabonide reduce da Teima. Gobrias, governatore dei Gutium, defeziona:

l'esercito babilonese è battuto a Opis. Gobrias penetra senza ostacoli a Babilonia dove Ciro fa il suo ingresso (539) e prende il titolo di re di Babilonia senza cambiare l'organizzazione dei paesi conquistati, e costituisce il governo generale di Babilonia e della regione oltre l'Eufrate (Ebir-nahara). Dario realizza la divisione in satrapie.

La letteratura dei B. è ricca di documenti economici, giuridici, di elenchi di nomi, di sillabari, di testi storici, di iscrizioni, di preghiere, di rituali, di poemi mitologici dai quali si può ricostruire e dedurre la concezione dei B. sull'origine degli dèi, del mondo, dell'uomo e sui rapporti tra la divinità e l'umanità mediante la preghiera, il sacrificio e la divinazione, e sui rapporti tra gli stessi uomini regolati da un corpo di leggi. È difficile precisare l'origine esatta delle tradizioni perché esiste il fondo sumerico di cui molti testi non sono che la traduzione e l'adattamento alla mentalità semitica, babilonese e assira. È innegabile anche un apporto hurrita come risulta dalle tavolette di Ker-kuk (Arrapha) e di Nuzu. Sarebbe molto meglio in questo caso parlare di civiltà e di letteratura mesopotamiche. La comunità di ambiente, l'affinità delle lingue, gli scambi commerciali e i contatti politici e militari spiegano anche le coincidenze culturali tra il mondo biblico e la letteratura mesopotamica.

La letteratura dei B. affronta tutti i problemi: l'Enuma elis ("quando in alto"), poema su sette tavolette conservato in quattro recensioni e varie altre cosmogonie toccano la questione delle origini e si accostano alla mentalità biblica nei riguardi della creazione (v.). Il poema di Gilgames, l'Erocle mesopotamico, svela l'aspirazione all'immortalità come il mito di Adapa, e, nella tavoletta XI, riferisce una recensione del diluvio. I miti della discesa di Istar all'inferno e della esaltazione della dea come quello di Nergal ed Ereskigal riflettono il pensiero dei B. sulla vita nell'oltretomba. Anche il problema del dolore è affrontato in un poemetto che si suol chiamare il "Giobbe babilonese". Inoltre dai miti e da altri testi risulta la concezione del destino non come di un fato o caso o fortuna, come nella letteratura greco-romana, ma di una volontà in quanto fissa la natura o la essenza delle cose.

Anche la religione dei B. viene dal fondo sumerico e subisce un'evoluzione, nel giro di due millenni, adeguata alle condizioni politiche, economiche, sociali e locali del paese. La Mesopotamia si può dividere in due aree religiose a seconda della tecnica agricola: la prima corrisponde alla zona nella quale l'agricoltura dipende da un sistema di irrigazione, come lungo i corsi del Tigri e dell'Eufrate; la seconda è la zona nella quale l'agricoltura si appoggia in prevalenza sulla pioggia, come nell'alta Mesopotamia e ad est del Tigri. A, queste differenze tecniche equivalgono schemi diversi di pensieri sviluppati circa le relazioni tra l'uomo e i poteri sovrumani, come tra gli stessi uomini. Abbiamo un politeismo con tendenza enoteistica o monolatrica in quanto ogni città ha un suo particolare dio locale senza escludere o combattere le importazioni di divinità di altre città o di altri gruppi di popoli o le speculazioni delle numerose scuole teologiche che sorgono all'ombra dei grandi templi.

Anche il pantheon dei B. ha un'origine sumerica: il dio è il padrone della città, il tempio mediante i sacerdoti regola la vita del popolo non solo dal punto di vista strettamente religioso ma anche dal punto di vista economico; il capo della città (patesi o re o governatore) è il rappresentante del dio. Alla divinità oltre il dominio di una città particolare si attribuisce una forza speciale: a Nippur, Enlil è innanzi tutto un dio del tempo; a Sippar

e a Larsa, il dio-Sole (Dtu per i Sumeri, Shamas per i Semiti) porta luce e giustizia all'umanità; a Dr, il dio-Luna, Sin (Nanna) rivela il futuro agli esperti; a Druk, IStar, accanto al dio Anu, è adorata come la stella della sera e del mattino e, rispettivamente, come la protettrice in amore e in guerra; a Eridu, Ea (Enki) ha il dominio delle acque primordiali e porta le arti e la scienza magica; a Kutha, Nergal (2Reg. 17, 30) è il re del mondo sotterraneo; a Mari, Dagan (Iudc. 16, 22 ss.; I Sam 5, 2-5) è il dio degli Amorrei come a Babilonia Marduk, che è il Bel per antonomasia (Is. 46, 1; Ier. 50, 2; 51, 44; Bar. 6, 40; Dan. 14 gr.), è la divinità nazionale dei B. Assur ha uguale funzione per gli Assiri. Nabu, figlio di Marduk, protettore di Borsippa, è il dio della scrittura. Nelle regioni nelle quali l'agricoltura dipende dalla pioggia il dio dell'atmosfera, dell'uragano è Hadad (forse 2Reg. 17, 31; Zach. 12, 11). L'alternanza delle stagioni, la cessazione delle piogge al sopravvenire dell'estate è espressa dal mito di Dumuzi-Tammuz (Ez. 8, 14), il dio che muore e che risorge (v. Adone). I Mesopotamici personificano molte altre forze cosmiche e le venerano come divinità.

Tra le forme della religione dei B. c'è anche la divinazione per carpire il segreto della volontà divina e in tutte le espressioni conosciute dall'antichità: l'oracolo, la evocazione dei morti (1Sam 28, 11 ss.), l'interpretazione dei sogni (Gen. 41; Dan. 2 ecc.), le sorti (frequentissime nella Bibbia), presagi tratti dalle nascite dalle malattie, dal volo e dalle viscere degli animali (Ez. 21, 26), dalle acque, dagli astri.

BIBL. - P. DHORME. *Choix, de textes religieux assyro-babyloniens*, Parigi 1907; ID., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, ivi 1945: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. PRITCHARD. Princeton, 1950; K.KOENN, *Sumerische und akkadische Lymnen und Gebete*, Zurigo-Stoccarda 1953; B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg, 1920-1925; G. FURLANI, *La religione babilonese e assira*, I-II, Bologna 1928; ID., *La civiltà babilonese e assira*, Roma 1929; A. GOETZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936; G. CONTENAU. *La civilisation d'Assur et de Babylone*, Parigi 1937; ID., *Manuel d'Archéologie orientale*, I-IV. ivi 1927-1947; R. LABU. *Le poème de la création*. Parigi 1935; K. TALLQVIST. *Akkadische Gotterepitheta*. Helsinki, 1938; J. BOTTERO, *La religion babylonienne*, Parigi 1952; A. PARROT. *Archéologie mésopotamienne*, I-II, ivi 1946.

---

**BALAAM**. - L'ebraico Bil'am: indovino o mago, invitato a maledire il popolo ebraico, ma per volere di Dio proferisce invece una benedizione ed una bella profezia sul futuro dei discendenti di Giacobbe.

Di B. si parla spesso nella Bibbia, anche nel Nuovo Testamento, come di un corruttore tipico; la sua azione è descritta in una sezione a sé con caratteristiche particolari in Num. 22-24. Mentre Israele è accampato nelle steppe di Moab al di là del Giordano, Balac, re della regione, si mostra sgomento per la sorte toccata ai principi Amorrei, che si erano opposti al passaggio degli Ebrei (cf. Num. 21, 21-35). Egli spera di stornare il pericolo ricorrendo alla potenza magica di un indovino famoso, ossia di B., figlio di Beor, dimorante in Petor (= forse la Pitru dei monumenti assiri e la Pedru degli annali di Tuthmosis III).

Si descrivono con abbondanti particolari due ambascerie di Balac, che, sborsato il prezzo per la maledizione, inducono B. a venire in Moab. Il Signore, con visioni nel sonno, dapprima gli impedisce di intervenire; infine gli consente di partire con gli uomini di Balac a patto di non proferire altro che quanto gli sarebbe stato suggerito dallo Spirito. L'indovino approfitta di questa concessione, ma probabilmente con l'idea recondita di contravvenire all'ordine. Difatti il suo cammino è ostacolato da un Angelo, che fa deviare l'asina il cui grido naturale è bene interpretato dall'indovino suo padrone (cf. Num. 22, 22-25). Egli compie dei sacrifici, quindi si accinge a maledire Israele, ma deve confessare la sua impotenza. Egli è costretto a predire il futuro sviluppo d'Israele. Viene ripetuto il tentativo, una volta cambiata località ed offerti altri sacrifici, ma col medesimo risultato di proferire una lode ed una benedizione in luogo della maledizione magica. Si hanno quindi due oracoli (ibid. 24, 3-9.15-24) di B., "dell'uomo dall'occhio chiuso". Il primo celebra il futuro d'Israele terminando con la minaccia di maledizione per chi osasse maledire il popolo di Dio. Nel secondo si legge il medesimo motivo con accenni molto più espliciti e con la nota profezia su la "stella di Giacobbe" e su un futuro re d'Israele. La tradizione esegetica, giudaica e cristiana, vi ha visto una profezia messianica, almeno in senso tipico (prima realizzazione in Davide, capostipite della monarchia israelitica) .

Nell'episodio di B. abbiamo l'esempio di uno che involontariamente è portato dallo Spirito di Dio a profetizzare (cf. Io. 11, 49 ss.). L'indovino resta nel suo paganesimo e continua ad osteggiare Israele (cf. Num. 31, 16). Nella tradizione B. rimase come il simbolo del corruttore e dell'avaro (cf. Deut. 23, 5; Jos. 13, 22; 24, 91; Mich. 6, 5; 2Pt 2, 15; Iud. 11; Apoc. 2, 14); il primo titolo si riferisce al fatto registrato in Num. 31, 16, il secondo all'episodio descritto sopra, sebbene il racconto del Pentateuco accenni appena al prezzo ricevuto da B. Il profilo è accentuato ancora di più - naturalmente in peggio - nella tradizione giudaica post-biblica. [A. P.]

BIBL. - A. CLAMER, *Nombres (La Ste Bible. ed. Pirot, 2)*, Parigi 1940, Pp. 380-406.

---

**BARNABA.** - Figura di primo piano nella chiesa primitiva, era un levita Originario di Cipro. Venduto il patrimonio e consegnatone il prezzo agli Apostoli, si associò loro nell'opera di evangelizzazione, venendogli cambiato il nome di *Giuseppe* nel nuovo appellativo forse in vista delle sue eminenti doti di esortatore (Act. 4, 36 s.). Ebbe il merito di aprire le porte della Chiesa a Saulo reduce da Damasco, presentandolo agli Apostoli ancora timorosi (ibid. 9, 27).

Inviato ad Antiochia e trovato il campo biondeggiante di messe, corse a Tarso a prelevare il neo convertito Saulo, e lavorando insieme per un anno, fecero tante conversioni da richiamare l'attenzione del gran mondo, che "per la prima volta" chiamò *Cristiani* i credenti in Gesù (ibid. 11, 19-26). Eletti dallo Spirito Santo a portare il Vangelo alle genti (13, 2), iniziarono la loro missione da Cipro, donde passarono alla Panfilia, Frigia e Licaonia, dove a Listri furono presi per due dèi (14., 10 ss.), e quindi toccata Derbe, tornarono sui loro passi fino ad Antiochia per riferire ai fratelli (14, 25 s.).



Con Paolo, B. intervenne al Concilio di Gerusalemme; ne tornarono con Giuda e Sila, latori del decreto risolutivo (15, 22). In procinto di cominciare un nuovo giro missionario, non riuscendo ad accordarsi circa la convenienza o meno di assumere Giovanni - Marco a socio, si separarono; e B., preso con sé il cugino Marco, se ne andò a Cipro dove lo lascia il racconto (15, 39).

B. e Paolo rimasero sempre in buone relazioni, come si ricava da alcuni accenni di questi (1Cor 9, 6; Gal. 2, 1). Sembra sia morto verso il 70, probabilmente martire. La liturgia ne celebra la festa l'11 giugno.

BIBL. - J. RENIÉ, *Actes des Apotres (La Ste Bible. ed. Pirot, 11)*. Parigi 1949, pp. 88 s. 168 s. 181 s. 199. 202. 211. 217. 222.

---

**BARSABA.** - (\*\*\*) = aramaico Bar *Shebha'*, "Figlio di Sheba", oppure "osservatore del sabato"). Soprannome di due personaggi: Giuseppe B., presentato insieme a Mattia (Act. I, 23) per essere eletto apostolo al posto di Giuda Iscariota. Egli, che fu scartato dalla sorte, ha anche il soprannome latino "Iustus". Secondo Eusebio (*Hist. eccl.*, I, 12, 3) sarebbe stato uno dei settantadue discepoli di Gesù.

E Giuda B., uno degli inviati, insieme a Paolo e Barnaba, dalla Chiesa di Gerusalemme in quella di Antiochia per recarvi le deliberazioni del Concilio degli Apostoli (Act. 15, 22). Al pari dell'altro inviato, Sila, è detto "capo (\*\*\*) fra i fratelli di Gerusalemme; ciò fa supporre che fosse "presbitero". La loro opera in Antiochia è molto lodata, e attribuita al carisma profetico (Act. 15, 32).

Per l'identico soprannome molti esegeti dedussero che Giuda e Giuseppe fossero fratelli; ma tale appellativo era molto diffuso nel mondo giudaico all'epoca ellenistica.

BIBL. - J. RENIÉ. *Actes de Apotres (La Ste Bible. ed. Pirot. 11)*, Parigi 1949, pp. 48, 216 s.

**BARTOLOMEO (Vangelo di).** - v. Apocrifi.

---

**BARUC** (ebr. Barukh = Benedetto). Segretario e compagno del profeta Geremia (cf. Ier. 32, 12 ss.; 36, 4 ss.; 43, 2-7; 45, 1-5). In Giudea egli ne condivise i dolori e le angosce e lo seguì in Egitto; dove, secondo s. Girolamo (*In Is.* 30, 6 s.: PL 24, 353), sarebbero morti; la maggior parte degli scrittori antichi e le leggende rabbiniche fan morire B. in Babilonia, dove avrebbe composto il libro che porta il suo nome.

Si tratta di soli cinque capitoli, ai quali nella versione latina è stata aggiunta la Lettera di Geremia (v.). Ad una breve introduzione storica (I, 1-14), seguono tre parti ben distinte: la prima (1, 15-3, 8) è costituita da una lunga preghiera con la confessione dei peccati (1, 15-2, 35) e la supplica per la liberazione ed il ritorno dall'esilio (3, 1-8); la seconda (3, 9-4, 4) è una lode alla sapienza, inaccessibile agli uomini (3, 15-31) ma proprietà naturale di Dio (3, 32-36), che l'ha partecipata al popolo ebraico con la sua Legge (3, 37-4, 4); nella

terza (4, 5-5, 9) infine si ha una esortazione, in cui Gerusalemme personificata invita il popolo alla speranza, minacciando le nazioni vicine (4, 5-29), ed un'apostrofe del poeta alla città, cui si promettono il ritorno dei deportati e un nuovo splendore.

L'introduzione è in prosa: la bella preghiera penitenziale della la p. ha frequenti reminiscenze di Ier. ed è parallela al brano analogo di Dan. 9, 4-19; in 4, 5-5, 9 con ritmo poetico si susseguono gli accenti propri di una lamentazione (4, 9-16) con quelli di una calda esortazione mirante ad infondere fiducia e sicurezza per l'avvenire (cf. 4, 5-9.30; 5, 9; affinità con Is. 40-66); la sezione intermedia (3, 9-4, 4) è in poesia, vi predomina l'elemento lirico con frequenti accenni gnomici o parenetici: inno alla sapienza e invito a stimare, a custodire dono sì prezioso (affinità con i libri sapienziali e profetici).

Questa discontinuità e diversità stilistica (in particolare l'alternarsi dei nomi divini fra la prima e la terza parte) pongono il problema dell'unità del libro e di autore.

Gli antichi, dalla testimonianza del primo versetto, conclusero che il libro era tutto in B. Alcuni (da Ireneo, a s. Agostino) pensarono che anche qui B. fungesse da segretario di Geremia cui lo attribuirono. Ma solo al tempo della Riforma si cominciò a rigettare la canonicità (v. Canone), e l'autenticità nel libro.

Tra gli acattolici in genere, l'opera è attribuita a tre autori, uno per le singole parti, e di essi nessuno è B.; anzi molti ne pongono la composizione di qualche parte e la riunione delle tre sezioni in epoca romana dopo il 70 d. C. (dallo Schurer all'Oesterley); altri più recenti (Eisfeldt, Bentzen, Lods) risalgono almeno al periodo ellenistico-maccabaico. I cattolici continuano a mantenere l'autenticità di B.; «la loro attitudine è almeno tanto giustificata di quelli che avversano la concezione tradizionale» (Dennefeld). Ci sono tuttavia ipotesi tendenti a giustificare la diversità delle varie parti o supponendo una loro trasmissione separata per un certo tempo (Simon-Prado) o ammettendo la possibilità di autori diversi, specialmente per il brano 3, 9-4, 4 (Gottesberger, Hopfl-Miller-Metzinger). Heinisch ammette con Stoderl l'autenticità della prima parte, assegna la terza parte verso la fine dell'esilio babilonese e la seconda fra il 480 ed il 180 a. C.

Il libro - secondo l'opinione più probabile - fu scritto tutto in ebraico. Ora, però, l'abbiamo solo in greco e nelle versioni derivate da questo. [A. P.]

BIBL. - L. DENNEFELD, *Baruch (La Ste Bible*, ed. Pirot 7), Parigi 1947, PP. 435-51; A. PENNA, *Baruch (La S. Bibbia)*, Torino 1952; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1961, pp. 1481-1490.

**BARUC (Apocalisse di).** - v. Apocrifi.

---

**BASAN-BATANEA.** - 1. Il *Basan* è una regione della Transgiordania settentrionale, delimitata a nord dall'Hermon e la pianura di Damasco, ad ovest dai monti G. Heis ed il lago di Tiberiade, a sud dal fiume el Menadire (Iarmuk) che raccoglie le acque della regione, e ad est dalla montagna di Drusi. È un'alta pianura di natura vulcanica, celebratissima per la sua fertilità (Is. 33, 9; Ier 50, 19; Ps. 67, 16 ss. ecc.), tanto che al

nome proprio i LXX e la Volgata sostituiscono la traduzione sinonima "pingue" (Ps. 21, 13; 67, 16; Ez. 39, 18; Am. 4, 1); famosa per i suoi tori (simboli di ferocia e di superbia; Ps. 21, 13; Ez. 39, 18) e per le querce delle antiche sue foreste (Is. 2, 13; Zach. 11, 2.; Ez. 27, 6).

Prima dell'occupazione ebraica il B. (Deut. 3, 13; Gen 14, 5) costituiva la maggior parte del regno amorrita di Og. (ultimo dell'antica stirpe dei giganti) (Num. 21, 33 . 35; Deut. I, 4; 3, I ss.; 4, 47; 29, 7); dopo lo sterminio degli Amorrei il territorio fu occupato a metà dalla tribù di Manasse (Num. 32, 33; Deut. 3, 13). Sotto Salomone il B. era compreso nella XII prefettura (I Reg. 4, 19). Nell'epoca greco-romana fu frazionato in tre distretti o toparchie: la Traconitide, l'Auranitide e la Batanea.

2. La *Batanea*, il cui nome deriva dall'antico Basan (Buithnan-Butnajj-Batnajja), secondo l'ubicazione precisata da J. G. Wetsstein, confinava con la Gaulanitide ad ovest, la Traconitide e Auranitide ad est, l'Ulatha-Paniade a nord, l'Arabia Nabatea e la Decapoli a sud: corrispondeva perciò alla fertile pianura attuale di Nuqrah.

Essa fu donata da Augusto ad Erode il Grande con la Traconitide, l'Auranitide, la Gaulanitide e l'Ulatha-Paniade: questi cinque distretti formarono poi la tetrarchia di Filippo (4 a. C. - 34 d. C.); incorporati alla provincia romana (34 d. C.), furono affidati in seguito ad Agrippa I (37-44) e ad Agrippa II (53-90 ca.). Centri ne erano Astaroth e Qarnaim; altre città: Thersila, Alima (I Mach. 5, 26), Casbon (2Mach. 12, 13 s.), Raphana o Raphon (I Mach. 5, 37). È inclusa implicitamente nella Traconitide in Lc. 3, 1. [A. R.]

BIBL. - L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1928. p. 245 ss.: F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I, Parigi 1933, pp. 275.-327. 377; II, ibid. 1938, pp. 158 ss.

---

**BATTESIMO.** - Dal greco \*\*\* = immergere. Rito di iniziazione alla vita cristiana, mediante l'immersione-lavacro nell'acqua naturale. Nel N. T. manca un'esposizione sistematica su tale sacramento; anzi non si descrive neppure il momento preciso della sua istituzione da parte di Gesù Cristo. Però, è insegnata esplicitamente la necessità di tale sacramento e sono svolti occasionalmente non pochi aspetti teologici su la sua efficacia.

Non sappiamo quando Gesù l'istituì, ma la sua vita pubblica cominciò dopo il b. ricevuto da Giovanni (Mc. I, 91-13), seguito poco dopo da un discorso su la necessità di una "rinascita" spirituale, mediante l'acqua e lo Spirito Santo (Io. 3, 3-6), e terminò col comando di battezzare tutti i futuri credenti: «Andate ed istruite tutte le genti, battezzando le nel Nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt. 28, 19). È certo che il b. di Giovanni (cf. Mt. 3, 11; Mc. 1, 8; Act. I, 5) era un bagno puramente simbolico per sanzionare la risoluzione di un risveglio morale; rito che doveva eco citare ed esprimere i sensi di un sincero pentimento interno. Si discute sul valore del b. amministrato da Gesù durante la sua vita pubblica (Io. 3, 26). Alcuni non lo distinguono da quello di Giovanni, mentre altri lo ritengono già un vero sacramento capace di conferire la grazia.

Negli Atti degli Apostoli abbiamo la documentazione pratica nella necessità del b. Esso viene amministrato ai primi credenti nel giorno di Pentecoste (Act. 2, 41) e quindi si ricorda diverse volte il suo conferimento anche per il tempo successivo (cf. ibid. 8, 16.38; 9', 18; 16, 15.33; 19, 5). S. Pietro pone espressamente come condizione per ottenere la salvezza il "ravvedimento" \*\*\* ed il b. (ibid. 2, 38).

Talvolta negli Atti degli Apostoli (Act. 2, 38 ecc.) si parla di b. conferito nel nome di Gesù Cristo. Insieme a qualche testo patristico (particolarmente di Eusebio di Cesarea), l'espressione è stata sfruttata quasi che riproducesse od accennasse ad una formula battesimale diversa da quella trinitaria prescritta in Mt. 28, 19 e mantenuta inalterata dalla Chiesa lungo i secoli. In realtà il riferimento al Cristo non è altro che un modo per distinguere il b. da riti analoghi praticati presso taluni movimenti religiosi ed in particolare da quello simbolico di Giovanni. Negli Atti 8, 38; 10, 47, parimenti, si insiste nel rilevare che materia del sacramento è l'acqua, termine usato metonimicamente da s. Pietro anche per indicare il b. (ibid. 10, 47). Talvolta il conferimento del b. è accompagnato da manifestazioni carismatiche (in genere: glossolalia), ma in nessun testo si afferma una stretta e necessaria connessione fra i due fenomeni.

Primo effetto del sacramento istituito da Gesù è precisamente la remissione dei peccati (cf. I Cor 6, 11; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; Hebr. 10, 22). È il passaggio dal regno del male alla sequela del Cristo, determinato dal ricupero dell'innocenza (cf. Act. 2, 38; 10, 46 s.; 26, 18). S. Giovanni preferisce parlare di "rinascita" e di acqua rigeneratrice: «Se uno non sarà rinato per acqua e per Spirito non può entrare nel Regno di Dio» (3, 5; cf. I Io. 5. 6.8). Si tratta di un rito esterno necessario, ma la sua efficacia è inconcepibile, nell'adulto, se si prescinde dalla fede, che deve essere già nell'animo del convertito. Per questo vediamo come s. Paolo usi la libertà di attribuire indifferentemente al b. ed alla fede i medesimi effetti (cf. Gal. 2, 19 s.; 3, 26 s.; Col. 2, 10-13; Rom. 6, 3 ss.; Eph. 2, 5-8). L'insegnamento della necessità del b. come mezzo indispensabile di salvezza è accentuato nel Vangelo di Giovanni (3, 5) e nella lettera di Pietro, ove si sfrutta la tipologia tra il b. e l'acqua del diluvio (I Pt. 3, 20 s.).

S. Paolo insiste su l'unione al Corpo Mistico od incorporazione al Cristo, prodotta dal b. Egli rileva volentieri il metodo ordinario di battezzare per immersione per segnalarvi un riferimento simbolico alla morte ed alla risurrezione del Cristo (cf. Rom. 6, 3 ss.). Si ha la morte mistica del cristiano (Rom. 6, 3-11; Col. 2, 12-20; 3, 3) e quindi la risurrezione o la nascita ad una nuova vita (Rom. 6, 4; 2Cor 3, 18; Col. 3, 3), in cui partecipa alla santità ed incorruttibilità divine (Rom. 6, 2-14; Col. 3, 9 s.). È la morte al peccato, alla concupiscenza (Rom. 6, 6; cf. Eph. 4, 22 ss.; Col. 3, 9) ed in modo particolare alla Legge mosaica (Rom. 7, 6; Gal. 2, 19). Dal lato positivo si ha la filiazione adottiva e la vita nello Spirito (Gal. 4, 5 s.; Rom. 5, 5; 2Cor 3, 3). (v. Rigenerazione).

La necessità fondamentale del b. fece sì che presto nell'antichità si determinassero i punti non precisati nella Bibbia (b. per infusione, dei bambini, degli eretici ecc.); per questo possiamo affermare che la dottrina sul b. è stata la parte della Teologia fissata per prima e con maggiore esattezza e completezza.

I Cor. 15, 29 va così tradotto: «Altrimenti (se i morti non risorgono), che otterranno quelli che sono battezzati? Per i morti? (cioè sono essi battezzati per essere annoverati tra i morti che mai risusciteranno?). In vero, se i morti non risuscitano, perché farsi battezzare? Per chi? (per essere poi nel numero di coloro che muoiono per sempre?).

BIBL. - J. COPPENS, *Baptême*, in DB., I. coll. 852-924; V. IACONO, *La \*\*\* in S. Paolo e nell'ambiente pagano*, in *Biblica*. 15 (1934), pp. 369-98; ID., *Il B. nella dottrina di S. Paolo*, Roma 1935; F. J. LEENHAROT, *Le Baptême de enfant. et la doctrine biblique du Baptême*, Parigi 1948; F. SPADAFORA, *Temî d'esegesi (Il b. dei bimbi)*, Rovigo 1953, pp. 477-87; ID., Un passo difficile: 1Cor 15. 29 in *Rivista Biblica*, I (1953), 147 s.; L. TURRADO, *El bautismo «in Spiritu sancto et igni»*, in *EstE*, 34 (1960) 807-817: *Miscellanea Biblica A. Fernandez*.

---

**BEATITUDINI.** - Otto proclamazioni (Mt. 5, 3-10) che iniziano il discorso (v.) del monte enunciando le condizioni migliori per entrare nel Regno messianico, considerato nella doppia fase terrena e celeste. Ognuna delle otto b. è una massima rito mica che consta di due stichi: una lode al presente, cui segue un'apodosi introdotta da \*\*\* (piuttosto asseverativo, come l'ebra. ki con il senso di \*\*\*) che è la spiegazione e la giustificazione della protasi ed è costituita da una categorica promessa che pur riferendosi al futuro è attualizzata dalla fede e dalla speranza (cf. Rom. 5, 3 ss.; Hebr. 11, 1).

Il Signore dichiara fin d'ora "felicissimi", fortunati coloro che seguendo Lui, pur fra le spine, avranno in cielo la loro piena ricompensa. Coloro che hanno o si acquistano le disposizioni migliori per entrare nel Regno, per accogliere cioè la sua dottrina, Gesù dichiara beati, veramente degni di lode e davvero felici.

1. *Beati i poveri* \*\*\* (= che son tali nell'animo). Non c'è alcun dubbio: si tratta dei veri poveri, di coloro che son privi dei beni materiali, come appare chiaramente da Lc. 6, 20-24, dove alla tesi, per dir così, fa seguire l'antitesi: guai a voi ricchi.

Il dativo \*\*\*, che fa le veci dell'accusativo di relazione (Abel, *Gram. du Grec. bibl.*, § 43 K), specifica come non sia sufficiente l'esser povero, ma sia necessaria la accettazione volontaria di un tale stato. La povertà è come l'incastonatura; la gemma è la disposizione dell'animo che accetta dalle mani di Dio la sua miseria. Né può essere diversamente. Nel Regno dello spirito, dove non si entra senza una nuova nascita (Io. 3, 3), non c'è posto per classi, per situazioni dipendenti dalla fortuna, o comunque estrinseche all'intelletto e alla volontà.

Il Signore proclama beati i meno favoriti dalla fortuna, i quali, non cupidi della ricchezza di cui san privi, senza brame di quei piaceri che non possono procurarsi, si trovano nella condizione migliore di accettare il suo invito: chi vuol venire dietro di me, pigli la sua croce assidua e mi segua (Mt. 16, 26; Lc. 9, 23). Si trovano nella disposizione migliore di cercare altrove, nei beni dello spirito, la loro felicità.

Beati, «perché di essi è il regno dei cieli». Ad essi è destinato il regno di Dio: la Chiesa quaggiù, l'eterno gaudio nella comunità dei Santi, presso Dio.

2. Beati i miti: \*\*\*, coloro cioè che soffrono pazientemente le avversità, le ingiuste oppressioni.

3. Beati *gl'infelici, gli oppressi* (coloro che piangono, Lc. 6, 21; che sono colpiti dal dolore, Mt. 6, 5).

Qui la sofferenza è la cornice; il quadro è dato dalla volontà benevola che sopporta pazientemente il dolore, con gli occhi rivolti al cielo. Tutti costoro, ammaestrati dal più persuasivo e più sapiente maestro degli uomini, il dolore; conoscendo per esperienza la vana fugacità dei beni di questa terra, e la fallacia di ogni promessa, di ogni aiuto da parte dell'uomo, sono nella migliore condizione di avvicinarsi, di affidarsi unicamente a Colui che così ci invita: «Venite a me voi tutti affaticati dal lavoro e oppressi da ogni sorte di miserie ed io vi darò la riposante quiete. Prendete su di voi il mio giogo, divenite discepoli di me che sono mansueto e umile di cuore; e troverete la vostra pace, la vostra gioia; perché il mio giogo è dolce, il mio carico è leggero» (Mt. 11, 28 ss.).

Condizione necessaria, dunque, a tutti gli oppressi e sofferenti, per godere dei beni del Cristo, è che bandiscano ogni odio; imparino da Gesù la mansuetudine, cioè la virtù di trattare con carità ed umiltà anche coloro che ci fan soffrire. Solo in questo caso essi sono beati e «possederanno in diritto ereditario la terra», il regno di Dio, di cui la terra promessa del Vecchio Testamento era simbolo.

4. Beati gli affamati e gli assetati (Mt. 5, 6; Lc. 6, 21). Anche qui, non c'è dubbio, si tratta di indigenza materiale; cf. l'antitesi di Lc. 6, 25: «guai a voi, satolli». Se Mt. aggiunge «*di giustizia*», è per specificare e sottolineare, come nella prima b., che l'aver fame o sete non è titolo sufficiente per il Regno, quando si disprezza o si ignora il cibo dello spirito. \*\*\* = aver fame, ed egualmente «manca di tutto». Questi affamati non sono dunque che dei poveri in condizioni particolarmente pietose. Ritorniamo pertanto alla prima b., e identico ne è il senso.

Gesù promette loro che «abbonderanno d'ogni bene», o saranno satolli, sempre nel regno di Dio, che è il suo regno. Non c'è cibo che qui tolga la fame per sempre, o bevanda che estingua una volta per tutte la nostra sete; eppure Gesù ha offerto un'acqua viva che ha tal potere (Io. 4, 13 ss.): l'adesione a Lui, la totale adesione a Lui, che ci concede la partecipazione alla vita stessa di Dio. Vita cristiana che è sostanzialmente la stessa vita beata che ha inizio appena dopo la morte e che è la continuazione della prima, sia pure in modo più perfetto e completo.

5. *Beati i misericordiosi*, che, ad imitazione di Gesù (Hebr. 2, 17; Col. 3, 12), partecipano, compatiscono ai dolori, alle afflizioni degli altri.

6. *Beati coloro che han l'anima monda* da ogni colpa; ad essi è promessa la visione di Dio (cf. Ps. 11, 7; 17, 3, 15), l'unione con Dio, la sua piena conoscenza quaggiù (Io. 17, 3) e l'eterna contemplazione in cielo (I Cor 13, 12).

7. *Beati gli apportatori di pace* (\*\*\*), che han pace (ordine con Dio e con gli uomini) in se stessi, e la procurano agli altri.

È la missione di Gesù, degli Apostoli, in tal modo veri *figli di Dio*, zelatori e diffonditori della salvezza messianica.

8. Beati i *perseguitati* per tale causa, cioè per Gesù e il suo Regno; che saranno odiati dal mondo (Mt. 10, 16-22; Io. 15, 18.25).

«La musica delle b. è sensibile a tutti; ma ciò che essa nasconde, l'opera più sublime dell'universo, la trasformazione dell'uomo, nessuno è capace di sentirla, all'infuori di colui che l'attua in sé. Cercate prima di tutto e al di sopra di tutto il regno di Dio: i beni spirituali che lo caratterizzano, e la giustizia, la perfezione morale che Dio ha manifestata per mezzo di Gesù, e il Padre celeste vi darà in aggiunta tutto il resto, ciò che è necessario alla vita. Si tratta di un respiro celeste: i cristiani, fin dai primi secoli, han capito che il "Discorso del Monte", del quale le b. costituiscono il proemio, è la parola che viene dall'alto, la parola più celeste di quante mai siano state pronunziate al mondo» (Merezkovskij, *La missione di Gesù*, 42 s.). [F. S.]

BIBL. - L. PIROT, in DBs, I, coll. 927-39: D. Buzy, S. Matthieu (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), Parigi 1946, pp. 52-58: L. MARCHAL S. Luc (ibid. 10), 1946, p. 87 ss.: SIMON-DORADO, N.T., I, 6a ed., Torino 1944, pp. 511-27; A. ROMEO, in *Enc. Catt. It.*, II, coll. 1100-1107; F. SPADAFORA. *Temî di Esegesei*, Rovigo 1953, PP. 320-31; D. J. DUPONT, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, Lovanio 1954; ID., *Les Béatitudes. 1. Le problème littéraire*, ivi. 1958: completa mutazione nelle valutazioni critiche, nei confronti con l'edizione precedente!

---

**BELIAL.** - Nel Vecchio Testamento è solo nome comune = senza (beli) utilità (ja'al), litote per "cattiveria"; qualificativo: "figlio di h." = uomo nocivo, perverso (cf. Deut. 13, 14; 15, 9; 1Sam I, 16; 2, 12; e altrove; F. Zorell, *Lexicon hebr.*, s. v.). Negli apocrifi (*Iubil., Hen., Testamento 12 Patriarchi*: J. Bonsirven, *Le judaisme palest.*, I, Parigi 1934, p. 244, nota 5), b. diventa un nome del principe dei demoni, e forse dell'anticristo. In 2Cor 6, 15 *beliar* (pronuncia alessandrina, per b.) è Satana (V. Jacono, *Le ep. di s. Paolo*. [La Sacra Bibbia], Torino 1951, p. 462),

[F. S.]

BIBL. - A. ROMEO, in *Enc. Catt. It.*, n, col. 177 ss.; P. JOUON, in *Biblica*, 5 (1924) 178-83.

---

**BENEDICTUS.** - È il cantico in parte profetico (Lc. I, 68-79), che Zaccaria pronunziò nel giorno della circoncisione del suo figliolo Giovanni, detto più tardi "il Battista" (Mt. 3, 1); deve il nome, alla prima parola nella versione latina. Giustamente, è detto: "l'ultima profezia del V. e la prima del N. T."

Fin dal tempo di Origene (*Hom. X in Lc.*: PG 13, 1823), il B. si suole dividere in due parti, nettamente distinte: nella prima, riguardante il Messia (68-75), Zaccaria inneggia a Dio per aver mantenuto la promessa fatta agli antichi padri, mandando sulla terra il

Salvatore (*cornu salutis* = potente salvezza) che avrebbe finalmente liberato il popolo dai nemici, permettendogli, così, di servire Lui, in santità e giustizia, per sempre; nella seconda, riguardante Giovanni (76-79), con apostrofe ispirata, facendo allusione alle parole dell'angelo Gabriele (Lc. I, 13-17), Zaccaria predice ed esalta la missione del suo augusto figlio, che sarà quella di essere il battistrada (Precursore) del Messia, e predisporre gli animi a ricevere la salute messianica.

Nella 1.a parte non debbono sfuggire tre verbi, tutti al passato; visitò, fece, eresse che possono spiegarsi, sia perché la Redenzione era praticamente cominciata, in quanto l'Incarnazione era già in atto col consenso di Maria (Lc. I, 38), sia perché nel greco del N. T., per influsso delle lingue semitiche, i tempi dei verbi non conservano lo stesso valore che hanno nel greco classico; potrebbe anche trattarsi di "passati", che gli esegeti chiamano "perfetti profetici". La Volgata ha pure un passato nel visitò del v. 78 (2a parte); il greco, però, nei migliori codici e secondo i più autorevoli critici, ha il futuro (= visiterà) che va mantenuto. Va poi sottolineato il v. 79, il quale, con riferimento ad Is. 9, 2 mette in chiara luce l'universalismo dell'opera messianica, la quale oltre ai Giudei, secondo il giuramento fatto ad Abramo (73-75), s'estenderà anche ai pagani brancolanti nelle tenebre dell'idolatria, e perciò esposti alla morte sempiterna (Eph. 2, 3. 11 ss.).

Come in analoghe circostanze, la critica "indipendente" ha tentato gettare il discredito sull'autenticità del nostro cantico, ora affermando che si tratta di «un salmo giudaico-cristiano, rielaborato dall'Evangelista e attribuito a Zaccaria» (Holtzmann, Loisy), ora sostenendo che esso «è un residuo dell'innologia della Chiesa primitiva» (Harnack). Sono state anche rilevate somiglianze con la preghiera giudaica detta Shemoneh 'esreh (= diciotto [benedizioni]).

La somiglianza con i Salmi ebraici e con la preghiera giudaica citata, non deve far meraviglia quando si riflette che l'autore del B. è esso stesso un ebreo, e per giunta un sacerdote (Lc. I, 5) che ha talmente familiare i Salmi, i Profeti e tutte le formule liturgiche del Tempio, che volendo comporre (non necessariamente improvvisare) un, cantico, come per istinto, sente che i testi sacri e liturgici s'affollano sulle sue labbra, per dare forma concreta ai sentimenti dell'animo. Come ha notato il P. Lagrange, l'alta antichità del B. si può anche desumere dal modo con cui è trattato il Messia; chi p. es. avesse scritto dopo la Risurrezione, soprattutto dopo la diffusione del cristianesimo, difficilmente avrebbe resistito alla tentazione di mettere in chiara luce la divinità, l'opera redentrice, il sacrificio di Gesù, come è facile vedere nei discorsi degli Atti e nelle Epistole di S. Paolo. [B. P.]

BIBL. - L. PIROT. *Benedictus*, in DBs, I, 956-62; L. C. FILLION, *Vita di N. S. G. C.*, trad. ital., I, Torino-Roma 1934, pp. 482 s. 486; M. J. LAGRANGE, *Ev. sel. St. Luc.* Parigi 1927, pp. 58-63; F. CABROL. *Cantiques évangéliques*, in DACL, II, coll. 1994 ss.

**BENIAMINO.** - Ultimo figlio di Giacobbe che gli mutò in B. «figlio della destra», auspicio di felicità (destra = prosperità), il nome Ren-'oni «figlio del mio dolore» datogli da Rachele morente, nel darlo alla luce (Gen. 35, 16 ss.). Fu il prediletto, specialmente dopo la sorte toccata a Giuseppe (cf. Gen. 42-45).



Per il numero e il nome dei discendenti di B. cf. Gen. 46, 21; Num. 26, 38 ss.; I Par. 7, 6-11; 8, 1-5; le divergenze che si notano tra i passi cit. e tra il testo masoretico e la versione dei Settanta, provengono sia dalla differenza delle fonti, dalle quali sono prese queste liste genealogiche, sia da errori di copisti così frequenti nella trascrizione dei nomi propri, sia dalla confusione tra figli e nipoti per l'inversione dei nomi di alcuni di essi. Inoltre si ritiene generalmente che la lista genealogica ai I Par. 7 dia, a differenza delle altre, la situazione della famiglia di B. a un'epoca più recente (A. Clamer). Appena dopo l'esodo dall'Egitto, la tribù di B. contava 35.400 membri; nelle steppe di Moab, dopo ca. 38 anni, 43.700 (Num. 1, 36; 26, 41). È la più piccola delle dodici tribù; Num. 2, 18-24, nella guerra, l'associa a Efraim e Manasse.

In Canaan ebbe in sorte il territorio tra Efraim a nord, Giuda a sud, e tra Dan e il Giordano. Regione montana, adatta alla difesa; con pianure fertillissime, celebre quella di Gerico. Sue città principali: Bethel, Gabaon, Gerico e soprattutto Gerusalemme (Ios. 18, 11-28). È celebrata per il suo ardore bellicoso nella benedizione di Giacobbe che la paragona a un lupo rapace (Gen. 49, 27).

Per l'atto brutale di un abitante di Gabaa su la moglie di un levita, le tribù d'Israele attaccarono, decimandola, la tribù di B., solidale con i colpevoli. I ca. 600 beniaminiti superstiti, con matrimoni fatti a labes (400 fanciulle risparmiate nella strage) e a Silo (fanciulle rapite durante una solennità), poterono far risorgere la loro tribù (Iudc. 19-20), che al tempo di Samuele ritorna all'antica potenza. Aod, che libera Gerico dall'oppressione di Moab, è beniaminita. B. partecipa alla battaglia decisiva contro i Cananei del nord (Iudc. 5, 14); dà ad Israele il primo re, Saul (I Sam 9-10) e insorge contro i Filistei; sostiene Isboeth, figlio di Saul, contro David, ma deve infine cedere il primato alla tribù di Giuda (2Sam 2-5). Alla scissione del regno resta quasi tutta unita a Giuda e alla dinastia davidica (1Reg. 12, 20-23; 2Par. 15, 9 ss.) e le loro vicende storiche finiranno per identificarsi, pur serbando B. la propria individualità (cf. Esd. 2; Neh. 5, 11). S. Paolo è della tribù di B. (Rom. 11, 1; Phil. 3, 5)

Nelle lettere di Mari (e nei testi di Ras Shamra: De Langhe, II, 283.-299) con i Habiru, Rabbu, sono ricordati i Bene-ja-mi-na e i Bene-si-im-ma-al (al tempo dei re Zimrilim e Hammurapi). Questi ultimi sono gli abitanti del regno di Sam'al, al nord, i Bene-ja-mi-na sono "i figli del sud" (a destra, guardando il sole) in opposizione ai precedenti. Essi nulla hanno a che vedere con i Beniaminiti della Bibbia.

BIBL. - L. DESNOYERS, *Hist. du peuple hébreu*, I. Parigi 1921, pp. 111-16. 133 5S.; II, 1930, pp. 145-48. 152 Ss.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, 2a ed., ivi 1938, pp. 53 s. 80-83; A. PORL, in *Biblica*, 20 (1939) 200; A. CLAMER, *Nombres (La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, p. 414 s.

---

**BESTEMMIA contro lo Spirito Santo**, - «Chiunque avrà parlato contro il Figlio dell'uomo, otterrà perdono; ma chi bestemmierà lo Spirito Santo (o contro lo Sp. S.: Mc.) non gli sarà perdonato» (Lc. 12, 10). Questa sentenza probabilmente ripetuta due volte da Gesù: nel discorso ai discepoli (Lc. 12); e in occasione delle espulsioni dei demoni dai

corpi degli ossessi (Mt. 12, 22-32; Mc. 3, 22-30; e cf. Lc. 11, 15-22), è spiegata esattamente da quest'ultimo contesto. Per i Farisei non c'era dubbio che in tali miracoli ci fosse un intervento soprannaturale; era evidente pertanto che Gesù operava da Messia imperando a Satana e rovesciando energicamente il suo regno nel mondo (Mt. 12, 25-29). Ora, piuttosto che arrendersi a siffatta evidenza, i Farisei, contro ogni logica, attribuiscono questi miracoli al potere dello stesso Satana, definendo Gesù un suo strumento. È questa la b. contro lo Sp. S.: sempre contro la persona del Redentore, attribuire al maligno le sue opere che manifestano palesemente, l'intervento, l'azione di Dio (qui Sp. S. è sinonimo di «potenza divina», come in Lc. 1, 35 in stretto parallelismo con «potenza dell'Altissimo», e nel Vecchio Testamento).

Questo peccato non sarà perdonato mai (= Mc.; la frase in Mt. «né in questo secolo, né nel futuro» era comune ai rabbini, nel senso di mai: Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I, Monaco 1922, p. 636 ss.); è una constatazione. I Farisei infatti, rigettano, agendo così, il mezzo più evidente offerto loro da Gesù per riconoscerlo Messia, legato divino, aderire a lui e salvarsi; escludono la disposizione base: la fede, necessaria per ottenere la remissione delle proprie colpe (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2a-2ae, q. 14 a. 3).

A questa b. è opposto il peccato contro il Figlio dell'uomo. Qui infatti non è più la malignità, la pervicacia contro l'evidenza, ma la debolezza, la ignoranza della gente che, ingannata dalle apparenze, vedendo Gesù umile, povero, perseguitato, faticare, mangiare ecc. come un qualsiasi altro mortale, poteva sentire fortemente il dubbio di riconoscere in lui un potere divino e l'atteso Messia (s. Girolamo, PL 26, 81). Cf. le parole di Gesù ai discepoli di Giovanni Battista: lo compio i miracoli che Isaia ha predetto sarebbero stati operati dal Messia; sono cioè il Messia vaticinato, i miracoli lo dimostrano; «beato chi non trova in me occasione d'inciampo» (Mt. 14, 4 ss.), considerando soltanto la sua umanità, in tutto simile alla nostra, fuor che nel peccato.

Gesù esprime nettamente la differenza tra la sua umanità e il suo potere divino, tra le due nature sussistenti nella sua unica persona. [F. S.]

BIBL. - E. MANGENOT, in DThC, II, coll. 910-16; A. LEMONNYER, in DBs, I, coll. 981-89; D. Buzy, S. Matthieu (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), Parigi 1946, p. 160 ss., L. PIROT, S. Marc (ibid.), p. 440 s.; L. MARCHAL, S. Luc (ibid., 10), 1946, p. 159 s.

---

**BETESDA.** - È il probabile nome ebraico (aramaico), con cui il Vangelo designa la piscina di Gerusalemme, presso la quale Gesù guarì il paralitico, infermo da 38 anni (Io. 5, 2-9).

Nei manoscritti greci, infatti, il nome presenta diverse forme che si possono ridurre a tre: 1) \*\*\*: = "casa della misericordia" (maggior parte dei codd. greci, tra cui due del sec. v [A C], Zahn, Vogels, Merk); 2) \*\*\* = "casa della pesca" (alcuni codd. greci, tra cui B del secolo IV, molti manoscritti copti, Volgata, ma da tutti i critici è rigettata come improbabile); 3) \*\*\* = "casa nuova" o "casa dell'ulivo" o "fenditura" (alcuni codd. greci, tra cui S del sec. IV, codd. dell'antica latina, Tischendorf, Nestle, Dalman, Lagrange).

Nella Volgata, a "piscina" viene premesso "probatice"; nel testo originale greco, però, avanti a \*\*\* (= delle pecore), a sottinteso \*\*\* (= porta). Eccone la traduzione esatta: V'è in Gerusalemme, presso (la porta) delle pecore, una piscina ecc. La porta poi delle pecore o del gregge, è conosciuta da Neh. 2, 1.31; 12, 3-8 ed era così denominata, perché di là passavano le pecore (= \*\*\*) che dovevano essere immolate.

La piscina, che sorgeva sul lato nord-est del Tempio, con molta probabilità va identificata con la piscina di epoca romana, i cui scavi, cominciati nel 1871, hanno messo in luce un fabbricato rettangolare di m. 120 x 60, della profondità di m. 7-8. Un muro trasversale, poi, lo divideva in due vasche quadrate, confermando così l'esattezza dei dati evangelici (50 porticato). S'è quindi coperto di ridicolo A. Loisy, secondo cui la notizia "fantastica" dei cinque portici (che rappresenterebbero, piuttosto, i 5 libri del Pentateuco!) sarebbe una "preziosa" conferma del carattere allegorico del IV Vangelo. [B. P.]

BIBL. - J. M. BOVER, *El nombre de la Piscina*, in *EstB*, 3 (931) 192-198; L. HEIDET. Bethsaide (Piscine del in DB, 1/2, coll. 1723-32; C. PRONODIS, *B. zur Zeit Jesu*, in *Theol. Quartalschrift* (933) 181-207; G. M. PERRELLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, II, 145-49.

---

**BETHANIA.** \*\*\*; forse = Beth-Anania (Abel e W. F. Albright). - Villaggio a poco meno di 3 km. ad est di Gerusalemme (cf. Mc. 11, 1; Lc. 19, 29; Io. 11, 18); luogo di ristoro e di pace per N. S. Gesù durante la sua vita pubblica (Mt. 21, 27; Mc. 11, 11); ivi - in casa di Simone il lebbroso - avvenne la celebre unzione fatta da Maria, sorella di Lazzaro, verso Gesù (Giov. 12, 1-8; Mat. 26, 6-13; Mc. 14, 3-9); ivi abitava Lazzaro e le sue sorelle Marta e Maria che spesso ebbero Gesù loro ospite (Lc. 10, 38-42; Io. 11); ivi Gesù risuscitò Lazzaro (Io. 11). Perciò, la costruzione del santuario di Lazzaro (distrutto nel XVI sec.) e l'attuale denominazione araba data al villaggio: el-'Azaije. Vi fu una chiesa dedicata a Marta e Maria; ed oggi sul luogo ove sarebbe avvenuto il colloquio tra Gesù e Maria (Io. 11, 28-36) sorge una chiesa greca. Sulla strada da Gerusalemme a B., avvenne la maledizione del fico (Mc. 11, 12 ss.; Lc. 13, 6-9) e l'ascensione di Gesù al cielo (Lc. 49, 50).

Solo Io. parla di un'altra B. al di là del Giordano, ove il Battista battezzava (1, 28) e ricevette gli inviati di Gerusalemme (1, 19-27). Origene (ca. 215 d. C.) non potendo identificare questa località, mutò B. in "Bethabara" (che interpreta «casa della preparazione» cf. Iudc. 7, 24). Ma - come riconosceva lo stesso Origene - in base ai codici greci non v'è dubbio che la lezione giusta sia B. Non è certo dove essa precisamente stesse; si crede, presso la confluenza del wadi Nimrin, un po' a nord del moderno ponte Allenby, quasi di fronte a Gerico. Nei pressi di un guado, B. qui forse = «*casa della nave*» (ebr. 'onijjah). [L. M.]

BIBL. - F. M. ADEL, *Géographie de la Palestine*, Parigi 1938, II, pp. 266. 264 s.; G. E. WRIGHT e F. V. FILSON, *Westminster historical Atlas to the Bible*. London 1947, pag. 85; A. G. Barbois, in DBs, I, 968 ss.

**BETHEL.** - L'antica Luz (Gen. 28, 19) dei Cananei, B. (= «casa di El» o «casa di Dio») fu cara agli Ebrei per il ricordo di Abramo (Gen. 12, 8; 13, 3) e di Giacobbe (ibid. 28: la celebre visione della scala dalla terra al cielo; 31, 13,; 35 16). Conquistata con astuzia dalle tribù Efraim-Manasse (Iudc. I, 22), appartenne ad Efraim (Ios. 16, 2; 18, 12). Per qualche tempo, forse, ospitò l'arca (Iudc. 20, 27). Ieroboam I sfruttò la devozione d'Israele per B., erigendovi il vitello e facendone il più celebre contraltare del tempio di Gerusalemme (1Reg. 12, 29 ss.). Al tempo di Elia ed Eliseo, fiorisce a B. una «scuola di profeti» (2Reg. 2). Iehu fece di B. il centro del culto nazionale: «santuario del re» (Am. 7); che finì nell'idolatria; culto condannato da Amos ed Osea, i quali applicano a B. il nome ingiurioso Bethawen «casa del niente» (Am. 5, 5; Os 4, 5; 5, 8; 10, 5). Dopo la rovina del regno settentrionale (722 a. C.), apparterrà alla Giudea (Esd. 2, 28; Neh. 7, 22). Nei papiri di Elefantina B. ricorre in nomi di false divinità ('asim.beth-'l, 'anath·beth'el), dove sta per lo stesso El, come più tardi «cielo») sta per Dio stesso (cf. «regno dei cieli») = «regno di Dio»).

B. è l'attuale Beitin, a 19 Km. a nord di Gerusalemme. Gli scavi americani del 1928 e 1934 hanno rivelato la sua esistenza fin dal XXI sec.; ceramiche e costruzioni del Bronzo II (2000-1600) e una città del Bronzo III (1600-1200). I resti di un grande incendio (sec. XIII) indicherebbero la conquista giudaica (Vincent, in RB, 1935, p. 601, e 1937, pp. 262-65); ma Iudc. 1, 22.26 parla solo della conquista di B., non di incendio e distruzione. Tracce evidenti han lasciato le distruzioni del 587 a. C. ad opera dei Caldei, e la ricostruzione nel periodo Persiano. Nel 160 a. C. Bacchide fortificò B. per sorvegliare la Giudea (I Mach. 9, 50). [F. S.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, 2a ed., Parigi 1938, p. 260 s.; L. HENNEQUIN, in DBs, (Fouilles), II, col. 375 ss.; A. NEHER, *Amos*, Parigi 1950, pp. 20-33. 196 ss. 219 s.

---

**BETLEMME.** - Ebr. Beth-lehem «casa del pane» o meglio «casa del dio Lahamu») (cf. accadico: bit-ilu-laham).

Città della tribù di Giuda, 8 km. a sud di Gerusalemme, su due colline a m. 777 sopra il livello del Mediterraneo e a m. 1267 sopra il Mar Morto. È menzionata nelle lettere di El-Amarna (290, 16 ed. J. A. Knudtzon) come una città dei dintorni di Urusalim (Gerusalemme). Nella Bibbia è soprannominata Ephrata, perché inclusa nella regione abitata dal clan efrateo costituito dai tre figli di Hur calebita (I Par. 2, 51.54; 4, 4). Se alcuni considerano l'identificazione tra i due termini come una glossa in Gen. 35, 19, 48, 7, l'identificazione è però sicura, a motivo del contesto e del parallelismo, in Ruth 1, 1 s.; 4, 11 e Mi. 5, 2. Altra denominazione più frequente è «B. di Giuda» (Iudc. 17, 7.9; 19, 18; Ruth. 1,.1.2; I Sam 17, 12; Mt. 2, 1.5.6) per distinguerla dalla B. della tribù di Zabulon (Ios. 19, 15).

A B. fu sepolta Rachele, moglie di Giacobbe (Gen. 35, 19; 48 7); ivi si svolse il soave idillio di Rut e Booz al tempo dei Giudici. Betlemite era il giovane levita che s'installò nelle montagne di Efraim in casa di Mica, trasformata in santuario per l'argentea immagine di

lahweh (Iudc. 17, 1-13). Betlemita era anche la moglie del levita di Efraim, tagliata dal marito a pezzi, dopo lo scempio che di lei fecero gli abitanti di Gabaa (Iudc. 19). La fama di B. nell'antico Israele proviene dall'essere stata la patria di David (Ruth 4, 17-22): quivi egli nacque, fu unto re da Samuele (I Sam 16, 1.4; 17, 12.15). Occupata dai Filistei, in continua guerriglia con David (2Sam 23, 14 ss.; I Par. 11 16 ss.) non rimase però a lungo in mano ad essi. Appare più tardi tra le città fortificate da Roboamo (2Par. 11, 6) e tra le località ripopolate dopo l'esilio (Esd. 2, 21; Neh.

7, 26).

In B. ridotta a piccola borgata, profeticamente contemplata come il più piccolo distretto palestinese (Mi. 5, 2 ss.), nacque Cristo (Mt. 2, 1.5 ss.; Lc. 2, 4.15; Io. 7, 42). La primitiva tradizione cristiana mostra il luogo della nascita in una grotta situata vicino alla città (*Protevangelo di Giacomo* 17, 3; Giustino, *Dialogo con Trifone* 78, 5; Origene, *Contro Celso* 1, 51). L'imperatore Costantino riconsacrò la culla del Redentore, profanata dall'imperatore Adriano con l'introdurvi il culto di Adone-Tammuz (s. Girolamo, *Epist.* 58, 3; s. Paolino, *Epist.* 31, 3), includendola in un santuario ottagonale, annesso ad una splendida basilica a cinque navate con atrio quadriportico (Eusebio, *De laudibus Costant.*, 9, 17; *Vita Costant.*, III, 41.43), portata a termine già nel 333 ed esplorata archeologicamente negli anni 1932-34. Dopo la devastazione samaritana del 525 d. C., l'edificio fu rimaneggiato dall'imperatore Giustiniano, che sostituì all'edificio ottagonale una navata trasversale chiusa da due absidi semi circolari, spostò di qualche metro più a ovest la facciata interna ed aggiunse il nartece. Le decorazioni medioevali delle pareti con mosaici e delle colonne con pitture, quasi del tutto scomparse, ed i susseguenti rimaneggiamenti ruppero l'armonia primitiva di questo sacro luogo, dove il Verbo divino apparve uomo fra gli uomini. [A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 276; B. BAGATTI, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme. Gerusalemme* 1952.

---

**BETSAIDA (di Galilea).** - (Aramaico: «casa della pesca»). Località della Galilea, patria di Pietro, Andrea e Filippo (Io. 1, 44; 12, 21). Nelle sue vicinanze Cristo compì la prima moltiplicazione dei pani (Lc. 9, 10). Per molto tempo si ritenne che esistesse una sola B., identificabile con la B. Julias, situata sulla sponda orientale del Lago di Genezaret, ad est della foce del Giordano superiore (F. Giuseppe, *Ant.*, XVIII, 9, 1; 4, 6), ancora in Galilea (Io. 12, 21; Tolomeo, *Geogr.*, V, 15, 3). Più tardi (sec. XII-XV) si collocò la B. evangelica sulla riva occidentale del Lago dai pellegrini bizantini, timorosi di avventurarsi sulle malsicure sponde orientali, Sulla fine del sec. XVI si cominciò a sostenere l'esistenza di due B. evangeliche: una orientale (Lc. 9, 10 e Mc. 8, 22) corrispondente alla B. Julias; e l'altra occidentale (Mc. 6, 45.53 e altrove), nella pianura di Genezaret, nell'insenatura lacustre tra Han Minyah e Tabgah. L'argomento principale in favore di una B. occidentale era Mc. 6, 45-53 che sembra creare un'opposizione fra la riva orientale in cui si trovavano Cristo e gli Apostoli e la riva occidentale a cui erano diretti (\*\*\*) B.). Però la possibilità di altre interpretazioni per Mc. (\*\*\*) può riferirsi alla B. orientale, non diametralmente opposta ma raggiungibile con doppiaggio di insenature; \*\*\* può

corrispondere a \*\*\*: contro, di fronte), la mancanza di testimonianze antiche storico-archeologiche in favore di una B. occidentale, l'omissione della lezione in parecchi codici (W, 1, P 45, Siro-sin.) sono in favore netto di una sola B. orientale, identificata con Hirbet el Arag a sud di et-Tell.

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 279 s.: G. M. PERBELLA, *Il problema di B.*, in *se*, - 62 (1934) 656 ss.; L. VAGANAY, *Essai de critique textuelle*. in RE, 49 (1940) 5-32.

---

**BIBBIA.** - L'insieme dei libri sacri del Vecchio e del Nuovo Testamento. È il significato, assunto nelle lingue moderne dal vocabolo B. Esso non è altro che l'adattamento del termine latino *Biblia* (semplice trascrizione del greco \*\*\* , neutro plur. di \*\*\* = il libro, per eccellenza), considerato nell'epoca tardiva come sostantivo femminile. Il vocabolo si legge già nella stessa B. (I Mach. 12, 9; 2Mach. 8, 23); esso corrisponde all'ebraico *hassefarim* (Dan. 9, 2; Ps. 40, 8). Il Nuovo Testamento per indicare i libri dell'Antico preferisce la voce «scrittura» (\*\*\*) sia al singolare (Io. 10, 35; Rom. 4, 2) sia al plurale (Mt. 21, 42; Lc. 24, 27; Io. 5; 39 ecc.) aggiungendovi magari l'aggettivo «sacra» (\*\*\*: Rom. 1, 2). Si trova anche l'espressione «sacre lettere» (2Tim. 3, 15) oppure il termine «Legge» (\*\*\*: I Cor 14, 21), che di ordinario designa solo una sezione della raccolta.

Tali denominazioni compaiono anche in Filone ed in Flavio Giuseppe e, quindi, nei Padri, che amano talvolta cambiare l'aggettivo. Tertulliano con la sua mentalità giuridica preferisce il termine «*instrumentum*» = documento, mentre in Agostino, e quindi negli Scolastici, compare quello analogo di «*auctoritas = autorità*».

Una divisione netta nell'insieme dei libri è quella che si indica con l'espressione Antico o Vecchio Testamento e Nuovo Testamento. I due aggettivi servono a specificare se un libro fu composto prima o dopo di Gesù. Il sostantivo, invece, è la traduzione non troppo felice dell'ebraico *berith* (gr. \*\*\*), che propriamente significa «Patto» o «Alleanza» (v.). La traduzione greca (invece di \*\*\*) e latina (*testamentum* invece di *foedus*) suggerirono un riferimento alla morte (Gal. 3, 15; Hebr. 9, 16): tale idea si applica bene ai libri del Nuovo Testamento, che contengono la religione nuova sanzionata con la morte di Cristo. In pratica ora il termine vuole indicare il carattere speciale di questi libri, che hanno Dio per autore e, perciò, un'autorità sovrumana.

Naturalmente gli Ebrei ritengono per sacri solo i libri del Vecchio Testamento ed in numero inferiore a quello ammesso dai cattolici (v. Canone biblico).

Nel Vecchio Testamento si annoverano 44 oppure 47 libri, secondo che si comprendono con un solo denominativo o no i libri di *Geremia*, *Lamentazioni*, *Baruc* e *Lettera di Geremia*. Essi sono: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosué, Giudici, Rut, I e II Samuele, I e II Re (oppure 4 libri dei Re), I e II Paralipomeni (o Cronache), I e II Esdra (oppure Esdra e Neemia), Tobia, Giuditta, Ester, I e II Maccabei, Giobbe, Salmi, Proverbi, Ecclesiaste, Cantica, Sapienza, Ecclesiastico, Isaia, Geremia, Lamentazioni,

Baruc (con la Lettera di Geremia), Ezechiele, Daniele, Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia. I primi 21 (da Genesi a II Maccabei) costituiscono i *libri storici*, i seguenti sette (da Giobbe ad Ecclesiastico) i *libri didattici o sapienziali*, gli altri sono detti libri profetici. Tale divisione tiene conto del soggetto principale; ma non va affatto presa in senso assoluto, ch  non raramente in un medesimo libro si possono avere racconti storici accanto a brani profetici o didattici. Anche l'altra divisione, molto pi  rara, in libri in prosa e poetici in senso stretto vale solo per alcuni scritti, perch  le due forme letterarie si trovano spesso frammiste.

Per la Bibbia ebraica o masoretica, dove oltre a diversit  nella disposizione, mancano sette libri, i cosiddetti *deuterocanonici*, v. Canone.

Il Nuovo Testamento comprende 27 libri, ossia: i quattro Vangeli di Matteo, Marco, Luca, Giovanni, gli Atti degli Apostoli, le lettere di s. Paolo ai Romani, I e II ai Corinti, ai Galati, agli Efesini, ai Filippesi, ai Colossesi, a Filemone, I e II ai Tessalonicesi, I e II a Timoteo, a Tito, I e II di Pietro, di Giacomo, I, II e III di Giovanni, di Giuda, e l'Apocalisse. Per mantenere la divisione comune nell'Antico Testamento, si chiamano *libri storici* i primi cinque, *didattici* le 21 lettere e *profetico* l'ultimo.

Per comodit  pratica gi  gli Ebrei escogitarono varie divisioni dei libri in brevi tratti. Dopo diversi tentativi fra i Cristiani (e quindi fu adottato anche nelle edizioni ebraiche) prevalse il sistema della divisione in capitoli, instaurato dal cardinale inglese Langton (sec. XII), ed in versetti, segnati la prima volta nell'Antico Testamento da Sante Pagnini e nel Nuovo da Roberto Stefano od Estienne (sec. XVI). Si tratta di una pura comodit  pratica, che non deve vincolare un esegeta, essendo frequenti i casi nei quali l'enumerazione contraddice ad una divisione logica.

*Edizioni:* - Data l'importanza unica per il suo carattere sacro la B.   stato il libro pi  studiato e pi  diffuso. Fino all'invenzione della stampa fu diffuso in migliaia e migliaia di manoscritti sia nel testo originale (v. Testi biblici) che nelle antiche versioni (v. Armene, Copte, Etiopiche, Latine, ecc.). Qui accenneremo solo alle edizioni principali dei testi originali.

Gi  nel 1477 (a Bologna od a Narbona) fu stampato il Salterio in ebraico col commento di Davide Kimchi; poco dopo, in Bologna nel 1482, usc  il Pentateuco insieme alla parafrasi aramaica, detta Targum Onkelos, ed al commento di Rabbi Salomone Jarchi (pi  noto con la sigla *Ras*). Nel 1488 abbiamo gi  la B. intera, pubblicata a Soncino da Abramo Chajjim. Seguirono subito varie ristampe. A Venezia nel 1516 s. usciva la *Grande B. rabbinica* a cura di Felice da Prato, ebreo convertito, nella famosa tipografia Bamberg. Il medesimo testo, riveduto da Rabbi Jacob ben Chajjim nel 1525, costitu  il prototipo per tutte le edizioni numerosissime che si susseguirono:   il noto *textus receptus*.

Nel sec. XVIII incominciarono ad apparire le prime edizioni critiche, basate su una pi  ampia collazione di manoscritti: nel 1753 s. C. F. Houbigant pubblic  in quattro volumi il testo ebraico ordinario con numerose note critiche; segue l'edizione di B. Kennicott (2 voll.; Oxford, 1778, 1780), che nelle note riport  le varianti desunte da una collazione non sempre eccellente di 615 manoscritti e di 52 edizioni. Pi  diligente risult  il lavoro di Gian

Bernardo De Rossi, che pubblicò le *Variae lectiones Veteris Testamenti* (Parigi 1784-88), cui aggiunse *Scholia critica in V. T. seu Supplementum* (ivi 1798).

Fra le numerose edizioni più moderne ricorderemo quella di S. Baer-F. J. Delitzsch (Lipsia 1869-92). P. Haupt si fece iniziatore di un'opera collettiva nota come *The polycrome Bible* (Lipsia 1893 ss.) oppure "B. Arcobaleno", perché, usando diversi colori, intendeva subito segnalare all'occhio le varie fonti, secondo il sistema wellhauseniano. Ch. D. Ginsburg, dopo un diligente lavoro preparatorio, iniziò un'edizione critica del testo di Jacob ben Chajjim con numerose note; l'opera in quattro volumi (Londra 1908-26), fu terminata da R. Kilgour. Di formato manuale è l'edizione promossa da R. Kittel, *Biblia hebraica*, Lipsia 1905 s., in cui collaborarono vari autori, che nelle brevi note usarono in modo particolare l'opera del De Rossi. Nella terza edizione (Stoccarda 1929-37), curata da P. Kahle, al *textus receptus* di Ben Chajjim fu sostituito quello più antico della recensione di Ben Aser (+940).

Molto più numerose sono le edizioni del Nuovo Testamento greco. Ne sono state contate 584 solo per gli anni 1514-1870.

La prima volta il N. T. fu stampato nella *Poliglotta* di Alcalà (1514) su buoni manoscritti, ma fu pubblicato soltanto nel 1522. Per questo, *editio princeps* è considerata quella di Erasmo di Rotterdam (Basilea 1516), che in realtà riproduce la recensione di Luciano, come era diffusa in codici detti bizantini; anzi per l'Apocalisse in alcuni brani, mancanti in un codice mutilo del sec. XIII, Erasmo ricorse alla traduzione dal latino della Volgata. La quinta edizione (1535), in cui il testo fu rivisto tenendo conto di quello di Alcalà, rimase il prototipo per tutte le altre edizioni e per questo fu detto *textus receptus*, il quale fu diffuso - con leggere variazioni - in modo particolare da Roberto Estienne o Stefano e da Teodoro Beza (Ginevra 1565 ss.). I fratelli Bonaventura ed Abramo Elzevir (Leida 1624) prepararono un testo, che fosse un compromesso fra quello di Roberto Estienne e quello di Beza. Nella loro seconda edizione (1633) essi si gloria no di aver finalmente dato un testo ammesso (*textus receptus*) da tutti. È l'origine del termine, che contraddistinguerà il testo del N. T. in circolazione sino all'inizio del secolo scorso.

Presto si notò la sua imperfezione critica e si prepararono nuove edizioni, nelle quali, però, si continuava a stampare il testo di Roberto Estienne o dell'edizione di Leida, accontentandosi di farlo seguire da copiose note con le varianti: da J. Mill (Oxford 1707) a M. Scholz (Lipsia 1830).

C. Lachmann (Berlino 1831), seguendo un desiderio già espresso da R. Bentley (1717) la ruppe definitivamente con il *textus receptus*, sostituendolo con uno ricostituito secondo sani principi critici e basato sui codici più antichi. Lo seguirono S. Tregelles (Londra 1857-79), B. F. Westcott-J. H. Hort (ivi 1881), B. Weiss (Berlino 1892). Tutti costoro perfezionarono in modo particolare l'opera iniziata dal Wettstein, ossia la catalogazione e l'esame dei singoli manoscritti, che vennero raggruppati in famiglie e giudicati nella loro varia bontà intrinseca.

Alquanto rivoluzionario risultò il lavoro di C. von Tischendorf, che pubblicò ben 24 edizioni del N. T. L'ultima, detta *Octava maior* (2 voll.; Lipsia 1869-72), eccelle per la



copia delle varianti e per l'importanza attribuita al codice Sinaitico, scoperto dal Tischendorf nel 1844. La sua opera influì non poco su quella dei già ricordati Tregelles e Westcott-Hort.

Edizioni manuali o scolastiche recenti:

J. H. Vogels (Dusseldorf 1920; 2a ed. 1922); quella ottima di A. Merk (Roma 1933; 7a ed., ivi 1951); di J. Bover (Madrid 1943; 2a ed. 1950). Grande diffusione ebbe quella del protestante Eberardo Nestle (Stoccarda 1898; dalla settima edizione è curata dal figlio Erwin); essa ha per base quella del Tischendorf, di Westcott-Hort e di B. Weiss, seguendo il principio "due contro uno".

Ora in Inghilterra si vuole riprodurre il testo di Westcott-Hort con un nuovo apparato critico, desunto in modo speciale dal Tischendorf. Dell'opera dal titolo *Novum Testamentum graece secundum textum Westcott-Hortianum* finora è uscito solo il vangelo di s. Marco, curato da S. C. E. Legg (Oxford 1935). In Germania, invece, fu ventilata l'idea di ristampare il testo del Wettstein con un nuovo apparato critico (cf. E. von Dobschutz, *Der Plan eines neuen Wettstein*, in *ZntW*, 21 [1922] 146-48), per iniziativa della *Society for promoting Christian Knowledge*.

*Poliglote*. - Come indica il vocabolo greco, si chiamano così le edizioni della B., che, in colonne parallele, contengono il testo originale ed alcune versioni.

Nell'antichità le Esaple di Origene soddisfacevano in parte al desiderio di confrontare i vari testi. Anche nel Medioevo furono fatti dei tentativi. Poco dopo l'invenzione della stampa il domenicano Agostino Giustiniani pubblicò un *Psalterium octaplum* (Genova 1516), in cui in colonne affiancate si hanno il testo ebraico, la sua versione letterale, la Volgata, i Settanta, l'arabo, il Targum e sua versione, annotazioni.

La prima poliglotta completa si deve al cardinale Francesco Ximenes de Cisneros, stampata ad Alcalà nel 1513-1517. Dal nome latino della città (*Complutum*) è detta *Complutense*. In sei volumi essa contiene il N. T. in greco ed in latino (Volgata); il Vecchio Testamento ebraico, nella traduzione Volgata e dei Settanta con versione latina; per il Pentateuco si aggiunge il Targum Onkelos con la sua traduzione latina. Contiene, inoltre, un vocabolario ebraico (ed aramaico)-latino, uno greco - latino, una grammatica ebraica e vari trattati. Dell'opera, molto apprezzata per la sua erudizione, furono stampati solo 600 esemplari, messi in vendita al prezzo di 50.000 scudi.

La seconda poliglotta è detta di Anversa, dal luogo della pubblicazione, oppure Regia, perché patrocinata da Filippo II. Fu curata da Arias Montano, da Andrea Masio, da Luca di Bruges e da altri (Anversa. 1569-72). In otto volumi essa contiene per l'Antico Testamento i testi della Complutense con in più i *Targumin* con la loro versione latina in quasi tutti i libri (non al solo Pentateuco). Per il Nuovo ha in più la versione siriana (meno che per // *Pietro, II e III Giovanni, Giuda ed Apocalisse*) in caratteri ebraici e siriani con la versione latina. Nel vol. VI si ha la versione letterale di Sante Pagnini (V. T.) e di Arias Montano (N. T.); nel VII si leggono vari trattati e nel vol. VIII grammatiche e vocabolari (greco, siriano, ebraico).

La terza poliglotta, più sontuosa di tutte, uscì a Parigi (1629-45), finanziata dal giureconsulto Le Lay e preparata dai Maroniti Gabriele Sionita ed Abramo Echellense sotto la direzione di Giovanni Morin. In dieci volumi riproduce il testo di quella di Anversa con la traduzione siriana al completo per il N. T. e, invece della trascrizione di questa in caratteri ebraici, la versione araba con la sua traduzione latina. Nei voll. VII-X si hanno il Pentateuco Samaritano, la versione siriana, compresi Baruc e I e II Maccabei, ed araba con le loro versioni latine dei libri protocanonici. L'opera però, è apprezzata più per il suo lusso tipografico che per il valore scientifico.

In questo senso la poliglotta più quotata è quella di Londra o Waltoniana (Londra 1653-57), cosiddetta dal nome del suo autore, il vescovo anglicano B. Walton. In sei voll. contiene quanto si legge nella poliglotta di Parigi con in più il Pentateuco ed i Vangeli in persiano (con la traduzione latina), il Salterio, la Cantica ed il N. T. in etiopico (con traduzione latina), la versione siriana anche per tutti i deuterocanonici, il Targum di Ionathan e quello dei "Frammenti". Per i Settanta e per la Volgata si utilizzano le edizioni Sistina e Clementina. Nel vol. VI si ha un prezioso apparato critico con la versione latina pre-geronimiana. Sono un suo complemento i due volumi contenenti il Vocabolario in sette lingue (ebraico, aramaico, siriano, samaritano, etiopico, arabo, persiano) di E. Castle, che - al pari dei *Prolegomena* del vol. I di Walton - conserva ancora il suo valore.

A queste quattro poliglottes dette *maggiori* se ne possono aggiungere altre quattro di mole più modesta, ma più pratiche. S. Bagster (Londra 1831) in due volumi pubblicò i testi originali con le principali versioni antiche (Pentateuco Samaritano, Settanta, Volgata, versione siriana) e moderne (tedesca di Lutero, italiana di Diodati, la "Authorized Version" inglese, la francese di Ostervald, la spagnola di F. Scio de San Miguel). La poliglotta di R. Stier e K. G. W. Theile (Bielefeld 1847-55; 5a ed. 1890-94) in cinque volumi contiene i testi originali, i Settanta secondo il codice Alessandrino, la volgata e la versione tedesca di Lutero con le varianti di altre versioni. A Londra (1891) fu stampata da E. De Levante in tre volumi la B. in tre lingue (per il V. T.: testo ebraico, Settanta, Volgata; per il N. T.: testo greco, versione siriana e Volgata); per questo è detta anche *B. Triglotta*. Si chiama, invece *Tetraglotta* la B. edita dal cattolico F. Vigouroux in quattro lingue (Parigi 1898-1909). In otto volumi essa reca il testo ebraico, i Settanta, la Volgata e la versione francese di Giovanni Battista Glaire, oltre a molte note ed introduzioni.

*Versioni moderne.* - Alcune letterature moderne iniziano con traduzioni bibliche, le quali talvolta per il loro valore artistico esercitarono un influsso notevole su la lingua. Qui ci limiteremo a ricordare le principali versioni in lingue europee, con particolare riguardo per quelle italiane.

*Versioni italiane.* - Nella nostra lingua manca una traduzione classica della B. I primi tentativi di traduzioni parziali, condotte naturalmente sul testo della Volgata, risalgono al duecento; generalmente in toscano, ma anche in altri dialetti, come il veneto.

Nel trecento si iniziò la raccolta o l'aggiornamento di queste versioni, mentre ne sorsero altre nuove. Fra le traduzioni, che ebbero maggiore diffusione e notorietà, ricordiamo quella degli *Atti degli Apostoli*, attribuita al domenicano Domenico Cavalca, e la B. già di

proprietà di Francesco Redi e che oggi si conserva incompleta (Genesi-Salmi) in un manoscritto della Laurenziana di Firenze.

Con l'invenzione della stampa compaiono due B. complete in volgare. La prima fu stampata dal tedesco Vandelino da Spira in Venezia (1471) col titolo *B. dignamente vulgarizzata per il clarissimo religioso duon Nicolao Malermi* in due volumi. Dal mese della sua pubblicazione è detta anche "B. d'agosto". Il camaldolese Malermi nella sua revisione sul testo latino sostituì anche espressioni toscane con corrispondenti veneziane. L'opera incontrò grande favore, come è documentato dalle molte edizioni successive. Nel 1773 fu ripubblicata da Alvise Guerra di tendenze gianseniste, che in molti luoghi procedette ad un vero rifacimento. In ottobre (e perciò è detta "B. d'ottobre") del medesimo anno 1471, parimenti in Venezia, uscì in 3 voll. *La B. sacra del Testamento Vecchio e Nuovo in lingua volgare tradotta*. L'opera è anonima e senza indicazione di luogo o del tipografo; è detta anche "B. Jensoniana", perché ne è ritenuto stampatore il francese Niccolò Jenson. Essa è una raccolta di testi trecenteschi non modernizzati. Per questa sua rozzezza letteraria ottenne scarsissimo successo; fu pubblicata da Carlo Negroni col titolo *La B. Volgare secondo la rara edizione del 1° ottobre MCCCCLXXI*, 10 voll., Bologna 1882-87.

Nel 1530 Antonio Brucioli, fiorentino di inclinazione protestante, pubblicò a Venezia *Il Nuovo Testamento di Cristo Jesu Signore e Salvator nostro di greco nuovamente tradotto in lingua toscana* e due anni dopo completò l'opera con *La B. quale contiene i sacri libri del Vecchio Testamento tradotti nuovamente da la hebraica verità... Coi divini libri del Nuovo Testamento*, che fu messa all'Indice nel 1559. Più che su i testi originali essa era condotta su la versione di Sante Pagnini per il Vecchio Testamento e di Erasmo per il Nuovo. Nonostante la sua imperfezione linguistica, ebbe un certo successo fra i protestanti, che ne curarono una ristampa a Ginevra nel 1562.

Nel 1538 a Venezia apparve *La B. Nuovamente tradotta dalla Hebraica verità in lingua toscana* di Sante Marmochino, che in pratica tradusse il Vecchio Testamento da Sante Pagnini e per il Nuovo accolse la versione di fra Zaccaria dello stesso convento di s. Marco di Firenze, uscita già due anni prima. Di tale opera fu eseguita una sola ristampa nel 1546.

Per questo periodo si hanno numerose testimonianze di versioni parziali, che testimoniano in maniera incontrovertibile la diffusione della B. fra il popolo, ma nessuna di essa eccelle per meriti particolari. Si ha notizia anche di un tentativo di Sisto V per una specie di versione ufficiale, ma in pratica non se ne fece nulla (cf. J. le Long, *Bibliotheca Sacra*, parte II, Lipsia 1709, pp. 130-35). Segue la pubblicazione della *Sacra Scrittura giusta la Volgata in lingua latina e volgare colla spiegazione del senso letterale e del senso spirituale tratta dai Santi Padri e dagli autori ecclesiastici dal Sig. La Maistre de Sacy* (Venezia 1775-85). Le note sono tradotte dal francese, mentre il testo proviene direttamente dalla Volgata.

Superò tutte le versioni precedenti quella eseguita da Antonio Martini, arcivescovo di Firenze, che pubblicò prima il N. T. (Torino 1769-71), quindi il V. (ivi 1776-81). L'opera condotta sulla Volgata ma con diligente penetrazione e tenendo conto talvolta del testo ebraico, eccelle per la sua bellezza letteraria. Non mancarono contrasti, ma in pratica

essa ebbe moltissime edizioni e ristampe. Anche ai nostri giorni ha costituito la base dell'opera di Sales-Girotti (Torino 1911-142), di G. Castoldi (Firenze 1929) e di E. Tintori (Alba 1931).

Nel secolo scorso e nel presente sono sorte da parte cattolica varie traduzioni parziali dai testi originali, mentre sono apparse di recente alcune versioni integrali.

G. B. De Rossi, pubblicò a Parma: *Salmi* (1808); *Ecclesiaste* (1809); *Giobbe* (1812); *Proverbi* (1815) e *Lamentazioni* (1823).

G. Ugdulena promise un'intera B. dai testi originali, ma si limitò a pubblicarne due volumi contenenti i libri storici da *Genesi a Reg.* (Palermo 1859, 1862). F. S. Patrizi pubblicò *Cento Salmi tradotti letteralmente e commentati* (Roma 1875); S. Minocchi: *I Salmi* (Roma 1895; 2a ed. 1905), *Le lamentazioni di Geremia* (ivi 1897), *Il Cantico dei Cantici* (ivi 1898; 2a ed. con criteri totalmente diversi dopo la apostasia insieme all'*Ecclesiaste* ne *Le perle della B.*, Bari 1924), *Le profezie di Isaia* (Bologna 1907); G. Ricciotti: *Geremia*, (Torino 1923), *Le Lamentazioni di Geremia* (ivi 1924), *Il libro di Giobbe* (ivi 1924), *il Cantico dei Cantici* (ivi 1928), e dal greco *Le lettere di s. Paolo* (Roma 1949) e *Gli Atti degli Apostoli* (ivi 1951). G. B. Re ha pubblicato i *Vangeli* (Torino 1926) e *Le Lettere di s. Paolo* (ivi 1931); A. Boatti, *Le Lettere di s. Paolo* (Sala Tortonese 1931) e *Le Lettere Cattoliche* (ivi 1933); L. Tondelli, *Le profezie di Ezechiele* (Reggio Emilia 1930); P. Vannutelli, *Gli Evangelii in sinossi* (2a ed., Roma 1938), *Tutto Giovanni* (ivi 1937).

Mentre continua il grande commento, edito dall'editore Marietti (direttori: S. Garofalo e G. Rinaldi) dal 1947 in poi, sono uscite le due traduzioni integrali: a) *La Sacra Bibbia*, in 3 volumi, a cura e sotto la direzione di S. Garofalo, (Marietti) Torino 1960; b) *La Sacra Bibbia*, a cura di A. Vaccari, del Pont. Istit. Biblico, editore Salani, in 9 volumi, Firenze 1943-1958, ed in un solo volume (con le stesse introduzioni e note della ed. precedente), (Salani) Firenze 1961.

Vanno ancora citate: c) *La S. Bibbia* pubblicata in diversi formati dalle Edizioni Paoline, Roma (trad. dagli originali); d) e l'edizione tascabile, *La S. Bibbia*, trad. sempre dagli originali a cura di F. Nardoni, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1960.

Tra le protestanti particolare menzione merita quella di G. Diodati (Ginevra 1604). Il valdese G. Luzzi, dopo varie pubblicazioni parziali, nel 1927-30 ha dato *La sacra B.* tradotta ed annotata, molto più pregevole per la traduzione che per le note od introduzioni intinte di razionalismo biblico.

Versioni israelitiche: l'*Ecclesiaste* di David dé Pomis (Venezia 1571), i *Proverbi* di Ezechia da Rieti (ivi 1617), il *Pentateuco* di Isaia Samuele Reggio (Vienna 1821), i *Salmi* di Sanson Gentiluomo (Livorno 1838) e di Lelio della Torre (Vienna 1845). Beniamino Consolo tradusse *Giobbe* (Firenze 1874), *Lamentazioni* (ivi 1875), e *Salmi* (ivi 1885). Al dotto filologo David Castelli si devono l'*Ecclesiaste* (Pisa 1866), *il Cantico dei Cantici* (Firenze 1892) e *Giobbe* (ivi 18917; 2a ed., Lanciano 1916). L'ebraista Samuele Luzzatto iniziò una traduzione completa della B. Egli, però, poté pubblicare solo *Giobbe* (Trieste 1853), *Isaia* (Padova 1855), *Ester* (Trieste 1860) ed il *Pentateuco* (ivi 1861). Gli altri libri, lasciati incompiuti, furono raccolti e completati da alcuni discepoli, che così pubblicarono

*La Sacra B. volgarizzata da S. D. Luzzatto e continuatori* (4 voll., Rovigo 1872-74). Nonostante la competenza dell'autore principale, la traduzione è troppo servile e pertanto troppo dura.

*Versioni francesi.* - Le prime traduzioni parziali risalgono al sec. XII. Le più antiche sono in lingua d'oïl. S. Luigi IX per il suo uso ordinò una versione completa verso il 1250, che fu ricopiata varie volte ed originò iniziative simili. Nella lingua d'oc le più antiche versioni risalgono al sec. XIII e riguardano per lo più il Nuovo Testamento. La prima B. stampata fu la *Bible historiale di Guyart des Moulins* (1478), integrata in seguito per i libri mancanti con testi desunti da altre traduzioni. Essa ebbe una notevole diffusione sia come manoscritto che come edizioni stampate (se ne contano 12 dal 1478 al 1542).

L'umanista ed editore del Nuovo Testamento in greco G. Lelè d'Etapes ne pubblicò una traduzione francese (dalla Volgata) nel 1523 a Parigi. L'opera fu messa all'Indice per le sue tendenze protestanti (1546), ma fu poi diffusa anche tra i cattolici in una edizione purgata (Lovanio 1550). Intanto in Svizzera (Neuchatel 1535) un cugino di Calvino, ossia Pietro Roberto Olivétan, pubblicò la prima B. protestante in francese, utilizzando molto i lavori di Sante Pagnini e di Erasmo. Dopo varie revisioni essa divenne il testo ufficiale per i Protestanti francesi nella forma datale da J.-F. Osterval (Amsterdam 1724).

Ma la B. più diffusa in Francia per molto tempo uscì dagli ambienti giansenisti di Port-Royal; è detta la "B. di Sacy" dal suo autore principale oppure "B. di Mons" dal presunto luogo dell'edizione (che fu stampata ad Amsterdam nel 1667). In origine essa comprendeva solo il N. T., cui il De Sacy aggiunse il V. con molte note (Parigi 1672-95), che furono tradotte anche in italiano. Tale opera costituì la base della "B. di Vence", nome che compare la prima volta nell'edizione in 17 voll. curata da L. St. Rondet (Avignone 1767-~3), la quale fu usata ancora dal Fillion nei suoi commentari (Parigi 1903-04).

Fra le numerose traduzioni (sempre dalla Volgata) va segnalata quella di J. B. Glaire (Parigi 1871-73), accolta dal Vigouroux nella sua poliglotta, e quella - opera di vari - pubblicata in 27 voll. dall'editore Lethielleux di Parigi (1889 ss.). Dai testi originali, invece, tradussero A. Crampon (7 voll., Tournai 1894-1904; quindi in un volume diffusissimo, Parigi 1939) ed i vari collaboratori di *Etudes bibliques* Parigi 1903 ss.), della *Sainte Bible* diretta da Pirot-Clamer (ivi 1935 ss.) e dell'altra diretta dall'Ecole biblique di Gerusalemme (ivi 1948 ss.). Recentissime sono *La Sainte Bible della Ligue catholique de l'Evangile*, Parigi 1951; e le tre manuali: *La Bible de Lille*; *La Bible de Maredsous*; *La Bible de Jérusalem*, quest'ultima anche in elegante edizione tascabile, Bruges 1956. Protestanti sono la *Version synodale* (Parigi 1914) e la *Bible du Centenaire* (ivi 1916-28). La traduzione di E. Reuss (18 voll., Parigi 1874-81), che con pretese scientifiche volle diffondere i risultati della critica razionalistica, ebbe un successo molto relativo.

Delle versioni (V. T.) curate da Ebrei, si distinguono quella di S. Cahen (Parigi 1831-39) e quella collettiva, sotto la direzione di Zadoc Kahn (ivi 18991-1906), detta *La Bible du Rabbinate français*.

*Versioni spagnole.* - Data la continua relazione con i Mori, che parlavano arabo, e con gli Ebrei, la Spagna ebbe prima di altre nazioni traduzioni dai testi originali. In castigliano,

dopo vari tentativi parziali, si ebbe la B. ad opera del rabbino Mosè Arragel di Guadalajara (1430), edita solo nel 1920-22 a Madrid. In Ferrara donde il nome di "B. ferrariense", nel 1533 si pubblicò un'altra traduzione dovuta a Jom Tob Athias e ad altri Ebrei.

Per gli Spagnoli protestanti nel 1569, dopo alcune traduzioni parziali, apparve in Basilea la cosiddetta *Biblia del Oso* dallo stemma iniziale. Cassiodoro de Reina l'aveva tradotta dai testi originali, ma con l'occhio su l'opera di Sante Pagnini.

Sempre in castigliano fra i cattolici fu considerata classica la traduzione di Felipe Scio de S. Miguel (Valencia 1790-93). Condotta parimenti su la Volgata fu la versione più accurata di Feliz Torres y Amat (Madrid 1823-25). Recentemente hanno tradotto la B. dai testi originali Nacar-Colunga (Madrid 1944) e J. M. Bover-F. Cantera (ivi 1947; 3a ed. 1953).

Fin dal sec. XIII circolarono traduzioni in catalano. La prima ad essere stampata fu la B. di Bonifacio Ferrer, fratello di S. Vincenzo (Valencia 1477). Solo nel sec. XX sorsero iniziative per opera specialmente dei Benedettini di Monserrato, i quali pubblicano una lussuosa edizione de *La Biblia* (Monserrato 1926 ss.), tradotta dai testi originali, mentre a cura della *Fundació Biblica Catalana* apparve *La Sagrada Biblia* (Barcellona 1928 ss.).

*Versioni portoghesi.* - Vi sono varie traduzioni parziali della B. Fra quelle totali basta ricordare quella protestante di G. Ferreira da Almeda e continuatori (N. T. edito ad Amsterdam 1681 e V. T. a Tranque' bar 1719-51) e quella cattolica di A. Pereira de Figueiredo (Lisbona 1778-90; n. ed. a cura di Santos Farinha, 1902-94).

*Versioni inglesi.* - La prima traduzione stampata fu quella di G. Tyndale, che pubblicò prima il N. T. (Colonia-Worms 1525) quindi il Pentateuco (Marburgo 1531). Nel 1535 apparve la B. di Miles Coverdale, tradotta in gran parte da quella tedesca di Lutero. In Anversa (1537) fu stampata la *Matthew's Bible*, che si può considerare una fusione delle due opere precedenti. Grande successo ebbe la cosiddetta "B. di Ginevra" (Genevan Bible) del 1557-60, alquanto minore quella pubblicata a Londra (1568) da alcuni vescovi

anglicani, e perciò detta "Bishops' Bible". Tutte queste ed altre versioni furono superate dalla "B. del re Giacomo" od "Authorized version" (Londra 1611). Sua base furono le versioni precedenti, ma si eseguì un controllo minuzioso sugli originali e si curò in modo particolare la lingua. Il lavoro incontrò grande favore ed esercitò un notevole influsso su la letteratura. Per adeguarla ai risultati degli studi moderni nel secolo scorso (Londra 1881-95) si procedette ad una sua revisione (*Revised version*).

Molto numerose le moderne: J. Moffatt (Londra 1913, 1925), E. J. Goospeed (Nuovo Testamento, Chicago 1923), A. R. Gordon (Vecchio Testamento, ivi 1927), A. Quiller-Couch (Cambridge 1928).

I cattolici inglesi hanno la cosiddetta "B. di Douay", di cui uscì il N. T. nel 1582 a Reims e il V. nel 1609 s. a Douay; essa condotta su la Volgata, è opera degli esuli e si deve in

massima parte all'iniziativa di William Allan. Ristampata più volte, fu rivista da R. Challoner (Londra 1749-52). Ora è quasi terminata una versione dei testi originali eseguita da vari studiosi e detta "Westminster version". R. Know, intanto, ha dato (Londra 1945 ss.) una versione della B. con intenti prevalentemente letterari, giudicata da molti una parafrasi inopportuna.

*Versioni tedesche.* - Sono moltissime: cattoliche, protestanti ed israelitiche. Molto prima di Lutero circolano varie versioni parziali ed anche totali, come quella curata da G. Dietenberg (Magonza 1534). Nel 1788-97 uscì ad Augusta la B. di H. Braan ritoccata successivamente da M. Feder (1803), da J. Fr. Allioli (1830-32) e da H. Arndt (1899-1901). V. Loch e W. K. Reischl pubblicarono una traduzione collettiva a Ratisbona (1851-66), che fu ristampata ancora nel 1914-15. Dai testi originali tradussero D. Brentano e J. A. Dereser (Francoforte 1798-1810), L. van Ess (Braunschweig 1807; Sulzbach 1836), N. Schlogl (Vienna 1920-22; all'Indice), E. Dimmler (N. T., Gladbach 1925), F. Tillmann (N. T., - Bonn 1925-27), P. Parsch (V. T., Klosterneuburg 1934), E. Henne-K. Rosch (Paterbona 1921 ss.), P. Riessler-R. Storr (Magonza 1934), la *Laienbibel* di Herder (1938). Inoltre ogni serie di commentari ha una propria versione.

Nel campo protestante ebbe una diffusione grandissima la traduzione di M. Lutero, che dopo edizioni parziali pubblicò la B. intera col titolo *Biblia, d. i. de gantze heilige Schrift, Deutsch* (Wittenberg 1534). I suoi meriti letterari sono indiscutibili; mentre il valore scientifico è relativo, data l'imperfetta conoscenza dell'ebraico (a ciò Lutero rimediò facendo uso ampio dell'opera di Sante Pagnini e di Niccolò da Lira) e la sua tendenziosità. Fra le versioni moderne ricordiamo quelle di C. Von Weizsacker (N. T., Tubinga 1875) e di E. Kautzsch (V. T., Friburgo in B. 1890), riunite in *Textbibel des A. und N. T.* (Tubinga 1899), e quella di H. Menge (Stoccarda 1933).

Le versioni israelitiche, tutte più o meno parziali, più recenti: L. Goldschmidt (1921-25), di M. Buber-F. Rosenzweig (1926-36), di H. Torczyner-H. Schreiber (1934-37).

*Versioni fiamminghe.* - In fiammingo le principali versioni cattoliche sono quelle di N. van Winghe (Lovanio-Colonia 1548), quella pubblicata a cura dell'episcopato belga a Bruges nel 1894-96, la *De Heilige Schrift* (Amsterdam 1937 ss.) e la *Katholieke Bijbel* (s' Hertogenbosch 1938 ss.).

La più importante tra le protestanti è quella detta «B. degli Stati - *Staatenbijbel*», perché, composta per ordine del Sinodo di Dort (1616), fu approvata dagli Stati Generali nel 1637. Del secolo scorso è la «B. sinodale», ordinata dal Sinodo del 1848. Fra le versioni recenti ricordiamo quella apparsa nel 1899-1901, 1912 a Leida e quella del 1921-27 ad Amsterdam.

[A. P.]

BIBL. - *Institutiones Biblicae*, I, Pont. Ist. Bibl. 5a ed., Roma 1937, pp. 6-12. 235 s. 251-55. 329 ss.: G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2a ed., Torino 1952, Pp. 3-9. 188 ss. 200 ss. 235-38. con ricca bibl.; per le versioni italiane: S. MINOCCHI, in DB, III, coll. 1012-38: G. CASTOLDI, in Sc. 50 (1922) 81-97; A. BEA. *Neue Bibelubersetzen aus dem*

*Urtext*, in *Biblica*, 20 (1939) 73-81; F. SPADAFORA, *La Bibbia in Italia e una millanteria di Lutero*, in *Temi d'Esegesi*. Rovigo 1953, pp. 24-42.

---

**BIBLOS.** - (Ehr. Gebhal; Gubla nelle lettere di el-Amarna). L'attuale Djebejl, 40 Km. a nord di Beirut, sulla costa mediterranea, una delle città più antiche e conosciute della Fenicia. Gli scavi di P. Montet (1921) e di M. Dunand (1926-1953) apportano luce non tanto sulla popolazione originaria quanto sulle influenze straniere a B. L'Egitto manifesta la sua presenza dall'epoca della II dinastia (ca. 2800 a. C.) con offerte dei Faraoni ai templi delle città. Se si eccettua la interruzione del tempo degli Hyksos, le relazioni continuano fino al tempo di Shesong I (945-924) e di Osorkon I (924-895) di cui si sono scoperte le statue. Gli Egiziani acquistano diverse specie di legno (i cedri del Libano non sono molto distanti da B.) e vendono carichi di papiri che vengono smistati anche nell'area della civiltà egea; per questo i Greci han chiamato \*\*\* il "libro", dal nome della città. Il mondo egeo appare più tardi attestato solidamente dalla scoperta di oggetti quale la teiera e il vaso d'argento. Gli imperi mesopotamici cercano sbocchi più sicuri dei porti dal Golfo Persico: sulla scia di Sargon d'Accad, che ha lavato le sue armi nel Mediterraneo, e di Hammurabi che vi ha fatto affluire il suo commercio, Teglatfalasar I rende B. tributaria degli assiri. Dopo il crollo di Ninive e la caduta di Babilonia, B. segue le sorti dell'Asia Anteriore: nel VI sec. entra nell'orbita dei Persiani nella quinta satrapia; nel IV sec., dopo la conquista di Alessandro Magno, passa sotto il controllo dei Seleucidi; indi, al passaggio di Pompeo, cade sotto l'amministrazione della provincia romana. Il Vecchio Testamento parla tre volte di B.: Jos. 13, 5 (testo dubbio) pone la città fenicia al limite settentrionale della Terra Promessa; I Reg. 6, 32 presenta gli abitanti di B. come legnaioli e muratori durante la costruzione del tempio di Salomone; Ez. 27, 9 accenna agli anziani e agli esperti di B. come ai riparatori delle falle delle navi di Tiro. Tra molte iscrizioni scoperte durante gli scavi, la più nota è l'epigrafe sul sarcofago del re Ahiham (sec. XIII-X a. C.). Si attribuisce un valore documentario alla "Storia fenicia" di Sanchuniaton riferita da Filone di B. secondo il quale la città è un dono di Ba'al Kronos alla dea Ba'altis (Ba'alath Gebhiil). L'iscrizione del re Iehimilk di B. attesta la presenza, nel pantheon, di Beelsamem il corrispondente di Eljon di Filone. Il mito della fecondità e dell'alternanza delle stagioni apparirà anche nella leggenda di Adone (v.) ucciso dal cinghiale e pianto da Afrodite, rievocata nella festa di B.

[F. V.]

BIBL. - P. MONTET, *Byblos et l'Egypte*, Parigi 1929; M. DUNAND, *Fouilles de B.*, Parigi 1937-39; *Chronologie des plus anciennes installations de B.*, in RB, (1950) 583-603; *Byblia Grammata. Documents et Recherches sur le développement de l'écriture en Phénicie*. Beirut. 1945; R. DUSSAUD. *B. et la mention des Biblites dans l'Ancien Testament*, in *Syria*, 4 (1923) 300-315.

---



## C

**CADESH.** - (Qadhes "sacro"; o Qadhes-Barnea': sconosciuto è il senso del secondo termine, Num. 20, 14; 32, 8). Località situata nell'estrema parte meridionale della Palestina (Jos. 10, 41; 15, 3; Num. 34, 4; Ez. 47, 19; 48, 28): si trova sulla via che dall'Horeb-Sinai conduceva al paese montuoso degli Amorrei (Deut. 1, 19), alla terra di Canaan (Num. 13, 30), al sud del Negeb (Num. 13, 17), presso il confine di Edom (Num. 20, 16; 34, 3). Questi dati, concordati con quelli di Num. 34, 3-5, fanno identificare Q. con l'odierna 'Ain Qedejs, che richiama il nome biblico ed è con le sue sorgenti un punto d'incrocio di molteplici piste carovaniere confluenti da una vasta zona desertica ed è dall'età della pietra in poi centro di agglomerazioni temporanee. Già celebre al tempo di Abramo, col nome di 'En Mispat "fonte del giudizio" (Gen. 14, 7), come limite estremo raggiunto dalla spedizione dei re orientali e luogo d'incontro tra l'angelo e la fuggitiva Agar (Gen. 16, 14), C. divenne per lo spazio di 38 anni il luogo dell'accampamento degli Israeliti, usciti dall'Egitto (Num. 20, 1; Deut. 1, 46; 2, 14); il punto di partenza e di arrivo per i 12 esploratori della terra promessa (Num. 13); il luogo di litigio con Mosè ed Aronne per la mancanza d'acqua (di cui il nome "Me Meribath Qadhes" "acqua della contesa di C.") (Num. 20, 2-13; 27, 14; Deut. 32, 51). A C. morì Maria, sorella di Mosè (Num. 20, 1); ed infine da qui Mosè mandò ambasciatori al re di Edom (Num. 20, 14-21). [A. R]

BIBL. - A. BARROIS. in DBs. I. coll. 993-97; F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 412.

---

**CAFARNAO.** - Cittadina evangelica del lago di Tiberiade (Lc. 4, 31; Mt. 4, 13), provvista di un posto di dogana (Mt. 9, 9), essendo alla frontiera delle tetrarchie di Filippo ed Erode Antipa, e presidiata da un distaccamento militare agli ordini di un centurione (Lc. 7, 2). È nominata 16 volte nei vangeli: Cristo, dopo l'abbandono di Nazaret, la elesse a sede stabile del suo ministero galilaico (Mt. 4, 13; Lc. 4, 31; Io. 2, 12) a causa delle grandi possibilità per la diffusione del Vangelo. È detta la "sua" città (Mt. 9, 1; Mc. 2, 1): quivi ebbe una sua casa, probabilmente quella di Pietro (Mt. 8, 14; 13, 1.36; 17, 24), dove rientrava dopo le peregrinazioni periferiche (Mt. 9, 1; Mc. 2, 1; 9, 32). Nella sinagoga di C., fatta costruire dal centurione locale (Lc. 7, 5) elargì tanti insegnamenti, cacciò il demone muto e pronunciò il celebre discorso eucaristico (Lc. 4, 31 ss. e par.; Io. 6, 24 ss.). A C., patria di Pietro ed Andrea (Mc. 1, 29; 2, 2; 3, 20), Cristo reclutò anche Matteo - Levi, funzionario del posto di dogana (Mt. 9, 9; Mc. 2, 14; Lc. 5, 27) e compì numerosi miracoli (Mc. 1, 29-34; Mc. 2, 1-12 e par.; Mt. 8, 5-10.13 e Lc. 7, 10; Io. 4, 43-54; Mc. 5, 21-43; Mt. 17,23,-26 e par.). Sebbene così favorita, Cristo minacciò severissimo castigo a C. per la sua incredulità (Mt. 11, 23; Lc. 10, 15).

I moderni la identificano con l'attuale Tell Hum, situato sulle sponde nord-occidentali del lago, ca. 3 km. a ovest dell'imbocco del Giordano nel Lago. Cf. l'assonanza del nome attuale, derivato da contrazione dell'antico Kaphar Nahum o dal rabbino Tanhum (Talhum) ivi sepolto e la testimonianza di F. Giuseppe (*Vita*, 72).

La sinagoga ivi scoperta è più recente (tempo di Caracalla). [A. R.]

---

**CAIFAS.** Sommo sacerdote ebraico, eletto dal procuratore romano Valerio Grato all'ufficio che tenne per 18 anni consecutivi (dal 18 al 36 d. C.). Il suo lungo pontificato è dovuto al suo sfacciato servilismo verso i Romani dominatori della Palestina. Sotto il suo pontificato s. Giovanni Battista iniziò la sua predicazione (Lc. 3, 2). Dopo la resurrezione di Lazzaro C. consigliò il Sinedrio di uccidere Cristo (Io. 11, 49-51; 18, 14). Il consiglio di C. di sacrificare Cristo per salvare il popolo, designato dall'evangelista (Io. 11, 50-51) come "profezia" del carattere redentivo della morte di Cristo, non fu emesso sotto influsso di carisma profetico: si tratta di un'espressione che presenta nella sua identità materiale un duplice senso: uno male, l'uno inteso dall'empio Sommo Sacerdote e l'altro dallo Spirito Santo ed espresso dall'Evangelista. In casa di C. i sinedristi, riuniti si poco prima della Pasqua, concertarono le modalità per uccidere Cristo (Mt. 26, 3; Mc. 14, 1.2; Lc. 22, 2); affrettati gli eventi dall'insperato tradimento di Giuda, davanti a C. si svolse il processo religioso (Mt. 26, 57.65; Mc. 14, 53-64). Davanti a C. comparvero ancora Pietro e Giovanni, dopo la guarigione dello storpio, per la loro predicazione del Cristo risuscitato (Act. 4, 6). [A. R.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER. *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, (trad. it.), Torino 1950, pp. 155 ss.

---

**CAINO.** Tra i figli di Adamo, C. coltivava la terra»; Abele «fu pastore di greggi» (Gen. 4, 1 s.). C., invidioso e malvagio (I Io. 3, 12), con trascuratezza offre all'Eterno dei prodotti del suolo; Abele invece, con grande venerazione, Gli immola il meglio del suo gregge (Hebr. 11, 4). Dio manifestò in qualche modo sensibile il gradimento dell'offerta di Abele (qualcuno pensa al fuoco sceso dal cielo a consumare la vittima). C. se ne infuriò. Sordo al richiamo divino: «Se tu nutri pensieri malvagi, il demonio (Smit) sta lì in agguato, come belva per soggiogarti. Col tuo libero arbitrio, puoi vincerlo e dominarlo», C. invitò Abele lungi dagli altri familiari, in campagna, e l'uccise. «Cosa hai fatto?», dice il Signore a C. che gli si volge superbo e sgarbato. «Sii maledetto... andrai fuggiasco ed errante...». C. si scuote: «Grande è il mio delitto, insopportabile»; ne teme la vendetta degli altri (fratelli e nipoti). Ma Dio misericordioso anche nel castigo, lo assicura e fa un segno su di lui (la cui natura non è possibile precisare): Gen. 4, 3-16.

I Cainiti costruiscono le prime (rozze) abitazioni; sorgono e progrediscono le arti (Gen. 4, 17-21). Anche la tradizione babilonese attribuisce alle genti antidiluviane l'invenzione e l'uso dei metalli. Ma con le arti i discendenti di C. accrescono anche la corruzione morale. E Lamech dà il primo esempio di poligamia (deviazione dalla istituzione sacra originaria); esempio che verrà imitato e tollerato anche nel popolo eletto. E fidente nelle armi costruite dai figli, esprime la sua orgogliosa sicurezza, con il sentimento della più feroce vendetta (Gen. 4, 18.23 s.).

Con l'incrociarsi della reprobata stirpe di C. con quella pia di Set (Gen. 4, 25 s.), la malvagità dilaga e Dio interviene con la punizione del diluvio (Gen. 6, 1 ss.; Sap. 10, 4).

C. perì vittima del suo furore che l'aveva spinto al fratricidio (Sap.10, 3): è espressa così la sua morte eterna; ed è rimasto tipo dell'empio, che cerca rovinare i fratelli (Iud. 11); privo del senso delle cose divine (Filone, *De sacrif. Abelis et C.*, 2.; *De poster. C.*, 38). La leggenda giudaica afferma che C. perì schiacciato sotto la sua casa (Giubilei IV, 31) o ucciso per sbaglio da Lamech.

[F. S.]

BIBL. - J. CHAINE, *La Genèse*, Parigi 1948; I. O. SMIT, *Serpens aut daemonium?*, in *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma 1951, pp. 94-97; P. DE AMBROGGI, *Le Epistole catt.*, 2a ed., Torino 1949. PP. 251.307; SIMON-PRADO, *Prael. Bibl.*, V. T., I, 6a ed., Torino 1949, pp. 84-107.

---

**CALENDARIO EBRAICO.** - Il sistema cronologico ebraico è legato alla osservazione delle fasi della luna. Il primo giorno del mese è determinato dall'osservazione della luna nuova che appare poco dopo la congiunzione della terra e del suo satellite. La determinazione dei mesi è puramente empirica e dipende dalle condizioni di visibilità dell'arco lunare nel cielo della sera. Una cura speciale è dedicata alla fissazione della luna di Nisan che segue l'equinozio di primavera e di quella di Tisri, dopo l'equinozio di autunno, perché segnano rispettivamente il punto di partenza dei due cicli annuali usati in Israele e nell'occidente semitico. Ierah designa propriamente il mese lunare mentre hodes, ros hodes esprimono direttamente la neomenia o primo giorno del mese. L'anno lunare, la successione delle 12 lune, è 11 giorni ca. più corto dell'anno solare normale. La differenza tra l'anno lunare e il solare non è compensata con l'aggiunta di 11 giorni, ma con l'intercalazione di un mese supplementare quando il ritardo del calendario in rapporto alle stagioni diviene troppo sensibile.

*Mesi cananei.* La Bibbia conserva il nome di 4 mesi cananei che sembrano, almeno in parte, riferirsi alle condizioni climatiche della regione siro-palestinese: Abib, la luna delle spighe (Ex. 13, 4; 23, 15; 34, 28; Deut. 16, 1), equivalente al Nisan (Marzo-Aprile), durante il quale si celebra la Pasqua; è il primo mese della primavera. Ziwan (aram. = fioritura) il 20 mese corrispondente a Ijjar (Aprile-Maggio), durante il quale Salomone getta le fondamentazioni del tempio (I Reg. 6, 1.37). *Etanim*, 7° mese dell'anno, corrispondente a Tisri (Settembre-Ottobre) durante il quale si celebra la Dedicazione del tempio (I Reg. 8, 2). *Bul*, 80 mese, corrispondente a Mareswan (Ottobre-Novembre) durante il quale si terminano i lavori del tempio (I Reg. 6, 38). Gli autori di Sam., Reg., Par. sostituiscono i nomi propri dei mesi cananei coi numeri di ordine a partire dalla luna di primavera. Senza dubbio vogliono escludere ogni allusione alla mitologia di Canaan o a celebrazioni liturgiche giudicate eterodosse.

*Mesi di Nippur.* Lo sviluppo del commercio e delle relazioni internazionali all'epoca postesilica spingono gli Ebrei ad adottare il calendario di Nippur che ha soppiantato i calendari locali della Mesopotamia dal tempo di Hammurapi. I nomi appaiono nella letteratura biblica postesilica, nei papiri di Elefantina e nei testi della Misnah e del Talmud.

Nisan (Neh. 2, 1; Esth. 3, 7), Marzo- Aprile.

Ijjar, Aprile-Maggio.

Siwan (Esth. 8, 9, Maggio-Giugno. Tammuz, durante il quale si celebra il lutto per il dio omonimo (Ez. 8, 14); Giugno-Luglio.

Ab, Luglio-Agosto.

Elul (Neh. 6, 15), Agosto-Settembre.

Tisri, Settembre-Ottobre.

Marheswan, Ottobre-Novembre.

Kislen (Neh. I, I; 1 Mach. I, 57), Novembre-Dicembre.

Tebeth (Esth. 2, 16), Dicembre-Gennaio.

Sebat, Gennaio-Febbraio.

Adar (Esth. 3, 7.13; 8, 12; 9, 1.15.17.19. 21), Febbraio-Marzo; che viene raddoppiato negli anni embolismici (we-Adar).

*Primo giorno dell'anno.* È chiamato ros hassanah, "capo d'anno". Sotto Hammurapi il capodanno è celebrato nel mese di Nisanu, verso l'equinozio della primavera. Quest'uso sembra eclissare in tutta la Mesopotamia quello più antico di contare gli anni a partire dal primo mese di autunno. L'equinozio di autunno continua ad avere la preferenza nelle contrade dei Semiti occidentali. L'autunno segna effettivamente il passaggio d'un ciclo agricolo al ciclo seguente. Presso gli Ebrei lo hag ha-asif, festa del raccolto, ha luogo alla fine dell'anno (Ex. 23, 16). Si tratterebbe dell'inizio dell'anno nuovo (Ex. 34, 22). La festa delle Capanne, che si celebra nel mese di Tisri, primo mese d'autunno, e sembra identificarsi allo hag haasif comporta non solo dei ringraziamenti per l'anno trascorso, ma anche dei riti destinati a procurare la fertilità. Nel regno del Nord lo hag è celebrato alla luna piena del mese di Marheswan e non di Tisri. I Reg. 13, 32 attribuisce questa innovazione al capriccio di Ieroboam. I testi dei libri dei Re relativi alla riforma di Iosia suppongono che l'anno incomincia in autunno (2Reg. 22, 3; 23, 23).

Una seconda serie di testi fa iniziare l'anno nuovo verso l'equinozio di primavera. Il computo delle feste annuali è basato sull'osservazione della luna nuova di Nisan, essendo la pasqua celebrata al 150 giorno dello stesso mese (Ex. 12, 2 e paralleli). Ier. 36, 9-22 suppone il medesimo computo. Sembra che i due computi in una certa misura siano coesistiti. Certe date nel I Mach. sono calcolate sulla base del ros hassanah di primavera; la cronologia del II Mach. si riferisce al ros hassanah di Tisri, accettato comunemente in Siria, all'epoca dei Seleucidi.

*Mesi ellenistici.* I nomi dei mesi adottati dall'oriente ellenistico sono quelli del calendario macedone. L'anno comincia in autunno e il mese supplementare, intercalato tra il 6-70 mese, ha un nome speciale (...).

I Seleucidi armonizzano il calendario macedone col neo-babilonese. A Babilonia anno seleucida incomincia a primavera, ma, nelle province sire, in autunno. All'epoca romana i mesi del calendario macedone sono così assimilati: \*\*\* = Novembre; \*\*\* = Dicembre ecc. La cronologia dell'epoca greco-romana in Palestina è complicata dal fatto che in un certo numero di città libere si adattano i nomi dei mesi macedoni alle condizioni particolari del computo locale.

Ere. Non esiste un'era biblica comune. Negli atti ufficiali e nelle cronache del regno si contano gli anni a partire dall'avvento del sovrano sul trono, come appare in Reg. e Par. È generalmente ammesso dagli storici che gli annalisti contano come il primo anno di regno la frazione di tempo tra il giorno dell'investitura e la fine dell'anno. Nell'epoca ellenistica si adotta quasi universalmente l'era dei seleucidi, 1° di Nisan (\*\*\*) del 311 a. C.), Nelle province sire, dove l'anno comincia in autunno, il punto di partenza dell'era è il I di Tisri del 312. I nazionalisti Giudei, ottenuto il riconoscimento della loro autonomia, rinunciano all'uso dell'era seleucida: I Mach.13, 41-42 nota con enfasi che nell'anno 170 (142 a. C.) il popolo d'Israele comincia a scrivere sugli atti e sui contratti: nel 1° anno di Simone. Non si tratta probabilmente di una era propriamente detta, ma di un ritorno all'uso antico di Reg. e Par.: così sono datate le monete asmonee.

[F. V.]

BIBL. - G. AMADON, *Ancient Jewish Calendation*, in JBL. 61 (1942) 227-80; A. G. BARBOIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II (Parigi) 1953, 171 ss.: in DAB, v. *mois*, p. 213; *année*, p. 30.

---

**CALVARIO.** - Luogo su cui fu innalzata la Croce di Cristo. Sopra elevato di pochissimi metri dal suolo circostante, era chiamato pittorescamente "cranio" (Lc. 23, 33; latino Calvaria; aramaico, Golgota dall'ebraico Gulgoleth con l'eliminazione del secondo 1): denominazione persistente ancora nell'attuale nome arabo "Ras" "Testa", e dovuta alla conformazione del monticello o alla sopraelevazione (come l'odierno "Ras").

Era situato nelle vicinanze di Gerusalemme (Io. 19, 20), fuori le porte della Città (Hebr. 13, 12) e cioè fuori del secondo muro costruito da Erode il Grande, lungo la via pubblica (Me. 15, 29). Il C., venerato dai Cristiani, fu profanato dall'Imperatore Adriano con l'erezione di una caverna, scavata in terra di riporto, con dentro una statua di Venere (Eusebio, *Vita Constantini*, 26; s. Girolamo, Ep. 58, 3). L'imperatore Costantino sostituì la costruzione profanatrice con uno splendido edificio sacro (*Martyrium Anastasis*), che aveva le dimensioni del tempio pagano (m. 37 x 137) e lasciava all'aperto il C. (Egeria 37,4) su cui fu innalzata una grande croce d'argento (Arculfo e Beda). Il C., ridotto col piccone a forma di cubo di ca. m. 5 di lato, fu incluso soltanto dopo il mille nella Chiesa del s. Sepolcro, riedificata da Costantino Monomachos (ca. 1042), dopo la distruzione dei Mussulmani nel 1009. Oggi occupa il lato meridionale della Basilica, a destra dell'unica porta. Sotto le due cappelle che ornano la superficie del Santuario v'è una cripta che è la cappella di Adamo, contenente, secondo la tradizione, il teschio di Adamo, irrorato dal sangue di Cristo colato attraverso la grande fessura della roccia, prodottasi alla morte di

Gesù (Mt. 27, 51), attestata da scrittori antichi (s. Luciano Martire m. nel 312; Rufino, *Hist. Eccl.* IX, 6; Eusebio, *Hist. Eccl.* IX, 7; s. Cirillo, *Catech.* XIII, 39) e visibile ancor oggi in senso inverso alla venatura della Roccia (m. 1,70 x 0,25).

L'autenticità del C. è assicurata dalla Basilica costantiniana che sostituì il tempio pagano profanatore, e da scavi, recentemente eseguiti nell'Ospizio Russo, i quali rivelarono un muro antico e la soglia di una porta che conduceva al C., situato al di fuori delle mura (Mc. 15, 29).

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem*, II, Parigi 1914. pp. 57-93; A. PUJOL. in VD, 13 (1933) 123-26. 147-53; H. SCHMIDT, *Der hZ. Fels in Jerusalem*, Tubinga 1933; G. W. ELDERKIN, *Golgotha, Kraneion and the Holy Sepulchre*, Springfield 1945; CUSTODIA DI TERRA SANTA *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*. Bergamo 1949.; A. PARROT, *Golgotha et Saint-Sépulcre (Cahiers d'Archéologie biblique*, n. 6), Neuchatel 1955.

---

**CAM.** - Uno dei figli di Noè (Gen. 5, 32; 6, 1; 9, 18) salvato assieme al padre dal diluvio, ma oggetto di maledizione da parte dello stesso patriarca a causa della sua invereconda indiscrezione (Gen. 9, 21-27). La maledizione per cui C., ossia Canaan, fu dichiarato il più vile dei servi (servo dei servi) deve essere intesa come condanna all'esclusione delle promesse messianiche delle quali Noè, dopo il diluvio, era diventato l'erede: cioè, Canaan e i suoi discendenti vengono radiati dalla stirpe eletta, allo stesso modo di Caino, (maledetto: Gen. 4, 11). Erede delle promesse è Sem (il suo Dio è lahweh), della cui benedizione parteciperà Iaphet.

La maledizione cade su Canaan e la sua discendenza, non sugli individui, ai quali è sempre aperta una via di salvezza. Insomma è condannata e non eletta la stirpe in quanto stirpe.

Ecco lo schema dei discendenti di C. (Gen. 10, 6-20): Kus (accadico Ku-u-su = gli Etiopi); Misrajim (= Egitto), Put (egiz. punt = regione lungo la costa africana del Mar Rosso), Kena'an (= Canaan). Tra gli altri: da Misrajim, i Pelistim (= i Filistei): da Canaan, Sidon, Heth (= gli Etei), Iebus (= Gebusei); 'Emori (= Amorrei).

I Camiti occupano così l'Egitto, le coste del Mar Rosso, la penisola arabica e le sponde del Mediterraneo, a mezzogiorno e a oriente (cf. H. Guthe, *Bibel-Atlas*, 2, Leipzig 1926, pl: 6). Essi sono i non-negriti dell'Africa. Non ha fondamento la teoria che ritiene che i negriti (identificati indebitamente con i Cainiti) siano stati ridotti a uno stato inferiore per la maledizione divina.

[B. N. W. - F. S.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, Parigi 1933, I, PP. 241-43. 261-70. 293-322; . A. PERBAL, *La race nègre et la malédiction de Cham*, in *Revue de l'Université d'Ottawa*. 10 (1940) 156-177.

---

**CANA.** - Località della Galilea (Io. 2, 1.11; 4, 46; 21, 2), diversa da quella della tribù di Aser (105. 19, 28), vicina a Tiro. L'identificazione con Kefr Kennah, a ca. 10 km. ad est-nord-est di Nazaret, è ritenuta ancora la più probabile (cf. Simon-Dorado, *Novum Testamentum*, I, p. 418 s.), meglio rispondente alla direttrice di viaggio indicata dall'evangelista. Altri (Abel) preferiscono Hirbet Qanah, 14 km. a nord di Nazaret, al margine della pianura Asochis, sulla strada assai ardua che congiunge Tarichea ad Arco attraverso Iotapata e Cabul.

A C., Cristo, invitato ad un banchetto di nozze con la Madre ed i discepoli, miracolosamente tramutò ca. 480-720 litri di acqua in generoso vino per ovviare all'impaccio degli sposi, determinatosi per la povertà loro o l'inaspettata presenza dei discepoli di Cristo (Io. 2, 1-11). Gesù compì il miracolo per l'onnipotente intercessione di Maria, cui rivolge il titolo onorifico "madonna" (Io. 19, 26; 20, 13.15; Omero, *Iliade*, III, 204; Sofocle, *Edipo*, 655); sottolineando che per Lei faceva un'eccezione circa il tempo stabilito dal Padre per la sua prima manifestazione di Messia (Io. 2, 4). C. è la patria di Natanaele (Io. 21, 2) - Bartolomeo. In questa città l'ufficiale regio, salito da Cafarnao, ottenne la miracolosa guarigione in distanza del figlio (Io. 4, 46-54). [A.R. - F. S.]

BIBL. - D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935. pp. 256-67; G. M. PERRELLA, *I luoghi santi*. Piacenza 1936, pp. 119-27; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 402 ss.; Cl. Kopp, *Das Kana des Evangeliums*, Colonia 1940.

---

**CANAAN.** - Nella Bibbia designa la Palestina, la terra da Dio promessa agli Ebrei e da questi conquistata dopo l'esodo dall'Egitto. Con un significato più limitato, sotto la forma *Kinahhi* (Kinahni) designa, nelle tavolette d'el-Amarna, la parte meridionale della costa Fenicia col suo retroterra, significato mantenuto anche in alcuni passi biblici (2Sam 24, 7; Is. 23, 11 ecc.). Il gentilizio "Cananei" designò per gli Ebrei i popoli da essi trovati al loro arrivo in C.: popoli diversi per indole e importanza, ma dalla comune fisionomia semitica e che poterono essere detti globalmente Cananei, grazie al poderoso influsso esercitato su tutti dall'elemento fenicio-cananeo. Come furono altre volte detti Amorrei (Gen. 15, 16; Iudc. 6, 10), per la forte infiltrazione amorrea dalle regioni transgiordatiche.

*Storia.* - Diversi i popoli di Canaan, diverse le loro origini. Rappresentazioni egiziane delle prime dinastie che si spinsero sul litorale fenicio e recenti scavi di 'Bethsan,' Beth-Jerah e Megiddo, provano la presenza di Cananei in Palestina al principio del 30 millennio. Agli inizi del 20 millennio vi si notano altre influenze etniche: giungono gli Amorrei (v.). Circa due secoli più tardi, il passaggio degli Hyksos interrompe bruscamente la vita della Palestina. Con la cacciata degli Hyksos (sec. XII) C. dà nuovamente segni di vita: l'Egitto vi riprende il primato che manterrà fino al periodo d'el-Amarna. Oltre gli Amorrei, altri popoli vi fanno sentire il loro influsso: gli Hittiti, non semiti, stabilitesi nell'Asia Minore agli inizi del 20 millennio, i Hurriti stabilitesi nella Mesopotamia settentrionale. La Palestina, divisa in piccoli staterelli retti da governatori incaricati e sorvegliati dall'Egitto,

diventa il luogo naturale dove gli interessi particolari di quei popoli si scontrano. Nel periodo d'el-Amarna, C. è teatro di una grande rivolta contro l'Egitto. Un principe d'Amurru, Abdasirta, inizia un movimento nazionalista antiegitiano mediante bande armate, i cosiddetti Habiru. Tale movimento sotto Aziru, figlio di Adasirta, riuscì a sottrarre l'intera regione palestinese al dominio egiziano. A questo punto (sec. XIV) si realizzava l'invasione degli Ebrei (v. Cronologia). Ramses II (1292-1226) tenterà più tardi di riprendere il dominio della Palestina ripristinandone il frazionamento in più staterelli, ma la restaurazione sarà di breve durata. Un'ondata di "popoli del mare", tra i quali sono probabilmente i Filistei, attaccano per terra e per mare l'Egitto riuscendo, anche se respinti, a stabilirsi sulla costa palestinese.

La conquista ebraica non fu né facile né breve: città come Gezer, Iebus, Dor, Megiddo, Bethsan resisteranno a lungo iniziando relazioni con gli Ebrei, influenzandone la cultura e la religione, anzi minacciandone la stessa esistenza: furono le guerre, condotte da Barac e Debora prima e poi da David, a eliminare definitivamente la potenza Cananea dalla storia. Restò però ancora il nome di "Cananei" col quale continuarono a chiamarsi per molti secoli i Fenici specialmente nelle colonie.

*Cultura.* - Tracce d'industria paleolitica e neolitica ci attestano che una larga evoluzione ha preceduto l'epoca del bronzo, 2500 a. C.) quando compaiono i Semiti, apportando un grande sviluppo sociale e culturale. Organizzati in piccole città-stato, sotto l'alta sovranità egiziana, sono spesso in lotta tra loro o in rivolta contro l'Egitto.

I C. eccellono nella fortificazione delle città, che dimostra una strategia assai progredita. Grazie alla sua posizione geografica, C. assimilò elementi delle culture: egiziana, egea, hittita, hurrita e mesopotamica. Elevato è il loro gusto artistico, nella finissima lavorazione di sigilli, gioielli ornamentali, utensili domestici, armi. Le scoperte di Dunand attestano iscrizioni pittografiche in Palestina e Siria risalenti alla fine del 40 millennio, l'uso della scrittura sillabica verso la fine del 30 millennio; sono usati dai C.: un sistema alfabetico lineare e un sistema cuneiforme (Ugarit) per la lingua cananea; il cuneiforme accadico (lettere di el-Amarna per la corrispondenza diplomatica). Glosse esplicative, in alcune lettere d'el-Amarna, conservano anche la lingua cananea, dialetto di quella lingua nord-semitica parlata in Palestina già agli inizi del 30 millennio.

*Religione.* - Le scoperte di Ras-Shamra hanno rivelato anche le linee fondamentali della religione fenicio-cananea. 'EL è dio supremo, figura indeterminata cui s'accompagna 'Aserah. Figlio e soppiantatore di 'El è Baal (signore, padrone) che senza determinazioni, come ricorre spesso nelle leggende ugaritiche, designa il Dio nazionale dei fenicio-Cananei: *Hadad*, signore del Cielo, del temporale e della fertilità, ritenuto più tardi figlio di Dagon. Spesso però il nome generico di *Ba'al* è specificato con la designazione del luogo o di altro essere di cui si dice signore: così Ba'al Tamar (Iudc. 20, 33), Ba'al Berith (Iudc. 8, 33), Ba'al Zebul (2Reg. I, 2). Il plurale Ba'alim, frequente nella Bibbia (Os. 2, 17; Iudc. 10, 6; I Sam 7, 3 ecc.) designa la personificazione e divinizzazione delle forze della natura. Consorte di Ba'al è spesso la sorella 'Anath, altre volte 'Aserah e Athtart (Astarte, ebr. 'Astareth), dee che con 'Anath fondono spesso le loro funzioni e talvolta anche i loro



nomi. Caratteristica la fluidità dominante nella religione Cananea: divinità come 'Aserah e Astarte rivestono aspetti contrastanti, presiedono nello stesso tempo alla guerra e all'attività sessuale, alla distruzione e alla vita. In rappresentazioni egiziane Astarte appare quale guerriera e nell'epopea di Ba'al-'Anath è presentata come fanatica sanguinaria. Per rapporto al sesso le due Dee presentano sia i caratteri del fascino che quelli della fecondità, raffigurate coi rispettivi simboli: giglio e serpente. Numerosissime "placche d'Astarte", trovate negli scavi, artisticamente dovute forse a influssi babilonesi (Istar), presentano "la santa" negli atteggiamenti più sensuali. Il culto della fecondità è pertanto al centro della religione cananea. Altre divinità: Rasap (Hab. 3, 5) e Shalim, Dei rispettivamente della peste e della salute, più tardi fusi in unica divinità.

I principali miti cananei sono: l'unione di Ba'al con 'Anath e la lotta tra Ba'al e 'Aserah, consorte di 'El, di cui Ba'al vuol uccidere i figli, restandone ucciso egli stesso: con la sua morte cessa la vita della natura. 'Anath lottando contro il Dio della morte Mot, fa rivivere Ba'al e per simpatia riporta la vita alla natura. A tale religione i C. univano un ricco culto. Animali d'ogni genere appaiono nei sacrifici. Quanto all'uso di sacrifici umani nel 20 millennio, nemmeno gli scavi di Ugarit hanno fornito dati assolutamente certi. Che tali sacrifici però fossero in uso in epoca posteriore ci è chiaro dalla Bibbia che severamente ne stigmatizza la diffusione in Israele stesso (Ier. 7, 31; 19, 4; Ez. 15, 21; 23, 37; ecc.). Aspetto assai crudo in tale culto fu anche la prostituzione sacra sia di uomini che di donne. Il culto era praticato sulle alture (*Bamoth*), dove delle stele di pietra (*masseboth*) o tronchi di legno (*'aseroth*) fissi nel terreno secondo artificiose disposizioni, rappresentavano le divinità (v. Altura).

*Relazioni con gli Ebrei.* - A parte la questione non ancora risolta circa le relazioni tra Ebrei e Habiru, i primi contatti tra Ebrei e C. risalgono, secondo la Bibbia (Gen. 12.13.15.17.26), ai Patriarchi: ad Abramo e discendenti Dio promise la terra di Canaan (Gen. 12, 5-8; 13, 15 ecc.; 15, 18) concedendola di fatto molti secoli più tardi a Giosuè (Ios. 13, 6) che ne operò la conquista. Le vicende di tale conquista, (cf. Ios., Iudc., e in parte di I-II Sam.) vanno dal sec. XIV in poi; probabilmente gli Ebrei sorpresero i C. nel loro più basso livello morale e religioso: da qui la forte reazione ebraica che contribuì a tutelare la purezza del iahwismo. È chiaro infatti dall'archeologia che subito dopo la conquista nessun influsso pagano nei centri più organizzati intaccò la vita religioso-morale degli Ebrei. Non così più tardi quando vere relazioni si stabilirono tra conquistatori e vinti, quando specialmente al tempo dei Re relazioni di industria e commercio si stabilirono anche con i Fenici; l'influsso religioso-morale su gli Ebrei fu allora potente e provocò la forte reazione dei Profeti (v. Religione popolare). Oltre l'influsso negativo, non mancò nemmeno un influsso positivo, che si manifestò non solo nel commercio, nell'industria, ma sembra almeno, anche in alcuni elementi esterni del culto, come la musica del Tempio e la stessa architettura del Tempio.

[G. D.]

BIBL. - H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*. Paris 1907; A. BARROIS, *Canaan*, in DBs, I, coll. 997-1021; A. BEA, *La Palestina preisraelitica. Storia. popoli, cultura*, in *Biblica*. 24 (1943) 231-60; ID., *Canaan e Cananei*, in *Enc. Catt. It.*, III, coll. 480-

86; S. MOSCATI. *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949, pp. 93-118; G. PAVLOVSKY, in VD, 27 (1949) 143-63.

---

**CANDELABRO a sette bracci.** - Nella tenda-santuario, sulla parete meridionale del santo (Ex. 26, 35; Num. 8, 2), dinanzi al velo che lo separava dal santissimo (quadrato dove stava l'arca): Ex. 27, 21; Hebr. 9, 22, c'era il candelabro o lampadario con sette lampade mobili che un sacerdote al mattino e a sera, quando si poneva l'incenso sull'altare del profumo (Ex. 30, 7 s.), ripuliva e riforniva d'olio puro di uliva (Ex. 27, 20; Lev. 24, 2), accendendole a sera e spegnendole al mattino (Ex. 27, 21; cf. Il Par. 13, 11). Il beccuccio delle lampade, cui faceva capo il lucignolo da ardere, era rivolto verso la parete di fronte, dove stava la tavola con i pani di presentazione. Le lampade, come il resto del c., e gli utensili: pinzette, vaso per i detriti, erano d'oro purissimo (Ex. 35, 14; 25, 31.38; Num. 8, 4). Il candelabro è descritto in Ex. 25, 31-39; 37, 17-24. Dalla base e piede, si leva diritto lo stelo o ramo centrale (Ex. 25, 31); da esso, a eguale di stanza, partivano a due a due sei rami e bracci, che finivano alla stessa altezza, tutti concentrici alla punta superiore dello stelo. Stelo e bracci, abbastanza esili (in ebr. qanim = canne, Ex. 25, 31 ss.; 37, 17 ss.), erano adorni (Ex. 25, 33 s.) di calici (dal labbro largo e dal fondo stretto, a fiore di mandorlo), boccioli e fiori (da petali lanceolati e ricurvi; gigli, secondo la Volgata), costruzione unitaria, senza saldature. Sullo stelo centrale, 3 calici stavano ai tre punti dove uscivano i bracci e uno, alla sommità; ogni braccio laterale ne aveva 3. Incerto è il numero e il posto dei fiori e dei boccioli.

Costruito, sul modello dato da Mosè (Ex. 25, 40; Num. 8, 4), da valenti artisti (Ex. 31, 2; 37, 1.17) che vi impiegarono un talento d'oro (= kg. 49, 11: Ex. 25, 39, dono degli Israeliti (Ex. 39, 36), consacrato con olio sacro (Ex. 30, 27; 40, 9), fu posto nella tenda un anno dopo l'esodo dall'Egitto (Ex. 40, 2.4.24) e ne fu affidata la cura ai Caatiti (Num. 3, 31). Secondo i rabbini il c. era alto 3 cubiti e largo (lampade esterne) 2, ca. = 1,60 x 1.05. Durante le marce, veniva ricoperto con porpora violetta e pelle di vacca marina (Num. 4, 9). Salomone fece costruire dagli artisti fenici 10 c., sullo stesso modello (Ex. 25) e li pose nel Tempio, 5 a destra e 5 a sinistra (= su ciascuna parete, o, secondo i rabbini, ai lati del c. mosaico): I Reg 7, 49; II Par. 4, 7. Il c. mosaico nel testo non è ricordato; sembra del tutto normale che sia stato conservato e continuò ad essere acceso ogni sera (cf. Il Par. 13, 11).

I c. di Salomone aumentavano la magnificenza; non pare abbiano mai rivestito il carattere sacro dell'antico. Nabucodonosor 587 a. C.) li portò via a Babel con gli altri oggetti di valore (Ier. 52, 19; cf. II Reg. 25, 15; II Par. 36, 6.10.18). I rimpatriati ricostruirono il c. e lo posero nel nuovo Tempio. Antioco IV Epifane, se ne impossessò e lo spezzò (I Mach. 1, 23). Ricostruito da Giuda Maccabeo (I Mach. 4, 49), il c., cui allude Eccli. 26, 22, rimase nel Tempio restaurato da Erode; al 70 d. C. (distruzione di Gerusalemme e incendio del Tempio), fu tra i pochi oggetti che ornarono a Roma il trionfo di Tito, e figura in un bassorilievo dell'arco eretto dal Senato al vincitore. Il c., nell'insieme, vi è riprodotto con rigorosa esattezza; non così per i dettagli: le figure di animali chimerici sulla base sono incompatibili con la Legge e i costumi giudaici. Il c. fu posto nel tempio della Pace (Giuseppe, *Bell.* VII, 5, 7); nel 455, Genserico lo porta a Cartagine; Belisario

nel 534 lo trasferisce a Costantinopoli; scompare sotto Giustiniano. I significati simbolici attribuiti al c. (Giuseppe, *Bell.* VIII, 5, 5: santità della settimana giudaica; Id., *Ant.* III, 6, 7; Filone, *Mos.* 3, 9: simbolo dei 7 pianeti; altri, simbolo della presenza di Dio), sono più o meno arbitrari. In Zac. 4, 2-12 il candelabro (con un serbatoio a parte che alimenta le lampade) è simbolo del Tempio, le sette lampade che lo sovrastano, simbolo della Provvidenza che veglia al compimento dell'edificio (D. Buzy, *Les symboles A. T.*, Parigi 1923, p. 372 s.); la visione non ha relazione alcuna col c. mosaico. In Apoc. 1, 22 s. dei 7 c. d'oro, simbolo delle 7 chiese d'Asia, non è accennata la forma; mentre Apoc. 11, 4 si riferisce a Zach. 4, 2-12. [F. S.]

BIBL. - E. LEVESQUE, in DB, II. coll. 541-46: B. UGOLINI. *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, XI, 885-1110; J. HAASE, *Der siebenarmige Leuchter des Alten Bundes*, Monaco 1922: A. CLAMER. *Nombres (La Ste Bible*, ed. Pirot. 2) Parigi 1940, p. 283: A. MÉDEBIELLE, *Rois* (ibid., 3), 1949, p. 623.

---

**CANONE biblico.** - È il catalogo (o lista) ufficiale dei libri ispirati, i quali sono la regola della fede e della morale.

Il greco \*\*\* ( cf. ebr. qaneh) = canna, regola di misura e, in senso metaforico, norma. Il senso di catalogo dei libri sacri invalse nell'uso ecclesiastico dal sec. IV (già nel spc. III: *Prologo Monarchiano* ed Origene, PG 12, 834). Il Concilio di Trento (IV sessione, 8 aprile 1546) ha sancito, con vera definizione dommatica, il c. già fissato dalla tradizione, da tre Concili provinciali: d'Ippona (393), di Cartagine III e IV (397.419), e dal Concilio Fiorentino (1441); il Concilio Vaticano (1870) rinnova e conferma la definizione tridentina (cf. EB, nn. 16-20.47.57-60.77 s.). Il c. abbraccia tutti i libri del Vecchio (47) e del Nuovo Testamento (27) contenuti nella Volgata (v. Bibbia).

Di questi, 7 mancano nella bibbia ebraica, o masoretica, e nelle bibbie dei protestanti: Tob., Iudt., Sap., Bar., Eccli., I-II Mach., ai quali bisogna aggiungere i seguenti frammenti: Esth. 10, 4-c. 16; Dan. 3, 24-90; cc. 13-14 (nella disposizione della Volgata; nella versione greca dei Settanta, essi sono distribuiti diversamente). Per il Nuovo Testamento, al IV sec. si dubitò della canonicità (se dovevano o no entrare nel c. o nel numero dei libri ispirati) per i seguenti 7 libri: Hebr., Iac., 2Pt., 2-3Io., Iud., Apoc. Questi 14 libri vengono detti *deuterocanonici* (a partire da Sisto di Siena, *Bibliotheca sacra*, I, p. 2 s.), in quanto a un dato momento, tra i Padri, si discusse la loro origine sacra, in opposizione ai protocanonici la cui appartenenza al c. rimase sempre indiscussa.

I protestanti chiamano *apocrifi* i deuterocanonici del Vecchio Testamento; e *pseudoepigrafi* i libri che noi chiamiamo apocrifi (v.) cioè che imitano i libri sacri nella forma e nel contenuto, ma non furono mai nel c. Motivo fondamentale per siffatti dubbi, presso i Padri, fu la mancanza di un c. sancito dalla Chiesa; inoltre, per il Vecchio Testamento, il fatto che i Giudei non ammettevano nella loro bibbia i deuterocanonici; e per il Nuovo Testamento difficoltà dogmatiche, originate dall'inesatta esegesi di qualche pericope.

In realtà, come per tante altre verità di fede, la Chiesa non intervenne con la sua autorità infallibile a fissare formalmente il c., se non quando i protestanti vollero rigettare come non sacri, i deuterocanonici del Vecchio Testamento col futile motivo di attenersi al c. ebraico. La Chiesa ebbe da Nostro Signore e dagli Apostoli, il Vecchio Testamento; e solo, per la sua autorità, noi lo riceviamo come ispirato.

La collezione dei libri sacri tra i Giudei, era già un fatto compiuto al tempo di N. Signore, anche nella distribuzione in tre gruppi, ancora conservata nella bibbia ebraica, cioè Tòràh (= Legge, i cinque libri di Mosè: Gen. Ex., Lev., Num., Deut.), Nebhi'im (= Profeti) e Kethùbhim (= Scritti). I "profeti" comprendono: i libri storici Jos., Iudc., Sam., Reg. detti "profeti anteriori", e i nostri libri profetici ("profeti posteriori") da Is. a Mal., eccettuato Dan., posto tra gli *Scritti*. Le tre parti della collezione si erano formate successivamente.

Per la Legge: cf. Deut. 31, 9-13.24 ss., i Leviti la conservano accanto all'arca; e successivamente vi sono deposti i libri di Giosuè (Jos. 24, 26) e di Samuele (I Sam 10, 25). Al tempo di Josia (621), il ritrovato libro della Legge è subito riconosciuto come sacro (2Reg. 23, 1-3; 2Par. 34, 29-32); dopo l'esilio (445 a. C.), Esdra rinnova l'alleanza leggendo la Legge al popolo che con giuramento si vincola all'osservanza dei precetti divini (Neh. 8-10). Per i Salmi e i Proverbi cf. Prov 25, I e II Par. 29, 30: il re Ezechia (ca. 700 a. C.) ne curò la raccolta. I profeti più recenti (gli ultimi, sec. V a. C.) citano verbalmente le profezie dei loro predecessori. Dan. 9, 2 afferma di aver letto nei "libri" la profezia di Jer. 29, 10. Verso il 180 a. C., l'Ecclesiastico (44-50, 24) tessendo l'elogio degli antenati enumera i personaggi esattamente secondo l'ordine dei corrispondenti libri della seconda parte: i profeti: cioè Jos., Iudc., Sam., Reg., Is., Jer., Ez., i Dodici (minori). Mezzo secolo più tardi, infine, nel prologo dell'Eccli. (v.) si parla dell'intera collezione: Legge, profeti e altri scritti: specificati, quest'ultimi, dal II Mach. 2, 13, come "gli scritti di David", cioè i Ps., il libro più importante del terzo raggruppamento, per il gruppo intero. E cf. specialmente nei Vangeli: Legge e Profeti (Mt. 5, 17 s.; 7, 12 ecc.); Legge, Profeti e Salmi (Lc. 24, 44) per indicare tutto il Vecchio Testamento.

Le tre parti al completo (con deuterocanonici) si trovano nella Bibbia Greca o Alessandrina (la versione greca del Vecchio Testamento, detta dei Settanta), che divenne la Bibbia della Chiesa primitiva, dopo essere stata la Bibbia adoperata dagli Apostoli nella predicazione del Vangelo, e spesso nelle citazioni del Vecchio Testamento nei loro scritti ispirati (300 su 350 citazioni dal Vecchio Testamento). Il greco era infatti la lingua parlata in tutto l'impero

Sulla unità di fede circa i libri sacri, tra Giudei di Alessandria o della diaspora in genere e la comunità madre di Gerusalemme non ci possono essere dubbi (v. Diaspora). E non poche prove sono offerte, attestanti l'uso dei deuterocanonici, come libri sacri, nella stessa Palestina.

Eccettuati Sap. e II Mach., essi sono stati scritti in ebraico (Eccli., I Mach. frammenti di Esth. e Bar.; in ebraico o in aramaico Tob., Iudt. i frammenti di Dan.) e pertanto proprio in Palestina e per le sinagoghe palestinesi. Gli stessi rabbini fino al sec. X adoperano l'Eccli. come scrittura sacra; il I Mach. era letto nella festa dell'Encenia o dedizione del Tempio

(cf. Talmud babilonese, Hanukkah); Bar. si leggeva ad alta voce nelle sinagoghe al IV sec. d. C., come attesta no le Costituzioni apostoliche; di Tob. e Iudt. abbiamo i Midrasim ossia specie di commenti in aramaico, che testimoniano la lettura sinagogale dei due libri (cf. L. Meyer, in *Biblica*, 3a [1922] 193-203); i frammenti di Daniele si trovano nella versione greco-giudaica di Teodoziona (verso il 180 d. C.) fatta dall'ebraico. Non si può dunque in nessun modo parlare di un c. palestinese o di un c. alessandrino tra i Giudei.

In realtà, l'esclusione dei deuterocanonici è opera tardiva dei Farisei. Dopo la rovina del Tempio (70 d. C.) e la fine del sacerdozio, essi presero tutto in mano; distrussero la letteratura giudaica ad essi contraria e per gli stessi libri sacri, vollero sottoporli ad una specie di rigoroso controllo, come risulta dalle discussioni sorte in quel tempo tra i rabbini sul valore sacro di Ez., Prov., Cant., Eccle.

Al riguardo fissarono dei criteri: antichità del libro, composizione in lingua ebraica, conformità alla Legge. Il IV Esd. 14, 44 ss.; il Talmud Babilonese di quel periodo (fine I sec. d. C.); Fl. Giuseppe, *Contra Ap.* I, 8, riferiscono il c. ebraico privo dei deuterocanonici, e accennano chiaramente a questi motivi. Ma essi sono soltanto esterni e non hanno alcun valore. Si volle fissare l'antichità ad Esdra (sec. V a. C.), e ad esempio l'Ecclesiaste, la Cant.; I-II Cron., Esd., Neh. furono scritti posteriormente nel IV-II sec. a. C.

La lingua si sa, è un elemento all'atto secondario per l'ispirazione; e d'altronde soltanto Sap. e Il Mach. furono scritti in greco. La conformità alla Legge si riduceva in pratica alla conformità alle idee farisaiche sulla Legge (cf. Strack-Billerbeck, IV, 425-43). I veri motivi erano due: l'ostilità dei Farisei alla dinastia asmonea, considerata usurpatrice dei diritti della dinastia Davidica, e partigiana dei Sadducei; (ciò spiega l'esclusione di I-II Mach. e di tutta la letteratura da essi ritenuta del periodo maccabaico-asmoneo); e l'odio alla Chiesa, per cui rigettarono la versione Alessandrina, da quella adoperata e fatta sua.

Si parla talvolta di un c. *esdrino*; attribuendo ad Esdra la definizione e la chiusura del c. ebraico adducendo allo scopo le testimonianze già viste di Flavio Giuseppe, IV Esd. e del Talmud, e Il Mach. 2, 13. Ma le tre prime sono fantastiche e rispecchiano gli arbitri dei Farisei del I sec. d. C.; da Il Mach. risulta soltanto che Esdra, come i fedeli di quella generazione rientrata dall'esilio (v. Sinagoga, la grande), ebbero cura di raccogliere e trascrivere i libri sacri; come farà più tardi Giuda Maccabeo dopo la tormenta scatenata da Antioco Epifane.

Nessun dubbio per i primi tre secoli, nella Chiesa, circa i libri sacri del Vecchio Testamento, integralmente contenuti nella Bibbia Alessandrina che divenne la Bibbia dei cristiani.

Nello stesso Nuovo Testamento, che nelle sue citazioni occasionali del Vecchio non fa cenno di Abd., Nah., Esth., Eccle., Cant. Esd., Neh., troviamo riferimenti certi ad alcuni deuterocanonici (Sap. 12-15 = Rom. 1, 19-32; Sap. 6, 4.8 = Rom. 13, 1; 2, 11; Sap. 2, 13.18 = Mt. 27, 43 ecc.; Eccli. 4, 34 = Iac. 1, 19; Eccli. 51, 23-30 = Mt. 11, 29 s. ecc.; Il Mach. 6, 18-7, 42 = Hebr. 11, 34 s. cf. L.. Vénard, in DBs, II, coll. 23-51).

Fin dai più antichi scritti patristici i deuterocanonici vengono citati come Scrittura Sacra: Clemente di Roma (ca. 95 d. C.), nella lettera a Corinto, usa Iudt., Sap., i frammenti di

Daun., Tob. ed Eccli.; Erma (140 ca.) spesso adopera l'Eccli. e il II Mach. (Sim. 5, 3.8; *Mand.* 1, 1 ecc.); s. Ippolito (235) commenta Dan., con i frammenti deutero canonici; cita come Scrittura: Sap., Bar.; adopera: Tob., I-II Mach. (cf. PG 10, 793.805.661.697.769). S. Ireneo in Francia; Tertulliano, s. Cipriano in Africa; gli Apologeti in Oriente; Clemente Alessandrino (+214) e Origene (+254) attestano espressamente nei loro scritti il sentimento unanime della Chiesa (cf. Ruwet, p. 115 ss.).

Origene esplicitamente pone tra i libri sacri Esth., Iudt., Tob., Sap. (PG 12, 780); sa bene che i Giudei non ammettono la ispirazione di alcuni libri, ma nella lettera ad Africanum (PG 11, 57) difende la canonicità dei frammenti di Dan. e irride giustamente coloro che vanno a chiedere ai nemici della Chiesa quali siano i libri sacri (PG 11, 60). Se nel suo commento al Ps. 1 Origene riferisce il c. ebraico, contratto a 22 libri, lo fa unicamente per dire che tal numero ha un suo significato. 22 infatti sono le lettere dell'alfabeto ebraico. Ora come le lettere dell'alfabeto introducono alla scienza, così i libri sacri introducono alla sapienza divina. È il suo metodo prediletto di trovare dei significati allegorici anche nei numeri. La citazione abbreviata che di questi passi di Origene avevamo in Eusebio (H. E. 6, 25; PC 20, 580) indusse nel passato a considerarla almeno come indice di un dubbio circa il c. del Vecchio Testamento, in Origene. Ora la pubblicazione della *Filocalia* (specie di antologia tratta dalle opere di Origene), dove il testo è riportato per intero, ha permesso la precisazione suddetta che, in piena armonia con tutti gli altri scritti, esclude assolutamente ogni dubbio in Origene, il quale rimane tra i greci il più chiaro e completo testimone della tradizione cattolica sul c. del Vecchio Testamento (Colon, in *Revue des Sciences Religieuses*, 20 [1940] 1-27; Ruwet, in *Biblica*, 23 [1942] 18-21).

L'elenco dei libri sacri del V. T., che il vescovo Melitone di Sardi manda ad Onesimo (sec. II), dopo essere stato in Palestina, conferma soltanto il tenore del c. ebraico, e la mancanza di un catalogo ufficiale nella Chiesa. Questa circostanza, il fatto che i Padri (ad es. Giustino, *Contra Tryphonem*: PG 6) nelle dispute con i Giudei si erano dovuti limitare ai protocanonici ammessi anche da quelli, e infine il pullulare degli apocrifi, spiegano i dubbi sorti nel IV sec. nelle Chiese più in contatto con i Giudei.

S. Cirillo di Gerusalemme, s. Atanasio, quando devono dare ai catecumeni l'elenco dei libri sacri enumerano solo i protocanonici; su di essi infatti nessun dubbio era possibile. Proibiscono la lettura degli apocrifi che condannano; mentre considerano dubbi i deutero canonici; così s. Atanasio permette ai catecumeni la lettura di Sap., Eccli., Esth., Iudt., Tob. (cf. PC 33, 497 s., dove tra i protocanonici s. Cirillo pone Bar. e la Lettera di Ger.; 33, 496.500 s.; PG 26, 117 s., 1436 s.). Ma tutti e due questi Padri citano i deutero canonici, come la Scrittura Sacra, nelle loro opere (cf. ad es., s. Atanasio, per la Sap. PG 25, 20.24.36; per Tob. "sta scritto" PG 25, 268; lo stesso per Iudt. PG 26, 221; per Eccli. PG 25, 756 ecc.).

Tali dubbi sono condivisi da s. Epifanio, s. Gregorio Nazianzeno, s. Anfilochio. In Occidente è da porre a parte s. Girolamo, il quale influenzato dai rabbini, suoi consultori esosi per l'ebraico, nel cosiddetto *Prologo Galeato*, premesso quasi corazza (dove il nome) al primo volume della sua traduzione dall'ebraico (Sam. Reg.; ca. 390), dopo aver dato il c. ebraico, adoperò la celebre espressione «ogni altro libro al di fuori di questi va

annoverato fra gli apocrifi». Successivamente però si mostrò più riservato; quando afferma, ad es. (a. 395) che «il libro di Tob. pur non essendo nel c. è adoperato da molti autori ecclesiastici» (PC 25, 1119); e finì talvolta con l'ammettere il loro carattere sacro: quando pone Giuditta con Rut ed Ester «donne di tanta gloria da dare il loro nome a libri sacri» (PG 22, 623); quando afferma (PG 29, 39) che al Concilio Niceno Iudt. fu adoperato come libro sacro ecc. L'opinione personale espressa nel *Prologo Galeato* si trova pertanto diverse volte contraddetta; ad essa infatti, eco della influenza rabbinica, si opponeva il senso cattolico della tradizione ecclesiastica, così vivo dappertutto nella grandiosa opera del solitario di Betlemme.

E la traduzione primitiva continua negli scritti di tutti gli altri Padri in Oriente e in Occidente. Basti ricordare s. Agostino accanto a s. Girolamo, e con s. Agostino i tre concili africani, ricordati sopra, che formularono il c. b. consacrato dalla tradizione che, ben può dir si, assorbì e sommerse i dubbi sorti nel IV sec. E subito si ritornò all'unanimità dei primi secoli. Se qualcuno, al tempo del Concilio di Trento, riesumò i dubbi sui deute-rocanonici, fu solo per influsso della grande autorità di s. Girolamo, cui esplicitamente, ma indebitamente, si riferiva. Attualmente soltanto i protestanti rigettano i deuterocanonici del Vecchio Testamento; e la Chiesa Russa a partire dal sec. XVIII.

Nessuna divergenza invece per il c. dei libri sacri del Nuovo Testamento. I dubbi che per i 7 deuterocanonici sorsero nei secoli III-IV furono parziali e ristretti anche geograficamente. Dei due più importanti di essi, della Hebr. si dubitò in Occidente, mentre era unanimemente riconosciuta come canonica in Oriente; proprio l'opposto avvenne della Apoc., sempre ritenuta come libro sacro in Occidente.

Così il *Canone Muratoriano* (EB, 1-7; ca. 200 a Roma) riporta tutti i libri sacri del N. T. eccettuati Hebr., lac., II Pt., III Io.; il Canone Momseniano (ca. 260, Africa) omette Hebr., lac., Iud. Mentre s. Cirillo di Gerusalemme, s. Anfilochio (fine sec. IV, Asia Minore), *Canones Apostolici* (Antiochia), omettono soltanto la Apoc. La versione siriana, Pesitta (inizio sec. V), ritiene nel c. Hebr. e lac.; Teodoro di Mopsuestia (Antiochia) omette tutti i deuterocanonici, salvo Hebr.

Sono ben noti i motivi che originarono tali dubbi. Montanisti e Novaziani in occidente citavano Hebr. 6, 4 ss. a sostegno della loro eresia della irremissibilità di alcuni peccati; qui particolarmente del peccato di idolatria. Invece di confutare tale errore dogmatico con una retta esegesi, si tentò di negare il carattere divino della lettera.

In Oriente invece i millenaristi abusarono del c. 20 dell' Apoc.; il vescovo Dionigi di Alessandria nel confutarli cercò illuine l'autorità dell'Apoc. negandola a s. Giovanni l'Apostolo; sulla sua scia alcuni finirono per denegarne il carattere sacro.

Per lac. influì l'apparente opposizione (2., 14-26) con l'insegnamento di S. Paolo (Rom. 3, 27 s.; 4). Per Iud. la citazione V. 14) di un libro apocrifo (Enoch). Per II Pt., II-III Io., la mancanza di dottrine caratteristiche e la loro brevità, per cui venivano poco citate. Anche questi dubbi furono assorbiti e sommersi dal peso decisivo della tradizione: unanime nei primi due secoli; e sempre possente nei secoli successivi (ad Alessandria, s. Clemente,

Origene, s. Atanasio; in Africa, Tertulliano e Cipriano; S. Girolamo, S. Agostino ecc.); per ritornare unanime a partire dal II sec.

La collezione dei libri sacri del Nuovo Testamento sorse nella seconda metà del I sec. d. C.; a poco a poco. Già s. Pietro (verso il 66) equiparava le lettere di s. Paolo alle "altre scritture" (2Pt. 3, 15 s.). E ben presto nella liturgia, alla lettura dei libri sacri del Vecchio Testamento, fu abbinata la lettura dei Vangeli e degli altri libri sacri del Nuovo, come attesta già Giustino.

Allo stesso modo li abbinarono i Padri, fin dagli inizi del II sec., nei loro scritti, usando le stesse formule: la scrittura dice; sta scritto.

La Chiesa cattolica poggiata sulla tradizione apostolica, e sotto la guida dello Spirito Santo, ha conservato integra la collezione dei libri sacri del Vecchio e del Nuovo Testamento, salvaguardando il loro carattere sacro (v. Ispirazione).

[F. S.]

BIBL. - s. ZARB, *De historia canonis utriusque Testamenti*. 2a ed., Roma 1934; J. RUWET, *De canone (Institutiones Biblicae, v. I)*, 5a ed. ivi 1937, pp. 103-157; G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2a ed., Torino 1952, pp. 3-7. 109-167; G. M. PERRELLA - L. VAGAGGINI, *Introduzione alla Bibbia, I, Intr. generale*, Torino 1960, PP. 11-14. 81-122.

---

**CANTICA (La)**. - Nell'indice dei libri sacri, la C. è il 50 dei sette libri didattici; nella Bibbia ebraica, è il primo dei 5 opuscoli chiamati Meghilloth o rotoli; e si legge nelle sinagoghe nell'ottavo giorno di Pasqua. Ordinariamente è chiamato il *Cantico dei Cantici* traduzione servile dall'ebraico sir hassirim che è un modo di esprimere il superlativo (cf. Ex. 26, 34; Apoc. 19, 16): il cantico per eccellenza, o ancor meglio: la c. (già Origene, PC 13, 37).

«Ci si presenta nella forma di un poemetto tra lirico e drammatico, nel colorito di un idillio, nel tenore di un canto amoroso; tutte qualità che gli danno un posto speciale nel canone delle Scritture, come per bellezze letterarie è da porre fra le più pregevoli pagine di poesia ebraica» (A. Vaccari).

La C. celebra la risorta teocrazia, la rinnovata alleanza tra lahweh e il "resto" israelita, ritornato dall'esilio. «L'azione della C. è una parabola e un contrasto; una parabola di fondo idilliaco, un contrasto fra le due vite, fra due amori. Una semplice pastorella ama di tenero e intenso affetto un giovane pastore... dal quale è cordialmente riamata... Il mutuo affetto è cementato dal comune trasporto per la innocente vita dei campi, per l'incanto della vergine natura, fra cui sono cresciuti insieme. È l'idillio. A questa semplice vita, a questo puro affetto, fa contrasto la città con le sue agiatezze, la corte con le sue seduzioni, un re potente (simboleggiato qua e là in Salomone, il più ricco e il più fastoso re che abbia conosciuto la storia d'Israele), il quale vorrebbe trarre la giovane pastorella all'amor suo, all'onore di essere sua consorte. Ma la generosa pastorella rifiuta



sdegnosamente le offerte del ricco monarca, e si contenta della semplice vita dei campi per rimanere eternamente fedele al suo pastore, il solo oggetto del suo casto amore» (A. Vaccari).

Sono sei scene.

I. Anela all'amplesso (1, 2-14); il primo incontro (1, 15-2, 7).

II. Alla campagna (2, 8-17); ricerca notturna (3, 1-5).

III. Salomone in tutto il suo splendore (3, 6-11). Ritratto della sposa (4, 1-6). Il mistico giardino (4, 7-5, 1).

IV. Visita notturna (5, 2-9). Ritratto dello sposo (5, 10-6, 3).

V. Nuove lodi della sposa (6, 4-7, 1); gara di carezze (7, 2-10); amore irremovibile (7, 11-8, 4).

VI. Trionfo dell'amore (8, 5-7). Reminiscenze (8, 8-14). (Divisione e titoli del P. A. Vaccari).

«Tutto ciò adombra l'anima d'Israele posta a cimento tra la fedeltà all'austera sua religione e gli smaglianti splendori della civiltà pagana». È la fedeltà della rinata teocrazia al Dio dei padri, al Dio dell'alleanza (v.) del Sinai. il "resto" che ha vissuto nello splendido e possente impero dei Caldei, dove la solennità del culto era pari alla sontuosità dei santuari, ha visto il fascino della superiore civiltà neo-babilonese, conservando il suo amore a lahweh; ed è ritornato tra i colli aviti, dove il mutuo affetto può finalmente manifestarsi e nutrirsi sicuro. La C. celebra il risorto Israele; ecco perché non fa alcun accenno ad infedeltà di sorta (cf. Buzy, p. 292); nessun'ombra viene a turbare il quadro. I profeti che pure han celebrato l'idillio dei 40 anni del deserto, han sempre lamentato le infedeltà d'Israele, che non mancarono neppure in quel periodo complessivamente aureo (cf. Ez. 20, 13). Qui, invece, la C. può cantare senza riserva alcuna, la fedeltà del rinato Israele al suo Dio; in realtà, qualsiasi traccia di idolatria scompare dopo l'esilio.

Il recente commento del Buzy così s'esprime circa il tempo in cui la C. fu composta. «Se è vero che un'opera reca sempre le tracce e l'impronta del suo tempo, il carattere ottimista della C. (Ricciotti, p. 163) si accorderebbe spontaneamente col fervore religioso che valsero alla comunità le riforme di Neemia e di Esdra, come con la pace politica di cui godette la Palestina durante tutto il IV sec. fino alla rovina del regno persiano sotto i colpi di Alessandro (330 a. C.). Questo IV sec. fervente e tranquillo, che parla un ebraico aramaizzante, ci sembra, con Dussaud, Tobac, Ricciotti, il secolo letterario della C.».

In realtà, il titolo (1, 1) che attribuisce la C. a Salomone, è un semplice artificio letterario (pseudonimia); e d'altronde non è neppure sicuro se è originale; manca nella Volgata. Più che gli aramaismi, che non sono mai decisivi, vale l'argomento dell'allegoria stessa qui sviluppata, la mancanza di qualsiasi accenno ad infedeltà di Israele. L'uso di raffigurare l'alleanza fra Dio e il suo popolo, i relativi diritti e doveri col vincolo coniugale ben può dirsi spiccatamente della letteratura profetica (Is. 54, 5 s.; 62, 4 s.; Ier. 2, 2; Ez.

16, 8-14; Os 2, 16-20 ecc.), che la derivò probabilmente dalla stessa carta dell'alleanza, il decalogo: Ex. 20, 5 «Io sono un Dio geloso», dove il termine ebraico (qanna') esprime il sentimento di gelosia dello sposo verso la propria sposa. La stessa idea è implicita nella frequentissima locuzione profetica che alla infedeltà verso Dio dà il nome di adulterio. Altra immagine dei libri profetici : Dio - pastore, Israele-suo gregge (Ier. 31, 10; Ez. 34; Zach. 11, 7).

«Anche nel Nuovo Testamento un simile linguaggio (oltre all'immagine del Buon Pastore: Lc. 15, 4 ss.; Io. 10) adoperarono il Battista (Io. 3, 29), l'evangelista s. Giovanni (Apoc. 21, 9), s. Paolo (2Cor 11, 2) e Gesù stesso (Mt. 9, 15), chiamandosi sposo e paragonando la sua presenza sulla terra alle feste nuziali. Perciò l'interpretazione allegorica o parabolica della C. (sostenuta già dall' esegesi giudaica e - sostanzialmente - dalla maggior parte degli esegeti cattolici) non è arbitraria» (Vaccari), ma fondata nella letteratura profetica. Anzi in Is. 5, 1 abbiamo un'allegoria, o meglio una parabola, espressamente per tale riconosciuta e spiegata, che ha col nostro poemetto parecchie analogie; Dio è chiamato "il mio diletto", come spesso nella C. (30 volte); Israele è raffigurato in una vigna, come nella C. (1, 6; 8, 11 ss.); s'intitola cantica appunto come il nostro poema. Eppure forse nessun libro del Vecchio Testamento presenta tanta diversità di interpretazioni come la C. Si veda Buzy, pp. 286-96. Del tutto opposta all'interpretazione allegorica è la letterale che considera la C. come un canto o un dramma profano: buon numero dei moderni razionalisti. Il V Concilio ecumenico condannò Teodoro di Mopsuestia che avanzava una simile ipotesi. In realtà mai sarebbe entrato tra i libri divinamente ispirati, un poemetto erotico, profano. Mentre nessun dubbio sorse mai sull'origine divina della C., né tra i Giudei, né tra i cristiani; lo stesso Teodoro di Mopsuestia non la negò (A. Vaccari, *Inst. Bibl.*, p. 30 in nota).

I commentatori cattolici che riconoscono nella C. l'unione di lahweh e d'Israele, hanno esteso questa allegoria applicandola a Gesù e alla Chiesa; a Gesù e a ciascuna anima fedele; in modo particolare alla Vergine SS. (da Ippolito, Origene a s. Bernardo ecc.). È difficile parlare di senso tipico o spirituale. Il Buzy (p. 295) ritiene si tratti di senso *comprensivo*. Forse è molto più esatto fermarsi ad una riuscita e pia *accomodazione* o applicazione. La C. va spiegata alla luce dell'ambiente in cui sorse e sulla base della letteratura profetica cui si ispira. Quanto ai dettagli, si tenga presente il genere letterario: la C. è un'allegoria con molti elementi parabolici tratti cioè dalla vita reale, e messi qui a solo scopo di ornamento e di effetto drammatico, senza il minimo significato metaforico. Questi diversi quadri o scene non hanno che una portata o un significato d'insieme. Se talora i paragoni non soddisfano il nostro gusto classico, «il linguaggio però è sempre sì elevato, sì nobile, che non ha mai nulla del sensuale, e non può offendere se non le anime già corrotte. La C. è un dramma? una lirica? È un po' tutto questo; ma nulla che risponda esattamente alle nostre categorie letterarie. È un dialogo lirico accompagnato da qualche movimento drammatico»: (A. Vaccari). Non è facile stabilire i versi della C.; e addirittura impossibile sembra disporli in strofe, senza maltrattare il testo ebraico. Si può ritenere in genere che ciascun verso consti di due stichi: il 1° di tre e il 2° di due accenti. Il Buzy (p. 286) sospetta non siano autentici, sebbene ispirati, i seguenti vv.: 2, 15 ss.; 3, 6-11; 4, 6; 8, 8-14; essi si svelerebbero come elementi avventizi e secondari. Il testo ebraico, in genere è ottimo; solo in pochissimi casi dubbio o corrotto. La Volgata, tra le

versioni è la migliore. Quella greca (LXX) è servile: spesso non ha colto il senso. Molto numerosi i commenti: i principali sono elencati in Hopfl-Miller-Metzinger, *Introd. V. T.*, 5a ed., Roma 1946, p. 356 ss. In Italia la migliore versione è quella del P. A. Vaccari, con l'introduzione sopra spesso cit.

[F. S.]

BIBL - A. VACCARI, *Inst. Bibl.*, II, 2a ed., Roma 1935, pp. 28-42; ID., *La S. Bibbia*, V, 2, Firenze 1950, pp. 111-29; ID., 1961, pp. 1133-1146; G. RICCIOTTI, *Il Cantico dei cantici*, Torino 1927; D. Buzy, in RE, 49 (1940) 169-94; ID., ne *La Ste Bible* (ed. Pirot, 6), Parigi 1946, pp. 281-363; A. FEUILLET, *Le C. des Cantiques et la tradition biblique*, in NRTTh. 84 (1952) 706-33; ID., *Le Cantique des Cantiques. Etude de theologie biblique et réflexion sur une méthode d'exégèse*, Parigi 1953; P. DE AMBROGGI, *Il Cantico dei Cantici* (ed. Paoline), 1952.

---

**CAPANNE (Festa delle).** - È la traduzione dell'ebraico hag hassukkoth (= capanne di frasche); il nome tradizionale "f. dei tabernacoli" deriva dalla Volgata; nel greco \*\*\* (cf. Io. 7, 2) = festa delle tende. È la terza delle grandi feste annuali ebraiche: la Pasqua e la Pentecoste. Il suo significato originario (f. agricola) è indicato nel codice dell'alleanza (Ex. 23, 16) e in Ex. 34, 22 "f. della raccolta alla fine dell'anno". Finita la raccolta dei frutti della campagna, gli Israeliti si recano davanti al Signore offrendogliene le primizie, ringraziandolo, e implorando il beneficio della pioggia per la prossima stagione.

Il Deut. 16, 13 ss. è più esplicito: «Celebrate la f. delle c. per 7 giorni, una volta raccolti i frutti..., in onore di lahweh, perché ti benedica in tutti i tuoi lavori». La legislazione levitica precisa la data e i riti della f. (Lev. 23, 33-36): «il 15 del 7° mese» (tisri = set.-ott.); insiste sul suo carattere religioso e storico. Nei 7 giorni della f. (15-21 tisri) gli Israeliti abiteranno in capanne di frasche, a evocare il soggiorno d'Israele sotto la tenda dei nomadi, nel deserto, dopo l'uscita dall'Egitto; situazione, cui si oppone quella stabile assicurata dal possesso di Canaan dono di lahweh (Lev. 23, 39.43). Questo significato storico passa al primo piano e si afferma poi sempre più nella tradizione rabbinica (Misna, trattato *Sukkah*). Nel 1° e nel giorno 8° (aggiunto, quest'ultimo, come chiusura di tutte le feste dell'anno) è prescritta un'assemblea sacra e l'astensione da ogni lavoro servile.

Il Deut. 16, 14 ammette alla f. anche lo straniero; in Lev. 23, 42 - dove si parla del solo 'israelita - il termine gher (straniero) è sparito probabilmente nella trasmissione testuale. Num. 29, 12-38 descrive minuziosamente il rituale della f. nel santuario. Nel 1° giorno l'olocausto conterà di 13 vitelli, 2 arieti, 14 agnelli di un anno con le oblazioni corrispondenti; un becco è offerto in sacrificio d'ammenda; queste vittime si aggiungono a quelle del sacrificio quotidiano. Per i giorni successivi il numero dei vitelli decresce di un'unità al giorno; mentre rimane invariato il numero delle altre vittime. All'8° giorno («il più solenne della f. ». Io. 7, 37), s'immolava un toro, un ariete e 7 agnelli. La natura stessa della f. (ringraziamento per il raccolto, evocazione della liberazione dalla schiavitù egiziana) spiega l'abbondanza delle vittime e la gioia che costituiva la caratteristica della

solennità (Deut. 16, 14; Lev. 23, 40): la più gioiosa, la più santa e la più grande (Giuseppe, Ant. VIII, 4, I) e ancora la più osservata.

L'istituzione primitiva mosaica ha ricevuto così nel corso degli anni modifiche e aggiunte, che ne sottolineano meglio il carattere storico e ne precisano il senso religioso. Lev. 23, 40 nomina gli alberi (arancio, palma, mirto, salice), i cui rami dovevano servire per la costruzione delle C., come intende Neh. 8, 15. La tradizione posteriore (cf. Il Mach. 10, 6 s.; Giuseppe, Ant. III, 10, 4), prescriveva che gli uomini assistessero all'offerta del mattino con in mano un fascio (lulab) dei rami suddetti, in segno di gioia, e cantassero il grande Hallel; un sacerdote andava ad attingere dell'acqua con pompa alla fontana di Siloe, in un recipiente d'oro, per versarla sull'altare degli olocausti, a implorare le piogge autunnali. Questi riti erano accompagnati da processioni. Nella notte dal 10 al 20 giorno, l'atrio delle donne era brillantemente illuminato: vi si accendevano 4 candelieri d'oro, alti 50 cubiti (ca. 25 m.), in ricordo della nube luminosa che aveva guidato Israele nel deserto; si eseguivano danze con fiaccole, mentre i sacerdoti cantavano i Salmi graduali. A questi due riti (libazione dell'acqua e illuminazione) si riferisce Nostro Signore in Io. 7, 37 s.; 8, 12. Infine, erano date norme precise per la costruzione delle c. Già al tempo di Neemia (8, 6) siffatti ricoveri erano eretti sui tetti e nei cortili delle case, negli atri del Tempio e in alcune piazze. Ai nostri giorni - se ne possono vedere ancora in Palestina, durante la f., sui balconi delle case. Il carattere solenne di questa f. doveva essere molto antico (cf. Iudc. 21, 19 ss.), giacché Salomone la scelse per l'inaugurazione del Tempio (I Reg. 8, 2.65) e Neemia (cf. già Esd. 3, 4) per la grande inaugurazione della restaurazione nazionale (Neh. 8, 13-18). È ricordata ancora in Os 12, 10. Essa, a differenza della Pasqua e della Pentecoste, non ha corrispettivo nelle solennità cristiane.

[F. S.]

BIBL. - H. L. STRACK - P. BILLERBECK. *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II. Monaco 1924. PP. 774-812; E. KALT. *Archeologia Biblica*. 2a ed., Torino 1944, p. 167 S.; A. CLAMER (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 173-76. 429-32. 619 s.; F. M. BRAUN (ibid., 10), 1946, pp. 370. 376. 381; A. COLUNGA, in *EstB*, 10 (1951) 328 5S.; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Parigi-Tournai 1956, PP. 184-189.

---

**CARISMI.** - Il greco <sup>\*\*\*</sup>, usato in Filone (*De alleg.* III, c. 1, 102-31 ss.) nel senso di liberalità, ha in s. Paolo, oltre la sinonimia con <sup>\*\*\*</sup> «grazia» (Rom. 1, 11; 11, 29; 2Cor 1, 11), un'accezione tecnica; «Carisma» (I Cor 1, 4; 12, 1 ss.; Rom. 12, 6; I Pt. 4, 10). È una specie particolare di grazia (nella teologia = «grazia gratis data»), il cui scopo non è la santificazione personale, ma il bene della Chiesa (I Cor 12, 7; 14, 12). Il cristiano può desiderare i c. e domandarli a Dio (I Cor 14, 1-13). Sebbene rapportati, come a fonte originaria, di preferenza allo Spirito Santo (I Cor 12, 1-7; 14, 32), vengono anche rapportati a Dio Padre (I Cor 12, 28) e a Cristo (Eph. 4, 11 ss.).

Alcuni c. (la profezia, il dono delle lingue) sono di carattere transitorio; sebbene i nomi dati ai beneficiari suppongano in essi la permanenza di certe attitudini soprannaturali.

I C. sono distinti e subordinati alla virtù della fede, giacché conferiti solo ai credenti (Gal. 3, 1; I Cor 1, 6; Rom. 12, 3) ed esercitati sotto il controllo della fede e a beneficio di essa (Rom. 12, 3 ss; I Cor. 12, 3; 14, 25; Eph. 4, 3); subordinati alla virtù della speranza che accompagnano e sostengono (Rom. 8, 23; I Cor 13, 10 ss.; Eph. 1, 13 ss); in modo particolare distinti e subordinati alla carità, che regola il loro esercizio a suo progresso e sublimazione nella Chiesa (1Cor 13, 1-13; 14, 4 ss.; 12, 26; Eph. 4, 2 ss.; 4, 15 ss.).

I C. determinano la differenziazione e l'apporto dei singoli membri alla vita del corpo mistico (I Cor 12, 12; Eph. 4, 7 ss.); essi sono essenziali alla vita e alla costituzione della Chiesa. Ogni cristiano riceve il suo particolare c. secondo la misura del dono di Cristo (Eph. 4, 7-12), perché possa compiere il ministero che gli è assegnato nell'edificazione del corpo di Cristo. Né sono tutti proprietà straordinarie ristrette all'età apostolica, bensì alcuni sono strumenti di semplice abilitazione del membro singolo al compimento stabile del suo particolare dovere di stato (ad es. la verginità I Cor. 7, 7), operanti in tutte le epoche della Chiesa. La manifestazione di questi doni soprannaturali, ad es. il parlar «lingua», deve essere regolato e autorizzato dai capi della Chiesa (I Cor. 14, 26-33). S. Paolo enumera, in vari passi, occasionalmente: nove c. in I Cor. 12, 3-10; otto in I Cor 12, 28 s.; sette (Rom. 12, 6-8); cinque (Eph. 4, 11). Si possono così catalogare:

A) C. per l'azione:

- 1) «Colui che pratica la misericordia» (Rom. 12, 8): è l'esercizio delle opere di misericordia.
- 2) L'elemosiniere (Rom. 12, 8): cf. Eph. 4, 28; I Cor 13, 3; Lc. 3, 11.
- 3) Assistente (I Cor. 12, 28): il sostantivo e verbo corrispondente designano ogni specie di aiuto: soccorrere i malati (At. 20, 35) o raccomandare un supplicante (così nei papiri).
- 4) Ministero (Rom. 12, 7), indeterminato, può designare ogni ufficio compiuto in beneficio della comunità (termine generico designante i c., 2Cor 12, 5; Eph. 4, 12; ministeri spirituali, Rom. 11, 13; 15, 31; Col. 4, 17; ministeri materiali di carità, 2Cor 8, 4; 9, 12.13).
- 5) Grazie di guarigione (I Cor 12, 9.30): molteplicità di doni, per guarire le infermità fisiche.
- 6) Operazioni di miracoli (I Cor 1, 10; I Cor. 12, 28): capacità di compiere azioni straordinarie.
- 7) La fede (\*\*\*) dei miracoli, I Cor 12, 9); distinta dalla virtù teologale (I Cor 13, 2 = Mt. 17, 20).

B) C. di insegnamento, senza autorità gerarchica:

- 1) Dottore (I Cor 12, 28; Eph. 4, 11) o insegnante (Rom. 12, 7 incaricato della \*\*\*). Timoteo è invitato ad applicarsi (I Tim. 4, 13.16) all'insegnamento; Tito in esso deve mostrarsi esemplare (Tit. 2, 7); i destinatari di Hebr., a causa della loro anzianità nel

Cristianesimo, dovrebbero tutti essere dei dottori (5, 12); i lettori di Giacomo sono distolti dal voler diventare didascalici (3, 1): la funzione non esige un'investitura gerarchica.

2) Discorsi di sapienza e scienza (I Cor 12, 8): è la capacità di esprimersi in termini appropriati (I Cor 2, 13 ss.; 13, 2). A tutti i cristiani Paolo augura sapienza e scienza (Eph. 1, 17; 3, 18 s.).

3) L'esortatore (Rom. 12, 8): il termine ne esprime la funzione. È unito al c. della profezia (I Cor 14, 3); Timoteo è invitato a dedicarsi all'esortazione (1Tim. 4, 13); Barnaba la possiede in grado sommo (At. 4, 36).

4) Discernimento degli spiriti (1Cor 12, 10) comporta la valutazione delle ispirazioni divine e dei c.: tutti i cristiani lo devono praticare (1Ts. 5, 21; 1 Io. 4, 1.2; 2, 20.24; 1 Cor 14, 29).

5) Glossolalia (1Cor 12, 10; I Cor 12, 30) e interprete di lingue (I Cor 12, 10.30; 14, 15.13.26 ss.). Il glossolalo non parla a uomini ma a Dio; nessuno l'intende (I Cor 14, 9), ma in spirito dice cose arcane (I Cor 14, 2) prega senza frutto della mente (ib. 14, 14), loda e ringrazia Iddio; gli ignari possono scambiare i glossolali per pazzi (ib. 14, 23); in Chiesa parlino dopo avutane l'autorizzazione e per ordine e non più di due o tre; ma solo se c'è un interprete che spieghi il loro parlare carismatico (ib. 14, 13.27 s.).

Questa glossolalia è oggi interpretata come uno stato estatico in cui si pronunciano parole incomprensibili agli uditori, a voce alta, in parte articolata e in parte inarticolata, con finalità vagamente riconoscibili (preghiera, ringraziamento, ecc.). Fenomeno riscontrabile negli stati mistici (s. Teresa), e nelle eccitazioni estatiche dei cosiddetti «figli di profeti» in Israele (v. Profetismo). Ma se identificata al fenomeno della Pentecoste (At. 2, 4; cf. 10, 46; 19, 6), come l'identità dei termini e delle altre circostanze (Act. 2, 11 e I Cor 14, 16; At. 2, 13 e I Cor 14, 23) suggerisce: e secondo la stessa assimilazione fatta da At. 10, 44 ss.; allora la glossolalia è il dono di lodare Dio in una lingua o dialetto (e successivamente, in altre lingue) ignoti a colui che parla e all'uditorio, ma ben compresi da quanti li parlano (At. 2, 6.8.11), come si verificò appunto nel giorno della Pentecoste (F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2a ed., Rovigo, 1950, pp. 28-41).

### C) C. gerarchici.

1) Apostoli (I Cor 12, 28; Eph. 4, 11), In senso carismatico diverso da quello giuridico (v. Apostoli), sono a. Andronico e Giunia (Rom. 16, 7), Sila e Timoteo (1Ts. 2, 6). Sono predicatori deputati all'evangelizzazione delle regioni ignare del Cristianesimo.

2) Profeti (I Cor. 12, 28; Eph. 4, 11; I Cor 12, 10; Rom. 12, 6), che, in nome di Dio, edificano, esortano, consolano (I Cor 12, 8 ss.; 14,3.29; At. 11, 27; 13, 1); e talvolta fanno predizioni e comunicano rivelazioni (Act. 21, 10 ss.; I Cor 14, 30). Sono associati agli apostoli come fondamento della Chiesa (Eph. 2, 20).

3) Evangelisti (Eph. 4, 11): Filippo ha tale qualifica (At. 21, 8) e S. Paolo la dà a Timoteo (2Tim. 4, 5): predicatori del vangelo.

4) Pastori (Eph. 4, 11). Presidente (Rom. 12, 8). Sono i capi della comunità (1Ts. 5, 12; I Tim. 5, 17), assimilabili ai capi delle sinagoghe, incaricati di dirigere il culto e di amministrare la comunità.

[A. R.]

BIBL. - A. LEMONNYER. in DBs, I, coll. 1233-43; B. MARÉCHAU, *Les charismes du S. Esprit*, Parigi 1921; E. B. ALLO, *I Epître aux Cor.*, ivi 1934, pp. 374-84; BEHM, in ThWNT, I, pp. 721-26; ST. LYONNET, *De glossolalia Pentecostes*, in VD, 24 (1944) 65-75.

---

**CARITÀ.** - Terza delle teologali, regina delle virtù, la c. è la nota caratteristica della nuova economia. Come la fede e la speranza, la C. ha per oggetto Dio, ma in Dio e per Dio, si estende al prossimo; anzi la C. verso il prossimo è l'indice dell'amore verso Dio.

Nel V. T. alla concezione di Dio come Padre, eminentemente misericordioso; come sposo d'Israele (specialmente nel profeta Osea e nella Cantica), risponde il precetto fondamentale, primo fra tutti gli altri: Deut. 6, 4-9 «Ascolta, Israele, lahweh è il nostro Dio, lahweh è l'unico. E tu amerai lahweh, il tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua forza. E tutti questi precetti, che io oggi ti do, rimarranno nel tuo cuore». Questi versetti costituiscono l'inizio della ben nota preghiera giudaica, Shema' Israel, recitata già al tempo di N. Signore (cf. Mc. 12, 29), e ripetuta posteriormente due volte al giorno.

È il precetto per eccellenza, come il Signore, richiamandolo, lo definisce (Mt. 22, 37 s.; Lc. 10, 27 s.; Mc. 12, 29 s.). Amare Dio è far gli il dono completo di sé, cioè mettere al suo servizio tutte le proprie facoltà e tutte le proprie energie: *cuore*, sede dell'intelligenza, secondo la psicologia ebraica; *anima*, cioè le potenze sensitive; *forza*, cioè con tutte le proprie energie fisiche.

Nei Salmi, nei Profeti, nei libri didattici ritornano accenni frequenti all'amore di Dio per Israele e all'obbligo di rispondenza.

Alla fierezza di avere un tal Dio (specialmente dopo qualche importante vittoria), in Israele si aggiungeva una gioiosa riconoscenza per l'ultimo attestato della sua instancabile benevolenza. Lo si amava -il termine è di Debora (Iudc. 5, 31: eco del Decalogo, Ex. 20, 5) - ed è quasi una sorpresa per noi constatare che un sentimento affettuoso addolciva talvolta quelle anime feroci, dai duri costumi (al tempo dei Giudici), e le univa a lahweh con legami più dolci di quelli del terrore. I nomi teofori così comuni in Israele, come presso tutti gli antichi Semiti, esprimono la credenza nella provvidenza paterna di lahweh per ciascun fedele in particolare e l'amore del singolo israelita per il suo Dio; tutti questi nomi esalano un delizioso profumo di pietà e di devozione verso il Dio d'Israele (ad es. Ahinoam = Il fratello [o il mio fratello] è soave», 1Sam 1, 14,50; Abiel = Il

mio padre è El», 1Sam 9, 1 ecc.; F. Spadafora, *Collettiv. e individ. nel V. T.*, 1953, pp. 210 ss. 337 ss.).

All'amore verso Dio, anche nel V. T. troviamo congiunta la pietà, la benevolenza verso l'afflitto, l'orfano, la vedova, i bisognosi: passim nei Salmi e nei Profeti che li pongono al di sopra degli stessi riti cerimoniali (1 Sam 15, 22; Ier. 7, 21 ss, Os 6, 6). Ma già il Deut. 10, 12-19 prescriveva la c. verso il prossimo. Lev. 19, 16 ss. Il Non andare parlando..., né rimanerti inerte al pericolo del tuo vicino... Non odiare in cuor tuo il tuo fratello ... Non farai vendetta né serberai rancore contro tuoi connazionali; anzi amerai il tuo prossimo come te stesso: sono io il Signore».

Vendetta e rancore, fin nei sentimenti del cuore, sono proibiti agli Israeliti, nei riguardi dei membri del popolo eletto; il Signore comanda l'amore.

Gesù ha ripreso questo precetto, unendolo strettamente al primo; facendone due aspetti di una sola virtù; e consacrando la c. a sintesi e a coronamento di tutti gli altri precetti (Mc. 12, 31; Rom. 13, 9).

Ma sulle labbra di Gesù l'amore del prossimo è divenuto qualcosa di nuovo.

Nel V. T., infatti, il prossimo detto *'ah*, fratello; *ré'a*, compatriota, uomo della stessa famiglia o della stessa tribù; *qarobh* parente, vicino; *'amith*, compatriota - sono gl'Israeliti, la gente della stessa razza, o comunque quanti, ed esclusivamente essi, sono entrati con la circoncisione o rito equivalente a far parte della collettività, secondo il principio di solidarietà, allora vigente.

Così troviamo incluso talvolta, nel precetto dell'amore per il prossimo, il *ghér* o straniero (Lev. 19, 34; Deut. 10, 19); egli abita in mezzo ad Israele e ha accettato il pesante fardello della Legge.

Ma tutti gli altri ne sono esclusi. In tal senso, la letteratura rabbinica commenta concordemente le leggi riguardanti il prossimo; precisando sempre che si tratta del solo israelita e «non del Samaritano, dello straniero o del proselita» (*Mekiltà*, Ex. 21, 14.35).

Ora ecco la formulazione programmatica di Gesù: «Avete udito che fu detto: - Amerai il tuo prossimo (Lev. 19, 18) e odierai il tuo nemico. - Io invece vi dico: - Amate i vostri nemici e pregate per coloro che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli... » (Mt. 5, 43-48). Non si trova prescrizione nella Bibbia che risponda esattamente alla precisazione di Gesù, «odierai il tuo nemico». Ma essa rende fedelmente lo spirito che emana da molte pagine del V. T., dove risuonano espressioni di vendetta contro i pagani e gl'Israeliti empi; mentalità, attitudine ordinaria e normale di odio» nei riguardi dei nemici, che gli scribi facilmente deducevano ancora dalle prescrizioni fatte al popolo israelita a riguardo dei Gentili (cf. Deut. 20, 13-17; 23, 4-7; 25, 17-19), per evitare ogni contaminazione idolatrica. Attitudine che fu esasperata più duramente ancora dalla letteratura giudaica post-biblica. (G. Bonsirven, *Le judaïsme...*, I, p. 199 s.).

Gesù ha dato al termine "prossimo" il suo vero valore; il prossimo è ogni uomo, tutti gli uomini, il Samaritano (Lc. 10, 25-37, parabola del buon Samaritano), il gentile allo stesso modo del Giudeo; il pubblicano, il peccatore, la donna di cattiva vita allo stesso modo del



giusto fariseo; il nemico come l'amico. La nostra c. deve essere universale, come lo è la misericordia del nostro Padre celeste. Tutti gli uomini, senza distinzione di razza e di religione, sono nostro prossimo e han pertanto diritto alla nostra assistenza e, se si dà il caso, al nostro perdono.

«Qual è il primo di tutti i comandamenti? Gesù rispose: "Il primo è: Ascolta, Israele! Il Signore è l'unico Dio; ama dunque il Signore Dio tuo ecc.". Il secondo è questo: "Ama il prossimo tuo come te stesso". Non c'è altro comandamento maggiore di questi» (Mt. 12, 28.34; cf. Mt. 22, 34-40).

Fedele eco della dottrina evangelica, s. Paolo afferma che nell'amore del prossimo è la pienezza della Legge: quando avreste assolto a tutti i doveri di sudditanza verso le autorità e di giustizia verso gli altri, vi rimane sempre un debito, quello dell'amore scambievolmente, perché si deve amare il prossimo per Dio, col quale noi siamo sempre in debito. E la prova che non si è mai dispensati dall'amare il prossimo, nessuno escluso, è che così, non solo si pratica la c., ma si adempie anche la legge divina, perfezionata in Gesù (Mt. 5, 17); e chi osa lusingarsi di compierla integralmente si da non sentire più alcun obbligo? (Rom. 13, 8 ss.): «Non restate in debito con nessuno di alcunché, se non dello scambievolmente amore; chi ama il prossimo ha adempiuto la legge. Infatti, "non commettere adulterio; non ammazzare; non rubare; non desiderare", e ogni altro precetto, si compendia in questa sentenza: "amerai il prossimo tuo come te stesso". La c. non fa male al prossimo; pienezza dunque della legge è la c.». Chi ama, procura al prossimo ogni bene; pertanto la c. riassume e compendia tutti gli altri precetti.

E s. Giovanni l'apostolo della c., sottolinea, sempre sulla scia delle parole di Gesù, la connessione intima dell'amore di Dio e del prossimo, in un unico precetto. «Dobbiamo amare, perché Lui (Dio) per primo amò noi. Se alcuno dice: - Amo Dio - ed odia il fratello, è mentitore. Infatti chi non ama il fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da Lui (Gesù N. S.): Chi ama Iddio, ami anche il proprio fratello. In questo conosciamo di amare i figli di Dio, quando amiamo Dio e pratichiamo i suoi comandamenti» (I Io, 4, 7-21).

Si ricordino le parole di Gesù, Io. 14, 15; 15, 10; e l'identificazione posta da Gesù tra la sua persona e quella dei fedeli, dei bisognosi, quando insegna che saremo giudicati secondo la c., da noi praticata o trascurata (Mt. 25, 31-46): «Venite, benedetti, perché ebbi fame e mi deste da mangiare; ebbi sete e mi deste da bere, ecc. Quanto avete fatto a uno dei più piccoli tra questi miei fratelli, l'avete fatto a me».

«Vi dò un precetto nuovo, che vi amiate gli uni gli altri; che come io vi ho amato, anche voi vi amiate gli uni gli altri. In ciò, appunto, tutti riconosceranno che siete miei discepoli, se vi amerete scambievolmente» (Io. 13, 34 s.).

La c. è Dio stesso (I Io. 4, 8). Il Verbo Incarnato è la manifestazione suprema di "Dio-Amore" specialmente nella sua morte (Io. 3, 16; I Io. 4, 19; Rom. 8, 32); egli è il Mediatore dell' Amore di Dio (Io. 17, 26). E attraverso Gesù, questo dono si comunica a noi. «L'amore di Dio è diffuso nei nostri cuori, per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rom. 5, 5).

L'Amore è una forza potente che spinge all'adone: «La c. di Cristo, l'amore che il Cristo ha per noi, ci domina, ci spinge, ci infiamma; egli è morto per tutti noi, e noi dobbiamo consacrare tutti noi stessi al servizio suo e del suo corpo mistico» (2Cor 5, 14 s.). «Chi non ama, rimane nella morte» (I Io. 3, 14).

L'amore vero sprigiona forze di vita, trasforma l'uomo, lo riscalda di carità operosa verso Dio e verso i fratelli. «Dobbiamo amare a fatti e in verità» (I Io. 2, 8.14-8).

L'amore vero è pronto al sacrificio della vita (I Io. 3, 16); scaccia ogni timore (ibid., 4, 16.18); è fonte di gioia (Io. 15, 9-12; I Io. 3, 20) e di pace (Io. 14, 27).

Troviamo insieme queste caratteristiche della c. nella più bella pagina di s. Paolo (I Cor 13), con Rom. 8, 31-39. È l'inno sulla c., punto culminante della I Cor., nella quale ogni questione è ricondotta a quella dell'unione a Dio e al Cristo, cioè all'amore scambievole che, discendendo dalla Divinità, la collega con le sue creature riscattate. S. Paolo che adopera il termine \*\*\* più di 75 volte, oltre all'uso frequente del verbo \*\*\*, precisa formalmente nove volte (Rom., 2Cor., Eph., 2Ts.) la c. come «l'amore di Dio» o «di Cristo», effuso nei nostri cuori (Rom. 5, 5) mediante lo Spirito Santo; e la ragione dell'amore prescritto agli uomini è sempre che il Figlio di Dio si è immolato per essi.

L'idea essenziale, contenuta nell'inno, è che senza la c., la quale sola conduce alla perfezione e sola permane per sempre, tutto il resto è inutile, e che, conseguente. mente, essa è necessaria a tutti, a differenza degli altri doni o "carismi". Solo la c. è capace di elevarci fino a Dio.

Ecco la via alla perfezione, che sorpassa ogni altro mezzo o dono (I Cor 12, 31), «il legame della perfezione» (Col. 3, 14), che dà alle altre virtù la loro forza. Tutti gli altri doni (I Cor 13, I ss.) senza la C. sono un nulla.

S. Paolo descrive la c. nei suoi caratteri (vv. 4-7).

«La C. è longanime (soffre le ingiurie senza restituirle), è benevola (preveniente, servizievole, dolcemente amabile), non ha gelosia (non invidia nessuno), non manca di tatto (non ferisce con fanfaronate o indiscrezione), non s'insuperbisce (non elargisce i benefici dall'alto della sua grandezza); evita ogni modo spiacevole, non cerca il proprio interesse, non ha acrimonia (contro coloro che la violano), non tiene conto del male o non fa conto sul male (come coloro che nulla di buono aspettano dal loro prossimo o fan calcoli sul male fatto dai loro avversari); non si compiace dell'ingiustizia (commessa dai loro avversari o da essi subito, quasi per prendere la propria rivincita), ma gode della verità (dovunque la riscontra); la C. scusa tutto (copre, dissimula, tace sul male), crede tutto (dona fiducia, anche prima di esser sicura che gli altri la meritano), spera tutto (anche dagli uomini, il loro emendamento ecc., fino a che non c'è proprio da disperare), sopporta tutto (le smentite inflitte alla sua "fede" e alla sua "speranza")».

La c. non decade mai dal suo rango eminente; possiede un valore eterno, mentre tutti gli altri doni non avranno più ragione d'essere; essi infatti hanno una funzione limitata alla nostra esistenza quaggiù.

La c. che conduce alla visione beatifica è superiore anche alla fede e alla speranza; queste due grandi virtù che hanno ano ch'esse Dio per oggetto, e che l'Apostolo altrove ha tanto esaltato. Suprema gloria della c.: essa sussisterà anche quando le me due sorelle (1Ts. 1, 3; 5, 8; Gal. a, 5 s.; Rom. 12, 6.9.12; Eph. I, 15-18 ecc.) avranno esaurito il loro compito; unica la c. permane, e perfettissima, con la pienezza della visione beatifica. Essa è la virtù definitiva e perfetta, che ci rende capaci di vedere Dio.

«Nella vita presente, sussistono la fede, la speranza, la c., queste tre entità; ma la più eccellente di esse è la c.».

[F. S.]

BIBL. - E. B. ALLO, *Prem. Ep. aux Corinthiens*. 2a ed., Paris 1935, pp. 206 s. 340-54; E. STAUFFER, in ThWNT. I, pp. 26-52; A. CLAMER, *Lévitique (La Ste Bible, Pirot-Clamer, 2)*, Paris 1940. p. 148 s.; L. Pirot, S. Marc (ibid. 9). 1946, p. 551 ss.; P. HEINISCH, *Teologia del V. T.* (trad. it.). Torino 1950, pp. 194 s. 197-206. 360; G. BONDIRVEN. *Teologia del N. T.*, (trad. it.), ivi 1952, pp. 95-109. 281-84. 323; H. PETRE, *Caritas*. Louvain 1948; C.SPICQ, *L'Agapè de 1Cor 13*, .in EthL, 31 (1954) 357-370.

---

**CARMELO.** Catena collinosa, lunga km. 30, larga km. 12-16, con un'altezza media di m. 500, di prevalente formazione calcarea, che si stacca dal sistema montuoso centrale della Palestina, si prolunga verso nord-ovest e termina in un promontorio dominante il mare a sud della Baia di s. Giovanni d'Acari, segnando così il confine fra la Galilea e la Samaria. Solcato da numerose valli e caverne che furono sicuro rifugio dei perseguitati (Am. 9, 2 s.) ed ammantato di ricca vegetazione, il C. è richiamato nella Bibbia come simbolo di grazia, di prosperità e di maestà (Cant. 7, 5; Is. 10, 18; 35, 2; Ier. 46, 18; 50, 19) o come simbolo di desolazione per il suo disboscamento (Is. 33,9; Ier. 4, 26; 50, 19; Am. I, 2). Ben presto il C. fu consacrato al culto di Ba'al la divinità principale del Panteon cananaico, venerata: a Tiro sotto la denominazione di Melqart «re della città» o «re del mondo sotterraneo» (W. F. Albright). Il carattere sacro del C. appare già nella denominazione «rasu qadasu» «il capo santo» delle liste di Tuthmosis III ed è ancor attestato da Scylas (IV sec. a. C.), da Giamblico (IV sec. d. C.: *Vita Pyth.* III, 14), Tacito (*Hist.* II, 28) e Plinio (*Nat. Hist.* II, 17). Su una delle sue cime pianeggianti (él Muhraqah, m. 514) si concluse la coraggiosa lotta ingaggiata dal profeta Elia e dai pochi fedeli contro il tentato soppiantamento della religione iahwistica con quella di Ba'al Melqart appoggiata dalla fenicia lezabel, sposa di Achab, re d'Israele. L'uccisione dei .450 falsi profeti di Ba'al, che invano fra danze frenetiche avevano invocato dall'alto il fuoco ad abbruciare le vittime poste sull'altare, compiuta su richiesta di Elia non appena questi ebbe ottenuto con la preghiera da lahweh il fuoco divoratore, determinò la soluzione della più grave crisi del iahwismo che la storia ebraica ricordi (1Reg. 18, 19-49). Il profeta Eliseo abitò al C. (2Reg. 2, 25) dopo la morte di Elia e qui la donna di Sunam andò a supplicare la resurrezione del morto figlio, ch'ella aveva avuto per intercessione del profeta (2Reg. 4, 8-37). Il luogo è venerato dai cristiani, ebrei e mussulmani. In alcune grotte del C. (Et - Tabun; Mugarat es.Suhul) furono rinvenute industrie umane appartenenti al Paleolitico

inferiore e resti umani con caratteri intermedi fra l'uomo di Neandertal e l'homo cosiddetto sapiens. [A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I, Parigi 1933, PP. 350-53; R. DE VAUX. *La préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*. in RB, 53 (1946) 99-124 (con bibl.).

---

**CATECHESI apostolica.** - È l'insegnamento o predicazione orale (\*\*\*)= «riecheggiare», secondo il metodo rabbinico basato sulla ripetizione: il discepolo imparava ripetendo frase per frase l'insegnamento del maestro) del Vangelo, a partire dalla prima Pentecoste dopo l'Ascensione (At. 2, 14-39). Rispondeva al comando di Gesù (Mt. 28, 16); gli apostoli vi erano preparati e dall'esempio stesso del Redentore (Mt. 9, 35) e dalle missioni fatte sotto la sua guida (Io. 4, 38; Mt. 10. 1.7 ss.; Lc. 9, 2 ss.; 10, 1 ss.).

Gli Apostoli furono coadiuvati in seguito dai diaconi (Stefano: At. 6, 10; Filippo: 8, 35) e da una categoria di persone dette «evangelizzatori» (Eph. 4, 11; 2Tim. 4, 5). Forse questi insieme ai «catechisti» conquistavano alla fede, mentre i «dottori» (Rom. 12, 7; I Cor 12, 8) avevano il compito di istruire i convertiti. La c. aveva per oggetto principale «i detti e i fatti» di Gesù crocifisso e risuscitato (At. 1, 1; 28; 31; I Cor 1, 23; 3, 11) e le condizioni essenziali per ottenere la salvezza operata da Lui; ma con sfumature diverse, secondo che si trattava di Giudei (Gerusalemme, Palestina) o di pagani (Antiochia e altrove). Ai Giudei si dimostrava che Gesù era il Messia predetto dai profeti (è lo scopo del primo Vangelo), anzi lo stesso figlio di Dio, soprattutto a motivo della risurrezione (At. 2, 22-36; 13, 26-41); ai pagani si dimostrava l'assurdità del politeismo, l'esistenza di un Dio creatore provvidente e remuneratore, rivelatosi al mondo attraverso Gesù, inviato di Dio e suo figlio (At. 14, 14 ss.; 17, 22-31). Per i già convertiti che si preparavano al battesimo o erano in pericolo di apostasia si richiedeva una c. più approfondita attorno ai singoli punti di fede (Hebr. 5, 12-6,2) e differenziata in c. dommatica, storica, morale, liturgica: la *Didachè* ci presenta un saggio della c. morale, con le principali norme di vita cristiana e l'elenco dei peccati da evitare. Le diversità accidentali della c. a. (sostanzialmente identica: I Cor 3, 11; Rom. 6, 17) sono dunque dovute alla prevalenza dell'elemento giudaico (Palestina, Mt.), pagano (Roma, Mc.) oppure misto (Antiochia, Lc., Paolo); altre diversità ancor più secondarie dipendono dalla persona stessa dell'Apostolo o dell'Evangelista: in tal senso si parla di una catechesi di Pietro, di Paolo, di Giovanni ecc.

Nella determinazione delle grandi linee della C. la parte principale spettò naturalmente al Capo degli Apostoli, come dimostra la corrispondenza fra la sua c. conservata sostanzialmente in At. I, 21 s.; cf. 10, 36-43, e il secondo Vangelo, che ne riferisce la predicazione. Lo stesso si può rilevare negli altri due sin ottici; Lc. però riflette prevalentemente la predicazione di s. Paolo ed è stato preparato per l'istruzione più solida dei catechizzati (Lc. I, 1-4), come il quarto Vangelo (Io. 20, 31), che sviluppa i discorsi più elevati di Gesù e il suo ministero in Giudea e a Gerusalemme, lasciato nella penombra dai Sinottici

Anche quando la c. fu fissata in iscritto, per estendere il raggio d'azione della c. orale, questa non diminuì d'importanza, anzi fu sempre considerata come la spiegazione più ampia e vivente della c. scritta, necessariamente assai più ristretta e quasi fossilizzata: ecco l'origine della Tradizione, fonte di Rivelazione, come la S. Scrittura.

La lingua della c. a. fu l'aramaico e il greco, spesso con formulazioni ben determinate, ripetute poi anche nei Vangeli scritti. Così la storia dell'origine e dello sviluppo della c. a. dà un contributo notevolissimo alla soluzione del problema sinottico.

[L. V.]

BIBL. - G. BAREILLE, *Cathéchèse* in DThC, II, coll. 1877-80; F. PRAT, *La théologie de St. Paul*. II, 15a ed. Parigi 1929, Pp. 32-42; ALLEVI L. *Catechesi primitiva*. in SC, 70 (1942) 21-6; SIMON H., - DORADO G., *Introd. in N. T.*, I. Torino 1944, pp. 11-7.

---

**CATTOLICHE Lettere.** - Sono così chiamate, cf. Eusebio, s. Girolamo: PG 20, 205; PL 23, 639.646 (molto probabilmente nel senso di "universali" [Pseudo-Ecumenio PC 119, 453; Isidoro di Siv. PL 82, 234] o encicliche, in quanto non dirette a una comunità particolare, ma a tutta una regione del mondo cristiano; II-III lo. hanno destinazione privata, ma sono annesse alla I lo. quasi semplici appendici) le 7 lettere che nel catalogo dei libri santi (canone del Concilio di Trento) e nelle edizioni del Nuovo Testamento vengono dopo le quattordici lettere di Paolo e prima dell'Apocalisse, nel seguente ordine: una di Giacomo, due di Pietro, tre di Giovanni, una di Giuda; ordine prevalso nelle Chiese orientali, quasi dappertutto dagli inizi del IV sec. e passato in occidente ad opera di s. Girolamo con la Volgata; i Greci in ciò si ispirarono probabilmente a Gal. 2, 9, Giacomo, Cefa, Giovanni; bastava aggiungere Giuda. Nel II-III sec. sorsero dubbi sulla canonicità di queste lettere, eccetto per la I Pt. e I lo. (cf. Eusebio, PG 20, 269; J. Ruwet, in *Biblica*, 13 [1942.] 18.42 per Origene); per l'apparente opposizione tra Iac. 2, 14-26 e Gal. 3, 1-14; Rom. 3, 21.4, 25; per l'uso di apocrifi (Enoch): II Pt.; Iud. Nel IV sec. appare in forma chiara il consenso unanime sulla loro canonicità (v. Canone). Alquanto trascurate ordinariamente, anche perché le lettere paoline attirano facilmente l'attenzione degli studiosi e dei lettori, le l. c., «questa regione poco conosciuta della Bibbia, riservano molte meraviglie e molte consolazioni, tanto più gustate quanto meno previste» (A. Charue). Per la preziosa e varia dottrina teologica, in esse contenuta, cf. le singole voci: Giacomo, Pietro ecc.

[F. S.]

BIBL. - A. CHARUE, *Les épîtres catholiques (La Ste Bible. ed. Pirot, 12)*. Parigi 1938, pp. 375-79; J. CHAINE, *L'ép. de Jacques* (Etudes Bibliques: la seconde de Pierre, les ép. de s. Jean. l'ép. de Jude) (manca la I Pt.), ivi 1939; P. DE AMBROGGI. *Le epistole cattoliche (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, Torino 1949, pp. 1-8.

---

**CEDRON.** - Torrente o valle che nasce a nord-est di Gerusalemme, ai piedi del monte Scopus (ca. m. 760 sul mare) e scorre tra Gerusalemme ed il monte degli Olivi in un

vallone profondo, denominato oggi Wadi Sitti Marjam "vallone della Madonna Maria". Congiuntosi con il Wadi er-Rababi (valle di Ennon, Gehenna) a sud-est della città, si getta nel Mar Morto all'altezza di Ras Fesha, dopo aver percorso il deserto in un letto sempre più profondo e dirupato (il Wadi en Nar). Il C. fu attraversato da Davide in pianto per la ribellione di Assalonne, a piedi scalzi e a capo coperto in segno di lutto (2Sam 15, 23-30). Semei, l'insultatore del Re Davide, benché proibito da Salomone di attraversare il C. sotto pena di morte, lo attraversò e fu ucciso (I Reg. 2, 37-46). Al C. sono destinate le ceneri degli idoli distrutti dai re, nelle loro riforme religiose in favore del puro iahwismo (1Reg. 15, 13; 2Par. 15, 16; 29, 16; 30, 14; 2Reg. 23, 4.6.12). Il C. fu infine attraversato da Cristo all'inizio della Passione, per recarsi al Gethsemani (Io. 18, 1). Nel C. tradizioni giudaiche, cristiane e mussulmane localizzarono la valle del Giudizio universale (valle di Giosafat (v.) "dove Dio giudica"), mentre in Ioel 4, 2.12 si tratta soltanto di un nome simbolico e non di un luogo reale. Nel C. si trovano molti sepolcri: il cimitero mussulmano sul versante occidentale; quello ebraico, sul versante orientale tra cui le cosiddette tombe di Assalonne, Giacomo e Zaccaria.

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem*, I, Parigi 1912, p. 68 ss.: G. PERRELLA, / *Luoghi Santi*, Piacenza 1936. p. 61-68.

**CENSIMENTO.** - V. Quirinio.

---

**CESAREA di Filippo.** - Località alle falde meridionali del monte Hermon, consacrata al dio agreste Pan, venerato nella grotta donde sgorgava la sorgente orientale del Giordano (F. Giuseppe, *Bell.* I, 21, 23; *Ant.* XV, 10, 3) e perciò denominata anticamente, assieme alla regione circostante, Paneas (\*\*\*) Polibio XVI, 18, 2; XXVII, 1, 3) nome che sopravvive nell'odierno Banjas. Erode il Grande vi edificò un tempio in onore di Augusto; suo figlio Erode Filippo, tetrarca dell'Iturea e Traconitide dopo averla ampliata ed abbellita negli anni 3-2 a. C. la denominò C. in onore di Augusto (F. Giuseppe, *Ant.* XVIII, 2, 1). Per distinguerla dall'omonima città marittima fu chiamata C. Paneas o C. di Filippo (F. Giuseppe, *Ant.* XX, 9, 4; Vita 13); con questo nome è pure ricordata nei Vangeli (Mt. 16, B; Mc. 8, 27). Nelle vicinanze di C. Pietro, sollecitato da Cristo ed illuminato da una rivelazione divina (Mt. 16, 17), pronunciò la duplice professione di fede (Mt. 16, 13-16; Mc. 8, 27.30; Lc. 9, 18-21): nella messianicità di Cristo «Tu sei il Cristo» (Mt. 16, 16) e nella sua Filiazione naturale «il Figlio - \*\*\* - del Dio vivo»: Mt. 16, 16). Subito Cristo lo ricambiò con la promessa esplicita del primato personale e dei suoi successori nel Pontificato, formulata in triplice metafora (pietra, chiavi e potestà di sciogliere e legare) (Mt. 16, 17 ss.). Non sembra che Cristo sia entrato in C. a causa dello spiccato carattere pagano della città. Qui, secondo un'antica leggenda cristiana riferita da Eusebio (*Hist. Eccl.* VII, 18) avvenne la guarigione dell'emorroissa (Mt. 9, 20 e par.), la quale avrebbe innalzato davanti alla sua casa una statua al suo benefattore, eliminata poi da Giuliano l'Apostata.

[A. R.]

BIBL. - G. PERRELLA. *I Luoghi Santi*. Piacenza 1936, pp. 176-81; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 297 s.

---

**CESAREA (Marittima).** - Città della Palestina edificata (22-91 a. C.) da Erode il Grande, al posto dell'antica Torre di Strabone; dotata di un grandioso porto con moli e torri, di un tempio in onore di Augusto e della Dea Roma e di un palazzo regale (At. 23, 35) poi sede dei procuratori romani, denominata nel 9 a. C. (odierna el Qaisariye) in onore di Augusto (Flavio Giuseppe, Ant. XIII, 11, 2; 12, 2.4; XIV, 4, 4 ecc.; Bell. I, 20, 3; 21, 5, 8).

Essendo una città ellenistica con popolazione prevalentemente pagana, fu presto lievitata dal Cristianesimo: fu residenza del diacono Filippo (v.); quivi fu battezzato il centurione della coorte italica, Cornelio, il primo incirconciso ammesso nel cristianesimo, per intervento soprannaturale, da s. Pietro (At. 10); qui morì di morte ignominiosa Re Erode Agrippa I, che vi si fece orgogliosamente proclamare dio (At. 12, 19.22; F. Giuseppe, Ant. XIX. 8, 2). A c. passò s. Paolo per recarsi da Gerusalemme a Tarso dopo la sua conversione; vi approdò di ritorno dal suo secondo e terzo viaggio apostolico; vi fu trattenuto prigioniero per due anni (58-60 d. C.) sotto i procuratori romani Felice e Festo; di qui infine, dopo essersi appellato a Cesare e difeso anche dinanzi ad Agrippa II e Berenice, s'imbarcò per Roma (At. 9, 30; 18, 22; 21, 8; 23, 23-27, 2).

[A. R.]

BIBL. - E. LE CAMUS. in DR. II, coll. 456-65; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. II, Parigi 1938. p. 296 s.; J. GORBACH. *Caesarea Palaestinae*, in *Das hl. Land in Vergangenheit und Gegenwart*. 4 (1949) 45-80.

---

**CHERUBINO.** - (Ebr. kerubim plur. di kerùb). È un ministro visibile di Dio, ne manifesta la presenza e simbolizza l'azione. Il nome ha un equivalente solo nell'acc. karibu "colui che prega, intercede", participio presente di karabu, che nel pantheon assiro-babilonese è un dio (il nome è preceduto dall'ideogramma determinativo "ilu = dio"), ma secondario, come lo sedu e il lamasu, geni tutelari, ed è rappresentato, come essi, alle porte del tempio (v. anche il cilindro di Asarhaddon scoperto recentemente a Nimrud, lin. 10 s. in Iraq, 14 [1952] 54-60). Non si conserva nei rituali una descrizione tecnica, né alcuna figura di geni tutelari porta il nome del karibu. I c. biblici hanno il nome in comune col karibu, l'antropomorfismo e la funzione, non il carattere divino.

In Gen. 3, 24 (Ez. 28, 14.16) i c. sono posti davanti all'Eden con la spada fiammeggiante, immagine della folgore e simbolo dell'anatema divino, per custodire il cammino all'albero della vita. Avrebbero ali e forme umane, secondo Dhorne e Vincent, o sarebbero quadrupedi alati con faccia umana, per Wright. Nel tabernacolo i c. occupano un posto considerevole: ricamati sulle tende interne (Ex. 26, 1.31; 36, 8.35) appaiono all'estremità del propiziatorio (Ex. 25, 17-22; 37, 6-9) donde, tra 2 c., Dio parla a Mosè

(Num. 7, 89) ed è chiamato "colui che siede sui c." (I Sam 4, 4; 2Sam 6, 2; 2Reg. 19, 15; Is. 37, 16; Ps. 80, 2; 99, 1; Dan. gr. 3, 55) o "colui che viaggia sui C. e vola sulle ali del vento" (2Sam 22, 11; Ps 18, 11; cf. Ez. 10, 19 s.). L'immagine del re seduto sul trono, sostenuto da sfingi o leoni, alati, con testa umana, degli scavi di Byblos, Hamath e Megiddo (1200-800 a. C.) ha spinto ad una identificazione, per Albright certa, dei C.

Nel tempio di Salomone non mancano 2 c. in legno d'olivo rivestito d'oro, dell'altezza di 10 cubiti (= ca. 5 m.) con ali della stessa misura, che raggiungono le opposte pareti e si toccano all'interno tra loro (I Reg. 6, 23-28; 2Par. 3, 10-13, cf. I Reg. 7, 6 s.; 2Par. 6, 7 s.). Sono ricamati sulla tenda che nasconde il santo dei santi (2Par. 3, 14) e scolpiti tra le ghirlande e i palmeti delle pareti del tempio (I Reg. 6, 29; Ez. 41, 18.20.25) e sulle 10 basi (I Reg. 7, 29.36) che sono, per Albright, archeologicamente parallele agli altari per l'incenso, scoperti a Taanac e a Megiddo. In Ez. (1, 5 s.; 9, 3; 10, 1 s.; 41, 18 s.) i C. sono legati alla gloria di lahweh (cf. Eccli. 49, 8) ; e presentano esseri non specificati, variamente composti, con quattro aspetti: testa, e forse petto, d'uomo; ali d'aquila; il corpo di leone da un lato e di toro dall'altro. Tutti questi simboli e perciò tutte queste forze, erroneamente divinizzate dai Babilonesi, servono di sgabello al trono dell'unico vero Dio.

Il N. T. non offre molte spiegazioni: Hebr. 9, 5 è un chiaro riferimento a Ex. 25, 17 ss. Anche nei 4 animali di Apoc. 4, 6 si riscontrano i c. di Ezechiele, sebbene non nominati.

[F. V.]

BIBL. - P. DHORME - H. VINCÈNT. *Les Chérubins*, in RB, 35 (1926) 328 SS. 481 ss.; W. F. ALBRIGHT, *What were the Cherubin*, in *The Biblical Archaeologist*, I (1938) I ss.; TRINQUET J.. *Kerub, Kerubin*, in DBs; F. SPADAFORA; *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 27-37. 85-90.

---

**CHIESA.** - Nel Vecchio Testamento il gr. \*\*\* (traduzione assieme a \*\*\* dell'ebra. qahal) indica adunata di popolo (per es. Deut. 9, 10; 18, 16) qualche volta per motivi civili (Eccl. 26, 5; Iudc. 20, 2; il popolo è convocato per la guerra), ma ordinariamente a scopo religioso (Deut. 9, 10; 18, 16, ecc.; molte volte in Ps.): così il giorno in cui il popolo veniva convocato alle falde del Sinai (Deut. 4, 9-13; 5, 19, ecc.) è detto iom haqqahal: \*\*\* (trad. greca); e "C. (= adunata) d'Israele" il raduno del popolo per la dedicazione del tempio (I Reg. 8, 14 . 22), e per la celebre festa delle capanne, sotto Esdra e Neemia (Neh. 8, 17). "Sinagoga", invece, ha un significato più generico e profano.

Il termine C. è usato solo tre volte nei Vangeli (Mt. 16, 18; 18, 17 bis); 23 volte negli Atti; 64 nelle Lettere di s. Paolo; 1 in Iac.; 3 nella III Io. e 20 in Ap. Ha il significato di "adunata di popolo" o "popolo adunato" (At. 19, 32.39'.40); sempre per il culto di Dio; C. sono gli stessi adunati (Rom. 16, 23; I Cor. 11, 23; cf. I Cor 7, 7; 17; 14, 33.34.35). Più spesso designa "società locali" (per es. At. 5, 11; 8, 1.3; 11, 26; 12, 1...), frequentemente con l'indicazione del luogo dove la C. risiedeva (la C. di Cenere: Rom. 16, I; cf. I Cor I, 2; 1Ts. I, 1...).



Lo stesso senso ha il plurale chiese (Rom. 15, 31; 16, 4.5.6... ). La comunità qualche volta è tanto piccola da abbracciare soltanto una famiglia: C. domestica (Rom. 16, 5; I Cor 16, 29; Col. 4, 15 ... ). Ma nello stesso tempo si parla di C. che si estende per tutta la Giudea, la Galilea, la Samaria (At. 9, 31; cf. 8, 1; 13, 1; Rom. 16, 1; I Cor 1, 2; 2Cor 1, 1); è l'unica C. universale che comprende tutti i fedeli, e che si manifesta nelle varie comunità o C. particolari (per es. Rom. 16, 1; I Cor 1, 2; 2Cor 1, 1). L'universalità della C. vien confermata dal fatto che sia le chiese giudaico-cristiane (per es. in Gerusalemme) sia quelle etnico-cristiane (in Antiochia) era n dette con lo stesso diritto C. Si ha qualche volta la specificazione chiesa di Dio (At. 20, 28; I Cor 1, 2; 2Cor 1, 1; cf. qahal lahweh).

La C. realizza il "regno di Dio" ( ="regno dei cieli": Mt.) preannunziato dai profeti, termine ultimo di tutta l'antica economia (v. Alleanza).

La C. è lo stesso "regno di Dio". Termine e significato vanno dunque interpretati alla luce dell'uso nel V. T.: la C. del N. T. è il popolo eletto, erede e perfezionatore della e. o regno di Dio del V. T. Di ciò si ha conferma nelle qualità ché, già attribuite al popolo del V. T. (cf. Ex. 19, 5.6), son trasferite ai cristiani: schiatta eletta, regale sacerdozio, stirpe santa, popolo acquisito (I Pet 2, 9). Questi sono la circoncisione (Phil. 3, 3), Israele di Dio (Gal. 6, 16), il seme di Abramo e i suoi eredi (Gal. 3, 29), le dodici tribù (Iac. 1, 1). Così son detti *chiamati, eletti, santi, diletti* (Rom. 1, 6.7; I Cor 1, 2 ...) come il popolo del V. T. (Ex 19, 5; Deut. 7, 8.9). La C. per S. Paolo è anche il corpo di Cristo (cf. Rom. 12, 4-8; I Cor 12, 31 e particolarmente le lettere della prigionia, Eph., Col.). I cristiani sono un solo corpo perché tutti vivono della stessa vita, ricevuta nel battesimo, nutrita con l'eucaristia (I Cor 10, 17) e vincolo di unione non solo a Cristo (Rom. 6, 3), ma a tutti gli altri cristiani (I Cor 12, 13); v. Corpo mistico.

La relazione tra Cristo e i fedeli, principio di unione e di grazia, è presentata con l'immagine di Cristo capo del corpo della C. (Eph. 1, 22; 2, 16; 4, 15.16; 5, 23.30; Col. 1, 18, 24; 3, 15). Cristo capo ha il primato assoluto (Col. 1, 18; Eph. 1, 22); a lui la C. è soggetta (Eph. 5, 24); Egli è principio di unione (Eph. 4, 16) e di vita del corpo (Col. 2, 19); questo deve tendere a lui (Eph. 4, 15). Con il sacrificio della croce Cristo operò questa unione, soppresse la legge, ruppe la parete che divideva i Giudei dai Gentili (Eph. 2, 14-16), influì salutarmente sui fedeli (Eph. 4, 15, 16; Col. 1, 20; 3, 15) e redense la C. (Eph. 5, 23). Affinché questo corpo giungesse alla statura perfetta, Cristo, oltre i vari doni, come il battesimo e la fede, largì il suo Spirito (Eph. 2, 22; 4, 4) e mansioni di vario genere che i fedeli devono disimpegnare nella misura a ciascuno di essi concessa (Eph. 4, 11-14) e nella carità (Eph. 4, 3.16). I fedeli a loro volta risentono di questi influssi vitali in quanto son membra del corpo di Cristo (Eph. 4, 16) e aderiscono al Capo (Col. 2, 19).

La C. è detta anche pleroma (pienezza) di Cristo (Eph. 1, 23). In Cristo abita il pleroma della divinità, che tende alla santificazione degli altri; il Cristo è la causa della redenzione e della salvezza universale e vuole che tutti si santifichino (Col. 1, 18; cf. Eph. 4, 10). Dunque la C. è il pleroma di Cristo, in quanto in essa si esercitano tutti gl'influssi salutari del Cristo, operanti la redenzione. (cf. J. Huby, *Les Epitres de la captivité*, Paris 1935, pp. 167-71).

La C. è inoltre sposa di Cristo (Eph. 5, 22-32; cf. II Cor 11, 2) e Cristo consegnò se stesso per lei affinché la santificasse.

È agricoltura di Dio, costruzione di Dio (I Cor 3, 9), tempio santo in costruzione (Eph. 2, 21; cf. I Cor 3, 15). Da queste immagini appare chiaro che la G. non è qualcosa di statico, ma di dinamico, in quanto è coltivata, edificata, santificata (cf. Eph. 4, 15.16), deve crescere come corpo.

Perché la C. pervenisse allo stato di perfezione Cristo le concesse molti carismi (Eph. 4, 7.16; cf. Rom. 12, 3-8; I Cor 12, 7-30), disciplinati dalla gerarchia (I Cor 12, 14), perché essa non è una società carismatica, ma retta dall'autorità: gli apostoli (Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 15; Lc. 24, 47; Io. 20, 21) cui trasmise la sua autorità (Lc. 10, 16; Mt. 10, 40; 18, 18) e ne assegnò in Pietro e nei suoi successori, il capo, fondamento della C. e capo universale (Mt. 16, 18.19), guida autorizzata delle pecorelle (Io. 21, 16-18: cf. F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2a ed., Rovigo 1950, pp. 50-89). Dell'esercizio di questa autorità concessa a Pietro abbiamo vari indizi già sin dai tempi apostolici (At. 1, 15; 2, 14-17...). Gli apostoli ritenevano piena potestà sulle chiese da loro fondate (I Cor 11, 16.34), anche se vi erano già dei superiori locali (1Ts. 5, 12; Rom. 12, 5; At. 14,23; 20, 17; vescovi e diaconi: Phil. 1, 1).

Verso la fine della vita s. Paolo enuncia le regole per la costituzione dei successori, indicando le qualità di cui dovevano essere rivestiti (I-II Tim.; Tit.; cf. U. Holzmeister, in *Biblica*, 12 [1941] 41-69).

La C. infine è la società di quelli che per la predicazione degli apostoli credettero in Cristo (Rom. 10, 9.10). Tutti possono prendervi parte (Rom. 10, 11.12). Si entra col battesimo (Mt. 28, 19; Mc. 16, 16; At. 2, 28 ...). Rito d'unione è l'eucaristia (I Cor 10, 17), legge fondamentale la carità fraterna (Io. 13, 35). Il fedele ha il dovere di osservare tutti i precetti di Cristo (Mt. 28, 20; cf. Rom. 13, 9), in caso contrario l'autorità ha la facoltà di radiarlo dalla comunità (Mt. 18, 17) o per errori circa la fede (I Tim. 1, 20) o per cattivi costumi (I Cor 5, 3-6; 1Ts. 3, 6.14). Però la potestà non fu data per dominare ma per servire (cf. Lc. 22, 25-27; Philem. 8, 9; I Cor 4, 14.15; I Petr. 5, 3) e per edificare il corpo di Cristo (Eph. 4, 12).

[B. N. W.]

BIBL. – A. MÉDEBIELLE, in DBs. II, coll. 487-691; K. L. SCHMIDT, in ThWNT. In. 502-39; L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant s. Paul*. 2a ed. Parigi 1948; F. M. BRAUN. *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Friburgo 1942; C. SPICQ. *Les E. pastorales*. Parigi 1947, pp. 84-97. 234-40; M. MEINERTZ, *Theologie des Neue Testaments*, I, Bonn 1950, pp. 69-80.

---

**CINEI.** - Tribù nomade, probabilmente di origine edomita, l'incontriamo per prima nella penisola sinaitica. I C. (ebr. qeni donde anche Keniti e Qeniti) finirono, in diversi gruppi staccati, per aggregarsi ad altre tribù. Al Sinai con i Madianiti, parenti di Mosè; e perciò non si oppongono affatto alla marcia degli Ebrei (Iudc. 1, 16; Num. 10, 29-32); con gli

Amaleciti nel Negeb (I Sam 15, 6); con i Giudei, nel Negeb (ibid. 27, 10; 30, 29; Iudc. I, 16) e presso Betlem (I Par. 2, 55); con i Cananei e gl'Israeliti, nella pianura di Izreel (Iudc. 4, 11.17; 5, 24). Questa dispersione spiega come Gen. 15, 19 li nomini tra gli abitanti della terra promessa. Il giuoco di parole sulla dimora dei C. "un nido costruito sulla roccia" (qeni e qen = nido, Num. 24, 21 s.) caratterizza bene la regione montuosa abitata dai C. nel Negeb e nella penisola sinaitica. L'Abel situa la regione dei C., nel suo ultimo sviluppo, lungo il versante occidentale della metà meridionale del Mar Morto. La profezia di Balaam (Num. 24, 21 s.) sui C. deportati dagli Assiri, sembra si sia realizzata nella spedizione di Teglatfalasar III contro Israele (2Reg. 15, 29), quando tra gli altri deportò gli abitanti di Kedes (Galilea), discendenti degli antichi C. (Iudc. 4, 11).

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Hist. du peuple hébreu*, I, Parigi 1928, p. 72 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, ivi 1933, pp. 237-329; A. CLAMER, *Nombres (La Ste Bible*, ed., Pirot, 2). in 1940, p. 402 s.

---

**CIRCONCISIONE.** - Dal latino circumcido "taglio intorno"; greco \*\*\*; ebraico mullah. È l'ablazione totale o parziale o anche semplice incisione del prepuzio negli uomini e taglio della clitoride nelle donne. È una pratica largamente diffusa in vari popoli dell'antichità e tuttora esistente presso una parte considerevole dell'umanità. In epoca antichissima è attestata presso gli Egiziani da scrittori (Erodoto II, 36, 37, 108; Diodoro Siculo I, 28; Filone, *De circumc.* I; ecc.) e da mummie e monumenti a cominciare dalla 4a dinastia (c. 2400 a. C.). Era in uso particolare presso la classe sacerdotale e saltuariamente presso altre classi sociali. Era praticata pure presso i Colchi e gli Etiopi (Erodoto II, 104), Ammoniti, Moabiti, Idumei e Madianiti con l'esclusione dei Semiti orientali (Assiri-babilonesi). Oggi è in vigore in numerose tribù primitive in Australia, Polinesia, America centrale (Messico, Nicaragua, Yucatan) e meridionale, Amazzoni) e specialmente in Africa; in modo particolare presso gli Arabi islamici che l'hanno mutuata dagli antenati preislamici. Il rituale ed il metodo variano secondo i diversi popoli; ancora più varia l'età, che oscilla tra il settimo giorno dalla nascita fino al 150 anno, con grande preferenza per l'età della pubertà. Il significato originario fondamentale sembra essere di iniziazione al matrimonio, conferente attitudine alla vita sessuale normale e di iniziazione giovanile nel passaggio dalla società infantile a quella degli adulti e dei guerrieri, in qualità di membri effettivi del clan. Significato aggiunto è il religioso, non facilmente precisabile ma evidente nella c. dei sacerdoti nell'antico Egitto e nella c. dei musulmani.

La c. fu prescritta da Dio a suggello dell'alleanza tra Dio e Abramo con tutta la sua discendenza (Gen. 17, 10-14); da compiersi l'80 giorno sui neonati maschi (è sconosciuta agli Ebrei la c. femminile), compresi gli schiavi nati in casa o acquistati, anche se di altra razza. È un rito di fondamentale importanza il cui significato religioso-etnico (segno di alleanza con Dio; atto di aggregazione al popolo eletto; atto di purificazione) non trova riscontro presso nessun popolo. Il simbolismo del rito (consacrazione, rinascita spirituale) risalta anche dalla circostanza che il bambino viene circonciso l'80 giorno dalla nascita. La c. fu praticata da Abramo su se stesso all'età di 99 anni; sul figlio Ismaele di

13 anni e su tutti i suoi servi (Gen. 17, 25 ss.); su Isacco, 8 giorni dopo la nascita (Gen. 21, 4). Generalizzatasi nel popolo d'Israele, sembra che la pratica sia andata alquanto in disuso o almeno non sia stata sempre osservata durante il soggiorno in Egitto. Anche Mosè, trovato in difetto per non aver circonciso il figlio, dietro avvertimento divino, lo fece circoncidere da sua moglie Sefora (Ex. 4, 25). Il precetto della c. venne implicitamente richiamato da Mosè quale condizione necessaria per mangiare l'agnello pasquale (Ex. 12, 44.48) e poi, espressamente, nella legislazione sinaitica (Lev. 12, 3; cf. Io. 7, 22). Gli Ebrei, nati nei 40 anni del deserto, rimasero incirconcisi (Ios. 5, 4.7) e la mancanza di rimprovero divino per questa omissione autorizza alla conclusione di una sospensione della legge per volere divino, forse a motivo delle continue infedeltà dissoltrici dell'alleanza. Appena in Canaan, a Galgala, non lungi da Gerico, si compì una seconda c. (Ios. 5, 4) a sanzionare la realizzazione del patto e a togliere "l'obbrobrio dell'Egitto" (Ios. 5, 9); e quindi fu universalmente osservata: la sua mancanza era motivo di disonore e di ignominia (Iudc. 14, 3; 15, 18; I Sam 14, 6; 17, 26.36; Ez. 28, 10; 31, 18; 32, 19 ss.). Era segno di distinzione dagli altri popoli vicini, in gran parte incirconcisi, specialmente dai Filistei, gli "incirconcisi" ('arelim) per antonomasia.

Il sabato e la c. furono i due massimi distintivi del Giudaismo durante l'esilio di Babilonia e nell'epoca ellenistico-romana, quando la c. divenne argomento di dileggio da parte dei pagani, tanto da indurre pochi disertori, frequentatori dei pubblici ginnasi, ad occultare (mediante operazione) i segni della c. (I Mach. 1, 15).

È sempre obbligatoria per gli Ebrei. Vien compiuta da uno speciale operatore (mohel "circoncisore"), che si è sostituito nell'operazione delicata al padre (o alla madre); all'8° giorno dalla nascita, anche se cade di sabato, secondo l'antica tradizione (cf. Io. 7, 22). Il rito, che si svolge nella casa paterna o nella sinagoga, è accompagnato da una duplice benedizione, pronunciata, l'una dal mohel, l'altra dal padre del neonato; seguono gli auguri di felicità e l'imposizione del nome ed infine una più lunga benedizione, celebrante l'alleanza divina con Abramo ed il suo segno sacro ch'è la c. Il bimbo è tenuto sulle ginocchia da una specie di padrino (sandiqos), assiso sulla sedia del profeta Elia, creduto invisibilmente presente ad ogni c. e chiamato popolarmente "l'angelo dell'alleanza" (cf. Mal. 3, 1; 4, 5).

Anche Giovanni il Battista e Gesù si sottoposero alla c. (Lc. 1, 58 ss.; 2, 21). Uln l'istituzione del Battesimo cristiano cessò l'obbligo della c. Chiara la posizione degli apostoli nel convegno di Gerusalemme (At. 15, 1 ss.) contro i giudaizzanti che volevano esigere la c. di tutti i convertiti dalla gentilità; in particolare chiara la posizione di s. Paolo che a più riprese dimostrò l'inutilità del rito, dopo la morte redentrice di Cristo (Gal. 5, 2 ss.; 6, 12 ss.; Col. 2, 11 ss.). I Giudeo-cristiani continuarono a praticare la c., senza valore per la salvezza, e gli apostoli, per non urtarli, si conformarono talvolta a questo uso (Gal. 2, 3 ss.; cf. invece At. 16, 3). La vera c. è la purificazione dello spirito, sottomissione a Dio (Rom. 2, 28 s.; Col. 2: 11; Phil. 3, 3): condizione già richiesta nel V. T. (Deut. 30, 6; Ier. 4, 4; Lev. 26, 41) per partecipare ai benefici delle promesse. [A. R.]

BIBL. - A. VACCARI, in VD, 2 (1922) 14-18; A. DEIMEL, in VD, 5 (1925) 5-11; E. BARAS, *La circoncision*, Parigi 1936; P. VAN IMSCHOOT. *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Parigi-Tournai 1956. pp. 161-166.

---

**CIRO il Grande.** - Valoroso e magnanimo fondatore dell'impero persiano (558-529). Nel 558 succede al padre Cambise (I), che regnava sui Pasargadi, la prima delle tre tribù persiane più importanti, col titolo di re di Anzan; ma sotto il controllo dei Medi, fin dal tempo di Ciaxare, C. unifica e organizza il piccolo regno; quindi (553) attacca e sconfigge Astiage re dei Medi; occupa la capitale Ecbatana e fonda il regno medio-persiano: (Grande cilindro di Sippar: Nabonid gioisce per la vittoria di C.). Nel 546 conquista la Lidia, e tutta l'Asia Minore. Estende le sue frontiere ad est, fino all'Indo, ed al paese dei Daci, presso l'Imalaia; a nord fino alla Scizia e alle steppe della Siberia. Quindi si volge al pio sognatore Nabonid, re di Babilonia. Gubaru, governatore della provincia del Gutium a nord di Babel, passa a C. Nel mese di Tammuz, C. sconfigge Nabonid sul Tigri; il 14 tisri (sett.-ott.) occupa Sippar; due giorni dopo Gabaru occupa Babel senza colpo ferire (12 ott. 539); aiutato dalla popolazione della grande metropoli. Baltassar figlio di Nabonid è ucciso (Dun. 5), il re invece, fatto prigioniero. Quindici giorni dopo, C. fa il suo ingresso trionfale in Babel e proclama la pace per tutti.

C. inaugura un metodo di larga tolleranza. Come risparmia e tratta bene i re vinti, così, per primo, rispetta templi e dèi di ciascuna popolazione. Egli vuol essere per tutti un benefico liberatore.

C. non è monoteista; al culto di Ahuramazda, il dio supremo del cielo, congiunge altre divinità; e spinge la sua tolleranza fino a presentarsi a ciascun popolo come il servitore e l'inviato del dio che questi adora. (*Cilindro di Ciro*, a Babilonia, lin. 11-15.30.35; *Cronaca di Nabonid*).

Gli Israeliti beneficiarono anch'essi di questi benefici (Esd. 1, 1-4): si compiva la profezia di Ier. 25, 1-14; 29, 1-14 sui 70 anni di esilio, a partire dal 605 a. C. Dio liberava gli esuli, li riportava in patria, come era stato ripetutamente preannunciato. Is. 44, 24-45, 13; 46-47; 48, 1-16; 52, 1-12 Cf. Is. 41, 21.29; indicando finanche il nome del liberatore (Is. 44, 28). il decreto di C., dato da Ecbatana, il 23 marzo 538 a. C. (Esd. 4, 11-5, 12; cf. Cron. di Nabonid III, 1.24), dà ai Giudei l'autorizzazione generale di ritornare in patria; il permesso speciale di ricostruire il Tempio; e la piena libertà di portar via i loro beni, implicita nell'invito ai Babilonesi di aiutare i rimpatriandi con oro, argento, effetti e greggi.

C. doveva sentirsi inclinato ai Giudei anche per motivi religiosi: il culto idealizzato di Ahuramazda, doveva apparire molto vicino al culto senza immagini dell'unico Dio dei Giudei.

G. morì nel 529, combattendo contro popoli, non identificati con certezza, che minacciavano le frontiere orientali del suo impero.

[F. S.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2a ed., Torino 1935, pp. 11-22; R. DE VAUX, *Les decrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, in RB, 44 (1937) 29-57; A. MEDEBIELLE, *Esdras* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 4), Parigi 1949, pp. 281-86.

---

**CITAZIONI implicite.** - Consistono nel riferire parole o sentimenti altrui senza nominare l'autore o la fonte: in ciò differiscono dalle c. esplicite.

Che nella Bibbia vi siano c. i. è certo; ma non è sempre facile riconoscerle ed isolarle con sicurezza. Può servire di guida l'identità o quasi di parole fra un passo ed un altro, anche profano; una notevole diversità letteraria dello stile generale del libro (p. es. nella storia di Elia ed Eliseo: I-II Reg); genealogie, elenchi e censimenti (Gen. 5; 10; 11, 10-30; Num. 1, 1-46; I Par. 1-9; Esd. 2, 1-70; 7, 4-63; Mt. 1, 1-17; Lc. 3, 23-38, ecc.) non sempre poterono essere riferiti a memoria; altrove si può pensare alla presenza di proverbi, detti popolari, versi poetici, troppo noti ai contemporanei perché fosse necessario ricordare la provenienza. Così, molti brani narrativi di Reg. e Par. sono molto simili nella collocazione, nella disposizione interna, nelle parole o frasi adoperate (cf. anche Is. 36-39 e 2Reg. 18, 13-20, 20; Ier. 39, 1-10 e 2Reg. 25, 1-12; Is. 2, 2-4 e Mi. 4, 1.3; Ps. 104 e I Par. 16, ecc): in tali casi è possibile una dipendenza reciproca o degli agiografi da fonte estrabiblica. Evidente è la c. i. in 2Par. 5, 9 non potendo più l'arca essere nel Tempio al tempo dell'autore del libro, posteriore all'esilio. La frequenza poi con l'autore sacro rinvia alla sue fonti (I Reg. 14, 29; 15, 7, ecc.) fa pensare alla possibilità di c. i. anche dove mancano altri indizi. Inclusi in brani di prosa s'incontrano talvolta stichi poetici a contenuto proverbiale (p. es. Eccle. 10, 8.15.18; 2, 2.14; 4, 5 s., ecc.) che possono essere sentenze o detti popolari allora notissimi. I Cor 15, 33 cita un verso della Taide di Menandro, facilmente noto ai lettori e passato in proverbio (cf. Gal 5, 9 e I Cor 5, 6); citazioni da inni liturgici della primitiva Chiesa sono forse Eph. 5, 14 e I Tim. 3, 16; Iud. 14 cita tacitamente l'apocrifo Enoch I, 9. Frequentissime sono poi le c. o chiare allusioni al V. T. da parte di agiografi del N. T., senz'alcuna precisazione (Mt. 18, 16; 2Cor 13, 1; Mc.10, 7; Eph. 5, 31; Rom.1 10, 13.18; Hebr. 10, 37 s.; I Pt. 3, 10 ss.; Apoc. 2, 26, ecc.).

Anche quando la c. i. è certa, spesso l'agiografo non approva né disapprova; è compito delicato dell'esegeta distinguere, come si fa nelle citazioni esplicite, fra "verità della citazione" e "verità del contenuto" della citazione stessa. In altri termini per il fatto che la tal frase è citata, non è detto che sia vera; conserva il valore che aveva nella fonte d'origine (v. Ispirazione).

Di regola si presume che l'agiografo garantisca il contenuto delle C. i.; ma va tenuto presente il modo di comporre in uso tra i Semiti: porre gli uni accanto agli altri i vari documenti, così come stanno, è tra loro abituale.

La "teoria delle c. i." per la prima volta fu presentata in sistema da F. Prat (*La Bible et l'histoire*, Parigi 1904). Nelle c. i. non sempre l'agiografo garantirebbe la verità del contenuto o almeno di ogni particolare; i lettori immediati, riconoscendo l'allusione alle ben note fonti utilizzate, non incorrevano in errore. La teoria sembrava esagerare il numero delle C. i. non approvate dall'agiografo, aprendo una strada troppo facile per eludere le difficoltà esegetiche.

La Pontificia Commissione Biblica ammise (1905) la possibilità delle c. i. non approvate, ma volle una dimostrazione seria ed accurata della esistenza, da farsi caso

per caso, ad evitare ogni arbitrio e leggerezza (EB., n. 160). Simile atteggiamento riservato mantennero altri documenti pontifici (Denz. 2090.2188) .

L'esegeta può quindi applicare il principio delle c. i., però dopo accurato studio e quando ha fondati motivi per farlo.

[L. V.]

BIBL. - L. VENARD, *Citations de l'A. T. dans le N. T.*, in DB., II, coll. 23-51; A. LEMONNYER, *Citations implicites*, ibid., coll. 51-55; G. M. PERRELLA, *Introd. gen. alla S. Bibbia*, 2a ed., Torino 1952, pp. 98-102; nella 3a ed., 1960, p. 67 ss. ; H. HOPFL, *Introductio generalis in S. Scripturam*, ed. 6a, a cura di L. LELOIR, Roma 1958, pp. 114-118.

---

**CLEOFA**, - 1. v. Alfeo. 2. Uno dei due discepoli che il giorno della risurrezione di Gesù, recandosi ad Emmaus (v.), furono raggiunti ed accompagnati da Gesù stesso, riconoscendolo solo alla «frazione del pane»; ritornati poi a Gerusalemme lo rividero ancora la stessa sera insieme con gli altri (Lc. 24, 13-42; Mc. 16, 12 s.; Io. 20, 19-23).

Secondo Eusebio e s. Girolamo, C. era proprio di Emmaus: ritornava dunque a casa dopo le festività pasquali. Il martirologio romano, al 25 settembre, lo dice ucciso dai Giudei, proprio nella casa dove aveva offerto da mangiare al Signore.

---

**COLOSSESI (Lettera ai)**. - Insieme a Eph., Phil. e Philem., essa fu scritta durante la prima cattività romana dell'Apostolo (61-63 d. C.). Paolo è incatenato e prigioniero, pur avendo una certa libertà di parola, d'azione e di movimento. Certo egli personalmente non può allontanarsi senza la compagnia del soldato romano, che lo tiene legato al suo braccio: ma ha la coscienza dell'impossibilità di vincolare la parola di Dio. Le sue catene sono la sua gloria e la gloria della Chiesa; le sue sofferenze egli offre per gli eletti di Dio. Ha del resto la speranza di essere presto del tutto libero. L'ultimo tratto del libro degli Atti (28, 16-31) sembra proprio supporre questo complesso di circostanze.

Il contenuto ideale di questo gruppo di lettere s'inquadra perfettamente coll'ambiente romano, quale era percepibile dall'Apostolo. Nella relativa calma della prigionia il suo spirito s'attarda nella contemplazione di Cristo e dell'opera sua: la Chiesa. Come l'immenso impero di Roma ha in questa città il suo centro unificatore e propulsore, alla stessa guisa, ma in un modo trascendentalmente più reale, Cristo è il Capo e il vertice di ogni essere. Cristo non solo è una realtà storica, anzi il centro della storia; ma è per i suoi fedeli una realtà infinitamente amabile e vicina, che unisce a sé i suoi seguaci e li affratella tra loro così da formare un mistico corpo, animato dallo stesso Spirito e che vive e respira per la gloria del Padre.

Eph., Col. e il biglietto a Filemone sono contemporanei; Tichico è il latore di tutte e tre. Siccome nella lettera ai Filippesi s'esprime più marcatamente la speranza di una imminente scarcerazione, riteniamo che essa sia stata scritta per ultimo.

La *chiesa di Colossi*, situata nella Frigia e più precisamente nella valle del Lico, non era stata fondata dall'Apostolo, il quale non l'aveva neppure visitata. L'apostolo di Colossi era stato il greco indigeno Epaфра, che Paolo colma di elogi e che forse aveva già convertito alla fede in Efeso. Epaфра, venuto alla prigione di Paolo, lo mette al corrente dei problemi che agitano la sua terra, per averne consiglio ed aiuto.

*L'occasione prossima* ed il *contenuto di questa lettera* appaiono assai chiaramente nei punti fondamentali; ma molto difficilmente si può determinare il preciso sistema di quei novatori, che mettevano in subbuglio la promettente cristianità, misconoscendo la dignità unica di Cristo. Un deleterio influsso giudaico sembra assodato, unito però a speculazioni d'altra origine e disparata, che trovarono spesso nella Frigia un terreno singolarmente propizio.

L'*argomento* viene esposto in una parte dommatica (1, 15-2, 23), ravvivata da spunti polemici. In una seconda parte "parentitica" (3, 1-4, 6) si tirano le conseguenze pratiche del dato dommatico. In un breve esordio (1, 1-14) ci sono i rituali saluti cristiani, accompagnati dal ringraziamento a Dio per la fede e la carità dei C. e dalla preghiera promessa dall'Apostolo per essi. Nell'epilogo (4, 7-18), con i saluti e la benedizione, c'è un accenno alla missione di Tichico e di Onesimo.

È certo che la parte più interessante e caratteristica di questa lettera è quella in cui Paolo, in uno stupendo slancio lirico, inneggia all'opera e alla dignità di Cristo per rispetto a Dio, all'intera creazione ed alla Chiesa, frutto del suo sangue (1, 15 ss.). Questa sezione ha un riscontro ideale e verbale in certi passi del Vangelo di Giovanni (specialmente nel Prologo) e dell'Ap.; ma Paolo vi porta un suo stile più personale e molto meno irenico del Discepolo prediletto. Chiaramente viene insegnata la preesistenza del Figlio, immagine sostanziale del Padre, e la sua qualità di Capo del corpo mistico come Verbo Incarnato. Tutte le cose sono state create in Lui, causa esemplare ed efficiente di tutte le cose «ed egli è primo di tutte le cose e tutte sussistono in Lui. Egli è il capo del corpo, che è la Chiesa; come è il principio, il primogenito dei morti, perché in tutto abbia il primato. Poiché a Dio piacque fare abitare in Lui tutta la pienezza e di riconciliare per mezzo suo tutte le cose, dirigendole verso di Lui, pacificando con il sangue della sua croce e ciò che è sulla terra e ciò che è in cielo» (1, 17-20).

Da queste premesse agevolmente Paolo passa all'azione concreta di Cristo nei suoi fedeli santificati e riconciliati con Dio dal suo Sangue. Essi devono rimanere immobili nella fede ed irremovibili nella speranza di quel Vangelo, di cui Paolo è stato costituito ministro.

Nel brano 1, 24-2, 5, l'Apostolo mostra come la sua azione e la sua sofferenza tendano a rendere ogni uomo perfetto in Cristo. «Qui, ora, in carcere, io esulto per i patimenti che offro per voi, per la vostra salvezza, per il progresso della vostra fede, e voglio che le sofferenze del Cristo, le sofferenze, cioè, da me abbracciate per il Cristo ad imitazione del Cristo, raggiungano la misura piena, completa, in me nella mia carne; sofferenze che sono destinate a fruttificare in vostro favore, come a favore di tutti i membri del corpo mistico che è la Chiesa» (v. 24). Sul significato profondo della parola "mistero" v. Efesini. Nell'ultima sezione della parte dommatica (2, 6-23) Paolo diventa fortemente polemico, impugnando i falsi dottori col mostrare la falsità teorica e pratica del loro insegnamento.



Passando sul terreno concreto l'Apostolo dimostra quale debba essere la vita nuova dei fedeli (3, 1-4, 6). Questi, incorporati a Cristo, devono ormai vivere una vita tutta celeste e santa, qualunque sia lo stato in cui debbono trascorrere l'esistenza. Sono passati in rassegna i doveri dei coniugi, dei figli, dei genitori, degli schiavi e dei padroni e si raccomanda a tutti preghiera, vigilanza e prudenza.

La *genuinità* di questa lettera, oltre che dai cattolici, è ammessa dalla maggioranza degli esegeti acattolici odierni. Conosciuta da Ignazio, Policarpo e Giustino; è attribuita esplicitamente a s. Paolo da s. Ireneo, Tertulliano, dal frammento del Muratori, e Padri posteriori. Questa lettera, con la gemella agli Efesini, esprime tutta l'ammirazione commossa e l'amore smisurato di Paolo verso l'adorato Maestro e Redentore.

[G. T.]

BIBL. - P. MÉDEBIELLE, in *La Ste Bible* (ed. Pirot, 12), Parigi 1928 [1946], pp. 102-126; HOPEL-GUT-METZINGER, *Intr. spec. in N.T.*, 6a ed., Roma 1949, pp. 396-404; J. HUBY, *Epistole della prigionia*, trad. it., Roma 1969, pp. 9-98; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1961, pp. 2139-2146; M. CARREZ, *Souffrance et gloire dans les épîtres pauliniennes* (Col. I, 24-27), in RHPPhR, 31 (1951) 343-353.

---

**COMMA GIOVANNEO.** - È la triplice testimonianza celeste aggiunta nella Volgata clementina alla triplice terrestre in favore della divinità di Cristo: «Poiché tre sono a render testimonianza [in cielo: il Padre, il Verbo, e lo Spirito Santo; e questi tre sono una stessa cosa. E tre sono a render testimonianza sulla terra]: lo Spirito, l'acqua ed il sangue: e i tre sono concordi» (I Io. 5, 7 s.).

L'aggiunta [ ] non è autentica (cf. decreto del S. Ufficio 13 gennaio 1897 e la precisazione del 2 giugno 1927) perché manca in tutti i codici greci, eccettuati alcuni relativamente recenti che hanno subito influssi latini (cod. 173, 629); nei codici della Vetus Latina, eccetto il frammento frisingense dei secoli VI-VII con la triplice testimonianza celeste dopo quella terrestre; infine nei codici più antichi della Volgata (Amiatinus, Fuldensis, Sangermanensis, Vallicellanus). Inoltre è ignorata dagli scrittori orientali anteriori al sec. XIII e dai Padri latini antichi (Ilario, Ambrogio, Agostino, Leone Magno) ai quali sarebbe tornata utilissima nella polemica antiariana.

La prima attestazione sicura del c. si ha in uno scritto priscillianista, sorto in Spagna verso il 380, attribuito allo stesso Priscilliano: «Tria sunt quae testimonia dicunt in terra, aqua, caro et sanguis et haec tria in unum sunt; et tria sunt qua e testimonia dicunt in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et haec tria unum sunt in Christo Iesu» (*Priscilliani quae supersunt*, ed. Scheps, Vindobonae, p. 6).

Modificato spesso nella forma e redatto in senso ortodosso nel mondo iberico, passò per influsso di Cassiodoro nella Gallia meridionale donde conquistò il mondo latino e penetrò nella Volgata, avallato dal prologo alle Epistole cattoliche, falsamente attribuito a s. Girolamo. Questa triplice testimonianza divina pertanto, non può essere adottata come

prova scritturistica ma vale come attestato della tradizione in favore del mistero trinitario.  
[A. R.]

BIBL. - J. CHAINE. *Les épîtres catholiques*. Parigi 1939, Pp. 126-37; P. DE AMBROGGI. *Le epistole cattoliche (La S. Bibbia)*, Torino 1947, pp. 190 ss. 266; T. AYUSO MAZARUELA in *Biblica*, 28 (1947) 83-112. 216-236: *ibid.*, 29 (1948) 62-76.

---

**COMMISSIONE BIBLICA.** - Fu istituita da Leone XIII (lettera apostolica *Vigilantiae*, 30 ott. 1902), con sede in Vaticano, come organo centrale per promuovere tra i cattolici le scienze bibliche con tutti i mezzi offerti dal meraviglioso progresso delle scienze ausiliarie negli ultimi decenni, e difendere i libri sacri dagli attacchi esiziali del razionalismo, che, partendo da erronei presupposti filosofici (idealismo, evoluzionismo, pragmatismo), intendeva confermare la negazione del soprannaturale nella natura e nella interpretazione della Bibbia, con i nuovi dati della storia antica, dell'archeologia, della geologia. L'esegesi cattolica, in periodo di sonnolenza, si era lasciata sorprendere; Leone XIII, genialmente, con l'Enciclica *Providentissimus* (18 nov. 1893) l'aveva avviata sul retto cammino, incitandola calorosamente a balzare ai primi posti, togliendo di mano agli avversari gli strumenti forniti dalle indagini e scoperte moderne. Rimaneva tuttavia la difficoltà notevole di applicare il metodo e le norme fissati con sicura intelligenza ai singoli concreti problemi di critica letteraria e storica; difficoltà svelatasi nello sbandamento di alcuni esegeti cattolici, che abbracciavano con facile criterio le posizioni del razionalismo. La C. b. serve a questo: coordina e dirige gli sforzi degli esegeti cattolici; entrando autorevolmente nelle principali e gravi questioni discusse, precisando quello che si deve inviolabilmente tenere, o affidare a un esame più approfondito, e quello che infine è lasciato al libero giudizio dello studioso.

La C. b. si compone di membri (= Cardinali) con voto deliberativo e consultori (dotti ecclesiastici, specialmente biblisti). I primi eletti furono 5 cardinali (con presidente il Parocchi) e 40 consultori (dei quali F. Vigouroux, sulpiziano e D. Fleming, O.F.M., segretari; cf. i nominativi in *La Civiltà Cattolica* 1902, 4, 734; 1903, 1, 490 s.). L'attuale presidente è il Cardo Tisserant; segretario, dopo la morte del P. Vosté (+1949), e dopo il ritiro (1962) del benedettino A. Miller, è il P. B. Wambacq. Nel 1907, Pio X, eliminando ogni discussione, equiparò espressamente le decisioni della C. b. ai decreti dottrinali delle altre Congregazioni romane (Motu proprio: *Praestantia Scripturae Sacrae*, 18 nov.): hanno valore veramente precettivo, obbligano in coscienza. «Non è però un assenso assoluto, ché dette decisioni non sono infallibili e irreformabili. Sarà sempre lecito sottomettere alla C. b., con la debita riverenza, le gravi difficoltà che uno studioso avesse eventualmente in contrario» (G. Perrella, p. 298). In occasione della 2- ed. dell'EB, il P. A. Miller (*Benedikt. Monatsschrift* 31 [1955] 49 s.) e il P. A. Kleinhans (*Antonianum* 30 [1955] 63 s.), diedero, come persone private, la seguente precisazione: «In quanto si sostengono, in tali decreti, opinioni che né mediatamente, né immediatamente han riferimento con le verità della fede e della morale, si capisce che l'investigatore può proseguire i suoi studi con tutta libertà e sostenere i suoi risultati, certo, sempre con la riserva dell'ossequio all'autorità del magistero ecclesiastico».

Si lascerebbe così all'esegeta di stabilire quali decreti rivestono «carattere semplicemente letterario» e siano perciò trascurabili, e quali invece ce hanno comunque riferimento con le verità della fede e della morale». Nelle discussioni, già in atto, sul valore dei decreti della C. b. (cf. in CBQ 17, 1955, pp. 35-53; in *Rivista Biblica* [Argentina] 17, 1955, 113-116), i fautori della libertà dell'esegeta nei confronti con l'autorità della Chiesa, salutarono gli articoli di Miller e Kleinhans come l'implicito seppellimento dei «responsi» della P.C.B.: cf. E. Vogt, in *Biblica* 36 (1955) 564 s.; J. Dupont, in RB 62 (1955) 414-419. E quanti divulgano il criticismo (v. *Forme*, storia delle), affermano tesi, posizioni, in netto contrasto con quanto prescrivono i decreti della C. b., conservati senza riserva alcuna nella 2a e nella 3a ed. (pubblicazione ufficiale) dell'EB.

Ora, nella 6a ed. della *Introd. generalis* del P. H. Hopfl, curata dal confratello dell'autore, L. Leloir (Napoli-Roma 1958), p. 487 s., i due suddetti arto Miller-Kleinhans sono del tutto ignorati, ed è offerta sull'autorità dei decreti della C. b. la dottrina che abbiám visto fissata e precisata da S. Pio X (EB, n. 286), Benedetto XV (EH, n. 487), Pio XI (EH, n. 516); cf. AAS 26 (1934) 131 s.

Nell'aprile 1903 la C. b. precisò le sue finalità pratiche (cf. *La Civiltà Cattolica* 18 apr. 1903, 221 ss.).

1) Protezione e difesa dell'integrità della fede in materia biblica; 2) promuovere con competenza il progresso nell'esegesi; 3) interporre il proprio giudizio per dirimere le controversie di particolare gravità; 4) rispondere alle consultazioni di tutto il mondo; 5) arricchire la biblioteca Vaticana di manoscritti e libri richiesti dalla materia; 6) pubblicare studi biblici; erigere un Istituto speciale.

La *Revue biblique* della Ecole dei Domenicani di Gerusalemme, dal 1904 al 1908 pubblicò le comunicazioni della C. b.; nel 1909 iniziò il periodico *Acta Apostolicae Sedis*, organo ufficiale delle Congregazioni romane e perciò anche della C. b.

Per il 2° punto, furono istituiti (lettera apostolica *Scripturae Sanctae* di Pio X, 23 febb. 1904) presso la C. b. i gradi accademici in s. Scrittura (licenza e dottorato). La C. b. elaborò il programma degli esami (RB, 1904, 163-66); precisato e completato nel 1911 (AAS, 1911, 47-50. 296-300). Dal 1905 si ebbero sempre (eccettuato il periodo 1914-18) due sessioni d'esame, a giugno e a nov. (fino al febb. 1930, la C. b. conferì la licenza a 133 sacerdoti e il dottorato a 23).

La C. b. preparò ancora un programma di studi biblici per i Seminari (*Quoniam in re biblica*, di Pio X, 27 marzo 1906) entrato in vigore col 1° gen. 1908. Per i punti 5-7, si provvide con l'erezione del *Pontificio Istituto biblico* (v.; lettera apost. *Vinea electa* di Pio X, 7 maggio 1909), con l'annessa ricca biblioteca, le Riviste, e le pubblicazioni. La C. b. ebbe, inoltre, parte preponderante nell'erezione della Commissione per la Volgata (30 apr. 1907).

Infine, la C. b. adempì il suo compito autorevole, di cui nei nn. 1.3.4, emettendo, sotto forma di risposte, 18 decisioni; basta darne l'oggetto per rilevarne tutta l'importanza. 1) sulle citazioni implicite (13 febr. 1905); 2) sui libri o brani della S. Scrittura, di carattere storico (23 giugno 1905); 3) sull'autenticità sostanziale mosaica del Pentateuco (27

giugno 1906); 4) sull'autenticità e storicità del IV vangelo (29 maggio 1907); 5) sul carattere e l'autore dell'intero libro d'Isaia (19 giugno 1908); 6) sul carattere storico dei primi tre capitoli della Genesi (30 giugno 1909); 7) sugli autori dei Salmi e l'epoca della loro composizione (1° maggio 1910); 8) sul vangelo di s. Matteo (19 giugno 1911); 9) sui vangeli di Marco e Luca (26 giugno 1912); 10) sulla questione sinottica (stessa data); 11) sugli Atti degli Apostoli (12 giugno 1913); 12) sulle Lettere pastorali (stessa data); 13) sulla lettera agli Ebrei (24 giugno 1914); 14) sulla Parusia o seconda venuta del Cristo nelle Lettere di s. Paolo (18 giugno 1915: *Enchiridion Biblicum*, Roma 1927); 15) sulla interpretazione del Ps. 15, 10 s. (1 luglio 1933); 16) sull'interpretazione di Mt. 16, 26; Lc. 9, 25 (stessa data; AAS, 1933, 344); 17) condanna del libro F. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan* (27 febr. 1934; AAS, 1934, 130 s.); 18) sull'uso delle versioni diverse dalla Volgata durante le funzioni sacre.

Fuori della forma consueta:

1) Una dichiarazione (15 nov. 1921): non è proibito aggiungere varianti o altro apparato critico nelle edizioni della Volgata (EB, 496); 2) lettera all'Episcopato Italiano (20 agosto 1941), in cui richiama alcune delle più recenti disposizioni della S. Sede sullo studio scientifico della S. Scrittura (senso letterale, critica testuale, lingue orientali: AAS, 1941, 465-72; A. Vaccari, *Lo studio della S. Scrittura*, Roma 1943): una risposta (22 agosto, 1943) che incoraggia ad eseguire versioni dagli originali, perché i fedeli possano direttamente e quindi più esattamente conoscere la parola di Dio (AAS, 1943, 270); 4) una risposta sull'uso del nuovo Salterio al di fuori del Breviario (AAS, 1947, 508); 5) lettera al Card. Suhard (27 marzo 1948) sulle fonti del Pentateuco e della Genesi (cf. *La Civiltà Cattolica* 1948, 2, 79-81); 6) Istruzione ai Vescovi e ai Superiori religiosi per l'insegnamento e lo studio della S. Scrittura nei seminari e nei collegi ( del 13 maggio 1950: AAS, 42 [1950] 495-509); 7) Istruzione ai Vescovi circa le associazioni e i convegni biblici diocesani o regionali, del 15 dic. 1955 (AAS, 48 [1956] 61-64).

[F. S.]

BIBL. - L. PIROT, in DBs.. II, coll. 103-113; G. PERRELLA, *Introduzione alla S. Bibbia* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1948. pp. 13, 18-22. 32 s. (documentazione), e p. 297 s.: F. S. in *Palestra del Clero*, 35 (1956) 788-791.

---

**CONCILIO di Gerusalemme.** - Nel volgere dei secoli, la Chiesa di Cristo ha celebrato venti Concili generali o ecumenici, da quello di Nicea (325) al Vaticano II (1962-63). Tale computo prescinde dall'Assemblea, tenuta a Gerusalemme nel 49 della nostra èra, in cui la Chiesa apostolica, sotto la guida e l'autorità di Pietro, primo vicario del Cristo Risorto, emise la prima definizione dogmatica.

I moderni esegeti parlano senz'altro di «C.»; è il primo Concilio ecumenico, di cui ci parla At. 15 (e Gal. 2).

Il problema grave e sostanziale, che sorse quasi spontaneo, e fu discusso con passione anche violenta dai Giudei convertiti, fin dagli inizi della predicazione evangelica,

verteva sul valore e sulla obbligatorietà dei precetti della legge mosaica, dopo la Redenzione operata dal Cristo, con la costituzione della Chiesa. Gesù medesimo nel *Discorso (v.) del monte* aveva parlato di questo rapporto tra Antica (Israele) e Nuova Economia (la Chiesa). Mt. 5, 17-48. L'Antica veniva elevata ed assorbita dalla Nuova.

Erroneamente i Giudei convertiti volevano ancora che, ad es., un gentile prima di ricevere il battesimo si facesse circoncidere (v. Galati, lettera ai).

Ecco il grave problema che praticamente avrebbe paralizzato lo sviluppo della Chiesa e avrebbe legato il Cristianesimo alla Sinagoga. Inoltre, sostenere una tale soluzione, era svalutare, sminuire la portata, il significato della Redenzione; non comprendere affatto il rapporto tra il Vecchio e il Nuovo Testamento. Non si trattava, infatti, di una giustapposizione, di un abbinamento, ma, secondo il preciso e chiaro principio enunciato dal Cristo (Mt. 5, 17), di «perfezionamento», completamento che eleva e, per ciò stesso, assorbe e supplisce, prende il posto. Il frutto non si abbina al fiore, ma lo sostituisce.

Così, per il precetto mosaico di astenersi dai cibi impuri (Lev. 11; Deut. 14, 3-21), che aveva lo scopo di porre una barriera tra Israele e le genti idolatriche. S. Paolo lo definisce «un muro di separazione» (Eph. 2, 14). Era un grosso intralcio, per la vita stessa della Chiesa primitiva. Si trattava di una mentalità così radicata tra i Giudei, che lo stesso s. Pietro, per recarsi in casa del Centurione Cornelio, il primo pagano da lui battezzato, fu preparato dalla triplice visione celeste, che gli ordinava di mangiare di ogni sorta di animali (At. 10, 28; 11, 3); significandogli così Iddio che la Croce aveva abolito ogni separazione e differenza tra Giudei e Gentili.

Purtroppo, tra i Giudei battezzati, alcuni, specialmente ex-sacerdoti e ex-farisei, non riuscivano a superare le loro corte vedute; arrivarono a spiare la condotta degli Apostoli, dello stesso Pietro, pretendendo che osservassero le antiche prescrizioni mosaiche, astenendosi, ad es., da ogni contatto con i Gentili, non soltanto in Palestina, ma anche, e direi specialmente, nelle comunità cristiane che, rigogliose, incominciavano a formarsi nelle varie città della Siria.

Tra queste emerse Antiochia, con una comunità fiorente, composta, in maggioranza, da Gentili. Da Antiochia, Paolo e Barnaba partirono per il loro primo viaggio missionario che fruttò al Cristianesimo Cipro e la regione sud-orientale dell'Asia Minore (a. 45-48). Al ritorno, essi trovarono in subbuglio la Chiesa di Antiochia. Nella loro assenza, vi si erano recati alcuni di quei farisei convertiti, cui abbiamo accennato, per obbligare i Gentili che erano stati battezzati o che intendevano ricevere il battesimo, a circoncidersi e a praticare le altre prescrizioni della legge mosaica.

I due grandi missionari si opposero energicamente a tale pretesa; offrirono il loro esempio, forti degli stessi miracoli operati da Gesù in favore dei Gentili da loro convertiti e battezzati. I capi della Chiesa, per quietare gli animi litigiosi e miopi dei giudaizzanti, risolsero di mandare le parti a Gerusalemme, per rimettere la questione agli Apostoli.

Paolo e Barnaba vi furono inviati quali rappresentanti ufficiali della comunità cristiana di Antiochia, e, naturalmente, perorarono la libertà dei Gentili, nei confronti della legge mosaica, e il valore pieno e definitivo della Redenzione.

Si ebbero tre assemblee: la prima, pubblica, nella quale gli Apostoli, presenti a Gerusalemme, accolsero gli inviati; nella seconda, ristretta, gli Apostoli sentirono le tesi opposte e intervennero personalmente: nella terza, infine, anch'essa pubblica e generale, fu letta la risoluzione solenne, di principio, e furono accettati alcuni suggerimenti pratici, suggeriti da Giacomo, il cugino di Gesù (e detto il minore, per distinguerlo da Giacomo, fratello di Giovanni l'evangelista, ucciso da Erode Agrippa I, nel 42), allora vescovo di Gerusalemme.

La prima definizione solenne è data dal principe degli Apostoli, s. Pietro, il quale aveva già parlato, nell'assemblea particolare, in favore della libertà dei Gentili, dichiarando assolutamente arbitrarie, infondate inattuabili le pretese dei giudaizzanti adducendo il suo esempio (conversione e battesimo di Cornelio) e particolarmente la volontà di Dio, chiaramente manifestatasi.

Non per nulla l'assemblea tace, appena Pietro ha parlato; e il decreto, che viene inviato alle varie comunità cristiane, incomincia con la formula solenne: «Visum est Spiritui Sancto et nobis», «abbiam deciso lo Spirito Santo e noi», di non imporre nulla delle antiche prescrizioni mosaiche ai Gentili che si convertono (v. 28).

Paolo, con Barnaba e Sila, rientra ad Antiochia, latore della definizione apostolica. S. Agostino, in caso analogo, si esprimeva con la formula divenuta celebre: «Roma locuta est, causa finita est».

La comunità di Antiochia esultò. Il Cristianesimo eliminava il primo ostacolo sorto sul suo cammino; superava il primo errore che avrebbe svuotato nella teoria e nella pratica l'opera del Cristo.

In realtà sullo sfondo e alla radice, c'era in quelle pretese una svalutazione dell'opera del Cristo, una incomprendenza del valore e dell'essenza della Redenzione (v. *Romani* lettera ai). La Croce e la Risurrezione hanno una portata incalcolabile, un valore infinito: il sacrificio della Croce assomma e supera di gran lunga, infinitamente, il valore di tutti i sacrifici compiuti nel passato.

Tutta l'antica economia impallidisce, svanisce dinanzi al Cristo, al suo sacrificio, alla sua opera, come i colori dell'alba dinanzi alla fulgida luce del sole. E tutta la gloria d'Israele, tutta la grandezza della Legge sta in questo di essere precursori del Cristo: «pedagoghi a Cristo» (cf. Gal. 3, 24).

Il «modus vivendi», suggerito da S. Giacomo, fu accolto nel decreto; i Gentili convertiti si guardarono:

1°) dal mangiare idolotiti (v.), o carni immolate agli idoli, dagli Ebrei considerate particolarmente immonde;

2°) dalla fornicazione, opposta alla morale naturale ben compresa;

3°) dal mangiare le carni d'animali soffocati e 4°) il sangue, che tanto orrore ispirava agli Ebrei.

S. Paolo (Gal. 2, 1-10), in piena armonia con la narrazione degli Atti, mette in rilievo la decisione di principio sancita dal C.d.G.

[F. S.]

BIBL. - J. RENIÉ, *Actes des Apotres (La Ste Bible Pirot-Clamer*, XI, 1). Parigi 1949, pp. 206-222 ; G. STROTHOTTE, *Das Apostelkonzil im Lichte der judischen Rechtsgeschichte*, Erlangen 1955; A. BOUDOU, *Atti degli Apostoli* (trad. it., sulla 11.a ed. dell'originale), Roma 1957, pp. 341-351; C. ZEDDA, *Gli Atti degli Apostoli*, ne *La S. Bibbia*, dir. S. Garofalo, III. Torino 1960, pp. 337-340.

---

**CONCORDANZE bibliche.** - Sono raccolte secondo l'ordine alfabetico, delle voci (c. verbali) o delle idee (c. reali) della Bibbia, con rinvio ai luoghi precisi che le contengono. Le c. verbali permettono di riscontrare in quali passi un termine sia usato, per ben fissarne il senso; e di rintracciare facilmente un brano la cui ubicazione ci sfugge. Le c. reali offrono i vari passi che si riferiscono ad una idea, un episodio ecc.; prontuario egualmente prezioso per l'esegeta.

Le prime c. verbali sorsero nel sec. XIII sul testo della volgata latina per opera del domenicano Ugo di San Caro e di Ugo di s. Vittore: riveduta e stampata la prima a Strasburgo nel 1475, la seconda invece, riveduta, fu stampata solo nel 1606 ad Anversa. Altre c. latine verbali sono quella di Roberto Stefano (Parigi 1555); dopo la pubblicazione della. Volgata sisto-clementina quelle del gesuita Gaspere di Zamora (Roma 1627), dei Benedettini di Wessobrunn (Augusta 1751); di F. P. Dutripon (Parigi 1838; 8a ed., 1880), di M: Bechis (Torino 1887 s.); quella manuale di De Raze - E. de Lachaud - J. B. Flandrin (Parigi - Lione 1891; 21a ed., Parigi 1939) ed infine quella dei gesuiti E. Peultier -L. Etienne - L. Gantois (Parigi 1897; 2a ed., 1939). Fra i compilatori di concordanze verbali ebraiche sono da ricordarsi: Isacco Nathan (1437-45), giudeo provenzale; il frate minore abruzzese Mario Calassio (Roma 1621); il protestante Buxtorf senior (Basilea 1632); l'ebreo S. Mandelkern (Lipsia 1896-1900; 2a ed. Berlino 1925, la migliore; ed. minore, Lipsia 1900). Fra le c. greche del V. T. ottima quella degli anglicani E. Hatch - H. A. Redpath (Oxford 1892-97; supplem. ivi 1900-1906) e per il N. T. quelle complete di C. H. Bruder (Lipsia 1842) e di W. Moulton - A. S. Geden (Edimburgo 1897; 3a ed., 1920) e la manuale di O. Schmoller (Gutersloh 1869; 6a ed., Stoccarda 1931). La prima c. reale fu compilata da s. Antonio da Padova, con scopi unicamente oratori (stampata nel 1624). Oltre il sempre usato *Thesaurus biblicus* di Ph. Merz (Augusta 1733 e riedizione) sono da ricordare le c. più scientifiche di G. Allot (Anversa 1577), di A. Calmet (Parigi 1722), di G. Vespasiano (Venezia 1858), e quella di M. Hagen, *Realia biblica*, Parigi 1914.

[A. R.]

BIBL. - E. MANGENOT, in DR, II, coll. 892-907; A. VACCARI, *Quae sit optima Vulgatae latinae concordantia*, in VD, 4 (1924) 245-50; A. KLEINHANS, in *Biblica*, 5 (924) 39-48; ID., De C. b. s. Antonio... aliisque fr. Minoribus sec. XIII attributis, in *Antonianum*, 6 (1931) 273-326.

---

**CONCUPISCENZA.** - Per sé, l'ebra. ta' wah, il greco \*\*\* = desiderio o brama di un oggetto qualsiasi. Si dice del desiderio della sapienza (Eccl. I, 39 = LXX, 1, 26), dell'amore alla divina legge (Ps. 119, 20); Gesù l'usa per esprimere l'ansia profonda con cui attese l'ultima cena: \*\*\*, ho ardentemente desiderato (Lc. 22, 15).

Il più delle volte, però c. si riferisce a desideri e bramosie contrarie alla retta ragione, nel campo della psiche e, specialmente, della sensualità (Tob. 3, 16; Iudt. 12, 16; Eccl. 23, 6; Ez. 23, 16; Col. 3, 5).

È in base a questo uso preferenziale, che nel N. T. la C. prende un significato nettamente definito, ed entra come un caposaldo nel dominio della teologia. Il principale artefice ne è s. Paolo. Senza rompere l'unità sostanziale della natura umana, egli stabilisce quasi due principi di azione nell'uomo, la carne e lo spirito, i quali combattono inconciliabilmente per la mutua distruzione, appoggiati dalla rispettiva schiera di seguaci cioè «le opere della carne» e «i frutti dello spirito» (Gal. 5, 16-25). La c. non è la tentazione né il peccato, ma è quella «legge» che, pur ripugnante alla mente vincola le membra dell'uomo, cioè la sua psiche, il suo sentimento e il suo soma rendendolo schiavo del peccato (Rom. 7, 23); questa «legge» di schiavitù si rivelò nelle membra dell'uomo subito dopo il peccato originale (Gen. 3, 7 ss.).

Per rompere questa catena di servitù e tornare al pieno equilibrio dell'essere bio sogna rinascere a vita novella, mediante la mistica morte insieme al Cristo nel battesimo, da cui anche insieme al Cristo si risorge come «novella creatura» (Rom. 6, 6; Gal 6, 15).

[N. C.]

BIBL. - BUCHSEL, in Th WNT. III Pp. 168-72.

---

**CONFESSIONE.** - È l'accusa dei peccati fatta a Dio, o agli uomini, in pubblico o in privato, con formule generali oppure particolari.

Il Vecchio Testamento insegna che Dio vuole la c., o riconoscimento dei propri peccati, come condizione per il perdono. Vorrebbe che Adamo ed Eva (Gen. 3, 11.13), Caino (Gen. 4, 9) e David (2Sam 12-13) riconoscessero dinanzi a Lui la loro colpa. Viene promesso il perdono a chi confesserà i propri peccati (Prov. 28, 13), e vengono esortati gli uomini a non sentire vergogna di confessarli (Eccl. 4, 31). Il Salmista dice di aver confessato a Dio le proprie iniquità e che è stato da lui perdonato (Ps. 32, 5). Nel Ps. 51, 6 David apertamente confessa di aver peccato. Faraone (Gen. 41, 9) dice di riconoscere la propria colpa. Nehemia (Neh. I, 6), per placare il Signore, fa la c. dei peccati del popolo. Gli Israeliti, congregati in assemblea, fanno una confessione pubblica (Neh. 9, 2) dei peccati propri e dei padri loro. Daniele stava facendo dinanzi a Dio la c. dei propri peccati e di quelli del popolo quando gli apparve l'Arcangelo Gabriele (Dan. 9, 20). Esdra, durante il sacrificio vespertino, confessa dinanzi a Dio di essere molto peccatore (Esd. 9, 6). Gli Israeliti, esuli in Babilonia, raccomandano a quelli di Gerusalemme che preghino per loro,



perché hanno peccato contro Dio, e perciò l'ira del Signore li ha perseguiti fino ad allora (Bar. I, 13); segue la c. dei peccati (Bar. 1, 17 ss.).

La legge mosaica prescrive la c. dei peccati in formule particolari, in determinate circostanze. Il Sommo Sacerdote, tutti gli anni, nella festa dell'espiazione, faceva la confessione pubblica dei peccati di tutto Israele, ponendo le mani sul capo del caprone (Lev. 16, 21): la c. veniva fatta in termini generali. Una c. speciale e determinata era prescritta per chi faceva un sacrificio per il peccato o per il delitto. Era prescritta anche per il sommo Sacerdote per un errore involontario nel compimento delle sue funzioni (Lev. 4, 3-12): agli anziani per un peccato commesso dal popolo per ignoranza (Lev. 4, 13-21); ai principi e agli altri per le violazioni involontarie della legge (Lev. 4, 22-35); a quanti, chiamati, si rifiutassero di testimoniare e a quelli che avessero toccato qualche oggetto impuro, o che avessero per dimenticanza violato i giuramenti fatti, o che dovessero fare una restituzione, o che avessero commesso un furto o una frode (Lev. 6, 1-7; Num. 5, 6 s.). Nel V. T. quindi si hanno tre specie di c. dei peccati fatta a Dio: a) una interna; b) una esterna e generale di tutti i peccati del popolo; c) una particolare per determinate colpe.

Nel Nuovo Testamento, numerosi testi parlano della c. Quanti ricevono dal Battista il battesimo di penitenza confessano i propri peccati (Mt., 3, 6; Mc. I, 5): non sappiamo se fosse una c. generica o specifica delle colpe commesse. Nel V. T. nessuno degli uomini aveva il potere di rimettere i peccati. Nel N. T. questo viene concesso da Gesù agli apostoli (Mt. 16, 18 s.: a Pietro; Mt. 18, 18: a tutti gli apostoli; cf. Mt. 9, 2-8; Mc. 2, 3-12; Lc. 5, 18-26). Gesù stesso rimette i peccati, con scalpore dei Farisei presenti. Nel conferire il potere agli apostoli, Gesù non dice esplicitamente che devono confessarsi i peccati, ma ciò è implicito nel potere dato agli apostoli di rimetterli. In Efeso molti convertiti da Paolo confessano i propri peccati (At. 19, 18). Dio rimette i peccati a chi li confessa (I Io. 1, 9). Di ambedue questi passi gli autori discutono se si tratti di c. sacramentale. Questo, nel primo caso dipende dalla determinazione del fatto se quelli che si confessavano fossero già battezzati oppure no. Nel secondo caso, parrebbe più probabile che si tratti di riconoscimento e di accusa generale dei propri peccati dinanzi a Dio; non quindi di c. sacramentale, in specie ed esclusivamente. Anche s. Giacomo raccomanda la confessione delle proprie colpe (Iac. 5, 16). Secondo alcuni raccomanderebbe di dirsi scambievolmente i torti fattisi; secondo altri, invece, di dire i propri difetti ad un uomo santo, per averne consigli e preghiere. La più probabile opinione però è quella tenuta dalla maggior parte degli esegeti e teologi cattolici, e cioè che si tratti di c. sacramentale fatta a ministri della Chiesa. Vengono presentati alcuni testi che sembrerebbero negare la remissibilità dei peccati: Mt. 12, 31: bestemmia contro lo Spirito Santo; Hebr. 6, 4-6: apostasia; Hebr. 10, 26; 12, 16 s., in cui probabilmente si tratta di rinnegati, di apostati. In tutti questi passi, invero, non si nega la possibilità della remissione dei peccati dopo il battesimo, come volevano i Montanisti ed i Novaziani, ma si afferma che quelli che han rigettato la fede non sono più partecipi della mediazione del Cristo e dopo l'apostasia, data la loro disposizione di animo è molto difficile possano riacquistare la fede, e quindi poter avere la remissione dei loro peccati. La c. sacramentale è attestata in modo esplicito in I Io. 20, 19-23; Gesù alla sera dello stesso giorno della risurrezione, appare ai discepoli; li saluta, mostra loro le mani e il costato; quindi, ripetuto il saluto prosegue: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi (=

vi comunico il mio potere)... Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati, saran rimessi; a chi li riterrete, saran ritenuti».

Gesù dà agli apostoli il potere di dare una sentenza, come quella di un giudice in tribunale; essi devono giudicare se assolvere il peccatore o negargli l'assoluzione. Non possono pertanto decidere se il peccatore non va da loro ad esporre lo stato della sua anima. Gesù dice che egli ratifica in cielo la sentenza pronunciata dal confessore-giudice; qui in terra.

BIBL. - P. THEOPH. GARCIA AB ORBISO, *Epistula s. Iacobi*. Roma 1954, al c. 5; P. HEINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento*. (trad. it.). Torino 1950, pp. 243. 255. 258. 291; J. BONSIKVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, (trad. it.). Torino 1952, pp. 80. 320.

---

**CONVERSIONE.** - Moto di ritorno a Dio per chi se ne è allontanato col peccato. Per ottenere il perdono è necessario che l'uomo si umili davanti a Dio, riconosca la propria colpa, si allontani dal peccato e protenda la sua attività verso l'azione salvifica di Dio (2Sam 12,; 1Reg. 21, 27 ss.; Lev. 5, 5; 16, 21; 1Sam. 7, 5 s. ecc.; nei Ps. penitenziali 25, 7; 32, 5; 38, 19; 41, 5; 51, 6 ss.; 65, 4; 130, 1 ss.).

Le espressioni più comuni adoperate per siffatti moti dell'animo sono: cercare Iahweh (2Sam 12, 16; 21, 1; Os 5, 6; Sof. 2, 3), chiedere di Lui (Am. 5, 4.6; Os. 10, 12; Is. 55, 6), confessarsi a Lui (1 Reg. 8, 33, 35). Identico concetto esprimono le forme esteriori di pianto, lamentazioni, ecc., ma contro ogni facile illusione, i Profeti ripetono il richiamo, ai sentimenti interiori: cuore sincero (Am. 5, 5; Os 7, 14; Is. 1, 10 ecc.), dirigersi verso il bene ed allontanarsi dal male (Am. 5, 14; Is. 1, 17; Ps. 34, 15; 37, 27), cambiare tenore di vita (Ier. 7, 3; 26, 13), formarsi un cuore nuovo (Ez. 18, 31), od ancora, nella lingua figurata del culto, lavare il cuore (Ier. 4, 14), lavarsi e purificarsi (Is. 1, 16; Ez. 36, 25). È un'intima azione personale che è necessaria all'uomo per trovare e ricongiungersi al suo Dio. Tutte le precedenti circumlocuzioni per questo mutamento profondo sono sintetizzate nel verbo ebraico *subh* (ritornare) donde *subhah* (= conversione, convertirsi); allontanamento dalla direttiva morale finora seguita, e la nuova direzione secondo il volere divino. È in questo termine che si concentra uno dei pensieri dominanti dei Profeti (Am. 4, 6.3 ss.; Os 5, 4; ecc.). La c. ha sempre il significato di un ritorno (cf. Os 14, 2-5; Ier. 3, 12.22; 18, 11; 25, 5 ecc.). Essa deve scaturire da una decisione della volontà dell'uomo: essendo una lotta dell'uomo per Dio ed in nome Suo (Is. 31, 6; Os 14, 2 s.; Ier. 3, 14.22; 4, 1; Ez. 14, 6; 18, 30; Zach. 1, 3). Is. (44-45) trascura quasi l'aspetto negativo della c., per rilevare eminentemente quello positivo, l'unione a Dio (così già Os.). La c. non è un atto, ma una condotta (cf. Ez. 18) di vita.

L'uomo da solo non può operare la sua c.: è di estrema importanza l'insistenza sull'iniziativa divina: «Convertimi, ed io sarò convertito: Tu infatti sei il Mio Dio» (Ier. 31, 18), «Sanami, e sarò sanato» 17, 14; (cf. Lam. 5, 21; Ps. 80, 4.8.20; Zach. 1, 3); è Dio che deve operare la c. dell'uomo perché questa possa essere reale ed efficace; cf. Os 6, 11; 11, 3-11: è Lui che crea il cuore nuovo ed infonde il nuovo spirito (Ier. 24, 7; 31, 31; 32, 39; 15, 19; 17, 14; Ez. 11, 19 s.; 36,26 s.). Duplice aspetto, divino ed umano della c.:

«Se ti convertirai, io ti convertirò...» (Ier. 15, 19), e «Convertiti a Te, o Signore, e ci convertiremo» (Lam. 5, 21). La c. ha ancora un carattere escatologico: non tratta semplicemente di una duplice azione divino-umana che si esaurisce quaggiù, ma del perdono-salvezza, di una unione che sorpassa il tempo e diviene perenne, già fin d'ora ancorata nella divina bontà (Ier. 3, 19-4, 4; 31, 18 ss. ecc.). La c., nel suo aspetto più profondo, è quindi il ristabilimento totale della primitiva armonica unione dell'uomo col suo Dio.

Nel Nuovo Testamento l'invito alla c. riassume tutta la predicazione del Precursore (Mt. 4, 17; Mc. I, 14; Lc. 3, 8); e in esso Gesù incentra la sua (Lc. 5, 32; Mt. 9, 13; Mc. 2, 17). Gli Apostoli invitano i compatrioti alla c. (Mc. 6, 12). Anche nel N. T. la c. appare nel suo duplice aspetto negativo (At. 3, 19; 5, 31; 14, 15; 26, 18) e positivo (At. 9, 35; 10, 43; 11, 18.21; 13, 38; 15, 19; 20, 21; 26, 20): pentirsi, volgersi al Signore (Gesù C.), darsi a Lui, credere. Si giunge così alla «nuova creazione» (v. Rigenerazione) nella partecipazione della morte e della risurrezione del Redentore (Gal. 6, 15; Rom. 6, 4 ss.; 7, 6; Eph. 4, 22.24). Nel suo significato pieno e profondo - congiunta cioè con la fede - la c. unisce il fedele a G. Cristo comunicando la vita della grazia, la vita divina. Il tema profetico ha cambiato aspetto nella predicazione di Gesù e degli Apostoli, ma le linee fondamentali sono sempre uguali. In Io. (Vangelo e lettere) mai la parola c. o il verbo convertirsi; la c. per lui si identifica con «il credere» (cf. 3, 15-18; 5, 25; 6, 40.47; 9, 21-41; 12, 37-40.46 ecc.). La consegna di Gesù Cristo agli apostoli, è c. di tutti i popoli (Lc. 24, 47): per essa si compie la restaurazione totale dell'umanità; «convertirsi e credere» (Mc. I, 15). La c. è il primo passo ed il compimento della palingenesi dell'umanità e del creato in N. S. Gesù Cristo.

[L. M.]

BIBL. - P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 289 ss.: J. BONSIRVEN, *Les Enseignements de Jésus-Christ*, Parigi 1950. p. 125 SS.; ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952.

---

**COPTE (Versioni).** - La lingua copta, derivata dall'egiziano antico con influsso greco, consta di vari dialetti: il sahidico o tebano dell'alto Egitto, il più importante che finì per soppiantare gli altri; l'ahmimico (da Ahmim, città dell'alto Egitto); il subahmimico; il fajjumico (dalla regione el Fajjum, nel medio Egitto) ed infine il bohairico, il più recente dialetto del Delta del Nilo, divenuto lingua letteraria (sec. VI-VII d. C.) ed oggi lingua liturgica copta.

Abbiamo versioni in tutti i dialetti (prevalentemente sahidico e bohairico), giunte a noi allo stato frammentario e ancora senza un'edizione critica completa che permetta sicurezza e solidità per la critica testuale. Le più antiche risalgono dalla seconda metà del II sec. al III d. C. La versione sahidica ha un'antecedenza sulla bohairica perché le popolazioni dell'alto Egitto subirono meno l'influsso ellenistico e furono perciò presto necessitate a tradurre le versioni greche della Bibbia nel dialetto sahidico e negli altri dialetti del medio Egitto, ben presto assorbiti dal sahidico. Per le principali edizioni del V.

T. pubblicate frammentariamente, cf. A. Vaccari, *De Textu (Inst. Biblicae, I)*, 5a ed., Roma 1937, p. 282 s.

La versione sahidica del V. T. (15., Prov., Eccle., Ez.) risente l'influenza delle Esapli; Dan. segue Teodozione; Job dà i LXX pregeronimiani.

La versione c. del N. T. (sahid. e bohair.) è stata edita da G. Horner, *The coptic version of the N. T.*, 4 voll., Oxford 1898-1905; Id., *The coptic version of the N. T. in the southern dialect*, 7 voll., ib. 1911-1924. Il N. T. bohairico nel complesso concorda con i manoscritti greci più antichi (B), nonostante aggiunte non originarie. Le versioni copte, derivate dal greco, hanno un valore grande per la storia e la critica dei LXX e del greco neotestamentario. [A. R.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE - ST. LYONNET. *Critique textuelle*, II. Parigi 1935, pp. 313-24. 450-3. 251 s. 569 s. 617 ss.

---

**CORINTI (Lettere ai).** - Esistono due lettere autentiche dirette da s. Paolo alla comunità di Corinto, città su l'istmo omonimo, da lui evangelizzata con ogni probabilità negli anni 51-53.

I Corinti. Fu scritta da Efeso (I Cor. 16, 8); fra il 55 ed il 57 (forse già nella primavera del 55). Paolo, che non abbandonava mai i suoi neofiti, seguiva con ansietà dall'Asia lo svolgersi della vita cristiana nella comunità di Corinto. Le notizie giungevano abbondanti attraverso i suoi collaboratori Apollo, Aquila e Prisca, i membri della famiglia di Cloe (I, 11), Stefana, Fortunato ed Acaio (16, 17). Inoltre gli stessi Corinti avevano inviato una missiva chiedendo chiarimenti su diversi punti dottrinali e su la liceità di alcune usanze,

Intendendo risolvere tali quesiti e riprendere non pochi inconvenienti manifestatisi dopo la partenza dell'Apostolo, lo scritto manca di una stretta unità. Nella trattazione si succedono semplicemente i vari temi, quanto mai preziosi (oltre tutto) perché tratteggiano con abbondanza di particolari la vita intima della comunità.

Dopo un esordio (1, 1-9), s. Paolo si sofferma a descrivere ed a riprendere il sorgere di partiti nella comunità (1, 10-4, 21). Dopo la sua partenza, infatti, era venuto Apollo (giudeo ellenista, convertito) con le migliori intenzioni, che vi operò un gran bene (At. 18, 27). Col suo zelo e con l'abilità oratoria egli suscitò un vivo entusiasmo, che presto fu causa di una scissione.

Mentre alcuni rimanevano attaccati alla memoria dell'Apostolo, altri anteponevano lo stile più intellettualistico di Apollo alla semplicità del primo missionario, dando origine a preferenze personali. Ai due gruppi dei sostenitori di Paolo e di Apollo se ne aggiunse un terzo, che, formato si forse in seguito all'arrivo di alcuni cristiani evangelizzati da Pietro, prese come emblema questo nome. Altri, poi, annoiati del continuo manifestarsi di preferenze intorno ai nomi dei missionari, si proclamarono del partito di Cristo. L'apostolo Paolo si mostra sorpreso di questa mania dei Corinti, che in pratica veniva a scindere l'unità della Chiesa e a turbare profondamente la comunità. Perciò insiste nell'affermare

l'unità della Chiesa, il cui capo è il Cristo (1, 10-16) e nel dimostrare come la bellezza e profondità del Vangelo non abbia bisogno di una vana sapienza umana (1, 17-3, 4). Quindi invita a considerare nei missionari i collaboratori del Cristo senza perdersi in nocive preferenze intorno ai loro nomi (3, 4-4, 13). Termina annunciando la missione di Timoteo e la sua prossima visita (4, 14-21).

La vita licenziosa, per cui era famosa Corinto, offre la materia per i tre capitoli seguenti, ove dapprima si riprende un incestuoso che conviveva con la sua matrigna (5, 1-13), si mostra la malizia della fornicazione (6, 12-20) e si spiegano i rapporti fra il matrimonio cristiano e la verginità (7, 1-40). In una breve pericope (6, 1-11) si condannano le liti dei cristiani davanti a tribunali pagani.

La questione se fosse lecito mangiare carni immolate agli idoli (idolotiti), trova un'ampia trattazione esauriente (8, 1-11, 1), mentre l'intento di disciplinare le assemblee liturgiche offre l'opportunità di svolgere una lunga trattazione sui vari carismi (v.); (11, 2-14, 40), insistendo in modo particolare su la "profezia" e la "glossolalia" ed elevando un inno meraviglioso alla carità (13, 1-13), superiore a qualsiasi carisma. Altro punto di primaria importanza è la pericope su l'Eucaristia (v.); (11, 17-34).

Un'ultima questione rivolta dai Corinti occasiona il più ampio svolgimento del tema della risurrezione (v.) dei morti (15, 1-58). Ivi più che le varie nozioni su i corpi risuscitati sono da notarsi la precisa documentazione della risurrezione del Cristo e la relazione intima fra quest'avvenimento e la sorte finale dell'umanità.

La lettera termina con raccomandazioni particolari per la colletta (16, 1-4) e per la buona accoglienza da fare ai suoi inviati (16, 5-24).

Come si vede, è una lettera di primaria importanza; un quadro meraviglioso di storia ecclesiastica. Anche nella trattazione di questioni particolari e disciplinari, come quelle intorno ai partiti, l'Apostolo sa elevarsi a considerazioni generali e di grande interesse dottrinale. Per questo non poche parti della teologia sacramentaria (indissolubilità del matrimonio, col noto privilegio paolino; Eucaristia), della Cristologia, dell'escatologia, del trattato su lo Spirito Santo, di cui si afferma la divinità (2, 10 s.; 12, 4-11), trovano le loro prove scritturistiche in questa lettera. Lo scritto ha notevole interesse per la liturgia, specie per la menzione delle "agapi"; infine la scomunica, lanciata contro l'incestuoso (5, 3-5) costituisce il più antico esempio di un tale uso giuridico della Chiesa.

Letterariamente lo scritto si presenta in una veste greca ed in uno stile molto apprezzato; in genere sotto quest'aspetto essa occupa un posto privilegiato fra le lettere paoline. La sua autenticità è ampiamente documentata da testimonianze antichissime e dall'esame intrinseco.

Il Corinti. La relazione fra la precedente e la seconda lettera ai Corinti è ancora oggetto di ipotesi e di discussioni, perché non conosciamo gli avvenimenti intermedi. Molti esegeti le considerano consecutive; fra i moderni, invece, è ammessa con probabilità, una lettera intermedia andata perduta (cf. 2Cor 2, 3 s. 9; 7, 8: s. Paolo ha scritto ai Corinti nell'angoscia, una lettera rude, violenta, quasi se n'è pentito; ora la nostra prima non ha certamente il carattere suddetto); e un viaggio intermedio dell'Apostolo a Corinto (2Cor

12, 14; 13, l s.). A quanto sembra, si trattò di una visita breve e contrassegnata da un ricordo spiacevole (cf. ivi 2, 1; 12, 21; 13, 2). Ritornato ad Efeso, Paolo fece conoscere ai Corinti il progetto di un nuovo soggiorno più prolungato nella loro città. Ma, venuto a conoscere dei dissapori in Corinto e dell'attività di seminatori di discordia e suoi denigratori, vi invia Tito, sperando in una soluzione pacifica dei molti problemi. Avvenuto il tumulto di Efeso con la relativa fuga dell'Apostolo, questi passa in Macedonia, ove incontrò Tito di ritorno dalla sua missione.

La relazione di questo cooperatore fedele rassicurò alquanto Paolo che, in preda a profonda angoscia per gli ultimi avvenimenti di Efeso e per le notizie dalle varie comunità, immaginava a Corinto un male più grave di quello reale. Allora scrisse la presente lettera personalissima, in cui il tono di una tenerezza paterna si alterna col rimprovero più duro, le proteste di umiltà di Paolo contrastano con un'energica difesa del suo apostolato, per nulla inferiore a quello dei Dodici.

La lunga lettera si divide in tre parti, nonostante i rapidi passaggi ad argomenti diversi. Nella prima parte, dopo un bellissimo esordio (1, 1-11), si ha una lunga apologia (1, 12-7, 16): Il primo malinteso da dissipare è l'accusa piuttosto puerile, di un irragionevole cambiamento nel piano dei viaggi apostolici (1, 12-2, 4). Paolo spiega che il rimando della sua visita è stato motivato da un senso di carità. Egli ha procrastinato per evitare a sé ed ai Corinti un incontro umiliante in quanto i molti mali, serpeggianti nella comunità, l'avrebbero obbligato ad assumere un contegno contrario al suo cuore paterno. Quindi non si tratta di un'imperdonabile leggerezza dell'Apostolo. In maniera delicata si accenna ad un uomo, da cui Paolo era stato offeso; egli si rallegra che la comunità stessa ha adottato provvedimenti drastici contro l'indegno, ma prega che si usi grande carità, una volta che si è pentito (2, 5-11). Per mostrare il suo cuore ai Corinti, Paolo ricorda la sua trepidazione appena fuggito da Efeso ed il piacere che provò all'incontro con Tito in Macedonia 2, 12-17).

Quindi viene a trattare, in maniera più generale, della sublimità dell'apostolato (3, 1-4, 6), mostrandone la relazione con lo spirito. Il brano contiene anche la prova della superiorità della Rivelazione del Nuovo Testamento rispetto a quella dell'Antico ed il noto antagonismo fra la lettera e lo spirito. Quasi a conclusione l'Apostolo insiste nel rilevare il contrasto (4, 7-5, 10) fra l'alta dignità e le miserie della natura umana: è l'antagonismo fra la carne e lo spirito, fra l'uomo interiore e quello esteriore. Ritorna, quindi, a precisare il fine e la causa del suo ministero apostolico (5, 11-7, 1), ricordando ancora una volta i suoi rapporti con la comunità e la missione di Tito (7, 2-16).

Nella seconda parte (8, 1-9, 15) è svolto un argomento del tutto diverso. L'Apostolo, che ha già fissato di compiere un viaggio a Gerusalemme, intende presentarsi alla chiesa madre con un segno tangibile della riconoscenza e della carità delle comunità sorte fuori della Palestina. Già in Macedonia si è proceduto ad una raccolta in favore dei poveri di Gerusalemme. Paolo ricorda l'impegno assunto dai Corinti (I Cor 16, 1.4) e si raccomanda perché mostrino grande sollecitudine in proposito (8, 1.15). Raccomanda Tito ed il compagno, che sono stati incaricati di promuovere quest'opera di carità (8, 16-9, 5). Fin dal principio della trattazione, ma specialmente nella parte finale (9, 6-15) Paolo si eleva in un piano soprannaturale, facendo notare tutta la bellezza ed il valore dell'atto caritativo.

La lettera sembrava avviata su un argomento molto pratico ed alla sua chiusura naturale, quando nella terza parte (10, 1-13, 10) ripiglia la polemica talvolta tagliente. Di malavoglia, ma spintovi dalla necessità di difendere la causa di Dio, egli ribatte una ad una le principali calunnie che i suoi nemici giudaizzanti andavano spargendo a suo conto. Egli descrive il suo apostolato, che è contrassegnato dall'assistenza continua del Cristo (10, 1-11) e ben limitato nel suo campo (10, 12-18). Contro quanti cercavano di screditarlo fra i fedeli, paragonandolo sfavorevolmente con gli altri Apostoli, i soli autentici secondo loro, Paolo, fra ripetute proteste di indegnità, riassume alcune differenze nelle rispettive condotte (11, 1-15) e quindi descrivendo la sua vita di lotta continua e di sofferenze insieme ai doni straordinari concessi gli da Dio, dimostra il suo pieno diritto di essere equiparato in tutto agli altri apostoli (11, 16-12, 10). Per ultimo si scusa di quest'appassionata auto difesa, indicandone il fine (12, 1-13, 10). L'epilogo (13, 11-13) contiene i soliti saluti ed una formula di benedizione, che costituisce uno dei testi più espliciti su la Trinità.

Non vi sono difficoltà particolari circa il luogo ed il tempo della composizione. Molteplici indizi fanno pensare che la lettera fu scritta dalla Macedonia. Tenendo conto della cronologia generale della vita dell'Apostolo, la sua data può oscillare solo fra il 57 ed il 58, con maggiore vero, somiglianza per il primo anno.

Mentre la 1Cor è un documento di prim'ordine per la conoscenza della vita intima della comunità; la 2Cor. ci mostra in maniera meravigliosa l'anima di Paolo, le sue pene, le sue grazie straordinarie, l'opposizione riscossa dalla sua attività. An. che per la teologia dommatica la 2Cor è utilissima. La formula trinitaria finale è perfetta; il paragone fra l'Antico ed il Nuovo Testamento è svolto con profondità tale da preludere alla lettera agli Ebrei; è sunteggiata la dottrina della Redenzione e si ha un interessante accenno al giudizio particolare (5, 10).

L'autenticità della lettera è riconosciuta da tutti, eccettuati i pochi critici radicali che rigettano senza fondamento alcuno tutti gli scritti paolini.

Per la connessione dei cc. 10-13 con i precedenti è da notare che, se nella prima parte predominano espressioni affettuose, non mancano neppure rimproveri severi (1, 13; 15, 12; 20-6, I, 12); d'altronde anche nei cc. 10-13 si rivela l'animo tenerissimo dell'Apostolo (11, 2-11; 12, 15). Molte idee si corrispondono nella prima e nella terza parte e nulla obbliga a considerare cambiato lo sfondo storico. Da un esame attento risulta che nella prima parte vi sono già, più o meno latenti, accenni a tutte le calunnie, contro cui Paolo si difende con tanta insistenza e fermezza nella terza. Le allusioni ad un'opposizione al suo apostolato (1, 12, 17 ss.; 2, 12-17; 3, I; 4, 3; 5, 12-16) sono tutt'altro che rare. Le molteplici lodi rivolte alla comunità non tolgono affatto l'ombra di disordini (I, 13

s.; 2, 5, 6, 9; 6, I, 11-7; 3). Abbondano i segni di un'apologia dell' Apostolo (1, 11- 14.18 s.; 2, 14.17; 3, 2). È giusto che, se qualche incidente increscioso è stato regolato, l'Apostolo manifesti la sua gioia (7, 4-16), ma ciò non indica affatto che tutto fosse ormai normale nella comunità. Sussistono altre difficoltà, che vanno appianate. Nella terza parte, dopo la

parentesi su la colletta che stava tanto a cuore all'Apostolo, queste vengono sistematicamente confutate con energia. I nemici e denigratori di Paolo non meritavano altro che essere smascherati senza pietà. Questi lo fa, anche se ciò comporta la manifestazione di segreti intimi, per l'amore verso i Corinti, che non andavano abbandonati a sobillatori, intrusi e libertini.

Nessuno dei testimoni del testo (manoscritti, versioni) offre un appiglio per negare o discutere l'autenticità del brano. Tutti suppongono l'unità dello scritto.

[A. P.]

BIBL. - E. B. ALLO. *Première Epître aux Corinthiens*. Parigi. 1934; ID. *Seconde Epître aux Corinthiens*. ivi 1937; J HUBY, *Première Epître aux Corinthiens*, ivi 1946; H.D. WEND-LAND: *Die Briefe an die Korinther*, Gottinga 1948; V. JACONO, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*. Torino 1951. Pp. 253-509.

**CORNELIO centurione.** - v. Atti degli Apostoli.

---

**CORPO MISTICO.** - «A Damasco Paolo ha cominciato con l'essere ghermito da Cristo e col vivere una nuova vita; l'intero vento di Anania lo fa entrare nella società fondata dal Cristo ed egli sente quali ricchezze gli offre la Chiesa» (Bonsirven).

S. Paolo scorse allora che il Cristo si identifica con l'insieme e con ciascun cristiano «Io sono Gesù che tu perseguiti»); e che, in conseguenza della adesione integrale al Cristo (è questo il significato di «fede», nell'evangelo, - cf. s. Giovanni - e in s. Paolo), questi diviene il principio della nostra vita spirituale «non sono più io che vivo, ma è il Cristo che vive in me» Gal. 2, 20); idea espressa sinteticamente nella formula, spiccatamente Paolina, «nel Cristo Gesù».

«Io sono Gesù che tu perseguiti» (At. 22, 7 s.; 26, 14 s.); il Signore parla così perché egli e la sua Chiesa sono una sola persona (s. Agostino e i commentatori cristiani); il Cristo si identifica con ciascuno e con la società dei suoi fedeli; «Come il corpo è uno e possiede parecchie membra, e queste membra del corpo, pur essendo di fatto parecchie, sono un corpo solo, così anche il Cristo. E in un solo Spirito siamo stati tutti battezzati per costituire un corpo solo...» (I Cor 12, 12 S. 27; Rom. 12, 4 s.). S. Giovanni Crisostomo, hom. 30; PG 61, 249-253 commenta: «Avrebbe dovuto dire: Così anche la Chiesa... ; nomina Cristo al posto della Chiesa».

Così, quando Paolo domanda ai Corinti, divisi in fazioni: «Cristo è suddiviso?», non parla della persona del Cristo, né della possibilità di dividerlo in fazioni, ma della Chiesa, che è identificata col Cristo (Allo, Spicq).

«Tutti voi (cioè la comunità), scrive ai Galati (3, 26-29) - che siete stati battezzati, avete rivestito il Cristo; voi siete tutti uno nel Cristo Gesù» cioè una sola persona. Abbiamo la



stessa idea, in termini quasi identici, in una frase rivolta ai Colossesi (3, 10 s.): «Non vi è più greco o giudeo..., né barbaro, schiavo o uomo libero, ma il Cristo assolutamente».

Arriviamo così alla espressione e nozione: la Chiesa è il corpo (mistico) del Cristo; in essa, corpo, secondo l'educazione biblica dell'apostolo, equivale a *persona*: *del Cristo* è un genitivo «epesegetico» o di apposizione (ad es. il segno di Giona. Mt. 12, 39: il segno che era lo stesso Giona; cf. U. Holzmeister, in VD 25 [1947] 112-117), cioè la persona che è lo stesso Cristo; infine, l'epiteto mistico è stato aggiunto dai commentatori per meglio definire questa realtà dell'ordine spirituale: il Cristo, Dio-Uomo è ben distinto come persona fisica dalla Chiesa.

La preparazione del rabbino, con il principio di solidarietà così dominante in tutto il Vecchio Testamento (cf. F. Spadafora. *Collettivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953): la nazione considerata come un solo organismo vivente, sposa di Iahweh, nell'alleanza del Sinai (cf. Os 1-3: fer. 2; Ez. 16; e la Cant.), spiega sufficientemente come Paolo abbia ben compreso il significato delle parole del Risorto, nell'incontro di Damasco; abbia compreso e sperimentato che l'adesione integrale al Cristo, faceva dei cristiani un organismo vivente. D'altronde, era la realtà da Gesù enunziata nelle parole: «Io sono la vite voi i tralci» (Io. 15, 5; cf. 17, 21 ss.). E' una realtà nel campo spirituale, e non una semplice metafora.

Per mettere in guardia i Corinti (I Cor. 6, 12-20) contro la fornicazione, l'Apostolo ricorre alle seguenti considerazioni. Riprendendo la frase della Genesi (2, 24), utilizzata da Gesù (Mt. 19, 4 s.) per affermare l'unità indissolubile del matrimonio, egli ricorda il principio che qualsiasi unione carnale fa della coppia una sola carne, cioè una sola persona, quantunque nell'ordine materiale; un cristiano non può accettare questo peccato: esso diviene per lui una vera mostruosità per due ragioni. La prima, perché tutta la sua persona - il suo corpo - è divenuta proprietà del Cristo, tempio dello Spirito Santo; la seconda ragione che colpisce di più, è che ogni cristiano è membro del Cristo: il che suppone che egli faccia parte del corpo del Cristo. E l'unione che egli mantiene con questo è di ordine superiore: «Uno spirito solo», dunque unità, ma nella categoria delle realtà divine. Come congiungere ad una prostituta questa porzione vivente del Cristo?

La stessa nozione in 1Cor. 10, 17: «Dal momento che vi è un solo pane, noi tutti formiamo un sol corpo, poiché partecipiamo tutti a questo unico pane». Questo «pane unico» designa evidentemente il corpo del Cristo, lo stesso Cristo che si riceve in tutte le cene eucaristiche: unità dell'eucarestia e del Cristo, che è il fondamento dell'unità dei cristiani tra loro. Questa unità organica è chiamata un corpo, una persona.

Lo stesso pensiero è svolto nell'avvertimento sui carismi, nei celebri due passi: I Cor. 12; Rom. 12.

«Ora voi siete il corpo del Cristo e le membra che lo compongono» (I Cor. 12, 27); «Così, noi tutti, essendo parecchi, siamo un sol corpo nel Cristo, e ciascuno, membro gli uni dagli altri» (Rom. 12, 5). «I cristiani sono le membra solidali di uno stesso organismo, chiamato qui "*un solo corpo nel Cristo*", per indicare che è la loro comune incorporazione a Cristo (cf. "Io sono la vite, voi i tralci") che li fa essere un corpo, il quale è chiamato "il

corpo del Cristo", cioè " il Cristo stesso", secondo il valore della espressione nella mentalità biblica dello scrittore» (Bonsirven).

In questi brani (I Cor.; Rom.), s. Paolo illustra direttamente la costituzione *esterna* o gerarchica della Chiesa: apostoli, dottori ecc. Ogni cristiano ha una sua propria funzione; l'adempia, per quanto modesta, apparentemente secondaria; l'essenza del cristianesimo è il precetto della carità, solo dalla pratica più o meno intensa di esso, ha vero valore, dinanzi a Dio, il compito svolto da ciascuno cf. I. Cor. 13 (inno della carità); 14 (valore dei vari doni ed uffici, secondo il principio della carità).

La medesima concezione del C. m. s. Paolo espone, più compiutamente, nelle due epistole, gemelle, della prigionia (Eph. 1, 22 s.; 4, 16; 5, 23.30 ss.; Col. 2, 10-19).

Oggetto di queste due lettere è la supremazia assoluta del Cristo (uomo-Dio), su tutto il creato, sulla Chiesa.

Egli è il Capo, nel senso di Sovrano, Padrone, fonte di ogni grazia, di ogni sapienza (cf. 2, 10 «egli è il Capo di ogni Principato e Potestà», dove tal senso è indiscusso); 1, 15-18: «Egli (il Cristo) è l'immagine del Dio invisibile... per mezzo di Lui tutto è stato creato, quanto è in cielo e sulla terra, di visibile e d'invisibile, Troni, Dominazioni... Egli è il Capo del corpo (o "persona") che è la Chiesa».

E dal Capo, fonte di ogni essere, di ogni grazia, la Chiesa tutto riceve. «Egli pertanto è il principio della perfetta coesione ed articolazione delle membra tra loro; della circolazione del flusso vivente che le alimenta; della loro crescita continua (che proviene da Dio), che loro permette di costituire il Cristo totale: che cresce senza posa, tendendo alla pienezza della sua statura completa» (Bonsirven); cf. Eph. 4, 11-16; 2, 19-22.

Come in ogni organismo, le membra sono tra loro intercomunicanti e interdipendenti: il bene e il male di ciascuno influisce sul tutto e su gli altri. Ecco un forte motivo per evitare il peccato, per pregare e soffrire per la Chiesa: cf. Col. 1, 24 (v. Colossesi).

La dottrina dell'inserzione dei fedeli nel m. suggerisce a s. Paolo numerose espressioni tutte proprie con le quali attribuisce alle membra azioni e proprietà del corpo del Cristo storico, sì che le vicende verificatesi storicamente in un tempo determinato intorno al Redentore, si ripetono nel suo C. m. «Nel Signore», «nel Cristo Gesù», noi siamo eletti, moriamo al peccato, risuscitiamo alla vita nuova della grazia e cresciamo in essa; «in Lui e con Lui» viviamo, soffriamo, risuscitiamo e siamo glorificati; «per Lui», unico nostro Mediatore, possiamo accostarci al Padre che ci ama in proporzione della nostra somiglianza al Figlio suo; insieme con Lui giudicheremo angeli ed uomini.

L'immagine del C. m. esprime bene la universalità e l'unità della Chiesa (con la quale praticamente si identifica, Col. 1, 24): tutti indistintamente sono chiamati a far parte del medesimo corpo sotto il medesimo Capo. Ne esprime anche la santità, poiché dall'incorporazione a Cristo deriva per ognuno il dovere della solidarietà, della giustizia e della carità verso gli altri fratelli e l'obbligo di tendere alla perfezione del Capo, affinché ci sia armonica proporzione fra le parti e in ogni parte del C. m.

La dottrina del C. m., sviluppata ampiamente dai Padri e dai documenti del Magistero ecclesiastico, può considerarsi uno dei punti centrali e più fecondi di tutto il Cristianesimo.

Contro la pretesa di ammettere in Paolo una evoluzione di pensiero sulla dottrina del C. m. - in I Cor e Rom. avremmo solo una metafora, come nell'apologo di Menenio Agrippa, in Eph.-Col. invece avremmo la realtà soprannaturale esposta di sopra, idea suggerita a Paolo dallo gnosticismo (Schlier) o dall'origine misteriosa (Wickenhauser) - cf. P. Benoit, *Corps, Tête et plérôme dans les Epîtres de la Captivité*, in RH 63 (1956) 5-44, dove corregge quanto aveva scritto in RH 47 (1938) 115-119 recensendo il libro di A. Wickenhauser: *Die Kirche als der mystische Leib nach dem Apostel Paulus*, Munster i. W. 1937.

[L. V. - F. S.]

BIBL. - F. PRAT, *La théologie de St. Paul*, I, 18a ed., Parigi 1930, pp. 359-70; II, 15a ed., 1929, pp. 341-62; A. MEDÉBIELLE, *Eglise*, in DBs, II, coll. 640 s. 660-8; E. MURA, *Le corps mystique du Christ*, I, Parigi 1934, pp. 45-104; L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant St. Paul*, Parigi 1949; J. BONSIRVEN, *Teologia del N.T.*, Torino 1952, pp. 250-61; P. MICHALON, *Eglise, corps mystique du Christ glorieux*, in NRTh, 84 (1952) 673-87; A. FEUILLET, *L'Eglise plérôme du Christ d'après Eph. 1, 23*, in NRTh, 88 (1956) 449-472. 593-610.

---

**CORRETTORI biblici.** - Sono lavori critici del XIII-XIV sec. destinati a eliminare gli errori introdotti nel testo latino della Volgata, usato nell'Università di Parigi, profondamente alterato per la negligenza dei copisti, per la mescolanza arbitraria di lezioni delle antiche variazioni latine e per le correzioni arbitrarie di dotti (Alcuino, Teodolfo e altri). Si distinguono due specie di c.; gli uni, col testo biblico, annotano in margine le lezioni da rifiutare, da accettare o da correggere; gli altri, senza testo biblico, contengono solo le lezioni più largamente vagliate con l'indicazione delle autorità testuali. Sono tutti dovuti a docenti dell'Università: Frati Predicatori e Frati Minori.

C. dei Domenicani: il Senonense, rifiutato dagli stessi Domenicani; quello di Ugo di S. Caro, rappresentato dal cod. Vaticano Ottoboniano 293. La conformità del testo con gli autentici manoscritti della Volgata geronimiana è scarsamente assicurata, a causa del ricorso al testo ebraico e greco.

I c. dei Francescani sono: il Sorbonicum (cod. 15. 554 della Biblioteca Nazionale di Parigi) attribuito a Guglielmo il Brettone e molto affine a quelli domenicani; quello di Guglielmo de Mara (cod. Vat. lat. 3466); quello di Gerardo da Hoio (cod. Vat. lat. 4240) compiuto, come il precedente, secondo retti principi di critica testuale (conformità della Volgata, anziché ai testi originali).

L'apporto dei c. all'emendamento della Volgata fu minimo a causa del carattere privato dell'iniziativa, dell'imperizia o negligenza degli amanuensi.

[A. R.]

---

**CREAZIONE.** - I numerosi brani della Sacra Scrittura che si riferiscono alla c. vengono comunemente così raggruppati (dal Vacant [DB, II, 1101-05] in poi; cf. BRLK, II):

1) Tutto ciò che esiste: l'universo visibile e invisibile, quanto è in esso, è opera di Dio, e di Dio soltanto. Dalla Genesi all'Apocalisse tale verità è affermata continuamente. «All'inizio Iddio creò l'universo» (Gen. 1, 1): cielo e terra, stanno infatti per il cosmo intero.

Spesso nel Salterio: «Una parola del Signore creò i cieli, - e un soffio della sua bocca li ornò». «Egli dice ed è fatto - Egli comanda e tutto esiste» (Ps. 33, [32], 6.9). «Tuo è il giorno e tua pure è la notte - Tu formasti la luna e il sole» (89 [88], 12). «Suo è il mare poiché Egli l'ha fatto» (95[94], 5); cf. 102 (101), 26; 119(118), 90 s. «Fattore del cielo e della terra, - del mare e di quanto si trova in essi» (146 [145], 6). I Profeti si rifanno a Gen 1-2 per celebrare l'onnipotenza creatrice di Dio (cf. Am. 4, 13; 5, 8; 9, 5 ss.). «Egli con la potenza fece la terra; - con la sua sapienza stabilì fermamente il mondo; - con la sua intelligenza, distese i cieli» (Ier. 10, 12; cf. 51, 15). Ma specialmente Isaia cc. 40-56; e più determinatamente 44, 6-46, 13. «Iahweh è un Dio eterno - il creatore degli estremi confini della terra» (Is. 40, 28). «Così parla Iahweh, - che ha creato i cieli e li ha spiegati - che ha disteso la terra con tutto quello che essa produce - che dà la vita a quei che vi camminano sopra» (42, 5). «Io sono Iahweh, il creatore dell'universo; - io solo ho spiegato i cieli - ho da solo disteso la terra» (44, 24). Così negli altri libri del Vecchio Testamento: «Tu solo sei Dio; tu facesti il cielo, il cielo dei cieli ed ogni loro ornamento, la terra e quanto esiste sovr'essa, i mari e quanto in essi si contiene - tu a tutti dai la vita» (Neh. 9, 6).

«A te siano soggette tutte le cose da te create, - perché tu parlasti e furono fatte - emettesti il tuo soffio e le formò» (Iudt. 16, 14). Nei libri sapienziali vien celebrato l'attributo divino, la sapienza che presiedette alla c. (cf. Prov 8, 22-32; Sap. 7, 21-8, 19; Eccli. 39, 20-40, 1). La c. e le sue meraviglie sono descritte in Iob 9, 5.10; 26, 7, 14; 38-42. «Dio dei miei padri, - Tu che hai creato ogni cosa con la tua parola - e con la tua sapienza hai formato l'uomo» (Sap. 9, 1). «Voglio ricordare le opere di Dio - Ad una Sua parola vennero formate, - e compiono i suoi voleri, conformemente al Suo decreto» (Eccli. 42, 15; cf. 43, 33 «ogni cosa l'ha fatta il Signore»).

Dio, creatore dell'universo, nel credo della chiesa primitiva (At. 4, 24; 14, 15; 17, 24). «Per fede sappiamo che l'universo è stato formato mediante la parola di Dio, e così quanto vediamo non è stato fatto da cose esistenti» (Hebr. 11, 3). «Degno sei Tu, o Signor nostro e nostro Dio - di ricevere la gloria, l'onore e la potenza ; - perché Tu hai creato tutte le cose - e per tua volontà sussistono e furono create» (Ap. 4, 11).

2) Dio ha creato dal nulla, mediante la sua onnipotenza. È detto espressamente in II Mach. 7, 28: «Ti prego, bimbo mio, riguarda il cielo e la terra, osserva tutto ciò che vi è in essi, e pensa che Iddio lo fece dal nulla». È presupposto, talvolta espressamente, dai testi ora citati. In Gen 1, 1, Dio crea l'intero universo, dunque nulla preesisteva. Il verbo *bara'*

già per sé esprime che il mondo è frutto dell'onnipotenza divina; ricorre 47 volte nella Bibbia (forma qal e nifal) e sempre per esprimere un'azione divina, un intervento fuori dell'ordine naturale; è usato per la produzione della terra (Gen. 1, 21; 2, 3 s.; Is. 40, 28); per la produzione del cielo (Is. 45, 18); per la produzione della vita degli animali (Gen. 1, 21); per la produzione dell'uomo (Gen. 1, 27; 5, Is.; 6, 7; Is. 45, 12; Eccle. 12, 1); per l'operazione di miracoli (Ex. 34, 10). Il contesto determina che qui il verbo bara' è adoperato nel suo senso particolare di "creare" e "creare dal nulla": «nel senso pieno della prima creazione, dietro la quale è il nulla» (Procksch).

La costruzione «Quando Dio iniziò a creare, la terra era solitudine e caos ... - disse: Sia la luce ecc». Esprimerebbe direttamente la creazione seconda. Ma tale costruzione (beresit bero' infinito costruito) sintatticamente possibile, non è attestata da alcun manoscritto masoretico, da nessuna versione. Gen 1, 1 è l'introduzione sintetica di tutto ciò che segue nell'intero capitolo. Inoltre la frase tohu wahohu, resa «solitudine e caos» potrebbe anche essere una descrizione popolare del nulla. Teodozione traduce «vacuità e niente».

In Ps. 33, 9; Iudt. 16, 14; Eccli. 42, 15 bastò un comando di Dio per creare; molti esegeti, anche acattolici vedono, a ragione, almeno un accenno alla creazione dal nulla. Il Nuovo Testamento esprime ciò nettamente in Hebr. 11, 3; Rom. 4, 17; Dio e il Cristo sono detti: «primo fondamento e creatore di ogni essere»: «Da lui e per lui è ogni cosa» Rom. 11, 36; I Cor 8, 6; Col. 1, 15 s.; Io. 1, 3: «In principio era il Verbo... (\*\*\*) l'imperfetto esprime l'eternità, la vita continuata, immutata); tutte le cose per mezzo di lui sono state fatte» (\*\*\*, l'inizio, il divenire in un dato momento del tempo).

L'espressione della Sap. 11, 17 «(Dio) creò il mondo da una materia informe» \*\*\*, presa dalla filosofia greca, vuol rendere in linguaggio allora in uso, \*\*\* di Gen. 1, 2, cui senz'altro si riferisce; l'autore, se ben si considera il contesto, parla infatti della c. degli esseri viventi, come si suol dire, della c. seconda: di separazione ed ornamento. Questo caos o materia informe era stato già creato da Dio: Gen. 1, 1; allo stesso modo delle tenebre di cui parla anche Gen. 1, 2 (Is. 45, 6 s.): cf. Sap. 1, 14; 11, 26 (J. Weber, *La Ste Bible*, ed. Pirot 6, 1946, p. 475 s.).

3) Ancora: Dio ha creato all'inizio del tempo. Al sorgere del creato, per opera di lahweh, viene opposta l'eternità di Dio, la preesistenza e la sapienza del Cristo: (Io. 1, 1.3); «Prima che nascessero i monti, e si formasse la terra... da una all'altra eternità tu existi, o Dio» (Ps. 90 [89], 2). «Dio mi possedette - dice la Sapienza personificata - qual principio delle sue azioni, prima delle sue opere ... quando non v'erano abissi...» (Prov. 8, 22-32). E nel Nuovo Testamento: «Glorifica me, o Padre, di quella gloria che godevo presso di te, prima che il mondo fosse» (Io. 17, 5), cf. Eph. 1, 4 «Ci ha eletti, prima della creazione del mondo».

4) La c. è opera buona, risponde al disegno divino, ed è frutto della Sapienza divina. Gen. 1, 31; Eccli. 39, 33; Sap. 1, 13 s. «Come sono numerose le tue opere, o Signore; e tutte le hai fatte con sapienza» (Ps. 104 [103], 24); Prov 3, 19; Ier. 51, 15; Eccli. 16, 26-29; 42, 21, 26.

5) Dio ha creato con assoluta libertà (Ps. 135 [134] 6; Dan. 4, 32; «Egli compie tutto secondo il beneplacito della sua volontà» Eph. 1, 11; Ap. 4, 11), e per la sua gloria (Eccli. 17, 7 s.; Rom. 11, 36: «Da lui [Dio], per mezzo di lui, e per lui [fine] sono tutte le cose». E gli uomini del creato devono risalire al creatore: Sap. 13, 1-9; Rom. 1, 19 ss.

Infine, la divinità di Cristo è chiaramente professata nei passi del Nuovo Testamento che lo dicono creatore: Io. 1, 1-3; «(Cristo) è il primogenito di tutta la creazione; perché in lui tutto è stato creato nei cieli e sulla terra; il mondo visibile e invisibile, - Troni, Principati, Potenze. - Tutto è stato creato da lui e per lui» (Col. 1, 15 s.). Per la narrazione biblica Gen. 1, v. Esamerone; per la creazione dell'uomo v. Adamo.

[F. S.]

BIBL. - F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*. 2a ed., Torino-Roma 1948, pp. 3-84; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.: *La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino-Roma 1950, pp. 156-68.

---

**CRISTIANO.** - I discepoli di Gesù (nel N. T.: eletti, Rom. 8, 33 ecc.; discepoli, At. 9, 26; fratelli, At. 2, 29.37; santi, Rom. 8, 27; 15, 25; credenti, At. 5, 14), furono chiamati c. dai Gentili di Antiochia (ca. 43 d. C.), secondo un uso comune (cf. Cesariani, Pompeiani, \*\*\* = Mt. 22, 16), = seguaci di \*\*\*, considerato nome proprio di persona, invece di semplice appellativo: il Messia, il Cristo (At. 12, 26).

I Giudei li chiamavano con disprezzo nazareni (At 24, 5). Il termine c. ancora in At. 26, 28 sulle labbra di Agrippa e in I Petr. 4, 16, ebbe fortuna; già a Roma (nel 64) i fedeli erano così designati (Tacito, *Ann.* XV, 44); nel sec. II divenne d'uso generale, tra gli stessi fedeli.

*Chrestianus* è deformazione popolare (Svetonio, Nero 16; Claud. 25), derivato dal iotacismo \*\*\*.

Per errore o per pietà alcuni Padri fecero derivare c. da \*\*\* "buono, eccellente" (Tertulliano, *Apolog.* 3; s. Giustino, *Apol.* I, 4; Clemente Aless., *Strom.* II, 4).

[F. S.]

BIBL. - H. LECLERCQ, in *DACL.* III, coll. 1464-78; A. FERRUA, in *La Civ. Cattolica* 1933. II, p. 552 ss.; 1933, III, p. 13 ss.; J. RENIE'. *Les Actes (La Ste Bible)*, ed. Pirot, 11), Parigi 1949, pp. 169 s. 331.

---

**CRITICA biblica.** - C. in genere è l'arte di distinguere il vero dal falso, l'autentico dal contraffatto. Applicata ad un'opera letteraria, è l'arte che si prefigge di stabilirne l'autenticità (se appartenga davvero allo autore, cui comunemente si ascrive), l'integrità, la storicità, e l'identità col testo primitivo. Si basa su un duplice ordine di criteri: *criteri esterni*, ossia la testimonianza storica della tradizione relativa ad una data opera; *criteri*

*interni* (stile, purezza di linguaggio, contenuto, dettagli storici e geografici ecc.). È chiaro che decisivi saranno soprattutto i primi, dato che l'apprezzamento dei secondi dipende troppo spesso da valutazioni soggettive: questi ultimi possono però portare un ottimo argomento di conferma (*Providentissimus Deus* di Leone XIII, in ER, 119). Dal sec. scorso il primo ad usare tale terminologia fu esattamente J. G. Eichorn, *Einleitung in das A. T.*, Lipsia, 2a ed., 1787) si usa dividere la c. in *c. inferiore* (c. humilior o inferior) e *c. alta* (c. sublimior o altior). La prima, o *c. testuale*, si occupa della restituzione fedele del testo, possibilmente quale uscì dalle mani dell'autore; la seconda o *c. letteraria*, studia invece la figura dell'autore, il tempo in cui egli è vissuto, il suo ambiente culturale, l'autenticità del libro, l'integrità, il genere letterario, ecc. Un terzo genere di c. è la *c. storica*, che indaga cioè la veracità o meno dei fatti narrati: ma ordinariamente si considera inclusa nella c. letteraria.

Tutto questo procedimento applicato alla Bibbia è appunto ciò che si chiama "c. b.", da altri denominata anche "c. sacra" dal sec. XVII, specialmente fra i Protestanti). Ed è naturale, dato che l'ispirazione non ha soppresso le facoltà umane, ma le ha sopra elevate ed applicate allo scrivere: Dio, in altre parole, si è espresso in un dato linguaggio umano, comune a un dato ambiente culturale; inoltre la trasmissione del testo sacro ha inevitabilmente seguito le tristi vicende di ogni altro manoscritto (correzioni, variazioni, aggiunte, omissioni, ecc.). Per tutte queste ragioni la c. b. non è solo utile, ma necessaria: un testo avrà valore dogmatico solo quando sarà criticamente sicuro; il famoso ("comma (v.) giovanneo (I Io. 5, 7 s.), p. es., non si potrà portare come prova del mistero della SS. Trinità, perché la c. testuale dimostra che non è autentico.

Come per l'esegesi (v. Ermeneutica), così per la c. b., va tenuto presente: 1) che la Bibbia è un libro ispirato in tutte le sue parti autentiche ed è immune da qualsiasi errore; 2) che la Chiesa ne è l'unica interprete autorevole; 3) che non ci potrà mai essere contrasto fra i risultati della vera c. e la Rivelazione proposta dal Magistero autentico.

Nonostante queste apparenti limitazioni la critica rimarrà un campo vastissimo per il libero e prudente esercizio della sua arte; «poche sono quelle cose, di cui la Chiesa con la sua autorità ha dichiarato il senso, né in maggior numero si contano quelle intorno alle quali si ha l'unanime consenso dei Padri» (*Divino afflante Spiritu*, in AAS, 35 [1943] 319; EB, n. 565).

Tanto poco è vero quello che scrive il Loisy che «l'idea di una Scrittura puramente divina e interpretata sempre da una autorità immutabile, depositaria di un dogma immutabile, esclude ogni esegesi critica e storica della Bibbia» (*Simplex réflexions sur le decret du S. Office* 1908, p. 29), che la Chiesa al contrario ha tenuto in grandissimo onore «dai primi secoli all'età nostra questi lavori di critica» (Pio XII, *ibid.*, 308). Basti qui ricordare il colossale lavoro delle *Esaple* di Origene, la opera di recensione di Luciano di Antiochia e di Esichio d'Alessandria: il lavoro di revisione e di traduzione di s. Girolamo; i consigli sapienti di s. Agostino, il quale scrive: «Ad emendare i codici deve anzitutto attendere la solerzia di coloro che bramano conoscere le divine Scritture, affinché gli scorretti cedano il posto agli emendati» (*De doct. Christ.*, 2, 21 PL 34, 46). Perfino l'alta critica è stata messa a contributo. Origene, proprio osservando la diversità di stile e di lingua in Hebr., in rapporto alle altre epistole paoline, avanzava l'ipotesi, più comune

anche oggi, che essa, pur appartenendo a s. Paolo, sia stata data ad elaborare ad altri. Già Teodoreto di Ciro poneva il problema delle fonti di Iudt., Reg. e Par. Più tardi Alcuino farà una recensione critica della Volgata. Il Concilio Tridentino ordinerà che se ne curi un'edizione più corretta: ciò che fu eseguito soprattutto da Sisto V e Clemente VIII (1590, 1592); ecc.) Lo stesso Sisto V anzi curò anche un'ottima edizione critica dei Settanta (1586). Oggi poi abbiamo la monumentale edizione Benedettina della Volgata ancora incompleta.

E' stato proprio un cattolico, l'Oratoriano Richard Simon, a iniziare l'alta critica sacra moderna con la sua *Histoire critique ... du V. T.* (Parigi, 1678 ecc.) ed altre opere relative al N. T. E sarà ancora un cattolico ad applicare la teoria delle fonti alla Genesi: il medico J. Astruc (1753). Se non che nel sec. XVIII, il *Razionalismo*, allora entrato di moda, si impadronì della c. per demolire ogni idea di soprannaturale nella Bibbia. I libri sacri furono considerati come libri puramente umani, di composizione molto recente: la religione in essi contenuta non sarebbe altro che uno sviluppo naturale, stimolato dai profeti, dal feticismo al monoteismo ecc. Mosè non è autore del Pentateuco; i Vangeli e le epistole stesse di s. Paolo sono da spostarsi al II sec., se pur Cristo stesso è vissuto (J. Wellhausen, D. Strauss, F. C. Baur, B. Bauer, Renan, Couchoud, Loisy, ecc.). Tutte queste demolizioni ingenerarono, naturalmente, sfiducia nella validità della c. a difendere la Bibbia; per cui molti cattolici si mostrarono diffidenti verso di essa. Ci vollero gli sforzi di alcuni coraggiosi e soprattutto l'autorità di Leone XIII, che esortava gli esegeti ad essere «doctiores atque exercitiores in vera artis criticae disciplina» (*Providentissimus Deus*, EB, 119) a riconciliare gli studiosi cattolici con la c., facendola servire non più a demolire ma a costruire. Il pensiero odierno della Chiesa sulla questione è autorevolmente esposto nelle due grandi encicliche di Pio XII, *Divino afflante Spiritu* e *Humani generis*, nonché nella Lettera al Card. Suhard della Pontificia Commissione Biblica (16 genn. 1948): in questi documenti si invitano caldamente i cattolici ad avvalersi sia della c. testuale che della c. letteraria.

*C. Testuale* - «Oggi poi quest'arte, che suol chiamarsi c. testuale e nelle edizioni degli autori profani s'impiega con grande lode e pari frutto, con pieno diritto si applica ai Sacri Libri appunto per la riverenza dovuta alla parola di Dio. Scopo di essa infatti è restituire con tutta la possibile precisione il sacro testo al suo primitivo tenore, purgandolo dalle deformazioni introdotte dalle manchevolezze dei copisti e liberandolo dalle glosse e lacune, dalle trasposizioni di parole, dalle ripetizioni e da simili difetti di ogni genere, che negli scritti tramandati a mano per molti secoli usano infiltrarsi. È vero che di tale c. alcuni decenni or sono non pochi abusarono a loro talento ... Ma oggi appena fa d'uopo dire che quell'arte ha raggiunto una tale stabilità e sicurezza di norme, che agevolmente se ne può scoprire l'abuso, e coi progressi conseguiti essa è divenuta un insigne strumento atto a propagare la divina parola in una forma più accurata e più pura» (*Divino afflante Spiritu*, in AAS, 35 [1943] 307 s; EB, n. 548).

Quantunque tendente al medesimo scopo, si osservi che diversa è la fisionomia della c.t. del V.T. da quella del N.T. Infatti i manoscritti del V.T. non sono numerosi, sono tutti abbastanza recenti (VIII-IX sec.: eccetto il papiro di Nash e i manoscritti del Mar Morto) e riproducono, per lo più, un medesimo archetipo: le varianti perciò sono poche e di non



grande entità. Un testo ebraico premasoretico, in alcuni passi notevolmente diverso, ci è rappresentato invece dalla versione greca dei Settanta e dalla Peshitta siriana: di qui la loro importanza per la c.t. del V.T. Per il resto, sappiamo che gli Ebrei assai per tempo si preoccuparono di fissare il testo consonantico della Bibbia (I-IV sec. d. C.), e i Masoreti ne fissarono più tardi il testo vocalico (V-VIII sec.). Conseguentemente, se un passo, anche collazionato con le antiche versioni, non dà un significato soddisfacente, si può ricorrere alle congetture, tanto più attendibili quanto meno si scostano dalle consonanti offerte dal testo.

Il campo delle congetture è più limitato per il N. T.; ma con ciò il lavoro critico non è facilitato. E questo proprio per il fenomeno inverso, vale a dire per lo stragrande numero di testimonianze scritte, non sempre concordi fra di loro (papiri, codici, versioni, citazioni patristiche ecc.). Basti ricordare che, fra totali o parziali, abbiamo circa 4280 manoscritti del N. T., di cui ben 212 codici unciali e 51 papiri: mentre l'opera profana più copiata dell'antichità è l'Iliade con soli 190 manoscritti. Molti sono antichissimi (p. es. il cod. B. è del IV sec.) e perciò vicini all'originale, senza dire che qualche papiro gli è addirittura contemporaneo o quasi, come p. es., il papiro Rylands 45: che è dei primi decenni del II sec. Con sì grande copia di manoscritti, è facile comprendere che anche le varianti sono numerosissime (circa 200.000 su 150.000 parole del testo). Però la quasi totalità di esse è insignificante (semplici trasposizioni di parole, ecc.): solo *una quindicina* hanno una certa importanza. Si può dunque star tranquilli sull'autenticità critica sostanziale di ambedue i Testamenti.

*C. letteraria.* - Anche questa Pio XII esorta vivamente i cattolici a coltivare: «Quindi l'interprete con ogni diligenza, non trascurando quei nuovi lumi che le moderne indagini avessero apportato, procuri discernere quale sia stata l'indole propria del sacro autore, quali le condizioni della sua vita, in qual tempo sia vissuto, quali fonti, scritte od orali, abbia adoperate, di quali forme del dire si avvalga. Così potrà più esattamente conoscere chi sia stato l'agiografo e qual cosa abbia voluto dire nel suo scritto» (*Divino afflante Spiritu*; EB, n. 557).

La c. 1. dovrà, dunque studiare principalmente tre questioni: 1) *l'autenticità ed integrità del libro*; 2) *le fonti d'informazione*; 3) *i generi letterari*. È chiaro infatti che la risoluzione di questi 3 problemi è fondamentale per la retta esegesi. Non solo: ma la *validità* storica di un libro, o di un fatto è con essi strettamente collegata. Così, p. es., per quanto riguarda *l'autenticità letteraria*, non è indifferente che Mosè sia l'autore o meno del Pentateuco: se esso fosse stato composto al tempo dell'esilio o poco prima, come pensano i critici, rimarrebbe intaccata la storicità dei fatti in esso narrati. Altrettanto si dica dei Vangeli, di s. Paolo ecc.: se l'autore del quarto Vangelo non è Giovanni l'Apostolo, molto problema tic a diverrebbe la sua storicità. Si faccia però ben attenzione me la Chiesa, mentre ha definito l'autenticità canonica o dogmatica di tutti i libri sacri «cum omnibus suis partibus» compresi perciò Mc. 16, 9-20; Lc. 22, 43-5.; Io. 7, 53-8, 11 e le parti deutero-canoniche di Esth. e Dan), nulla ha definito circa l'autenticità letteraria dei medesimi. Sta di fatto però che, per i delicati riflessi anche dogmatici della questione, essa è intervenuta autorevolmente, mediante la Pontificia Commissione Biblica, per dirimere alcuni intricati problemi di autenticità letteraria (Pentateuco, i 4 Vangeli, le Lettere

Pastorali, la lettera agli ebrei, ecc.). Stabilendo questo, essa lascia tuttavia aperta un'ampia gamma di sfumature, entro le quali si può sempre legittimamente parlare di autenticità: così, per es., anche se Mosè non ha scritto il Pentateuco in tutti i suoi dettagli e si servì perfino di segretari, *sostanzialmente* il libro è suo, sia come autore, sia come legislatore (Lettera al Card. Suhard, in AAS, 40 [1948] 46 s.). Altrettanto si dica per Hebr.

Non minore interesse ha l'altra questione dell'*uso di fonti, orali o scritte*: difficilmente si può negare, p. es., che Mosè abbia sfruttato precedenti documenti, trasportati forse di sana pianta nel suo libro. Niente di strano che abbia addirittura usato di fonti pagane, a condizione di ammettere, se questo è avvenuto, che l'ispirazione «nella scelta e nella valutazione di quei documenti li (gli agiografi) ha premuniti da ogni errore» (*Humani generis*, in AAS, 42 [1950] 327). In ogni modo ci si guardi bene dall'attribuire a diversità di fonti ciò che invece si potrebbe spiegare con abitudini e generi letterari (v.) diversi dai nostri. Lo studio dei generi letterari è certamente quello che serberà le più gradite sorprese e farà più notevolmente progredire l'esegesi moderna. E perciò il Papa ammonisce lo studioso cattolico a non dimenticare «che in questa parte del suo ufficio non può essere trascurato senza recare gran danno all'esegesi cattolica» (*Divino afflante Spiritu*, ibid. 316; EB, n. 560).

Non poche sono dunque le possibilità aperte alla c. b. perché essa, sempre sotto il controllo del Magistero ecclesiastico, penetri più addentro alla lettera e allo spirito del Libro Sacro.

[S. C.]

BIBL. - H. HOPFL - L. DENNEFELD - L. PI-ROT - H. J. VOGELS, in DBs, II, coll. 175-274: M. J. LAGRANGE - ST. LYONNET, *Critique textuelle du N. T.*, II: *La critique rationnelle*, Parigi 1935; J. VANDERVOST, *Introduction aux textes hébreux et grecs de l'A. T.*, Malines 1935; J. COPPENS, *La critique du Texte hébreu de l'A. T.*, Lovanio 1951; A. VACCARI, *De Textu*, in *Institutiones biblicae*. 6a ed., Roma 1951; G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2a ed., Torino 1951, pp. 181-248.

---

**CROCE-CROCEFISSIONE.** - *Modalità del supplizio della c.* Era usato per punire i delitti più gravi presso i Persiani e da essi lo derivarono Alessandro Magno ed i Cartaginesi; e da questi i Romani che l'applicarono, in tempo di guerra, contro i ribelli ed i pirati; sebbene a Roma fosse chiamato "servile" e considerato obbrobrioso, poteva essere applicato anche a cittadini romani. Sconosciuto agli Egiziani, Assiri e Greci in patria, fu introdotto fra i Giudei solo da Alessandro Ianneo (m. nel 76 a. C.).

La c., chiamata semplicemente "legno" (At. 5, 30; I Pt. 2, 24 ecc.), abitualmente constava di due legni: il legno maggiore eretto e fissato nel suolo (stipes o staticulum o \*\*\*) ed il legno minore trasversale (patibulum: dall'uso primitivo di punire gli schiavi imponendo loro sul collo, per immobilizzarli, il palo che serviva per sbarrare la porta, tolto il quale la porta si apriva-patebat). Generalmente si aggiungeva un terzo legno (sigma o sedile o cornu), ch'era un paletto appuntito infisso sul legno eretto, sul quale si collocava a cavalcioni il condannato affinché potesse reggersi, non potendo essere sostenuto

dall'affissione delle mani e piedi con chiodi o funi. La crocifissione era preceduta da due tormenti: la flagellazione, che precedeva ogni supplizio ed il trasporto del patibolo da parte del condannato «Patibulum ferat per urbem deinde adfigatur cruci» (Plauto, *Mostellaria* I, 1, 56 ss. *Miles gloriosus* 11, 4 6 ss.; 358 ss.).

Lo stipite della c. o era stabilmente eretto nel luogo del supplizio oppure veniva fissato in terra prima dell'esecuzione; di nessun condannato è detto che abbia portato l'intera c., poiché il peso considerevole a causa dell'altezza di ca. m. 4, rendeva impossibile il trasporto per un uomo, debilitato dalla flagellazione. Perciò l'espressione «portare la c.» deve intendersi come una *sineddoche*, perché in realtà veniva trasportata soltanto la parte minore. Sul luogo del supplizio, il condannato a crocifissione *incruenta* (la modalità *cruenta* od *incruenta* dipendeva dai magistrati e dagli sbirri), fissato già precedentemente con le braccia al patibulum, veniva semplicemente innalzato sullo stipite eretto e ad esso legato; in caso invece di crocifissione *cruenta* le mani del reo, gettato a terra, erano fissate con chiodi al patibulum e poi veniva innalzato sullo stipite, sul quale erano susseguentemente fissati i piedi con chiodi. L'ascensione sulla c. è documentata da scrittori: «patibulo suffixus in crucem tollitur» (Firmico Materno, *Mathematica* VI, 31, 58 ed altrove); «aliquem in crucem tollere, elevare, crucem ascendere» (cf. lo. 3, 14; 8, 28; 12, 32, 34).

L'estensione delle mani (lo. 21, 18) non era l'ultima azione del condannato bensì la prima nel supplizio, compiuta già nel foro dopo la sentenza dei giudici, quando il reo veniva denudato e le sue mani stese e fissate con funi al patibulum. La nudità totale era in uso presso i Romani; un leggero vestito era però consentito presso i popoli più riguardosi in materia di pudore, quali erano i Giudei (*Sanhedrin* VI, 1-4). Esposto in luogo frequentato, sotto la custodia di militari, il condannato aspettava la morte, generalmente non a lungo attesa, a causa dell'arresto cardiaco prodotto dall'accumulamento del sangue nei polmoni.

Si aggiungevano anche altre cause: il dissanguamento, la febbre vulneraria, gli strazi della fame e della sete. Organismi più robusti resistevano giornate intere sulla c. in una spaventosa agonia: però la morte poteva venire accelerata con fuoco o fumo o frattura delle gambe (*crurifragio*) o colpo di lancia. Nei tempi più antichi i cadaveri pendevano insepolti per essere dilaniati dalle bestie e dagli uccelli: a cominciare dai tempi di Augusto il cadavere era concesso ai parenti od amici che lo avessero richiesto all'autorità per seppellirlo.

Crocifissione di Cristo (lo. 19, 17-31; Mt. 27, 32-42). Sebbene i vangeli siano molto parchi nel narrare la passione di Cristo, poiché suppongono note ai lettori le modalità della crocifissione, e si debbano concedere variazioni dettate dall'arbitrio dei giudici e carnefici, tuttavia molte norme erano seguite invariabilmente quanto al legno della c., ai modi di fissarlo e alla procedura, e furono certo applicate nella Passione. La forma della c. di Cristo era "capitata" o "immissa" (con quattro bracci): ciò è provato dai paragoni usati dai Padri (uccelli in volo, la nave) e soprattutto dai tipi del V. T. applicati dai Padri a Cristo crocifisso (Giacobbe benedicente con le mani incrociate; Mosè pregante per il popolo combattente con le mani alzate). Complessivamente la c. doveva essere alta m. 4 oppure 4,50 (statura dell'uomo m. 1,70; la parte superiore doveva sporgere di ca. m. 0,30; i piedi

sovrastavano dal suolo m. 1 o 1,50 a causa dell'issopo di Io. 19, 29). Cristo portò la C. (il patibulum), vestito (Mt. 27, 31; Mc. 15, 20). Privato delle vesti, sorteggiate tra i soldati, Gli fu lasciato un leggero vestito, per rispetto al pudore giudaico, sebbene i Padri, che si attengono alle consuetudini romane, ritengono fosse nudo. Cristo non fu fissato sull'intera c. giacente in terra, come dice l'apocrifo Vangelo di Pietro, né sull'intera c. eretta, bensì fu inchiodato sul patibulum che aveva portato sulle spalle, mediante due chiodi e poi innalzato e fissato anche allo stipite con altri due chiodi ai piedi (in tutto quattro chiodi, secondo la testimonianza dell'arte cristiana fino al sec. XIII). Dopo tre ore (non sei, come potrebbe far supporre Mc. 15, 25 con alcuni codici di Io. 19, 14) morì, per l'eccessivo numero di lesioni traumatiche, sulla c. liberamente scelta perché ignominiosissima, "per attestarci il suo amore".

C. e glorificazione di Cristo. La glorificazione di Cristo è condizionata dalla sua sofferenza, per l'applicazione della legge generale del "perdersi per trovarsi" valida per tutti gli esseri (Io. 12, 24) e profeticamente affermata per il Servo di Iahweh (Is. 52, 13-53, 12). L'antitesi sofferenza-esaltazione è fondamentale nell'importantissimo brano cristologico Phil. 2, 5-11: Cristo incarnato nella sua realtà concreta umano-divina si mette volontariamente in una condizione non dissimile da quella degli schiavi (Lui che è Dio ed ha diritto ad onori divini) durante tutta la vita e soprattutto alla morte da schiavo, e, in compenso, si ha tramutata questa umiliante condizione in una di gloria imperitura (cf. Io. 2, 18 s.; 10, 18; Lc. 24, 26; At. 2, 36; Hebr. 5, 8 ss.; I Pt. 3, 21 ss.; e tutta l'Ap.). La c. dà l'accesso alla pienezza del potere salvifico (Io. 2, 28; 12, 32; cf. 7, 29; 14, 16.26; 16, 7; 20, 17) e alla piena rivelazione della gloria divina (Io. 8, 28; 12, 23.28; 13, 31-32; 14, 13; 16, 14; 17, 1-5).

*La c. di Cristo ed i Cristiani.* - La c. ha la preponderanza nel pensiero e nelle parole di s. Paolo: essa è come il simbolo ed il compendio della religione cristiana il suo "vangelo" è caratterizzato come "vangelo di Cristo crocifisso": perché la condizione per riceverlo è di accettare Cristo Crocifisso; il metodo efficace d'evangelizzazione è la semplice presentazione di questa verità, senza gli artifici della retorica umana (I Cor 1, 17-2, 16). Questo vangelo penetra negli animi con un'evidenza irresistibile, dovuta alla forza soprannaturale prodotta dallo Spirito Santo (1Ts. 2, 13; 2Cor 13, 3). Perché crocifisso con Cristo, il cristiano è liberato dalla legge giudaica (Gal. 2, 20), il vecchio uomo peccatore è distrutto (Rom. 6, 6, ed è sganciato dal mondo (Gal. 6, 6). La morte sulla c. opera la riconciliazione e la soppressione della Legge (Col. 1, 20; 2, 14; Eph. 2, 16). Cristo crocifisso è scolpito in modo indelebile nei fedeli (Gal. 3, 1) e la sua c., di cui s. Paolo si gloria (Gal. 6, 14), viene eliminata dai giudaizzanti (Gal. 5, 11) e dai nemici di Paolo (Phil. 3, 18), timorosi di persecuzioni a motivo di essa (Gal. 6, 12).

I veri cristiani, ad imitazione di Cristo, devono quotidianamente portare la propria croce (sineddoche: patibulum) (Mt. 10, 38; 16, 24; Mc. 8, 34; 10, 21; Lc. 9, 23; 14, 27) cioè sopportare le ingiurie e gli scherni nella pratica della virtù come il condannato, gravato dal patibulum, doveva sottoporsi ad ingiurie e scherni lungo le vie più frequentate fattegli attraversare.

I veri cristiani inoltre seguono Cristo crocifiggendo le proprie cupidigie e le proprie passioni (Gal. 5, 24). Le sofferenze apostoli che, che producono nel corpo di s. Paolo lo

stato di morte di Cristo (2Cor 4, 10), completano le sofferenze di Cristo, contribuiscono alla sua redenzione (Col. 1, 24) ed assicurano la partecipazione alla sua glorificazione (Rom. 8, 17).

[A. R.]

BIBL. - E. SAGLIO, *Croix*, in *Diction. des Antiquités*, I, pp. 1573-75; U. HOLZMEISTER, *Crux Domini eiusque crucifixio ex archeologia romana illustrantur*, in VD. 14 (1934) 149-55; 216-220: 244-49; 257-63; ID., s. v., in *Enc. Catt. Ital.*, IV, coll. 951-56; J. BONSRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, (trad. ital.), Roma 1951, pp. 34 s. 186 s.; A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en Croix selon le quatrième évangile*, in EthL, 28 (1952) 5.23, A. ROLLA, *Il passo cristologico di Phil. 2,5-11*, in SC, 80 (1952) 127-34; GERARDO DEL S. CUORE, *La Croce e la Chiesa nella teologia di s. Paolo*, Roma 1952.

**CRONACHE (Libro delle)**. - v. Paralipomeni.

---

**CRONOLOGIA biblica.** - Il Vecchio Testamento va dalle origini dell'umanità fino alle vittorie dei Maccabei. I dati cronologici non mancano, ma spesso sono soltanto parziali e relativi; criticamente malsicuri; spesso rispondono ad un modo di computare sistematico, globale. Gli esegeti cattolici sono unanimi nel riconoscere che i dati offerti dalla Bibbia possono andar soggetti a revisione, con l'aiuto della paleontologia e delle fonti storiche.

1. Per il periodo delle origini è inutile ogni tentativo. Dalle genealogie dei Setiti

(Gen. 5, 3-31) e dei Noachiti (ibid. 11, 10-26) risultano 1656 anni (codice Sam. 1307; Settanta 2242) dalla creazione dell'uomo al diluvio; 920 anni (cod. Sam. 940; Settanta 1170) dal diluvio ad Abramo; complessivamente 2576 anni (cod. Sam. 2247; Settanta 3417). Nessuna di queste cifre può essere presa in considerazione; abbiamo schemi relativi e parziali; gli scienziati esigono generalmente per la creazione dell'uomo non meno di 100 mila a. circa.

2. Per la c. di tutto il periodo che va da Abramo a Salomone, ha importanza notevole la data dell'Esodo dall'Egitto. Stan di fronte ancora attualmente due computi: a) Tuthmosis III (1481-1450) è il faraone oppressore; sotto Amenophis II (1450-1423) avviene l'esodo; b) l'oppressore sarebbe Ramses II (1298-1232) e il faraone dell'esodo Merneptah (1225-1215).

I dati biblici (I Reg. 6, 1: l'esodo avvenne 480 anni prima dell'inizio della costruzione del Tempio, cioè del 4° anno di regno di Salomone, 968-967 a. C., + 480 = 1448-1449; inoltre: Iudc. 11, 26 tra la conquista di Canaan ad opera di Giosuè, fino a lefte [ca. verso il 1100 a. C.] pone 300 anni) favoriscono senz'altro la cronologia lunga. L'archeologia, su cui basa principalmente la seconda, non è decisiva (A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, Parigi 1939, p. 122). Argomenti precisi: la scoperta e l'identificazione della

egiziana Pitom (Ex. 1, 11), fatta da Naville, la cui costruzione, ad opera degli Ebrei oppressi, è attribuita a Ramses II; la discontinuità della cultura atte stata in Palestina nel sec. XIII e non prima.

Ma la distruzione di Gerico è rimessa dagli archeologi che han diretto i lavori - (Sellin, Watzinger e Garstang) al 1400 ca. (Albright la pone al 1300). Allo stesso tempo è assegnata la distruzione di Hai; pur contrastando il P. Vincent, fautore principale in archeologia per la c. corta.

Nella stele di Merneptah, che celebra il trionfo di questo faraone sulla Libia, e quindi enumera le altre vittoriose campagne, Israele è già tra gli sconfitti in Canaan (A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921, p. 179 s.); perciò l'esodo non ha potuto aver luogo sotto di lui. Infine le condizioni di Canaan supposte dal libro di Giosuè rispondono con esattezza a quelle che risultano dalle lettere di el-Amarna, al tempo di Amenophis IV (1375-1358).

Con l'esodo al 1440 (o al 1415), l'ingresso di Giacobbe in Egitto risulterebbe da Ex. 12, 40 (ivi rimasero 430 anni; Gen. 15, 13 = 400 anni), verso il 1850, prima della dinastia degli Hyksos; comunemente però vien posto all'inizio di questa dinastia (1750), perché non è improbabile che la cifra Ex. 12, 40 sia rotonda; tanto più che secondo il testo Sa maritano e la versione dei Settanta questi 430 anni riguardano anche la dimora dei Patriarchi in Canaan; pertanto in Egitto gl'Israeliti sarebbero rimasti appena 215 anni; lezione ripetuta in Gal. 3, 17.

Abramo sarebbe entrato in Canaan perciò ca. verso il 1850 a. C. «L'unico sincronismo che renda possibile una determinazione più accurata, sarebbe il regno di Hammurapi, re di Babilonia. Ma il tempo di Hammurapi è ancora molto discusso (Sidersky: 1848-1806; A. Ungnad: 1792-1749; Albright: ca. 1728-1686), e l'identificazione Amraphel (Gen. 14) = Hammurapi, incontrando difficoltà tanto filologiche che storiche, è molto dubbia» (A. Bea).

Dei 480 anni tra l'esodo e il regno di Salomone: 40 anni passano nel deserto; 50 dall'ingresso in Palestina alla morte di Giosuè, 38 per il regno di Saul (1050-1012 ca.), 40 per quello di David (1012-971); altri 40 per Salomone (971-930); rimangono così per il periodo dei Giudici, tra Giosuè e Saul, ca. 300 (cf. Iudc. 11, 26). Sommando i tempi dei singoli Giudici avremo mo almeno 410 anni; ma alcuni furono contemporanei; e le date sono piuttosto sistematiche. Certo ponendo l'esodo ai 1225, l'inizio della conquista al 1185, e quello del periodo dei Giudici al 1135. avremmo appena un secolo per questo periodo; sarebbe davvero troppo poco, e per i fatti narrati, e per le stesse trasformazioni economiche e sociali operatesi (L. Desnoyers, I, 409 s.).

3. La scissione del regno è posta al 930 a. G.: infatti l'invasione del faraone Shosenq (Sesac) in Giudea avvenne nell'anno 50 di Roboam figlio e successore di Salomone (I Reg. 14, 25-28), secondo le fonti egiziane al 210 anno di Shosenq (944-924), perciò al 925 a. C.

Altri sincronismi della storia profana. conosciuti dalle fonti cuneiformi aiutano alla determinazione della c. successiva: la battaglia di Karkar (853 a. C.) sotto Achab; il tributo di Iehu a Salmanassar III (842 a. C.), quello di Menahem a Teglatfalasar III (738 a. C.); la

conferma di Osea, a re d'Israele, sotto lo stesso re assiro (73-2 a. C.); la presa di Samaria sotto Sargon II (722-721); l'assedio di Gerusalemme sotto Ezechia da parte di Sennacherib (701 a. C.), la presa di Gerusalemme sotto Sedecia (587 a. C.).

In I-II Reg. per ogni re di Giuda si dà il sincronismo col re contemporaneo di Israele e la durata del regno. Spesso però i numeri sono deformati e malsicuri; vi sono diversi modi di computare l'inizio dei regni (antidatazione e postdatazione); in alcuni casi vi era conregno del padre e del figlio. Non si ha pertanto una c. concorde; la seguente c. (Kugler., W. F. Albright) è approssimativa.

Re di Giuda		Re d'Israele	
Roboam	929-913	Ierohoam I	929-909
Abia	912-910	Nadab	909-908
Asa	910-870	Baasa	908-885
Iosafat	870-849	Ela	885-884
Ioram	849-842	Zimri	884
Ochozia	842	Omri	884-873
Athalia	842-836	Achah	873-854
Ioas	836-797	Ochozia	854-853
Ama sia	797-789	Ioram	853-842
Azaria	789-738	Iehu	842-815
Iotam	738-736	Ioachaz	814-798
Achaz	736-721	Ioas	798-783
Ezechia	721-693	Ieroboam II	783-743
Manasse	693-639	Zacharia	743
Amon	639-638	Sellum	743
Iosia	638-609	Menahem	742-738
Ioachaz	609	Faceia	738-737
Ioachim	609-598	Facee	737-732
Ioakin	598	Osea	732-724
Sedecia	598-587	Caduta di Samaria	
Caduta di			

Gerusalemme 587 (20 dic. 722-4 aprile 721).

4. L'esilio va dall'estate del 587 a. C. (Nabucodonosor espugna Gerusalemme), al 539 a. C. (entrata di Ciro in Babilonia). Il decreto di Ciro per il ritorno degli esuli e la ricostruzione del Tempio, fu dato ad Ecbatana, il 23 marzo 538 a. C. (Esd. 4, 11-5, 12; cf. Cron. di Nabonid. III, 1.24).

La costruzione del Tempio è finita, dopo un'interruzione di 16 anni, nel 520, 20 anno di Dario I (521-486): Esd. 6, 1-12; Agg. 1.

I papiri di Elefantina provano che l'attività di Neemia si svolse fin dall'anno 200 di Artaserse I (464-424) cioè dal 445. Esdra, secondo l'opinione più probabile contemporaneo di Neemia, arriva a Gerusalemme nell'anno 70 di Artaserse I (458); secondo altri nell'anno 70 di Artaserse II (39'8). Mancano fino al periodo greco altre determinazioni cronologiche.

5. Diviso l'impero di Alessandro Magno, la Palestina fu sotto i Tolomei d'Egitto (311-198 a. C.) fino alla battaglia di Panion, che decise il passaggio del dominio ai Seleucidi di Antiochia. La lotta dei Maccabei sotto Antioco IV Epifane (175-164) è descritta con date cronologiche, in I Mach.: 175-135 a. C.; II Mach. 177-161 a. C. Cominciata dal vecchio Mattatia (+166 a. C.), venne continuata da Giuda Maccabeo (166-142). Seguono Simone (142-103), Alessandro Ianneo (103-76), Alessandra Salome (76-61). Con Aristobulo II (67-63) e Ircano II (63-40) cominciano le guerre fratricide che conducono all'intervento di Roma (63 a. C., Q. Pompeo prende Gerusalemme), e alla conquista del potere da parte di Erode I, il Grande (37 a. C.). (Per il 3.4.5. periodo: A. Bea).

Anche per il Nuovo Testamento (Evangelii-Atti) la c. è irta di discussioni e di incertezze. Per le date principali si danno qui i risultati più probabili.

1. Nascita di Gesù, in rapporto alla morte di Erode (aprile 750 di Roma) è da porsi alcuni mesi prima (Mt. 2, 7.16), nel 749. L'inizio della nostra era, da Dionigi il piccolo fu posto erroneamente al 754 di Roma, ritenuto l'anno della morte di Erode, invece del 750. Gesù nacque pertanto nel 5/6 a. C.; probabilmente d'inverno, in quanto i Romani per il censimento sceglievano il periodo in cui c'era una pausa nei lavori dei campi, cioè dopo la semina di novembre.

2. L'inizio della vita pubblica, «nell'anno 150 di Tiberio» (Lc. 3, 1). Augusto morì il 19 ag. 769 (14 d. C.); il 1° anno di Tiberio è costituito (secondo la computazione orientale che computava dal 1° ottobre gli anni di regno: Mommsen) dai pochi mesi che vanno dalla morte di Augusto al 1° ottobre. Quindi l'ano 150 = dal 1° ottobre del 27 al 30 sett. del 28 d. C. (= 780-781). In Io. 2, 20 (1.a pasqua della vita pubblica di Gesù) è detto che erano stati impiegati fin allora 46 anni per i restauri del Tempio. Erode li aveva iniziati nell'871 (20 a. C.); siamo pertanto alla pasqua del 781 (28 d. C.).

3. La durata della vita pubblica: dai Vangeli risultano 3 pasque; in Io. 5, 1, o si tratta della Pentecoste o della Pasqua di cui in Io. 6, 4 (prob. il c. 5 va spostato dopo il 6). La



1.a, 28; 2a, 29; 3a, 30 d. C. In tutto dunque 2 anni e 5 mesi ca. (M. J. Lagrange, *Sinossi dei quattro vangeli*, trad. it., 2a ed., Brescia, 1948, p. XXX).

4. La morte di Gesù; 7 aprile (15 nisan) del 30 d. C. L'astronomia stabilisce che la luna nuova fu vista la sera prima del venerdì (15 nisan) solo il 30 o il 33 d. C. Quest'ultimo anno è da scartare affatto, per quanto è stato precisato finora. Il 9 aprile si ebbe la risurrezione e il 18 maggio del 30 l'Ascensione.

5. Atti degli Apostoli. Nella lettera ai Galati (1, 15-2) lo stesso Apostolo narra che, appena convertito, da Damasco si ritirò nel deserto, e soltanto dopo tre anni si recò a Gerusalemme a intrattenersi per 15 giorni con Pietro.

Dopo altri 14 anni (2,1) ritornò a Gerusalemme per il Concilio degli Apostoli. Ripartì quindi (At. 15, 36-18, 22) per il secondo viaggio apostolico, e pervenuto dopo alcuni mesi a Corinto, è portato dinanzi a Gallione, il cui consolato in Achaia, grazie all'iscrizione di Delfo (scoperta da L. Bourget, nel 1912) e al parallelo con l'iscrizione portale di s. Maria Maggiore (l'ag. 52) è posto nel 51, o al più tardi nel 52. Paolo che rimase per lo meno 18 mesi a Corinto (At. 18, 11) dovette pertanto pervenirvi nel 50. Il Concilio di Gerusalemme è da porsi nel 49 ca.; la conversione di Paolo 17 anni prima, nel 32/33 ca. L'uccisione di Stefano fu presentata come un'esecuzione popolare, e non ufficiale.

La morte di Erode Agrippa I avvenne verso la metà del 44 (Giuseppe, An. XIX, 8, 2; *Bell.* II, 11, 6; At. 12, 19.23); precedono forse di alcuni anni: l'uccisione di Giacomo, fratello dell'evangelista Giovanni, l'incarcerazione e la liberazione di Pietro che si allontana da Gerusalemme (probabilmente nel 42).

Il secondo viaggio apostolico di s. Paolo: 49-53; il terzo: 53-58. Catturato a Gerusalemme rimane due anni a Cesarea; nello stesso anno in cui s. Paolo iniziò il viaggio verso Roma, il procuratore Felice lasciò il posto al suo successore Porcio Festo (At. 24, 27) non dopo il 60 e non molto prima. S. Paolo fu assolto a Roma, nel primo processo, non più tardi del 63 d. C. Nel 64 ha inizio la persecuzione di Nerone; e sembra da porre in quest'anno il martirio di Pietro; e al 67 quello di Paolo.

BIBL. - A. BEA, in *Enc. Catt. It.*, IV, coll. 1011-1014; F. X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus*. Munster 1922; L. DESNOYERS, *Historie du peuple hébreu*. I, Parigi 1922, pp. 407-417; C. LAVERGNF., *Guide pratique de Chronologie biblique*, ivi 1937; W. F. ALBRIGHT, *Von der Steinzeit zum Christentum* (trad. ted.), Bern 1949; H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I. 6a ed., Torino 1944, pp. 322 ss. 355-64. 865 ss.; H. SIMON - J. PRADO, *Nov. Test.*, II, 6a ed., 1948, pp. 31-39. 94-102; J. M. T. BARTON, *Archaeology and the Exodus* (Miscellanea bibl., A. Miller oblata), Roma 1951, pp. 98-108; D. LAZZARATO, *Chronologia Christi*, Napoli 1952.

## D

**DAN.** - Figlio di Giacobbe e di Bala, schiava di Rachele (Gen. 30, 1-6); capostipite della tribù omonima. Essa, all'esodo dall'Egitto, era la più numerosa (ca. 62.000: Num. 1, 38 s.), dopo Giuda; nelle marce per il deserto veniva per ultima (Num. 10, 25). In Canaan si insediò sulle colline occidentali (sefelah settentrionale e primi contrafforti montani), all'altezza di Gerusalemme; raggiungendo la pianura costiera e forse anche il litorale. Stava così tra Efraim (nord, nord-est) e Giuda (a sud); tra Beniamino (est) e il Mediterraneo. Città principali: Sorea (= Sa-r'a), Estaol (= Eswa'), 'Ir Semes (= 'Ain S.), Ajjalon, Timna (= K. Tebna), 'Eqron (= 'Aqir), Elteqè (K. el-Muqanna'), Gath Rimmon, Lidda (Ios. 19, 40-46). La spinta di Giuda verso ovest, ma più quella degli Amorrei, che occuparono la sefelah, mentre sulla costa si stabilivano i Filistei, restrinsero assai il territorio di D. e provocarono l'emigrazione di buona parte della tribù, a nord presso le fonti del Giordano, dove espugnata la sidoniana Lais, la ricostruirono e ribattezzano Dan (= Tell el-Qadi, in arabo): Ios. 19, 47; Iudc. 1, 34; 18. Nell'emigrare, passando per le montagne di Efraim, i Daniti depredarono il santuario familiare di Mika, asportandone il piccolo vitello d'argento e gli altri oggetti cultuali, e costrinsero il levita che ne curava il culto, a seguirli. Fondarono così nella città ricostruita il santuario col culto poco ortodosso del vitello, che Ieroboamo I, appena operato lo scisma, elevò con Bethel a contraltare del Tempio di Gerusalemme, sostituendo all'antico un grande vitello d'oro (Iudc. 18; I Reg. 12, 26-32). D. ormai è una tribù settentrionale, affiancata a Neftali; la frase «da D. a Bethsabea» (l'estremo sud): 1Sam 3, 20; 2Sam 24, 2.15 ecc., diviene ordinaria per indicare tutta la terra promessa. A sud rimane un gruppo molto esiguo (Iudc. 5, 17); l'eroe della tribù, Sansone (v.), compie le sue gesta a Sorea, Estaol, Timna (Iudc. 13-16). La benedizione di Giacobbe (Gen. 49, 17: come un serpente sul cammino) si riferisce forse all'astuzia, caratteristica alla tattica di Sansone, e ai Daniti, nella loro migrazione.

Si è creduto trovare D. nei testi di Ras Shamra: *La leggenda di Danel*, l'eroe mitico sarebbe identico all'eponimo della tribù israelitica (Dhorme, Barton); nei testi di el-Amarna c'è un Addu-Dani, della regione di Lais; infine, nel poema 'Anat e la vacca (Ras Shamra), che racconta come nacque, nella regione del lago di Hule, il giovane toro divino consacrato a Baal, avremmo l'origine del culto di Lais, ereditato dai Daniti (cf. Syria, 1936, 150-73; R. Dussaud, *ivi*, 283-95; *Id.*, *Les découvertes de R. Sh. et l'A. T.*, Parigi 1937, p. 99 ss.). Ma

1. il solo nome - abbastanza diffuso - che proviene da una radice comune a tutti i dialetti semiti (*dn* = giudicare) non può costituire argomento per Danel = Dan; e nulla autorizza l'identificazione dei nomi propri ugaritici, con quelli israelitici eventualmente affini (De Vaux, in RB, 1947, 286; De Langhe, II, 149-56; 472-88);

2. l'ubicazione del poema di Anat non è certa; smk inteso da Dussaud "lago di Hule" (Semak, o Semachonitis), probabilmente è un semplice nome di persona (De Langhe, II, 209-17); e d'altra parte il culto del vitello è così generale che nulla può dedursene per il santuario di Lais.

[F. S.]

BIBL. - A. LEGENDRE. in DB. II. coll. 1232-46; L. DESNOYERS. *Hist. du peuple hébreu*. I. Parigi 1921. pp. 118-25; F. M. ABEL. *Géogr. de la Palestine*. I. *ivi* 1933. p. 306; II. 2a

ed. 1938. p. 52 s.; A. GELIN; *Iosué (La Ste Bible.* ed. Pirot 3). ivi 1949. p. 110 s.; R. TAMISIER. *Juges*, ivi, pp. 160 ss. 267-79.

---

**DANIELE.** - Dani'el (Dio è il mio giudice) della tribù di Giuda; di nobile famiglia (secondo Giuseppe, *Ant.* X, 10, 1; s. Girolamo, PL 25, 518 lo dice di stirpe regale); ancor giovane fu deportato in Babilonia quando Nabucodonosor per la prima volta (605 a. C.) s'impadronì di Gerusalemme. Con tre compagni dello stesso rango fu allevato per tre anni alla corte e istruito nelle lettere e nella lingua dei Caldei. Ammesso a servizio del re, seppe, per rivelazione divina, raccontargli e spiegargli un sogno straordinario e divenne il suo consigliere favorito. Sotto Nabucodonosor e sotto i suoi successori - son nominati Baltassar, Dario il Medo, Ciro - occupò i più alti posti. L'ultimo suo vaticinio è dell'anno 30 di Ciro (536 a. C.). Ezechiele nel 591 a. C. lo addita agli esuli qual tipo di "giustizia" (14, 14.20) e di «saggezza» (28, 3); D. aveva allora ca. 25 anni; prediletto dal Signore per la sua fedeltà alla Legge (Dan. 1), si era già manifestato giudice saggio nell'episodio di Susanna (Dan. 13, 45-63) e veggente ispirato nell'interpretazione del sogno di Nabucodonosor, nel 2° anno del suo regno (ca. 603; Dan. 2). E molte altre cose gli esuli avran conosciute di questo fiore della loro stirpe, che teneva così alta nella capitale dei vincitori la religione del vero Dio.

La pubblicazione di Ch. Virolleaud, *La leggenda fenicia di Danel*, Parigi, 1936 (4 tavolette di Ras Shamra) sembrò dar ragione ai critici acattolici che riferivano i cenni di Ezechiele a un ignoto vissuto in un tempo remoto e conosciuto dai Fenici (vaticinio contro il re di Tiro: 28, 3). Quest'ignoto eccolo svelato dai testi fenici di Ras Shamra (sec. XV a. C.). È lo stesso nome; è pio e saggio: «Ecco Dn'el l'eroe che sana - Ecco Gozer l'eroe arnamita - Si alza, si siede davanti alla porta - Sotto gli alberi magnifici, presso l'aia - Guida il processo della vedova - giudica il giudizio dell'orfano». In realtà:

1. l'eroe ugaritico «non possiede una scienza vasta, molto estesa, né conosce le cose sconosciute agli altri uomini» (questo vuol dire esser «saggio»); i versetti citati, oltre ad essere del tutto incidentali, dicono molto poco perché contengono frasi, consacrate dall'uso per esprimere un grave dovere di giustizia (cf. Ex. 22, 21.24; 23, 9 ecc.).

2. Il testo ugaritico non permette di considerare Dn'el come tipo di santità: «Danel non appare né come un "saggio", né come un "giusto". È un eroe che si muove in un mondo di dei e di dee, di personaggi più o meno divini» (P. Joion, in *Biblica*, 19 [1938] 284 s.); forse è un dio egli stesso; pratica l'epatoscopia, offre sacrifici alle varie divinità. Questi particolari idolatrici - è stato detto - si devono forse alla leggenda, la quale potrebbe supporre un Dan'el storico, cui Ez. alluderebbe. Possibilità astratta senza appoggio alcuno; di tutti i critici che si sono occupati della leggenda, appena uno o due han prospettato la possibilità di un suo fondamento storico. Si tratta di un mito agrario. Non c'è nessun motivo di mettere in dubbio il riferimento di Ez. 14, 14.20; 28, 3 al nostro giovane profeta. I vaticini contro le genti (così Ez. 28, contro Tiro) erano pronunziati ai Giudei e per i Giudei (F. Spadafora, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 116-19).

Come si trova nella Bibbia ebraica, il libro di D. si compone di sei narrazioni e di quattro profezie. Le prime descrivono:

1. La deportazione di D., la sua educazione a corte; col nuovo nome babilonese Baltassar (balatsu-usur = o Bel, proteggi la sua vita); è indicata principalmente la sua pietà - nell'osservanza della Legge mosaica, per le prescrizioni circa i cibi impuri -, benedetta da Dio.

2. Il sogno di Nabucodonosor: la grande statua dalla testa d'oro; petto e braccia d'argento; ventre e basso ventre di rame; le cosce di ferro; i piedi; mistura di ferro e d'argilla. Una pietra, staccata si da un monte, colpisce ai piedi la statua, che va in frantumi; la pietra diviene una grande montagna che riempie tutta la terra. È la successione dei quattro imperi: babilonese (oro), medio - persiano (argento), greco (rame), Diadochi, regno siriano (ferro e mistura); ai quali segue il regno del Messia, la Chiesa (la pietra-montagna; c. 2).

3. L'episodio dei tre compagni di D., che per non aver adorato una statua eretta per ordine del re, sono gettati in una fornace ardente, dalla quale li salva l'angelo del Signore (c. 3).

4. Un nuovo sogno e la follia di Nabucodonosor; è la insania zooantropica o lycantropica che per un periodo di tempo afflisce il sovrano; chi ne è affetto si crede mutato in animale e ne imita i costumi. Il preannuncio di D. fa riconoscere a Nabucodonosor l'onnipotenza del vero Dio (c. 4).

5. Il re Baltassar (Belsassar = Bel protegge il re; figlio di Nabonid, il quale gli lasciò il governo di Babilonia, durante il suo ritiro nell'oasi di Tema: Cronaca di Nabonid, col. II, lin. 10 s., 19 s., 23 s.) alla fine di un sontuoso banchetto profana i vasi tolti da Nabucodonosor al Tempio di Gerusalemme, prima della distruzione; e glorifica, a detrimento di Iahweh, gli dei di Babilonia. Subito una mano traccia sulla parete dei segni misteriosi. D. - chiamato per consiglio della regina-madre - legge: mene, mene, teqel marsin (Dan. 5, 25).

Mene' = participio passo dell'aramaico menah «numerare»; e, nello stesso tempo, stato indeterminato di minjah «mina» (moneta); teqel = seqel ebraico "siclo"; parsin = plurale di parsu "parte" = mezzemine.

La prima parola è ripetuta per render più solenne la minaccia ed accennare ai vari sensi compresi in ciascun termine. Trattandosi di monete o pesi, sulla parete apparvero dei segni che le rappresentavano e non parole; perciò i maghi non riuscirono a decifrarle. D. spiega: mene = numerato; Dio ha numerato i giorni del tuo regno, per porvi fine; teqel, ritenendo le sole consonanti, può esser letto teqil = pesato: sei stato pesato; e tepal (da qalal esser lieve): «e sei stato trovato leggero»; infine le consonanti di peres (singolare di parsin), danno anche peris "spezzato"; «il tuo regno è infranto e dato ai Medi e ai Persiani» (Paras, ancora le stesse consonanti).

Dai nomi delle monete, D. trae le sentenze della terribile condanna contro Baltassar, cui annunzia l'imminente uccisione, avvenuta nella stessa notte (c. 5).

6. D. gettato nella fossa dei leoni per la sua fedeltà a Dio, è preservato miracolosamente (c. 6).

Seguono le quattro profezie:

1. In una visione grandiosa, D. vede i capi dei grandi imperi rappresentati da bestie: un leone (re-impero babilonese), un orso (medio - persiano), un leopardo (greco), la quarta bestia ha 10 corna (i Diadochi), tra i quali ne spunta uno nuovo = una potenza malefica, umana insieme e bestiale, animata da disegni empì e superbi; si tratta di un re che proferirà parole contro l'Altissimo, opprimerà i suoi cultori (i Giudei) e progetterà l'abolizione della vera religione; avrà in suo potere i Giudei (i santi) per ca. 3 anni e mezzo (un tempo, due tempi e una metà di tempo). Il profeta annunzia chiaramente quanto farà Antioco IV Epifane (v.).

Egli però sarà punito; e ai quattro imperi seguirà il regno dei santi. Ecco venir sulle nubi come un Figliol de l'uomo (= un uomo); avvicinarsi al vegliardo (= Dio), che gli dà il dominio, la gloria, l'impero; regno eterno, universale. Le bestie, l'uomo che vien dal cielo rappresentano i rispettivi imperi (7, 18.27), con i rispettivi re (7, 17); gli antichi non potevano concepire imperi senza i loro capi. I santi compongono il nuovo impero; avranno dunque necessariamente un re (= Figlio dell'uomo, = il Messia) per inaugurarlo e reggerlo (c. 7).

2. La visione del montone (impero medio - persiano) e del capro (greco); le due penultime bestie del cap. precedente. Il capro abbatte il montone; quindi il suo corno si spezza, dando origine a quattro corna; da uno esce un piccolo corno che diviene subito molto grande e potente: calpestò il popolo di Dio, agì contro Dio stesso facendo cessare l'olocausto giornaliero e profanando il tempio, per 2300 sere e mattine, (= 1150 giorni = ca. 3 anni e mezzo; 8, 14 = 7, 25). Anche qui l'annunzio preciso della persecuzione di Antioco IV (c. 8).

3. La visione delle 70 settimane non oltrepassa i limiti del tempo delle precedenti profezie: termine iniziale è il vaticinio di Ier. 25, 12; 29, 10 sul ritorno d'Israele dall'esilio; pronunciate (29, 10) verso il 606 a. G. e che D. legge (9, 2); termine ultimo la persecuzione e la morte di Antioco IV Epifane. La restaurazione completa avverrà in tre episodi. Alla fine del 1<sup>o</sup> (7 settimane = 49 anni, dalla fine di Giuda al 538 a. C.), Ciro darà il decreto per il ritorno e la ricostruzione del Tempio e di Gerusalemme. Durante il 2<sup>o</sup> periodo di 62 settimane (434 anni), sarà compiuta la ricostruzione suddetta, e pur tra sofferenze ed ostacoli risorgerà la teocrazia: Israele popolo di Iahweh, con l'applicazione fedele del patto del Sinai. Al termine di detto periodo, Onia III, il pio sommo sacerdote (= un unto) sarà ucciso, (assassinato ad Antiochia nel 172 a. C.); ed avrà inizio la feroce persecuzione di Antioco IV (ultima settimana).

«E per metà della settimana (= 3 anni e mezzo: 9, 27 = 7,25; 8,14) farà cessare sacrificio ed oblazione e nel tempio avverrà un'orrenda abominazione (= il simulacro di Giove e le altre profanazioni) e questo durerà fino alla morte del persecutore». - Ma alla fine delle 70 settimane cesserà la trasgressione, avrà fine il peccato... sarà prodotta in luce una giustizia eterna - (9, 24): è il regno del Messia.

4. Nei cc. 10-12 sono preannunziati dettagliatamente gli eventi tra i Seleucidi e i Tolomei in lotta tra loro, fino ad Antioco Epifane; la persecuzione di quest'ultimo (11, 31 = 8, 11 s.; 9, 27), la sua morte (11, 45); e il trionfo del popolo di Dio, con l'inizio del suo regno (12).

Appare chiaramente che le 4 profezie ripigliano il tema e le linee generali del c. 2; lo illustrano con immagini varie e lo sviluppano nei particolari. Risalta la unità, l'organicità, la connessione logica di tutto il libro. Tutte le visioni sono correlative: i cc. 2.7-12 si completano a vicenda; tutte pongono il regno messianico dopo la morte di Antioco IV, ultimo termine storico cui la profezia perviene.

Per tutto ciò, non c'è dubbio che Dan. 12, riguarda non la fine del mondo, ma l'era messianica. In Dan. 12, 2, quelli che «dormono (= sono inattivi, Ps. 44, 24; 121, 4) nella polvere» sono gli abitanti dello se'ol (= polvere, Job 17, 16) i quali si scuoteranno, all'inizio del regno messianico. Non si tratta della risurrezione dei corpi, ma della fine dell'attesa nello se'ol. Per i giusti sarà la gioia, la partecipazione ai frutti della Redenzione, per i pravi la condanna eterna (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 35 ss.).

L'anima del Salvatore scese nel soggiorno dei morti, ad annunciare la buona novella della salvezza: per i giusti l'effetto retro attivo della redenzione (I Petr. 3, 18 ss.; 4, 5 s.); cui D. partecipa (Dan. 12, 13).

A questi testi della Bibbia ebraica si aggiungono la preghiera di Azaria e il cantico dei tre giovani nella fornace (3, 24-90); la storia della casta Susanna, calunniata da due vecchioni corrotti, e salvata dalla saggezza ispirata del giovane D. (c. 13); gli episodi di Bel e del dragon, (c. 14). Essi (le cosiddette parti deuteroapocritiche; v. Canone) conservati soltanto in greco (LXX e Teodoziona) furono primitivamente scritti in ebraico o in aramaico. La versione greca dei Settanta, troppo libera (codice Chisiano sec. IX, ed ora Papiri di Chester Beatty), fu sostituita dalla Chiesa con la versione greca di Teodoziona, letterale e fedele.

Il testo masoretico è in ebraico nei cc. 1-2, 4; 8-12; in aramaico il resto (cc. 2.5.7). Nella parte aramaica occorrono ca. 17 termini persiani (2 nel cap. 1, vv. 3.5) e in 3,5 tre termini greci di strumenti musicali. L'esame interno permette di spiegare così questo fenomeno linguistico. D. scrive tutto il libro in ebraico. I cc 1-7, molto utili per alimentare la fede in Iahweh, di cui celebra i vari attributi e il compimento del suo piano salvifico, mediante il rinato Israele (v. Alleanza), durante il periodo persiano furono tradotti in aramaico e diffusi in mezzo agli esuli. Il traduttore per indicare le cariche usò termini tecnici persiani allora in uso; le tre parole greche, importate insieme agli strumenti nella corte babilonense, erano entrate nella lingua persiana.

I cc. 8-12 dettagliati, secondo lo stesso suggerimento profetico (Dan. 8, 26; 12, 4), non dovevano essere divulgati; rimasero pertanto in ebraico. Al tempo della persecuzione maccabaica, il libro fu diffuso per intero. Ma l'originale ebraico dei cc. 1-7, era andato completamente perduto; si curò la sola traduzione in ebraico di 1-2, 4 (allorché

incominciano a parlare i Caldei), per rispettare l'uniformità nella raccolta dei libri sacri (A. Bea).

Il quadro storico cui D. si riferisce è molto ampio. Impero babilonese: Nabucodonosor (605-562: Dan. 1-4); Evil-Merodach (Amel-Marduk: 561-560); Neriglissar (Nergal-sar-ussur: 559-556); Labasi-Marduk (556); Nabonid (Nabuna'id: 555-539), il cui figlio Baltassar regnò col padre: 549-538.

Dan. 5 parla di Baltassar che dice figlio (discendente) di Nabucodonosor, probabilmente da parte materna.

Impero persiano. Ciro (v.), che entra in Babilonia il 28 ott. 539; re di Babilonia 538-530. Dan. 5, 32 afferma che, ucciso Baltassar, regnò al suo posto il *medo* Dario (cf. 6, 1.8.29; 9, 1 s.). Molti han pensato a Gobrias (Gubaru) il generale che entrò in Babilonia e ne fu il governatore. Con più probabilità altri ritengono si tratti di Astiage II, re dei Medi, vinto da Ciro, che ne sposò la figlia (cf. la versione greca di Teodoziona: Dan. 13, 65 = 14, 1). Principalmente bisogna tener presente la possibilità di mutazioni, glosse, interpolazioni, subite dal testo nel corso dei secoli; più frequenti e più facili nel nostro libro tanto trascritto e diffuso (A. Bea). Osservazione che val qui e ancora per alcuni punti delle vicende descritte con precisione nel c. 11. Nel 333 Alessandro Magno (336-323) sconfigge Dario III Codomano e si annette l'impero persiano. Dal 323 fino al 198 i Tolomei (regno egiziano) hanno la Palestina; cui aspirano i Seleucidi (dal 312 in poi) re di Siria. A tal fine già Antioco II (261-246) sposa Berenice, figlia di Tolomeo II (284-246; Dan. 11, 6). Antioco III (223-187) sconfitto a Raphia (217) riesce finalmente a entrarne in possesso (201-200), sconfiggendo Tolomeo V (198 a. C.), cui dà in sposa la figlia Cleopatra (Dan. 11, 13 ss.), con la mira di penetrare anche in Egitto. Le diverse spedizioni di Antioco IV (v.) Epifane (Dan. 11, 25-27) avrebbero raggiunto tale scopo, ma Roma intervenne in favore dei Tolomei. La morte di Antioco Epifane (164 a. C.) è l'ultimo degli eventi politici, cui arriva la profezia di D.

L'importanza del libro di D. è enorme, per il giudaismo. Le circostanze storiche che crearono l'eroica lotta dei Maccabei, esasperarono il sentimento particolaristico e nazionale, portando all'odio contro i Gentili e alla creduta loro esclusione dalla salvezza messianica (cf. la letteratura apocalittica [v.]). È spiegabile pertanto come in tal clima, che ebbe nuovo alimento nelle sciagurate lotte fraterne degli ultimi Asmonei, con l'intervento di Roma (63 a. c.) e la tirannia degli Erodiani, si interpretasse la profezia di D. (c. 2.7.12) in senso temporale e nazionale, e si aspettasse un regno di Dio, in tutto simile agli imperi che lo avevano preceduto. Pensare al Messia con la sua corte, il suo esercito; immaginare l'affermarsi, il trionfo netto e inconfondibile del Messia e il conseguente regno, vittorioso, prospero, come quello, ad es., di Nabucodonosor, Ciro o Alessandro. Ed il vincitore dominare senza più timori o sofferenze, fin dall'attimo della vittoria. Tanto più che in Dan. si parla del "regno dei santi", che appena fondato, ha il dominio di tutte le genti e per sempre. I vangeli riecheggiano questa errata concezione, che porterà i Giudei ad opporsi violentemente al Cristo. Non senza riferimento ad essa Gesù N. S. scelse per sé l'appellativo messianico di Figliuol de l'uomo, che è proprio di Dan., per combatterla ed inculcare la vera natura della sua missione. Cf. Lc. 17, 29-18, 8. Egli ritorna spesso a Dan. 7, 13 ss. (manifestazione del Messia, qual re del "regno dei santi"); Mt. 16, 27; Mc.

8, 38-9, 1; Lc. 9, 26 s.; Mt. 24, 30; Mc. 13, 26; Lc. 22, 27; Mt. 26, 63 s.; Mc. 14, 61; Lc. 22, 68 s.; intendendo la Chiesa, formata e distinta dalla Sinagoga, come alcuni tra i suoi discepoli la vedranno; e la sua manifestazione gloriosa, nella fine del Giudaismo e del Tempio, e in favore della Sua Chiesa perseguitata. (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 17 ss. 61 ss. 93-96). L'interpretazione dei Giudei pretese isolare Dan, da tutto l'insegnamento dei profeti (v. Messia); per trasformare la successione soltanto temporale qui vaticinata, in una successione ereditaria, affine come natura e mezzi di conquista.

La profezia di D. in realtà, assicurava ai Giudei che il piano divino, pur tra le grandi vicissitudini storiche, di cui erano spettatori e nelle quali talvolta sarebbero entrati come misero oggetto di contesa, si sarebbe fedelmente realizzato. Essa animò la resistenza, l'impeto eroico dei pii iahwisti sotto l'attrattiva dell'ellenismo e la sanguinosa persecuzione.

Il regno del Messia verrà, dopo la morte di Antioco IV, il persecutore; indicazione espressiva più che strettamente cronologica: neppure la più violenta e diretta persecuzione del mondo pagano contro il iahwismo, riuscirà a spezzare il disegno divino; il nuovo Israele, superata la prova estrema, ne vedrà finalmente la realizzazione nel Cristo Gesù.

[F. S.]

BIBL. - A. BEA, *Quaestiones ... in librum Danielis*, 2a ed., Roma 1937 (Pont. Ist. Bibl.); J. LINDER, in *Cursus S. Scripturae*, Parigi 1939; L. DENNEFELD, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 7), ivi 1947, Pp. 631-714; G. RINALDI, *Daniele* (La S. Bibbia. S. Garofalo), Torino 1947; J. R. SCHEIFLER, *El hijo dei hombre en Daniel*, in *EstE*, 34 (1960) 789-804: Miscellanea Biblica A. Fernandez.

---

**DAVIDE.** - David = comandante, capo; dall'accadico *dawidum* (lettere di Mari); ultimo figlio di Isai (Iesse), di Betlem, della tribù di Giuda. L'eroe più amato, il santo più celebrato da Israele; il re teocratico per eccellenza; poeta e profeta; tipo del Messia (1042-971 a. C.).

La gioventù (1Sam 16-20). Pastorello, ardimentoso e forte, ebbe da Samuele, dopo la reiezione di Saul (v.), l'unzione segreta, non ufficiale, a re d'Israele; espressione dell'elezione divina. Fine suonatore d'arpa, è chiamato a corte per calmare Saul nelle sue crisi furiose. Il re ne subisce la dolce influenza, l'ama, lo fa suo scudiero; una fraterna amicizia gli avvince Gionata. Per le doti naturali e le qualità dell'animo attrae quanti lo avvicinano.

I Filistei, scacciati dalla montagna di Efraim, attaccano Giuda, tra Bedem ed Hebron. Un gattino gigantesco insulta gli Ebrei, accampati di fronte, sfidano il più forte di loro a un duello risolutivo. Si offre D.; con ardimento ed astuzia, muove contro Goliath col bastone e la sacca di pastore, nella quale ha riposto cinque grosse pietre ben levigate, nascondendo nella sinistra la fionda. Gli eserciti li fissano dai rispettivi colli. Goliath disprezza il giovane e smette l'elmo; D. grida la sua fiducia in Iahweh, accelera il passo, afferra la fionda, vi



aggiusta una pietra, e prima che l'altro intuisca il pericolo, lo stordisce colpendolo in piena fronte. Accorre sul caduto, ne prende la spada, l'uccide e gli tronca la testa, che porta a Saul. È la vittoria degli Ebrei. D. offrirà al Signore, nel santuario di Nob, la spada e il mantello dell'ucciso.

Quest'atto di valore diede una svolta decisiva alla sua vita. Le sue vittorie si moltiplicano; cresce l'entusiasmo popolare; D. è il vero eroe nazionale. Saul, ossessionato dalle minacce di Samuele, ingelosito, vede nel giovane un pericolo per la sua dinastia; decide di sopprimerlo. Lo espone ai pericoli, lo mortifica, cerca in tutti i modi di disfarsi di D., nel frattempo sposo di Mical, sua figlia cadetta. Tenta trafiggerlo, mentre suona l'arpa, lo manda a catturare mentre dorme. D. fugge prima da Samuele a Rama; quindi da Achis, re di Gath, dove è male accolto, e, per salvarsi, si finge folle; ed infine, dopo un ultimo tentativo di conciliazione, compiuto dall'addolorato Gionata presso il misero padre, si allontana definitivamente.

*Fuggitivo e proscritto* (1Sam 21 - 2Sam 1; 1Par. 12). Al santuario di Nob, è sfamato dal sommo sacerdote Ahimelec, con i pani di presentazione (v.),: MI. 12, 3; e prende la spada di Goliath. E raggiunto poi da Abiathar (con l'efod per consultare Iahweh, unico superstite alla strage dei sacerdoti di Nob, operata da Saul, per delazione dell'edomita Doeg (Ps. 52 [51])). Intorno a D., che si sposta per le zone desertiche di Giuda e del Negheb, si forma una grossa banda (arriveranno a 600) di malcontenti. Vivono di razzie contro i nemici della loro gente e di prestazioni più o meno volontarie di questa. Per ben due volte, ha Saul in suo potere e lo risparmia, per l'intimo rispetto verso l'unto del Signore. Dopo la morte dell'esoso Nabal, sposa la saggia e ricca Abigail; con un altro matrimonio si imparenta ai Calebitei, accrescendo il suo prestigio. Dopo ca. un anno è costretto a riparare, con i suoi uomini, presso Achis al sicuro da Saul. Il filisteo gli dà Siquag, tra Gaza e Beerseba; D., come tributo, gli reca parte del bottino delle sue razzie. Da Telam alla frontiera egiziana, saccheggia villaggi, accampamenti di Amaleciti, Gesuriti, nemici ereditari di Giuda, riportandone greggi e cammelli; sterminandone gli abitanti. Ad Achis dice di razzare Giuda e i clan suoi amici.

Dopo ca. un altro anno, i Filistei attaccano Saul; D. mobilitato con la sua banda da Achis, è rimandato dagli altri come ausiliario poco fidato. Trova Siquag devastata dagli Amaleciti; insegue e raggiunge i razziatori, ne fa strage, riprende i prigionieri e se ne ritorna con un ricco bottino, che fa dividere equamente; dalla sua porzione manda doni ai capi di Giuda, Caleb e Ieramehel, alleati e consanguinei. Là gli perviene la notizia della morte di Saul e Gionata (1012 a. C.), pianti amaramente; ci è conservata la commovente e artistica elegia ch'egli improvvisò (2Sam 1, 17.27).

*Re di Giuda* (2Sam 2-4). D. si fissa allora a Hebron; i Giudei lo eleggono loro re. Abner, cugino e generale di Saul, proclama re d'Israele a Mahanaim (tribù di Galaad), il superstite Isbaal (Isboseth); riesce energicamente a restaurare il regno, liberandolo dai Filistei. Il figlio di Saul reclama allora i suoi diritti su Giuda; si venne a una lotta resa aspra dalle vecchie rivalità tribali, che fece scorrere sangue fraterno nei violenti e frequenti scontri tra gruppi opposti. D. sfrutta abilmente ogni occasione per affermare il suo diritto al regno, principalmente per l'elezione divina, e che si era acquisito con le vittorie, e come genero di Saul; ma, senza sforzare i tempi, o imporsi con la violenza, si affida

principalmente alla Provvidenza. Abner inizia trattative con D., gli riporta Mical, che Saul aveva dato ad un altro, ma è soppresso a tradimento da Ioab, generale e nipote di D., per gelosia e vino dice del fratello Azael, caduto in uno scontro con Abner. D. deplora il fatto, piange l'ucciso, e continua le trattative con le tribù. Dopo qualche tempo, due capi uccidono l'innocuo e timido Isbaal, ne portano il capo a D., ricevendone non il premio sperato, ma la morte dei traditori. I capi delle tribù d'Israele, volendo ristabilire il regno, si recarono ad Hebron, conclusero con D. un patto solenne dinanzi al Signore e lo unsero re.

*Re di tutto Israele* (2Sam 5 - I Reg. 2). D. era stato re di Giuda, ad Hebron, per sette anni e mezzo. I Filistei, che lo avevano considerato loro vassallo, si erano compiaciuti delle ostilità con Isbaal; allarmati nel vederlo re di tutti gli Israeliti, lo attaccarono, occupando la valle dei Refaim, vicino a Gerusalemme, per tagliare Giuda dal nord. D. evitò l'errore di Saul di accettare battaglia campale; con i suoi prodi e con contingenti delle altre tribù, ripigliò la dura vita del deserto; e con arditi colpi di mano riuscì vittorioso da questa aspra e lunga guerriglia. Prodezze individuali e alcune vittoriose battaglie finirono per liberare interamente il paese. Anzi, con una vigorosa offensiva D. occupò buona parte della loro regione e la stessa Gath: i Filistei non minacceranno più l'indipendenza del popolo di Iahweh.

Liberato il territorio nazionale, D. occupa Gerusalemme, impadronendosi della cittadella (= Sion; città di D.) tenuta fino allora dagli Iebusei, e ne fa la capitale del regno. Scelta abile: per la posizione strategica, essendo accessibile solo dal nord, e perché, non appartenendo a nessuna tribù, facilitava la restaurazione piena dell'unità nazionale. D. ne favorì il popolamento e l'arricchì di grandi costruzioni. Prima di tutto, la trasformò in città santa, nel centro religioso di tutto Israele, trasferendovi solennemente l'Arca (v.): Ps. 15.24.68.132., 1-10 (Volg. 14.23.67.131); da Cariat-iearim (15 km. ca. ad ovest), dove era rimasta per ca. 70 anni trascurata, e sotto il diffidente controllo dei Filistei, D. aveva preparato per l'Arca in Sion, accanto al suo palazzo, una tenda simile a quella mosaica, che era servita di santuario nel deserto. Era il palladio dell'intera nazione; riviveva in essa tutta l'epoca delle origini, attraverso il deserto, il passaggio del Giordano, l'espugnazione di Gerico; era il ritorno alla più pura tradizione monoteistica; l'impulso più forte. verso l'unità culturale realizzata in quaranta anni di nomadismo e perdita nel frazionamento seguito all'occupazione di Canaan. L'Arca diveniva la pietra angolare del regno, e immetteva, di colpo, Gerusalemme finora pagana, nel patrimonio sacro di tutto Israele. Riprendendo con gioia i pellegrinaggi all' Arca, gl'Israeliti prendevano contatto con la capitale, col re, e tra loro; uniti nella preghiera e nei sacrifici sentivano più vivamente d'esser fratelli, per l'identità, di origine e della fede. D., che nel trasferimento aveva manifestato intera la sua intensa e profonda pietà, ebbe cura di organizzare per l'Arca un servizio liturgico (I Par. 23-26), che servì di modello a quello del Tempio di Salomone. Esso fu affidato alla famiglia di Abiathar; mentre la famiglia di Sadoc rimase al servizio del santuario di Gabaon; agli inizi del regno di Salomone, confinato ad Anathot Abiathar, fautore di Adonia, Sadoc ne prese il posto a Gerusalemme.

D. sentì che quanto aveva fatto era ancora troppo poco per onorare Iahweh degnamente e soddisfare interamente la sua pietà. Verso la fine del regno, quando vide

completo il suo palazzo lussuoso, ebbe quasi rimorso di lasciare ancora per casa del Signore una semplice tenda. Pensò di edificare un tempio grandioso; se ne confidò col profeta Nathan, che annuì entusiasta. Ma al mattino seguente questi portò al re la risposta del Signore. Il tempio lo costruirà il figlio e successore; Dio però aveva gradito il pio interessamento e per premio formulava per D. delle promesse magnifiche: Israele è stabilito per sempre popolo di Dio, governato per sempre dal casato di D. L'incipiente dinastia è chiamata a collaborare all'opera di Iahweh sulla terra; i loro destini sono legati per sempre. A differenza di Salomone, costruttore del Tempio, e solo figuratamente figlio di Dio, un giorno apparirà un altro figlio di D., che sarà realmente il Figlio di Dio. Sarà re anche lui, ma di tutta l'umanità (2Sam 7, 13 ss.; Ps. 89 [88] 20-38).

D. combatté e vinse, in diverse battaglie non ben precisate cronologicamente, i Moabiti, gli Ammoniti con gli Aramei, loro alleati, gli Edomiti, il cui territorio incorporò (2Sam 8-10; I Par. 18-20). Stabilì in tal modo un grande regno (che andava da Damasco ed Hemath al mar Rosso), il più esteso e il più forte che Israele potesse mai realizzare in tutta la sua storia, superiore certamente per intrinseca potenza a quello successivo di Salomone, la cui celebrata magnificenza non fu che l'esibizione esterna di quanto D. aveva creato.

L'organizzazione militare e civile del regno risultò abbozzata da D. nelle sue linee principali, a poco a poco secondo lo sviluppo naturale degli eventi e le sorgenti necessità, senza uno schema rigido e complicato. L'esercito constava di tre corpi distinti: i Prodi, i mercenari stranieri, e i contingenti territoriali. Il primo era un corpo di soldati di mestiere, scelti per lo più tra i fedelissimi componenti l'eroica banda degli inizi. Per stimolarne l'eroismo D. aveva creato una specie di cavalierato: quello dei Tre e quello dei Trenta. Il secondo corpo (Cretesi, Gathiti condotti da Ittai, altri Filistei) era una specie di legione straniera, sotto il comando del giudeo Benaia. Entrambi costituivano l'esercito permanente (ca. 2.000 soldati). Il terzo, infine, era mobilitato secondo i bisogni, tra gli uomini validi nelle diverse tribù; sotto il comando del rude e prode nipote di D., Ioab; da quando i Prodi non vollero che il re si esponesse più personalmente nelle battaglie (2Sam. 21, 16 ss.), questi ebbe il comando supremo.

Dell'organizzazione civile, concentrata nella Corte, sono nominati: un mazkir, specie di segretario-cancelliere, incaricato d'istruire e illustrare le varie questioni sulle quali il re doveva pronunciarsi; uno scriba incaricato della corrispondenza diplomatica e amministrativa e forse della redazione degli annali ufficiali. Le ricchezze accumulate nelle varie campagne permettevano a D. di sopperire alle spese della Corte, senza troppo gravare il popolo di tributi.

Terribili avversità colpirono D. negli ultimi anni di vita; egli arriverà al termine della sua magnifica carriera sfinito e profondamente mortificato. Era il castigo del suo grave peccato (2Sam 11): l'adulterio con Bethsabea, e l'uccisione del marito Uria l'hittita, uno dei Trenta, procurata da Ioab dietro suo ordine. L'adultera, già incinta, dopo le cerimonie di lutto, passò tra le mogli di D.; ma il profeta Nathan gli rinfaccia specificatamente i peccati commessi, rilevando ne la perfidia e l'odiosità,. D. con un'umiltà senza riserva, e un pentimento senza scuse, confessa il suo peccato (Ps. 32.51 = Volg. 31.50). E subirà con

umile rassegnazione le terribili afflizioni - esigenza della divina giustizia - che Nathan gli preannunzia, oltre alla morte immediata del figlio avuto da Bethsabea.

Quelle ebbero inizio con la perfida, brutale e disgustosa violazione della vergine Tamar, sorella uterina di Absalom, da parte di Ammon, suo fratello germano e primogenito di D. Absalom dissimulò per due anni; quindi, invitato Ammon alla tosatura delle greggi a Baal Hasor (nord. est di Betlem), lo fece uccidere dai suoi servi. Rimasto per tre anni a Ghesur, presso il suo nonno materno; richiamato da D. per intercessione di loab, e infine dopo altri due anni pienamente riconciliato con lui, si diede - con la tenacia ora paziente, ora aggressiva adoperata per vendicarsi, per rientrare a Gerusalemme, per riconciliarsi col padre - a soddisfare la sua ambizione di avere il trono; scomparso Ammon, era egli infatti il primogenito. Bellissimo, amava andare a cavallo (uso appena introdotto dall'Egitto), e faceva di tutto per divenire popolare e cattivarsi l'animo degli Israeliti. La sua propaganda metteva in risalto le ragioni di disagio e di malcontento: per i Giudei, che venissero trascurati troppo a pro degli altri; per gl'Israeliti, la mancanza d'interessamento per i loro giusti problemi, per i loro lamenti. Dopo quattro anni credette giunto il momento per detronizzare D.; preso pretesto di un voto da sciogliere, chiese di recarsi a Hebron, cuore della Giudea, e prima sede regale, dove egli era nato; e là fu proclamato solennemente re; mentre per tutto Israele simultaneamente risuonavano le trombe annunzianti la nuova elezione. Tutto il regno si dichiarava per Absalom contro D.

Tra i primi, e certo il più importante dei ribelli, fu Achitofel, consigliere infallibile di D.; nonno paterno di Bethsabea. Dinanzi alla rivolta, D. con la famiglia, protetto dai suoi Prodi, e dai fedeli mercenari stranieri, s'affretta a passare il Giordano, per rifugiarsi nel Galaad. Lascia dieci delle sue mogli di secondo rango a custodia del palazzo e a simbolo del suo diritto sovrano, cui non rinuncia; fa riporre l'Arca al suo posto, da dove Sadoc e Ahiathar l'avevan presa per seguire il re; dando ad essi il compito di informarlo, tramite i loro figli, Ahimas e Gionata, di quanto si sarebbe deciso contro di lui; e a Husai l'arkita, amico e intimo consigliere, di sventare presso Absalom i consigli di Achitofel. Pur rimettendosi alla Provvidenza divina con una pietà profonda, D. non trascura alcuno dei mezzi a sua disposizione per assicurare il successo del suo piano. «Riporta l'arca di Dio in città - disse il re a Sadoc -. Se troverò grazia presso Dio, Egli mi farà tornare a riveder quella e il suo santuario. Che se di me non è contento, eccomi: faccia di me quel che gli piace» (2Sam 15, 25 s.).

D. avanza a piedi nudi, con la testa velata, e piangente. Tra Gerusalemme e Gerico riceve umilmente le imprecazioni di Shimei, del casato di Saul. Avvisato da Ahimas e Gionata, s'affretta a passare il Giordano e raggiunge Mahanaim, dove prepara la difesa. A Gerusalemme, per rendere definitiva la rottura, Achitofel indusse Absalom a prender pubblicamente possesso dell'harem paterno; era il disonore coniugale minacciato da Nathan; quindi lo spinse ad attaccare subito D., lui ucciso, era il trionfo della rivolta. Ma il vecchio Husai seppe evitare la grave minaccia, suggerendo di rimandare prudentemente l'attacco, a preparazione ultimata dell'esercito. Achitofel, per lo scacco subito, e disperando ormai della riuscita del ritardato attacco, si ritirò a casa in Gilo, e s'impiccò. L'esito della battaglia, tra Mahanaim e il Giordano, infatti fu disastroso per Absalom; l'esercito di D. al comando di loab, del fratello Abisai, e di Ittai, sbaragliò i rivoltosi che

cercarono scampo nella fuga, nella folta foresta, detta il bosco di Efraim. Lo stesso Absalom vi penetrò, ma rimase impigliato e sospeso col capo tra due grossi rami di un terebinto, mentre il suo cavallo continuava la corsa. Ioab, informatone, contro la ripetuta supplica di D., lo trafisse e ne fece gettare in una fossa il cadavere che ricoprirono di sassi.

Alle porte di Mahanaim dove, forzato, dai suoi era rimasto ad attendere con preoccupazione l'esito della battaglia, il re apprese da Ahimas la notizia della vittoria, e da un cusita mandato da Ioab la fine di Absalom. Il povero padre, ritiratosi, ne pianse desolato; ma Ioab lo richiamò rudemente, e D. ritornò alla porta della città per partecipare con lo strazio nell'animo alla gioia dei vittoriosi. Col tatto abituale e la consueta longanimità D. affrettò la piena riconciliazione; pose Amasa, che aveva comandato gli insorti, a capo dell'esercito. Un certo Sheba, beniaminita, cercò subito dopo di ripigliar la ribellione; Ioab, sbarazzatosi di Amasa, la represses subito, facendosi consegnare la testa di Sheba. La peste, mandata da Iahweh, in punizione del censimento imposto da D. (2Sam 24; 1 Par. 31-32), appare connessa con l'episodio della carestia triennale. L'esecuzione dei discendenti di Saul chiesta dai Gabaoniti (2Sam 21, 1.14; V. Saul), è pertanto degli inizi del regno su tutto Israele.

Il censimento era un grave peccato: facendolo di propria iniziativa, il re usurpava un potere che apparteneva al solo Iahweh. Dio fa proporre a D. una triplice pena: carestia triennale, tre mesi di sconfitte, tre giorni di peste, il re si rimette nelle mani di Dio. Il popolo aveva peccato irritando Iahweh; e questi manda il castigo; la peste colpisce in breve tempo 70.000 Israeliti. La penitenza di D., la sua preghiera, che non manca di generosità, ottengono dal Signore la cessazione del flagello. L'ultima decisione di D., fu di designare a suo successore Salomone, il figlio minore avuto dalla prediletta Bethsabea. Questa, con Nathan, Sadoc, i Prodi ebbero il sopravvento sul partito di Adonia, il figlio maggiore. All'età di ca. 70 anni si spense e fu seppellito nella "città di D."

Scompariva la figura più viva e più simpatica del Vecchio Testamento. Fu il solo, dopo Mosè, ad operare l'unione di tutte le tribù, risvegliandone con splendide vittorie e, più ancora, col richiamo al puro Iahwismo, lo spirito nazionale.

Lasciò una stabile dinastia, e una capitale, città-santa, che rimarrà simbolo e focolare del popolo eletto. Eroe genuino; uomo secondo il cuore di Dio (I Sam. 13, 14); non superbo nella prosperità; e nelle prove, pieno di fiduciosa sottomissione alla volontà di Dio (I Sam 22, 3; 2Sam 16, 10 s.); nulla intraprendeva senza consultare la volontà del Signore (I Sam 22, 5.15; 23, 2.9 ecc.). Fu sua cura particolare l'onore di Dio e la maestà del culto divino. Nel corso della sua vita si può seguire il declino delle sue grandi qualità; una soltanto non si indebolisce mai: la sua pietà verso Iahweh. Essa irraggia già nella gioventù, risplende in tutta la vita: D. resterà l'esemplare del re teocratico (cf. 1Reg. 11, 38; 14, 8; 15, 3 ecc.). Essa riempiva talmente l'ardente suo cuore, che non poteva tacerla; e avendo i doni meravigliosi del poeta, manifestò i sentimenti che essa gli ispirava, in versi pieni di vigore di grazia, vibranti come un'invocazione gemiti come un sospiro, utili per una supplica o fieri come un grido di trionfo (v. Salmi). E grande profeta, infine, celebrò il futuro Messia (v.) che doveva uscire dal suo casato: il "figlio di David" per eccellenza; e che verrà pertanto chiamato dai grandi ispirati successivi: "re David" (Ier.

30, 9; Os 3-, 5), "il mio cultore D." (Ez. 34, 23; 37, 24); questa connessione è il maggior titolo di gloria del pio re.

[F. S.]

BIBL. - L. PIROT. in DBS, II, 287-341; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, pp. 71-327; III, pp. 184-88, 191-369; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*. I, 2a ed., Torino 1934, pp. 327-49; A. MÉDEBIELLE, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 3), Parigi 1949, pp. 414-561, 583-91.

---

**DÉBORA**, - Profetessa e, con Barac, liberatrice d'Israele (Iudc. 4-5. Ebbero lo stesso nome = "ape", la nutrice di Rebecca, Gen. 24, 59 e l'ava di Tobia, Tob. 1, 8 nel greco). Moglie di Lappidoth, esercitò una specie di magistratura straordinaria, dando le sue sentenze ispirate agl'Israeliti che da tutte le contrade di Canaan venivano a lei, presso la palma a lungo ricordata dal popolo, tra Bethel e Rama (= er-Ram, 9 Km. a nord di Gerusalemme), nel territorio di Efraim.

D. conosceva bene pertanto la grave oppressione cananea che terrorizzava le tribù del nord affacciantesi sulla grande pianura di Esdreton (Neftali, Zabulon, Issakar, Manasse). Esse non erano riuscite a impadronirsi delle fortezze cananee (Iudc. 1, 27-30) che ne comandavano gli accessi, tra le quali Haroseth (= Tell 'Amar) ai piedi del Carmelo - al varco tra la pianura di Acri (= Akkii) sul mare e quella di Esdreton -; Bethsan ad est; Taanak e Megiddo (= Tell el-Mutesellim) a sud.

Dal mare al Giordano, eccettuato il Tabor (= Gebel el-Tor), la fertile pianura, ricca inoltre per le carovane, che seguendo la celebre *via maris* la attraversano, dirette in Egitto dalla Siria, dalla Transgiordania e dalla Fenicia, costituiva una vera barriera tra Efraim a sud e le tribù della Galilea, fermate e senz'armi sulle colline circostanti. Un loro tentativo di penetrazione pacifica col lavoro e il commercio aveva suscitato la violenta reazione, allora in atto (Iudc. 5, 6 ss. 12).

L'ardente fede spinge D. all'azione. Manda a chiamare Barac, di Qedes di Neftali (= Qedeis, vicino al lago di Hule), e gli comunica, in nome di Iahweh, il compito di liberatore (v. Giudici). Barac, che ha sofferto dai Cananei, vuole accanto a se D. contando sull'ascendente enorme che essa esercita in tutto Israele. Così si recano a Qedes, da dove sollevano Neftali e Zabulon (con l'ordine ai combattenti - ca. 10.000 - di adunarsi, senza destar allarmi, sul Tabor) e mandano messaggeri alle altre tribù del centro, del nord e dell'est. Rispondono Issakar, per Manasse l'impuro tante clan di Makir, Efraim e, con pochi contingenti, Beniamino (v.), da poco ricostituita. I combattenti entusiasti all'appello di Iahweh, raggruppati intorno ai propri capi, con armi di fortuna o con i loro strumenti di lavoro (Iudc. 5, 10) si disposero sulle colline a sud e ad est della pianura. La coalizione dei piccoli re cananei, con a capo Iabin, re di Hasor (= Tell el. Qedah nord. ovest lago di Genezareth), affida la repressione della rivolta al generale Sisara principe di Haroseth. Al suo comando centinaia di carri, inquadrati dalla fanteria, si allineano lungo il Qison (= Nar el-Muqana) al centro della pianura, davanti a Tàanak e Megiddo, fronte al Tabor. Una pioggia torrenziale rese la pianura un pantano. D. - tra i combattenti - suscita Barac:

«Muoviti; questo è il giorno in cui lahweh dà Sisara in tuo potere. lahweh ti precede» (Iudc. 4, 14). Ed egli risoluto irrompe dal Tabor nella pianura, mentre lo imitavano le altre tribù scendendo a tergo e ai fianchi del nemico.

La fanteria sorpresa dal molteplice attacco si sbanda, mentre i cavalli fan di tutto per sganciarsi dai carri impantanati e si urtano rovinosamente. È la piena sconfitta. I Cananei sono inseguiti ed uccisi. Anche Sisara, lasciato l'inutile carro, cerca a piedi uno scampo. Devia a sud, verso Qedes d'Issakar (= Tell Abu Qedeis, 4 km. Sud-est del Wadi Ledidjum, presso Megiddo). Incontra un accampamento di nomadi Cinei (v.), e stanco s'avvia alla tenda di Giaele che, affacciata, l'invita ad entrare fiducioso. Lo copre con una specie di pelliccia, lo disseta con latte (= lebhen, o jaurt degli arabi: si era pertanto in primavera); e mentre dorme, piegatasi a terra, gli infigge di colpo nella tempia un piolo di legno usato per fissare al suolo le corde della tenda; e così lo mostra a Barac che l'inseguiva (Iudc. 4, 17-22).

Si compiva la profezia di D. (Iudc. 4, 9). Giaele apparteneva ad un clan imparentato a Mosè (Iudc. 1, 16; 4, 11) e perciò agli Israeliti (cf. I Sam 15, 6); il suo intervento contro Sisara, si spiega per il principio di solidarietà che impone il dovere alle tribù parenti di intervenire contro il nemico in guerra (cf. Iudc. 8, 5-9. 15 sc. 21; I Sam.14; 21; 29). Perciò le lodi di D. (Iudc. 5, 24-27), mentre è maledetta la città israelita di Meroz (= K. Marus, vicina a Hasor) che non si è mossa per la distruzione dei Cananei superstiti. Tale dovere, derivato dalla solidarietà, supera anche quello dell'ospitalità.

La vittoria infrangeva la supremazia dei Cananei, ristretti ormai nelle sole città; l'unione vittoriosa di sei tribù, primo raggruppamento importante dal tempo di Giosuè, sottolineava la solidarietà nazionale e i suoi vantaggi; ma specialmente rianimava le forze del iahwismo. Era la vittoria di lahweh. «Questi fatti eroici e sanguinosi sono stati cantati da D. (Iudc. 5). Il suo "canto" si pone meritata mente tra i più antichi e i più perfetti monumenti della letteratura ebraica. Sfortunatamente mutilazioni, oscurità del testo velano a noi in parte la sua bellezza. I restauri tentati non sono riusciti a rialzare tutte le sue rovine. Tuttavia, pur con le sue lacune irrimediabili, quest'ode trionfale, lascia ammirare l'ordine armonioso della composizione, sentire l'ispirazione tutta traboccante di entusiasmo nazionale e religioso, gustare il pittoresco di un realismo che sa riprodurre i gesti e vivificare» (L. Desnoyers).

Tra i molti tentativi di ricostruzione strofica, il più interessante è quello di O. Grether, *Das Deborahlied*, Gutersloh 1941; cf. R. Tournay, in *Vivre et Penser*, 1942, p. 172 s.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, Parigi 1922, pp. 137-52; R. TAMISIER, *Le livre des Juges (La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), ivi 1949, pp. 159, 176-98,

**DECALOGO.** I dieci comandamenti (\*\*\*: Ex. 34, 28; Deut. 10, 4 nella versione greca), essenza dell'alleanza (v.) del Sinai e di tutto il Vecchio Testamento (Ex. 20, 1-17; Deut. 5, 6-22). I primi tre sono d'indole religiosa: - monoteismo, con l'esclusione di ogni forma idolatrica; rispetto del nome divino; riposo sabatico; - gli altri sono d'indole morale. Al 1°, base e radice di tutti gli altri, è connessa la sanzione (Ex. 20, 2-6: v. Alleanza) che, per il castigo, ebbe il suo compimento nella distruzione del regno di Samaria (722 a. C.) e di quello di Giuda (587 a. C.) con l'esilio dei superstiti (cf. Lev. 26; Deut. 2.8); per il premio, frutto della grande misericordia di Dio, nella conversione e nel ritorno di «un resto», nella restaurazione del nuovo Israele, nell'avvento del Messia (v.) e, infine, nella futura conversione di Israele al cristianesimo (Rom. 11, 25 ss.). La Chiesa cattolica (con i Giudei e i Luterani) considera la proibizione di ogni scultura e immagine idolatrica (Ex. 20, 4 s.) un semplice complemento del 1° comandamento, e non come un precetto distinto; mentre distingue, a ragione, nel v. 17 la brama della roba, e quella della donna altrui, in due precetti specificatamente diversi. (A. Vaccari, in VD, 17 [1937] 317-20. 329-334).

La dottrina monoteistica e morale del D. è la caratteristica peculiare, vera prerogativa d'Israele, di fronte a tutti gli altri popoli. Basati sulla legge naturale (s. Tommaso, *Sum. Theol.* 1-2 q. 100, aa. 1.3.11) questi precetti, pur diretti alla nazione come tale (v. Alleanza) impegnavano ciascun membro di essa (individualismo); e sono ancora nella coscienza degli uomini di tutti i tempi (universalismo); così sono entrati immutati nell'alleanza definitiva suggellata da Gesù N. Signore (*Enc. Catt. It.*, IV, 1261).

Tra Ex. e Deut. (*l. cit.*) ci sono numerose varianti, ma secondarie. L'Esodo motiva l'osservanza del sabato con il riposo divino dopo i sei giorni della creazione; nel Deut. è un motivo di umanità che non esclude il precedente. L'Ex. pone la donna tra le cose dell'uomo, secondo la concezione vigente in regime patriarcale; il Deut. la pone a parte. Per il resto si tratta di modificazioni letterarie accidentali; e il celebre papiro di Nash, sec. I-II d. C., che contiene frammenti di Deut. 5, 6-22 (v. Papiri; cf. A. Vaccari, in VD, 1923, 283-6) ne offre delle proprie. Tali divergenze per. mettono di concludere con ogni probabilità che sulle due pietre furono scolpiti soltanto i precetti (ad es.: non rubare), senza i motivi che spesso li accompagnano; questi furono posti nella redazione successiva dei due libri Esodo e Deut. Tutti gli esegeti cattolici (cf. tra gli acattolici, L. Lemme, G. Wildeboer, ecc.; la maggior parte dei critici più a contatto con la letteratura egiziana e babilonese - R. Kittel, A. Jirku, E. Sellin, P. Volz, ecc. - lo ritengono sostanzialmente mosaico) riconoscono Mosè autore del D. anche per la stessa forma letteraria; nella quale però ammettono ritocchi ulteriori, e in particolari secondari.

I profeti inculcano l'osservanza dei precetti del D. (A. Gambert): Os 4, 2. 13; 6, 9; Ier 7, 9 ecc.; particolarmente del primo; e li suppongono già conosciuti dal popolo (Am. 2, 4-14; Os 4, 6; 6, 5-11 ecc.; cf. l'esplicito riferimento di Ez. 20, 10 ss.: precetti dati da Iahweh ad Israele nel deserto, tra i quali, quello di santificare il sabato).

Documenti antichissimi del tempo di Mosè attestano l'uso di incidere sulla pietra (Ex. 24, 12; Deut. 9, 9) scritti importanti di natura religiosa o politica, deponendoli in luoghi sacri. In un trattato tra Shuppiluliumas re di Hatti e Mattiuzza re di Mitanni è detto che copia del documento venga depositato nel tempio di Shamas.



[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, IV. 1261 s., con ampia bibl.: A. EBERHARTER, in DBs, II, coll. 341-51; M. VALENTINI, *Le condizioni sociali del D. e la sua autenticità mosaica*, in *Salesianum*, I (1939) 407-20; A. CLAMER. *Le Deuter.* (La Ste Bible. ed. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 548-56; H. SIMON - J. PRADO, *Vetus Test.*, I, 6a ed., Torino 1949, pp. 235-42; H. H. ROWLEY, *Mose et le Décalogue*, in RHPPhR, 32 (1952) 7-40.

---

**DECAPOLI.** - Confederazione di dieci città ellenistiche, situate tutte, eccetto Scitopoli, oltre il Giordano, ricordate nei Vangeli (Mt. 4, 25; Mc. 5, 20; 7, 31), in F. Giuseppe (Vita 65, 341 ss.; 74, 410), Plinio (*Historia Nat.* 5, 18, 74) ed in un'iscrizione palmirena (*Corpus inscrip. graec.*, n. 4501).

Per intervento di Pompeo M. nel 64 a. C. le città della D. raggiunsero la libertà dalle locali autorità e l'autonomia urbana con diretta dipendenza dal procuratore di Siria. Erano costituite da coloni greci, penetratici al tempo dei Tolomei e dei Seleucidi, ellenistici di lingua, religione e legge. I Giudei, pochissimi, erano soltanto tollerati e privi di diritto di cittadinanza; ma godevano libertà di religione e di culto. Non sempre fu costante né il numero né il nome delle città (però il nome "decapoli" rimase immutato) giacché, in seguito a cambiamenti politici, alcune città uscirono dalla confederazione mentre altre vi entrarono. Secondo Plinio (*Hist. Nat.* 5, 18, 74) le dieci città erano: Damasco; Hippos (Qual'at el Hosn); Gadara (Mukeis) che fu con Hippos donata da Augusto ad Erode ma riacquistò con questa l'autonomia dopo la morte di Mode; Refana (er Rafeh); Canatha (Qanawat, vicina a er Rafeh al confine occidentale del monte Hawran); Scitopoli (Beisan); Pella (Tabaqat Fahil, al confine settentrionale della Perea); Dion (Kefr Dahim, nell'Aglun); Gerasa (Geras) e Filadelfia ('Amman).

Nel sec. II d. C. coll'incorporazione di Gerasa e di Filadelfia alla provincia romana dell'Arabia, la D. si sciolse e ne rimase solo il ricordo presso scrittori ecclesiastici (Eusebio ed Epifanio).

Cristo fu seguito da folle della D. al principio del suo ministero (Mt. 4, 25), ne attraversò il territorio, guarendo il sordomuto (Mc. 7, 31-37), quando da Sidone raggiunse il lago di Genezareth; vi guarì un indemoniato che divenne, su suo invito, il primo missionario della D. (Mc. 5, 2-20).

[A. R.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento.* (trad. it. e rimaneggiamento del P. Zedda). Torino 1950, pp. 134-14.4 (collezione La S. Bibbia).

---

**DECIMA.** - Porzione del prodotto (decima parte) che ogni israelita doveva versare al santuario di Gerusalemme per il sostenimento dei leviti, i quali, alla loro volta, dovevano prelevare la decima delle decime e versarla al sommo sacerdote a beneficio degli altri sacerdoti (Lev. 27, 30. 33; Num. 18, 20-32).

Soggetti della d. erano il grano, il mosto, l'olio, i frutti degli alberi, nonché i nati degli animali come buoi, capre, pecore (Lev. 27, 32). Al tempo di Gesù, l'insegnamento farisaico estese l'obbligo della d. anche agli ortaggi e alle erbe del giardino (Mt. 23, 3; Lc. 11, 42; 18, 12), e la Misnah (Ma'a'ser 1, 1) a tutto ciò che si mangia e viene dalla terra.

La d., praticata nel popolo di Dio fin dall'epoca patriarcale (Abramo già offre la d. a Melchisedec [Gen 14, 20; Hebr. 7, 4]) e in uso anche presso molti popoli antichi, cf. Erodoto, Diodoro di Sicilia, Plutarco, Cicerone, ha come presupposto che Dio è il padrone della terra e dei suoi prodotti, e che Israele non era che l'usufruttuario (Lev. 25, 23; Deut. 26, 1 ss.); la base religiosa nella d., è presente anche presso i Greci e i Romani.

Della complessa legislazione mosaica sulla d., ecco alcuni punti fondamentali: a) la d. dev'essere consegnata con lealtà, e chi avesse sostituito con altro peggiore, l'animale su cui era caduta la scelta, era tenuto a dare al Signore tanto il primo quanto il secondo (Lev. 27, 32 s.). In Eccli. 35, n ss. si fa espressa raccomandazione di pagare la d. al Signore con animo ilare, perché Egli saprà ricompensare sette volte tanto; b) la d. anziché in natura, poteva esser pagata anche in denaro, ma in tal caso bisognava aggiungere un quinto del suo valore (Lev. 27, 31); c) la d. non veniva pagata durante l'anno sabatico e giubilare dal momento che il raccolto non apparteneva al proprietario della terra (Ex. 23, 10-11; Lev. 25, 1-7); v. Giubileo.

L'istituto della d. sopravvisse alla catastrofe nazionale ebraica del 587 a. C. (distruzione di Gerusalemme ed esilio babilonico). I reduci dall'esilio, infatti, promettono di pagare regolarmente la d. (Neh. 10, 38 ss. [37 ss.]; 13, 5.12); tale uso è supposto anche nel Nuovo Testamento (Mt. 23, 3; Lc. 18, 12).

Con la d., non vanno confuse le primizie (v.), ossia i primi frutti da qualunque parte provenissero (Ex. 23, 19; 34, 26).

[B. P.]

BIBL. - E. KARL, *Archeol. Biblica*, trad. ital., Torino 1942, 155 s.; G. PRIERO, *Tobia*, Torino-Roma 1953, pp. 44-47.

---

**DEDICAZIONE del Tempio.** - Festa istituita da Giuda Maccabeo in ricordo della purificazione del Tempio avvenuta il 25 Casleu del 148 dell'era seleucida (= nov.-dic. 164 a. C.), tre anni dopo la profanazione da parte di Antioco (I Mach. 1, 54; II Mach. 10, 3; Flavio Giuseppe, *Ant. XII*, 320). La solenne funzione, come già al tempo di Salomone (I Reg. 8, 65 s.), venne celebrata con canti accompagnati da strumenti musicali e durò otto giorni (cf. II Par. 7, 8 s.): si offrirono sacrifici pacifici (cf. Lev. 9, 4; Deut. 27, 7; II Par. 31 2), simbolo della pace ristabilita fra Dio e il suo popolo e della gratitudine di quest'ultimo (cf. II Par. 30, 16).

Per perpetuare il ricordo dell'avvenimento si fissò una solennità annuale (I Mach. 4, 49) chiamata con nome greco *Encenie* o *rinnovamento* (cf. Io. 10, 22) tradotto in latino *dedicatio*, donde il termine italiano; invece in ebraico *hanukkah*, che con maggior

precisione andrebbe tradotto inaugurazione (cf. 1 Reg. 8, 63; Il Par. 7, 5). La celebrazione aveva un carattere allegro con largo uso di lumi, donde la denominazione Festa dei lumi o delle luci (cf. Flavio Giuseppe, *Ant.* XII, 325, che la chiama \*\*\*).

Mentre in I Mach. (4, 36.-59) si accenna solo al ripristino dell'illuminazione del Tempio (4, 50), in II Mach. (10, 1-8) si nota il ripristino del *fuoco sacro* (10, 3) e la connessione, per motivi storici e per somiglianza di riti, della nuova festa con quella delle Capanne celebrata alla meglio tre mesi prima (10, 6) - di qui la denominazione di *festa dei Tabernacoli del mese Casleu* usata in II Mach. I, 9.18. L'importanza attribuita in tale testo (1, 18-36; 2, 9 ss.) al «fuoco sacro» prepara l'interpretazione di Flavio Giuseppe, che vede nell'illuminazione l'elemento essenziale ed il simbolo commemorativo dell'insperato realizzarsi (\*\*\*) della liberazione avvenuta per l'aiuto divino, e le varie leggende rabbini che sul miracolo del «fuoco» venuto dall'alto e dell'olio, che, benché in minima quantità, durò per otto giorni consecutivi.

Dopo la definitiva distruzione del Tempio, nella diaspora ed anche in Palestina, si accentuò sempre di più l'elemento accessorio dell'illuminazione delle case (cf. Persio, *Satira V*, 180-82), e si perpetuò fino a tuttora la festa quale ricordo di una particolare protezione divina in un momento critico della storia ebraica.

---

**DENARO.** - Il commercio è regolato nei primissimi tempi da scambi in natura. I popoli pastori pagano con capi di bestiami (pecus, latino); onde pecunia (denaro). Indi l'oro e più spesso l'argento, per il loro valore elevato, vengono introdotti nel commercio. I lingotti, gli anelli sono pesati: così i 400 sicli d'argento di Abramo a Ephron per la caverna di Macpelah (Gen. 23, 16); i 20 sicli ricevuti dai fratelli di Giuseppe (Gen. 38, 28); i 1100 sicli promessi dai Filistei a Dalila (Iudc.16, 5); il danaro raccolto all'ingresso del tempio sotto loas di Giuda (il Reg. 12, 10 s.). Gen. 23, 16 precisa che l'argento di Abramo ha un valore commerciale; Gen. 2, 1 che l'oro della terra di Hawilah è oro buono.

Le prime indicazioni monetarie in senso stretto nella Bibbia risalgono ai libri di Esdra e Neemia: le somme sono valutate in adarkonim (Esd. 8, 27) o darkemonim o dramme. Si tratta probabilmente di darici persiani del peso d'oro di gr. 8,41 (= 1 siclo babilonese). I Persiani conoscono, sotto il nome di siclo medo, una moneta equivalente a un darico d'oro. È possibile che i sicli d'argento di Neh. 5, 15; 10, 32, siano sicli medi.

Al tempo dei Maccabei, Antioco Sidete permette a Simone di battere moneta (I Mach. 15, 6); Antioco VII revoca il permesso (I Mach. 15, 27).

Nel Nuovo Testamento figurano monete greche e romane. Tra le greche d'argento, l'obolo, la dramma (6 oboli), il di dramma (= 1/2 siclo ebraico), il tetra dramma o statere (4 dramme o 1 siclo), la mina (100 dramme) e il talento (60 mine). Cf. Mt. 17, 27; 18, 24.28; Lc. 19, 13-25. Il tetradramma è considerato come unità monetaria con un peso e un valore che variano (15 gr. ca.). Tra le monete di rame, il calco (1/8 di obolo) significa o la moneta di rame in genere (Mt. 10, 9) o una piccola moneta determinata (Mc. 12, 41). Tra le romane, il danaro d'argento (10 assi = dramma = 1/4 di siclo); l'asse, piccola moneta di rame; il dipondium (2 assi); il quadrante (1/4 di asse: Mt. 5, 26); il minutum o lepton (1/2

quadrante: Mc. 12, 41-44; Lc. 12, 59). Mt. 26, 15; 27, 3.5.6.9 parla di 30 argentei, \*\*\* senza specificare il pezzo di moneta. Si può supporre che si tratti di sicli o tetra drammi ; somma fissata dalla Legge (Ex. 22, 12) come compenso per la uccisione accidentale di uno schiavo.

Per avere un'idea approssimativa dei valori si ricordi che il danaro per i Romani, come la dramma per i Greci (cf. \*\*\* di Tob. 5, 15) costituiscono la paga giornaliera d'un soldato e degli operai della parabola evangelica (Mt. 20, 2) e la tassa (numisma census di Mt. 22, 19) che gli Ebrei devono pagare ai Romani, come ogni Ebreo dall'età di 20 anni deve versare al Tempio 1/2 siclo all'anno (Ex. 30, 12-16; Il Par. 24, 4-15; Mt. 17, 24-27. Neh. 10, 33 parla di 1/3 di siclo). Inoltre si acquistano 2 passeri con un asse (Mt. 10, 29) e 5 passeri con 2 assi (Lc. 12, 6).

[F. V.]

BIBL - J. VANDERVOST, *La monnaie dans la Bible*, in *Collectanea Mechliniensia*, II (1937) 5.43; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, p. 258-73; R. FOLLET, *Constituerunt ei triginta argenteos*, in VD, 29 (1951) 98 ss.; DAB, v. *Monnaie*, p. 213 s., con i vari rimandi.

---

**DEUTERONOMIO.** - Quinto libro del Pentateuco denominato dagli Ebrei, dalle parole iniziali, 'elleh haddebarim «queste sono le parole» o had-debharim «le parole» e dai LXX \*\*\* «seconda legge» dalla cattiva traduzione di Deut. 17, 18 (misneh hattorah «ripetizione della legge»), è attribuito dalla tradizione giudaico-cristiana a Mosè (v. Pentateuco). È una seconda legge, promulgata nella pianura di Moab da Mosè l'undicesimo mese dell'anno 40 dall'uscita dall'Egitto, che, oltre a leggi nuove, offre complementi e modifiche alle precedenti, e che fu determinata soprattutto in vista della prossima sedentarizzazione degli Ebrei, che doveva modificare profondamente la loro primitiva struttura sociale seminomade.

Il D. non è però una nuda e fredda enumerazione di leggi ed ordinamenti, perché è vivificato da un ardente tono oratorio che crea l'impronta caratteristica del libro: Mosè in questo suo testamento palpitante, alla vigilia della sua morte, riporta i suoi incoraggiamenti e le sue invettive, i suoi inviti all'osservanza della legge, a cominciare dai grandi principi morali, coll'ancora mento ai più alti motivi come le glorie del passato, la missione storica d'Israele ed i trionfi dell'avvenire.

La forma del D. è quella di più discorsi rivolti da Mosè agli Israeliti.

1° Discorso (1-4): dà uno sguardo retrospettivo ai fatti accaduti dalla partenza dal Sinai fino alle conquiste al di là del Giordano, rivelatori della fedeltà di Dio alle promesse sue (1-3), per inculcare l'osservanza fedele della Legge (4, 1-40).

2° Discorso (4, 44-26, 19): è la parte centrale del libro e riporta la rinnovazione della legge. Dopo i principi generali: decalogo (5), il culto e l'amore per l'unico Dio (6), la guerra all'idolatria (7) si ha la parentesi: rimprovero della passata infedeltà d'Israele con

promesse e minacce (8-11). Seguono le leggi speciali relative alla religione: unità del santuario (12, 1-28), contro l'apostasia (12, 29-13, 18) alimenti e decime (14), anno di remissione (15), le tre grandi solennità annuali (16, 1-17); poi le leggi relative al diritto pubblico (16, 18-21, 9): per i Giudici (16, 18-17, 13), i re (17, 14-20), i sacerdoti (18, 1-19), profeti (18, 9, 22), omicidio involontario (19), guerra (20), omicidio senza reo confesso (21, 1-9); infine svariate leggi relative al diritto familiare e privato (21, 10-26, 19): ad es. matrimonio (21, 10-14; 22, 13-23, l) e figli (21, 15-21), divorzio (24, 1-5), levirato (25, 5-10), doveri d'umanità (22, 1-12; 23, 16-21; 24, 6-25, 4), onestà (25, 11-19), voti (23, 22-24), primizie e decime (26).

3° Discorso (27, 1-29, 68): contiene l'ordine di promulgare la legge presso Sichem (appena entrati in Canaan) con maledizioni per i trasgressori (27), minacce e promesse (28).

4° Discorso (28, 69-30, 20): è rinnovata l'esortazione ad osservare la legge con richiamo di fatti storici, promesse e minacce (29-30).

L'appendice storica (31, 1-34, 12) presenta gli ultimi fatti di Mosè, l'elezione di Giosuè a suo successore (31), il cantico di Mosè (32), la benedizione delle 12 tribù (33) e la morte di Mosè (34).

Il fulcro del D. è l'amore: tutta la storia israelita passata è ripresentata in funzione dell'amore che Iahweh porta verso Israele e che Israele gli deve rendere. Iahweh ha eletto Israele a suo popolo ed ha espresso questa relazione di appartenenza che unisce le due parti per mezzo dell'alleanza (v.) che è gratuita, perché originata dalla volontà libera della benevolenza divina ma anche condizionata da mutui diritti e doveri. Israele, per poter godere del possesso della Terra promessa, deve riconoscere Iahweh per suo Dio, coll'esclusione di tutti gli altri dèi, per mezzo di un culto a Lui tributato nel suo unico santuario: l'infedeltà a Dio sarà severamente punita.

Il D. può dirsi il libro per eccellenza dell'Alleanza.

Degno di nota è il profondo senso di umanità del D.: l'amore del prossimo con la misericordia e la compassione per gli infelici, la severa e nel tempo stesso delicata difesa della famiglia, della donna e del costume pubblico e privato. Il D. ha pagine che più di nessun altro del Vecchio Testamento s'accostano alla sublimità divina dell'Evangelo.

Il Messia è intravisto come Sommo profeta (18, 15.19) dall'occhio di Mosè penetratore del futuro.

[A. R.]

BIBL. - A. CLAMER, *Lévitique, Nombres, D.* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1940; A. VACCARI. *Il Pentateuco*, Firenze 1943, p. 435 s.: A. CAZELLES, *Jérémie et le Deutéronome*, in RScR, 39 (1951) 5-36.

**DIACONI.** - Il termine \*\*\* (e analogamente gli affini \*\*\* e \*\*\*) significa: 1. aiutante o servitore in genere ("minister"), cioè chiunque compia un lavoro sotto gli ordini o la direzione di un altro (Mt. 20, 26; Lc. 10, 40); 2. chi serve a tavola (Mt. 22, 13; Lc. 22, 27) e chi soccorre i bisognosi con le varie forme di beneficenza, non solo materiale (Rom. 15, 25; 2Cor 9, 12 s.) ma anche spirituale, soprattutto in ordine alla salvezza (At. 19, 22; Eph. 4, 12; in questo senso Cristo è detto d. ("ministro") dei circoncisi: Rom. 15, 8); 3. in senso stretto e tecnico, gli eletti dagli Apostoli per coadiuvarli nell'assistenza spirituale dei fedeli (solo in Phil. I, I e I Tim. 3,8.12).

In At. 6, 1-6 è narrata l'elezione dei primi 7 d. scelti dalla comunità, ma per iniziativa degli Apostoli che ne avevano fissato il numero e le qualità riservandosene anche l'investitura mediante l'imposizione delle mani. È difficile stabilire se il numero fosse suggerito da considerazioni simboliche o da esigenze pratiche (p. es. in vista di un turno settimanale, come farebbe pensare l'espressione «ministero quotidiano» di At. 6, 1). I loro nomi (tutti greci: Stefano, Filippo, Procoro, Nicanore, Timone, Parmena, Nicola) e l'occasione che dette luogo alla loro elezione rendono probabile che provenissero dal giudaismo ellenistico; di Nicola si nota espressamente che era proselito, cioè che prima di essere giudeo era stato pagano (sulle sue relazioni con la setta dei Nicolaiti, v.). Le qualità richieste in loro dagli Apostoli «vita santa e prudente») e la loro consacrazione mediante l'imposizione delle mani accompagnata dall'orazione, suppongono un ministero spirituale.

Appena ordinati essi compiono le funzioni proprie dei d.: predicano e battezzano (At. 6, 9 s.; 8, 12.38). La loro elezione è connessa con il «ministero quotidiano» delle «vedove» ellenistiche e con il «servizio delle mense»; è probabile che fossero incaricati dell'istruzione religiosa e assistenza spirituale di queste vedove, della loro direzione nelle opere caritative, della conservazione e della distribuzione di elemosine, ed anche della distribuzione dell'Eucaristia, oltre all'istruzione dei nuovi convertiti, sempre più numerosi. Non è improbabile che anche prima esistesse un'istituzione simile per i giudeo-cristiani di lingua aramaica, come si potrebbe arguire dalle circostanze che portarono all'elezione dei sette; anzi è detto espressamente in alcuni antichi codici (D, f1); difficilmente però sono quei «giovani» che portarono alla sepoltura Anania e poi Safira (At. 5, 6.10). La tradizione cattolica è unanime nel riconoscere in At. 6, 1-6 la prima testimonianza storica del diaconato come istituzione divina e permanente.

Anche s. Paolo (I Tim. 3, 8-13) richiede dai d. qualità che sostanzialmente sono quelle richieste nei "sette", garantite da un periodo di prova, e tra le altre la continenza, almeno quella relativa, escludente le seconde nozze, come nei vescovi (I Tim. 3, 2, 12).

Al contrario, nonostante la somiglianza del nome, alle diaconesse non fu mai riconosciuta una vera e propria partecipazione alla gerarchia della Chiesa. [L. V.]

BIBL. - J. VITEAU, *L'institution des diaeres et de veuves*, in RHE, 22 (1926) 513.37; ST. BIHEL, *De septem diaconis* (At. 6, 1.7), in *Antonianum*, 3 (1928) 129-50; C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*, Parigi 1947, pp. XLVII-L; J. RENIÉ, *Actes des Apotres (La Ste Bible*, ed. Pirot, 11), ivi, pp. 101-106.

---

**DIASPORA.** - È l'irraggiamento per tutto il mondo allora conosciuto dei membri del nuovo Israele. Il termine greco *d.* = disseminazione, dispersione. I gruppi giudaici, per quanto lontani, sono spiritualmente e legalmente uniti al nucleo vitale, ancorato a Gerusalemme e al Tempio, la risorta teocrazia che rinnova e attua l'antica alleanza (v.) nel più rigoroso monoteismo, e nell'osservanza della legge mosaica. Si è concordi nel considerare il periodo ellenistico - romano, come il tempo della *d.* nel senso precisato. Gruppi di emigranti Giudei dalla Palestina, principalmente dopo Alessandro Magno (+323), sotto i Diadochi si sparsero un po' dovunque, particolarmente in Siria e in Egitto, di qui irraggiandosi a poco a poco, per tutta l'Asia e le altre regioni. La spinta verso occidente dovette prodursi di buon'ora, già al IV-III sec. a. C.; prima nei grandi porti, e quindi verso l'interno; principalmente verso l'Italia, centro del. l'Impero. Documenti letterari attestano la *d.* a Roma fin dal II sec. a. C. Le iscrizioni giudaiche, delle Catacombe di Monteverde, incominciano dalla fine della Repubblica. Le iscrizioni attestano l'esistenza a Roma di almeno 13 comunità giudaiche (= \*\*\*; cf. At. 6, 9; l'edificio per il culto = \*\*\*).

La politica dei Seleucidi favorì tale *d.*; essi miravano a consolidare i loro regni con la mescolanza e la fusione delle diverse nazionalità, mediante immigrazioni ed emigrazioni da una provincia all'altra; e a popolare le loro nuove grandi città: specialmente Antiochia, la capitale, fondata nel 301 da Seleuco I (306-281). Ad Alessandria si calcolavano ca. 120.000 Giudei, una vera città nella città. Concedevano pertanto agli immigrati pieni diritti di cittadinanza e numerosi privilegi. Antioco I (281-216) impiantò una grande colonia giudaica ad Apamea, nel cuore della Frigia; Antioco III (223-187) trasferì 2000 famiglie giudaiche dalla Mesopotamia e da Babilonia in Asia Minore, particolarmente nella Lidia e nella Frigia.

Secondo l'oracolo sibillino (III, 271; 140 a. C.) ogni regione, ogni mare eran pieni di Giudei. La più completa descrizione della diffusione della *d.* nell'impero, si ha in Filone, *Ad Caium*. Flaccus, propretore della provincia d'Asia, sequestrò considerevoli somme di denaro raccolte dai Giudei e destinate al Tempio di Gerusalemme. I decreti di Giulio Cesare, Augusto, Dolabella ed altri (Giuseppe, *Ant.* XIV, 10, 12- 23) dimostrano che c'eran gruppi giudaici notevoli in Egitto, ad Efeso, Sardi, Laodicea, Trallo, Mileto, Pergamo, Alicarnasso e altre città d'Asia.

Gli At. 2, 9 s. li attestano inoltre nel paese dei Parti, dei Medi, in Elam, Mesopotamia, Ponto; s. Paolo incontra sinagoghe ad Antiochia di Pisidia (At. 13, 14), Iconio (ibid. 14, 1), Tessalonica (ibid. :, 1), Corinto (ibid. 18, 1-4). Efeso (ibid. 18, 19). Damasco (At. 9, 2) contava numerose comunità giudaiche. Le iscrizioni giudaiche scoperte occasionalmente, confermano questi dati (J. B. Frey, v. Bibl.).

I Giudei approfittarono in massa delle circostanze suddette; spinti ad emigrare sia dalla loro naturale tendenza e particolari attitudini al commercio, sia per la continua instabilità e miseria in Palestina, contesa aspramente tra Seleucidi e Tolomei, per le interne lotte sanguinose sotto gli Asmonei, e l'intervento di Roma. La comunità romana fu accresciuta assai dai prigionieri portati da Pompeo, dopo la presa di Gerusalemme (63 a. C.), venduti

schiavi e affrancatisi. Dovunque i Giudei non soltanto conservavano, in stretto cerchio, i propri costumi, la propria fede monoteistica, quanto iniziarono il "proselitismo" (v.).

A tale scopo si organizzarono, fin dall'inizio dell'epoca ellenistica in comunità indipendenti, a parte, in seno alle quali osservavano la fede, la legge e il diritto dei loro padri, come si osservavano nella Terra Santa. Il modo dell'organizzazione variò secondo i tempi e luoghi: ora ebbero la forma di organizzazione privata; ora con un'autorizzazione politica più o meno completa; ma sempre indipendente, per i soli Giudei e retta da Giudei. La d. greco-romana, ordinariamente imitò l'organizzazione comunale delle città greche, e dei "collegia" romani. Ben distinta sempre l'amministrazione civile (\*\*\*) con gli \*\*\*, ecc.) da quella religiosa \*\*\* ecc.). Lo stretto legame col focolare iahwista di Gerusalemme, si manifestava: 1° nel disprezzo e nell'abominazione di qualsiasi forma d'idolatria; nella fede rigorosamente monoteistica, in mezzo al dominante sincretismo; 2° negl'intimi e continui rapporti con la città, santa, cuore pulsante del rinato Israele; col pagare i tributi annuali per il culto; col recarsi a Gerusalemme per celebrarvi le grandi solennità annuali; 3° con la lettura dei libri sacri, fatta ogni sabato nelle sinagoghe o case di preghiera, che servivano anche di scuola; 4° con la celebrazione del sabato (particolare espressione dell'alleanza: Is. 56, 2-6; Ez. 20, 12.20; 44, 24), delle neomenie e delle tre grandi feste annuali; 5° nell'osservanza scrupolosa delle leggi mosaiche concernenti la qualità dei cibi e le altre purità legali.

Non è facile stabilire quale connessione ci sia tra la d. e i deportati del regno del nord (734.722 a. C. e quelli del regno di Giuda spec. 597.586 a. C.) che rimasero in Babilonia e gli altri israeliti fuggiaschi o comunque dimoranti in Egitto, dal tempo della distruzione di Gerusalemme (587 a. C.). Per i primi si ritiene che nella stragrande maggioranza si paganizzarono, assorbiti dall'ambiente. Anche per i deportati di Giuda, rimasti in Babilonia, nulla sappiamo. Le notizie riguardanti la d. di Babilonia, sono soltanto talmudiche. Queste fiorenti collettività che s'affermarono in quella regione fino all'alto medioevo, per i loro dottori e le opere esegetiche, rivendicano il proprio legame con gli esuli di Giuda, rimasti laggiù; ma con quale fondatezza, lo ignoriamo. È certo che i deportati finanziarono la ricostruzione materiale di Gerusalemme e delle altre città. Forse alcuni gruppi rimasero fedeli al iahwismo e al Tempio. La comunità giudaica in Egitto svelata ci dai papiri di Elefantina (VI-V sec. a. C.), scomparve probab. alla fine del V sec. Non si può dire se di essa facevano parte quei Giudei, cultori della regina del cielo, che trascinarono con loro Geremia in Egitto (Ier. 42.44). Nulla attesta o lascia supporre un influsso o una continuità sia pure sbiadita dai vari nuclei giudaici, sparsi anteriormente in Egitto, su e con le collettività della d. nel periodo ellenistico.

La d. col suo proselitismo rientrava nella missione affidata da Dio ad Israele; essa serviva a preparare immediatamente le vie alla diffusione del Cristianesimo. Ellenisti pagani prendevano contatto con la nozione e la rivelazione del vero Dio, unico, creatore, previdente, e con una morale più alta. La prima predicazione di Pietro, nel giorno delle Pentecoste (At. 2, 5-11.41), non fu soltanto ima mirabile pesca locale, ma per la presenza di molti proseliti e Giudei della d.; che ripartirono da Gerusalemme, ferventi cristiani ed evangelizzatori, ebbe un'eco fruttuosa per tutto l'impero. La predicazione di Paolo parte sempre dalla sinagoga locale e raccoglie consensi e conversioni immediate tra gli ellenisti



che la frequentano (At. 13, 5.14 ss. 26; 43-50; 14, 1; 16, 13 ss.; 17, 1-4.10 ss. ecc.). Inoltre, questa via permetteva a Paolo di poter predicare liberamente, dati i privilegi delle comunità giudaiche della d., e il riconoscimento della religione giudaica, come «religio licita»; Col 70 d. C. il taglio tra cristianesimo e sinagoga fu netto; le comunità giudaiche sparsero per il mondo le calunnie e il loro odio per i cristiani; e i Gentili non li confusero più, a tutto vantaggio della diffusione del Vangelo, secondo la profezia di Gesù (Lc. 21, 28.31 e passi par.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo, 1950, pp. 123 s., cf. 97-110).

[F. S.]

BIBL. - E. SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4a ed., Lipsia 1911, pp. 1-188; J. VANDERVOST, in DBs, H, coll. 432-45; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2a ed., Torino 1935, pp. 203-247; J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Europe, Roma 1936, PP. LHI-CXLIV, 1 s.: introduzione sulla d.: organizzazione, vita familiare, sociale e religiosa; II, Roma 1952, Asie-Afrique, pp. 3 ss. 349-53.

---

**DIABOLO.** - Invisibile potenza personale che dirige le forze del male in lotta con i disegni di Dio e a danno dell'uomo.

È denominato in ebraico has-satan "l'avversario" (Iob 1, 6.9.12; 2, 3.4.6.7; I Par. 21, 1; Zach. 3, 1.2), termine che, senza articolo, indica un nemico umano (1Sam 29, 4; 2Sam 19, 22; ecc.). Nel greco dei Settanta si trova \*\*\*, da \*\*\* "accusatore", "calunniatore", che traduce l'ebraico has-satan ed anche sar e sorer "nemico" (in Esth. 7, 4; 8, 1); si trovano anche \*\*\* e \*\*\*: termini con i quali i Greci intendevano soprattutto la divinità che presiede ai destini umani, il genio tutelare inferiore agli dèi, le anime dei morti, ma che i Settanta adoperano per indicare il d., traducendo i nomi ebraici se'irim (Lev, 17, 7; 16, 8.10; II Par. II, 15; Is. 13, 21; 34, 14); sedim (Deut. 32, 17; Ps. 106, 37: acc. Sidu); elilim (Ps. 96, 5) Sijjim (Is. 34, 14).

Responsabile principale della caduta e della conseguente privazione dei doni soprannaturali e preternaturali dei progenitori (Gen. 3, 1 ss.; cf. Sap. 2, 24; Io. 8, 44; Heb. 2, 14; Apoc. 12, 9; 20, 2), questo invincibile nemico è concepito onnipotente, come spia che accusa gli uomini presso Dio e li tenta per farli condannare (Iob 1, 6 ss.; I Par. 21, 1; Zach. 3, 1 s.). D. della libidine, vinto dalla preghiera, e dalla mortificazione, è detto Asmodeo in Tob. 3, 8; 6, 8 ss.; 12, 3.14. Secondo una opinione rabbinica, seguita da Origene (PG II, 1364) e ripresa dai moderni, Azazel di cui Lev. 16, 8 ss. per il giorno dell'espiazione (v.) sarebbe un d. o addirittura il principe dei d. Ma probabilmente Azazel è soltanto un nome dello stesso capro espiatorio, scacciato nel deserto (Clamer).

Nel Nuovo Testamento il d. o satana (spesso singolare collettivo, per gli angeli ribelli in genere) è il capo degli angeli ribelli che fomenta il male e la perdizione (Ap. 9, 11; 12, 7-9). Il termine (o \*\*\*) sempre al singolare, è usato 39 volte in questo senso tecnico di nemico di Dio e dei suoi fedeli; in tre casi, al plurale, come attributivo "accusatore" (1Tim. 3, 11; 2Tim. 3, 3; Tit. 2, 3). Ricorre anche 36 volte o c)O:TO:VCi.ç, oltre alle voci affini, oL \*\*\* (Mt. 8, 31) e \*\*\* (63 volte, 27 al singolare ma 36 al plurale). In Ap. 12, 9 e 20, 2 il D. o

satana è identificato al dragone (v;). È denominato anche il "tentatore" (o \*\*\*: Mt. 4, 3); il "malvagio" (\*\*\*: At. 19, 12; I Io. 2, 13); lo "spirito immondo" (\*\*\*: Mt; 12, 43); in Ap. 12, 10 è qualificato come "l'accusatore dei fratelli nostri (i cristiani) che li accusa dinanzi a Dio giorno e notte"; e in rapporto al giudizio che ci attende è detto anche "l'avversario in tribunale" ( \*\*\*: I Pt. 5, 8).

Il D. è un angelo peccatore e punito.

L'antica tradizione religiosa ebraica, relativa al peccato degli angeli, è riportata da s. Pietro (2Pt. 2, 4) e da s. Giuda (1, 6) ed accennata da Cristo; «Egli era omicida fin dal principio e non perseverò nella verità, perché la verità non è in lui» (Io. 8, 44) e da s. Giovanni «fin dal principio il diavolo pecca» (I Io. 3, 8). Si dà la preferenza al peccato di superbia, più consono alla natura angelica spirituale. Confinati negli abissi tenebrosi (2Pt. 2, 4; Iud. 1, 6) e puniti col fuoco eterno per loro creato (Mt. 25, 41), questi angeli decaduti, assai numerosi (Mc. 5, 9; cf. Lc. 8, 30), hanno un potere limitato sugli uomini (I Pt. 5, 8) fino alla condanna nel giudizio finale (2Pt. 2, 4; Iud. 1, 6).

Come «capo di questo mondo» (Io. 12, 31; 14, 30; 16, 11), «dio di questo secolo» (2Cor 4, 4) e «padrone» (Mt. 4, 9; Lc. 4, 6) manifesta la sua potenza nelle tenebre dell'idolatria (At. 26, 18; Col. 1, 13). La lotta diabolica è portata anzitutto contro Cristo; dopo le iniziali tentazioni a carattere messianico, lo avversò fino alla morte, suggerendo il tradimento a Giuda Iscariota (Io. 13, 2; cf. 6, 71) e pigliando saldo possesso del suo spirito (Lc. 22, 3; Io. 13, 27; cf. Lc. 22, 53). La lotta contro la Chiesa di Cristo è tratteggiata nelle parabole del seminatore e della zizzania (Mt. 13, 19.25.39; Mc. 4, 15; Lc. 8, 12).

Dopo Cristo, sono tentati i cristiani (At. 5, 3), con grande astuzia (I Cor. 7, 5; 2Cor. 2, 11; I Ts. 3, 5; ecc.), dal d. che si trasforma in angelo di luce (2Cor. 11, 14), promotore di dottrine false (I Tim. 4, 1). Soprattutto i propagatori del cristianesimo sono oggetto dell'odio diabolico (Lc. 22, 31; 2Cor. 12, 7; I Ts. 2, 18). Cristo però inferse al d. la prima grave sconfitta, quando realizzò la profezia genesiaca (Gen. 3, 15; Luc. 10; 18; Io. 12, 31; 14, 30; 16, 11; I Io. 3, 8), con la sua morte distrusse il dominatore della morte (Hebr. 2, 14) e liberò i soggiogati dal terrore della morte (Hebr. 2, 15; Col. 2, 14 s.). Ma poiché la sconfitta definitiva avverrà solo alla fine del mondo, quotidiana deve essere la resistenza dei cristiani ai suoi attacchi (I Pt. 5, -8.9), con "intera l'armatura" soprannaturale (Eph. 6, 16; 2Cor. 12, 7 ss.; Rom. 16, 20). Né infrequente sarà il successo del d.; al tempo di Cristo vi sono seguaci fedeli del d. (Io. 8, 41.44); nell'età apostolica l'incestuoso di Corinto e gli apostati Imeneo ed Alessandro sono abbandonati in punizione in potere di Satana (I Cor. 5, 5; I Tim. 1, 20). Fino al giorno del giudizio vi sarà opposizione fra i "figli di Dio" ed "i figli del d." (Io. 8, 44.47; I Io. 3" 8.10), i quali compiono le "opere del d." (At. 13, 10) che si riassumono nell'impostura o seduzione (Io. 8, 44; I Tim. 4, 2; Ap. 12, 9; 20, 9) con cui alla verità e alla giustizia viene sostituito il peccato (Rom. 1, 25 ss.; Iac. 5, 19).

[A. R.]

BIBL. - KAUPPEL, *Die Dämonen im A. T.* Augsburg 1930; A. BROCK-UTNÉ, «Der Feind », in *Klio*, 28 (1935) 219-227; M. .I. GRUENTHNER, *The Demology of the O. T.*, in *CatBibQ*, 6 (1944) 6-27; B. NOACK, *Satanas und Soteria*, Kopenhagen 1948; F. ZEMAN,

*Indoles daemonum in scriptis prophetarum*, in VD, 27 (1949) 270-77; 321-35; 28 (1950) 18-28; 89-97; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*. I, Parigi-Tournai 1954, pp. 130-141.

---

**DIGIUNO.** - Lev. 16, 29 (e 23, 27. 32; Num. 29, 7) per il grande giorno del perdono o espiazione (il 10 del 7° mese, tisri, sett.-ott.) prescrive, con l'astensione dal lavoro, di "affliggersi, mortificarsi" (Volg. = affligetis animas vestras; nefes = persona), espressione che indica sempre il d. Non semplice privazione, pertanto, di alimenti, ma mortificazione di quel che può piacere e che soddisfa l'orgoglio; espressione dell'interno senso di penitenza; scopo morale e religioso. La preghiera (Tob. 12, 8) ne è inseparabile, e devono accompagnare il d. le opere di giustizia e di misericordia (cf. Ier. 14, 12; Is. 58, 3.7; Zach. 7, 2-7). La tradizione giudaica chiamò il giorno dell'espiazione "il d." (At. 27, 9) o "festa del d.". È il solo giorno di d. prescritto dalla Legge; andava dal tramonto del 9 al tramonto del 10 (Lev. 23, 32); e come i rabbini precisavano, appena eran visibili almeno tre stelle (cf. Tertulliano, *De jejuniis*, 16: PL 2, 977); d. rigoroso: le prescrizioni rabbiniche, proibivano di toccar cibo, bere, ungersi, portare i sandali, usar del matrimonio (*Joma*, 8). Da Num. 30, 14 appare l'esistenza di d. praticati spontaneamente. Il d. divenne in Israele un mezzo, molto in uso, per propiziarsi Iddio. Si hanno d. pubblici straordinari: per colpe generali (I Sam 7, 6; Ier. 36, 9; Ier. 12-2, 17 ecc.); prima di iniziare una guerra (Iudc. 20, 26; 2Mac. 13, 72); per scongiurare una calamità pubblica (Iudt. 4, 8.12; Esth. 4, 3.16 ecc.; cf. Ion. 3, 5 ss.); per la morte di un re (I Sam 31, 13). D. particolari: David per la morte di Saul: 2Sam I, 12; per implorare la guarigione del neonato: 2Sam 12, 16-21 ss. Spesso nei Ps. come espressione di penitenza, o per invocare l'aiuto divino: 69, 11; 109, 24 (Volg. 68. 108). Sara per essere liberata dal demonio (Tob. 3, 10); Ester (14, 2) per la liberazione, Daniele (9, 3) per la restaurazione d'Israele. Per voto (Tob. 7, 10; At. 23, 21); ecc.

Durante l'esilio furono imposti giorni di d. in ricordo delle sciagure nazionali; Zach. 7, 2-5; 8, 19 parla di d. al 4°, 5°, 7°, 10° mese; rispettivamente, per la cessazione del sacrificio; per la rovina del Tempio; per l'uccisione di Godolia; per l'assedio e la distruzione di Gerusalemme (cf. S. Girolamo, In Zac. 2, 8; PL 25, 1475). Il Sinedrio imponeva d. di tre giorni ciascuno, qualora tardasse la pioggia nei mesi ott.-nov. e nov.-dic. Le sinagoghe prescrivevano d. locali (cf. i trattati *Joma* e *Taanith*). Sono celebri i d. di Mosè, Elia, di quaranta giorni (Ex. 24, 18; e I Reg. 19, 8). I Farisei zelanti, per pura devozione, digiunavano ogni lunedì e giovedì in memoria del principio e della fine del d. di Mosè al Sinai (cf. Lc. 18, 12; *Taanith* 2, 9). Il divin Redentore incominciò la sua vita pubblica con un d. di 40 giorni (Mt. 4, 2; Mc. I, 13; Lc. 4, 1) che la Chiesa onora nel d. quaresimale. Nel suo insegnamento riprende gli energici richiami di Is. 58, 3-7; Ier. 14, 12; Zach. 7, 2-7 contro la mancanza delle condizioni che rendono il d. piacevole a Dio. Quello dei Farisei, fatto con ostentazione, non è più il d. prescritto nel V. T., espressione dell'ultimo pentimento (Eccli. 34, 26), mortificazione dell'orgoglio (Lc. 18, 12), e accompagnato dalla preghiera e dalle opere di misericordia. Quando si digiuna, si eliminino le exteriorità (Mt. 6, 16 s.), Non è il d. o qualsiasi pratica esteriore che conta, senza quello spirito nuovo che è il lievito portato dal Cristo Gesù per la trasformazione dell'umanità (Mt. 9, 14-17; Mc. 2.,

18 ss.; Lc. 5, 33 ss.). La pratica del d. fu familiare ai primi cristiani (At. 13,2 s.; 14,22; I Cor 9, 27; 2Cor 6, 5; 11, 27). La critica testuale esclude Mt. 17, 21 «questa specie di demoni ecc.» preso da Mc. 9, 29 dove, inoltre, sembra da espungere \*\*\* «e col digiuno» (Buzy-Pirot).

[F. S.]

BIBL. - A. LESETRE, in DB, III, coll. 1528-32; H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum LV. T. aus Talmud und Midrasch*. IV, Monaco 1928, pp. 74-114; A. CLAMER, *Lévitique (La St. Bible, ed. Pirot, 2)*, Parigi 1940, Pp. 130-73; D. Buzy e L. PIROT (ibid., 9), ivi 1946, pp. 231, 507.

---

**DILUVIO.** - Castigo divino per distruggere l'umanità peccatrice. È il tema di un lungo racconto della Genesi (6, 1-9, 17).

In una breve pericope introduttiva (6, 1-8), si descrive la ragione del d. La malvagità degli uomini era tale che Dio si pentì di averli creati. La causa principale è posta nella relazione carnale fra i "figli di Dio" e le "figlie degli uomini" (ibid. 6, 2). La prima terminologia insolita occasionò l'opinione che si trattasse d'immoralità praticata fra gli Angeli e le donne. La nozione imperfetta della natura di esseri spirituali giustifica tale interpretazione presso gli Ebrei (Libro di *Enoch*, dei Giubilei, Testamento dei dodici Patriarchi, Filone, Giuseppe) e presso alcuni padri della Chiesa (Giustino, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Ireneo, Cipriano). Essa ora è condivisa soltanto da scrittori razionalisti, che segnalano la pericope come indice di antiche leggende mitologiche politeistiche, e da qualche cattolico (cf. J. Chainé, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1949, pp. 101-104) come un adattamento alla mentalità semplicistica degli antichi Ebrei. L'opinione comune - specie fra i cattolici - scorge nell'espressione "figli di Dio" i discendenti di Seth e di altri patriarchi, lodati per la loro pietà, di fronte alle donne della stirpe di Caino.

Nella distruzione generale si salva solo Noè e la sua famiglia, in tutto otto persone (cf. I Pt. 3, 2.0; 2Pt. 2, 5). Egli viene avvisato da Dio di costruirsi una grande arca, che era una specie di natante (lunga circa m. 150, larga m. 25, alta m. 15 circa). In essa entrano la famiglia di Noè con due animali di ciascuna specie (6, 19; ma secondo 7, 2 gli animali dovevano essere sette delle specie pure e due di quelle impure). Dopo sette giorni avviene il d.; l'acqua ricopre i monti più alti dell'Armenia con uno spessore di 15 cubiti (circa m. 7,50). L'inondazione dura sette mesi; infine l'arca si posa su i monti suddetti. Per constatare il prosciugamento delle acque Noè emette dall'arca prima un corvo, quindi due volte una colomba. La seconda volta questa non tornò nell'arca; Noè attende ancora sette giorni e quindi esce dall'arca. Il patriarca offre un solenne sacrificio a Dio, che lo benedice insieme ai figli e gli promette che mai più una simile catastrofe si sarebbe abbattuta sulla terra.

Comunemente si riconosce che nella narrazione del d. Mosè fuse due fonti affini (6, 5,8; 7, 1-5.7-10.12; 16.22-23; 8, 3.6-13. 20.22; 9,18 s. e 6, 9-21; 7,6.11.13 ss. 21.24; 8, 1-5.13-19; 9, 1-17 con lievi differenze secondo i vari esegeti).

Sui rapporti con le narrazioni babilonesi, v. Genesi. Le somiglianze maggiori si notano con l'epopea di Gilgames, scoperta in 12 tavolette cuneiformi nel 1872 nella biblioteca di Assurbanipal. Nella tavoletta undicesima è narrato il d., dal quale scampa solo Ut- napistim con i suoi, perché prediletto da Ea, dio del mare. Fra i due racconti sono molteplici le somiglianze. Ut-napistim, ammonito da un dio, costruisce una grande zattera in maniera simile a quella di Noè; vi entra con la famiglia e gli animali; si assicura della fine del d. con l'invio di tre uccelli (colomba, rondine, corvo) e offre un sacrificio su la sommità dei monti, ove si era posata la zattera. Ma notevoli sono le differenze: le misure dell'arca, il numero delle persone salvate; la distruzione dell'umanità è prodotta da molti elementi della natura (tempesta, venti, acqua, fuoco ecc.); principalmente il motivo del d. e la figura puerile, la natura capricciosa delle divinità.

Generalmente si ammette che i due racconti rispecchiano un'identica tradizione primitiva, ma con caratteristiche molto diverse, che denotano la differenza irriducibile fra il puro monoteismo ebraico e il politeismo mitologico babilonese. Ma probabilmente si tratta di racconti affatto diversi; il d. avvenne ca. 100.000 anni a. C. alle origini dell'umanità; mentre nei racconti babilonesi si tratta di un'inondazione locale (A. Parrot). Di comune o affine c'è solo la forma letteraria.

Gli antichi ammettevano che il d. ricoprì tutta la terra e distrusse tutti gli uomini, all'infuori della famiglia di Noè. Ora sono ben pochi quelli che sostengono un'universalità geografica, che risulterebbe dalle espressioni enfatiche del testo, ma urta con non poche difficoltà di ordine fisico e zoologico. Che il d. invece abbia abbracciato tutti gli uomini (cf., oltre al racconto genesiaco, Sap. 10, 4; 14, 6; Eccli. 44, 17 s.; Mt. 24, 37 s.; 2Pt. 3, 5 ss.; 1Pt. 3, 20), si comprende facilmente se appunto si rimette alle origini dell'umanità. Alcuni tuttavia ritengono l'universalità relativa anche per gli uomini; sebbene non sia loro facile dare una spiegazione dei passi ora citati; e sebbene non ci siano seri motivi per una tale interpretazione. [A. P.]

BIBL. - A. BEA, *Institutiones biblicae*. vol. II: *De Pentateucho*. Roma 1933, pp. 168-80; F. CEUPPENS, *De historia primaeva*. Roma 1934. Pp. 225-376; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica*, trad. ital., Brescia 1950, pp. 133-64.

---

**DIO.** - 1. Esistenza .- Nel Vecchio Testamento s'ignorano gli atei teorici: Dio è una realtà che s'impone. Esistono soltanto gli atei pratici (Ps. 14 [13], 1; 53 [52], 2): uomini che, pur riconoscendo Dio, agiscono nel completo disprezzo della divina legge (Ps. 10, 4; Sap. 2, 1-23). Sono perciò degli stolti cioè dei degenerati nella mente e nei costumi (Iob. 2, 10; Ps. 10, 4-11; 73 [72], 6-9; 94 [93] 3-7).

Non viene dimostrata l'esistenza di Dio, bensì, per necessità polemica, la superiorità del Dio degli Ebrei nei confronti delle divinità straniere: a tale scopo s'insiste sulla bontà, sapienza e potenza di Dio rivelantisi nelle descrizioni cosmiche (Iob. 38-41; Ier. 10, 11-15; 14, 22), nella storia del popolo eletto (esodo dall'Egitto: Ex. 12, 12; Deut. 4, 35-39; ritorno da Babilonia: Is. 42, 13-16; 46, 1), nelle predizioni di eventi futuri (Is. 41, 21-29; 44, 7; 45,

21) e viene focalizzata l'impotenza degli idoli (Hab. 2, 18 s.; Ier. 10, 3 ss. 9; 14, 22; Is. 40, 18-20; Sap. 13-15).

Il problema dell'esistenza di Dio viene proposto soltanto dalla Sapienza (13, 1-15) e risolto col principio di causalità. L'uomo, dal creato, può con le sue facoltà naturali avere una conoscenza chiara e necessitante al culto (ed è colpevole, se la trascura) di un Dio personale. Lo stesso insegna s. Paolo (Rom. I, 18 ss.).

2. Natura. Dio è per l'uomo assolutamente incomprensibile (Is. 40, 28; Ps. 145 [144], 3; soprattutto Iob 37, 123; 11, 7-9); anche a Mosè, il più grande dei profeti del V. T., cui Dio parlò "faccia a faccia", come persona ad amico (Ex. 33, 11; cf. Num. 12, 7.8; Deut. 34, 10) fu rifiutata la contemplazione della gloria divina, vivamente bramata (Ex. 33, 18-23; 34, 5-10).

3. *Nomi divini*. - Nella mentalità dei semiti il nome non è un semplice appellativo, ma l'elemento più tipico e inconfondibile della personalità. Ogni essere esiste positivamente ed è autonomo in quanto ha un nome. Dal nome dato a Dio ben si argomenta l'idea che si aveva di Lui.

'*El*. Nome primitivo, comune della divinità (= numen presso i latini) o personale e proprio dell'Essere supremo, presso tutti gli antichi Semiti: ebraico e aramaico '*El*', arabo-preislamico '*Il*', accadico '*Ilu*', arabo-islamico '*Ilah*' con l'articolo '*Allah*' (= Iddio), ugaritico '*El*'. Nel Vecchio Testamento è l'appellativo più antico dell'unico Dio e si trova solo e senza articolo nel linguaggio poetico (75 volte nei Salmi; 53 volte in Giobbe); comunemente invece è accompagnato da una specificazione, un attributo (Dio che mi vede, Dio del padre tuo, di Bethel, ecc.) o da un altro nome divino ('*E* .- Shaddai, '*E*.-Elion). In senso improprio è riferito anche a divinità straniere (Deut. 32, 12; Ps. 81 [80], 10), allo stesso modo che il plurale '*elim*' (Ex. 15, 11; Dan. 11, 36). L'etimologia è ipotetica: "il potente" da '*ul*', o '*il*' "fu potente", o da '*alah*' "fu forte" (cf. Gen 31, 29; Prov 3, 2; Deut; 28, 32; Aquila: \*\*\* Settanta: \*\*\*; oppure \*\*\*). È certa comunque, nella concezione ebraica in particolare, l'associazione del concetto di forza con quello di Dio (Gen. 13, 18; 14, 3; 18, 1; Deut. 11, 30; Iudc. 11, 19... ).

'*Elion*. Nome comune al Dio degli Israeliti e al Baal fenicio (Filone di Biblos: Eus., *Prepar. Evang.* 1, 10; Pritchard, *Ancient Near Eastern Textes...* Princeton 1950, p. 134, lin. 121; Alijan Baal). Col significato "che sta al di sopra" in opposizione a tahton "che sta al di sotto", "supremo" (LXX: \*\*\*) è usato da solo, come nome proprio (Num. 24, 16; Deut. 32, 8), o comparato con altro nome divino ('*El*: Gen. 14, 18-20; lahweh: Ps. 47, 3, ecc.).

È il Dio di Melchisedec (Gen. 14, 18) identificato col vero Dio di Abramo (Gen. 14, 22); e il dio del veggente Balaam (Num. 24, 16).

'*El Shaddai*. Nome di lahweh nella storia dei Patriarchi ebraici (Gen. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3) e in Giobbe. Plurale enfatico di sad (potente) derivato da sadad "agire con forza", "devastatore" (cf. Is. 13, 6; Iob 1, 15), il nome, da solo (Gen. 49, 25) e parallelo a '*abhir*' "il forte", oppure preceduto da '*El*' (Gen. 17, 1; 28, 3; 35, 11), significherebbe "onnipotente" (cf. LXX: \*\*\*).

*Elohim.* È nome ebraico sinonimo e forma plurale di 'El, più frequente nella Bibbia (2570 volte) e indica le molteplici divinità delle genti (Ex. 18, 11; Deut. 10, 17); enti creati più in contatto con Dio (Ex. 21, 6; Ps. 82 [81], 1.6: giudici o angeli; spirito dei morti; I Sam. 28, 13); "divinità" (Deut. 32, 29; Ps. 95 [94], 3); un dio falso (Iudc. 11, 24; 2Reg. I, 2). È soprattutto il nome comune dell'unico vero Dio: allora spesso è preceduto dall'articolo ed esprime in genere il rapporto di Dio col mondo (creatore) o con le genti (signore universale) mentre lahweh esprime quello con Israele. La sua forma plurale riferita al Dio degli Ebrei è il plurale intensivo di "forza", "potenza" (cumulus potentiarum: W. Cesenis-E. Kautzsch, & 124 g) o plurale d'astrazione (divinità: P. Joiiion, & 126 b). Spesso è costruito con predicato verbale (Gen. 50, I; Ex. 2, 24) o nominale (2Reg. 19, 4) al singolare: come il plurale accadico ilanu delle lettere di el-' Amarnah (86, 45 g; 97, 3; 235, 2, 267, 10; 281, 2) o dei testi di Boghazkoy (1, 5) riferiti al solo faraone o al re d'Assiria (2Par. 35, 21 s.) o a un solo dio; e come il plurale , *elhm* di Ras Shamra sinonimo di 'El, indicante l'Essere supremo. Talvolta è costruito col plurale (predicato verbale: Gen. 20, 13; 35, 7...; pred. nom.: Deut. 5, 23; I Sam 17, 26) pur essendo riferito a un Dio unico.

Derivazione tardiva di 'E. è il singolare 'Eloah, usato solo in poesia (34 volte in Giobbe su 57).

*lahweh.* Il nome proprio divino più usato nella Bibbia (ca. 6823 volte), detto "tetragramma", perché di 4 lettere. La forma piena lahweh è l'originaria perché si legge nell'unico documento antico che faccia menzione di lahweh (Stele di Mesa, lin. 18); da essa derivano le brevi: lahu nei papiri di Elefantina e nei nomi teofori assieme a lah, lò. Le vocali originarie sono quelle di lahweh: attestate dai Padri greci (Clemente Alessandrino, PG. 9, 960: \*\*\*; Epifanio, PG. 41, 685: \*\*\* o \*\*\*), dalle trascrizioni cuneiformi (la-u 'ha-zi: loachaz; Ha-za-qi.(i)-a-u: Ezechia). Soltanto dopo l'esilio, i Giudei preferirono per riverenza non pronunciare il nome sacro per eccellenza, lo sostituirono col generico 'adonai ("Signor mio") e vocalizzarono il tetragramma come 'adonai: cosicché risultò la lettura errata lehowah, attestata in R. Martini (*Pugio fidei* del 1270), ma forse già in papiri magici del sec. III e IV d. C. Preceduto da adonai lahweh veniva vocalizzato come il nome 'elohim e si leggeva 'adonai 'elohim.

lahweh è il solo nome divino, tra tutti i nomi semitici di divinità, a formazione verbale preformativa (A. Vaccari, op. cit.); secondo i più è la terza persona dell'imperfetto qal del verbo arcaico haiah corrispondente a haiah "essere" e significa "egli è" (cf. gr. \*\*\*: colui che è); e secondo la spiegazione di Dio stesso «lo sono colui che sono»: Ex. 3, 14), designa l'Essere per antonomasia e implica l'aseità eterna, la necessità intrinseca, l'unità e semplicità assoluta, la pienezza infinita della natura divina; è 1'eternamente presente non staticamente ma dinamicamente concepito in rapporto con la nazione ebraica costantemente protetta secondo le promesse infallibili (Ex. 3, 12; 6, 7; 7, 5. 17; Ier. 24, 7). Secondo altri è un imperfetto causativo dello stesso verbo hawah, hawiah, col significato «colui che fa esistere quello che esiste» (W. F. Albright, art. cit.) o un participio causativo (J. Oberman, art. cit.).

Questo nome è stato rivelato da Dio stesso a Mosè, nel sancire il suo patto del Sinai (Ex. 3, 13-17; 6, 3-8; Os 12, 10; 13, 4), sebbene un'altra tradizione lo supponga conosciuto già dai Patriarchi (Gen. 12, 7; 3, 4.18) e nell'età prediluviana (Gen. 4, 26) per

una prolessi o anticipazione oppure di conoscenza imperfetta. Finora è apparso arbitrario e vano ogni tentativo di far derivare lahweh dall'ambiente egiziano (D. Volter; W. M. Muller; J. Lieblein) o babilonese (F. Delitzsch; A. Lods: lawiilum del sec. XIII a. C.) o ugaritico (R. Dussaud: lw, ipoteticamente identificabile con lahweh senza però poter spiegare il passaggio da lw a lhwh) oppure qemtlco (K. Budde; H. Gressmann; E. Sellin; C. Toussaint). La stessa forma caratteristica (verbale) del nome lahweh ne fa un nome non creato dagli uomini ma rivelato da lahweh stesso (A. Vaccari, art. cit.).

*lahweh Seba'ot* .- Poche volte nei libri storici, a cominciare da Samuele, più frequentemente nei profeti, lahweh ha l'appellativo di Seba'ot. I LXX tradussero bene: \*\*\* è piuttosto aggiunta derivante dalle traduzioni dell'Esaple). Nei primi tempi lahweh era il Dio degli eserciti d'Israele, appellativo da far risalire all'arca dell'alleanza e ai profeti, in quanto offriva ad essi la sua efficace assistenza nelle guerre; ma, al decader della potenza militare di Israele, col termine «eserciti» bisogna intendere «tutte le creature» soggette al dominio di lahweh e perciò testimoni della sua onnipotenza (cf. particolarmente: Am. 4, 13; 5, 8 s. 9, 5 s.; Is. 51, 15; 54, 15; Ier. 10, 12-16; 31, 35; Ps. 89 [88], 9-15).

*Ba'al*. Nome comune «Signore»; fu applicato anche al vero Dio d'Israele. Dal momento in cui i Cananei cominciarono ad adorare Ba'al come dio supremo (cf. I Reg. 18, 21), gli Israeliti lo eliminarono un po' alla volta; Ba'al divenne sinonimo di falsa divinità (cf. Os 2, 18; Volg. 16); e i nomi teofori composti con ba'al furono mutati con boset = ignominia (cf. I Par. 8, 33; Isba'al; 2Sam 2, 8; Isboset).

*'Adon*. Altro nome comune che significa «Signore»; fu attribuito del Dio d'Israele (Ps. 114, 7; Mal. 3, 1) specialmente sotto la forma *'Adonai* (= Signor mio).

*Melek*. Sinonimo di lahweh (cf. Num. 23, 21; Deut. 33', 5; Is. 6, 5); comune anche agli dei orientali (cf. Melkart; Milkom; Kemosmek), ma specifico per Israele in quanto nazione teocratica, il cui re non è altro che il vicario di lahweh (cf. I Sam 8, 7; Iudc. 8, 22 s.). lahweh poi nella sua qualità di re impera non soltanto su Israele ma su tutto il mondo (Ier. 10, 7.10; Zach. 14, 9.16; Ps. 22 [21], 29; 47 [46], 3.8 s. 9).

*Qedos Israel* o semplicemente qadosh = «Santo d'Israele», in Isaia. Esprime la infinita santità di Dio; «venerando». Egli giudica e disperde i peccatori (Is. 1, 4; 5, 19.24; 10, 17); ma lascia dei superstiti che purifica e santifica; pertanto il santo d'Israele è «creatore» (Is. 41, 20; 45, 11) e «redentore» d'Israele (Is. 41, 14; 43, 3.14; 47, 4).

*'Elohé hassamaim*. Rimonta ai tempi dei Persiani ed ha il valore di «Dio del cielo» (I Par. 36, 23; Esd. I, 2; aramaico: 'elah Shemajja'). Si noti che già precedentemente troviamo le seguenti espressioni: «lahweh Dio del cielo e della terra» (Gen. 24, 3) e «lahweh creatore (qoneh) del cielo e della terra».

4. *Attributi divini*. - Unità di Dio. Il monoteismo, fede e culto esclusivo verso l'unico Dio, è la caratteristica della religione rivelata, che al Sinai sancisce la costituzione della nazione israelitica (Ex. 19-20). La Bibbia insegna il monoteismo dagli inizi del genere umano: un solo Dio che crea, caccia i pro genitori dal Paradiso, ecc. appare ai Patriarchi e stringe alleanza con loro... Specialmente, nell'Alleanza (v.) del Sinai.



I diversi nomi sotto cui si palesa Dio indicano sempre il medesimo Dio: lahweh (Gen. 2) = 'Elohim; El Shaddai (Ex. 6, 2.3) E1 'Elion (Gen. 14, 22). L'unità di Dio è apertamente dichiarata in Deut. 6, 4: «Ascolta Israele, lahweh, Dio nostro, lahweh (è) l'unico Dio». Questa è una vera professione di fede che gl'Israeliti dovevano recitare giornalmente nello Shema' (Mc. 12, 29). lahweh è uno e solo (cf. Gen. 1, 9; 2, 24; 11, 1; Ez. 37, 22); egli è Dio e non vi è altro Dio fuor che lui (Deut. 4, 35.39; 32, 39; Is. 44, 6-8; 45, 5, 18, 22; 46, 9; 49, 6; Ps. 86 [85], 10); è Dio vivo e capace di apportare aiuto in opposizione agli «altri» dèi senza vita e impotenti (Deut. 4, 28; 32, 17.21.37.38; Is. 37, 19; Hab. 2, 18; Ps. 115 [114], 3.7; 114 [113], 11-15). Questi vengono detti 'elilim: «vani, inutili, nulla» (Lev. 19, 4; 26, 1; Is. 2, 8.18.20; Ez. 30, 13; Hab. 2, 18; Ps. 96 [95], 6; 97 [96], 7); hebel, cioè, «vento» (Deut. 32, 21; I Reg. 16, 13.26; II Reg. 17, 15; Ier. 2, 5; Ion. 2, 9; Ps. 31 [30], 6; lo' 'eloah, lo' 'el: non-dio (Deut. 32, 17.21). Altrove (Is. 2, 8.21; 37, 19; Ier. 2, 27; 3, 9; 10, 3... ) le divinità pagane vengono identificate con le loro stesse statue «legno, pietra, metallo» e biasimate di inganni e stoltezza (Is. 40, 18-26; 41, 7; 44, 6-20; Ier. 2, 26-28; *Epist. Ier.* [Bar. 6]).

Accanto al Dio d'Israele non c'è alcuna dea. Chi lo venera è convinto che può stringere relazioni con lui e fissare anche dei patti; ma è invisibile all'occhio umano e irrappresentabile antropomorficamente; il suo impero non è circoscritto in parti determinate dell'universo (gli Egiziani e i Babilonesi, per es., distinguevano gli dèi celesti, terrestri, infernali, ecc.), né in limitate porzioni della terra (monti, valli, fiumi: cf. I Reg. 20, 23; 25.28) e neppure in alcune forze della natura (vento, pioggia, folgore, tuono): è questa una dottrina apertamente dichiarata sin dal primo profeta scrittore (Am. 1-2). Molti critici riconoscono il puro monoteismo del lahwismo mosaico e patriarcale (cf. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1940, pagine 196-207). Dalle defezioni del popolo d'Israele (v. Religione popolare) all'alleanza del Sinai, la cui essenza è il primo precetto del più puro monoteismo, nulla può trarsi contro la dottrina suddetta; come dall'inosservanza dei precetti evangelici in una comunità cristiana, nulla si può dedurre contro la dottrina di Gesù e la costituzione della sua Chiesa.

*Dio creatore.* È verità affermata fin dalla prima pagina della Sacra Scrittura (Gen. 1) e ripetuta in seguito varie volte (Ex. 31, 17; 2Reg. 10, 15; Neh. 9, 7; Iob. 38; Ps. 104 [103]). (V. Creazione). A quest' argomento si rifanno gli autori sacri per dimostrare la verità, l'unità e la superiorità di lahweh in rapporto agli altri dèi (Is. 40, 12-22; 42, 5; Ier. 10. 11-16).

Se lahweh è creatore è anche onnipotente: vuole e crea (Gen. 1; cf. Iob. 42,2). Ecco perché i LXX tradussero lahweh Seba'ot con \*\*\*. L'idea di questa onnipotenza è confermata dal fatto che lahweh domina in Egitto (Gen. 12, 10-20; Ex. 7, 14; 12, 36; Is. 19, 1) e nel deserto (Ex. 17, 8-16); suscita la potenza di Ciro (Is. 45, 1) e libera il popolo eletto dalla cattività babilonese (Is. 45, 9.13) (cf. gli oracoli dei profeti contro le genti Is. 13-28; Ier. 46-51).

*Spiritualità di Dio.* Il Vecchio Testamento manca di un termine proprio per indicare la sostanza spirituale. La spiritualità di lahweh non è esplicitamente enunciata; è piuttosto verità implicita. Infatti a questo tendono le proibizioni di rappresentare la divinità con immagini (Ex. 20, 4.5; Lev. 26, 1; Deut. 5, 8; 27, 5); le teofanie, manifestanti esternamente

solo la efficacia della divina potenza, restando invisibile la sua essenza (Ex. 19, 16-20; Iob. 38, 1); l'apparizione dell'«Angelo del Signore» invece di Dio (v. Angeli), le visioni rare e privilegiate di alcuni lineamenti esterni di Dio (Ex. 24, 10; 33, 20-23; 1Reg. 19, 11-12; Is. 6, 1-4; Ez. 1, 4-28). Si deduce quindi che Dio è invisibile (Ex. 33, 23; Iob 28, 8-9), privo di forma esteriore, immateriale e non composto di parti. L'elemento antropomorfo che pur si riscontra nella Bibbia (occhi, mani, braccia, voce di Dio) non è negativo per la dottrina della spiritualità di Dio, perché anche noi moderni, senza negarla, ci serviamo di locuzioni analoghe a quelle che usarono i profeti riguardo a Dio (Is. 5, 25; 9, 11.16...).

*Santità.* Santo (opposto ad hol: Lev. 10, 10; Ez. 22, 26; 44, 23) è ciò che è sottratto all'uso comune. La santità fondamentale in Dio sta a indicare la sua eminente natura, la sua trascendenza per cui, elevato su tutti, resta inaccessibile (Ex. 15, 11). La santità morale invece consiste nell'integrità e nella perfezione propria nel suo genere e immune da ogni difetto. Egli è perciò in opposizione totale ad ogni specie di male (Deut. 32, 4; Iob 34, 10; Is. 1, 16.18; Prov 6, 16-19...); è impeccabile e in possesso della più alta perfezione morale (Hab. I, 13; Ps. 5, 5); impone agli uomini l'osservanza di una legge morale (cf.: il decalogo: Ex. 20, 2-17; Deut. 5, 6-21) definita superiore al culto e ai sacrifici (I Sam 15, 22.23; Am. 5, 21-24; Os 6, 4,9; Is. 1, 10-17...); non è soggetto alla seduzione dei doni, né fa particolarismi (Deut. 10, 17; 2Par. 19, 7; Iob 34, 19). Questa santità morale è presente già nella Genesi: ai progenitori è imposto un precetto la cui trasgressione è accompagnata dal male fisico (Gen. 2-3). L'ammonimento divino a Caino (4, 5 ss.), nella traduzione più probabile (cf. A. Vaccari), afferma che bisogna vincere le inclinazioni al male. Dio vendica l'uccisione di Abele (Gen. 4, 10); manda il diluvio per punire la cattiveria umana (Gen. 6, 5.12), il fuoco su Sodoma e Gomorra (Gen. 18, 20-32); ma salva Noè perché giusto (Gen. 7, 1).

*Immutabilità ed eternità.* Si parla di immutabilità esplicitamente in Ps. 102 [101], 28. L'eternità ne è seguente. Se non si può provare dal termine 'olam, il quale qualche volta può avere un significato anche più largo, certo si deduce dal fatto che Dio, essendo già prima della creazione, non può avere inizio (Gen. 1, 1; Iob 38, 4; cf. Ps. 93 [92], 2; Ps. 102 [101] 26); i suoi anni non hanno termine (Ps. 102, [101], 28). Se Dio può sempre aiutare il popolo è perché il suo essere (esistenza) non ha né inizio né fine, non è circoscritto dal tempo (Ps. 90 [89], 1-4), è il primo e l'ultimo degli esseri (Is. 41, 4; 44, 6; 48, 12; cf. Ap. 1, 8; Eccli. 42, 21).

*L'onnipresenza.* Nessuno può sfuggire alla sua presenza (Am. 9, 2-4; Ps. 139 [138], 9-12; ecc.); nulla gli è nascosto (Prov. 15, 3; Sap. 1, 7); il cielo e i cieli non possono comprenderlo (I Reg. 8, 27) perché prima che l'universo esistesse egli è (Gen. 1, 1); è presente in qualsiasi luogo si trovino i suoi adoratori (Is. 43, 2-6). Il dire che egli è in cielo (Ps. n. 16; 113, 21) è solo un modo conveniente per esprimere la sua eccellente natura; la sua divinità non è ristretta dai limiti di un luogo; se è venerato in modo particolare in determinati luoghi è perché ivi specialmente s'è svelata la sua potenza.

*Onniscienza.* Dio conosce i segreti dei cuori (Ps. 11 [10], 4.5; 33 [32], 13 ss.; 1er. 11, 20), le cose passate, presenti e future tanto dei singoli uomini (Ps. 139 [138], 13-16) quanto dei popoli, dei quali predice pure i destini (1er. 46.51; Is. 41, 22 s.); tutto gli è presente (Iob. 28, 24) persino lo se'ol (Iob 26, 6).

*Sapienza.* La sua somma sapienza (Is. 28, 29; 40, 13 s.; Iob 9, 4) si manifesta particolarmente nella creazione e nella conservazione del mondo (Iob 38, 41; Prov 8, 22-31); nel poter confondere i disegni degli uomini (Is. 19, 11-15; 29, 14...); pel fatto che non l'ha ricevuta da nessuno (Is. 40, 13 s.) e non può essere scrutata (Is. 40, 28; 55, 8.9).

*Misericordia.* Dio manifesta la sua misericordiosa benevolenza innanzi tutto nello scegliere come suo popolo Israele e sancire un patto con questo (Deut. 7, 7 s.) prescindendo dai meriti; nell'osservare la alleanza e perdonarne le omissioni (Ex. 34, 6.7; Num. 14, 19; Ier. 3, 12 s.). Castiga il popolo (Os. 1, 6), ma gli si riconcilia ad espiatione compiuta (Os. 2, 25); anzi non lo può dimenticare (Is. 49, 14 s.) e il popolo a sua volta può sempre sperare sull'aiuto divino (Is. 64, 8.10; 55, 3; 63, 7; Ier. 31, 3; Ps. 89 [88]; Mi. 7, 20) perché Dio mantiene le promesse. La misericordia divina si estende anche agli individui (Ps. 5, 8; 36 [35], 6-11) e ai peccatori (Ps. 32 [31], 5; 51 [50]). È tanto benevolo che non respinge l'ossequio degli altri popoli (Ion. 4, 11) e considera ogni cosa come opera sua (Ps. 145 [144], 9.16; 36 [35], 6-10; Sap. 11, 24; 11, 1.13; Eccli. 18, 13).

*Giustizia.* È quell'atto per cui Dio difende il suo popolo (Iudc. 5, 11; I Sam 12, 6.7; Mi. 6, 5; Is. 41, 10; ecc.) e lo protegge (I Reg. 8, 32; Ier. 11, 20; cf. Ex. 23, 7), non solo cioè nell'allontanare il male, ma anche nel conferire il bene (Deut. 10, 18; Os 2, 21; Is. 33, 5) e nel punire giustamente i malvagi (Ex. 9, 27; Lam. 1, 18; Neh. 9, 32 ecc.).

*Perfezione di Dio.* È sommamente perfetto perché non gli manca nulla di ciò che la sua natura o il suo fine possa esigere. La sua grandezza (Ps. 145 [144], 6) e la sua intelligenza (Ps. 92 [91], 6; 147 [146], 5) trascendono ogni cosa; pur attribuendogli il massimo della potenza non giungeremo mai ad esaurire i limiti della sua gloria (Eccli. 43, 32; cf. 43, 29-36; Ps. 139 [138], 17 s.); la sua perfezione è confermata dalla teofania descritta in Giobbe (38-42). Dio non ha bisogno di nulla (2Mach. 14, 35), neppure dei sacrifici (Ps. 50 [49] 9.13; Is. 40, 16); non trae profitto dalle buone azioni degli uomini (Iob 22, 3; 35, 7), né gli si nuoce con le cattive opere (Iob 35, 6). [B. N. W.]

5. Nel Nuovo Testamento. Paolo, dopo l'adesione alla fede di Cristo, ripete alcune categorie antiche di Dio: è unico (Gal. 3, 20; Rom. 3, 30; I Tim. 2, 5); eterno (Rom. 1, 20); il Padre della gloria (Eph. 1, 17); l'invisibile (Col. 1, 15; Rom. 1, 20), il Re dei secoli, solo Dio incorruttibile, invisibile (I Tim. 1, 17); «il beato ed unico sovrano, il re dei regnanti e Signore dei Signori, il solo che abbia l'immortalità, che abiti una luce inaccessibile» (I Tim. 6, 16; I, 11); «il Dio vivo e vero» (1Ts. 1, 9; I Tim. 4, 10); «il Dio della pace» (2Cor. 13, 11; Rom. 15, 33; 1Ts. 5, 23); «solo saggio» (Rom. 16, 27); «Dio della speranza» (Rom. 15, 13); «Colui che opera tutte le cose secondo il disegno della sua volontà» (Eph. 1, 11); «che può fare il bene al di là di ciò che noi domandiamo o conosciamo» (Eph. 3, 20); «il Signore di tutto» (Rom. 10, 12), «Colui che ha creato tutte le cose» (2Cor 9, 10; Rom. 1, 2; 9, 20; Col. 3, 10; Eph. 3, 9; I Tim. 6, 13.17); «Colui che vivifica» (2Cor 1, 3; Rom. 4, 17); «il nostro Salvatore» (I Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10 ecc.); «il giudice che prova i nostri cuori» (1Ts. 2, 4).

Le stesse antiche categorie ritornano negli altri scritti neotestamentari: il Dio unico (Iac. 2, 19); Creatore (2Pt. 3, 5; Hebr. I, 2.10-12; Ap. 10, 6; 4, 11; 14, 7); principio e fine di tutto (Hebr. 2, 10; Ap. 21, 6; 22, 13); Colui che è stato, che è e che viene, alfa ed omega (Ap. 4, 8; I, 4.8; 21, 6); la maestà che risiede nelle altezze su di un trono di gloria (Hebr. I, 3; 8, 1; Ap. 1, 4; 4, 2 ecc.); il Dio onnipotente (Ap. I, 8; 4, 8; I Io. 4, 4 ecc.); il Dio forte (Ap. 18, 8); il Re (Ap. 15, 3); il padrone (Ap. 6, 10) che si deve temere ed adorare (Ap. 14, 7; 15, 4); la Maestà formidabile ed invisibile (Ap. 4, 2.11; I Io. 4, 11.20; 3, 20); «il Dio vivente» (I Pt. I, 23; Hebr. 3, 12; 9, 14; Ap. 4, 9.10), il giudice (Iac. 5, 9; I Pt. 1, 17; ecc.) che promette ricompense (Iac. 1, 12) ma è anche un giustiziere inflessibile (2Pt. 2, 4-9; Iud. 5, 7; Hebr. 2, 2; 3, 15-18 ecc.), «Misericordioso» (I Pt. 5, 10; 3, 2), «Santo» (I Pt. I, 15; Ap. 4, 8; 6, 10; 15, 4; 16, 5).

La Rivelazione portata da Cristo segna però un completamento della teologia ebraica. Il nuovo mistero trinitario (v. Trinità) salva il monoteismo, fondamentale per lo ebraismo, ma determina lo spostamento di determinate attribuzioni; ad es. la potestà giudiziale trasferita da Dio al Cristo (Mt. 7, 21 ss.; 13, 39.41.49; 24, 44; Io. 5, 22 . 23.27; 1Ts. 3, 13; 2Ts. I, 7 ecc.); il titolo di « Salvatore» riferito a Dio (Lc. I, 47; I Tim. I, I; 2, 3; 4, 4 ecc.) e a Cristo (Lc. 2, 11; Io. 4, 42; Eph. 5, 23; 2Pt. I, 1.11; 2, 20 ecc.); quello di «Signore» riferito a Dio ('adonai = Kurios nei LXX; Mt. 1, 20; At. 2, 20.21 ecc.) ma prevalentemente a Cristo (At. 10, 36; 4, 29; 7, 56.60 ecc.).

La Paternità divina, già affermata dall'ebraismo, appare trionfalmente nella Rivelazione cristiana di cui costituisce una idea centrale, non più come un rapporto in prevalenza collettivo e giuridico ma come un rapporto ontologico (v. Adozione) che si fonda sulla consustanzialità del Padre e del Figlio e su quella naturale e soprannaturale che unisce i cristiani al loro fratello maggiore «Padre»: 111 volte in Io., 44 in Mt., 17 in Lc., 5 in Mc.; «Dio nostro Padre»: 1Ts. I, 3; 3, 11.13; 2Ts. 1, 1; 2, 15; I Cor I, 3; ecc.; «Dio e Padre»: 2Ts. I, 2; I Cor 8, 6; 15, 24; «Padre»: Col. 1, 12; Eph. I, 17 ecc.). La Paternità divina s'illumina alla definizione giovannea, assolutamente nuova, della Divinità: Dio-Amore (I Io. 4, 8.16) che ci comunica il suo amore nel Figlio I Io. 4, 9; cf. Rom. 5, 6-11; 8, 31 ss.) e ci fa suoi figli prediletti in Lui (I Io. 3, 1.2; cf. Col. 3, 12; Rom. 1, 7; 11, 28; Eph. 1, 6 ecc.): sublime eco delle parole di Cristo che parla dell'amore del Padre verso il Figlio naturale (Io. 17, 26) e verso i figli adottivi (Io. 17, 23; v. Redenzione).

[A. R.]

BIBL. - QUELL-STAUFFER-KUHN, s.v., in ThWNT, III, pp. 79-120; F. CEUPPENS, *Theologia biblica, De Deo uno*, 2a ed., Roma 1948; p. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, ed. ital., Torino 1950, pp. 31-109; A. ROMEO, *Dio nella Bibbia. in Dio nella ricerca Umana*, Roma 1950, pp. 257-415; J. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1951; M. SMITH, *The common Theology of the ancient Near East*, in JbL, 71 (1952) 135-47; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, *Dieu (Bibliothèque de Théologie, série III, vol. 2)*, Tournai 1954; II, *L'Homme*, ivi 1956; ED. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel-Parigi, 1955.

*Nomi divini*: C. B. ROGGIA, *Alcune osservazioni sul culto di 'El a Ras Shamra*, in *Aevum*, 15 (1941) 559-75; H. KRUSE, *Elohim non Deus*, in *VD*, 7 (1949) 278-86; A. VACCARI, *Jahweh e i nomi divini nelle religioni semitiche*, in *Biblica*, 17 (1936) 1-10; R. DE LANGHE, *Un Dieu lahweh a Ras Shamra?*, in *EthL*, 19 (1942) 91-101; J. OBERMANN, *The Divine Name Jahweh in the Light of the Recent Discoveries*, in *JbL*, 68 (1948) 301-23; A. DUBARLE, *La signification du nom de Jahweh*, in *RScPhTh*, 35 (1951) 3-21; E. DHORME, *Le nom du Dieu d'Israel*, in *RHR*, 141 (1951) 5-18; B. N. WAMBACQ, *L'Épithète divine lahve Sebaot*, Parigi 1947.

*Attributi divini*: P. VAN IMSCHOOT, *La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament*, in *La Vie Spirituelle*, 75 (1946) 30-44; F. ASENSIO, *El Hésed y 'Emet Divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Roma 1949; A. DESCAMPS, *Justice et Justification*, in *DBs*, IV, coll. 1498-1510.

---

**DISCESA di Gesù Cristo agli inferi.** - Appena morto, anche Gesù Cristo andò con la sua anima umana, sostanzialmente unita alla divinità, nel luogo dove andavano tutte le anime separate dei giusti del V. T., luogo chiamato dalla Bibbia ora se'ol, ora *inferi*, ora *paradiso*, ora *seno di Abramo*, e, in epoca cristiana, *limbo dei Padri* (Simbolo apostolico, sec. IV; Concilio Lateranense IV, del 1215; Denz. 429).

Gesù portò ai giusti il "lieto messaggio" della Redenzione (I Pt. 3, 18 ss.; 4, 5 s.). Per i peccatori si ebbe allora il giudizio e la conseguente netta separazione tra fedeli e peccatori; finì per i primi lo stato d'attesa e di separazione totale da Dio, iniziato alla loro morte; per i secondi questa separazione divenne definitiva, e incominciò per loro l'inferno (Dan. 12, 2 s. 12; v. Morte). I giusti, da Adamo in poi incominciarono a godere della visione intuitiva di Dio e della conseguente felicità e salirono col Cristo glorioso in cielo nel giorno della Risurrezione (v. Ascensione).

Accenni alla d. di Gesù Cristo agli inferi si hanno inoltre in Rom. 10, 7; Col. I, 13. Gli apocrifi (Atti di Tommaso, Vangelo di Nicodemo, Odi di Salomone, Oracoli sibillini, ecc.) e diversi scrittori ecclesiastici sulla loro scia (Melitone di Sardi, Origene, s. Cirillo di Gerusalemme, ecc.) si compiacquero di drammatizzare il fatto, creando vari particolari: porte divelte, vera e propria lotta (fra Gesù e i suoi angeli da una parte e il diavolo con i demoni dall'altra) terminata con la sconfitta del diavolo e seguita dalla liberazione degli antichi credenti che si fanno sfilare dinanzi al Redentore: Adamo ed Eva, Abele, Abramo, i profeti, fino a s. Giuseppe e a s. Giovanni Battista.

I fautori della *Religionsgeschichtliche Schule* avvicinarono, con somma leggerezza, la narrazione biblica ai vari miti di discesa di qualche eroe o divinità nel regno dei morti, frequenti nelle antiche religioni: babilonese, egiziana, greco-romana (Schweitzer, Gunkel, Kroll). Ma oltre la somiglianza soltanto esterna del tema, non si riscontra nulla altrove che renda l'idea biblica della eterna beatitudine portata dal Redentore alle anime dei giusti, come riconobbe lo stesso Kroll.

BIBL. - A. VITTI, in VD, 7 (1927), 111-18; 138-44; 171-81; J. CHAINE. in DBs, IL coll. 395-431; U. HOLZMEISTER, *Comm. in epp. SS. Petri et Judae*. Parigi 1937, pp. 294-351; P. DE AMBROGGI. *Le epistole cattoliche*, 2a ed., Torino 1949, pp. 136-9, 142.

---

**DISCORSO del monte.** - È la carta programmatica del nuovo Regno.

Dopo un sublime proemio, le cosiddette "Beatitudini" (v.), che enunciano quali sono le condizioni d'animo più adatte per l'accettazione del suo messaggio, Gesù afferma solennemente la superiorità e la purezza della sua dottrina su quella del Vecchio Testamento (Mt. 5, 17.48; 7), ed il modo con cui deve essere attuata (Mt. 6). «Il corpo del sermone si compone di due punti: rapporti della dottrina di Gesù con la Legge e coi Profeti, e dello spirito di essa confrontato con lo spirito dei Farisei ipocriti; sentimenti e pratiche dei discepoli. In fine una breve perorazione che stimola all'azione» (Lagrange).

Il d. è riferito da Mt. e da Lc. (c. 6), ma in proporzioni diverse; ché Lc. riferisce altrove (per es., nei cc. 11; 12, 22-34 ecc.), alcune parti, rimettendole nel loro contesto originario; mentre Mt., seguendo il suo criterio logico-letterario, ha qui raccolto quanto disse Gesù sull'argomento anche in seguito, in altre circostanze (ad es., Mt. 6, 7-15.19-34; 7, 7-11). Con facilità, infatti, vien riconosciuto che Mt. e Lc. (c. 6) riferiscono lo stesso d. Lc., inoltre, scrivendo per i Gentili convertiti, si è attenuto a ciò che riguardava la perfezione nuova, la legge della carità; mentre Mt. ha conservato fedelmente ciò che dava all'allocuzione il suo carattere storico, l'opposizione delle due dottrine e il legame che le univa, la carità, che passa sopra alla legalità e pur esce dalla rivelazione antica quasi il frutto che soddisfa la promessa dei fiori. Al testo dunque di Mt. bisogna ricorrere per gustare la fisionomia primitiva della composizione: là si crede di intendere le parole, il tono, l'accento stesso di Gesù (Lagrange).

Con ogni probabilità, nel giugno del 28 della nostra era, dopo cinque mesi di predicazione in Giudea e nella Galilea, Gesù sale su "un monte" (Mt. 5, 1 ss.) a pregare e sceglie i dodici Apostoli di tra i fedeli che lo seguivano. «L'effervescenza era stata così generale che la Galilea non fu la sola a commuoversi; si era venuti perfino dall'Idumea, a sud, e dall'estremità settentrionale della terra promessa (Tiro e Sidone) ». La folla lo ha seguito fin là; e Gesù, eletti gli Apostoli, discende dalle cime verso un pianoro (Lc. 6, 12 ss.) dove tutti potevano stare comodamente, e inizia il suo d. (Lagrange). I moderni identificano il monte col colle (250 m. ca.) di 'Ain et-Tabhiga (o et-Tabgah) a ca. 3 km. a sud di Cafarnao.

1. Primo punto del d.: il rapporto tra la Legge (economia) vecchia e la Legge (economia) nuova (Mt. 5, 17-48; Lc. 6, 27-36; cf. Mc. 9, 43.47; 10, 11 s.).

Il principio generale (Mt. 5 17-20) viene illustrato praticamente con gli esempi che seguono (vv. 21-48); pertanto va ben compreso alla luce di questi.

L'antica alleanza (v.), nella sua triplice fase o determinazione: con Abramo, al Sinai, con David, era soltanto preparatoria, con termine il Cristo.

Gesù le dà compimento nel suo complesso; dà compimento alla Legge morale inculcandone l'osservanza in tutta la sua purezza e integrità, alla Legge cerimoniale trasformandone le figure in realtà, ai Profeti attuandone gli ideali e verificandone in sé le predizioni (A. Vaccari). «Non sono venuto ad abrogare, ma a compire» (v. 17), a «portare, cioè alla perfezione».

L'antica rivelazione non perde così né un iota, né un apice dei suoi elementi costitutivi. «Come uno scriba vigila con cura meticolosa a non tralasciare alcun elemento considerato da lui essenziale ad una buona lettura; così Dio si prende cura di tutti i germi da lui depositati nella rivelazione. Il Cristo vi apporta uno sviluppo essenziale e definitivo» (Lagrange).

E così, tutte le prescrizioni, anche le più minute, della Legge, perfezionata nel Vangelo, avranno il loro pieno adempimento nella Chiesa cristiana fino alla fine del mondo (cf. Lc. 16, 17; A. Vaccari).

Una volta posto il principio Gesù ne trae alcune applicazioni. La legge interdiceva l'omicidio (Ex. 20, 13; Deut. 5, 17 = quinto precetto del Decalogo), Gesù non vuole che si vada neppure in collera; non solo le parole offensive e ingiuriose, ma anche i moti interiori contrari alla carità possono costituire grave offesa della virtù e degni della pena proporzionata (Mt. 5, 21 ss).

Non si deve solo perdonare ma si deve venire ad una conciliazione anche quando non si è dalla parte del torto; inculca tale dovere, che fluisce dal precetto della carità fraterna, con due esempi tipici tolti dalla vita quotidiana (Mt. 5, 23-26).

Già la legge antica proibiva il semplice desiderio cattivo (cf. Ex 20, 17); in seguito però, per i Giudei solo l'atto esteriore era riguardato come colpa.

Gesù riconduce il precetto alla sua purezza primitiva e ammonisce che bisogna custodire attentamente i propri sensi subordinando ogni altra considerazione ai valori eterni (Mt. 5, 27.30).

La legge mosaica permetteva il divorzio (cf. Deut. 24, 1 ss.); Gesù riporta il matrimonio all'indissolubilità primitiva (cf. Mt. 19, 3-8); le parole "nisi fornicationis causa", van tradotte "*eccetto il caso di concubinato*", o unione illegittima, quando pertanto non esiste il vincolo coniugale.

La legge proibisce lo spergiuro (Ex. 20, 7; Lev. 19, 12), ma il vero discepolo eviterà il giuramento, e si limiterà a dire sì o no (Mt. 5, 33-37).

Era in vigore la legge del taglione (v.): Ex. 21, 23 ss.; Lev. 24, 19 s.; Deut. 19, 18-21. Gesù la abroga, e riprova lo spirito di vendetta e di rappresaglia, contraria alla carità evangelica; e insegna ai discepoli, con tre casi uguali paradossali, che non vanno presi alla lettera, a non rispondere al male col male, ma a vincere col bene il male (cf. Rom. 12, 21). «Gesù mira alle stelle per ottenere un po' di tolleranza. Il nuovo ideale sarà di non resistere al male quando soprattutto non ne vada di mezzo che il solo individuo» (Vaccari; Lagrange).

L'insegnamento della Legge (Lev. 19, 18), dei Profeti e dei Salmi insisteva sull'amore del prossimo; questi era ogni buon israelita; mentre si credeva legittimo odiare e maledire oltre agli empi, tutti i nemici di Israele, considerati in pari tempo nemici di Dio.

Gesù comanda di estendere la carità a tutti, amici e nemici; pigliando ad esempio la bontà del Padre celeste che fa spuntare il sole tanto sui malvagi che sui buoni; «Siate perfetti com'è perfetto il vostro Padre celeste» (Mt. 5, 43-48).

2. Lo spirito con cui la nuova legge deve essere attuata (Mt. 6).

«All'insufficienza della legge antica, ad una interpretazione che la svisa (come nell'ultimo esempio), Gesù oppone la perfezione che è venuto ad insegnare, e si appiglia a pratiche che, buone in sé, non sono gradite a Dio se non a condizione che siano fatte per lui» (Lagrange).

Non ha valore da sé l'opera esteriore, ma dall'intenzione, dalla disposizione dell'animo. È lo spirito evangelico, eco e potenziamento delle accese esortazioni profetiche, contro l'ipocrisia, l'ostentazione, la superbia ingannatrice dei Farisei, veri "sepolcri imbiancati". Gesù, delle opere buone, enumera a mo' d'esempio, l'elemosina, la preghiera, il digiuno (Mt. 6, 1-8.14-18).

Disposizione necessaria, ancora, è il distacco dell'animo dalla ricchezza e dai beni ch'essa procura; vengono così precisate le tre beatitudini che a tale idea si riferiscono.

Gesù dimostra la necessità e la logica di tale distacco; le ricchezze infatti: a) sono fugaci (Mt. 6, 19 ss.). «Non ammucciate ricchezze quaggiù, dove tignola e ruggine distruggono, e ladri scassano e portan via. Cercate piuttosto di formarvi dei tesori per il cielo, dove, immuni da ogni pericolo, vi rendono stabilmente e veramente ricchi. Ché là dove si ha il tesoro, converge il vostro pensiero» (Lc. 12, 32 ss.); b) ottenebrano la mente (Mt. 6, 22 s.); c) distraggono da Dio (v. 24).

L'occhio è come la luce, il faro del nostro corpo. È esso che dirige i nostri passi. Pertanto se l'occhio è puro, tutto il corpo ha luce sufficiente per ben dirigersi; se invece è comunque viziato, tutta l'attività dell'uomo è intralciata. Così, la nostra mente dirige tutta la condotta dell'uomo; se essa è limpida, si cammina sulla retta via, mettendo ogni cosa al suo posto.

L'uomo invece che è cupido dei beni materiali ed attacca ad essi il suo animo, non ha più la mente limpida; non discerne più, nella gamma dei valori, il posto preminente che hanno, su tutti gli altri oggetti, gli interessi dello spirito. È una cecità tanto più grave quanto volontaria e davvero esiziale per la vita eterna.

Bisogna pertanto scegliere tra Gesù o Mammona (questo idolo cui ci si sacrifica).

E il divin Redentore insegna l'assistenza della divina Provvidenza per quanti pongono la loro cura nell'applicare i precetti evangelici (Mt. 6, 25-32), assicurando solennemente: «Cercate prima di tutto e al di sopra di tutto il regno di Dio, i beni spirituali che lo caratterizzano, e la sua giustizia, - la perfezione morale da lui rivelataci - ed il Padre celeste vi darà in aggiunta il resto, tutto ciò che è necessario alla vostra vita».



3. *Avvisi ed esortazioni.* La carità verso Dio, causa e principio dell'amore verso il prossimo. «La carità verso il prossimo costituisce tutta la Legge e si può esser sicuri di ben praticarla attenendosi alla regola semplicissima: Quanto volete che gli uomini facciano a voi, fatelo voi stessi a loro, giacché in ciò consiste la Legge e i Profeti» (Mt. 7, 16) (Lagrange).

Anche qui un ammonimento che serve da esempio: guardarsi dal giudicare il prossimo (Mt. 7, 1-5; Lc. 6, 37-42). Seguono tre esortazioni: rivolgersi con perseverante fiducia a Dio nella preghiera (Mt. 7, 7-11); avviarsi coraggiosamente alla sequela di Gesù, superando ogni ostacolo (v. 13 s.); guardarsi dai falsi profeti e misurare la vita cristiana non dalle parole, dalle pro. messe, ma dalle opere buone, dalla condotta (vv. 15-23; cf. Lc. 6, 43 s. 46).

4. *L'epilogo.* Gesù conclude il suo discorso con un'antitesi espressiva: casa fondata sulla roccia, che sfida qualsiasi temo pesta ("chi ascolta le parole di Gesù e le mette in pratica"); casa fondata sulla sabbia, che al primo urto crolla ("chi ascolta e non mette in pratica"). Non è sufficiente credere, ma bisogna anche praticare per raggiungere la mèta (Mt. 7, 24-29; Lc. 6, 47 ss.; 7, 1).

«Il d. del monte, programma fondamentale di vita cristiana e quintessenza di spirito evangelico, è più che altro il codice della più sublime morale, che contiene e precetti comuni a tutti e consigli di alta perfezione riservata alle anime più generose. Gesù non vi parla da semplice maestro, ma da legislatore supremo, a cui tutti senza eccezione e senza riserve sono tenuti a obbedire «fu detto...», ma io vi dico...» (A. Vaccari).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'Evangelo di Gesù Cristo*, (trad. it.), 2a ed., Brescia 1935, pp. 137-48; SIMON-DORADO, *Nov. Test.*, I, 6a ed., Torino 1944, pp. 505-552, con ampia bibliografia; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 38-49.

---

**DOCUMENTI pontifici.** - I d. pontifici riguardanti la S. Scrittura, dapprima piuttosto rari, si sono moltiplicati, in relazione con gli errori dei protestanti e dei modernisti. Qui fermiamoci alle quattro grandi encicliche: *Providentissimus* di Leone XIII, *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV, *Divino afflante Spiritu* e *Humani generis* di Pio XII. V. per altre decisioni, *Commissione biblica*.

1. *Enc. Providentissimus*, 18 nov. 1893: ASS, 26 (1893 s.) 269-92. È la Magna Carta degli studi biblici; ne traccia le linee fondamentali programmati che, difende l'inerranza biblica (che la cosiddetta "école large" tentava di limitare al solo campo religioso), richiamando il vero concetto di ispirazione, secondo i principi di s. Tommaso.

L'esegeta assuma tutti gli strumenti che il razionalismo adopera per demolire il soprannaturale: critica letteraria, testuale, storica; principalmente abbia familiare la filologia e l'archeologia; e badi al genere letterario.

La soluzione delle difficoltà proposte contro l'inerranza non va cercata in scappatoie dogmaticamente erranee: ad es. restringendo l'ispirazione o l'inerranza alle parti dottrinali; ma nel concetto esatto di ispirazione (v.); evitando la nociva confusione tra ispirazione e rivelazione; e applicando integralmente le regole dell'ermeneutica (v.) cattolica.

2. Enc. *Spiritus Paraclitus*, 15 sett. 1920: AAS, 12 (1920) 385-422. Scritta per il 15° centenario dalla morte di s. Girolamo, è come la continuazione della *Providentissimus*, di cui ribadisce i principi a difesa dell'autorità della Bibbia contro razionalisti, modernisti e certe teorie erranee di alcuni cattolici, basandosi sulla vita e gli scritti del sommo degli esegeti.

La prima parte ne dà i cenni biografici con particolare risalto ai lavori intorno al testo sacro. La seconda parte ne espone il pensiero sulla verità della Scrittura, fondato sulla natura dell'ispirazione, che è collaborazione di un uomo con Dio come suo libero strumento per la produzione di uno scritto, che pertanto è assolutamente privo di errori. Tale dottrina non è salvaguardata da quanti, fondandosi a torto su alcune parole di s. Girolamo e della *Providentissimus*, distinguono nella Bibbia un elemento primario (religioso) e uno secondario (profano), una verità assoluta e una relativa, secondo le teorie delle "apparenze storiche", delle "citazioni (v.) implicite", ecc.; o sostengono in particolare che il 4° vangelo contiene le parole di Gesù, ma già alterate dalla catechesi primitiva, o con essa mescolate in modo che ormai sarebbero irriconoscibili.

S. Girolamo ha dato inoltre esempio di assiduo studio e grande amore alla parola divina e delle disposizioni necessarie ad interpretarla bene. Ne ricercava specialmente il senso letterale, base indispensabile del senso tipico ed edificante, secondo l'esempio di Gesù e degli Apostoli.

La terza parte espone i frutti che s. Girolamo ricavò dallo studio della Bibbia: nutrimento spirituale, amore alla Chiesa, zelo per difendere la verità, diffondere la virtù ed arginare il vizio, e soprattutto l'amore a Cristo, centro della Scrittura, e alla SS. Vergine.

Le sue reliquie, presenti in Roma, parlano ancora ai cristiani di oggi, ricordando i suoi moniti ed esempi.

3. Enc. *Divino afflante Spiritu*, 30 sett. 1943: AAS, 35 (1943) 297-326 (trad. ital. ibid., 327-51). Fu pubblicata durante la seconda guerra mondiale, per il 50° della *Providentissimus*, di cui è come il complemento, e traccia un programma di studi biblici per il nostro tempo, con importanti precisazioni sul valore e l'uso dei testi originali, sul decreto tridentino per l'autenticità della Volgata, sulla strumentalità dell'agiografo nell'ispirazione, sui generi letterari presenti nella Bibbia, sempre con un tono di fiducioso ottimismo e improntata a sana modernità.

La prima parte (storica) riconferma i punti salienti della *Providentissimus* e rileva l'intensificata cura degli ultimi Papi per gli studi biblici, cui la corrispondenza degli studiosi cattolici ha impresso notevole impulso.

Come si deve impostare oggi lo studio della Bibbia è indicato nella seconda parte (dottrinale). I sussidi per uno studio proficuo sono aumentati e migliorati: è doveroso

approfittarne per possedere bene le lingue bibliche e con l'aiuto della critica testuale determinare il tenore esatto della parola di Dio. Il decreto sull'autenticità della Volgata (v.) è fuor di causa, in quanto aveva per oggetto le traduzioni latine allora esistenti, delle quali sanciva l'autenticità giuridica. Nell'esegesi va cercato specialmente il senso letterale, procurando di mettere in rilievo la dottrina teologica, per così reagire ai fanatici del senso spirituale, da affermarsi solo quando risulta positivamente che Dio l'ha inteso (cf. la Lettera della Pont. Commissione Biblica all'Episcopato italiano, 20 ag. 1941: AAS, 33 [1941] 463-72). Ad afferrare il pensiero esatto dell'agiografo giova assai conoscere le circostanze concomitanti la sua attività; studiare con speciale attenzione i generi letterari che egli poté usare, esprimendosi in maniera a noi forse inconsueta, ma senza offendere minimamente la verità. Molte difficoltà sono oggi felicemente risolte: quelle che rimangono sono affidate allo studio accurato degli esegeti; anche se di alcune non si troverà forse mai la soluzione adeguata, come succede anche nelle altre scienze. I loro tentativi saranno seguiti con materna comprensione dalla Chiesa, la quale ama lasciare piena libertà di ricerche per favorire il progresso scientifico. Ma lo scopo ultimo della parola di Dio è il vantaggio spirituale; perciò i pastori di anime ne promuoveranno la diffusione in ogni modo; già fin dagli anni della preparazione al sacerdozio è necessario un insegnamento biblico adatto ed accurato.

4. Enc. *Humani generis*, 12, ag. 1950: AAS, 42 (1950) 561-78 (trad. ital. su *La Civiltà Cattolica*, 101 [1950], vol. III, pp. 453-73). Si inizia con le stesse parole dell'enciclica di Benedetto XV sulla sacra predicazione (15 giugno 1917: AAS, 9 [1917] 305.17), ma intende portare rimedio fin dagli inizi ad «alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica», tutte nate da un certo favore per i principi delle dottrine evoluzionistiche. Nel settore degli studi biblici l'enciclica esclude la distinzione fra senso umano (talvolta fallibile) e senso divino (sempre infallibile), e riprova l'esegesi simbolica (o spirituale) che non tenga nel debito conto il senso letterale (cf. *Rivista Biblica*, 1 [1953] 71-78). Non ci può essere urto tra scienza e fede; ma ben diversa è la considerazione che va data a delle semplici ipotesi scientifiche. Così, mentre allo stato attuale delle varie scienze l'ipotesi evoluzionistica sull'origine del corpo umano (v. Adamo) può essere oggetto di prudenti ricerche da parte degli specialisti in materia, non appare come si possa conciliare col dogma del peccato originale l'ipotesi del poligenismo. Alcuni esegeti hanno preso occasione, per un'interpretazione troppo libera dei libri storici del V. T., dalla lettera della Pontificia Commissione Biblica al Card. Suhard (16 gennaio 1942: AAS, 40 [1948] 45-48), la quale invece intende proprio salvaguardare la storicità dei primi undici capitoli della Genesi, pur ammettendovi forme letterarie adatte alla mentalità di un popolo ancora non molto evoluto.

Maggiori particolari sullo studio della Bibbia nei Seminari e nelle Università ecclesiastiche si trovano nella Lettera Apostolica *Quoniam in re biblica* di Pio X (27 marzo 1906: AAS, 39 [1906] 77-80) e nella Costituzione Apostolica *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI (24 maggio 1931: AAS, 23 [1931] 241-94; trad. ital. su *La Civiltà Cattolica*, 82 [1931], vol. III, pp. 193-208).

I documenti pontifici relativi alla Bibbia sono raccolti nell'*Enchiridion biblicum* (Roma 1927; 2a ed., 1954, con i documenti più recenti).

[L. V.]

BIBL. - *Leone XIII e la questione biblica*, in *La Civiltà Cattolica*. 45 (1894), serie XV, vol. IX, Pp. 401-15. 652-65; *L'enciclica per il centenario di S. Girolamo* in *La Civiltà Cattolica*, 71 (1920), vol. IV, pp. 40-44; A. BEA, *Constitutionis Apostolicae "Deus scientiarum Dominus" monumentum pro studiis biblicis*, in *Biblica*, 12 (1931), 385-94.; ID., *L'enciclica "Divino afflante Spiritu"*, in *La Civiltà Cattolica*, 94 (1943), vol. IV, Pp. 212-24; ID., *"Divino afflante Spiritu" ...* in *Biblica*. 24 (1943), 313-22; Id., *L'enciclica "Humani generis" e gli studi biblici*, in *La Civiltà Cattolica*, 101 (1950), vol. IV, pp. 417-30; ID., *Vie Enzyklika "Humani generis": ihre Grundgedanken und ihre Eedeutung*, in *Scholastik*. 26 (1951), 36-57 (specialmente 45 s. 51-55).

---

**DOCUMENTO SADOQITA.** - È la regola della comunità chiamata "Nuova alleanza" o "setta di Damasco". 'È stato scoperto in due manoscritti del sec. XI-XII d. C. nella Genizah del Cairo e pubblicato da S. Schechter nel 1910. Il nome di D. S. è dovuto a Sadiiq sotto il cui patrocinio simbolico sono i seguaci della setta che si chiamano bene Sadiiq. La citazione di Ez. 44, 15 non ha intenzione di stabilire il diritto sacerdotale dei capi. La setta espulsa dalla Palestina e stabilita si a Damasco verso il 170 a. C. o, secondo altri, al tempo di Alessandro Ianneo (103-76 a. C.), presenta affinità con la setta descritta dal Manuale di Disciplina scoperto a Khirbet Qumran dove è stato trovato un frammento del D. S. Ambedue sembrano apparentate col gruppo degli Esseni.

Il D. S., la cui data è posta da molti verso il I sec. a. C., dimostra gusti pronunciati per le speculazioni escatologiche e ammette nel canone apocrifi come il libro dei *Giubilei*, il *Testamento dei dodici patriarchi* e il libro *Hegu*, conosciuto solo nel Manuale di Disciplina. Il D. S. ha una parte storica e una legislativa. Nella parte storica primeggiano tre nomi, Sadiiq, il dottore di giustizia e il Messia che non verrà da Giuda, ma da Israele e Aronne, non sarà sacerdote, ma dottore. Nella steso sa parte seguono esortazioni: separazione dai figli della perdizione, astensione dal lucro che danneggia le cose sante o spoglia le vedove e gli orfani, distinzione tra il puro e l'impuro, osservanza delle vere regole sul sabato, le solennità, il giorno del digiuno; carità fraterna, mutua correzione; fuga dalle unioni proibite. Nessun passo del D. S. parla molto chiaramente della sopravvivenza, né della retribuzione dopo la morte. La parte legislativa oscilla tra il codice penale e la procedura penale. Tratta degli oggetti perduti, dei testimoni e dei tribunali, della purificazione mediante l'acqua, del culto, dei rapporti tra Ebrei e Gentili e delle regole di osservanza del sabato con un rigore che supera quello dei Farisei. La setta è una società segreta alla quale si è ammessi dopo un serio esame e un giuramento solenne. I sacerdoti occupano il primo posto, ma sono confinati alle loro funzioni cultuali. Nei consigli hanno 4 voti su 10. L'amministratore generale e di ogni gruppo è un laico. Gli anziani sono eliminati: chi supera i 50 anni non può far parte del potere esecutivo; dopo i 60 si è esclusi dai tribunali.

[F. V.]

BIBL. - S. SCHECHTER, *Fragments of a Zadoqite Work*, Cambridge 1910; L. ROST, *Die Damaskusschrift, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, 1933; M. J. LAGRANGE, *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas*, in RE, 21 (1912) 213-40. 321-60; S. ZEITLIN. *The Zadoqite Fragments*, Filadelfia 1952; H. H. ROWLEY, *The Zadoqite fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952.

---

**DOLORE.** - Nel Vecchio Testamento, il dolore fisico e morale, assente dalla creazione originariamente buona (Gen. 1; Eccli. 39, 33), è la triste eredità del peccato originale (Gen. 3, 16 ss.). Alla luce della tradizionale retribuzione terrena, il d. fu soprattutto considerato come il castigo del peccato personale o collettivo, inflitto da Dio eminentemente giusto e santo (Ex. 20, 5; Deut. 5, 9; Ier. 32, 19; Ps. 62, 13; Iob 34, 11.20; 35, 8; 37, 14.15; Is. 3, 11 ecc.). La storia biblica, specie in certi libri (Ex., Iudc., Reg., Par.), è presentata sotto l'angolo visuale di questa concezione giuridica del d.

Contro questa concezione tradizionale si levarono però isolate le voci di protesta, in nome dell'esperienza quotidiana attestante la prosperità dell'empio e la sofferenza del giusto (Ier. 12, 1 ss.; Mal. 2, 17; 3, 15): specialmente in Iob, che verte tutto sul conflitto tra la soluzione tradizionale relativa al d. (la sofferenza è conseguenza di peccato), sostenuta dagli amici di Giobbe, e la risposta netta e sicura della coscienza, che sente di non aver peccato.

Il conflitto non viene risolto bensì viene proiettato nella misteriosa sapienza della Divinità; vien rilevato che la fortuna dell'empio è solo effimera (Ps. 37; 112, 10; Prov 10, 25.27.30; 12, 7), la sua morte prematura ed improvvisa (Ps. 55, 24; Eccle. 7, 17).

Per il giusto viene espressa la speranza nella retribuzione dopo la morte (2Mach. 7, 9-14; Sap. 3, 1-9; 4, 7-5, 23).

Oltre questa fondamentale funzione retributiva, del d. vengono affermate altre funzioni: la funzione purificatrice (Prov. 3, 12; Eccli. 2, 4.5; Iudt. 8, 27; Ez.: l'esilio babilonese; Iob 36-37: discorsi di Eliu; Il Mach. 6, 12,-16) e quella sperimentale (prova di fedeltà) per l'intervento di spiriti malvagi (Satana: nel prologo di Iob) o di uomini malvagi (persecuzioni) o per le condizioni della vita umana stessa (Iob 14, I; Eccle. 2, 23; Prov. 14, 13); si delinea per una funzione espiatorio - soteriologica che permette la realizzazione dei divini disegni di salute (sofferenze dell'esilio che fanno conoscere ai pagani la potenza, la giustizia e l'amore di Jahweh: Ez. 12, 16; 17, 24; 21, 10; 36 ecc.; le sofferenze dei profeti: Is. 26; Ier. 16, 1-4; Ez. 4; la sofferenza nei salmi di liberazione: 35; 41; 59 e in altri salmi: 22; 69; 40) e l'espiazione vicaria realizzata dal Servo di Jahweh (Is. 53, 6.12; cf. Zach. 12, 10).

Nel Nuovo Testamento non è scomparsa la fondamentale funzione del d. come castigo del peccato (Io. 5, 14; 9, 2; I Cor 11, 3).

Prevalgono però le altre funzioni, già timidamente affermate nel Vecchio Testamento: la funzione purificatrice-sperimentale per cui il d. è una necessità per il cristiano (Io. 15, 20; 2Tim. 3, 12; Mt. 24, 9; Lc. 21, 12; 22, 31); e quella soteriologica che associa alla

Croce (v.) redentrice di Cristo (2Cor I, 5.7; Phil. 3, 10; I Pt. 4, 13; Col. I, 24-27; I Cor 12, 26 ecc.).

La problematica del d. si risolve però definitiva mente, come già negli ultimi libri del Vecchio Testamento, su un piano escatologico: la sofferenza sopportata in unione con Cristo che si sublima in gloria eterna (At. 14, 22; Rom. 8, 17-18; II Cor 4, 17, luc. 1, 12). [A. R.]

BIBL. - J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zurigo 1946; C. DEL GRANDE, *Hybris*, Napoli 1947; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. ital., pp. 295-306 (con bibliogr.); M. CARREZ, *Souffrance et gloire dans les épîtres pauliniennes* (Col. 1, 24-27), in RHPHR, 31 (1951), 343-53.

---

**DONI dello Spirito Santo.** - Ne parla Is. 11, 2. Nel v. 1: «Un virgulto uscirà dal tronco di lesse - un pollone spunterà dalle sue radici» - è affermata la discendenza davidica del Messia, compimento della profezia fatta a David (2Sam 7, 14). Nel v. 2 sono date le caratteristiche di cui il Messia sarà ripieno. Per farne il re ideale, di pace e di giustizia: «lo spirito (v.) di lahweh riposerà su di lui»; dimorerà permanentemente in lui questa forza divina che dirige e spinge ad operare cose mirabili; influsso che pervade l'animo dell'uomo partecipandogli in qualche modo la luce e la forza stessa di Dio, sicché pensa e agisce come pensa e agisce Dio.

Conferendogli doni intellettuali e psichici sovrumani e qualità morali straordinarie, quasi grazia di stato, per compiere mirabilmente la sua missione (cf. Is. 42, 6; 49, 6; 62, 1). Ed ecco la specificazione che Isaia dà di questo dono. «Spirito di sapienza e d'intelligenza - spirito di consiglio e di forza - spirito di scienza e di timor di Dio». Sono tre binomi. Il primo è in ordine alla vita intellettuale. La sapienza è la conoscenza delle cose secondo il criterio divino e la loro connessione col nostro ultimo fine. È sapiente chi conosce le cose non tanto come sono in se stesse, ma in quanto si riferiscono a Dio autore e giudice.

L'intelligenza è la facoltà di giudicare rettamente; per cui il giusto discerne il bene dal male, l'utile dall'inutile.

Il secondo binomio si riferisce alla vita pratica o all'azione. Il consiglio, frutto dei doni precedenti, è il dono di scegliere i mezzi adatti a raggiungere il fine, a superare le varie difficoltà che ad esso si oppongono. La forza è il dono soprannaturale o abito per cui l'animo con coraggio e perseveranza, alacramente attua i propositi, adopera i mezzi prescelti col dono precedente.

Il terzo binomio riguarda direttamente le nostre relazioni con Dio. La scienza è la vera conoscenza di Dio, conformando la propria vita alle esigenze della sua giustizia e santità (cf. Os 4, 1; 6, 6 ss.). Il timor di Dio è la riverenza, l'ossequio, l'amore verso Dio (Ps. 110 [109], 10; Prov 1, 7 ecc.).

È un'espressione che abbraccia la pietà e la virtù di religione, cioè il sentimento intimo e gli atti del culto esterno. La pietà dispone a venerare con affetto Iddio qual nostro Padre; il timore a fuggire il male per la riverenza dovuta al Signore.

La teologia scolastica ha consacrato il numero di sette d., aggiungendo ai sei contenuti in Is. 11, 2, il dono della piet , che, come si   detto,   contenuto gi  nel sesto.

L'origine dell'aggiunta   ben definita. L'ebraico al v. 3 continua: «il suo respirare sar  nel timor di Dio»; parla cos  di nuovo del «timor di Dio» che costituir  tutto il programma del Messia (cf. Io. 18, 36 s). Il traduttore greco (versione dei Settanta, seguita dai Padri Greci) per evitare una ripetizione, tradusse lo stesso termine ebraico nel v. 2 con \*\*\*: «piet » e subito dopo nel v. 3 con maggiore aderenza \*\*\*. Come in Prov 1, 7. S. Girolamo pur avvertendo che nell'ebraico si tratta soltanto di sei doni, non volle staccarsi nella Volgata (seguita dai Latini) dall'antica traduzione greca. Invece, l'inizio del V. 3 va congiunto con gli altri stichi seguenti; l'enumerazione dei doni termina al v. 2. [F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Temi di esegesi*. Rovigo 1953, pp. 196-203.

**DRACMA.** - v. Denaro.

---

**DRAGONE.** - Con questo termine greco (\*\*\*) «guardo fisso») i Settanta, con propriet , traducono 12 volte l'ebraico tannin o tannim, 5 volte liwe-jathan, 2 volte nahas «serpente»; e lo usano originariamente altre otto volte (Esth. 1, 1; 10, 3 c [Volg. 11, 6; 10, 7]; Sap. 16, 10; Eccli. 25, 15; Dan. 14, 22-27).

Il D.   un mostro marino o cetaceo (Gen. 1,21; Ps. 148, 7; Iob 7, 12; Is. 27, 1) o un pauroso serpente (Ex. 7, 9-12; Deut. 32, 33; Ps. 74, 13) il quale, unito talora a rahab «ferocia» (Is. 51, 9, Iob 26, 12 ss.) anche esso mostro marino,   immagine delle potenze del male oppure di un particolare nemico politico (l'Egitto: Is. 27, 1; Ez. 29, 3; 32, 2) o di generiche forze nemiche avverse agli uomini ed incontenibili (Is. 51, 9; Ier. 51. 34; Iob 7, 12; Ps. 74, 13; 91, 13). Creatura di lahweh (Gen. I, 21; Ps. 104, 26), non appare mai come diretto nemico di Dio, a differenza del D. in Apoc. 12-20.

Nessuna affinit  con i mitici D. dell'Oriente, che sono o personificazioni di forze elementari della natura, nascoste nell'acqua e minaccianti l'uomo, quali i tnn e ltn di Ras Shamra, oppure personificazioni del caos primordiale, comuni nelle concezioni dualistiche dell'universo, contro cui debbono combattere gli Dei creatori (En-lil e Marduk babilonesi, Horus egiziano, Tesub hittita). Il D. biblico non partecipa ad un dramma creativo n  rappresenta il caos. Non   una realt  cosmogonica ma una pura metafora.

Nell'Ap. il D., sta per Satana, nemico capitale dell'Agnello; viene identificato in 12, 9 al «serpente antico» (cf. Gen. 3, 1-15). Simbolo principale, dopo quello dell'Agnello appare nel punto culminante del libro: a color di fuoco, con sette teste (opposte ai sette spiriti di Dio: Ap. 1, 4; 3, I; 4, 5; 5, 6) e dieci corna (cf. Dan. 7, 7), vinto in cielo dall'esercito angelico, affronta sulla terra la Donna (la Chiesa); ma questa infine rimane vittoriosa, e il D.   sconfitto (Ap. 13; 20, 2).

[A. R.]

## E

---

**EBIONITI** (= Poveri). - Sono Giudeo-Cristiani divenuti eretici dopo il 70 d. C. e denominati ancora *Nazarei* o *Osservanti* e *Simmachiani*. Inizialmente membri della primitiva comunità cristiana accentrata attorno a Giacomo il Minore, vescovo di Gerusalemme; al momento dell'assedio di Gerusalemme (70 d. C.) si dispersero nella Transgiordania, si riorganizzarono poi nel sec. II in una lotta antignostica e antimarcionita, si fusero nel sec. III con gli gnostici Elcasaiti per finire verso il 3-50 d. C., rigettati completamente dai Giudei e dai Cristiani che s'erano sognati di riunire. Soltanto alcuni elementi dottrinali sopravvissero perché assorbiti nell'Islam che presenta una combinazione ebionita di Mosè e di Cristo.

Le fonti per lo studio degli E., oltre alle allusioni dei Padri e soprattutto di Epifanio, sono essenzialmente: il *Vangelo degli E.*, chiamato anche *Vangelo degli Ebrei o dei Dodici Apostoli*, che è una traduzione greca rimaneggiata con aggiunte ebionite del *Vangelo dei Nazarei*, targum aramaico di Mt. greco in uso presso la chiesa giudaico-cristiana primitiva; la traduzione greca del Vecchio Testamento fatta da *Simmaco*; infine la *Predicazione di Pietro*, che è un'opera chiaramente ebionita ed antignostica, composta verso il 160-190 d. C. utilizzando opere anteriori ma fortemente rimaneggiata in senso cattolico dagli autori delle *Pseudo-Clementine* (sec. III), *Recognitiones* ed *Omellie* (sec. IV).

La dottrina cristologica degli E. è adozionista: Cristo, nato da Maria e da Giuseppe, non è Figlio di Dio: divenne Figlio di Dio adottivo e dotato di virtù divina al momento del Battesimo. Cristo è il *Nuovo Mosè*, venuto la prima volta in umiltà, ma che verrà in gloria ad instaurare il regno Millenario; è il *Nuovo Adamo*, posseduto dallo Spirito di Dio e senza peccato, come il primo, di cui gli E. negano il peccato in Eden. Caratteristico è l'atteggiamento ebionita nei riguardi della Legge ebraica.

1° Invalidano e sopprimono come sovrastrutture o falsificazioni, in base ad insegnamenti di Cristo pervenuti agli E. sotto forma di dottrina segreta, il culto sacrificale da sostituirsi col battesimo di acqua; i profeti ebraici, eccetto i sette che ricollegano Cristo con Adamo; e le pericopi antropomorfe ed immorali.

2° Si afferma che la Legge, così purificata, deve essere scrupolosamente osservata, con particolare rigorismo, per l'astinenza dalle carni spinta fino al vegetarianismo; la pratica della povertà, della purità e delle abluzioni legali.

[A. R.]

BIBL. - J. B. COLON, *Judéo-Chrétien.*, in DE., IV, coll. 1298-1315; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübinga 1949; Cf. RE, 57 (1950), 604-609.

---



**EBRAICA (Lingua).** - Appartiene al ceppo semitico nord-occidentale. La sua storia è intimamente connessa con la Bibbia, ma non si esaurisce in essa, dato che la nostra Bibbia ebraica mostra solamente uno stadio dell'e., quello trasmesso dai Masoreti. Per descrivere quindi questa storia bisogna ricorrere anche alle fonti extrabibliche, oppure bibliche ma extramasoretiche, e alle lingue vicine.

Le fonti extrabibliche sono per l'antichità assai scarse, riducendosi solo a pochi testi che presentano una certa lunghezza. Notevoli il calendario di Gezer, la stele di Mesa (in lingua moabita, assai vicina all'e.), l'iscrizione di Siloe, le lettere di Lachis, infine le iscrizioni sugli ostraca. Oggi hanno preso rilevante importanza i testi ebraici premasoretici sia biblici che extrabiblici trovati da poco presso il Mar Morto. In essi con le loro *matres lectionis* abbiamo una tradizione che in diversi punti si stacca dalla masoretica e può essere anche più autorevole. Anzi oggi c'è la tendenza di utilizzare molto tal uni dei così detti *ketib*, trasmessi nel testo masoretico, quali testimoni di una tradizione non più accettata dai masoreti ma più antica.

Le lingue vicine sono principalmente: la lingua di Mari (v.) (a riguardo della quale Albright asserisce che ha un vocabolario e costruzioni grammaticali molto più vicine all'e. che le corrispondenti dell'ugaritico; cf. JBL, 58 [1939] 101: altri però parlano con più riserbo), l'ugaritico (v.), il fenicio (oggi arricchito per il suo stadio più antico dalle iscrizioni di Karatepe) il dialetto di la'udi (Siria settentrionale) noto solamente da due iscrizioni (cf. J. Friedrich, *Phonizisch-Punische Grammatik*, Roma 1951, p. 153), l'araba che ha conservato la vocalizzazione primitiva in modo abbastanza perfetto, l'aramaico ecc.

L'e. nella Bibbia è detto *linguaggio di Canaan* (Is. 19, 18), e difatti non è che la lingua cananea che gli Ebrei trovarono al loro ingresso in Palestina e che da loro fu lentamente assimilata, e trasformata. Questa lingua cananea, che rappresenta quasi il protoebraico, è conosciuta in parte dalle glosse cananee che sono inserite nelle lettere di el-Amarna, scritte in lingua acca. dica da principi fenici e palestinesi ai faraoni Amenophis III e IV (sec. XV a. C.). Dato l'uso dei segni cuneiformi che possono rappresentare anche le vocali, siamo in grado di conoscere anche la vocalizzazione delle parole cananee. Possiamo qui ricordare almeno: 1) il passaggio di a in o, fenomeno tipicamente cananeo e poi ebraico (il fenicio non conserva a, ma non è costante nel riprodurre la nuova vocale: cf. Friedrich, *op. cit.* 79. L'arabo e l'aramaico conservano a); 2) la contrazione di ai in e; così poi anche in e.: 3) la contrazione di aw in o, idem in e.; 4) l'u breve primitivo è conservato in sillaba dove l'e. lo riporta come o medio. Per uno studio di questo cananeo sono di capitale importanza gli articoli di Dhorme, *La langue de Canaan* (RB, 1913-1914) e il volume di Z. Harris, *Development of the Canaanite Dialects*, New Haven 1939.

L'assimilazione e la trasformazione del cananeo da parte dei sopraggiunti Ebrei dovette procedere per gradi, con lentezza e con documentate differenze dialettali. La Bibbia stessa ci ricorda la differenza di pronuncia dello *sin* (Iudc 12, 6); dagli ostraca si sa che al nord anno si diceva *sat(t)*, al sud *sana(h)*; vino al nord *jīn*, al sud *jajin* (cf. CBQ 1954, 28).

L'alfabeto usato dagli Ebrei fu fin dopo l'esilio l'alfabeto fenicio, noto fino a pochi anni fa in ambiente ebraico solamente in testi extrabiblici (iscrizione di Mesa e Siloe e nei sigilli - scrittura lapidaria e per. ciò più rigida e angolosa - inoltre iscrizioni su ostraca, scrittura

ad inchiostro e perciò più corsiva e morbida). Il passaggio all'alfabeto quadrato avvenne solamente in modo lento dopo l'esilio (s. Girolamo afferma troppo categoricamente che fu Esdra che introdusse il nuovo modo di scrivere). Testi biblici in caratteri fenici erano fino a poco tempo fa ignoti. Le scoperte al Mar Morto ci hanno dato dei frammenti del Levitico in caratteri antichi.

Per tratteggiare lo sviluppo dell'e. non possediamo molti elementi. È noto infatti che la nostra Bibbia è il risultato di un rimaneggiamento pianificatore da parte dei Masoreti.

Subito alla prima lettura della nostra Bibbia uno può rendersi conto che è troppo uniforme la lingua di una serie di scritti, che sono da dislocarsi nel lungo periodo di almeno un millennio. Anzi proprio nell'elemento vocalico, che di solito è il più fluttuante in una lingua, specialmente semitica, vi si vede una costanza ed uniformità straordinaria. Ed è qui che intervennero al sommo i masoreti imponendo il loro sistema vocalico: in grado decrescente si ha l'intervento livellatore rispetto alla morfologia, alla sintassi e al lessico.

Il periodo aureo della lingua e letteratura e. è quello che va all'incirca dal sec. IX al sec. IV a. C. Di questo periodo sono i pochi testi e. extrabiblici scritti quando la lingua era ancora viva. Essi non differiscono che in piccole sfumature (nella stele di Mesa) dalla lingua dei libri sacri del medesimo periodo.

Ecco ora almeno alcune caratteristiche di tale lingua:

*Fonetica*, si è già accennato sopra.

*Morfologia*: 1) l'esistenza dell'articolo ha ignoto all'ugaritico, all'accadico, all'aramaico; 2) la desinenza *im* al plurale maschile, come in ugaritico e fenicio, mentre l'aramaico e l'arabo (anzi lo stesso moabito della stele di Mesa) hanno *in*.

*Sintassi*: il tipico uso dei *tempi inversi*, per cui in una narrazione di avvenimenti passati si inizia normalmente con una forma verbale equivalente al nostro passato, e si continua con forme che apparentemente sembrano futuri preceduti da *Wa*, ma con senso di passato, aggiuntavi l'idea di successione tra le diverse azioni. Analogamente per la narrazione di un fatto futuro: si inizia con un futuro, e si continua con una forma apparente di passato preceduta da *We*. Questo uso è caratteristico del solo e. classico o classicheggiante, tanto che si può dire già decadente e aramaizzante la lingua e. che evita questa peculiarità sintattica. La lingua araba e aramaica non hanno questo uso; nelle altre lingue vicine si trovano degli accenni (per l'ugaritico cf. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 9, 2, Roma 1947; per il fenicio - solo però nel perfetto inverso - cf. Friedrich, *op. cit.*, 266).

Con la deportazione babilonese tutta la vita nazionale subì una scossa terribile. Tra le conseguenze vi fu anche il progressivo abbandono dell'e. quale lingua parlata. Si sostituì con l'aramaico, che esercitò anche un notevole influsso sulle composizioni letterarie e. di quest'epoca (abbandonate le forme classiche dei tempi inversi; si ama preporre il complemento oggetto al suo verbo ecc.). La lingua e. tuttavia rimane la lingua dei ceti colti e delle scuole, che come è noto incentrano tutta la loro attività circa il testo biblico. Anzi quando vogliono comporre scritti di indole più elevata ricorrono alla lingua e., e cercano di

imitare la lingua biblica classica. Così sono in ebraico i testi religiosi e giuridici trovati presso il Mar Morto, e che sono del sec. I a. C fino al sec. I d. C. In ebraico è la famosa collezione di quegli scritti che contengono il codice giuridico morale di Israele: la Misna e la Tosephta (tradizioni non conservate nella Misna), che risalgono ai primi secoli dopo Cristo. Notevole però è la differenza della lingua di questi ultimi scritti rispetto ai manoscritti del Mar Morto. L'e. dei manoscritti è praticamente ancora il classico ebraico, mentre l'e. misnico è l'ebraico rabbinico. Questo ammette nuove parole, nuove espressioni, nuove forme morfologiche, e ne introduce molte straniere (dal greco, latino, persiano; arabo, aramaico). (Cf. K. Albrecht, *Neuhebraische Grammatik auf Grund der Misna*, Munchen 1913). [P. Bo.]

BIBL. - R. BAUER und P. LEANDER, *Historische Grammatik der Hebraischen Sprache* (soprattutto nell'introduzione), Ralle 1922; W. BAUMGARTNER. *Was wir heute von der hebraischen Sprache und ihrer Geschichte wissen*, in *Anthropos* 35-36 (1941-1942) 593-616; P. JOUON. *Grammaire de l'hébreu biblique*. 2a ed. Roma 1947.

---

**EBREI.** - L'appellativo è usato generalmente per indicare i discendenti dei Patriarchi: nella Bibbia è adoperato in forma esclusiva dai non Israeliti o dagli Israeliti quando parlano con i non Israeliti. Particolarmente si parla degli E. nell'epoca in cui gl'Israeliti dimorarono nell'Egitto, ai tempi nei quali Samuele e Saul combattevano con i Filistei (cf. I Sam 14, 21 dove gli E. soggetti ai Filistei, passano dalla parte degli Israeliti!). Del servo ebreo da redimere si parla in Ex. 21, 2; cf. Deut. 15, 12; Ier. 34.9. In Gen. 10, 21 si dice che Sem fu padre di tutti i figli di 'Eber, considerato in seguito come uno dei progenitori di Abramo (Gen. 11, 16-27). Se gli E. sono figli di Eber, ne segue dalle genealogie che il nome gentilizio 'Ibri ha accezione più larga di «discendenti di Abramo».

Nei documenti cuneiformi sin dalla terza dinastia di Ur del sec. XX si parla di Habiru o Hapiru, designato anche con l'ideogramma Sa-gaz. Nel sec. XIX appaiono nell'Asia Minore; nel sec. XVIII nella Mesopotamia inferiore; nel sec. XV son nominati nei documenti di Nuzu. Nei sec. XV-XIV si parla di Sa-gaz nelle lettere di El-Amarna; nei sec. XIV-XIII nei testi hittiti. Dalle scoperte di Ras Shamra (inizio sec. XIV) Sa-gaz in Ugaritico son detti 'prm. In Egitto sono attestati dai tempi di Aménophis II (in pieno sec. XV) sino al regno di Ramses IV (sec. XII). L'accadico Hapiru, l'ugaritico 'prm e l'egiziano 'apiru non sono una denominazione etnica, ma designano una classe di persone sempre considerate come straniere dal popolo in mezzo al quale vivono, mal tollerati e impossibilitati a costituirsi in popolo. Forse si può ritenere che agli E. fu anche dato tal nome. Denominazione etnica invece è quella di Aramei (cf. Deut. 26, 5; Gen. 24, 10; 25, 20; 31, 18), ai quali appartennero effettivamente Abramo e i suoi.

Nelle varie peregrinazioni sancirono patti con altri popoli: p. es. i discendenti di Giuseppe provengono da un matrimonio con un'egiziana. Di qui gl'Israeliti si con. vinsero di essere aramei misti ad altre stirpi (cf. Ez. 16, 3.) (cf. De Vaux, art. cit., in RB, 55 [1948] 337.47).

*La storia dei Patriarchi.* - Secondo la tradizione biblica il popolo israelitico discende dai Patriarchi i cui avvenimenti son narrati nel libro della Genesi.

La famiglia di Abramo ebbe origine da Ur dei Caldei, oggi Al-Muqqayyer (Gen. 11, 28-31; 15.7; cf. Neh. 9, 7), che, forse, abbandonò, dopo che la Dinastia III di Ur fu soppiantata, per fissare la sua dimora in Barran (Gen. 11, 31-32; 12, 4-5; cf. 27, 23-28, 10; 29, 4) (oggi Eski-Barran). Da quella regione, Abramo, chiamato da Dio, partì in compagnia di Lot, padre degli Ammoniti e dei Moabiti, per la terra di Canaan.

Isacco, suo figlio, sposa Rebecca ed ha come figli Esaù e Giacobbe. Giacobbe toglie ad Esaù i diritti di primogenitura e la benedizione paterna: fugge presso Laban fratello di Rebecca, dove sposa due sorelle, Lia e Rachele; da queste e dalle loro ancelle ottiene undici figli. Parte nella terra di Canaan e, dopo aver combattuto con Dio nei pressi del labboq, riceve il nome di Israele (Gen. 32, 22-27). Si riconcilia con il fratello Esaù; ad Ephratah (Gen. 35, 16) gli muore Rachele nel partorire Beniamino. I fratelli, per invidia, vendono agli Ismaeliti Giuseppe, che, condotto in Egitto, dopo dure vicende è elevato a un alto grado di autorità. Sparsa si una grave carestia nel loro paese, i fratelli di Giuseppe scendono nell'Egitto per cercar da mangiare. Giuseppe li accoglie benevolmente, anzi li invoglia a ritornare nel loro paese per indurre anche Giacobbe a scendere in Egitto. Così i Patriarchi scesero nell'Egitto dove presero dimora nella terra di Gosen (Gessen).

La cronologia del libro della Genesi, essendo molto probabilmente composta in forma schematica, appena ci può servire per determinare il tempo nel quale avvennero queste cose. Dopo 25 anni dalla partenza da Barran quando Abramo aveva cento anni, nasce Isacco (Gen. 12, 4; 21, 5). Passano 60 anni e nasce Giacobbe (Gen. 25, 26), il quale a 130 anni va in Egitto (Gen. 47, 9). Aggiungendo questi numeri si hanno 215 anni che corrispondono alla metà della durata della dimora in Egitto (Ex. 12, 40).

L'unico brano che potrebbe apportare luce è Gen 14 dove si narra la spedizione di Kedorlaomer con i suoi alleati contro Sodoma, Gomorra e altre città. Se , Amraphel può identificarsi con Bammurapi, bisogna porre Abramo nello stesso periodo del re babilonese (1728-1668). Questa identificazione però è piena di difficoltà come quella degli altri re che vengono ivi nominati (cf. R. De Vaux, in RB, 55 [1948] 331-335; M. Noth, *Arioch-Arriwuk*, in *Vetus Testamentum*, 1 [1951] 136-140). Secondo Gen. 14, la Transgiordania era occupata da sedentari; i dati archeologici ora ci inducono a credere che ogni segno di cultura è interrotto dalla fine del primo periodo del Bronzo II (sec. XVIII). Abramo dovè trovarsi nella terra di Canaan verso il 1850. Con la quarta generazione, i suoi discendenti partono in Egitto (ca. 1700), in quello stesso tempo in cui gli Hyksos fissarono le loro sedi sul Delta (cf. R. De Vaux, in RB, 55 [1948] 335 ss.).

I Patriarchi furono semi-nomadi più che semplicemente nomadi. Ebbero spesso sedi fisse (Gen. 23; 33, 19), scavarono pozzi (Gen. 21, 25; 26, 15) e coltivarono la terra (Gen. 25, 29; 26, 12; 27, 28; 30, 14; 37, 7) (cf. R. De Vaux, in RE, 56 [1949] 5-8).

*Esodo dall'Egitto.* - Che cosa sia realmente accaduto quando la famiglia di Giacobbe entrò nell'Egitto (70 persone: Gen 46, 27) e quando dopo 430 anni ne uscì (Ex. 12, 37,38) in numero di circa 600.000, le fonti non ce lo dicono. Si stanziarono nella terra di Gosen,

da identificarsi probabilmente con Wadi Tumilat. Qui gli Israeliti costruirono delle città (Ex. 1, 11): Pitom (probabilmente Tell el Retabà) e Ra'amses (Pi-Ramses degli Egizi: o Tanis o Qantir). Ivi allevarono mandrie di bestiami (Gen. 46, 34; 47, 6), ma probabilmente con il passar del tempo esercitarono anche altre arti (cf. Ex. 12, 13). Incominciatisi a moltiplicare furono variamente vessati, prima con duri lavori poi con la soppressione dei figli maschi. Dio suscitò il liberatore in Mosè, che, esposto dai genitori, viene raccolto ed educato dalla figlia del Faraone. Sopravvenute molte calamità Faraone è indotto a lasciar liberi gli Israeliti. Alcuni pensano che si deve risalire al 1450 circa sotto la dinastia 180 (cf. A. Lucas, *The Date of the Exodus*, in *Palestine Exploration Quarterly*, 73 [1941] 110-120). Altri opinano che il Faraone dell'oppressione sia stato Ramses II (1292-1225), mentre gli Israeliti sarebbero stati liberati sotto il regno di Mènephtah (1225-1215) (cf. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, pp. 222-228; cf. H. Cazelles, *L'auteur du code de l'alliance*, in *Vivre et Penser*, III; in RB, 52 [1945] 180 ss., R. De Vaux, *Israel*, in DBs, IV, coll. 736 s.). Secondo Ex, 12, 37 gli Israeliti dell'esodo erano: 600.000 uomini; cf. Num. 1, 19-46: 603.000; Num. 26, 1-51: 601.730.

Usciti dall'Egitto attraversarono il «Mar Rosso», probabilmente nella parte meridionale del lago Amari (cf. C. Bourdon, in RB, 41 [1932] 370-392; 538-549). Poi si rivolsero al monte Sinai, dove Mosè costituì il popolo dopo aver sancito in modo solenne un'alleanza col Signore. (Oggi Mosè è considerato anche dai critici come fondatore del iahwismo: cf. H. H. Rowley, *The old Testament and Modern Study*, Oxford 1951, pp. 286-291).

Per le varie e continue ribellioni, lahweh stabilì che nessuno di quelli che, a vent'anni, avevano lasciato l'Egitto, potessero entrare nella Terra Promessa (Num. 14, 28-32). Frustrato un tentativo di penetrazione (Num. 14, 40-45; 21, 1), dopo lungo cammino, pervennero al Giordano, di fronte a Gerico. (Per queste peregrinazioni cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938, pp. 208.217). In questo viaggio abatterono Sehon, re degli Amorrei e Og, re di Basan (Num. 21, 21-35); le loro terre furono occupate dalle tribù di Ruben e di Gad; e da una metà dalla tribù di Manasse (Num. 32) (cf. R. De Vaux, *Notes d'histoire et de topographie transjordanienes*, in *Vivre et Penser*, I [1941] 16-29).

*Occupazione della terra promessa e periodo dei Giudici.* Guidati da Giosuè, gli Israeliti passano miracolosamente il Giordano. Il popolo riprende, a Galgala, l'uso della circoncisione, trascurata nel deserto, e celebra la Pasqua. Con l'aiuto del Signore, conquista e maledice Gerico. Gli abitanti di Gabaon sottopongono gli Israeliti ad un'alleanza dolosa, che fa sorgere una coalizione dei re meridionali contro gli Israeliti, vinti gli uni e gli altri da Giosuè. Le tribù israelitiche se avevano potuto occupare la parte meridionale della terra di Canaan (Iudc. 1, 1-27), il monte Efraim (Iudc. 1, 22-26) e la parte settentrionale, alla morte di Giosuè, non ancora l'avevano occupata tutta (Ios. 16, 10; 17, 12 s., 15-18; Iudc. 1).

Vivendo spesso in contatto di popoli cananei (Iudc. I, 27-36), accadde che di tanto in tanto si allontanavano da lahweh; perciò, dati nelle mani di altri popoli, ne erano liberati in seguito appena pentiti, per mezzo dei Giudici (v.). Gli Israeliti non ancora avevano assoggettato tutta la regione quando i Filistei, il nuovo popolo che giunse nella terra di Canaan, si erano impadroniti delle spiagge marittime. Contro di questi combatté Sansone,

ma li sconfiggerà definitivamente David. Il continuo e vicendevole pericolo li spinse ad un'unione, non solo religiosa tra varie tribù, cosa che sempre era esistita per la comune fede in Iahweh, ma anche politica. I Filistei così sono da considerarsi una delle cause provvidenziali per la costituzione del regno di Israele. (v. Samuele e Saul).

[N. B. W.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 139-338; R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*. in RB. 53 (1946) 321-348; 55 (1948) 321-347; 56 (1949) 5-36; ID, *Israel*, in DBs, IV, coll. 729-43; P. HEINISCH, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1950, pp. 39-153.

---

**EBREI (Lettera agli).** - Ultima dell'epistolario paolino, notevole per il suo insegnamento. Nella prima parte (1, 1-10, 8) il tema centrale è la superiorità assoluta della nuova Alleanza sull'antica che ne era la preparazione. Gli argomenti sono svolti in genere con riferimenti al Vecchio Testamento. La superiorità della nuova economia è provata innanzi tutto con la presentazione del Cristo, suo mediatore, che, quale Figlio di Dio, ed Uomo, creatore dell'Universo e Redentore, è infinitamente superiore agli Angeli (1, 1-14) mediatori con Mosè dell'antica legge. Subito si introduce la raccomandazione pratica di evitare il delitto gravissimo di defezione od apostasia (2, 1-4); Cristo è sempre superiore agli Angeli, anche se per breve tempo è apparso nell'umiltà dell'Incarnazione (2, 5-18). Ancora maggiore è la distanza che separa il Cristo, che è Figlio di Dio e quindi «padrone della casa», da Mosè, che fu un semplice servo nella cc casa» di Dio (3, 1-6). Per questo, come la disubbidienza a Mosè fu punita con l'esclusione dalla terra promessa, così la disubbidienza a Cristo esclude la possibilità di raggiungere la vita eterna (3, 7-5, 10), che nulla può resistere alla potenza della parola di Dio (4, 11-13).

Nella pericope successiva (4, 14-10, 18) si esamina il rapporto fra sacerdozio mosaico e quello del Cristo, contrasto che forma realmente la parte centrale della lettera, per concludere che solo questi ha tutti i requisiti di legittimo ed efficace intermediario fra Dio e gli uomini. Egli è il vero sommo pontefice secondo l'ordine di Melchisedec (4, 14-5, 10). Una breve digressione ammonisce sul pericolo dell'apostasia ed incita alla fedeltà a somiglianza di Abramo (5, 11-6, 20). Si ritorna a spiegare la supremazia del sacerdozio del Cristo, insistendo nel paragone con quello di Melchisedec (7, 1-28). La sostituzione dei due sacerdoti richiede anche la fine dell'antica alleanza, ormai inutile e sorpassata, con una nuova ed eterna; che ciò sia avvenuto appare dal sacrificio del Cristo, che ha abolito ogni forma di culto antiquato, dando al suo autore il diritto di entrare in un santuario celeste (8, 1-10, 18). Nell'ultimo brano (9, 1-10, 18) si insiste molto per mostrare l'imperfezione degli antichi sacrifici rispetto a quello del Calvario.

Nella seconda parte (10, 19-13, 25) si può considerare tema generale il concetto: l'alleanza nuova esige costanza nella fede e nella pratica delle virtù. La perseveranza nella fede è raccomandata con vari argomenti teologici e con esempi di castighi tremendi inflitti agli apostoli (10, 19-31). Si ricorda la costanza dei primi membri della comunità (10, 32-39) e dei grandi personaggi del Vecchio Testamento (11, 1-40) e di Gesù Cristo stesso

(12, 1 ss.). Si spiega il vero significato delle tribolazioni per un cristiano (12, 4-13) e si ritorna al paragone fra l'antica alleanza e quella inaugurata da Gesù (12, 14-29). Nell'ultimo capitolo si raccomanda la pratica di varie virtù (13, 1-6) e della costanza della fede in Cristo, vittima del peccato ed apportatore dell'eterna felicità (13, 7-14). Ricordata la necessità della beneficenza, della liberalità e dell'obbedienza alla gerarchia (13, 15-17), seguono brevi saluti e la raccomandazione per una buona accoglienza da preparare a Timoteo (13, 18-25).

Giustamente pertanto lo scritto è presentato come un «discorso di esortazione» (13, 22). Tale fatto insieme alla mancanza di alcuni elementi (indirizzo, saluto, benedizione augurale, presa di contatto con la comunità destinataria ecc.) ha indotto non pochi autori accattolici a vedere in Hebr. un'omelia o un trattato dogmatico ridotto artificialmente alla forma di lettera con l'aggiunta del c. 13. In realtà né la tradizione manoscritta né l'esame intrinseco offre un appiglio serio a tale ipotesi. Il c. 13, attestato da tutti i manoscritti, è in intima connessione con non pochi versetti dei capitoli precedenti. Inoltre, le frequenti apostrofi e i riferimenti a destinatari specifici lontani, escludono si tratti di un'omelia, anche se è innegabile un certo tono oratorio.

Circa la sua autenticità, già Origene (Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 25, 13 s.) distingue fra il contenuto e la forma letteraria; egli attribuiva il primo a Paolo, ma la seconda sarebbe di un altro. Clemente Alessandrino (cf. Eusebio, op. cit. VI, 14, 2) supposeva un originale semitico dell'Apostolo, che Luca avrebbe tradotto in greco. In Occidente l'autenticità paolina dello scritto (cf. Girolamo, *Epist.* 129, 3) fu negata da Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Gregorio di Elvira. S. Agostino, specialmente verso la fine della vita, si mostrò dubbioso; la medesima incertezza si rivela nella formula usata dal II Concilio di Cartagine del 397. Ma poco alla volta prevalse la tesi dell'autenticità, difesa da tutti gli altri (Ilario, Lucifero di Cagliari, Ambrogio, Rufino, Paciano, Priscilliano, Mario Vittorino ecc.) e dai Padri ed esegeti greci, che senza dubbio erano i più quotati per giudicare gli argomenti linguistici.

Nessuno la pose più in dubbio sino ad Erasmo e al cardinale Gaetano. I critici protestanti ripresero la questione e la risolsero in senso negativo. I cattolici, invece, con sfumature più o meno diverse, sono tornati, eccetto pochi conservatori, all'opinione di Origene, distinguendo fra le idee certamente paoline e la forma greca, che appare molto differente da quella delle altre lettere dell'Apostolo; mentre sono destituite di fondamento le pretese discordanze dottrinali e le presunte analogie con Filone.

Alcune difficoltà, come la mancanza di un esordio e delle solite formule finali per i saluti, si possono risolvere con verosimiglianza tenendo conto della posizione dell'Apostolo dei Gentili per antonomasia rispetto ai Giudeo-cristiani. La difficoltà più grave, desunta dalla forma letteraria, può essere risolta con l'ammissione di un redattore, del quale, però, per quanti tentativi sono stati varati, nulla sappiamo. Si è pensato preferibilmente ad Apollo o a Barnaba. Completamente abbandonata è la antichissima ipotesi di una traduzione greca da un originale semitico di Paolo.

Mentre la questione su l'autenticità paolina si trascinò abbastanza a lungo nell'antichità, quella su la sua canonicità si limitò fra alcuni scrittori della Chiesa latina. Solo del prete Caio di Roma si sa che ripudiò l'autorità della lettera (Eusebio, *Hist. eccl.* VII, 20, 3). Altri

autori non citano mai la lettera (s. Cipriano, s. Ottato di Milevi), che è omessa anche nel Frammento Muratoriano e nel canone di Momsen. Ma dalla metà del sec IV tali dubbi scompaiono lentamente anche nella Chiesa latina, che ritorna alla sua tradizione primitiva d'accordo con tutti gli scrittori ecclesiastici di altre lingue (v. Canone).

*Destinatari e data di composizione.* La tradizione antica è costante nel considerare lo scritto come diretto a una comunità di Giudeo-cristiani. Anche l'esame interno mostra che i lettori dovevano avere una familiarità grandissima con i testi liturgici giudaici e con i libri del Vecchio Testamento: fatto ben poco probabile in una chiesa composta di ex - pagani. Con ogni probabilità, Hebr. fu diretta alla Chiesa di Gerusalemme, ove soltanto avevano la loro attualità le ripetute insistenze per premunire i fedeli contro il fascino del culto giudaico.

La medesima osservazione consiglia senz'altro di porre la composizione della lettera prima del 70 d. C.: dopo tale data non si comprenderebbero la gravità di un pericolo di ricaduta nel giudaesimo e le allusioni a un culto normale e splendido (cf. 7, 11; 8, 3.5.13; 9, 6-10-25; 10, 1-3; 13, 9-11). La mancanza di un'allusione a uno stato di guerra, supposta la destinazione a Gerusalemme, non permette una data posteriore al 66-67 d. C. Pensiamo che l'anno più probabile nella cronologia paolina sia il 64 d. C. (cf. A. Penna, *San Paolo*, 2a ed., Alba 1951, p. 100).

[A. P.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, *Épître aux Hébreux*. (La Ste Bible, ed. Pirot), Parigi 1938, pp. 269-372; J. BONSIRVEN. *Épître aux Hébreux*, Parigi 1943; TEODORICO DA CASTEL SAN PIETRO, *La lettera agli Ebrei* (La Santa Bibbia), Torino 1952; C. SPICQ. *L'épître aux Hébreux. I. Introduction*, Parigi 1952; II, *Commentaire*, ib., 1953; M. NICOLAU. *Carta a los Hebreos*, in *La Sagrada Escritura* (Profesores de la Campo de Jesus), *Nuevo Test.*, III, (B.A.C. 214), Madrid 1962, pp. 1-191.

---

**ECCE Homo.** - Da queste parole pronunciate da Pilato (Io. 19, 5) nel presentare Cristo al popolo dopo la flagellazione, per suscitare con un compromesso crudele la compassione e poter così liberare l'accusato, si denomina fin dal sec. XVI la parte centrale di un arco a tre fornici, attualmente sovrastante la Via dolorosa con il fornice settentrionale racchiuso nella basilica dell'E. H. costruita nel 1878 e quello meridionale perduto ed utilizzato in costruzioni private.

Questo arco fu ritenuto la porta d'ingresso al Pretorio da dove Pilato avrebbe presentato Cristo flagellato al popolo, ma dagli archeologi tale funzionalità viene esclusa perché esso viene ascritto al sec. II o III d. C. ed identificato con la porta orientale di Elia Capitolina.

Se si accetta l'ubicazione del Pretorio di Pilato nella fortezza Antonina posta a nord del Tempio e di cui si sono ritrovate vestigia con la porta a duplice arco e l'ampio cortile lastricato o litostroto (cf. Io. 19, 13) che si estendeva nelle fondamenta e nelle vicinanze



dell'arco romano dell'E. H., questo arco ha il gran merito d'aver conservato nei secoli, con grande precisione, l'ubicazione del processo di Cristo (H. Vincent).

Tale merito gli viene invece negato da coloro - e sono molti (P. Benoit) - che localizzano il Pretorio di Pilato nel Palazzo di Erode situato a nord ovest di Gerusalemme.

[A. R.]

BIBL. - L. H. VINCENT, in RB, 42 (1933) 83-113; 46 (1937) 563-70; 59 (1952) 513-30: P. BENOIT, in RB, 59 (1952) 531-50.

---

**ECCLESIASTE.** - Quarto dei libri didattici del Vecchio Testamento, tra i Proverbi e la Cantica. Nella Bibbia ebraica fa parte dei kethubhim «scritti», ed è uno dei cinque meghilloth «rotoli-volumi» (v. Canone); letto integralmente nella festa delle Capanne (v.). E. è la traduzione greca del termine ebraico qoheleth (part. femm. - forma usata per i nomi d'uffici o di dignità -, denominativo di qahal «assemblea») significa «uomo d'assemblea»; pertanto l'E. = l'oratore o il predicatore per eccellenza (P. Jolion, in *Biblica*, 2 [1921] 53 s.). L'appellativo dall'autore (Eccle. I, I s. 12 ecc.) passò al libro. «Capolavoro filosofico di satira, d'ironia, di buon senso e, checché ne sembri e possa dirsi, di religione e vera pietà» (Buzy), questo libretto di 12 cc. «è un misto di riflessioni in prosa intercalate da gruppi di sentenze in versi»; con un prologo (1, 1-11) e un epilogo (12, 9-14).

Eccone lo schema (A. Vaccari).

1° Sviluppo: tutto quaggiù è vanità (1, 12-2, 26).

2° Sviluppo: vanità degli sforzi dell'uomo per modificare l'ineluttabile varietà degli eventi (c. 3); gruppo di sentenze su varie anomalie (4, 1-5, 8).

3° Sviluppo: vanità delle ricchezze (5, 9-6, 11); gruppo di sentenze (7, 1-12) sui valori della vita, pazienza e calma, vantaggi della sapienza.

4° Sviluppo: impotenza della virtù ad assicurare la felicità (7, 13-9, 10).

5° Sviluppo: vanità degli sforzi per assicurare il successo (9, 11-16; 10, 5-9); gruppo di sentenze (9, 17-10, 4; 10, 10-11, 6).

6° Sviluppo: felicità della gioventù in opposizione ai mali della vecchiaia (11, 7-12, 7).

Lo si è sempre, più o meno, considerato il manuale del pessimismo: tutto è inutile quaggiù: lavoro, studio, la stessa sapienza; è impossibile esser felici.

In realtà, l'E. è un trattato di morale pratica, che addita dove è vano cercar la felicità e dove essa realmente ci è offerta.

Il Qoheleth è un acuto osservatore: l'esperienza gli ha insegnato che il tormento dell'uomo sta nel suo affannarsi, logorarsi dietro mete irraggiungibili; il suo dinamismo febbrile è l'ostacolo principale alla felicità. Egli pertanto condanna lo sforzo, l'eccesso, anche quando si tratta di raggiungere la sapienza (Eccle. 2, 11.15; cf. *De imit. Christi* I, 1-

2); così per il piacere e le ricchezze (Eccle. 4, 8; 5, 11); il lavoro (2, 23; 3, 9); il desiderio di cambiare il corso della Provvidenza o degli eventi o della società, di superare le avversità degli uomini, le varie preoccupazioni che avvelenano la breve vita terrestre (7, 6 s.; 8, 16).

Ne fa risaltare l'inutilità e il vuoto che lascia nell'animo; per sottolineare ed inculcare con maggiore efficacia la via maestra del giusto mezzo, che sola mena alla felicità. L'E. insegna che la vita è buona; per esser felici basta saper vivere, fruendo con moderazione ed equilibrio dei beni che Dio elargisce: nel lavoro, nella famiglia, nella società.

Questa felicità, accessibile a tutti, è un dono di Dio (Eccle. 2, 24 s.; 3, 12 s.; 5, 17 ss.; 11, 7-10). «Il Qoheleth dunque non è un pessimista, perché crede alla felicità e ci insegna i mezzi per raggiungerla (11, 1-6 ss.); non è un ateo perché crede in Dio e nella Provvidenza (1, 4-11.13; 3, 1-8.11.14.17; 6, 2-10; ecc.); non è un materialista perché crede nell'oltretomba e nell'immortalità (3, 11; 8, 12; 9, 10; 11, 9; 12, 13); non è un determinista, perché la nostra felicità e tante altre cose dipendono da noi (4, 13; 7, 8); non è un egoista, perché ha il senso della giustizia (2, 26; 3, 16; 8, 5 85.); non è uno scettico, perché loda la sapienza (3, 10 ss.; 9, 16 ss.) ed ha una dottrina sicura su Dio e sulla vita (3, 10-17; ecc.). Questa morale del giusto mezzo, infine, non è mediocre, volgare, borghese; la eleva, infatti, la trasforma e l'incorpora in una morale soprannaturale il pensiero costante di Dio, che la domina e la permea (3, 10-15; 5, 17 ss.; 7, 13 s. 18; 9, 7 ecc.). Non è meno impregnata di pietà che di buon senso» (Buzy, p. 200).

In tale contesto, e tenendo conto dei contrasti adoperati dall'a., va spiegato Eccle. 3, 18-21, che sembra negare l'immortalità dell'anima e l'oltretomba. «L'E., che sullo se'ol afferma la stessa concezione degli altri Libri sacri del Vecchio Testamento (cf. 9, 5-10 ed i passi citati sopra), ammette necessariamente che qualcosa sopravvive alla persona umana (*nephes*) che finisce, al corpo che si disgrega; persona, corpo, qui presentati in una delle frequenti antitesi, realisticamente e sarcasticamente nella loro fragilità, nel loro destino mortale.

Nasce l'uomo allo stesso modo degli altri animali, emette ugualmente come essi l'ultimo respiro (*ruah*). Sembra un animale al par di loro. Quindi la conclusione (3, 22.) invita a fruire della vita, dono di Dio, senza fissar lo sguardo oltre la tomba. Il pensiero di Dio datore della vita, è fonte di felicità; lo sguardo nelle tenebre dello se'ol, fonte di inutile e dannoso turbamento» (*Enc. Catt. It.*). Per il genere letterario, l'E. si avvicina «a quel genere di filosofia spicciola, che col titolo di Pensieri è conosciuto pure nelle antichità profane, antiche e moderne» (Vaccari).

L'esposizione è completata qua e là con le caratteristiche massime (*mesalim*) che si riscontrano nei Proverbi e nell'Ecclesiastico.

Nessun dubbio sull'ispirazione e sulla canonicità dell'E.; la negazione di Teodoro di Mopsuestia (PG 66, 697) fu condannata dal Concilio di Costantinopoli (L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théod. de Mops.*, Roma, 1913, p. 159 ss.). Autore ne è un dotto scrittore, giudeo (Eccle. 4, 17; 8, 10), che scrisse tra il 332 e la persecuzione di Antioco Epifane (175-64 a. C.), probabilmente verso il 200 a. C., prima dell'Ecclesiastico (contro N. Peters, in RZ, I [1903] 47-54.129-50); come esigono gli aramaismi, la decadenza della sintassi,

«vocaboli o costrutti di un'età assai tardiva, che formano come la transizione tra l'ebraico dell'età classica e quello del Talmud» (Vaccari).

Che l'autore si dica figlio di David; re di Gerusalemme (Eccle. 1, Is. 12.16; ecc.: e perciò fino al sec. XIX giudei e cristiani l'identificarono con Salomone; tra i recenti: Fillion, E. Philippe, in DR, II, coll. 1539-41), è per i più un semplice caso di pseudoepigrafia, in uso in tal genere letterario per attribuire maggior importanza allo scritto; o ancor meglio «un semplice espediente di esemplificazione o di comunicazione retorica»; e «il titolo di re, può essere un titolo accademico al pari del nome Qoheleth» (Vaccari).

La deplorazione della tirannide regia e delle oppressioni dei sudditi, frequenti nell'E. (3, 16; 4, 1; 5, 7; 10, 5 ss.; ecc.), come altre allusioni storiche (12, 13), non convengono alla persona, al regno, al tempo di Salomone.

La tendenza sezionatrice della critica letteraria, senza tener conto del suo genere particolare, ha cercato di spezzettare anche questo tipico libretto in varie parti, moltiplicando gli autori. A C. Siegfried (1898) han fatto seguito A. H. Mc Neile (1904), G. A. Barton (1908), E. Podechard (1912), e infine D. Buzy (p. 193-7). Al Qoheleth viene assegnata la maggior parte dei 12 cc. con la tesi fondamentale; quindi per frazioni di pericopi o brevi sentenze, fan la comparsa «l'epiloghista», un «pio» o *basid*, e un «sapiente»: di quest'ultimo sarebbero alcuni dei principali gruppi di sentenze: 4, 9-12; 4, 17-5, 8; 7, 1-12.19-22...

«Tale molteplicità di autori, se questi sono ritenuti ispirati, non intacca il carattere divino del libro. Ma gli argomenti addotti sono tutt'altro che probativi. È un dato innegabile che lo stile delle diverse parti è identico. L'uso della terza persona in alcuni brani attribuiti all'epiloghista, potrebbe confermare la pseudoepigrafia o svelare l'espedito retorico. La mancanza di connessione logica tra le varie pericopi, le imperfezioni e varie antinomie apparenti, si spiegano esaurientemente con il genere di composizione speciale dell'E., con lo sviluppo del tema centrale mediante forti antitesi che precedono e mettono in risalto la tesi. In ciò sono quasi concordi i cattolici (A. Condamin, A. Vaccari, A. Miller, A. Allgeier ecc.) e moltissimi acattolici (E. Sellin, D. Eissfeldt, K. Galling ecc.). (Enc. Catt. It.).

Il testo ebraico è ben conservato. «La versione greca dei Settanta è letterale, anzi servile, al modo del traduttore Aquila, cui erroneamente fu attribuita da alcuni (cf. E., Klostermann, *De libri Koheleth versione Alexadrina*, Kiel 1892). S. Girolamo, nel commento all'E. (PL 23), emendò sull'ebraico l'antica versione latina derivata dalla precedente. Nel 397 tradusse l'E. direttamente dall'ebraico, in un sol giorno. Questa versione abbiamo nella Volgata» (A. Vaccari).

[F. S.]

BIBL. - Vedi, F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, V, coll. 37-40; A. VACCARI, *I libri poetici della Bibbia*, Roma 1925, Pp. 269-82; ID., *La S. Bibbia*. 1961, pp. 1117-1131; D. Buzy, nella *Ste Bible* (ed. Pirot, 6), Parigi 1946, pp. 191-280.

**ECCLESIASTICO** - È il più lungo e il più ricco d'insegnamenti tra i libri didattici o sapienziali (v.) del Vecchio Testamento; quasi un trattato di morale per tutti gli stati e le circostanze della vita (s. Agostino, PL 34, 948; s. Girolamo, PL 25, 545).

Nella Chiesa latina fin dai primi tempi (già s. Cipriano, PL 4, 696.729) ebbe il titolo di E., perché il più utilizzato nella liturgia (dopo i Salmi), e nella preparazione dei catecumeni, quasi loro catechismo ufficiale (Rufino, PL 21, 374). I mss. greci lo intitolano: Sapienza di Sirac o Gesù figlio di Sirac, dal nome dell'autore. E i moderni amano citarlo, col semplice patronimico «il Siracide». Nel testo originale ebraico (cf. s. Girolamo, PL 28, 1242; e citazioni rabbiniche) il titolo era: Proverbi (mesalim) del figlio di Sirac (cf. testo ebr. 50, 27).

«L'E. dalla Sapienza prende l'argomento e la divisione. Vi si distinguono dieci parti, che tutte cominciano con l'elogio della Sapienza o con un inno a Dio autore d'ogni sapienza; seguono in fine due brevi appendici.

I. Elogio della Sapienza. Doveri verso Dio, verso i genitori, verso il prossimo: umiltà e mansuetudine, compassione per gl'infelici (cc. 1-4, 10).

II. Elogio della Sapienza. Sincerità e franchezza, non presunzione, amicizie (4, 11-6, 17).

III. Invito alla pratica della Sapienza. Contro l'ambizione; contegno con varie classi di persone. Doveri dei governanti; dei ricchi; non fidare nelle ricchezze, ma in Dio. Persone da schivare. Contro l'avarizia (6, 18-14, 19).

IV. Frutti della Sapienza. Il peccato viene dal libero arbitrio, non da Dio, e non va mai impunito (14, 20-16, 23).

V. Inno a Dio creatore. Generosità e previdenza. Frenar le passioni e far buon uso della lingua: continenza dell'anima, disciplina della bocca (16, 24-23, 27).

VI. Inno della Sapienza. Tre cose amabili e tre odiose, tre da temere e due pericolose; sulle donne buone e cattive. Prestiti, doni e malleverie; educazione dei figli, sanità e vizi che la guastano; temperanza; conversazione a tavola. Timor di Dio; provvidenza divina (24, 1-33, 17).

VII. Invito ad ascoltare. Come trattare i servi. Superstizioni: buona e cattiva religione. Preghiera per il trionfo della religione di Israele (33, 18-36, 22).

VIII. Scelta del meglio: donna, amico, consigliere. Cura della sanità: come portarsi nelle malattie e verso i morti. La più nobile professione: lo studio della Sapienza (36, 23-39, 11).

IX. Inno a Dio creatore, che tutto ottimamente dispone a bene dei giusti, a punizione dei malvagi. Infelicità della vita umana, specie per gli empi. La vergogna: quale buona e quale cattiva. Le meraviglie del creato: altro inno (39, 12-43, 37).

X. Inno di lode ai patriarchi, che vissero secondo la Sapienza loro comunicata da Dio, da Adamo a Simone, figlio di Onia, sommo sacerdote al tempo dell'autore (44-50).

I - appendice (51, 1-12): Inno di ringraziamento a Dio per la ottenuta liberazione da molti e gravi mali.

2- appendice (51, 13-30): Carme alfabetico in cui l'autore descrive le cure da lui poste nello studio della Sapienza ed invita ad imitarlo» (A. Vaccari).

Tra le due appendici, il ms. ebr. B interpone un salmo simile al 136 [135]; per quanto antico, esso non è genuino, ma derivato dall'uso liturgico.

L'E. fu tradotto in greco dal nipote dell'autore, che vi premise un prologo. «Importante, non solo perché ci fornisce le date della composizione e della traduzione dell'E., ma altresì perché ci mostra come nel II sec. a. C. i sacri libri dell'Antico Testamento presso gli Ebrei già si distinguevano nei tre ordini divenuti poi tradizionali: legge (Pentateuco), profeti e scritti; e come ognuno di tali ordini era tradotto, almeno per buona parte, in greco» (A. Vaccari).

Alla fine della 10a parte (50, 29), l'autore ci dà il suo nome: Gesù, figlio di Eleazaro, figlio di Sirac, («Simeone» nell'ebr., ivi, è una glossa).

Originario di Gerusalemme (come precisa il nipote: 50, 27 greco), Gesù vi visse a lungo e, in sulla fine, vi redasse il suo libro. Pio (cf. 50, 5 ss.; 51, 4), dalla fede profonda, assiduo studioso dei libri sacri fin dall'infanzia (prologo: 38, 24), ricercatore della sapienza (51, 13-30), acquistò grande esperienza di uomini e di cose (34, 11; 51, 13), in lunghi viaggi. Dinanzi alla malvagità umana, Dio lo scampò dai pericoli (51, 2-12).

L'ardente zelo per la religione lo spinge a comunicare la sua dottrina agli altri (24, 30.34). Apre una scuola a Gerusalemme, dove aduna (51, 23.29) la gioventù aristocratica, cui insegna il culto di Dio, le tradizioni, la Legge, le vie della Sapienza. Tutto ciò spiega in Gesù «il perfetto possesso dell'ebraico, la conoscenza profonda della letteratura sacra, la larghezza di vedute, il senso realistico della vita, il tono cattedratico del suo insegnamento e soprattutto la molteplicità dei soggetti, trattati alla luce della rivelazione e dell'esperienza, con lo scopo di dare ai giovani l'educazione civile e morale, necessaria per ben vivere e piacere a Dio» (C. Spicq).

Due dati permettono di stabilire il tempo in cui visse l'autore.

a) Nel c. 50, egli dipinge il sommo sacerdote Simeone, figlio di Onia «con tali colori che ben dimostra di averlo coi suoi occhi veduto e ammirato nell'esercizio delle sacre funzioni. Dei due pontefici che portarono quel nome, il primo fiorì verso il 300 a. C., l'altro un secolo più tardi (2.18-198 a. C.)» (A. Vaccari); i vv. 50, 1-5 quasi esclusivamente si adattano al pontificato del secondo.

b) E difatti, nel prologo, il nipote dice di esser venuto in Egitto nel 38° anno del regno di Tolomeo Evergete, cioè Tolomeo II (170-116 a. C.), ché il I regnò appena 5 anni (247-242); pertanto nel 132 a. C., poco dopo iniziò la traduzione.

Il nonno visse pertanto a distanza di due generazioni. Probabilmente verso il 180 ca. Gesù (il Siracide) terminò il suo libro.

Scrisse in lingua ebraica; a poco a poco, secondo le circostanze. Egli vuole preservare i suoi correligionari, specialmente quelli della Diaspora, dall'influsso dell'ellenismo; mantenendoli fedeli all'alleanza del Sinai.

Essi formano il nuovo Israele, erede della teocrazia mosaica (50, 13 s., greco); col compito di illuminare le genti, le quali possono partecipare della sapienza (= la vera religione, sacro deposito d'Israele), aderendo al iahwismo (cf. 17, 1-7; 24; 36, 1-17 ecc.).

Il Siracide medita e riprende tutta la rivelazione precedente e la espone nel suo genere letterario, insieme ai dettami della ragione. «Iahweh, che con sapienza governa l'universo (39, 12-40, 17), scruta le coscienze (42, 18 s.), discerne i suoi cultori (16, 16,23), li aiuta perché restino fedeli (2, 17 s.; 22, 27-33, ecc.).

Il timor di Dio attira le benedizioni celesti (23, 1; 40, 26). Non bisogna lasciarsi influenzare dal prestigio degli empi (4, 17 s.; 7, 14 s.), nel cercare la loro amicizia (9, 16). Dio perdona gli sviati che fan penitenza (17, 24 ss.; 18, 13), ma punirà gli empi e avrà gloria difendendo il suo popolo (35, 19-36, 17)» (C. Spicq).

L'esposizione dottrinale ha il suo culmine nel c. 24. La Sapienza vi è presentata come una realtà che è sempre stata con Dio creatore e supremo legislatore; e che Dio ha comunicato ad Israele. Realtà concreta, che parla, quasi fosse una persona; cui mai però è attribuita un'esistenza personale, effettivamente distinta e indipendente da quella di Dio.

Si tratta di una personificazione poetica di un attributo divino (Prov. 8; Sap. 7). Dopo la venuta del Cristo, Verbo eterno (Io. I, 1.4; cf. Col. I, 15 ss.), era facile riconoscerlo nella descrizione della Sapienza eterna, in senso pieno (plenior). E venne spontanea l'applicazione, in senso spirituale allegorico, alla Vergine SS., «sede della sapienza», di quanto è detto della Sapienza partecipata agli uomini.

Il testo originale, visto già da S. Girolamo (PL 28, 1242) e citato non rare volte da scrittori ebrei del medio evo, era da secoli perduto, finché tra il 1896 e il 1900, nel ripostiglio (genizah) di una vecchia sinagoga al Cairo, ne furono trovati i due terzi ca. Nel 1930, tra i mss. della collezione E. Adler, a Nuova York, nella Biblioteca del seminario teologico giudaico, fu trovato un nuovo foglio con i cc. 32, 16-33, 32; 34, I.

Così sono stati riavuti i tre quinti del testo ebraico: 40 cc. su 51, esattamente 1090 versi, sui 1616 della versione greca, L'edizione completa delle parti ritrovate è stata curata da M. S. Segal, *Liber Sapientiae filii Sira*, Gerusalemme 1933.

Il testo ebraico, offerto da tali mss., è assai meno soddisfacente, di quello degli altri libri sacri. Scrivani e recensori si permisero con l'E. assai più libertà o negligenza che con le Scritture del canone ebraico. Perciò hanno qui anche più valore che d'ordinario le due antiche versioni indipendenti, la greca e la siriana, specialmente la prima (A. Vaccari).

Questa (cod. Vaticano B.) rende in genere felicemente l'ebraico, da un testo di ottima forma. Nella Volgata è conservata l'antica versione latina, neppure ritoccata da S. Girolamo; derivata da un codice greco (ms. 248 e pochi affini) abbastanza interpolato, subì in seguito aggiunte, duplicati, glosse. Emendata, però, ed a ciò aiutano le citazioni dei Padri, offre non di rado ottime lezioni (A. Vaccari).

Il Nuovo Testamento non cita esplicitamente l'E., ma ha ad esso importanti riferimenti: Mt. 11, 25-30 = Eccli. 51, 13- ss.; I Cor 15, 3 ss. = Eccli. 33, 16 s.; ecc. (G. Spicq).

Lo stesso Siracide si presenta come profeta e ispirato (24, 33; 39, 12; ecc.); nel prologo l'E. è avvicinato agli altri libri sacri, e ne è attestato l'uso tra i Giudei di Palestina. Tutti i Padri pongono esplicitamente l'E. tra i libri sacri. Per i dubbi sorti al IV sec. nelle chiese più a contatto con i Giudei (s. Atanasio, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Girolamo), e che presto svanirono, circa la canonicità dell'E., data la sua mancanza nel canone giudaico, v. Canone. [F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, V, coll. 40-45; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, V, pp. 177-80; ID., 1961, pp. 1179-1258; C. SPICQ, *L'Ecclésiastique (La Ste Bible*, ed. Pirot, 6), Parigi 1946, pp. 531-56; O. SCHILLING, *Das Buch Jesus Sirach*, Freiburg i.B. 1956 (Herders Bibelkom.); A. VACCARI, *Ecclesiastico* 37, 10.11: *critica ed esegesi*, in *EstE*, 34 (1960) 705-713: *Miscellanea biblica* A. Fernandez.

---

**ECOLE Biblique.** - Primo centro cattolico per lo studio scientifico della s. Scrittura, fondato nel 1390, a Gerusalemme, accanto alle rovine dell'antica basilica di s. Stefano, dal grande e pio domenicano P. M. J. Lagrange (1355-1933), per suggerimento di Leone XIII.

Il 15 nov. 1890 ebbero inizio i corsi di esegesi, introduzione, e di tutte le materie sussidiarie (lingue, storia, geografia, archeologia, ecc.) indispensabili per interpretare la Bibbia.

Il Lagrange fu l'anima, l'instancabile e geniale propulsore della E., elle accolse alunni di tutti gli ordini religiosi, sacerdoti e laici di ogni nazione. L'E. ebbe subito una grande e preziosa biblioteca; un museo archeologico arricchito con i frutti delle importanti scoperte operate. Nel 1892 l'E. iniziò la pubblicazione della *Revue Biblique*, almeno per molto tempo, la più importante in materia; nel 1902, la grande collezione esegetica *Etudes Bibliques*: ottima traduzione dai testi originali ricostruiti criticamente, commento cattolico adeguato, con speciale applicazione della critica letteraria, adoperando tutti i risultati e il metodo delle ricerche scientifiche (cf. RB, 9 [1900] 414-22). L'E. condusse esplorazioni archeologi che in Palestina, Siria, Mesopotamia ed Egitto. L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, nel 1920, volendo istituire a Gerusalemme una sua scuola archeologica, la affidò alla E. b.; alto riconoscimento della serietà degli studi e del suo notevole contributo in questo campo.

L'E. b. ha pienamente risposto alla sua missione; è servita di lievito per la rinascita dell'esegesi cattolica nell'adeguarsi agli attuali progressi scientifici; con la formazione di ottimi esegeti e di specialisti nei vari rami; con la *Revue Biblique* e le pubblicazioni notevoli per mole e indiscusso valore (cf. i volumi del Lagrange, dei pp. Dhorme, Allo, Abel, Vincent, Jaussen, Savignac, ecc.).

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, V, 50; C. SPICQ, in DBs, II, coll. 451-57; F. BRANUN, *L'oeuvre du P. Lagrange*, Friburgo 1943 (trad. it. ma senza la ricca bibl. degli scritti del Lagrange, Brescia 1949).

---

**EDOM.** - E., l'eroe eponimo degli Edomiti è lo stesso Esaù, fratello di Giacobbe; quindi gli Edomiti sono i più vicini, per parentela agli Ebrei: Gen 25, 29 s.; Mal. 1, 1 s. Conquistarono, a sud ovest del Mar Morto, il territorio occupato dai Hurriti (Deut. 2, 12-22) (v.).

Per la maggior parte nomadi, gli antichi Edomiti, intorno al 1300 a. C., premono sulla frontiera d'Egitto e la varcano per dar pingui pascoli al loro bestiame: sono gli Aduma dei documenti egiziani. I papiri Harris, ca. 1200 a. C., parlano dei Sa'aira: sono i Bene-Se'il' (= Edomiti) della Bibbia; questa insiste sul loro insediamento nella regione o montagna di Se'il' (Gen. 32, 4; 36, 8; Ez. 25, 8 ecc.), fino al golfo Elanitico, con le due città costiere Elath e Asiongaber (Deut. 2, 8; I Reg. 9, 26); le lettere di el-Amarna confermano tale posizione geografica ponendo il paese Se-e-ri nel sud della Palestina. In Deut. 1, 2-44 Se'ir è in relazione con Cades. Gli Ebrei per evitare il paese di E., guidati da Mosè, dovettero procedere per la depressione dell'Arabia, da Elath a Funon e oltre (Deut. 2; Num. 21, 4). Gli Edomiti furono tra i più feroci nemici d'Israele. Già al tempo di Mosè un re di E. nega agli Israeliti il passaggio attraverso il suo territorio (Num. 20, 14-21; Iudc. 11, 17). David sottomise E. e vi pose dei suoi rappresentanti che li governassero (2Sam 8, 13 s.). Contro Salomone combatte Hadad, un edomita di stirpe regale (1Reg. 11, 144 ss.). Sotto Ioram di Giuda (851-844) ritornarono indipendenti (2Reg. 8, 20), ma sono ancora sconfitti da Amasia che s'impadronì di Sela' (= roccia: Petra), dove dall'alto di una roccia precipitò migliaia di prigionieri (2Reg. 14, 7). Come Moab, Filistea ecc., E. s'incontra spesso negli annali assiri (= Udumu); da Adadnirari III ad Assurbanipal sono ricordati tre re di E.: Qausmalaka, Malikrammu, Qausgabri, tributari dell'Assiria; Qaus = Qos è il nome di una divinità edomita. Al tempo di Ezechiele, gli Edomiti riprendono le loro ostilità contro Giuda (2Reg. 24, 2; Ier. 27, 1-11). Manifestano il loro odio durante e dopo la distruzione di Gerusalemme (587), cui partecipano attivamente (Abd. 11). Perciò il Signore li punisce adeguatamente; cf. le profezie contro E.: Is. 34, 5.17; Ier. 49, 7-22; Ez. 25, 12 ss.; 35; Abdia. All'inizio del V sec. gli Arabi irruperono in E. operando terribili distruzioni (Mal. 1, 1-4). A partire della deportazione di Giuda, E. si spinge verso il nord, fino a Bethsur a 27 Km. da Gerusalemme; questa regione, nel periodo greco-romano verrà chiamata Idumea (ellenizzazione dell'ebraico Edom), e per i Greci indicherà il sud della Palestina.

Gli stessi Giudei furono lo strumento della vendetta divina (cf. Ez. 25, 14; Abd. 17 ss.): Giovanni Ircano (126 a. C.) conquistò l'Idumea, e costrinse i suoi ultimi abitanti a fondersi con Israele (1Mach. 5, 65; 2Mach. 10, 16).

[F. S.]



BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 281-285; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 201 S., 261-64; J. PRADO. *Las destinos de Edom*, in *EstE*, 34 (1960) 557-567.

---

**EFESINI (Lettera agli).** - Insieme a Col., Phil. e Philem. appartiene al gruppo della cattività romana di s. Paolo (61-63); v. Colossesi.

Le relazioni tra s. Paolo e gli Efesini ebbero inizio sul finire del secondo viaggio apostolico, probabilmente nel 52, ma per un brevissimo spazio di tempo (At 18, 19 ss.). Poco dopo vi compare l'alessandrino Apollo, che i due coniugi Aquila e Priscilla, creature spirituali di Paolo, istruiranno completamente nella religione cristiana. Apollo servì da preparazione al messaggio di Paolo. Questi infatti negli anni 54-56 vi svolse un magnifico apostolato, anche se accompagnato da terribili prove di vario genere e da molte tribolazioni (cf. At 19-20, 1; 1Cor 16, 8 s.; 2Cor 1,8).

A causa del tumulto, sollevato dall'argentaio Demetrio, l'Apostolo fu costretto ad abbandonare la città, per la quale aveva tanto lavorato e sofferto. Lasciava però dietro a sé una cristianità abbastanza numerosa e rigogliosa. E diciamo anche molto affezionata e riconoscente, come è dimostrato dall'incontro, avvenuto sul termine del terzo viaggio apostolico, a Mileto, con i presbiteri di Efeso (At 20, 16-38). Rivide questa città, contrariamente al suo presentimento; dopo la liberazione dalla prima cattività romana, come ne fan fede le lettere a Timoteo, a cui aveva lasciato la cura della chiesa efesina.

Ma "la lettera agli Efesini" era destinata proprio agli abitanti di Efeso? Ed in caso affermativo: ad essi soli esclusivamente? Sono queste due questioni che la critica moderna, cattolica ed acattolica, si è ripetutamente poste e che ancora non ha affatto deciso.

a) Molti autori moderni (dopo Harnack) affermano l'identità della nostra epistola con quella indirizzata a quei di Laodicea, di cui si parla in Col. 4, 16. Il nome di Laodicea sarebbe in seguito caduto per una specie di *damnatio memoriae*, cagionata da quanto si legge in Ap. 3, 14-19. Lé fu sostituita Efeso, la capitale della provincia romana dell'Asia e la metropoli ecclesiastica della stessa regione. Il solo Marcione, che come eretico era fuori della comunione ecclesiastica, avrebbe conservato l'intestazione originale. È una pura ipotesi.

b) T. Beza (fin dal 1598) propose che la nostra epistola sia stata una specie di lettera "circolare" per tutte le chiese dell'Asia. Questa congettura ha trovato e trova moltissimi sostenitori tra esegeti d'opposte tendenze, i quali cercano in varia guisa con nuovi argomenti di avvalorarla e sostenerla. Fin dall'origine essa portò scritto il nome della metropoli dell'Asia, data la sua importanza e la funzione di centro per tutta quella regione.

Non si può stabilire con certezza l'occasione prossima di questa lettera "enciclica". Dall'esame interno e dal libro degli Atti (cf. 20, 28 ss.) siamo forse autorizzati a pensare che con essa l'Apostolo abbia voluto immunizzare i fedeli contro possibili infiltrazioni pregnostiche e deleterie influenze giudaiche o di giudaizzanti (v. Colossesi). Il contenuto è

per la sua profondità e - diciamolo pure - per la sua liricità tra le cose più profonde non solo della letteratura paolina, ma di tutta la Scrittura. Dal punto di vista ideale è in linea con Col. di cui viene riprodotta una buona metà letteralmente, o quasi. La nostra lettera è stata definita dal Pirot come la lettera dell'unione e dell'unità: i cristiani, quale sia la loro origine o la loro nazionalità, non formano che una Chiesa, prolungamento e complemento di Cristo nel tempo e nello spazio (*Initiation Biblique*, Parigi 1949, p. 146 s.). Ed ecco una breve analisi dottrinale, molto schematica.

Le due parti: dommatica e parenetica, in cui si divide la lettera, sono come separate dalla dossologia del c. 3, 20 s. Precede un breve esordio (1, 1 s.) e un breve epilogo la chiude (6, 21-24).

a) La parte dommatica (1, 3-3, 21) è come un inno che celebra entusiasticamente i benefici grandiosi della redenzione della umanità, sgorgati dal cuore del Padre celeste, il quale prima della stessa creazione dell'universo ci ha scelti e predestinati ad essere suoi figli per opera del suo Figlio diletto. Questo disegno eterno di Dio fu realizzato nel tempo da Cristo, che ci ha riscattato dai nostri peccati col suo sangue e ci ha rivelato il mistero sublime della bontà di Dio, che consiste nel riunire ogni cosa in Gesù Cristo. Il risultato è che sia i Giudei, che avevano le promesse, sia i Gentili, che hanno creduto nel Vangelo, sono uniti in Dio nel Cristo e per il Cristo per formare il nuovo popolo di Dio (1, 3-14). Paolo prega Dio senza interruzione affinché i fedeli comprendano sempre più perfettamente il mistero della "economia" della salvezza, soprattutto l'onnipotenza di Dio, che ha risuscitato Cristo e Lo ha costituito Capo della Chiesa (1, 15-23). Nel grembo di questa Chiesa tutti sono congregati in una mirabile unità: ogni divisione è stata abolita dal sacrificio di Cristo. La Chiesa è come una splendida casa fondata su Cristo e sulla dottrina apostolica (2, 1-22). Paolo ha coscienza d'essere il ministro di questo mistero (per elezione divina), d'annunciare ai Gentili l'universalità della salvezza in Gesù Cristo. Perciò egli prega Dio affinché i fedeli possano comprendere l'immenso amore di Gesù Cristo. Lo prega anche perché essi siano pieni di scienza e carità e forti nella fede (3, 1-21).

b) Nella seconda parte «morale» o parenetica, l'Apostolo esorta i cristiani all'unione nella pace e nell'amore, costituendo tutti un solo corpo, animato dallo stesso spirito, le cui membra devono cospirare all'unità (4, 1-16).

Scendendo a raccomandazioni particolari insiste affinché i fedeli evitino i vizi ripugnanti della gentilità, seguendo la magnifica vocazione cristiana nella virtù e nella santità (4, 17-5, 20). I doveri sociali sono ricordati ed inculcati in modo del tutto particolare. Ce n'è per tutti: per i coniugi, per gli schiavi (5, 21-6, 9). Che tutti rivestano l'armatura apprestata da Dio per strenuamente combattere le sante battaglie della fede (6, 10-20).

Da questa sommaria esposizione si può intravedere quanto giustamente questa epistola sia stata chiamata «l'epistola della Chiesa».

Secondo L. Cerfaux il termine «mistero» è come la caratteristica delle epistole della cattività e comanda il loro vocabolario. Il messaggio cristiano della salvezza si chiamerà d'ora innanzi il mistero di Dio (genitivo soggettivo) o il mistero di Cristo (genitivo oggettivo). Una conoscenza più profonda del piano divino, infinitamente sapiente,

giustifica questo termine di mistero. Ma nel tempo stesso che l'attenzione, contemplante il piano divino, l'ammira e l'approfondisce, la conoscenza di Cristo, di Colui cioè che porta e realizza il mistero, si fa più penetrante. La cristologia così si arricchisce di nuove formule (*Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Parigi 1951, p. 304).

L'autenticità paolina di Eph. è stata pacificamente creduta dall'antichità più remota fino al secolo scorso. Non vi sono seri motivi di dubbio, tanto più che l'Autore dice esplicitamente d'essere Paolo (1, 1; 3, 1-3, ecc.) e dall'esame interno della lettera non si nota alcunché di men che paolino. Allude ad essa già, Clemente Romano, Ignazio; e dopo Policarpo, viene citata spessissimo, anche da eretici, come Marcione, Basilide e Valentino.

Molta è la somiglianza tra Col. ed Eph.; ma questo fatto è abbastanza comprensibile qualora si pensi ai destinatari delle due lettere ed al momento storico e psicologico dell'agiografo; né vanno sottovalutate le sensibili differenze tra le due lettere.

[G. T.]

BIBL. - P. MÉDEBIELLE, ne *La Ste Bible* (ed. Pirot, 12), Parigi 1938 [1946], pp. 9-74; HOPFL-GUT-METZINGER, *Intr. spec. in N.T.*, 5a ed., Roma 1949, pp. 407-416; CH. MASSON, *L'ép. aux Ephés*, (*Comm. du N. T.*, IX), Neuchatel 1953, pp. 133-228.

---

**EFOD.** - Trascrizione del termine ebraico, reso dalla volgata "superumerale" (20 v.), "ephod" (18 v.) e "stola". Bisogna distinguere l'e.-vestito, e l'e.-oracolo. Il primo è un vestito liturgico; probabilmente un semplice perizoma di lino (ebr. *bad*: I Sam 2, 18-28; 14, 3; 22, 18; I Par. 15, 27), analogo a quello portato dai preti e dignitari egiziani (anche i sacerdoti assiri hanno il Kitu "lino "). Davide stesso lo indossa quando l'arca è trasportata in processione dalla casa di Obédedom all'aia di Ornan il lebuseo (2Sam 6, 14).

Anche oggi, nel pellegrinaggio alla Mecca, i musulmani compiono alcune cerimonie vestiti sommariamente di due pezzuole di lino o cotone, l'una avvolta intorno alle reni, l'altra gettata sulle spalle. Sul sarcofago dipinto di Haghia Triada a Creta, degli uomini che partecipano a una cerimonia sacra portano un indumento peloso, legato alla cintura, mentre il busto resta nudo. Una mezza veste del genere si trova ancora su alcuni monumenti caldei, ad es. su una piastra d'oro del re Ur-Nina, al Museo del Louvre.

L'e. oracolo è descritto in Ex. 28: è parte della veste del Sommo Sacerdote: «L'e. facciano di oro, di violetto, di porpora, di scarlatto e di bisso ritorto, lavoro di ricamo» (Ex. 28, 6).

Non ha nulla di comune col perizoma di lino precedente e sembra un corsetto fissato da una cintura e da spalline. Vi è attaccato lo hosen, una specie forse di borsa rettangolare, fatta di stoffa laminata d'oro e guarnita di 12 gemme rappresentanti le tribù d'Israele. La borsa contiene gli Urim e i Tummim, oggetti per consultare il Signore (I Sam 14, 41 ss.).

Quanto è detto in Iudc. 8, 26 s. dell'e. di Gedeone mostra che allora l'e. era un oggetto di culto, singolarmente ricco; Gedeone vi impiegò, se non la totalità, almeno una parte dei

1700 sicli d'oro (ca. 28 kg.). L'e.-oracolo traeva il suo nome dal precedente; ma al tempo di Saul e David rivestiva una forma qualche po' differente di un semplice vestito (1Sam 2, 28; 14, 3-18; 22, 18; 23, 6-9; 30, 7). Forse la borsa per le sorti si era alquanto ingrandita e il sacerdote poteva sospenderla al petto o deporla a sé dinanzi, per le consultazioni.

Nel santuario di Nob (I Sam 21, 10; cf. 31, 10), dietro l'e. è deposta la spada di Golia, spoglia del vinto; uso noto agli arabi (*Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums*, p. 112) e agli Spartani (Plutarco, *Apophthegmata Laconica, Scripta moralia*, ed. Didot, I, Parigi 1839, p. 275, n. 18).

[F. V. - F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 213, 336 s.; W. F. ALBRIGHT, in *BASOR*, 83 (1941) 39 ss.; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Parigi 1953, p. 421 s.

---

**EFRAIM. Secondo figlio di Giuseppe** (Gen. 42, 52; 46, 20-27). Col fratello Manasse, fu adottato da Giacobbe che, nella benedizione, lo preferì al primogenito (Gen. 48, 14 ss.). I discendenti di E. (che Giuseppe vide fino alla terza generazione: Gen 50, 22) sono elencati in Num. 26, 35 s.; I Par. 7, 20 ss. dove il testo criticamente è insicuro. Essi costituiscono la tribù di E., che, dopo Giuda è la più importante nella storia d'Israele; e ben presto lottò con Giuda per il predominio. Al Sinai contava 40.500 membri (Num. I, 33; 2, 19); nei campi di Moab, dopo ca. 38 anni, 32.500 (Num. 26, 37). Nel deserto si accampava a lato della tenda sacra e nella marcia seguiva immediatamente l'arca (Num. 2, 18). Nella spartizione della Palestina le spettò la fertile e bella (Gen. 49, 22; Deut. 33, 12-16) regione centrale: tra Dan-Beniamino a sud, e Manasse a nord; tra il Mediterraneo e il Giordano (Ios. 16, 2 ss.; I Par. 7, 28 s.). «I monti di E.» (Ios. 17, 15; Iudc. 2, 9 ecc.), detti anche "monti d'Israele" in opposizione ai "monti di Giuda", andavano dalla pianura di Esdrelon fino ai monti di Gerusalemme.

Tale posizione portò E. a numerose battaglie con i Cananei (Ios. 17, 14 ss.), ai quali tolse tutte le città, eccetto Gezer (Ios. 16, 10; Iudc. I, 29). Orgogliosa e bellicosa, partecipò alle guerre delle altre tribù contro i nemici: con Aod, contro i Moabiti; con Dèbora, con Gedeone, contro i Madianiti (Iudc. 3, 27; 5, 14; 7, 24); e si mostrava offesa, quando il suo aiuto era trascurato; così con Gedeone (Iudc. 8, I ss.) e con Iefte che, poco diplomatico, ne rintuzzò sanguinosamente l'alterigia (ibid. 12).

Ad E. appartennero Giosuè; i liberatori: Thola (Iudc. 10, 1), Abdon (ibid. 12, 13). Nell'episodio dell'altare eretto dai Rubeniti (Ios. 22, 9-44), E. si mostrò protettrice dell'unità religiosa d'Israele. Dopo la morte di Saul, stette per Isbaal (Isboseth: 2Sam 2, 9 s.); all'uccisione di questi, passò a David (2Sam 5, 1). La gelosia con Giuda era solo sopita. Morto Salomone, l'efraimita Ieroboam operò la scissione delle tribù settentrionali da David e da Giuda (1Reg. 11-12); e la storia di E. si confonde quindi con quella del regno di Samaria.

A Gerusalemme, la porta di E. (2Reg. 14, 13; Neh. 8, 13 ss.), verso il nord, era probabilmente accanto all'attuale porta di Damasco.

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 7. 16 s. 111-114, 116 ss. 168 s. 183 ss. 217. 331 s.; II, 1930, pp. 69. 71, 160. 272 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, ivi 1938, p. 56 ss.

**EFRATA.** - v. Betlemme.

**EFREM (Codice di).** - v. Testi biblici.

---

**EGITTO.** - Termine generico nella Bibbia è misraim (= tutto l'E. ; Gen 10, 6-13); la regione a sud della prima cataratta (presso Elefantina) è detta Kus (2Reg. 19, 9; Est. 1, 1 ecc.); infine è anche distinta la regione di Pathros (l'eg. P-to-res) che significa "sud" e indica l'alto E. con capitale Tebe, in opposizione alla regione del Delta (cf. Ez. 29, 14).

Nei testi cuneiformi, Asarhaddon, ad es., è detto re di Musur, Paturisi e Ku-u-si. Nei documenti d'el-Amarna domina l'appellativo Misri tanto vicino all'odierno nome arabo Misr. Il termine E. deriva dal greco \*\*\*, trascrizione dell'antico soprannome di Memfi (Hikuptah nei testi di el-Amarna).

Detto da Erodoto «dono del Nilo» l'E. si presenta geologicamente come il risultato dei continui detriti recati dalla corrente del fiume che dalle sorgenti d'Abissini a raggiunge il Mediterraneo dopo un percorso di oltre 6400 km. A 150 km. dal mare il Nilo si ramifica costituendo il caratteristico Delta. La pianura del Delta a nord e la Tebaide a sud, sono le due regioni rispettivamente dette E. inferiore e superiore che mantennero sempre una fisionomia ben distinta. Nel Medio Egitto un po' a sé rimane la zona bonificata del Fajjum.

Limitati a oriente e occidente dal deserto, gli abitanti di questi territori ebbero come unica fonte di vita l'agricoltura favorita dalle piene fecondanti del Nilo che si ripetono costantemente ogni anno da giugno a settembre.

La presenza dell'uomo nell'alto E. è documentata dal paleolitico mentre il neolitico e l'eneolitico sono documentati nel Fajjum a el-Badari e Naqadah. Una civiltà alquanto sviluppata appare alle soglie del Delta alla fine dell'eneolitico (scavi di el-Ma'adi): a quest'epoca, se non prima sembra doversi assegnare l'origine della scrittura geroglifica.

*Le origini.* Resta indeterminato il periodo che precede in E. la serie delle 30 dinastie tramandateci dal sacerdote greco-egiziano Manetone (III sec. a. C.), e per comodità, ritenute dai moderni. Un regno già tardivo è segnalato a sud del Delta con centro a Henen-nesut (Herakleopolis) nei pressi della futura Memfi. I monarchi di questa dinastia detti appunto *Nswt* recano come emblema il giunco e cingono una corona bianca in

contrasto con la corona rossa dei re del Delta (i monarchi dell'E. unificato fonderanno titoli ed emblemi originari nella denominazione: *n-sw-Bit*).

I re del Delta occidentale, ritenuti probabilmente incarnazione del dio Falco Horus (Hr [w]) conquistarono infatti il Delta orientale e l'Alto E., regnando ad Eliopoli.

Da documenti antichissimi inoltre l'E. diviso in 42 province o *nomi*, governate da monarchi, dipendenti dal potere centrale.

L'egiziana non è una razza omogenea. L'esame delle mummie, della lingua, le raffigurazioni artistiche rivelano la presenza di elementi assai diversi quali l'elemento Camitico - sudanese, l'elemento Libico-Mediterraneo e un elemento Semitico, e forse un gruppo indigeno dai costumi matriarcali, cui vorrebbe far risalire il caratteristico avvoltoio, emblema di tutte le regine d'E.

La cronologia è mezza incerta, almeno fino al 1580 a. C., inizio del nuovo impero. La "*pietra di Palermo*", il "*papiro di Torino*", iscrizioni d'Abidos ecc. contengono liste di faraoni con parziali cronologie relative, manca però un punto assoluto di riferimento. Alcuni pongono Menes della 1.a dinastia al 3000 a. C., altri al 5000.

*Storia.* - Con l'unione dell'alto e basso E. inizia la storia, divisa in tre grandi epoche: l'Antico, il Medio e il Nuovo Regno. All'Antico si suol far precedere un periodo di assestamento, detto periodo arcaico. Dall'inizio del periodo arcaico alla fine del Nuovo Regno, segnato dalla conquista dell'E. da parte di Artaserse III, si succedono, secondo il ricordato Manetone, ben 30 dinastie.

Il periodo arcaico comprende le due prime dinastie. Fondatore della 1.a è Menes con capitale Thinis, presso Abidos. Menes però risiedette per lo più a Memfi da lui fondata presso l'antico «Muro Bianco», fortezza di Re Nesut, e consacrata al Dio Ptah. I monarchi successivi, secondo la «pietra di Palermo», si spinsero fino in Asia. Il processo di consolidamento intero non però fu lento: lotte di assestamento continuarono anche sotto la II.a dinastia, i cui nuovi re risiedono ancora a Memfi. L'ultimo re lascia all'E. unificato le basi di un grande sviluppo.

*Il Regno Antico (2650-2200).* Con la III. dinastia cessano tutte le rivalità interne e inizia la vera civiltà faraonica. La prima grande figura è Djeser e, accanto a questi, il dotto Imhotep, identificato più tardi col Dio "greco Asklepios. Imhotep è l'ideatore della prima piramide detta di Djeser: costruita presso Memfi, a piani rettangolari, in ordine decrescente. Ma la prima piramide di forma classica sarà realizzata sotto il suo successore Snefru ultimo della III<sup>a</sup> dinastia. Djeser sfruttò miniere di rame nel Sinai, Snefru si distinse per la sua attività contro i negri del sud e le sue spedizioni commerciali in Siria. Sotto di lui visse il filosofo Kagemni. La IV<sup>a</sup> è la dinastia delle grandi" piramidi: grandiosi monumenti sepolcrali per il sovrano, incarnazione della divinità, unico possessore di tutti i beni di Egitto (Faraone = Par'a, casa grande). Le più grandi sono nella regione di Gizah: quella di Khufu (Kheops) alta 137 m., con 54.006 m<sup>2</sup> di superficie; forse anche la celebre sfinge (Hw) enorme leone dalla testa umana, simbolo della potenza reale, risale a quest'epoca.

Nel frattempo lo sviluppo del culto solare nel centro di On porta al potere la classe sacerdotale. Un membro di essa, Userkaf, fonda la V<sup>a</sup> dinastia caratterizzata da una fusione religioso-politica sviluppata in particolare sotto Sahure, famoso per le spedizioni in Siria, nella Nubia e nella penisola del Sinai. Invalse allora anche l'uso di costruire un tempio accanto alla piramide, uso abbandonato dall'ultimo monarca della dinastia: Unas.

L'azione di alcuni energici monarchi della VI<sup>a</sup> dinastia, quali Pepi I e II non arrestò il formarsi di un vero feudalismo; né valse ad impedire che l'E. stesso fosse invaso da popolazioni asiatiche.

Il periodo che intercorre tra la VII<sup>a</sup> dinastia e la restaurazione tebana (XI<sup>a</sup> dinastia con Mentuhotep che unì l'E. sotto un solo scettro) costituisce il cosiddetto 1° periodo intermedio (2200-2070).

*Il Regno Medio (2070-1780).* Un funzionario, Amenemhat, fonda la XII<sup>a</sup> dinastia. Elimina gli stranieri cacciando i beduini e diverse tribù semitiche: una gigantesca muraglia è costruita a difesa, ai margini del deserto. La capitale è trasferita da Tebe a Ititavi, una ventina di chilometri a Sud di Memfi. In questa dinastia si distinguono: Sesostri I per spedizioni in Nubili, che sarà conquistata da Sesostri III. Questi fisserà le frontiere meridionali d'E. alla 2<sup>a</sup> cateratta. Anche la Siria fu invasa. Un forte influsso in quella regione per quest'epoca è documentato da scoperte di Biblos. Di questo tempo sono anche i famosi *Testi di Proscrizione*.

Amenemhat III trasforma in fertile oasi la zona paludosa del Fajjum.

Divisioni interne sotto la XIII<sup>a</sup> e XIV<sup>a</sup> dinastia resero possibile a popolazioni asiatiche l'invasione del Delta: si determina così un secondo periodo di transito, noto come il periodo del dominio degli *Hyksos* (1780-1570). Questi invasori dal nome "capi dei paesi stranieri" furono certo Semiti: tale li rivela la loro stessa onomastica; anche Manetone li dice Fenici. L'invasione si compì nell'ultima parte del sec. XVIII; in tale epoca, cessano le iscrizioni tipicamente egiziane.

Fissatisi nel Delta, gli invasori costituirono loro centro Avaris, tra l'odierna Zagazig e il Canale di Suez. Superiori per forza militare agli indigeni, gli Hyksos ne adottarono però facilmente gli usi e la cultura. Due loro dinastie (XV<sup>a</sup>-XVI<sup>a</sup>) si succedettero con dominio su tutto il basso Egitto: il più celebre dei monarchi Hyksos fu Khian "principe del deserto" la cui fama è documentata largamente anche in paesi dell'Egeo e in Babilonia. Dalla dominazione Hyksos l'E. subì profonda mutazione: vi fu introdotto il cavallo e il carro da guerra; la politica fu animata da simpatia per le popolazioni asiatiche: divinità e parole asiatiche ebbero diffusione in tutta la regione; s'iniziano corrispondenze diplomatiche fino allora sconosciute, come rilevano anche i documenti di Mari. Nell'alto Egitto tuttavia l'influsso Hyksos fu piuttosto debole e là precisamente (a Tebe) si andò preparando la guerra di liberazione, condotta a termine da Amosis, il "nato dalla luna", fondatore della XVIII<sup>a</sup> dinastia, verso la metà del sec. XVI.

*Il Nuovo Regno (1570-1085).* Cacciati gli Hyksos, Amosis inizia la conquista della regione siro-palestinese che, completata rapidamente, durerà fino al tramonto del sec. XIII. Segue il pacifico Amenophis I, e quindi (nel 1526 ca.) Tuthmosis I. Con questo

monarca si sviluppa il vero imperialismo egiziano. L'attività militare inizia con un'avanzata nel sud oltre la terza cataratta già raggiunta d'Amenemhat III. Segue l'invasione della costa asiatica; la disunione delle popolazioni siro-palestinesi permise allora agli Egiziani di raggiungere l'Eufrate.

Tra le opere civili di Tuthmosis va ricordato il restauro e ingrandimento del tempio d'Amon-Re' a Karnak. Alla morte di Tuthmosis la figlia Hatshepsut riesce, dopo contrasti, a concentrare il potere nelle proprie mani; è ricordata tra l'altro una sua celebre spedizione a Punt (costa somala?). Il figliastro Tuthmosis III, che già alla fine del regno d'Hatshepsut aveva ottenuto il comando militare, succede ora al trono e diventa il più grande conquistatore: il tempio di Karnak ne documenta le imprese. Con ben 16 spedizioni in Asia il Faraone porta all'apogeo la potenza egiziana. Una prima coalizione asiatica è battuta a Megiddo. La città ribelle di Qades viene soggiogata. Le spedizioni si susseguono ininterrottamente. Anche Mitanni è sconfitto a Karkemis e nell'ottava spedizione (1461?) anche l'Eufrate è attraversato: Babilonia e Hatti mandano tributi. Al sud, oltre la Nubia, l'azione di Tuthmosis è non meno vigorosa. Anche l'organizzazione interna nel frattempo viene consolidata: due luogotenenti curano rispettivamente gli affari civili dell'alto e basso Egitto.

Il successore Tuthmosis IV, per tenere a rispetto gli Hittiti, sposerà una principessa di Mitanni, dalla quale nascerà il futuro successore Amenophis III, padre del riformatore Amenophis IV (v. Amenophis III-IV), il quale fu distratto dagli interessi politici da preoccupazioni religiose: stabilire il culto quasi monoteistico di Aton-Re (il disco solare).

La documentazione storica di questo periodo contenuta nei documenti d'el-Amarna ci manifesta quale duro scacco abbia dovuto registrare in siffatte condizioni di cose la potenza egiziana in Asia (v. Amarna). I primi sintomi di ripresa vengono con Horemheb un generale che occupò il trono alla morte di Ai, successore di Tuthankhamon. La XIX<sup>a</sup> dinastia segnerà un nuovo ritorno di grandezza. Sethi I (1317-1301) il costruttore del grande tempio di Osiris in Abidos, e il suo successore Ramses II, ripresero con vigore l'azione in Asia urtando però disperatamente contro la potenza hittita: le due potenze si bilanciavano. Partito con quattro armate Ramses II sconfisse in battaglia gli Hittiti, ma non poté occupare il caposaldo di Qades.

Il pericolo degli invadenti "popoli del mare", provenienti dalle coste e dalle isole del Mediterraneo centro-orientale uni l'E. e gli Hittiti in una pace conclusa tra Ramses II e Khattusilis. L'E. manteneva la supremazia in Palestina e in parte della Siria. Disordini sorti in queste regioni alla morte di Ramses II sono prontamente domati dal successore Merneptah che sostenne un poderoso urto dei "popoli del mare". Nella stele commemorativa di Athribis tra i popoli vinti da Merneptah è nominato per la prima volta anche Israele. Ma i faraoni della XX<sup>a</sup> dinastia, instaurata agli inizi del sec. XII da Ramses III, non riuscirono a contenere l'afflusso di "popoli del mare" (ca. 1200 a. C.). Gruppi di questi popoli riescono a infiltrarsi ed organizzarsi nell'E. stesso, dove per altro si accentua la disorganizzazione e il malcostume, di cui sono sintomi i famosi processi contro i saccheggiatori di tombe.



*Decadenza finale.* L'ultimo re della XX<sup>a</sup> dinastia fu Ramses XII, monarca debole sotto il cui governo si accrebbe fortemente il potere del clero tebano. Verso il 935 a. C. con Shesong i Libici, infiltratisi in E., instauravano a Bubastis la XXII<sup>a</sup> dinastia. L'E. tenta ancora di agire in Asia: notizie in proposito ci vengono anche dalla Bibbia (1Reg. 11, 40; 14, 25 s.) ma l'azione resta senza efficacia. Due altre dinastie rivali (XXIII<sup>a</sup>-XXIV<sup>a</sup>) sorgono a Tanis e Sais ma ambedue devono cedere di fronte alla XXV<sup>a</sup> instaurata in Nubia a Napata, nei pressi della 4<sup>a</sup> cataratta, da un certo Pi'ankhi.

L'E. è allora nuovamente unificato. Rivolte tentate nella regione del Delta da elementi di famiglie spodestate, sono più tardi represses dal successore di Pi'ankhi, Shabaka, quello probabilmente che imprigionò Ozia (2Reg. 17, 4).

Gli succede Sabataqa e poi nel 690 Ta-harqa il grande faraone ricordato in II Reg. 19, 9 e Is. 37, 9. Questi risiedendo probabilmente a Memfi teneva sotto immediato controllo il Delta frazionato in numerose province, mentre la parentela col gran sacerdote di Amon e soprattutto con la "sposa del Dio", la più grande autorità riconosciuta nella Tebaide, gli garantiva la fedeltà dell'alto Egitto. Forte all'interno, Taharqa fomentò rivolte contro l'Assiria in Palestina e Siria dando anche asilo ai perseguitati politici. Ma Asarhaddon, dopo un primo tentativo (ca. 674 a. C.) fallito, nel 670 occupava il Delta e la città di Memfi. Taharqa si ritirò a Tebe da dove fomentava la cacciata degli Assiri: ma Asarhaddon prima e poi Assurbanipal consolidano il loro dominio in E. (Nah. 3, 8 ss.). Solo Psammetico I di Sais aiutato da mercenari greci e soprattutto da Gige di Lidia, potrà ridare la libertà all'E. Il successore, Nechao, volendo riprendere la politica d'intervento in Asia, mosse in difesa degli agonizzanti Assiri; contro un'altra potenza più temibile, Babilonia. Nella pianura di Esdrelon Nechao, attaccato da Iosia di Giuda, lo uccide a Megiddo (2Reg. 23, 29; 2Par. 35, 20). Ma a Karkemis è battuto da Nabucodonosor e deve rientrare in E.

Interventi in Asia sono ancora tentati da Apries (588-568) respinto però da Nabucodonosor (Ez. 30, 21). Ad Apries segue il generale ribelle Amasis. Con il successore di questi, Psammetico III, l'E. è invaso da Cambise che, con i suoi successori fino a Dario II, costituisce la XXVII<sup>a</sup> dinastia. Le ultime tre dinastie fondate rispettivamente dal ribelle Smirteo di Sais, da Nephertites di Mendes e da Nectanebo di Sebennitos riescono ad allontanare temporaneamente la dominazione persiana ma nel 342 a. C. sotto Artaserse III l'E. è riconquistato. Col tramonto della potenza persiana anche l'E. passa ad Alessandro e quindi, dopo le torbide vicende dei Diadochi, ai Romani. Col tramonto della XXX<sup>a</sup> dinastia la storia propria dell'E. antico è considerata definitivamente chiusa.

*Religione.* - Le più antiche notizie basate sui «Testi delle Piramidi» (V<sup>a</sup>, VI<sup>a</sup> dinastia), risalgono ai secoli XXIV e XXII. Si rileva anzitutto l'esistenza di numerose divinità locali adorate per lo più sotto forme d'animali, talvolta di piante o di feticci: a Kinopoli, Anubi (cane); a Bubasti, Bast (gatta); a Ermopoli, Thot (Ibis) ecc. Con esse, risulta fin dalle origini il culto dei grandi elementi cosmici quali il cielo (Nwt); la terra (Gb), gli astri e soprattutto i grandi principi della vita universale: il sole (R'), la luna (i'h), il Nilo (H'py). La natura di queste ultime divinità trascende talvolta l'ambito d'un semplice dio locale; così il culto del sole, praticato nei luoghi più disparati sotto nomi diversi, dev'essere stato generale presso gli Egiziani prima che si stabilissero nella valle del Nilo. Primo centro di

culto solare fu On (Heliopolis) ma in epoca storica questa divinità ebbe massimo culto a Tebe, unita al Dio locale Amon (Amon-Ré').

Varie divinità erano ritenute creatrici di altre sì da popolare un vastissimo Pantheon. Ma una concezione dinamistica della divinità per cui questa, più che persona ben definita, era considerata un'energia operante, permise ben presto ai teologi egiziani di dar vita alle famose *triadi* o *enneadi*: gruppi rispettivamente di tre o nove divinità unite da un vincolo di parentela.

Famosa era la triade di Tebe costituita da *Amon* (imn), *Maut* (Mut), *Khonsu* (Hnsw) rispettivamente: marito, moglie e figlio. Tra le enneadi celebri quella di Eliopoli e di Memfi: di questa si insegnava chiaramente trattarsi di nove espressioni dello stesso unico Dio Ptah. Fu certo questa concezione che permise di vedere nei faraoni dell'epoca delle Piramidi, delle vere incarnazioni divine.

Tra i vari miti, è celebre quello di Osiride. Succeduto al padre nel governo universale, Osiride viene ucciso dal fratello Seth e gettato in mare. Ritrovato dalla moglie Iside, rianimato, le si unisce generando Horus. Questi ottiene, quale eredità paterna il dominio universale incarnandosi poi nei faraoni. A Osiride vendicato da Horus resta il regno d'oltretomba.

Una delle credenze più radicate presso gli Egiziani fu quella dell'immortalità dell'anima sia pure concepita in modo assai grossolano. Dopo la morte l'anima dell'uomo inizia un'altra vita nel regno di Osiride. Questa vita è parallela alla vita terrena e l'anima abbisogna di alimenti: lo sviluppatissimo culto dei morti ha tra i compiti principali quello di procurare vivande ai trapassati. Per godere tuttavia le gioie d'oltre tomba il defunto deve subire un esame, deve fare una confessione davanti a Osiride, mentre il suo cuore viene pesato.

La «Confessione negativa» tramandataci dal «*libro dei morti*» che il defunto all'atto di varcare la soglia del nuovo regno deve recitare, mostra come fosse già penetrato in quel popolo il senso della colpa e responsabilità individuale. Estesissima fu presso gli Egiziani la pratica della magia; a talune iscrizioni sepolcrali si attribuiva il valore di facilitare all'anima il difficile cammino d'oltretomba.

Assai abbondante e varia la letteratura dell'antico E. Predomina il genere didascalico: è della II<sup>a</sup> dinastia una raccolta di massime scritta dal filosofo Kagemni per i suoi figli; della IV<sup>a</sup> dinastia un'opera sulla sapienza antica, scritta da Ptahhotpe. Opere letterarie molto significative risalgono al tormentato 1° periodo intermedio: al «*Dialogo del misantropo con la sua anima*», visione che prospetta il suicidio come unica liberazione dai mali della vita, vanno unite composizioni a forma profetica quali gli «*Ammonimenti*» di *Ipuwer* e le profezie di *Neferehu*. In esse, mentre si descrivono oscuramente le tristi condizioni dell'epoca se ne vaticina il felice superamento. In realtà si narrano ed annunziano fatti già avvenuti, in lode di sovrani contemporanei; composizioni antiche scritte sotto la XIII<sup>a</sup> dinastia. Sotto di essa ha inizio il periodo classico della prosa narrativa: basti ricordare le *Avventure di Sinuhe*, membro della casa reale di Amenemhat

Il che, per timore d'esser giudicato traditore, fugge dall'Egitto e vive lungamente in Canaan, donde vecchio ritorna bene accolto alla corte di Sesostris I.

La massima fioritura letteraria si ebbe sotto il nuovo Regno: abbondante produzione di carattere storico, scientifico, filosofico, narrativo, erotico ecc. Nel campo religioso le composizioni in onore di Aton sono sublimi per forma e contenuto, mentre il famoso «*libro dei morti*» presenta la più ampia raccolta (183 capitoli) di preghiere, inni e formule magiche destinate a proteggere l'anima del defunto nel suo viaggio ultraterreno.

È stato osservato come alcune *forme letterarie* egiziane di questo periodo: inni, litanie, composizioni sapienziali trovino riscontro nella letteratura religiosa ebraica. Gli "*Ammaestramenti di Amenemopè*" (XXI<sup>a</sup> dinastia), con il rapporto di viaggio di Wenamon, inviato in Siria dal sacerdote Tebano Herihor per l'acquisto di legno prezioso, costituiscono quanto di meglio produsse il periodo della decadenza.

L'arte egiziana trovò la sua massima espressione nell'architettura rappresentata soprattutto dalle Piramidi. Si ritiene che in esso lo spirito (Ka) del defunto continuasse a vivere, unito al corpo appositamente imbalsamato.

Con le piramidi competono in grandiosità i templi, primo fra tutti quello di Amon a Karnak cui contribuirono tutti i faraoni del Nuovo Regno.

Le pareti dei templi sono per lo più ricche di iscrizioni, relazioni di guerre, vittorie e altre imprese di carattere sociale. Famosi gl'ipogei usati come tombe reali o di dignitari di corte dai tempi di Tuthmosis I: si tratta di alcune centinaia di tombe situate nella cosiddetta valle dei Re (Biban el-Muluk) e delle Regine (B. el-Harim) e per il periodo della 18a dinastia a Sheikh 'Abd el-Qurnah.

La sfinge di Gizah e le due statue di Amenophis III, avanzi del suo tempio funerario nei pressi di Tebe e dette dai Greci "*Colossi di Memnone*" sono certo tra i monumenti più imponenti dell'antichità. L'antichissima statua di Nofret e la testa di Amenemhat III, sono i capolavori della scultura non stilizzata idealistica. La stilizzata invece prevalse dappertutto.

Il primo contatto degli Ebrei con l'E. risale (Gen. 12, 10-20) allo stesso Abramo; ma il contatto più profondo tra i due popoli, che tanto doveva imprimersi nello spirito e nella tradizione ebraica si stabilì con la venuta in E. di Giuseppe e Giacobbe (Gen. 37-50) (v. Genesi ed Esodo). Cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimora 1946, pp. 208-225. Rimane soltanto l'incertezza per le date (v. Cronologia biblica).

Dell'attività degli Ebrei in E. nulla è noto oltre i pochi dati biblici: dubbia è la tradizione che attribuisce loro un canale nel Fajjum detto appunto Canale di Giuseppe (Bahr-Yusuf).

L'influsso della cultura e dei costumi egiziani sugli Ebrei, non incide su la loro unità e organizzazione etnica; si fa sentire nelle norme sapienziali, nel rituale, in forme di preghiere, nell'arca dell'alleanza, per servire al più puro iahwismo o culto del vero Dio.

Molteplici furono posteriormente le relazioni tra Ebrei ed Egiziani, al tempo dei Re e dei profeti. Salomone fu in ottimi rapporti con l'E. In contrasto con le direttive dei profeti che

vedevano nelle alleanze con i pagani una minaccia alla purezza religiosa, un partito filo egiziano fermentò anche nei regni ebrei durante i tormentosi periodi neoassiro e neobabilonense: la Palestina fece spesso le spese delle rivalità delle grandi potenze del Nilo e dell'Eufrate (v. Giuda, storia del regno).

Nelle profezie contro le genti l'E. ha il primo posto appunto per la nefasta influenza esercitata su Giuda; nel solo Ez. (cc. 29-32) ben 7 vaticini lo riguardano (cf. Is. 19; 20; 30, 1.7; 31, l ss.; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2<sup>a</sup> ed., Torino 1951, pp. 223-46).

Oltre ai numerosi rifugiati politici costantemente ospitati in E., basti ricordare Ieroboam (2Par. 10, 2; I Reg. 11, 40) e i numerosi agitatori dell'epoca di Geremia; una colonia ebraica ben organizzata aveva sede in epoca persiana in Elefantina.

Nel Nuovo Testamento l'E. è noto soprattutto come rifugio di Gesù Bambino perseguitato da Erode (Mt. 2,13-23).

[G. D.]

BIBL. - s. DONADONI, *La Civiltà egiziana*, Milano-Messina 1944; E. SCAMUZZI, *Egittologia*. Torino 1949; S. MOSCATI, *L'Oriente antico*. Milano 1952; L. SPELEERS, in DB, II, coll. 756-919; A. WEIGALL, *Histoire de l'Égypte ancienne*. Parigi 1949; P. GILBERT, *Esquisse d'une histoire de l'Égypte ancienne et de sa culture*. Bruxelles 1949; J. VANDIER, *La Religion égyptienne*, Parigi 1944; P. MONTET, *Le drame d'Avaris. Essai sur la pénétration des Sémites en Égypte*, Parigi 1941; -H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua. Biblical traditions in the light of Archaeology*, Londra 1950; Z. MAYANI, *Les hyksos et le Monde de la Bible*, Parigi 1956; J. VERGOTE, *Joseph en Égypte*, Lovanio 1959.

**EGLON.** - v. Giudici.

**EHUD.** - v. Giudici.

**EL.** - v. Dio.

---

**ELAM.** - (Accadico: Nim-ma-ki "il paese alto", greco \*\*\*). Regione tra il Golfo Persico, la Caldea, l'Assiria, la Media e la Persia, formata di una zona pianeggiante (Ansan o Assan) ed una zona collinosa - montagnosa (Nimma o Elamma). L'E. ed in particolare la sua capitale Susa fu esplorata sistematicamente a cominciare dal 1885 da missioni archeologiche francesi ed i risultati sono stati pubblicati in "*Mémoires de la Délégation en Perse*" (Parigi 1900-1912: voll. 1-13), continuati poi in "*Mémoires de la Mission archéologique de Susiane*" (Parigi 1913-1943: voll. 14-29). Gli elamiti (Elamu) constavano di elementi semitici, tanto influenti da imporre la loro scrittura e la loro lingua per le iscrizioni e di elementi ansaniti, soverchianti come numero e contrastanti spesso i primi. La scrittura cuneiforme serviva a due lingue diverse: l'elamita-semitica che s'avvicina all'accadico; e l'elamita-ansanita, supposto affine al georgiano. La religione presenta un politeismo assai grossolano, con variazioni notevoli nel ruolo delle divinità principali. La lunga storia (ca. 3000-640 a. C.) vide cambiamenti di dinastie, occupazioni straniere e, nei

tempi di sicurezza e di prosperità, spinte verso il sud e sud-ovest. La Mesopotamia in particolare fu l'aspirazione di questi rudi montanari: tenuti a freno dalle vittoriose guerre difensive dei dinasti sumerici, dei dinasti semitici di Akkad (2360-2180), dei dinasti sumerici di Ur III (ca. 2070-1960) e dell'amorrita Hammurapi (ca. 1700). L'antica aspirazione espansionistica si realizzò più tardi durante le guerre fratricide fra Assiria e Babilonia. Ca. il 1200 Sutrak-Nahhunte, re dell'E. occupò Babilonia, ne sconfisse ed uccise il re e con il figlio Kutur-Nahhunte distrusse e saccheggiò numerose città babilonesi, deportando gli oggetti preziosi e persino i monumenti, come le stele di Sargon e di Naram Sin, il codice di Hammurapi, ritrovati a Susa. Un elamita Mar-biti-apal.ussur (ca. 1000) fu il fondatore della dinastia babilonese cassita. Durante l'apogeo dell'Assiria nei secoli VIII-VII, l'E., alleata di Babilonia, subì il triste fato di quest'ultima; sconfitta da Sennacherib, tormentata dai successori di Sennacherib, Asarhaddon e Assurbanipal, nel 640 ebbe il territorio occupato, la capitale Susa assediata, conquistata ed in parte distrutta da Assurbanipal e scomparve così dal ruolo delle grandi potenze orientali, destinata a provincia successivamente degli Assiri, dei Medi, dei Persiani, dei Seleucidi e, nel sec. III a. C., degli Arsacidi.

La biblica tavola etnografica (Gen. 10, 22) attribuisce un'origine semitica al popolo elamitico, in accordo con la storia che testimonia una forte compenetrazione tra Semiti ed autoctoni. Kedorla'omer, re di E., uno dei quattro orientali militarmente impegnati contro la Pentapoli del Mar Morto e vinti da Abramo accorso in difesa del nipote Lot (Gen. 14, 1 ss.), è la trascrizione di un nome elamita Kudur-Lagamar (Kudur è frequente nell'onomastica elamitica e Lagamar o Lagamal è una divinità elamitica), ma non è applicabile a nessun re finora conosciuto dell'E.

Gli Elamiti sono enumerati tra i diversi popoli deportati dalle regioni orientali a costituire il nuovo popolo samaritano (Esd. 4, 9). I profeti Isaia, Geremia, Ezechiele, hanno oracoli contro l'E. (Is. 11, 11; 21, 2; 22, 6; Jer. 25, 25; 49, 34 ss.; Ez. 32, 24). L'acropoli di Susa, occupata dalla reggia, è menzionata da Dan. 3, 2 e Neh. I, 1; ed è la scena in cui si svolge il dramma di Ester (1, 2.5; 3, 15). Il ricchissimo tempio di Susa, dedicato alla dea Nanea (2Mach. I, 13-15; Polibio, Storie 31, 9) attirò le bramosie di Antioco IV nell'anno 164-163 a. C., questi però dovette desistere dal saccheggio per l'opposizione armata della cittadinanza (I Mach. 6, 1-4). Degli Elamiti sono poi testimoni della carismatica effusione dello Spirito Santo nella Pentecoste (At. 2, 9).

[A. R.]

BIBL. - P. DHORME, *Elam, Elamites*. in DBs. II, coll. 920-62.

**EL-AMARNA.** - v. Amarna. ELCANA. - v. Samuele.

**ELEAZARO.** - v. Maccabei (libri). ELEFANTINA. - v. Papiri.

---

**ELEMOSINA.** - Nel suo significato originario, esprime "compassione", "pietà" (ebr. hesed, greco \*\*\*), che si esercita verso i miseri e i deboli; in concreto, perciò, con opere di beneficenza, a sollievo dei bisognosi (cf. Iob 1, 3; 4; 12, 3; Dan. 4, 24; Eccli. 7, 10 ecc.). È

la carità in atto. Diverse disposizioni nella Legge mosaica sono improntate a tale spirito di benefico soccorso verso i bisognosi (cf. Ex. 23, 11; Lev. 19, 9 s.; 23, 22, ecc.; Deut. 15, 7 s.; 24, 19 s.). «Se vi sarà in mezzo a voi un bisognoso... non indurirai il tuo cuore e non chiuderai la tua mano...». Strenui difensori dei poveri sono i profeti (Am. 5, 10; 6, 4). Is. 66, 2; 53, 6 ss., invita gli abbienti a spezzare il pane con l'affamato, a rivestire gl'ignudi. Sono note le parole dell'Angelo a Tobit e al suo figliolo: «Buona cosa è la preghiera congiunta al digiuno e all'e... Meglio fare e. che tesoreggiare oro. L'e. strappa dalla morte, espia e purifica ogni peccato. Coloro che compiono opera di beneficenza e di giustizia saranno ripieni di vita» (Tob. 12, 3 ss.).

L'insegnamento di Gesù ben può dirsi sintetizzato nella formulazione della norma che egli, supremo giudice, seguirà nel giudicarci: «Ebbi fame e mi deste da mangiare; ebbi sete, e mi deste da bere; ero forestiero e mi ricoveraste... Quanto avete fatto a uno dei più piccoli tra questi miei fratelli, l'avete fatto a me». La stessa norma, per punire gl'iniqui (Mt. 25, 31-46). Questa visione soprannaturale (il bisognoso, immagine di Dio, rappresenta lo stesso Gesù), e solo essa, conferisce alla nostra beneficenza un valore meritorio di vita eterna. Gesù ha inculcato tale scopo, e la delicatezza nella e. (cf. Mt. 6, 1-4; 10, 41 s., ecc.).

L'e. va fatta pertanto con amore e per amore (I Cor 13, 3; cf. Iac. 1-2 ecc.); coloro che la praticano diventano figli dell'Altissimo (Lc. 6, 35).

La prima comunità cristiana, a Gerusalemme, dette al riguardo un magnifico esempio (At. 4, 34; 9, 36). L'apostolo della carità, s. Giovanni, sintetizza l'insegnamento evangelico: «Da questo noi conosciamo l'amore...: Gesù sacrificò la vita per noi, e anche noi dobbiamo sacrificare la nostra per i fratelli. Se qualcuno poso siede i beni del mondo e vede il suo fratello che ha bisogno e gli chiude il proprio cuore, com'è possibile che l'amor di Dio dimori in lui? Figlioli, non amiamo a parole... ma a fatti e in verità» (I Io. 3, 16 ss.).

[F. S.]

BIBL. - P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche*. 2a ed., Torino 1949, pp. 59-55. 251 ss.; G. PRIERO, *Tobia*, 1953, pp. 42 s. 126 s.

---

**ELETTI.** - È il gr. \*\*\* (= ebr. behirim); indica in genere coloro che Dio prescelse per i suoi favori materiali o spirituali. Motivo dell'elezione non sono i meriti o le qualità degli e., ma unicamente la bontà e la liberalità di Dio; questa elezione poi impegna l'eletto ad una maggiore perfezione morale.

Nell'Antico Testamento "eletti" sono gl'Israeliti (popolo "eletto") e specialmente: 1° // *popolo d'Israele*, da Dio scelto fra gli altri popoli, ricolmato di ogni sorta di beni, salvato dall'oppressione egiziana ed a Lui legato da un patto solenne (Ex. 19, 4-9; Deut. 4, 37; 7, 6 ss.); 2° *gli Israeliti rimasti fedeli* a questo patto durante le prove, particolarmente dell'esilio (Tob. 13, 9) e che ritorneranno a Dio e formeranno in avvenire un popolo rigenerato, legato a Lui da un nuovo patto (Is. 65, 9.15.23); però in confronto a tutto il

popolo di Israele questi saranno solo un «piccolo resto» (Is. 65, 8; Mt. 20, 16; Rom. 9, 27 ss.; 11, 5).

Nel Nuovo Testamento indica tutti i membri della Chiesa cristiana considerata come la continuazione naturale del popolo d'Israele fedele a Dio, ed equivale al termine "chiamati", quando questo ha per oggetto la fede in Cristo.

Sono 1° *tutti i membri della Chiesa sulla terra*, ogni battezzato scelto da Dio per aver parte alla salvezza operata da Cristo ed alla sua stessa gloria (2Ts. 2, 13 s.; 2Tim. 2, 10; 1Pt. 2, 9 ss.); questa elezione è fatta "ab aeterno" e non richiede la discendenza carnale da Abramo, ma è puro effetto della gratuita benevolenza divina (Rom. 9, 9-26; Eph. 1, 4); per tutti i battezzati Dio ha pronta dall'eternità una serie di grazie che va dalla chiamata o elezione alla glorificazione (Rom. 8, 28-33); impegna però all'esercizio delle virtù, per. ché tale scelta (o vocazione) da parte dell'uomo non è inammissibile (Col. 3, 12-17;; 2Pt. 1, 10 s.); 2° e quindi *i membri gloriosi della Chiesa celeste*, i "benedetti del Padre" (Mt. 25, 34). In passato, ammessa comunemente la distinzione tra chiamati ed e., si cercò, in rapporto alla salvezza eterna, di restringere il numero di quest'ultimi, dando ad alcune frasi evangeliche (ad es. Lc. 13, 23 s.; Mt. 7, 13 s., ecc.), un'interpretazione severa, estensiva e generale, che esse non hanno.

Così per Mt. 20, 16; 22, 14 «molti (= tutti) i chiamati, ma pochi gli e.»: frase che è la conclusione delle parabole precedenti, riguardanti i soli Giudei, i quali tutti furono invitati da Gesù ad entrare nel suo regno, ma purtroppo pochi furono quelli che accolsero l'invito (Mt. 22, 1-10), e con preferenza delle categorie inferiori (peccatori, pubblicani) sulle classi dirigenti (sacerdoti, farisei, scribi: cf. Mt. 21, 31 ecc.).

[L. V. - F. S.]

BIBL. - A. MICHEL, in DThC, IV, coll. 2355-64; H. LESÈTRE, in DB, II, coll. 1708-12; J. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, Paris 1931, pp. 213-23, 244-48; M. BRUNEC, *Multi vocati, pauci electi*, in VD, 26 (1948) 88-97; H. H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, Londra 1950.

---

**ELI.** - Gran sacerdote, della famiglia di Ithamar (I Par. 24, 3; ultimo figlio di Aronne; ad essa passò il privilegio del sommo sacerdozio, prima appartenuto alla famiglia di Eleazaro fratello maggiore, Num. 20, 25-28; 25, 7-12), e giudice d'Israele per 40 anni (ebr.; i LXX hanno 20 anni; I Sam 4, 18). Custode del santuario di pietra, con l'Arca, palladio della nazione" a Silo (ne rimangono le rovine a Seilum, 20 Km. a sud di Naplusa; dagli scavi danesi 1924, 1929 e 1932: villaggio abitato fin dal Bronzo I [2500-2000], molto prospero dal sec. XII al sec. X, senza dubbio grazie alla presenza dell'Arca; a partire dal sec. X, in piena decadenza; dopo la morte di E., l'Arca non vi fece più ritorno: cf. Ier. 7, 12; DBs, III, col 377 s.).

Pio, sinceramente devoto, in I Sam 1-4 appare vecchio (muore a 98 anni), quasi completamente cieco, e molto debole di carattere. È l'educatore di Samuele, che accolse bambino nel Santuario, e che formò a vera e soda pietà. I suoi due figli Hofni e Finehes

(etimo agiziano: "testardo" e il "il nero") disonoravano il Santuario; il loro servo prelevava alla cieca dalla caldaia pezzi di carne (mentre Lev. 7, 30 s. ecc. assegnava loro la spalla e il petto delle vittime), e non rispettavano neppure l'adipe considerato porzione di Dio (Lev. 3, 14.17; ecc.). Era un sacrilegio e uno scandalo, ispirando al popolo il disprezzo di Dio e del culto. Essi inoltre trespavano con le donne adibite al servizio del Santuario (1Sam 2, 22). E rimase vivamente amitto nell'apprendere dalla pubblica voce tali cose. Rimproverò i figli facendo rilevare la gravità delle colpe e l'inevitabile castigo: perché se nei peccati contro il prossimo, la preghiera e il sacrificio ci ottengono il perdono, abusare dei sacrifici e del luogo sacro, peccando contro Dio col sacrilegio, significa privarsi irrimediabilmente dei mezzi di propiziazione dati a noi dalla misericordia divina (1Sam 2, 23 ss.).

E si limitò al rimprovero incapace di energiche misure adeguate. Questa sua debolezza gli è rimproverata da un profeta anonimo che gli preannuncia il castigo divino. (1Sam 2, 27-36): decadenza e povertà della sua famiglia, che subirà inoltre stragi e morti immature (strage di 84 sacerdoti di Nob: 1Sam 22, 18), uccisione di Hofni e Finehes, passaggio del sommo sacerdozio ad altra famiglia (con Sadoc, della stirpe di Eleazaro cui Salomone conferirà il sommo sacerdozio destituendo Abiathar, discendente di E.: 1Reg. 2, 27).

Le stesse minacce Dio comunica al giovane Samuele: E. nell'apprenderle riconosce trattarsi di vera profezia e si sottomette umilmente alla giustizia dell'Onnipotente (1Sam 3). E il castigo venne: in lotta con i Filistei gli Israeliti vengono sconfitti, Hofni e Finehes uccisi, e l'Arca da loro portata, presa come trofeo. Il vecchio E. che dal suo seggio, dinanzi al Santuario, attende, trepidante per l'Arca, l'esito della battaglia, e spinge il suo sguardo spento in direzione di essa, alla notizia che oltre la sconfitta e la morte dei figli, l'Arca è caduta in mano ai nemici, cadde riverso, batté il cranio e morì. La sua nuora, moglie di Finehes, mostra eguale intensa pietà, dando al suo parto prematuro, tra le angosce dell'agonia il nome di Icabod "niente gloria = è passata la gloria d'Israele, data la cattura dell'Arca (1Sam 4).

[F. S.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 212-19; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 165-77; A. MÉDEBIELLE. *Samuel (La Ste Bible*, ed. Pirot 3) Parigi 1949, pp. 350-67.

---

**ELIA.** - È il più grande dei profeti che non ci ha lasciato degli scritti; il suo nome «il mio Dio è lahweh» ('elijah) fu il programma della sua azione. Originario di Tisbe (= el-Istib), nel Galaad, visse da nomade (1Reg. 17, 5; 18, 46; 19, 3· ss.); portava un mantello fatto di pelliccia non molto grande, in modo da lasciar vedere la larga cintura di pelle ('ezor) specie di grembiule intorno ai fianchi (2Reg. I, 8); costume rozzo, primitivo, come quello di Giovanni Battista (Mt. 3, 4; Mc. 1, 6; P. Jolion, in *Biblica*, 16 [1936] 74-81).

Carattere energico, fervido e intransigente. Della sua missione svolta in Israele sotto il regno di Achab (873-854 a. C.) ; di Ochozia, Il punto culminante è la sfida sul monte Carmelo contro i falsi profeti di Baal, terminata con il loro sterminio (1Reg. 17-18); e, dopo



la visione su l'Horeb (= Sinai), l'elezione di Eliseo con la duplice missione affidata gli (1Reg: 19).

Lo scisma religioso creato da Ieroboam con la separazione da Giuda e l'erezione dei vitelli a Bethel e a Dan (1Reg. 12, 25-32), portava allora i suoi frutti nefasti Omri, il vero fondatore del regno di Samaria, si alleò con la Fenicia e diede in sposa al figlio e successore Achab, Iezabele, figlia del re di Tiro. Questa, dominando il debole marito, introdusse ufficialmente il baalismo fenicio, e cercò d'imporlo al posto della religione mosaica; uccise profeti (gli appartenenti alle cosiddette "scuole" o congreghe di pii, dirette da E. : v. Profetismo); perseguitò i fedeli iahwisti, ne distrusse gli altari; mentre sosteneva centinaia di estatici delle divinità fenice (1Reg. 16;23-34; 18, 13-19 ecc.). Il monoteismo veniva soffocato e gran parte del popolo aveva abbracciato l'idolatria (cf. 1Reg. 19, 18). E. si presenta improvvisamente al re e gli annunzia come castigo divino una siccità triennale (probabilmente un anno intero, dall'857 all'856, con qualche mese prima [altro anno], e alcuni dopo [30 anno], computati separatamente, come facevano i Semiti) che colpì duramente la Samaria e la Fenicia. Durante il flagello, E. si nascose presso il torrente Carith (Kerith) in Transgiordania; inaridito si questo, passa in Sarepta presso Sidone, ospite di una vedova (cf. Lc. 4, 24 ss.) cui moltiplicò miracolosamente le scarse cibarie e risuscitò il figlio. Ritorna dinanzi ad Achab verso la fine del castigo per rimproverargli la responsabilità di quanto avviene, e ottenerne la convocazione del popolo sul Carmelo per una scelta definitiva tra religione mosaica e culto di Baal-Melqart. E. è solo di fronte ai 400 profeti di Baal; l'uno e gli altri pongano successivamente una vittima sull'altare e invocano il proprio dio; la divinità che invierà il fuoco dal cielo a bruciar la vittima, è il vero Dio. Il popolo lì presente si deciderà per il vincitore della sfida. Nonostante le danze, le incisioni, le lunghe preghiere, i profeti di Baal, derisi da E., nulla ottennero. Verso sera, E. edifica un altare a Iahweh, vi pone su la legna e le carni di un bue; le cosparge d'acqua per meglio far risaltare il miracolo; quindi, invoca brevemente Iahweh perché dimostri d'esser l'unico vero Dio. Un fuoco scende e tutto incenerisce. È il trionfo di Iahweh; Elia fa uccidere (cf. Deut. 13, 1-6) dal popolo esultante tutti i falsi profeti; e poco dopo, improvvisa, cade la pioggia ristoratrice (1Reg. 17-18).

Iezabele è furente, ed E. che aveva creduto di operare di colpo il trionfo del iahwismo, deve invece fuggire oltre la Giudea (dove è regina Atalia, figlia della precedente), e, attraverso il deserto, rinfrancato nella sua sconfortata stanchezza, da un angelo che gli dà una focaccia ed una brocca d'acqua, fino al monte Horeb (= Sinai).

Quivi Iahweh gli appare e lo ritempra alla lotta, facendogli comprendere che bisogna attendere senza impazienza l'ora del trionfo del bene. Dio agisce senza i colpi di forza che schiantano; e con la longanime pazienza, propria dell'Eterno che domina il tempo. E. non deve rammaricarsi; egli non è solo e il trionfo della dinastia di Omri è effimero; invece del fallimento della religione di Iahweh e dei suoi cultori, lamentato dall'impetuoso profeta, Iahweh ha preparato il trionfo del iahwismo e lo sterminio dell'empia dinastia. E. non li vedrà; Eliseo continuerà la sua opera; Hazael di Damasco, e Iehu generale di Ochozia, saranno i ministri della divina giustizia, rispettivamente contro il regno (cf. 2Reg. 8, 28ss.; 10, 32s. ecc.) e contro la dinastia di Samaria, e i cultori del Baal fenicio (cf. 2Reg. 9-10).

E. comunica ad Eliseo la divina chiamata; e gli affida il compito di designare Hazael, a re di Damasco e Iehu a re d'Israele (1 Reg. 19).

Severo assertore della giustizia, E. riappare ad Achab, che va a prender possesso della vigna di Naboth, assassinato per permettere tale usurpazione, e gli predice la stessa fine della sua vittima (1 Reg. 21). Infine, si "fa incontro ai messi del malato Ochozia mandati a consultare Beelzebub (= Baal del nord), per rimproverare al re tale sua empietà e annunziargli la morte (2Reg. 1).

La fine di E. è narrata (2Reg. 2) come apparve agli occhi di Eliseo (cf. 1 Mach. 2, 58), che fu il solo a vederla: E. sparve in mezzo a un turbine. Lo stesso verbo *laqah* «prendere» (2Reg. 2, 3 ss.) esprime altrove l'intervento di Dio nella morte serena del giusto (Gen. 5, 24; Ps. 49 [48], 16; Is. 53, 8). Gli altri elementi sono simbolici. In Mal. 3, 1.23 ss. (Hebr. 4, 5 s.) è detto che E. verrà come precursore del Messia. Profezia realizzata in Giovanni Battista (Lc 1, 17); che è il precursore vaticinato (Mt. 11, 10; 17, 10-13); egli incarnò "il carattere forte" di E., che ne era soltanto il tipo. Eccli. 48, 1-12 sintetizza, circa E., i dati biblici qui sopra accennati. Non si ha alcun accenno nella Bibbia ad un ritorno di E., alla fine del mondo; questa idea infondata, che fu molto diffusa tra i cristiani, proviene dalla letteratura giudaica, che moltiplicò le leggende intorno alla figura dell'austero profeta. [F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA. in *Enc. Catt. It.*, V 222 ss.; ID. *Elia è già venuto*, in *Temi d'esegesi*: Rovigo 1953. pp. 376-82; A. NEHER. *Amos*, Parigi 1950, p. 173 ss.; S. GAROFALO, *Il libro dei Re (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 132-48, 168-75; *Elie le Prophète* (Les Etudes Carmélitaines) I, *Selon les Ecr. et les trad. chrét.*, pp. 269; II, *Carmel, dans le judaïsme et l'Islam*, pp. 317, Bruges 1956; F. SPADAFORA, *Storia e spiritualità di Mosè ed Elia*, in *Tabor* 20 (1956) 165-194; H. JUNKER, *Der Graben um den Altar des Elias. 1 Kg 18, 29-38*, in *EstE*, 34 (1960) 547-556: *Miscellanea Biblica A. Fernandez*.

**ELIEZER.** - v. Abramo.

**ELIFAZ.** - v. Giobbe.

**ELIODORO.** - v. Maccabei (libri).

**ELISABETTA.** - v. Infanzia (vangelo).

---

**ELISEO.** - Continuatore dell'opera di Elia in Israele. Ricco possidente, originario di Abelmeula (sud-est di Beisan), rispose con prontezza al gesto simbolico di Elia che, per ordine di Iehu, lo consacrava profeta e suo successore (1Reg. 19, 16.21).

Per circa 6 anni gli fu discepolo affezionato (1Reg. 1, 17; 2Reg. 3, 11), ereditandone alla morte, in buona parte, la virtù carismatica (2Reg. 2, 7 ss. ebr.; i due terzi, è la porzione spettante al primogenito, Deut. 21, 17).

El. conserva le sue abitudini di agiato borghese; veste regolarmente, vive nelle città, ha una sua casa nella capitale, Samaria, e un servo, Giezi, che sempre l'accompagna (2Reg. 2.4.6). Come Elia, è a capo dei discepoli dei profeti, dei quali talvolta si servì per la

sua missione (2Reg. 2, 12.15; 6 1.7).

Il suo nome 'elisa «Dio salva» risponde bene alla natura della sua attività la salvezza d'Israele viene soltanto da lahweh -, svolta sotto i successori di Achab: Ioram (853-842), Iehu (842-815), Roachaz (814- 793) e Ioas (798-783).

Accompagna l'esercito di Ioram e Iosafat, che muove contro Moab; lo salva dallo scoraggiamento durante la difficile avanzata, predicendo la pioggia e poi la vittoria (2Reg. 3, 9-25); svela a Ioram le imboscate di Benadad, re di Damasco, e gli conduce a Samaria i soldati nemici, mandati dallo stesso Benadad per catturarlo (2Reg. 6, 8-12); annunzia la fine del terribile assedio di Samaria, per un intervento straordinario di lahweh (2Reg. 6, 24; 7, 20). Intanto, compie la missione affidatagli da Elia (v.) per il trionfo del iahwismo e a punizione dell'empia dinastia di Achab. Si reca a Damasco e svela a Hazael il progetto da questi formulato di uccidere il re ammalato; così avrà il regno e farà gran male a Israele, punendolo della sua infedeltà a lahweh (Reg. 8, 7-15). Allo stesso modo, sceglie il momento più opportuno, mentre Ioram, figlio di Achab, è ferito e sta a Iezrael, con la madre Iezabel, per mandare un suo discepolo ad ungere l'irruente capitano Iehu a re d'Israele (2Reg. 8, 25-29). Questi, cui sono state ricordate le terribili parole di Elia contro la famiglia regnante, agisce con scaltrezza e rapidità, e distrugge ferocemente tutti i membri di quella; quindi uccide tutti i cultori di Baal (2Reg. 9-10).

Al re Ioas, che lo visita, E. morente (ca. 790 a. C.) predice che vincerà per tre volte gli Aramei (2Reg. 13, 14-19).

E. è il più taumaturgico dei profeti. Col mantello di Elia divide le acque del Giordano; con del sale rende salubre la fonte di Gerico (2Reg. 2, 14-22); moltiplica l'olio di una vedova; impetra un figlio alla sunamita che lo ospita e, morto, lo risuscita; moltiplica 20 pani per un centinaio di persone (2Reg. 4). La sua fama si estende fuori della Palestina e il re di Damasco (probabilmente Benadad verso l'846-44) gli manda il suo valoroso generale Naaman (= ameno, forse soprannome di Adone) affetto da lebbra e che E. guarisce; mentre punisce la cupidigia di Giezi, trasferendo gli la lebbra dell'arameo. Naaman divenne un fedele iahwista (2Reg. 5; cf. Lc. 4, 27). A contatto con le ossa di E., infine, un morto risuscita (2Reg. 11, 20 s.; cf. Eccli. 48, 12 ss.).

S. Girolamo parla del sepolcro di E. nei pressi di Samaria (PL 25, 1099).

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.* V, VI, 387; VIII, 1585 s.; A. NEHER, *Amos*, Parigi 1950, p. 188 ss.; S. GAROFALO, *Il libro dei Re*. (La S. Bibbia), Torino 1951, pp. 147 s. 170-233.

---

**ELLENISMO.** - Il vocabolo, coniato nel secolo scorso, designa, con particolare riguardo alla cultura, il periodo storico, che va dalle imprese di Alessandro Magno sino all'espandersi dell'influsso di Roma; in pratica dal 323 a. C. alla battaglia di Azio (31 a. C.).

La conquista dell'Egitto e dell'Asia da parte di Alessandro portò a contatto diretto la civiltà ellenica con quelle orientali. Ad una lenta infiltrazione, incominciata da tempo, succede una vera inondazione, che permeò a poco a poco tutti i territori conquistati. Per amalgamare le varie stirpi Alessandro favorì i contatti fra le popolazioni indigene ed i suoi Macedoni. Sorse un po' dovunque, ma specialmente lungo le frontiere con l'India; una catena di città di tipo greco come centri diffusori della civiltà e della cultura elleniche. Alessandria d'Egitto risultò la più famosa. La penetrazione ebbe come conseguenza quasi immediata l'adozione della lingua greca nella sua forma detta Koiné o comune, che divenne una specie di «lingua franca» od internazionale. Alla lingua seguirono l'arte e la letteratura, mentre il nuovo organismo statale riproduceva in molti punti lo spirito

dell'antica polis greca del regno macedone. Come era naturale, vi fu anche un'osmosi continua, più o meno appariscente, in senso contrario. Elementi indigeni vennero amalgamati con i nuovi importati. L'influsso è sensibile nella cultura, nella lingua e, forse più ancora, nella religione. Si determina un sincretismo, talvolta geniale, fra gli elementi più disparati. Morto Alessandro e sfasciatisi il suo immenso Impero, il sincretismo culturale e la comunanza della lingua furono gli unici segni dell'unità morale fra i vari regni indipendenti e spesso in antagonismo.

Anche gli Ebrei dovettero affrontare la nuova situazione. Alcuni aderirono con entusiasmo all'ideale ellenistico, ma in genere il popolo rimase ad esso refrattario. La penetrazione dell'e. fu lenta ma progressiva in alcune città palestinesi (Gaza, Dora, Pella, Dion Filadelfia), anzi si costituì una Decapoli (v.) con una impronta spiccatamente ellenistica. Ma quando Antioco IV si propose di ellenizzare, con lo aiuto di alcuni sommi sacerdoti che avevano comprato tale dignità, Gerusalemme e tutta la Palestina, si ebbe la violenta reazione maccabaica, che fece fallire il tentativo. Nel periodo successivo, durante la dinastia asmonea ed erodiana, si effettuò una penetrazione meno appariscente ma abbastanza profonda. L'assimilazione era vista di buon occhio dal partito dei Sadducei, ma osteggiata dai Farisei, che avevano con loro il favore popolare. I documenti letterari in nostro possesso sono tutti espressione di una energica reazione. Questa impenetrabilità, alimentata in modo speciale dal sentimento religioso, è documentata anche dal giudizio, ben poco lusinghiero, che si formarono gl'intellettuali del mondo greco-romano (Strabone, Plutarco, Dione Cassio, Tacito, Svetonio, Seneca ecc.) dei Giudei, considerati barbari e refrattari ad ogni sentimento estetico.

Nella diaspora la reazione appare meno tenace; anzi si ebbe una copiosa letteratura, per lo più: apocrifa, che mirava ad avvicinare le due culture opposte, facendo dipendere la filosofia greca da presunti influssi mosaici. Gli Ebrei apprezzarono l'uso della lingua Koiné e ammirarono la meravigliosa letteratura ed arte ellenistiche, ma in fondo rimasero sempre autentici Semiti. Una vera fusione con gl'indigeni non si verificò mai, come appare dalle frequenti persecuzioni subite dagli Ebrei e dal ripetersi di un antagonismo mai spento del tutto. La versione greca della [Bibbia rese meno strano il giudaesimo ad alcuni pagani ma, in fondo, l'opposizione rimase. Anche il proselitismo, che in taluni centri si rilevò numeroso, non si deve tanto all'accettazione della cultura ebraica da parte dei pagani quanto piuttosto all'incapacità della mitologia greca di appagare il sentimento religioso ed alla curiosità, che eccitava qualunque dottrina misteriosa od orientale. D'altra parte anche gli scrittori ebrei (ad es. Filone, Flavio Giuseppe), che composero le loro opere, in greco od assunsero atteggiamenti filo-ellenistici o filo-romani, rimasero sempre autentici Ebrei.

In conclusione si può affermare che nella diaspora, e tanto più in Palestina, l'e. sfiorò solo alcuni spiriti, ma non penetrò mai a fondo fra gli elementi giudaici. In modo particolare nessun sincretismo religioso. In ciò gli Ebrei, anche se fra loro si verificarono defezioni, furono molto più intransigenti dei loro predecessori nella diaspora.

L'e., insieme all'unificazione politica dei vari popoli sotto il dominio di Roma, fu un elemento provvidenziale per la diffusione del cristianesimo. L'esistenza di una lingua comune ed una certa omogeneità di cultura, almeno nei principali centri urbani, facilitarono molto l'opera dei primi missionari.

Gesù non ebbe nessun contatto col mondo ellenistico, anche se si spinse in alcuni villaggi della Fenicia e della Decapoli. La sua missione è limitata al mondo giudaico e nel suo insegnamento appare del tutto indipendente da qualsiasi scuola umana; la Sua è una dottrina divina, ricevuta direttamente dal Padre.

Già la conversione di Ebrei ellenisti (At. 6, 1 ss.) e, più ancora, quella di autentici pagani del mondo greco-romano, impose dei problemi pratici alla Chiesa nascente, che dovette definire con chiarezza la sua relazione con la Sinagoga (cf. At. 15, 1-29). Ma non avvenne nessun cambiamento dottrinale. Per i neoconvertiti si trattò di accettare integra la

fede cristiana. Ai sedicenti dotti, che avevano soffocato con l'ingiustizia la verità (Rom. 1, 18), s. Paolo propone non un cristianesimo addomesticato, in cui si accentuassero le analogie fra le dottrine già professate e la nuova, ma la «stoltezza» della Croce (1Cor 1, 23 s.). Quindi si tratta sempre di conversione, non di fusione di correnti dottrinali diverse, e tanto meno di dipendenza o di adattamento.

Gli Evangelisti (eccettuato Matteo) e gli altri autori del Nuovo Testamento si servirono tutti della lingua greca, il dono più proficuo dell'e., ma nella sostanza non fecero altro che ripetere l'insegnamento di Gesù o descriverne la vita senza pretese letterarie e senza la minima velleità di riallacciarne le dottrine alla sapienza greca. La novità assoluta del loro tema traspare dal frequente uso di termini semitici e dai nuovi significati, ben determinati, annessi a vocaboli greci.

S. Paolo è stato additato spesso come l'anello di congiunzione fra l'e. e il cristianesimo, ancora succube della Sinagoga. Egli avrebbe vivificato quest'ultimo immettendovi gli elementi vitali desunti dalla cultura greca o dalle religioni mistiche. Ma si è riusciti soltanto a segnalare analogie secondarissime, riguardanti la forma; il messaggio di S. Paolo, tutta la sua esposizione teologica, non è che eco e commento della parola di Gesù; la sua mentalità di rabbino rigorista, prima della conversione, ci ammonisce eloquentemente a cercare soltanto nel Vecchio Testamento le analogie e i presupposti delle sue argomentazioni. L'adesione improvvisa, totale al Cristo crocifisso e risorto supera ogni riflessione filosofica; egli propone il cristianesimo come un blocco di verità da accettare perché rivelate. Il medesimo atteggiamento si nota nei Padri apostolici e negli apologeti. Solo più tardi, con Origene, si tenterà di lumeggiare alcune verità del cristianesimo con concetti ed espressioni della cultura ellenistica; ma le difficoltà sollevate da un simile tentativo sono un'ennesima prova della diversità fra il mondo cristiano e quello ellenistico.

BIBL. - A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*. Parigi 1932; L. ALLEVI, *Ellenismo e Cristianesimo*, Milano 1934 G. BAR, OY. *Héllénisme*. in DBs, III, coll. 1442-82.

**ELOHIM.** - v. Dio.

**EMMANUELE.** - v. Messia.

---

**EMMAUS.** - Località palestinese vicino a Latrun, oggi Amwas, a 30 km. da Gerusalemme, sulla via di Giaffa. Vide la vittoria di Giuda Maccabeo nel 160 a. C. sui Seleucidi Nicanore e Gorgia; fu fortificata da Bacchide (I Mach. 3, 40; 4, 3; 9, 50). Capoluogo di toparchia nel 47 d. C. (F. Giuseppe, *Bell.* III, 5) fu ridotta in cenere da Varo nel 4 a. C. (*ivi* III, 3, 5; *Ant.* XIV, n, 2; XVII, 10, 7.9). Nel 68 d. C. ospitò la V Legione macedone; nel 221 ottenne il diritto di città ed il titolo di *Nicopolis*, per l'intervento di una delegazione capitanata dal dotto cristiano concittadino Giulio Africano.

In questi anni sarebbe stata eretta dai cristiani una chiesa a tre absidi (basilica romana), trasformata nel sec. IV (basilica bizantina) e nel sec. XII (basilica dei Crociati), per ricordare la manifestazione di Cristo a Cleofa e compagno, il giorno steso so della Risurrezione (Lc. 24, 13-26): a meno che non si tratti di una costruzione romana adattata nei secoli IV o V in chiesa.

Quivi localizzano l'E. evangelica Origene, Giulio Africano, Eusebio di Cesarea, e qualche altro, tra i moderni Abel, Vincent; ma tale ubicazione è in contrasto col testo criticamente sicuro di Lc. 24, 13 che pone tra E. e Gerusalemme 60 stadi (= 11-12 km.; Lagrange, Vaccari). La lezione *160 stadi* è riportata solo da sei unciali, per lo più corretti,

e quattro minuscoli. Essa pertanto, a ragione, è esclusa dalle edizioni critiche (solo si ha nel Merk, 3<sup>a</sup> tiratura 1938).

Origene, abituato a cambiamenti toponomastici nel testo biblico (cf. Io. 1, 28; Betabara invece di Betania; Mt. 8, 28 parr.: Gergesi invece di Gadareni o Geraseni) volle immetterla nel testo.

Dal sec. XII la localizzazione dell'E. evangelica fu ricercata dai Crociati a: Qolon-ieh a 30 stadi da Gerusalemme; ad Abu Gosh a 80 stadi; a el Qubeibeh a 60 stadi in armonia con la distanza evangelica, ma gli archeologi rimangono incerti. [A. R.]

BIBL. - L. H. VINCENT - F. M. ABEL. E., *sa basilique et son histoire*, Parigi 1932; B. BAGATTI, *I monumenti di E.-el Qubeibeh e dei dintorni*, Gerusalemme 1947; A. VACCARI, L'E. di S. Luca, *Punti sugli i*, in *Antonianum*. 25 (1950) 493.500; F. SPADAFORA, E., *critica testuale e archeologia*, in *Rivista Biblica*. 1 (1953) 255-68.

**ENOCH (Libro di)**. - v. Apocrifi.

**ENUMA ELISH**. - v. Esamerone.

---

**ERMENEUTICA**. bbb - È la disciplina che insegna le regole da seguire per ben intendere e spiegare i Libri sacri.

Pur essendo etimologicamente sinonimi, e. (\*\*\*) =interpreto) ed esegesi (\*\*\*)= espongo, interpreto) stanno in rapporto come il mezzo (= l'e.) e lo scopo o il risultato; esegesi infatti, è l'interpretazione medesima ottenuta con l'applicazione delle regole stabilite dall'e. Corrispondentemente al carattere divino ed umano dei Libri sacri (v. Ispirazione) l'e., alle regole comuni, valevoli per ogni altro scritto, ne aggiunge poche altre affatto particolari.

I trattati di e. generalmente constano di tre parti e un'appendice: 1) la neomatica (\*\*\*, senso) stabilisce i vari sensi (v.) biblici; 2) l'euristica (\*\*\*, trovare) è l'e.: propriamente detta; 3) la proforistica (\*\*\*, comunicare) che tratta dei vari modi di esporre l'esegesi, di comunicare agli altri la parola di Dio; in appendice, si dà una sintesi della storia dell'esegesi, dai Giudei fino ai tempi moderni (v. Interpretazione).

Già s. Agostino (*De doctrina christiana*, PL 34, 15-122) trattò dell'e. e della proforistica. L'intero cammino che l'esegeta. deve percorrere è il seguente: stabilito il testo genuino (v. Critica testuale), applica, senza flessione, i principi che l'e. stabilisce scientificamente; adeguandosi al genere (v.) letterario di ciascun libro o pericope, e all'ambiente storico dal quale lo scritto è uscito e al quale si riferisce.

In realtà, solo mettendo in atto tutte le sue facoltà naturali, e solo per mezzo di esse, l'autore ispirato realizzò, espresse la virtù particolare ricevuta da Dio, autore principale. Noi perveniamo pertanto a comprendere quel che Dio ha voluto dirci, rendendoci conto di quanto l'autore umano, suo strumento, intese comunicarci (= senso letterale); scrivendo come scrivevano i suoi contemporanei, adoperando le parole, le forme grammaticali e sintattiche dell'ambiente in cui visse; e con la mentalità del tempo. Prima cura dell'esegeta rimane pertanto la ricerca diligente del senso letterale; e quattro sono le norme che l'e. gl'impone per tale ricerca. (Per il senso tipico, v. Sensi biblici). Esamini il testo, il contesto, i passi paralleli, l'ambiente storico; (così nella Enc. *Providentissimus Deus*).

Per spiegare il testo è necessario l'uso della filologia: conoscenza delle lingue e dei modi letterari dell'antico Oriente. La esegesi va fatta sul testo originale (ebraico, aramaico, greco) che ovviamente ha sempre maggiore autorità e maggior peso di qualunque versione; tanto più che nessuna versione riesce a renderne tutte le sfumature che sono talvolta di non lieve importanza per le stesse prove dogmatiche. È necessaria pertanto la conoscenza della lingua ebraica e conoscerne i frequenti contatti con la ormai ricca

letteratura accadica. Vocaboli del Vecchio Testamento finora inesattamente spiegati, a danno dell'intelligenza del testo, han potuto essere intesi con esattezza in seguito alla pubblicazione e interpretazione di nuovi testi cuneiformi.

La conoscenza dell'ebraico non è solo necessaria per l'esegesi del Vecchio Testamento, ma anche, e direi, allo stesso modo, per quella del Nuovo. In realtà, il greco adoperato in esso è la lingua comune (non il classico, non la koinè letteraria) allora parlata in Palestina, che in molti vocaboli ha di greco solo la veste, mentre il senso è del tutto ebraico; inoltre gli autori del Nuovo pensano e si esprimono impregnati come sono del Vecchio Testamento; o della versione dei Settanta (s. Luca). E questo senz'altro è il merito del ThWNT: aver riconosciuto e attuato il metodo esatto: ricercare il vero senso dei termini greci del Nuovo Testamento non tanto nel greco dei papiri o profano (e tanto meno classico), quanto attraverso la versione dei Settanta, risalendo all'ebraico. Importante la conoscenza delle regole grammaticali e particolarmente sintattiche. Quanto non scrissero gli antichi per spiegare il motivo delle parole di Gesù risorto alla Maddalena (Io. 20, 17): non toccarmi (secondo la Volgata: noli me tangere); e basta invece notare che nel greco la proibizione con l'imperativo al presente esprime la cessazione di un'azione già in atto; e che pertanto bisogna tradurre: «Cessa dal tenermi». La Maddalena già stringeva i piedi del Risorto.

Non è mai raccomandato abbastanza ai giovani lo studio dell'ebraico e del greco biblico; un professore di dogmatica che non sappia confrontare sull'originale una data spiegazione, non potrà mai assolvere con serietà al suo compito (EB, n. ,118).

Termini e frasi vengono spesso adoperati in senso traslato, specialmente dagli orientali; e in modo ardito e realistico così alieno dal nostro modo di esprimerci e di comporre. Antropomorfismi, metafore ardite ecc.; è un errore in questi casi fermarsi alla lettera. «S'oscura il sole, cadon le stelle, si spegne la luna... (Mt. 24, 29; Mc. 13', 24 s.; Lc. 21, 25 s.) », tanti si fermarono alla superficie e videro annunciata la fine del mondo. Il senso letterale esatto invece è il seguente: tale sarà il castigo (distruzione di Gerusalemme) che anche la natura inanimata ne avrà orrore. I termini usati non sono che immagini poetiche per esprimere la grave punizione mandata da Dio (cf. già Is. 13, 10; Ez.32, 7 ecc.; Lagrange, ecc.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, p. 90 ss.).

Regola principe, per la ricerca del senso, rimane l'esame del *contesto*. Spesso i criteri filologici non sono decisivi per la determinazione del significato (tra i vari possibili) che un verbo, un nome, ha in una data frase. Ogni proposizione riceve luce da ciò che precede e da quanto segue; bisogna innervarla nell'insieme; ché il pensiero dell'autore si completa e risalta dai vari elementi contestuali. Ben può dirsi che il più gran numero di interpretazioni inesatte derivi dalla mancata applicazione di questa norma aurea del contesto. Il nesso delle parole e delle proposizioni con le altre dello stesso periodo (contesto grammaticale - sintattico); il nesso delle idee di una pericope con quelle dell'intero capitolo, libro, e degli altri libri dello stesso autore (contesto logico), sono direttrici determinanti per l'esegeta.

Per determinare il senso di *parusia* (venuta) nella domanda degli Apostoli (Mt. 24, 3 b.) bisogna considerare che in Mt. (10, 23; 16, 27 s.; 26, 63 s.) si parla sempre di venuta non fisica, ma in senso allegorico: manifestazioni della potenza del Messia, contro i nemici della sua Chiesa e in favore. di questa. Per spiegare Rom. 1, 4 «costituito figlio di Dio, potente, a partire dalla risurrezione dai morti», è necessario rifarsi all'insegnamento dello stesso Apostolo in Phil. 2, 9 s. «Il Verbo incarnato, si umiliò fino alla morte e moro te di croce; per questo (\*\*\*) Dio lo esaltò immensamente, al disopra di qualsiasi creatura, Dio come il Padre».

Per comprendere l'estensione della profezia di Dan. 9 (le 70 settimane) e i termini usati, bisogna tener presente le altre profezie (Dan. 2.7.8.10-12; Spadafora, *op. cit.*, pp. 32-37). Nella poesia ebraica, tenere conto del parallelismo; lo' stico seguente, infatti, non fa che riprendere e illustrare il precedente (A. Vaccari, in VD, I [1921] 184-89).

Dopo il contesto vengono subito i passi *paralleli*; cioè brani tra loro affini per gli stessi termini, o per il contenuto (dottrinale o storico). Anche astraendo dal fatto dell'ispirazione, è ovvio che siffatti brani si illuminano a vicenda: e per il significato dei termini e per l'interpretazione della dottrina o di un evento storico.

Si pensi all'esegesi del libro delle Cronache (1-2Par.), per gli stessi racconti riportati in Sam.-Reg. Si pensi ai tre Vangeli Sinottici (Mt.- Mc. -Lc.), tra loro e in rapporto al quarto evangelo (Io.) (cf. ad es. Spadafora, *op. cit.*, pp. 10-21 e passim, per l'esegesi di Mt. 24 in rapporto agli altri due sinottici Mc.-Lc.).

Non si può far l'esegesi degli evangelii, senza la conoscenza degli scritti profetici; e in particolare, non si potranno comprendere le pericopi su «la venuta del Figlio dell'uomo, in potenza, o sulle nubi...» senza tener presenti le profezie di Daniele sull'avvento del «regno dei Santi», del «regno di Dio», «che durerà in eterno» (cc. 2.7-12).

In qualche modo possono annoverarsi tra i luoghi paralleli, le citazioni esplicite del Vecchio Testamento fatte nel Nuovo; specialmente per le profezie messianiche. Non sempre si tratta di esegesi letterale del testo profetico; talvolta si tratta del senso tipico e non manca qualche caso di testo semplicemente accomodato (L. Venard, in DBs, II, coll. 23, 51). Particolarmente per s. Paolo van tenuti presenti i procedimenti in uso tra i rabbini (J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Parigi 1938).

Infine, *l'ambiente storico* e tutte le circostanze necessarie per una comprensione piena del libro: l'indole, la cultura dell'autore, l'ambiente in cui visse, esplicò la sua missione; l'occasione che lo indusse a scrivere, o scopo che si prefisse. Particolarmente le condizioni storiche, religiose, sociali che egli riflette; i costumi, le consuetudini, la mentalità dei suoi contemporanei (Israeliti e popoli vicini o in contatto con essi). Non si possono ben comprendere gli accenni di Amos, se non si ha presente tutta la situazione del regno di Samaria, il carattere della dinastia di Iehu, il regno di Ieroboam II (A. Neher, Amos, Parigi 1950). Così e ancor più per Isaia, Geremia, Ezechiele.

La Genesi, con tutti i suoi rapporti e riferimenti ai costumi accadici (ad es. Abramo-Sara-Agar, e il codice di Hammurapi); la storia di Giuseppe (Gen, 37-50) e l'Esodo (c. 1-17) con la storia egiziana e così via (A. Bea, *La Palestina preisraelitica: Storia, popoli, cultura*, in *Biblica*, 24 [1943] 231-60).

E qui risalta l'importanza della conoscenza delle scienze ausiliarie: storia dell'Antico Oriente, archeologia, geografia biblica. Per gli altri libri storici i contatti dei regni d'Israele (v.), di Giuda (v.) con l'Assiria, l'impero neo-babilonense, i Persiani, e quindi i Seleucidi (v. Maccabei), richiedono una conoscenza accurata dei documenti che gli scavi continuano a mettere in luce. Come per il Nuovo Testamento, l'esegeta deve conoscere bene l'ambiente giudaico, con le sue false idee, nelle varie classi; la storia di Erode e dei suoi discendenti; le condizioni dell'impero romano, l'ellenismo (v.).

Al riguardo si legga quanto precisa ed inculca la *Divino Afflante Spiritu* (cf. EB, nn. 558-562).

L'esegeta cattolico nel suo lavoro ha una guida sicura: il magistero infallibile della Chiesa; faro che preserva dagli sbandamenti e dà all'esegesi l'energia vitale, per procedere animosamente senza brancicare nel dubbio. Trattandosi infatti di verità rivelate, il compito di insegnare è stato affidato da Dio, unicamente, a Pietro e ai suoi successori, resi perciò infallibili (Lc. 22, 31 s.; cf. Mt. 28, 10), perché il fondamento «della casa di Dio, che è la Chiesa dell'Iddio vivente, colonna e base della verità» (I Tim. 3, 15) non può errare, senza che l'edificio stesso diventi ricettacolo e fonte dell'errore. Ora la S. Scrittura, tutta, è divinamente ispirata e fonte della rivelazione; la Chiesa ne è la gelosa custode e l'interprete autorizzata (cf. Leone XIII: EB, n. 141). È essa che ha conservato intatta, attraverso i secoli, contro mutilazioni (Marcione, Manichei, Protestanti) ed erronee interpretazioni (gli eretici di tutti i tempi) questa fonte preziosa: è essa che ne ha difeso il carattere divino contro il putido razionalismo del secolo scorso; e che ha preservato gli stessi cattolici (inizio di questo secolo) da paurosi sbandamenti, con una saggezza che i



progressi fanno sempre meglio risaltare ed ammirare.

Ed ecco i criteri dogmatici che l'e. determina all'esegeta cattolico.

1. È da rigettare ogni spiegazione che ammetta o supponga un errore nell'affermazione dell'autore ispirato. L'errore infatti viene a ricadere sullo stesso Dio, vero autore principale.

2. L'interpretazione autentica, nelle pericopi che concernano la fede e la morale (le verità dogmatiche e morali, necessarie per la nostra salvezza), spetta indiscutibilmente al Magistero ecclesiastico; sì che lo esegeta non può interpretarle contro il senso da questo insegnato e infallibilmente proposto (Con. Trid., Conc. Vatic.: EB, 62.78).

È impossibile infatti che ci sia opposizione, contrasto tra le due fonti della stessa rivelazione divina: l'insegnamento orale (= tradizione apostolica = Magistero infallibile) e la S. Scrittura.

L'interpretazione autentica della Chiesa è data:

A) nelle definizioni dei Concili o dei Sommi Pontefici; *direttamente* quando la determinazione del senso biblico è l'oggetto diretto e formale della definizione (ad es. lo. 3, 5 deve intendersi in senso proprio del battesimo: Conc. Trid., Denz. 858); *indirettamente* quando non il testo in sé, ma la dottrina, che su di esso poggia, è l'oggetto formale della definizione (ad. es., Rom. 5, 12 in rapporto al dogma del peccato originale.: Conc. Trid., Denz. 789). In questo secondo caso, però, solo un esame accurato e prudente dei termini e delle circostanze della definizione, può illuminare circa l'intenzione di fissare o meno infallibilmente l'esegesi dello stesso testo (Mangenot-Rivière, in DThC, VII, 2315-19).

B) Organi ordinari sono le SS. Congregazioni particolarmente la *Pontificia Commissione (v.) Biblica*; le loro decisioni esigono il rispetto e anche l'assenso interno, ma non sono infallibili e pertanto, lo esegeta mosso da argomenti gravi, può sospendere tale assenso, e proporre le ragioni in contrario.

3. Per i primi secoli, siamo edotti dell'insegnamento del magistero infallibile, dagli scritti dei Padri. Ecco perché nei documenti citati (dal Conc. Trid. alla *Humani Generis*) accanto al Magistero ecclesiastico è posta immediatamente e nello stesso ambito (cioè per le verità di fede e di morale) la dottrina dei Padri, come testi della fede cattolica. Quest'ultima è la condizione essenziale; infatti, essi danno ordinariamente delle spiegazioni personali, che pur degne del più grande rispetto e talvolta della più grande considerazione, non obbligano affatto l'esegeta. È necessario che concordino unanimi (almeno moralmente) nell'interpretazione di un testo dogmatico; e, principalmente, che la propongano come verità appartenente alla fede cattolica (Leone XIII, *Providentissimus*: EB, n. 122), e non come una tra le tante interpretazioni possibili o probabili.

Quando ad es. Origene afferma l'ispirazione e l'inerranza dei libri sacri, subito aggiunge: così «nella Chiesa *manifestissime praedicatur*», è insegnato in maniera nettissima. Ecco perché, come precisano Leone XIII e Pio XII, ben pochi sono i testi biblici la cui esegesi autentica è fissata dai Padri. Come, d'altronde, pochi sono quelli, il cui senso è stato infallibilmente definito dai Concili o dai Sommi Pontefici (Cornely, *Introd.*, 2a ed., p. 610 ne enumera ca. 20, direttamente definiti; Durand, DFC, 1, coll. 1837 non più di 12): Enc. *Divino Afflante Spiritu*, EB, n. 564-565.

4. Ultimo criterio dogmatico è l'*analogia della fede*: biblica, ossia il mutuo accordo e rispondenza delle verità contenute nella Sacra Scrittura; e cattolica, ossia l'accordo di queste verità con quelle contenute nella Tradizione orale (Magistero ecclesiastico). Esso viene così formulato da s. Agostino (*Doctr. chr.*, 3, 2; PL 34, 65; cf. PL 38, 63 s. 262): «Nei passi ambigui della Scrittura si consulti la regola della fede, che si attinge dai passi più chiari della stessa Scrittura e dall'autorità della Chiesa». (cf. Enc. *Providentissimus*, EB, nn. 109-116).

«L'esegeta cattolico, animato da forte e attivo amore della sua disciplina e

sinceramente attaccato alla Santa Madre Chiesa, non è mai che si debba trattenere dall'affrontare le difficili questioni sino ad oggi non ancora disciolte, non solo per ribattere le obiezioni degli avversari, ma anche per tentare una solida spiegazione che lealmente s'accordi con la dottrina della Chiesa, ed in specie col tradizionale sentimento della immunità della S. Scrittura da ogni errore, e dia insieme la conveniente soddisfazione alle conclusioni ben certe delle scienze profane. Si ricordino poi tutti i figli della Chiesa, che sono tenuti a giudicare non solo con giustizia, ma ancora con somma carità gli sforzi e le fatiche di questi valorosi operai della vigna del Signore; ed inoltre tutti devono guardarsi da quel non molto prudente zelo per cui tutto ciò che sa di novità si crede per ciò stesso doversi impugnare o sospettare». In tal modo, Pio XII illustrava la libertà dell'esegeta cattolico (*Divino Afflante Spiritu*, EB, n. 564).

Forme principali per l'esposizione fatta sui testi originali, con brevi note illustrative dei punti più importanti e più difficili; il *commentario* che è il mezzo più perfetto e più scientifico, comprendente la versione, l'apparato critico-filologico, il commento completo di tutto il libro. In ambedue i casi, una introduzione particolare, tratta dei problemi storici e letterali più generali o d'insieme.

La *teologia biblica* espone la dottrina dommatica e morale della Scrittura (o di una parte di essa), come si ricava dall'esegesi. Queste forme scientifiche sono di base alla lezione sacra e all'omelia, adoperate nella vita pastorale per la cura spirituale delle anime.

[F. S.]

BIBL. - *Inst. Biblicae*, I, 5a ed., Roma 1937 (Pont. Ist. Bibl.), pp. 339 s. 360-84. 421-66: A. VACCARI, *Lo studio della Sacra Scrittura*, Roma 1943 (col commento alla *Lettera* della P.C.B., AAS, 21 nov. 1941); G. PERRELLA, *Intr. Gen.*, Torino 1960, pp. 175-206, con ricca bibliografia; H. HOPFL, *Introductio generalis in S. Scripturam*, 6<sup>a</sup> ed., a cura di L. LELOIR, Roma 1958, pp. 403-503; D. FRANGIPANE, in *Il Libro Sacro* (SPADAFORA-ROMEO-FRANGIPANE), I, *Intr. generale*, Padova 1958, pp. 259-332.

---

**ERODE (il Grande).** - Figlio dell'idumeo Antipatro prefetto di palazzo dell'imbelle Ircano II, e di Kipros, principessa araba; (681-750 di Roma = 73-4 a. C.). Nel 47 a. C. ottenne l'amministrazione della Galilea, mentre il fratello Fasaee ebbe quella di Gerusalemme e della Giudea. Praticamente il potere era in mano di Antipatro che faceva di tutto per avere per sé e per i figli il favore di Roma, mentre spingeva Ircano II contro il fratello Aristobulo II, ultimi e sfortunati discendenti dei gloriosi Maccabei. E. in Galilea eliminò energicamente i fautori di Aristobulo; denunciato al Sinedrio per aver giustiziato dei Giudei senza autorizzazione, fu salvato da Sesto Cesare, proconsole di Siria, presso il quale per qualche tempo si rifugiò e dal quale fu nominato governatore della Celesiria.

Seguendo la politica paterna di servile opportunismo, E. sostenne Cesare, quindi passò al partito contrario aderendo a Cassio; dopo Filippi (42 a. C.), si dette ad Antonio guadagnandoselo con donativi. Nel 40 a. C., Antigono figlio d'Aristobulo II, con l'aiuto dei Parti riuscì a penetrare a Gerusalemme. Ircano e Fasaee furono imprigionati; al primo, rimasto poi prigioniero dei Parti, Antigono mozzò le orecchie rendendolo inabile al pontificato; il secondo si suicidò.

E. riuscì a fuggire. Portò la giovane Mariamne, nipote di Ircano e sua fidanzata, in Idumea, e si recò a Roma, dove col favore di Antonio, fu eletto dai triumviri e dal senato, re della Giudea. Sbarcato a Tolemaide (39 a. C.), incominciò la lotta contro Antigono; a Samaria sposò Mariamne; nel 37 a. C., con l'aiuto dei Romani assediò e prese Gerusalemme; quindi ottenne da Antonio la decapitazione di Antigono. Il fortunato vincitore iniziò le sue sanguinose vendette: fece trucidare 45 aristocratici fautori di Antigono, e ne avocò a sé i beni. Quindi si sbarazzò degli Asmonei; ottenne dai Parti il

ritorno dell'inutile Ircano II, e nominò sommo sacerdote un ignoto Ananel di Babilonia, che non piacque a nessuno. Mariamne e la madre Alessandra, tramite la regina Cleopatra, fecero premere da Antonio su E. perché deponesse Ananel, e nominasse al suo posto il giovane Aristobulo, fratello di Mariamne. Alla festa delle Capanne del 35 a. C. il popolo tributò al sommo sacerdote asmoneo, un'acclamazione calda ed entusiasta. E. pochi giorni dopo lo fece affogare durante un bagno a Gerico. Alessandra ricorse ancora ad Antonio, ed E. fu chiamato in Siria. Fece rinchiudere Mariamne ed Alessandra, con l'ordine di uccidere la prima se non fosse ritornato. Scongiurata la tempesta, la sua crudeltà dispotica si accentuò. Fece uccidere Giuseppe, suo cognato e zio paterno, perché sospetto di relazioni con Mariamne, avendole svelato l'ordine suddetto.

Dopo la sconfitta di Azio (31 a. C.) E. abbandonò Antonio; nel 30 si recò da Ottaviano a Rodi, ottenendo abilmente la conferma del potere; gli fu quindi servizievole in tutto, quando Ottaviano passò in Egitto a combattere Antonio e Cleopatra; se ne ebbe in premio la costa mediterranea e le città della Palestina detenute da quella regina.

Anche questa volta E. prima di partire aveva preso contro Mariamne l'identica misura. Il custode, Soemo, svelò il segreto. Al ritorno E. fece uccidere costui e l'infelice Mariamne, impavida e innocente. Dei suoi tre figli, cresciuti a Roma, due saranno a loro volta, più tardi, richiamati a Gerusalemme e sotto accusa di congiura fatti trucidare (7 a. C.).

Poco dopo l'uccisione di Mariamne, che tanto turbò l'animo di E., fu la volta di Alessandra.

Restavano presso il prefetto d'Idumea Costabare, secondo marito di Salome, l'infernale sorella di E., due soli fanciulli della stirpe asmonea. Salome, stanca del nuovo marito, come già di Giuseppe, lo accusò ad E. di congiura. Ne seguì immediatamente un'altra strage: coi tre innocenti furon soppressi molti altri nobili.

E., detto talvolta "amico e alleato" di Augusto, fu suo vassallo, pur avendo nelle mani il regime intero della Palestina. Si vide esonerato dal tributo che pagava per l'Idumea e la Samaria; aveva perfetta libertà nel settore militare; godeva di pieni poteri legislativi e amministrativi: il potere giudiziario era esclusivamente nelle sue mani.

Ma molte erano le limitazioni all'esercizio del suo potere. Non poteva coniare monete d'oro e d'argento intestate a sé; per la esecuzione capitale, almeno dei figli, probabili successori al trono, E. dovette chiedere ed aspettare il permesso di Augusto; così per la designazione del successore; ad E. era proibita ogni iniziativa di guerra, i suoi amministrati dovevano fare giuramento di fedeltà ad Augusto.

E. cercò in tutti i modi di esternare la sua umile sottomissione all'imperatore, sia con i nomi che imponeva a se stesso \*\*\* e alle città da lui fondate (Cesarea, Sebaste), sia con le contribuzioni alle guerre, ai viaggi degli imperatori. In questa sottomissione servile ed assoluta ben rientra il censimento fatto da E. in Palestina, per ordine di Augusto (Lc. 2, 1 s.), censimento durante il quale nacque Gesù N. S. (5 a. C.). Come la strage degli innocenti (una 20na) a Betlem (Mt. 2, 16 ss.) risponde esattamente al carattere ombroso e alle ultime efferatezze della iena idumea.

Anche la piovra ha le sue iridescenze; E. amava d'essere splendidamente liberale. Costruì nuove città, dotate di acque condotte spesso da lontano, e di sontuose costruzioni. Curò in modo speciale le fortificazioni. A Gerusalemme ingrandì la fortezza degli Asmonei, che si chiamò quindi "l'Antonia"; e iniziò e condusse a termine la restaurazione del Tempio (cf. Io. 2, 20) con vero splendore e l'ampliò a sud e a nord con robuste e grandiose costruzioni. Nei lavori dell'edificio (il santuario propriamente detto) fu impiegato un migliaio di persone sacre e in quelli delle adiacenze altri diecimila operai. Arricchì inoltre di templi, di fori, portici, ginnasi, più d'una città ellenistica fuori della Palestina (Damasco, Antiochia ecc.); prodighi donativi ad Ottaviano, Agrippa; ed a membri della sua famiglia.

E. non ebbe alcun rispetto per la religione giudaica; talvolta usò soltanto un certo qual

riguardo per i suoi governati. Ed il popolo lo detestò: ebbe per lui un odio spietato ed incancellabile.

Negli ultimi anni, oltre alla guerra contro gli Arabi (12 a. C.) che gli fece sperimentare la collera d'Augusto, e l'uccisione dei figli di Mariamne (7 a. C.), la tragedia familiare ebbe l'ultima vittima nel primogenito Antipatro, arrestato ed ucciso 5 giorni prima che il terribile settantenne, corroso da ulcere verminose, spirasse finalmente a Gerico dove aveva cercato, nei bagni caldi di Callirohe, un sollievo agli atroci dolori (ca. 1 aprile 950 di Roma = 4 a. C.).

Il titolo di Grande gli fu dato da Flavio Giuseppe unicamente per distinguerlo dai figli omonimi.

Ingegno, scaltrezza, circospezione, tutto fu al servizio di uno sconfinato egoismo, che si sostanziò nella ossessione del potere, al di sopra di ogni affetto, anche per le persone più care.

[F. S.]

BIBL. - Fonti: FLAVIO GIUSEPPE. *Ant.*, XIV, 8-16; XV-XVII, 1-8; *Bell.*, I, 9-33; M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 3<sup>a</sup> ed., Parigi 1931. pp. 143-48. 164-201; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2<sup>a</sup> ed. Torino 1935, pp. 377-415; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it. e rimaneggiamento di C. ZEDDA; *La S. Bibbia*); Torino 1950, PP. 1545; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, Parigi 1952, pp. 324-406.

---

**ERODE (Famiglia di).** - Dall'idumea Doride, che ripudiò per sposare Mariamne, E. ebbe Antipatro (ucciso nel 4 a. C.). Dall'asmonea, unica sposa dal 39 al 28 a. C., oltre a due figlie ebbe tre maschi: Alessandro, Aristobulo (uccisi nel 7 a. C.), e un terzo morto a Roma. Aristobulo, dalla cugina Berenice (I), figlia di Salome (sorella d'Erode), aveva avuto Erode re di Calcide dal 41 al 48 d. C.; Erodiade (l'adultera sposa di Antipa); Erode Agrippa I (10 a. C. 44 d. C.) e Aristobulo.

Uccisa Mariamne, E. prese 8 donne: 2 non ebbero che figlie e le ultime due rimasero senza prole.

Da Mariamne II ebbe Erode Filippo; questi menò vita privata a Gerusalemme; sposò la suddetta Erodiade, avendone la figlia Salome.

Dalla samaritana Maltake nacquero Archelao ed Erode Antipa; dalla gerosolimitana Cleopatra, Filippo.

Alla morte di E., il regno (dal Negeb alle fonti del Giordano) fu diviso fra questi ultimi tre figli. Filippo, tetrarca, ebbe la Batanea (= la Traconitide, l'Auranitide, la Gaulanitide e l'Ulata = l'Iturea di Lc. 3,1), 4 a. C. 34 d. C. È la regione più a nord.

Unica eccezione tra i discendenti di E., Filippo era calmo, equilibrato; il suo governo, pacifico e giusto. Delle tradizioni di famiglia conservò quella delle grandi costruzioni, e della devozione a Roma. Ingrandì l'antica Paneas, alle fonti del Giordano e la chiamò Cesarea, detta di Filippo (Mt. 16, 13; Mc. 8, 27) per distinguerla dalla omonima sul mare. Ricostruì all'imbocco del Giordano nel lago di Genezareth (ad est), la piccola borgata Betsaida, che chiamò Julias, in onore della figlia di Augusto Lc. 9, 10; Mc. 8, 22; Io. 1, 44). Verso la fine della vita sposò la giovanissima Salome, figlia di Erodiade.

Archelao, etnarca, per il quale E. aveva chiesto ad Augusto il titolo di re, ebbe l'Idumea, la Giudea e la Samaria (4 a. C. 6 d. C.).

Esatta copia del padre; fu tiranno crudele (Mt. 2, 22); offensivo e spietato col popolo. I Giudei che all'inizio avevano tentato preso so l'Imperatore di impedire la nomina (cf. Lc. 19, 14. 27), con i Samaritani ricorsero ancora ad Augusto, che lo depose e lo mandò a Vienna nelle Gallie; i suoi beni furono confiscati dal legato di Siria, Quirinio; e il governo delle tre regioni passò ai procuratori (v.) romani. Archelao aveva ripudiato la sposa

legittima, per unirsi a Glalira vedova di suo fratello e sposa di Giuba, re della Mauritania.

Erode Antipa, tetrarca, ebbe la Galilea e la Perea (4 a. C. - 39 d. C.); tra l'una e l'altra s'incuneava la Decapoli (Mc. 5, 20; 7, 31; Mt. 4, 25). In Lc., nelle monete, in Giuseppe, è detto semplicemente Erode; nei vangeli, secondo l'uso popolare, è chiamato re. Furbo (Lc. 13, 32), ambizioso, superbo e amante del fasto; erede genuino del carattere paterno, ma molto meno energico. Negli ultimi dieci anni di governo, è sotto il malefico potere di Erodiade (cf. Mc. 6, 29 s.). Ospite del fratello Erode Filippo (ca. 26 d. C.), Antipa fu affascinato dall'ambiziosa cognata, cui promise di unirsi, ripudiando la figlia di Areta IV, re dei confinanti Nabatei. La sposa, accortasi delle mene, se ne fuggì tra i suoi. Contro gli adulteri (Lev. 18, 16; 20 21) alzò la voce Giovanni Battista (Mt. 14, 3 s.; Mc. 6, 17 ss.; Le. 3, 19 s.). Antipa, imprigionatolo, lo rinchiuso nella fortezza di Macheronte, ad est del Mar Morto, anche per prudenza, dato l'ascendente di Giovanni sulle masse. Temperamento superstizioso; fino a che le sue passioni glielo permettevano, si conformava alla Legge giudaica (Lc. 23, 7). «Antipa aveva sincero rispetto per Giovanni, sapendolo uomo giusto e santo; quando lo ascoltava, ne rimaneva molto perplesso e tuttavia lo sentiva volentieri» (Mc. 6, 20). Né lo avrebbe ucciso; ma l'odio di Erodiade vigilava; e dopo alcuni mesi, colta l'occasione, forse preparata, del festino, dell'euforica promessa di Antipa alla quindicenne ballerina, sua figliuola, per mezzo di essa ottenne la testa del Battista (fine del 280 inizio del 29 d. C.): Mt. 14, 1-29; Mc. 6, 14-29; Lc. 3, 19 s. Quando sentì parlare di Gesù, pensò anche ad una risurrezione dell'ucciso (Mt. 14, 1 ss.).

Mentre Gesù era in Perea, i Farisei gli vennero a dire che si allontanasse perché Antipa voleva ucciderlo; con tale stratagemma "la volpe", senza usar violenza, intendeva tenerlo lontano dai suoi domini (Lc. 13, 31 s.). Pure desiderava vederlo per quanto sentiva narrare di lui (Lc. 9, 9). Tal desiderio fu appagato, quando Pilato, per calcolata cortesia, gli inviò Gesù, come galileo, perché lo giudicasse. Antipa, contentissimo, gli rivolse molte domande; disilluso per il suo silenzio, volle divertirsi di questo sognatore, che si proclamava re; lo fece rivestire d'una veste dal colore sgargiante, abito di gala, come usavano i principi per la loro investitura, e lo rimandò a Pilato (Lc. 23, 61-12).

Il popolo vide nella sconfitta che Areta inflisse all'adultero (36 d. C.) la pena divina per l'uccisione del Battista. Antipa si rivolse al protettore Tiberio, cui faceva da spia. Vitellio, governatore di Siria, ebbe l'ordine di impadronirsi di Areta; ma temporeggiò, a Gerusalemme ebbe notizia della morte di Tiberio (16 marzo 37 d. C.) e sospese ogni operazione. Il nuovo imperatore, Caio Caligola nominò re Agrippa fratello di Erodiade, di cui era amicissimo, dando gli i territori appartenenti al tetrarca Filippo. Erodiade, fremente d'invidia e d'ambizione, indusse il riluttante Antipa a recarsi a Roma, per ottenerne anch'egli il titolo di re e migliore fortuna. Ma Caligola, prevenuto da Agrippa, che accusava Antipa di intesa con i Parti contro Roma, e di conseguente preparazione militare (in realtà Antipa preparava armati, per sconfiggere Areta), lo relegò in esilio a Lione nelle Gallie. Erodiade, cui come sorella dell'amico Agrippa, Caligola concedeva la libertà e il dominio dei propri beni, rifiutò ogni cosa e seguì lo sposo in esilio. I loro averi passarono ad Agrippa, con tutto il territorio della tetrarchia di Antipa.

Erode Agrippa I, dalla gioventù libertina e avventurosa, deve la sua fortuna all'amicizia con Caligola, cui sei mesi prima della morte di Tiberio, augurò l'impero, subendo perciò il carcere. L'eletto liberò subito l'amico sostituendo la catena di ferro con una d'oro di ugual peso. Col titolo di re, al 40 d. C. univa già sotto di sé Batanea, Galilea e Perea. In quell'anno a Roma, cooperò all'elezione dell'amico Claudio, e il nuovo imperatore gli diede la Giudea (con l'Idumea e la Samaria) amministrata dai procuratori romani. Agrippa riunì così sotto di sé il regno del nonno (41-44 d. C.).

Nel suo breve regno si riavvicinò alle tradizioni degli ultimi Asmonei; cercò la popolarità e il favore della corrente farisaica. Donò al Tempio la catena d'oro, dono di Caligola; si mostrò sempre zelante e scrupoloso per le prescrizioni giudaiche; e per lo stesso motivo intese eliminare la Chiesa nascente colpendola nei capi.

Uccise l'apostolo Giacomo, fratello dell'evangelista Giovanni, e incarcerò Pietro durante la solennità pasquale, rimandandone il giudizio, secondo la prescrizione rabbinica, a dopo l'ottava festiva. Ma Pietro fu liberato da un angelo (At. 12, 1-19).

La capitale fu da lui accresciuta a nord di un nuovo quartiere che fu chiamato Bezata (Bezetha, nel colle omonimo, prolungamento della collina del Tempio, con la piscina a cinque portici, di cui parla Io. 5, 2). Egli lo cinse di grandiose mura (4,5 larghe, 9,45 alte; v. Gerusalemme), rimaste però incompiute per ordine di Roma, alla quale fu sempre obbedientissimo. Agrippa nell'estate del 44 d. C., a Cesarea volle celebrare il trionfo di Claudio per la campagna di Britannia; per l'occasione ricevette un'ambasciata di Tiro e Sidone, dinanzi a grande folla, che lo acclamò qual dio. Colpito da forti dolori, e corroso dai vermi, dopo cinque giorni morì (At. 12, 19-23; Giuseppe, *Ant.* 19, 8, 2).

Erode Agrippa II, figlio del precedente, aveva solo 17 anni alla morte del padre. Claudio pertanto fece amministrare la Palestina da un procuratore. Morto Erode, re di Calcide, suo zio e cognato, Agrippa II, col titolo di re, ne ottenne il regno (48 d. C.), e la sovrintendenza del Tempio. Dal 53 in poi passò a regnare sulle tetrarchie di Filippo e Lisania; nel 55 Nerone aggiunse le città di Tiberiade, Tarichea e Betsaida lulia. Collaboratore deciso dei Romani, a fianco dei quali combatté durante l'insurrezione giudaica, dopo aver cercato di calmare i Giudei esacerbati contro il procuratore Floro (Giuseppe, *Bell.* II, 16, 3 s.: III, 4, 2); mecenate fastoso, almeno in Palestina faceva professione di bigottismo giudaico. Non sposò; ma a periodi visse incestuosamente con la sorella Berenice, che fu il suo cattivo genio (Giuseppe, *Ant.* XX, 7, 3; Giovenale, *Satira* VI, 156-160). Vedova a 21 anni di suo zio, re di Caleide, venne ad abitare presso Agrippa; sposò il re di Cilicia, ma l'abbandona subito per ritornare dal fratello. È celebre la sua relazione con Tito, che solo a malincuore dovette separarsene, divenuto imperatore.

Nel 59 d. C. Agrippa II e Berenice si recarono a Cesarea per una visita al nuovo procuratore Festo. Questi li informò della causa di Paolo, in carcere ormai da due anni. Festo desiderava farsi un'idea chiara delle accuse, per informarne l'imperatore, cui Paolo aveva appellato. Agrippa, giudeo, poteva illuminarlo. Il re volle vedere l'Apostolo (cf. il desiderio di Antipa di conoscere Gesù: Lc. 9, 9).

S. Paolo, dinanzi al procuratore e al re, fece della propria vita e dottrina un'apologia bonariamente: «Tu perdi la testa, Paolo; la tua grande cultura ti fa perdere la testa». Paolo insiste e chiama in causa direttamente il re; egli conosce i profeti, deve convenire che i loro vaticini si sono realizzati in Gesù. Ed Agrippa: «Per poco tu non mi persuadi a farmi cristiano»; né prolungò il colloquio: aveva accanto Berenice! Perciò le parole di Paolo: «Farei voti (ottativo con \*\*\*; sente di domandare un favore inaudito) presso Dio che non soltanto tu ma quanti ora mi ascoltano, possiate divenire come me, eccettuate queste catene». Agrippa riconobbe con Festo l'innocenza di Paolo (At. 25, 13 - c. 26).

Ultimo rappresentante della famiglia di E., Agrippa morì settuagenario nel 95 ca. d. C.  
[F. S.]

BIBL. - E. SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4a ed., Lipsia 1901, pp. 418-51, 549-64. 585-600; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II 2<sup>a</sup> ed., Torino 1935, Pp. 417-29. 449-58; L. PIROT: *S. Marc (La Ste Bible)*, 9), Parigi 1946, pp. 178 s. 270 s.: J. RENIÉ, *Les Actes* (ibid., 11) 1949, pp. 173 s. 179 os. 319-32; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it. C. Zedda; *La S. Bibbia*), Torino 1950. pp. 46-59. 90-104; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*. I, Parigi 1952, pp. 407-10. 438-54. 475 ss.

---

**ESAMERONE.** - È così chiamata la descrizione biblica della creazione del mondo, sei giorni (= \*\*\* e \*\*\*, Gen. 1-2, 3). Il mondo non è eterno; ebbe un principio nel tempo, fu tratto dal nulla «All'inizio Dio creò l'universo» Gen. 1, 1: opera creatrice) e si assestò nella sua bella e armoniosa varietà, non da sé, né per caso, ma per il comando di Dio (opera di

distinzione, nei primi tre giorni; opera di ornamento negli altri tre). Gen. 1, 2 descrive lo stato della terra (solitudine e caos, circondata da tenebre e dalle acque dell'abisso) appena creata, prima che incominciasse l'azione ordinatrice di Dio. Questa è disposta in sei giorni: disposizione artistica in due cicli simmetrici, per dire che assolutamente tutto, la materia e la vita, proviene da Dio.

Primo ciclo, giorni 1-3, crea e divide: 1°) luce da tenebre; 2°) cielo da orbe terracqueo; 3°) mare da terra ferma.

Il secondo ciclo, giorni 4-6 è di ornato o completamento: 4°) il cielo di astri; 5°) l'atmosfera di uccelli, il mare di pesci; 6°) la terra di animali e l'uomo, corona di tutto il creato (A. Vaccari).

Esattamente come nello schema seguente (...):

Netto è il parallelismo e la corrispondenza tra il 1° e il 2° ciclo; al 1° giorno risponde il 4°; al 2° il 5°; al 3° il 6° con due opere per parte. Prima son create le regioni della luce, del firmamento e delle acque, della terra ferma, quindi seguono nello stesso ordine, i luminari, pesci e uccelli, animali terrestri e infine l'uomo.

È palese che qui l'autore sacro parla dell'universo secondo le idee e la mentalità del tempo. Così il firmamento è concepito - basandosi sull'illusione ottica - come una volta solida, che poggia sulla terra; al di sopra di essa stanno le acque (dette perciò superiori), come in un immenso serbatoio; al momento delle grandi piogge, esse si riversano sulla terra, attraverso botole «le cateratte del cielo si aprirono» (nel diluvio), Gen, 7, 11; 8, 2; Ps. 149 [148], 4 ecc. Così la luce (v. 3) è distinta dai luminari (vv. 4-18); prima che il sole apparisca, o dopo il tramonto, c'è ancora della luce sulla terra; i Semiti pertanto concepivano la luce qui sulla terra, come qualcosa di indipendente dal sole. Le piante appaiono al 3° giorno, prima della creazione del sole!

Ed è affatto naturale. Mosè non poteva conoscere, ad es., che il sole sta fermo; mentre tutti lo vedevano muoversi dall'aurora al tramonto; non poteva conoscere le epoche geologiche ecc. Sarebbe stata necessaria una *rivelazione* da parte di Dio. Ma Iddio che ispira lo scrittore sacro, per comunicare ai suoi contemporanei i suoi disegni, il piano per la salvezza spirituale dell'umanità, e le verità immutabili a noi necessarie per partecipare a tale salvezza; non rivela notizie estranee, atte magari soltanto a soddisfare la curiosità. Nel nostro caso, poi, la rivelazione della costituzione fisica dell'universo e delle sue parti, sarebbe stata inutile e dannosa. Inutile perché nessun rapporto e nessun valore ha tale conoscenza con le verità importantissime che Dio intendeva comunicare; dannosa perché molti l'avrebbero ritenuta sbagliata e falsa, facendo così rovinare lo scopo inteso da Dio e da Mosè. Solo una deprecata confusione tra ispirazione (v.) e rivelazione, ha potuto far parlare per l'e. di opposizioni tra scienza e fede, spingendo a interpretazioni concordistiche, insostenibili; come a interpretazioni non letterali infondate. L'esegesi cattolica è ormai concorde: si tratta di una narrazione storica, da intendere in senso letterale; ma distinguendo bene il *fatto* inculcato da Mosè, dal *modo*, o dalla veste o forma letteraria, con cui lo propone. Il fatto enunziato con somma chiarezza, è la creazione (v.) dell'universo, di tutto ciò che esiste, di ogni essere vivente, da un unico eterno Dio, ben distinto dal creato, essere spirituale, onnipotente.

Astri ecc., adorati allora come divinità, non sono che effetti del sommo creatore; ai cui cenni stanno compiendo esattamente le funzioni che Egli ha loro assegnate.

Dio ha creato l'uomo a sua perfettissima immagine, lo ha posto re del creato. Infine, la bontà della creazione, rispondente pienamente ai disegni divini.

Mosè comunica tali verità parlando necessariamente del mondo secondo la mentalità del tempo, e distribuendo artisticamente l'opera creatrice in 6 giorni (vero giorno di 24 ore, da mattino a mattino, come precisa il testo, regolato dall'apparire e dal tramonto del sole), anche per inculcare l'osservanza del riposo festivo, dopo la settimana lavorativa (Ex. 20, 11; 31, 17).

Forma pertanto artistica, mnemonica e pratica insieme. Tutto questo riguarda il *modo*

della creazione, descritto secondo la mentalità e le cognizioni del tempo. Di nessun'importanza è che siffatto modo non risponde a quanto la scienza è più o meno riuscita - e così tardi - a stabilire circa la formazione dell'universo, e in particolare circa le ere (azoica-primaria-secondaria-terziaria-quaternaria, con simultanea e progressiva apparizione di piante e animali), e i milioni di anni passati prima della comparsa dell'uomo. È soltanto una veste letteraria; compito di Mosè non era rivelare agli uomini anzi tempo la reale formazione fisica dell'universo. E si sa che Dio, nell'ispirazione, si serve dell'uomo così com'è, adattandosi alla mentalità dell'agiografo e alla comprensione dei destinatari. Tale distinzione tra *fatto* e *modo* si è potuta stabilire con sicurezza, confrontando il racconto biblico con le cosmogonie babilonesi. La più completa pervenutaci è l'*Enuma Elis* (dalle parole iniziali: *quando in alto*), in 7 tavolette d'argilla, composta probabilmente durante la 1<sup>a</sup> dinastia di Babele (2057-1758 a. C.); la redazione che ne abbiamo è del periodo neo-assiro (721-622 a. C.).

Secondo questo poema che rielabora elementi sumerici, ci furono all'inizio due primi principi, l'uno maschile Apsu, personificazione dell'acqua dolce, e l'altro femminile, Tiamat, (ebr. Tehom, Gen. 1, 2), personificazione dell'acqua salata. Dalla loro unione nacquero, attraverso numerose generazioni, gli dei, a coppie. La prima coppia fu Lachmu e Lachamu (luce e tenebra); quindi Ansar e Kisar (mondo superiore e mondo inferiore); Anu, dio del cielo, e Ea, dio della profondità marina e della sapienza; e poi ancora altri dei. Gli dei tentano mettere ordine nel caos, suscitando il furore di Apsu e Tiamat. Con l'uccisione di Apsu, ad opera di Ea, ha inizio la grande battaglia di Tiamat, del suo nuovo sposo Kingu, con i mostri da lei creati per assisterla, contro gli altri dei. Marduk, figlio di Ea, piglia il comando, uccide Tiamat, incatena gli altri; quindi sale sul corpo immane dell'uccisa, lo spacca in due parti: di una egli fa la *volta del cielo*, che sigilla e alla quale pone custodi che non lascino precipitare le acque di Tiamat; con l'altra metà forma la *terra*. La 5a e 6a tavoletta narra come Marduk crea i corpi celesti, determina l'anno e i mesi, fa risplendere la luna e il sole, crea le piante e gli animali e infine gli uomini, per offrire vittime agli dei. La 7a contiene l'inno di gloria che gli dei elevano a Marduk. La luce prima del sole, il caos primordiale, - ma in Gen., come semplice materia agli ordini di Dio - , la successione dalle piante all'uomo, in altri termini, la concezione del mondo fisico è identica. Ed è naturale; è la concezione del tempo. Ma qui termina naturalmente ogni avvicinamento, ogni punto di contatto tra l'e. e le cosmogonie babilonesi. Lo stesso schema artistico, la semplicità maestosa, la disposizione in 6 giorni di lavoro, e il 7° di riposo (per tacere delle verità religiose: Dio essere spirituale, eterno, unico, che crea tutto dal nulla, col semplice suo comando) sono caratteristiche uniche della narrazione mosaica, che la dimostrano con evidenza, assolutamente indipendente da quelle babilonesi.

[F. S.]

BIBL. - A. BEA, *De Pentateucho*, 2a ed. Roma 1933, pp. 134-46; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1943, pp. 63-66; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2<sup>a</sup> ed. Torino - Roma 1948, pp. 3-84; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. it.), Brescia 1950, pp. 15-50.

**ESAÙ.** - Figlio di Isacco e di Rebecca, gemello con Giacobbe, ma nato prima di lui, e perciò primogenito (Gen. 25, 20-34); ciò era fonte di vari privilegi, come quello di essere il capo e il sacerdote della famiglia, di aver diritto ad una doppia porzione di eredità, e di ricevere dal padre una speciale benedizione.

Prima ancora di nascere, i due gemelli, con una specie di profezia "d'azione" rivelarono la diversità dei loro caratteri e le lotte che sarebbero sorte tra i loro discendenti



(Gen. 25, 22-23). Infatti, E. fu un uomo rude e violento, mentre Giacobbe era mite e casalingo (ibid. 25, 27); inoltre E. era rosso e villosa, donde il suo nome ('Esau = peloso). Ignaro di tutto, Isacco prediligeva E. perché primogenito e perché gli forniva ottima selvaggina; Rebecca, invece, presaga del futuro (ibid. 25, 23), preferiva Giacobbe (Gen. 25, 28). Ora avvenne che un giorno E. tornando dalla campagna, avendo visto che Giacobbe s'era preparato una minestra di lenticchie, gliela chiese; Giacobbe si dimostrò disposto a cedergliela, alla condizione, però, che il fratello rinunziasse in suo favore al diritto di primogenitura; ciò che E., con molta leggerezza, fece (Gen. 25, 29-34); onde da san Paolo (Hebr. 12, 16) è detto profano o sacrilego. Più tardi, con un tranello ordito da Rebecca (Gen. 27, 1-45) Giacobbe riesce anche a strappare al padre, vecchio e cieco, la benedizione riservata al primogenito; benedizione, inizialmente invalida, per errore sostanziale della persona (Isacco credeva di darla a E.), ma poi convalidata (Gen. 27, 33).

E., così ingannato, grida che si vendicherà; ma al ritorno di Giacobbe (ibid. 27, 41-45), secondo le previsioni della madre, i due fratelli si riconciliano (ibid. 33, 1-4), ma per evitare nuovi eventuali dissapori, si separano; così E. andò ad abitare a Seir, antico nome dell'Idumea (ibid. 36, 8), onde è considerato capostipite degli Edomiti, coi quali gli Ebrei mai ebbero buon sangue. In conseguenza di questi avvenimenti, ma soprattutto per un impero scrutabile disegno di Dio, che tutto dirigeva secondo i suoi eterni consigli, Giacobbe diventa l'erede delle promesse divine e antenato del Messia (secondo la carne), mentre E. scompare dalla storia del popolo eletto.

L'esempio dei due fratelli, anzi dei due gemelli, dei quali contrariamente alle leggi naturali, uno è prescelto ad un singolare favore, l'altro no, prima ancora che abbiano fatto il bene o il male, anzi addirittura prima della stessa nascita, serve a s. Paolo (Rom. 9, 11-13) a dimostrare la libertà e la gratuità con la quale Dio fa pervenire la salvezza messianica a un popolo piuttosto che a un altro. [B. P.]

BIBL. - J. CHAINE, *La Genèse*, Parigi 1948; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 113 s. 116-21, 131-34. 139 ss.

---

**ESCATOLOGIA.** - Etimologicamente, trattazione di tutto ciò che riguarda la fine di ciascun uomo (e, individuale), il futuro di una nazione (e. collettiva) e dell'umanità e del mondo fisico (e. cosmica): da \*\*\* = ultimo; in modo particolare, il giudizio finale, la resurrezione dei corpi e la fine del mondo.

I moderni, parlando di e., intendono quasi esclusivamente la fine del mondo; della quale qui trattiamo: per il resto, v. le singole voci.

Si sa quanto rumore e quanto danno ha prodotto il sistema formulato da J. Weiss (1892) e accettato e divulgato da A. Loisy e A. Schweitzer: l'e. cosmica sarebbe l'essenza del Vangelo. Gesù aspettava e insegnava, soltanto, l'imminente fine del mondo; la stessa morale è un ripiego, motivata da tale attesa, la quale infine spiega perché i fedeli si siano, da sé, raggruppati in comunità. S. Paolo, come i primi fedeli, sarebbe stato ossessionato da tale e. Si intendevano in tal senso: Mt. 10, 23 ss.; 16, 27 s.; 24; 26, 63 s.; Lc. 17, 20-18, 8; 1-2Ts.; I Cor 15, 51. Tale sistema, già al 1914, era superato. R. Bultmann, M.

Dibelius, ecc. ammisero soltanto l'e. individuale, al di fuori del tempo; e dal 1936 in poi, Ph. Bachmann, O. Cullmann riconobbero che il Cristianesimo stesso costituisce l'ultima era, quella definitiva; il Regno di Dio non è solo celeste, è già incominciato nel tempo, solo avrà la sua manifestazione alla fine del tempo. Elemento essenziale non è la data di essa, ma la certezza di tale affermazione del regno di Dio.

Nel Vecchio Testamento, l'e. è solo collettiva, nazionale, messianica: cioè, la nazione come tale, l'eletto Israele, in quanto oggetto dell'alleanza, tende e termina al Cristo, che lo eleverà ed assorbirà, nel suo regno.

Manca ogni riferimento alla fine del mondo fisico. La frase "alla fine degli anni" (*in novissimis diebus*, o in *novissimo dierum*), = semplicemente "in avvenire" Gen. 49, 1; Num. 24, 14 ecc.); in contesto messianico = "alla fine dei tempi" (Is. 2, 2; Mi. 4, 1 ecc.), indica la fine dell'era o dei periodi del Vecchio Testamento e l'inizio dell'era messianica, perfetta e definitiva (= regno di Dio che durerà in eterno: Dan. 7, 14-27 = Lc. I, 31 s.; cf. F. Spadafora, *Ezechiele*, 2<sup>a</sup> ed., Torino 1951, I. 280 ss.): cf. Gal. 4, 4: «il Cristo venne alla pienezza del tempo» o «dei tempi»: Eph. 1, 10); I Cor 10, 11 «alla fine dei periodi (*finis saeculorum*)» o delle ère precedenti (Hebr. 9, 26; Allo, *Première ep. aux Cor.*, 2a ed., 1934, p. 234 s.; Id., *Apocalypse*, 1933, CXVII-CXIX).

Gli *ultimi giorni*, secondo la prospettiva biblica, indicano l'era cristiana, iniziata con l'incarnazione e la glorificazione del Cristo, e che si perpetuerà eterna nella gloria della Chiesa trionfante.

I profeti annunziano le manifestazioni della giustizia divina contro le genti (= *giorno del Signore*), con frasi («il sole s'oscurerà», «le stelle cadranno» ecc. in Is. 13, 12 per la caduta di Babilonia; 24, 14; Ez. 32, 7 s. per la rovina dell'Egitto; Ioel 2, 10; 3, 15 ecc.), che sono soltanto grandiose metafore: il castigo sarà così temendo che la stessa natura ne sembrerà atterrita (J. M. Lagrange, A. Médebielle, in DBs, II, coll. 493-503). Queste stesse immagini ripiglierà N. Signore per preannunciare la fine di Gerusalemme (Mt. 24, 29; Mc. 13, 24 s.; Lc. 21, 25 s.).

Is. 65, 17; 66, 22 parla di «cieli nuovi terra nuova», semplice immagine per indicare il rinnovamento radicale che il Messia opererà tra gli uomini (v. Rigenerazione); è la nuova creazione, opera della grazia redentrice (Gal. 6, 15; 2Cor. 5, 17; la palingenesi di Mt. 19, 28; 2Pt. 3, 13).

Infine, l'intervento di Dio Giudice, nello stile profetico, è descritto con i vari elementi descrittivi (angeli, nubi, fuoco ecc.) tradizionali.

Nel Nuovo Testamento l'e. è prima di tutto individuale (per ciascuno, la morte, il giudizio particolare, il premio o il castigo immediato) e quindi collettiva - universale (circa le sorti dell'umanità: risurrezione dei corpi, giudizio o trionfo finale del Cristo; fine della Chiesa militante, ed eterno gaudio della Chiesa trionfante).

*E. individuale.* Col battesimo il cristiano (Io. 3, 5) riceve una nuova vita spirituale (Io. 1, 12 s.) che è la stessa "vita eterna", quaggiù vita della grazia, vita della gloria in cielo (Rom. 2, 7-10; 5, 2 ss. 17; 6,4.22; Io. 17, 3 ecc.). Il fedele al momento della morte passa,

se persevera nel bene, dalla prima alla seconda; oppure discende nell'inferno per sempre. Ecco l'importanza di questo "giorno del Signore" o "venuta" (parusia, v.), per tutti improvvisa ("come ladro notturno"), in quanto nessuno ne conosce il tempo; e conseguentemente l'importanza di "essere preparati", di "vigilare", "aspettando il Signore" (Mt. 24, 37-51; 25, 1-30; Lc. 12, 16-21.35-46; 17, 26-35; Rom. 13, 11.14; 14, 10 s.; I Cor 7, 29-32; Phil. 2, 15 s. ecc.); di qui il desiderio del giusto di "morire per essere col Cristo" (2Cor 5, 1-10; Phil. 1, 21-26 ecc.).

Gesù N. S. ha basato la sua ascetica, tenuto conto della nostra fragilità, su questo evento, che non è la fine del mondo, ma che per ciascun uomo ha lo stesso valore, lo stesso significato: la morte di ciascuno.

I convinti dell'e. cosmica, dappertutto vedono la fine del mondo, mentre nei passi cit. (i principali) e in molti altri paralleli o affini, non si tratta che dell'e. individuale.

*E. collettivo-universale.* Il regno di Dio ha una duplice fase terrestre e celeste, in perfetta continuità. Esso si identifica con la Chiesa (v.) fondata da Gesù, con a capo Pietro e i suoi successori (Mt. 16, 13.20; Io. 1, 42; 21, 15 ss.; I Cor 12; ecc.; F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2a ed., Rovigo 1950, pp. 50-89); comprende buoni e cattivi (Mt. 13, 24-30.36.43 ecc.); è l'economia della grazia (Io. 1, 16 s.; Rom. 3, 21-31); che deve estendersi a tutto il mondo (Mc. 3, 13-19; 6, 7-13; 13, 9 s.; At. 1, 8 ecc.), e durerà fino alla fine del tempo (Mt. 28, 20).

La redenzione, oltre alle anime, ha anche il suo effetto salutare su tutto l'uomo; effetto che si attuerà con l'unica risurrezione (v.) dei corpi (Rom. 8, 10-39). Questo trionfo sulla morte chiuderà la fase terrestre del Regno di Dio: il Cristo presenterà gli eletti al Padre, rimettendo tutto nelle sue mani (I Ts. 4, 14-17; I Cor. 15, 12-28.50-57; Allo, *Prem. Ep. aux Cor.*, pp. 387-454).

Nessuna determinazione circa la durata di questa fase terrestre. La dottrina evangelica sul regno di Dio nelle parabole (cf. Mt. 13), la conversione d'Israele come gruppo etnico, predetta da s. Paolo (Rom. 11, 25 s.), dopo quella delle genti, la cifra simbolica di mille anni (Ap. 20), per una durata indefinita o quanto meno lunghissima (Allo, *Apocalypse*, pp. CXX. 307-29) lasciano solo prevedere un corso di tempo tutt'altro che breve. Anche nel Nuovo dunque, come nel Vecchio Testamento non c'è traccia di e. cosmica, di fine del mondo fisico; è solo preannunciata la fine della vita umana sulla terra.

Tenendo presenti le immagini adoperate dai profeti per indicare il "giorno del Signore" o la manifestazione della giustizia divina contro i nemici del suo regno, si spiegano con facilità Mt. 10, 23; 26, 63 s.; Lc. 22, 69 e finalmente Mt. 24, 3 (parusia); essi parlano della "venuta del Cristo" per punire la sinagoga persecutrice, i Giudei deicidi; si tratta della distruzione di Gerusalemme, la manifestazione più clamorosa del Messia Giudice e supremo vindice dei suoi fedeli (Lagrange, *Évangile selon S. Mt.*, 4a ed., 1927, pp. Z05.507 s.; Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 349). In Mt. 16, 27 s. si parla dell'affermazione o dello stabilirsi della Chiesa, con l'immagine adoperata da Dan. 7, 13 s. «venuta del Figliuol dell'uomo»; «venuta del regno di Dio») (Lc. 9, 26 s.), come organizzazione esterna, definitivamente distinta dalla Sinagoga (Lagrange, *S. Mt.*, p. 233; *Ev. selon S. Lc.*, p. 269

s.; v. dimostrazione in Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, pp. 17 ss. 25 ss.). Quindi da una parte il castigo dei Giudei, specialmente nella distruzione di Gerusalemme (Dio interviene per punire), e dall'altra protezione e trionfo della Chiesa (intervento in favore). Questi due aspetti della "venuta del Signore", sono congiunti nei due grandi vaticini sulla fine di Gerusalemme: Lc. 17, 20-18, 8 e Mt. 24, Mc. 13, Lc. 21. In Lc. 17, Gesù preannunzia ai discepoli le persecuzioni che li attendono dopo la sua morte. Essi allora invocheranno l'intervento del Salvatore («verrà il tempo quando desidererete vedere un solo dei giorni del Figlio dell'uomo...», v. 22; che dimostra senza dubbi trattarsi di interventi di Gesù per punire i persecutori e liberare i suoi fedeli). Ebbene il Signore interverrà, e in modo particolare "nel suo giorno", nel grande giorno (la distruzione di Gerusalemme) su cui qui si ferma (17, 25-30), e sul quale ritornerà nell'altro discorso (Mt. 24 e passi paralleli). Invece di essere inquieti per il tempo in cui esso si verificherà, i discepoli curino di essere sempre in grazia, di perseverare nel bene; perché nel castigo nazionale anch'essi potranno essere sorpresi dalla morte (17, 26-30.33.36). Agli Apostoli che chiedono dove s'abbatterà il castigo Gesù risponde con una frase proverbiale (Iob 29, 30): la preda è Gerusalemme, su cui si abatteranno gli avvoltoi (= le legioni di Roma; cf. Mt. 24, 28; cf. L. Tondelli, *Gesù*, Torino 1936, pp. 364-68).

In Mt. 24 e passi par. il divin Redentore inizia col predire la totale distruzione del Tempio e pertanto della capitale. I discepoli chiedono quando essa avverrà e quali segni la precederanno. È la fine di un mondo (quello giudaico, l'era del Vecchio Testamento) e non la fine del mondo.

Gesù incomincia con i segni remoti: guerre, persecuzioni contro i discepoli, predicazione del Vangelo in tutto il mondo (allora conosciuto; particolare già realizzato verso il 57 d. C. come attesta s. Paolo, Rom. 1, 8 e poi in Col. 1, 6).

Il segno prossimo o ultimo, inconfondibile del castigo è l'avanzata dell'esercito Romano su Gerusalemme (Lc. 21, 20), la profanazione del Tempio fatta dagli Zeloti (Mt. 24, 15; Mc. 13, 14; 2Ts. 2, 4; Prat, *Jésus Christ*, II, p. 247; J. Huby, *S. Mc.*, 4a ed., Parigi 1929, p. 343; v. Tessalonicesi).

Comincia allora la grande calamità, l'assedio (Mt. 24, 21-25; Mc. 13, 20-23). L'epilogo della tragedia con la liberazione dei superstiti, che sarà palese, senza tema di sbagliarsi, come è palese un lampo che passa folgoreggiando da un punto all'altro del cielo (cf. Mt. 24, 26 ss.), è descritto con le immagini grandiose dello stile profetico, riscontrate di sopra (Mt. 24, 29 e passi paralleli: "il sole s'oscura" ecc.). Allora i Giudei, volenti o nolenti dovranno riconoscere la rivincita della Croce (Mt. 24, 30a è citazione e compimento della profezia di Zach. 12, 2: non visione fisica, ma riconoscimento - e lutto nazionale giudaico - del castigo per la crocifissione di Gesù).

La fine della nazione giudaica sarà la liberazione per la Chiesa (e più direttamente, immediatamente, per la martoriata Chiesa di Palestina): Lc. 21, 28.31; il suo sviluppo se ne avvantaggerà. La protezione del Signore per i fedeli è espressa con gli elementi descrittivi, notati nei profeti (Mt. 24, 30b.31; Mc. n, 26 s. = Dan. 7, 13 s.; ecc.). Dio "raduna" i suoi eletti, come aveva cercato invano di "radunare" (lo stesso verbo \*\*\*) gli

abitanti di Gerusalemme, come la gallina fa con i suoi pulcini; immagine viva della protezione, della cura.

Si tratta principalmente di un vaticinio di conforto e di vittoria per la Chiesa nascente, cui è coordinato l'annuncio preciso della fine di Gerusalemme e della nazione giudaica; come lo stesso Gesù espressamente fa rilevare nella parabola del fico (Mt. 24, 32 ss.; Mc. 13, 28 s.; Lc. 21, 29 ss.). Tutto avverrà nell'ambito di quella generazione (non oltre 40 anni), mentre il momento esatto è taciuto (Mt. 24, 34 ss.). Seguono quindi gli ammonimenti per la vigilanza. (Esegesi lodata ed approvata in pieno da P. Benoit, in RB, 59 [1952] 119 s.; Id., *Com. à S. Mt., La Bible de Jérusalem*, Parigi 1950, p. 135 ss.; C. SPICQ, in RScPhTh, 36 [1952] 166 nota 53).

Nulla c'è nella Scrittura del ritorno di Elia (v.) alla fine del mondo, e dell'apparizione e lotta di un Anticristo (v.).

Ogni e. cosmica manca in s. Paolo come manca in lui e nei primi fedeli qualsiasi attesa della fine del mondo. V. Tessalonicesi 1-11.

Il celebre passo I Ts. 4, 15 va così tradotto: «Noi vivi, superstiti, alla venuta gloriosa e finale del Signore, saremo uniti ai nostri morti; ché prima tutti risorgeremo e quindi, tutti insieme voleremo verso il Cristo» (A. Romeo in VD, [1929] 301-12. 339-47.360-64; K. Staab). E I Cor 15, 51: «Tutti risorgeremo (= \*\*\* come ben traduce la versione latina), e tutti saremo trasformati» (A. Romeo, in VD, 14 [1934], 142-48.250-55.267· 75.313-20.375-83; Id., v. *Parusia*, in *Enc. Catt. It.*, IX, coll. 875-82).

[F. S.]

BIBL. - A. FEUILLET, Lc. 17, 20-18, 8, in RSeR, 35 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92: Io. Mt. 24-25, in RE, 56 (1949) 340-64; 57 (1950) 62-91, 180-211; ID., *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles* (Mt. 10, 23: 16, 27 s.: 19, 28), in NRTh. 81 (1949) 701-22: ID., (Mt. 23, 37 ss.; 26, 64: Io. 21, 21 ss.), ibid., 806-28; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 329-68; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950 (dimostrazione completa con ricca bibliografia).

---

**ESDRA-NEEMIA.** - È la denominazione comune dei 2 libri che nella Volgata latina sogliono intitolarsi «primo e secondo di Esdra», originariamente formanti un solo libro col nome di Esdra nel testo ebraico e nella versione dei LXX.

Il libro porta il nome dei due duci che più di tutti contribuirono alla costituzione del popolo dopo l'esilio. Ma, come si vedrà dal compendio, esso abbraccia la storia abbastanza lacunosa del popolo dal ritorno dall'esilio sino a un certo tempo dopo l'anno 32 di Artaserse I (433) (Neh. 13, 6). . Il Libro di Esdra contiene il decreto col quale Ciro permette agli esuli il ritorno e la riedificazione del tempio (1, 1-4; cf. R. De Vaux, in RB, 46 [1938] 29-57; E. Bickermann, in JbL, 65 [1946] 24 ss.).

Il primo ritorno degli esuli si compì sotto la guida di Shesbassar a cui Ciro consegna anche i vasi del tempio asportati da Nabucodonosor (1, 5-11). Shesbassar, molto probabilmente, è distinto da Zorobabel (P. Heinisch, p. 279 s.; R. De Vaux, *Israel*, col. 763; contro A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908, p. 541 ss.; G. Ricciotti, p. 106 s.).

Numero, offerta, abitazioni dei rimpatriati (cf. Neh. 7, 6-73). Questo elenco contiene probabilmente anche gli altri esuli, che dopo i primi, man mano sino all'avvento di Esdra, rientrarono, dal 537 al 458.

Costruzione dell'altare degli olocausti ai tempi di Zorobabel (3, 1-6).

Contratto con gli abitanti di Sidone e di Tiro stipulato forse da questi circa il materiale per la costruzione del tempio, iniziata dal medesimo (5, 16) e interrotta sino al tempo del re Dario (521-485) per le difficoltà poste dai nemici del popolo (3, 7-4, 5).

Breve notizia dell'accusa mossa contro i Giudei sotto Serse = Assuero (485-465; 4, 6).

I Giudei sono accusati presso Artaserse I (465-424) di voler tentare la riedificazione delle mura di Gerusalemme. Il re vieta il compimento dell'opera e gli avversari eseguono il decreto con metodi violenti (documento aramaico; 4, 7-23; cf. Neh. 1, 1 ss.).

Vien ripresa la ricostruzione del tempio in seguito alle esortazioni dei profeti Aggeo e Zaccaria, e dei duci Zorobabel e Giosuè, sommo sacerdote. Il capo della provincia Abar Naharah, Tatnai (cf. A. Lngnad, *Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Esther*, in *ZatW*, 58 [1940-41] 240-44) esegue delle investigazioni e giacché gli anziani dei Giudei si appellano al decreto di Ciro, rimette la decisione al re. Vien rintracciato il decreto, e Dario, con un personale decreto, permette e aiuta la costruzione. Il tempio è ultimato nel giorno 3 di Adar, l'anno sesto di Dario (515) e dedicato; il 14 del primo mese dell'anno seguente si celebra la Pasqua (4, 24-6, 23).

Nel primo mese dell'anno 7° del re Artaserse I (458), Esdra, «dottissimo scriba della legge del Dio del cielo» (7, 12; cioè, in qualità di ufficiale della curia reale, nel regno persiano, a cui erano stati affidati gli affari religiosi degli Israeliti; cf. H. H. Schaefer, *Esra der Schreiber*, Tübingen 1930), parte da Babilonia con una commendatizia del re di poter promulgare la legge mosaica e civile; al quinto mese giunge a Gerusalemme (7), in compagnia di alcuni leviti.

Se ne dà l'elenco. Quando giungono al fiume Ahawa (d'incerta identificazione), indicano un digiuno per il felice successo ed eleggono custodi che possano portare in Gerusalemme i tesori ricevuti. Giunti a Gerusalemme consegnano i tesori, offrono olocausti e mostrano ai satrapi gli editti del re (c. 8).

Si pentono di aver contratto matrimoni con popoli stranieri e stabiliscono di ripudiare le mogli. In un'adunanza tenutasi appositamente nel nono mese si stabilisce di mandare per le città, dei giudici che impongano l'osservanza del decreto e facciano un elenco dei trasgressori (9-10).

*Libro di Neemia.* Neemia descrive le condizioni della città, di Gerusalemme (cf. Esd. 4, 7-23) e implora l'aiuto divino (c. 1). Nel mese di Nisan dell'anno 200 del re Artaserse I (445) ottiene il permesso di riedificare la città (22, 1-10).

Dopo tre giorni dall'arrivo a Gerusalemme, levato si di notte, con pochi uomini ispeziona le condizioni delle mura della città. Ma Sanaballat e Tobijahu ne scherniscono il proposito di restaurazione (2. 11-20).

Numero degli edificatori (c. 3) (cf. DBs, IV, coll. 949-54).

I nemici prima li insultano, poi tendono insidie in modo che gl'Israeliti devono continuare la fabbrica a mano armata (c. 4). Neemia si leva contro le usure inumane dei ricchi e propone l'esempio della propria integrità (c. 5).

Insidie dei nemici contro Neemia sventate. Compimento della costruzione del muro dopo 52 giorni. Istituzione della guardia della città. Censimento del popolo (6, 1-7, 5).

Elenco dei primi reduci (7, 6-13; cf. Esd. 2).

Nel settimo mese Esdra promulga la legge. Celebrazione della festa delle Capanne. Nel giorno 24 si fa una pubblica penitenza e confessione dei peccati (8, 1-9, 37).

Si stringe un patto sacro, lo si sottoscrive e sigilla (c. 10).

Ripopolamento della città munita di mura: scelta degli abitanti (11, 1.2) e loro elenco (11, 3-19). Indice dei vari capi, dei sacerdoti e dei leviti (11, 20-12, 26).

Dedicazione delle mura di Gerusalemme (12, 27-42).

Ordinamento dei sacri tributi; separazione dagli estranei (12, 43-13,3).

Neemia corregge i cattivi costumi, cura che i leviti abbiano la loro giusta porzione nella distribuzione delle decime, inculca l'osservanza del sabato e maledice quei Giudei che menano mogli straniere (13, 4-31).

L'autore (comunemente si ritiene) è lo stesso Cronista che ha scritto 1-2Par.; egli, oltre ad altri documenti, si servì delle memorie di Esdra e di Neemia inserendole in vari luoghi dell'opera sua. Così Neh. 8 e probabilmente anche 9 facevano parte di Esd.; lo si deduce dal fatto che Esdra in questa narrazione ha un posto di primo piano. Le memorie di Neemia vengono completate da vari elementi (7, 6-73; 10; 11, 3-12, 26; 12, 44-13, 3) desunti da altre fonti. Che poi le memorie di Neemia abbiano avuto delle aggiunte appare chiaro da Neh. 12, 27 (la dedicazione delle mura è naturale conseguenza di 7, 5 dove si parla della loro costruzione).

Esdra e Neemia non dimorarono contemporaneamente in Gerusalemme. L'unico testo sicuro nel quale Esdra e Neemia vengono nominati assieme si deve al Cronista (Neh. 12, 36), il quale ci dà ivi solo l'elenco dei sacerdoti e dei leviti. Negli altri due testi (Neh. 8, 9; 12, 36): il nome di Neemia è probabilmente un'aggiunta posteriore fatta alle memorie di Esdra. Esdra fu a Gerusalemme nell'anno 70 di Artaserse e Neemia dall'anno 200 sino al 320 (Neh. 13, 7) di un re omonimo.

Il *problema cronologico* sta in questi termini: giacché di Artaserse che regnarono 32 anni e più, ce ne sono due: il I (465-424), e il II (404-358); Neemia operò al tempo di Artaserse I e ciò è confermato dai papiri di Elefantina. In un papiro dell'a. 17 del re Dario (408-407) son nominati Iohanen, sommo sacerdote giudeo e Delaiah e Shalemiah figli di Sanballat, duce di Samaria, avversari di Neemia (cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950 p. 492). Iohanen era nipote di Eljasib (Neh. 12, 11.22), sommo sacerdote del tempo di Neemia (Neh. 3, 1).

Per il tempo in cui operò Esdra, A. Van Hoonaker, in molti studi fatti dal 1890 al 1924 (cf. RH, 32 [1923] 481-94; 33 [1924] 33-64), seguito da altri autori (per es. G. Ricciotti, pp. 108-20), ritenne che Neemia visse sotto il regno di Artaserse I, mentre Esdra sotto Artaserse II; perciò volle invertire l'ordine offerto dal testo, spostando Esdra dopo Neemia.

Ma gli argomenti non convincono; si ritiene l'ordine tradizionale: Esdra venne in Giudea nell'anno 70 di Artaserse I e ivi esercitò il suo ufficio, per quel che sappiamo, soltanto per un anno.

Esdra dunque nel 458 ca., nel quinto mese, arriva a Gerusalemme con un'autentica missione da parte del re e presenta le lettere commendatizie alla pubblica autorità (Esd. 8, 36). Nel settimo mese espone la Legge mosaica che diventa legge ufficiale. Il popolo l'accetta e secondo le prescrizioni di quella celebra la festa delle Capanne (Neh. 8). Ordina la questione dei matrimoni misti. Per tre mesi si adunano e compilano l'elenco dei trasgressori (Esd. 10, 9.16.17).

*Attività di Neemia.* Svelato il tentativo della riedificazione delle mura, al re Artaserse, questi fa distruggere la parte già costruita (Esd. 4, 23; Neh. 1, 3; 2, 3). Nell'anno 200 del re, Neemia ottiene da lui l'ufficio di governatore per i Giudei, col permesso di costruire le mura. Dopo una perlustrazione notturna, manifesta ai capi Giudei il suo piano, che viene completato dopo 52 giorni nonostante l'opposizione dei suoi nemici.

Dedicazione solenne delle mura. Popolamento della città. Neemia cura che sia osservata la giustizia sociale. Nell'anno 32 ritorna in Persia; riceve dal re una nuova missione e rientra dopo alcuni anni in Giudea, dove reprime energicamente gli abusi ivi sorti.

[N. B. W.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Torino 1935, pp. 121-65; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 175-229; A. MÉDEBIELLE, *Esd.-Neh.* (*La Ste Bible*, ed. Pirot. 4), Parigi 1949, pp. 255-383; A. FERNANDEZ, *Comentarios a los libros de Esdras y Nehemias*. Madrid 1950; P. HEINISCH, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1950, pp. 278-94; R. DE VAUX, *Israel*, in DBs, IV, coll. 763-69.

---

**ESDRELON.** - Pianura della Palestina tra il Giordano ed il Mediterraneo, la Galilea e la Samaria, a forma di triangolo irregolare, con una superficie di 250 km<sup>2</sup>. Questa vasta depressione, denominata Izre'e'l "Dio semina" (Is. 17, 16; Iudc. 6, 33), ellenizzatasi con



la epentesi del *d* in Esdrelon, detta al tempo degli Asmonei e di Erode "la grande pianura" (I Mach. 12, 49; F. Giuseppe, *Bell.* III, 3, I) ed oggi Merg Ibn 'Amir, per l'accidentalità del terreno presenta zone particolari, come il "campo di Megiddo" (2Par. 35, 22; Zach. 12, 11) e la "valle di Iezrael" (Iudc. 6, 33; 7, 1). Bagnata dal fiume Muqatta' (il biblico Qison) che sfocia nel Mediterraneo, e dal Nahr Gialud (Barad: Iudc. 7, 1), che finisce nel Giordano, la pianura di E. è notevolmente fertile, sebbene paludosa in alcune zone, ed oggi dà vita a numerose colonie sioniste. Luogo d'incrocio delle strade che congiungevano l'Egitto alla Mesopotamia e alla Siria, fu sempre attraversata da carovane di mercanti e sempre fu un campo preferito di battaglia, reso illustre dalle celebri vittorie di Thutmosis III nel 1468 a. C. sugli Asiatici, di Barac su Sisara (Iudc. 4.5), di Gedeone sui Madianiti (Iudc. 7, 1 ss.), dei Filistei su Saul (I Sam. 31, 1 ss.); di Achab sugli Aramei (I Reg. 20, 26), del faraone Nechao su Iosia (2Reg. 23, 29) e, nei tempi moderni, di Placido, di Saladino, di Kleber e di Napoleone.

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1938, pp. 91. 412 s.

**ESEGESI BIBLICA.** - v. Ermeneutica; Interpretazione.

---

**ESODO (Libro dell').** - Secondo libro del Pentateuco. Nel testo ebr. il titolo è 'elleh semoth (= questi sono i nomi), parole iniziali del libro; quello attuale, dal greco \*\*\* = uscita, rispecchia il contenuto dei primi capitoli, l'uscita dall'Egitto. Dalla storia dei Patriarchi (Gen. 12-50), si passa alla storia del popolo israelitico; il periodo tra Giuseppe e Mosè è sorvolato con un accenno alla moltiplicazione del popolo d'Israele e al cambiamento di politica da parte del Faraone verso di lui.

L'E. si divide in tre parti principali ben distinte.

I. Avvenimenti anteriori all'uscita dall'Egitto (I-II). Oppressione del popolo ebreo, fino al tentativo di far sopprimere i neonati mediante le levatrici egiziane, e poi con l'imposizione di abbandonarli alle acque del Nilo; nascita e prima vita di Mosè (1-2, 22). Vocazione di Mosè e suoi inutili sforzi presso Faraone (2, 23-7, 13). Le prime nove piaghe e minaccia della decima (7, 14-11, 10).

II. Uscita dall'Egitto e arrivo al Sinai (12-18). Istituzione della Pasqua, morte dei primogeniti egiziani, consacrazione dei primogeniti israeliti, partenza (12, 1-13, 16). Passaggio del mar Rosso (13, 17-14, 31), Cantico di Mosè (15, 1-21). Viaggio verso il Sinai (13, 22-18, 27), il popolo è guidato e protetto da una colonna di nuvola di giorno e di fuoco nella notte (13, 21 ss; 14, 20-24; 16,10); altri episodi miracolosi; l'acqua amara resa dolce (15,22-26), la manna (16, 1-35), l'acqua fatta sgorgare dalla roccia (17, 1-7), la vittoria contro gli Amaleciti (17, 8-16).

III. Rivelazione sinaitica e organizzazione del culto (19-40).

Prima Sezione: Mosè mediatore dell'alleanza tra lahweh ed Israele. Il popolo si accampa davanti al monte, mentre Mosè sale su di esso ove iniziano le divine comunicazioni dirette all'alleanza (19, 1-15); al terzo giorno, lahweh si manifesta a tutto il popolo con lampi, nuvole ecc. (19, 16 ss.) e, sul monte, dona a Mosè il *Decalogo* (20, 1-21). Segue il *Codice dell'alleanza* (20, 22-23, 33: complesso di leggi morali, sociali, giudiziarie, religiose e culturali. Solenne ratifica dell'alleanza (24, 1-11). *Le leggi culturali*: il mediatore dell'alleanza sale sul monte restandovi 40 giorni e 40 notti: riceve le tavole dei 10 Comandamenti (24, 12-18) e le disposizioni riguardanti l'ordinamento del culto (25-31) e cioè il santuario (25, 1-9), l'arca dell'alleanza (25, 10-22), la mensa (25, 23-30), il candelabro (25, 31-40), il tabernacolo (26, 1-30), la cortina e il tappeto (26, 31-37), l'altare degli olocausti (27, 1-8), il cortile del tabernacolo (27, 9-19), l'olio per le lampade del candelabro (27, 20 s.), i vestiti sacerdotali (28, 1-43), la consacrazione dei sacerdoti e il sacrificio quotidiano (29, 1-46), l'altare degli incensi e la conca per le abluzioni sacerdotali (30, 1-21), l'olio per le unzioni e l'incenso (30, 22-38). Nomi dei due artefici degli arredi elencati, la legge del sabato, la consegna delle tavole con i Comandamenti (31, 1-18).

*Sezione narrativa*: mentre Mosè è sul monte, il popolo si costruisce il vitello d'oro (32, 1-6); ira del condottiero, sua preghiera, spezzamento delle tavole, punizione divina, nuove tavole di pietra e riassunto delle leggi dell'alleanza (33, 1-35, 3).

*Esecuzione degli ordinamenti culturali*: quando ogni cosa è terminata, la nuvola divina ricopre il tabernacolo a perenne simbolo della presenza di Dio tra il suo popolo (35, 4-40, 38).

Il periodo in cui avvennero i fatti narrati, si pone da alcuni tra il XIII e inizio del XII sec. come quello che maggiormente quadra con l'archeologia palestinese (ma v. Cronologia). Per una maggiore precisione: vi è chi ritiene Seti I (1313-1290) faraone dell'oppressione e Ramses II (1290-1225) faraone dell'esodo (L. H. Vincenti, R. De Vaux), altri Ramses II e Merneptah (1225-1215) (P. Heinisch, G. Ricciotti), ed altri ancora vedono in Merneptah l'oppressore e in Ramses III (1190-1155) il faraone dell'esodo (D. Baldi, *Giosuè*, Torino 1952, 11 s.).

Le leggi contenute nell'E. «formarono l'essenza della vita civile e religiosa del popolo eletto» (A. Vaccari). Molte sono le relazioni tra esse e quelle dei popoli vicini: tali somiglianze si spiegano da vari fattori comuni cf. p. es. tradizione, ambiente sociale, bisogni e, per le leggi babilonesi, dalla comune origine dei due popoli (H. Cazelles, *Étude sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946, pp. 147-68). Assolutamente nuovo è lo spirito da cui è animata tutta la codificazione: in questo, Israele non ha eguali (v. Decalogo).

Nell'E. si ha la costituzione civile e religiosa d'Israele: non è più una grande famiglia più o meno unita con vincoli di parentela, ma un popolo con le sue leggi e unito a Dio per mezzo di un'alleanza. Inizia così il vasto adempimento delle divine promesse ad Abramo (Gen. 12, 1-3), e la teocrazia israelita. Dio non verrà mai meno, ed il popolo avrà sempre in Lui il suo vindice (*go' el*) e protettore. E fatti narrati nell'E. permeano tutta la dottrina e la storia del Vecchio Testamento ove si può dire che non v'è pagina che non ne parli. L'E. è sempre il grande punto di riferimento per nuovi sviluppi dottrinali; cf. Os 9, 10 ss.; 11, 1

ss.; 12, 9-13, 6; ler. 1-3; 11, 1-8; 31, 1-34 ecc.; Is. 40-55 ricalca sull'E la descrizione della liberazione dalla prigionia babilonese (40-55).

Si può parlare di una vera teologia dell'E. i cui punti centrali sono: liberazione dalla schiavitù, la Pasqua, la nube, la manna, l'alleanza, il decalogo, l'arca e il peregrinare nel deserto, (cf. Deut. e Ps. 78. 95.105.106.107.114.136; e Sap. 16-19).

Episodi ed oggetti dell'E. sono tipi o figure che si sono realizzati nella persona e nell'opera di Gesù N. S. Come Israele dall'Egitto entra in Palestina per realizzare la sua missione, così Gesù rientra dall'Egitto (Mt. 2, 13 ss.); la manna, figura della 55. Eucaristia (Io. 6, 51-59); l'alleanza del Sinai e la nuova pasqua-alleanza (Lc. 22, 19; I Cor 11, 35); l'agnello pasquale, cui non doveva essere spezzato alcun osso, tipo dell'agnello che toglie il peccato dal mondo, immolato sulla Croce (Io. 19, 36; I Cor 5, 7 s.). Cf. ancora Hebr. 3-4. 8-10. 11, 23 ss.

[L. M. - F. S.]

BIBL. P. HEINISCH, *Das Buch Esodus*, Bonn, 1934; A. VACCARI, *La Bibbia*, I, Firenze 1943,

pp. 138-273; A. MALLON. *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921; B. COUROYER, *L'Exode*, Parigi 1952; A. CLAMER, *Exode (La Ste Bible*, Pirot-Clamer, I, 2), Parigi 1956; *Biblia comentada* (Profesores de Salamanca), I, Madrid 1960, pp. 378-618.

---

**ESPIAZIONE (Giorno della).** - Il 10 del settimo mese (Tisri, sett. ott.), 5 giorni prima della festa delle Capanne (v.), era il giorno solenne ("il gran giorno") della e., e della confessione dei peccati (Lev. 16, 1-34; 23, 26-32; Num. 29, 7-11). Era prescritto un severo digiuno e il riposo sabatico. Nel Tempio funzionava il solo Sommo Sacerdote, con semplici vesti sacerdotali di lino; e, unico caso in tutto l'anno, entrava nel Santissimo.

Dopo aver ucciso un vitello, in sacrificio di ammenda (Volg. "pro peccato"), per i peccati suoi, della sua famiglia e dei sacerdoti, che egli confessava imponendo le mani sulla vittima, il sommo sacerdote con un incensiere d'oro e carboni presi dall'altare dell'olocausto, penetrava nel Santissimo, dove faceva bruciare l'incenso, riempiendone l'ambiente. Ritornato nell'atrio e preso il sangue del vitello ucciso, entrava nel Santissimo e ne aspergeva il coperchio dell'arca dell'alleanza e sette volte il suolo. Uscito fuori immolava uno dei due capri destinato al sacrificio di ammenda e, ancora nel Santissimo, ripeteva l'aspersione col sangue del capro. Quindi, nel Santuario, aspergeva la tenda col sangue del vitello; e, mescolato questo sangue con quello del capro, lambiva con esso le corna dell'altare dei profumi e per sette volte aspergeva il resto dell'altare; fuori del Santuario, nell'atrio, ripeteva la stessa funzione per l'altare degli olocausti, versando infine su di esso il resto del sangue. Quindi sull'altro capro confessava tutti i peccati del popolo, trasferendoli simbolicamente sull'animale che veniva cacciato nel deserto. «Un capro per lahweh e uno per Azazel» (Lev. 16, 8). I rabbini e molti recenti spiegano «capro, destinato ad Azazel») un demone del deserto. Ma tutte le antiche versioni intendono Azazel come

un aggettivo (Volg. "caper emissarius"): "capro destinato ad allontanare" il peccato o "ad allontanarsi", da 'ez = capro, e il verbo 'azal = andarsene (A. Médebielle, A. Clamer).

Seguivano alcune letture sulla festa, preghiere; il sommo sacerdote, indossati gli abiti pontificali, immolava altri due arieti in olocausto e gli altri sacrifici abituali; quindi licenziava il popolo, benedicendolo.

La festa dell'e. restituiva ad Israele il mo carattere di popolo santo, mediante il perdono e la purificazione di tutti i suoi peccati, commessi durante l'anno e rimasti senza riparazione, dandogli la sicurezza delle benedizioni promesse. Col perdono, è assicurata a tutti: sacerdoti, leviti, popolo, santuario la santità richiesta da lahweh. I testi religiosi assiro-babilonesi sulla celebrazione della festa per il nuovo anno (Dhorme, in RAss, 1911, 41-63), l'uso antichissimo di riversare i peccati, le impurità religiose su animali e su uomini, confermano l'antichità di questa festa mosaica; integralmente conservata nel Pentateuco samaritano. Ezechiele (45, 17-25) non ne fa menzione (omette anche la Pentecoste), ché nulla c'era da aggiungere al suo simbolismo così perfetto.

Il giorno della e., in cui Israele si riconciliava con il suo Dio, può dirsi il Venerdì santo del Vecchio Testamento; ed era appunto tipo del nuovo venerdì, nel quale, il nostro Sommo Sacerdote, Gesù Cristo, consumò con il suo sangue la grande definitiva espiazione; cancellò i peccati dell'umanità, riconciliandola a Dio (Hebr. 9, 7.11 ss. 25-28). La coincidenza tra immagine e realtà è così perfetta che, come nel giorno della e. la carne della vittima espiatrice veniva bruciata fuori dell'accampamento (Lev. 16, 27), così il Salvatore morirà fuori Gerusalemme (Hebr. 13, 11 s.).

[F. S.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE. *Expiation*. in DBs. III. coll. 61-68; A. CLAMER. *La Ste Bible* (ed. Pirot. 2). Parigi 1940. pp. 121-32; E. KALT. *Archeologia biblica*. 4a ed. Torino 1944. p. 169 s.; P. HEINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento* (S. Bibbia. S. Garofalo), Torino 1950. pp. 225 s.

---

**ESSENI.** - Forse da hassaim "i silenziosi"; costituiscono una delle sette religiose del tempo di Cristo. Fonti per la loro conoscenza sono Plinio (*Hist. Nat.* V, 17), Filone (*Quod omnis probus liber sit*, 75-88; *Apologia Judaeorum*, in Eusebio, *Praeparatio Evangelica* VIII, 11-12), Flavio Giuseppe (*Bell.* II, 8, 2-13; *Ant.* XVIII, I, 5, 18-21), e, molto probabilmente, il "*Manuale di disciplina*" scoperto recentemente a Khirbet Qumran. Gli E. sorgono probabilmente al tempo dei Maccabei (dal 150 ca. a. C. al 70 d. C.); loro colonia importante a Engaddi, presso il Mar Morto. È verosimile che il grande edificio scoperto a Khirbet Qumràn rappresenti la casa del principale gruppo degli E. e che il cimitero scoperto sia il luogo della loro sepoltura. Gli E. sono caratterizzati da un forte attaccamento alle osservanze esteriori, da una fedeltà più meticolosa di quella dei Farisei più accesi: osservano il sabato con rigore, sono maniaci della purezza legale fino al punto di prendere un bagno ogni giorno prima del pasto. Se hanno elementi in comune con le sette dell'antichità, si distinguono per un fatto: sono una confraternita, una associazione religiosa strettamente unita che crea tra i suoi membri legami più forti della parentela

stessa. Hanno superiori, entrano spontaneamente e col consenso di essi, si obbligano con giuramento di fedeltà che li lega vicendevolmente con segreto inviolabile, si spogliano dei propri beni per la comunità, praticano il celibato ad eccezione di alcuni, vivono nelle medesime abitazioni, prendono i pasti in comune. Lo scopo di questa vita è religioso e morale. Il primo oggetto dell'impegno con la setta è la venerazione della divinità. In seguito nasce l'obbligo di praticare la giustizia, la verità, le regole della confraternita che esigono continenza, lavoro, vita sobria, studio dei libri santi.

Si ritiene sempre più probabile che i testi scoperti a Khirbet Qumràn (v. Manoscritti del Mar Morto), soprattutto il "*Manuale di disciplina*", appartengono agli E. e che il loro studio ci darà un'immagine assai diversa da quella che può attualmente desumersi da Filone e Flavio Giuseppe; gli E. si connetterebbero strettamente ai Hasidim dell'epoca maccabea.

[F. V.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Parigi 1931. p. 307-330; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus Christ*. I, ivi 1934. p. 63 S8;; R. DE VAUX. *Fouille aux Khirbet Qumran*, in RB. 60 (1953) 82, 106. .

---

**ESTER.** - Eroina da cui s'intitola l'ottavo libro degli "scritti" o agiografi del canone ebraico, quinto delle meghilloth o "rotoli" per l'uso liturgico. Il suo nome primitivo era Hadassa, derivato dal vocabolo ebraico "hadas" = mirto; E. invece è radice indoeuropea, donde l'italiano "stella" (dal latino), ed "astro" (attraverso il greco).

«Di belle forme e di aspetto avvenente, alla morte dei genitori, fu adottata per figlia dal cugino Mardocheo» (Esth. 2, 7). Erano della tribù di Beniamino, del casato di Cis. La loro famiglia fu tra i deportati in Babilonia del 597. Mardocheo nacque in esilio ed ebbe il nome babilonese derivato da quello del dio Marduk.

Il libro di E., che si svolge "con la vivacità e l'interesse di un dramma" si divide in tre parti.

I. Il re Serse (v. Assuero), ripudiata Vasti, fa cercare altra sposa; E. entra nell'harem ed è elevata a regina (a. 7 = 484 a. C.). Mardocheo, per mezzo di lei svela al re una congiura ordita contro di lui. Il potente cortigiano Aman, detto l'agaghita in relazione ad "Agazi" distretto della Media, indispettito perché Mardocheo, conosciuto forse già come antigideo, gli rifiuta gli ambiti onori, ottiene un decreto che ad un dato giorno siano messi a morte tutti i Giudei, fissando con le sorti (purim) la data dello sterminio (cc. 1-3).

II. Mardocheo, che ha continuato sempre a vegliare su E., la esorta ora a presentarsi al re e ad intercedere in favore dei suoi connazionali. E., dopo avere pregato e digiunato, invita il re perché con Aman venga al banchetto da lei preparato. Aman intanto erige la forca per Mardocheo; e il re, in una notte insonne, rilegge gli annali e apprende che Mardocheo non è stato ricompensato per avergli salvato la vita; decide pertanto di esaltarlo, e proprio Aman è costretto a contribuire all'esaltazione del suo nemico. Al

banchetto quindi E. svela coraggiosamente al re la sua razza e accusa Aman che è condannato a morte (c.c. 4-7).

III. Ad Aman succedono E. negli averi, Mardocheo nelle cariche. E. ottiene dal re un decreto in favore dei Giudei, i quali sono autorizzati a difendersi e a distruggere i loro nemici; cosa che fanno nel giorno che Aman aveva stabilito per la loro rovina. Mardocheo a ricordo del lieto evento istituisce la festa dei Purim (cc. 8-10). Ebbe così inizio questa annuale festa giudaica, allegra e popolarissima, 14 e 15 di 'adhar (febb.-marzo), ricordata in 2Mach. 15, 36 come "giorno di Mardocheo".

A questa narrazione, in sé completa, del testo ebraico, la traduzione greca aggiunge, qua e là, 7 cc. (parti "deuterocanoniche", v. Canone), che s. Girolamo raggruppa in fine alla sua traduzione dall'ebraico (cc. 11-16): il sogno di Mardocheo; l'editto di morte contro i Giudei; la preghiera di Mardocheo e di E.; E. dinanzi al re; l'editto in favore dei Giudei; la spiegazione del sogno di Mardocheo.

L'appendice speciale alla redazione greca (Volg. 10, 13) dà notizia, a maniera di poscritto, che essa sarebbe stata curata da un certo Lisimaco, probabilmente un giudeo d'Egitto domiciliatosi poi in Gerusalemme. Questa redazione (traduzione o meglio rifacimento greco) fu poi portata in Egitto l'anno 40 di Tolomeo Sotere II, il quale regnò dal 117 all'81 a. C. Per la notizia letteraria e la data, questo poscritto è da paragonare col prologo dell'Ecclesiastico.

Queste parti, che non si trovano nell'attuale Bibbia ebraica, sono egualmente ispirate (cf. s. Clemente Romano, I Cor. 55; Clemente Alessandrino, *Strom.* 4, 19, e Concilio di Trento).

Secondo lo studio accurato di Schildenberger (*Das Buch E.*, Bonn 1941), il greco primitivo fu un vero rifacimento, più che una libera traduzione, dell'originale ebraico. «Si può tenere come probabile che, su un comune fondo, orale o scritto, furono dapprima composti un racconto ebraico succinto ed una più ampia redazione greca; fattasi poi la traduzione greca del racconto ebraico, questa fu adottata inserendovi a suo luogo le parti eccedenti della redazione greca, cioè le sezioni deuterocanoniche. Così si ebbe l'attuale versione greca (ed. Rahlfs) per opera sembra, di Lisimaco» (A. Vaccari).

L'autore del racconto ebraico di E. ha familiari la storia e i costumi persiani; ebbe tra le sue mani gli annali persiani (2, 23; 10, 2) e gli scritti di Mardocheo (9, 20). Scrisse in Persia verso il 350-300 a. C. La stessa lingua, affine a *Par.* e *Dan.* favorisce tale data di composizione.

I moderni esegeti cattolici assegnano sia l'originale ebraico sia il greco primitivo, al genere letterario della narrazione libera, o "racconto storico liberamente abbellito", concordando con molti acattolici che ammettono nel libro di E. un nucleo storico. Assuero (v.) è Serse I (485-465 a. C.), noto per la sua infelice campagna contro la Grecia; egli ebbe la sua capitale a Susa (Esth. I, 2). Le indicazioni storico-geografiche e il carattere di Serse, dati dal libro ispirato, collimano con quanto narra Erodoto VIII-IX, e han rivelato gli scavi (Missione archeologica francese, dal 1885 in poi). La capitale risulta divisa in due parti: a sinistra del fiume (l'antico Coaspe, oggi Kercha), l'acropoli o cittadella occupata

dalla reggia; a destra la città abitata dal popolo: cf. Esth. 3, 15 ecc., dove è nettamente distinta la prima (ebr. *bìrah*), dalla seconda ( ebr. *'ir*).

Nel 483 (3,0 anno di regno), convito e preparazione alla guerra contro la Grecia (1, 3 ss.; Erodoto VII, 8-17); E. nell'harem del re (2, 8); campagna greca e sconfitta (480. 4791); E. è elevata a regina (479); il re, appena rientrato, per consolarsi della sconfitta patita, più che mai si abbandonò ai piaceri e agli amori (Erodoto IX, 108-113). Strage dei Persiani nel 473. E. è detta regina; ma per entrare dal re deve attendere la chiamata (2, 14; 4, 11); abita con altre nell'harem (2, 11-14); può ben dirsi regina di secondo rango o favorita, allo stesso modo di Vasti (cf. per casi simili Erodoto III, 31.67.88; VII, 2.7.64), accanto alla vera regina Amestris, di sangue regale e moglie di Serse I, solo ricordata da Erodoto (IX, 108-113).

«Altre prove della verità storica del nostro libro, sono l'esatta conoscenza degli usi persiani, la precisa descrizione del palazzo reale di Susa, confermata dai recenti scavi, la narrazione così vivace e particolareggiata, l'assenza di ogni anacronismo» (A. Vaccari). Si abbia poi soprattutto presente il genere letterario del libro.

Quanto alla strage dei Persiani, lo stesso numero dell'ebraico (70.000) non è criticamente certo: il greco (9, 16) ha solo 15.000; e si richiamino episodi simili dell' Antico Oriente (Erodoto III, 76.79; Dione Cassio, *Hist. Rom.* 68, 32). L'editto concedeva ai Giudei l'appoggio delle autorità locali.

Nessuna spiegazione tentata finora, all'infuori di quella offerta dal testo sacro, circa l'origine dell'antica festa giudaica e dell'etimo *purim* può presentarsi con qualche fondamento, come riconosce ad es. L. Gauthier. Le tavolette di Kultepe assicurano la derivazione dell'ebraico *pùr* dall'assiro *puru* = sorti (A. Bea, in *Biblica*, 21 [1940] 198 s.). Nell'elenco dei dignitari alla corte di Susa, riferito da un testo cuneiforme, si trova un *Marduka* tesoriere, che A. Ungnad identifica a ragione col nostro Mardocheo (in *ZatW*, 58 [1940-41] 243 s.; 59 [1942-43] 219).

Si è esagerato talvolta parlando di sciovinismo e di odio crudele in E., definito racconto profano. È vero, il nome divino non s'incontra mai nell'ebraico, ma è Dio che «tiene la fila degli avvenimenti e li muove come dietro le quinte. Si può pensare che il santo nome di Dio fu ommesso a disegno per riverenza, quando la festa di *purim*, nella quale soleva leggersi il libro di E., degenerò in una baldoria profana, com'è tuttora. Ma quel silenzio è abbondantemente compensato nel di più del testo greco, dove l'elemento religioso (e cf. già l'ebraico 4, 14) è messo in piena luce e domina gli avvenimenti» (A. Vaccari). Né mancano le attenuanti quanto al lato morale; i Giudei combattono i Persiani che li attaccano (8, 11) e vogliono la loro distruzione (9, 2.5.16). Nella vendetta sono inclusi i familiari, per il principio di solidarietà, allora vigente. L'autore, d'altronde, spesso narra, senz'affatto approvare, l'operato dei personaggi del suo racconto.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA. in *Enc. Catt. It.*, V, col. 630 55.; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 269-301; L. SOUBIGOU, *Esther (La Ste Bible*, ed. Pirot-A. Clamer, 4), Parigi 1949, pp. 579-695.

---

**ETIOPICA (Versione).** - È uno dei primi e più cospicui frutti del Cristianesimo, trapiantato nel regno di Aksum durante il sec. IV dai siriani Frumenzio ed Edesio, schiavi e poi fiduciari del Re 'Ezana convertitosi al Cristianesimo (Rufino, PL 21, 478-479; s. Atanasio, PG 25, 656-57; iscrizioni aksumite relative al re 'Ezana).

Non è conosciuta l'epoca della versione primitiva: certo non molto tempo dopo l'introduzione del Cristianesimo, a causa della necessità di una versione utilizzabile dalla comunità, ignara di lingue straniere. La lingua adoperata è il ge'ez, attualmente lingua liturgica della Chiesa copto-monofisita cui appartengono le popolazioni amariche e tigrine: lingua semitica negli elementi lessico grafici, morfologici e sintattici, derivata dai dialetti arabi preislamici. La versione primitiva, anonima, fu eseguita con diligenza ma non senza imperizia, sul testo greco usato dalla Chiesa Alessandrina, intimamente legata alla Chiesa etiopica sin dal tempo di s. Frumenzio, consacrato Vescovo da s. Atanasio di Alessandria. Il codice utilizzato è molto simile a quello Vaticano (B), contenente la recensione preesaplare dei LXX per il Vecchio Testamento e la recensione esichiana per il Nuovo Testamento. Rari sono i codici riportanti la versione primitiva: per l'Ottateuco, i codici Londinese della Società biblica ed il Parigino 3; per i libri dei Re, i Cod. Vaticano Borgiano 3 ed il cod. Parigino Abbadiano 57; per i profeti, il cod. Parigino Abbadiano 55 ed il cod. Berlinese Pet. II Nachtr. 42; per il Nuovo Testamento i due codici Parigini 32 e 45.

La versione primitiva fu riveduta secondo vari criteri, in conformità a testi greci di altre recensioni, a testi coptici ed arabi e, per il Vecchio Testamento, in conformità al testo ebraico. Questa revisione si compì nel sec. VIII (i codici più antichi riportanti questa revisione risalgono al secolo XIII, sotto la responsabilità di un abba Sàlàrà, ch'è chiamato, nei documenti etiopici, «traduttore delle Sacre Scritture», «colui che ha tradotto dall'arabo in Ge'ez la Sacra Scrittura»).

L'unica edizione integra della versione etiopica è quella curata dalla Missione Cattolica (Asmara 1920-1926). Più antiche sono varie edizioni, ma soltanto parziali: cf. A. Vaccari, *De Textu (Institutiones Biblicae, I)*, 5a ed., Roma 1937, p. 284 s.

[A. R.]

BIBL. - L. MECHINEAU, in DB, II, coll. 2014-33.

---

**EUCARISTIA.** - Il nome \*\*\* «rendimento di grazie», derivato dal racconto dell'istituzione ("Gesù rese grazie" \*\*\*; Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; \*\*\* Lc. 22, 19, I Cor 11, 23) ed usato già dalla *Didachè* (IX, 1-5; X, 1-6) e da s. Ignazio d'Antiochia (*Smirn.* 7, 1; *Philad.* 4), designa il sacramento tipo, quello che meglio caratterizza il culto della Chiesa nascente (At. 2, 42; 20, 7.11; I Cor 10, 16) e la distingue dal Giudaismo di cui continuava a condividere la liturgia (At. 2, 46; 3, 1 ecc.).

L'E. fu istituita da Cristo come sostituzione della Pasqua giudaica (I Cor. 5, 7: «Cristo la nostra vittima pasquale è stato immolato»), per permettere la partecipazione al



sacrificio della Croce a tutti i fedeli col mangiare le carni della vittima immolata. I testi del Nuovo Testamento sono al riguardo molto espressivi. In ordine di tempo, dopo il vangelo aramaico di Mt. (26, 26-29), son da porre le pagine chiarissime di s. Paolo (I Cor 11, 17-34; 10, 4. 15-22); quindi Mc. 14, 17-25; Lc. 22, 14-20; At. 2, 42.46; 16, 34; 20, 7-11; Io. 6, 51-65.

Alla v. Alleanza sono state spiegate la natura e le modalità di ogni berit e il posto centrale ed essenziale che vi ha il sacrificio con parte della vittima immolata, bruciata sull'altare (= la parte di Dio) e parte mangiata dall'offerente; con parte del sangue della vittima versato sull'altare (= la parte di Dio) e parte asperso ad es. sul popolo (l'altro contraente del patto, al Sinai: Ex. 24, 4-8; Hebr. 9, 15-22).

Il Cristo sanciva la nuova Alleanza col sacrificio della Croce; i fedeli diventano anch'essi contraenti, offerenti col Cristo del grande e unico sacrificio, condividono diritti e doveri di tale alleanza, mangiando le carni della vittima immolata. Le parole del Cristo: «Chi non mangia le mie carni non avrà la vita» (Io. 6, 53), ritengono pertanto intero il loro pieno significato.

Questo carattere, col passaggio dalla pasqua giudaica alla nuova pasqua, è più chiaramente espresso da Lc. In Mt. e Mc. è indicato sinteticamente. La cena inizia senz'altro come pasqua giudaica: Gesù manda gli Apostoli a preparare la cena pasquale (Mt. 26, 17 ss.; Mc. 14, 12 ss.); essi eseguono quanto il Signore ha loro ordinato (Mt. 26, 19; Mc. 14, 16); si è al primo giorno degli azzimi, quando s'immola l'agnello pasquale (Mt. 26, 17; Mc. 14, 12); le parole di Gesù: «Prendete, questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza» (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24) attestano che l'E. è il rito della nuova alleanza.

In stretto parallelismo, Lc. descrive distintamente, prima la cena pasquale giudaica, quindi, dopo la consumazione dell'agnello, il passaggio alla nuova pasqua: al posto dell'agnello, il pane transustanziato nel corpo di Cristo, e la stessa coppa della benedizione (com'era chiamata), col vino cioè benedetto dal capo di famiglia, trasformata nella coppa del sangue di Cristo.

Prima dell'istituzione dell'E., Gesù sottolineò quello che stava per compiere, il passaggio cioè dall'antica alla nuova pasqua, con la frase: «Vi dico in verità: io non berrò più del frutto della vite sino al giorno in cui lo berrò nuovamente con voi nel regno del Padre mio» (Lc. 22, 17 s.). Mt. e Mc. pongono questa frase, dopo l'istituzione dell'E.; Lc. invece la pone subito all'inizio, riferendola nettamente alla pasqua giudaica, di cui egli soltanto fa esplicita menzione; e Gesù la ripete mentre distribuisce il calice, rito che appartiene ancora alla pasqua giudaica, prima di mutare il vino nel suo sangue.

Bene pertanto (Lagrange, Tondelli, ecc.) la frase è rimessa nelle Sinossi anche in Mt. e Mc. all'inizio della cena; ed è spiegata come in Lc., non del convito eterno, in cielo, ma della nuova pasqua, l'E., che il Cristo sta per consumare insieme ai discepoli, nel nuovo regno, la Chiesa.

Lc. per esprimere con lucidità il parallelismo tra le due pasque e il passaggio dall'una all'altra; per evitare qualsiasi interruzione, rimette dopo di esso ogni altro particolare: precisamente, Giuda il traditore svelato (Lc. 22, 21 ss.) e che va via (praticamente

allontanato da Gesù: «Ciò che stai per fare, fallo presto» (Io. 13, 27) prima dell'istituzione dell'E. come in Mt. 26, 21-25; Mc. 14, 18-21 d'accordo con la disposizione del IV vangelo (Io. 13, 31); e l'incresciosa disputa dei discepoli per i posti migliori (Lc. 22, 24-30), avvenuta egualmente e certamente prima (P. Benoit, in RB, 48 [1939] 357-93; F. Spadafora, in *Temî di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 383,391; L. Tondelli, pp. 9-31).

La pasqua giudaica era così celebrata: il padre di famiglia, detta la benedizione sul vino, lo gustava e lo passava agli altri (1<sup>a</sup> coppa). Quindi era distribuito il pane azzimo e ciascuno lo inzuppava in un piatto comune d'intingoli detto *haroseth* (qui, il boccone offerto a Giuda da Gesù, che lo addita traditore e gli in giunge di uscire, Io. 13, 25-31); (2<sup>a</sup> coppa). Dopo un discorso edificante del padre di famiglia sulla liberazione dall'Egitto, veniva servito l'agnello pasquale e lo si mangiava col pane azzimo e con erbe amare. La cena propriamente detta aveva così termine (Lc. 22, 20 "dopo la cena"), il padre prendeva un po' di pane azzimo, lo spezzava, lo distribuiva e nessuno, dopo questo, poteva più mangiare. Era permesso però protrarre la riunione fino a tarda ora e così era servita la (3<sup>a</sup> coppa).

Questo è il pane azzimo transustanziato da Gesù nel proprio corpo, con le parole nette della consacrazione: «Prendete, mangiate. Questo è il mio corpo» e questa è la coppa, il cui vino Gesù egualmente consacra transustanziandolo nel suo sangue: «Bebetene tutti, questo è il mio sangue della nuova alleanza) (Mt. 26, 26 ss.; Mc. 14, 22 ss.; Lc. 22, 19 s.).

Ecco il testo intero di Lc.: «E avendo preso del pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede ad essi, dicendo: "Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me". Ed avendo preso il calice, nello stesso modo, dopo la cena, lo diede loro dicendo: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi"; o "che sta per essere versato"».

Dopo la terza coppa, s'iniziava la recita dell'Hallel (Ps. 113-118 [112-117]; Mc. 14, 26; Mt. 26, 30). Tale recita di chiusura fu preceduta da tutte le prediche e le raccomandazioni, conservateci nei Sinottici e in particolare da Io. 14-17 (cf. 18, 1).

La presenza reale del Cristo, sotto le due specie, risalta nettamente dal carattere stesso del rito (natura e scopo), ed è richiesta perentoriamente dall'equazione affermata da Gesù: «questo è il mio corpo», «questo è il mio sangue»; il greco \*\*\* risponde al dimostrativo aramico (*den*) che afferma semplicemente l'identità fra "questo" (pane e vino) e il corpo \*\*\*, cf. l'ebra. *basar* = \*\*\*; Io. 6,51) e il sangue (cioè la persona di Cristo).

Infine, il precetto: «Fate questo in memoria di me», rileva che si tratta di un'istituzione da perpetuarsi, fino a che durerà la fase terrestre del regno di Dio come esplicitamente dice s. Paolo (I Cor 11, 26).

«Bisogna ripetere ciò che è stato fatto e detto, gesti e parole di Gesù, come gl'Israeliti dovevano sempre rifare la cena pasquale e mangiare realmente l'agnello, in ricordo della liberazione dall'Egitto (Ex. 12, 14).

Proprio come avviene per l'agnello pasquale; perché c'è proprio un agnello veramente immolato e mangiato, sebbene il rito debba ricordare l'immolazione salvatrice, fatta dagli Israeliti in Egitto, che fu il preludio della loro liberazione. Allo stesso modo, quel che faranno i discepoli avrà la realtà di ciò che ha fatto il Maestro, sebbene il rito sia celebrato "in memoria di lui", e ci sia un rapporto strettissimo tra il dono del suo corpo, dato a mangiare ai discepoli, e l'immolazione che di esso farà sulla croce, per la redenzione del mondo» (Lagrance).

S. Paolo attesta (appena un 25 anni dopo la morte del Cristo) che l'istituzione della E. fatta da Gesù e il precetto di rinnovarla, fan parte dell'insegnamento tradizionale ch'egli trasmise ai fedeli di Corinto (I Cor 11, 23-34). Ne tratta occasionalmente perché essi celebravano l'E. in modo così disordinato che la sua vigilanza apostolica dovette intervenire; e in risposta alla questione sorta circa gli idolotiti (carni cioè immolate agli dèi, e quindi messe in vendita): I Cor 10, 14-22.

Al di fuori di questi testi, più non ne parla, salvo i riferimenti impliciti contenuti in Hebr. (cf. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, Parigi 1952, p. 316 ss.).

S. Paolo si rifà alla catechesi apostolica (I Cor 11, 23 \*\*\*; cioè, tradizione che risale al Cristo; cf. Gal. 1, 9.12; specialmente I Cor 15, 3 ecc.). Oltre a presentare alcuni episodi miracolosi della storia d'Israele nel deserto, come figura del battesimo e dell'E. (I Cor 10, 1-4), ricorda l'istituzione di quest'ultima (11, 24-26) per sottolineare il contrasto tra la mondanità egoistica dei fedeli di Corinto e il significato del rito eucaristico.

Le parole dell'istituzione sono le stesse di quelle incontrate in Lc., con il rapporto ancor più esplicito (la connessione più stretta) al sacrificio cruento della croce: «Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue; ogni volta che ne berrete, fatelo in memoria di me. Poiché tutte le volte che mangiate questo pane e bevete di questo calice, voi *annunziate la morte del Signore*, finché Egli venga»; e con un'affermazione indiscutibile della presenza reale: «Cosciché chiunque mangerà il pane o berrà del calice del Signore indegnamente, *sarà colpevole (del) verso il corpo e il sangue del Signore*». Se corpo e sangue del Cristo non fossero presenti, come verrebbero profanati da chi se ne ciba indegnamente?

E l'Apostolo insiste: «Costui mangia la propria condanna, perché non tratta come si conviene il corpo del Signore» (v. 29). Perciò raccomanda ai fedeli di fare un attento esame di coscienza, prima di mangiarne (v. 28), ché altrimenti peccano gravemente e si espongono ai più gravi castighi (v. 30). «L'indegno mangiando del pane sacro, mangia la propria sentenza di condanna; la causa di tale condanna è che non ha compreso il corpo del Signore, non ne ha considerato il pregio infinito; niente di più forte, di più espressivo per la presenza reale, soprattutto avvicinando questo v. 29 al v. 27» (Allo).

Che l'E. offre ai fedeli le carni del Cristo "nostra vittima pasquale" (I Cor 5, 7), immolata sulla Croce, perpetuando così la cena sacrificale, termine di ogni sacrificio, è espresso da s. Paolo in modo particolare e direttamente in I Cor 10, 14-22. «Miei diletti, fuggite l'idolatria. Il calice di benedizione che noi benediciamo, non è comunione del sangue di Cristo? Il pane che spezziamo, non è comunione del corpo di Cristo?...

Considerate Israele secondo la carne: quelli che mangiano le carni immolate non sono in comunione con l'altare»?

L'assimilazione è perfetta, tra l'E. e i sacrifici offerti nel Vecchio Testamento, quanto a significato della partecipazione degli offerenti alla cena che seguiva immediatamente il sacrificio, e nella quale essi consumavano parte delle carni immolate sull'ara.

Lo stesso parallelismo afferma s. Paolo (v. 21 s.) con l'identico significato che rivestivano per i pagani le loro cene sacrificali.

Come la cena consumata dai sacrificatori, mangiando parte delle carni già immolate alla divinità, e perciò d'appartenenza del Dio, era atto essenziale del sacrificio, ché il mangiarle era per loro unirsi in qualche modo allo stesso Dio; così nell'E. si mangiano le carni della vittima divina immolatasi sulla Croce, e rese presenti con le parole della consacrazione, richiamando e misticamente riproducendo l'unico ed eterno sacrificio.

L'E. pertanto (1Cor 10, 17) è la sorgente dell'unità, la linfa del corpo mistico: «Noi siamo un sol corpo, perché ci cibiamo di un solo pane» evidentemente il corpo di Cristo, unico ed uno per tutti i fedeli.

S. Luca negli Atti afferma la celebrazione dell'E. nella primitiva comunità di Gerusalemme (2, 42.46); e in un racconto particolarmente interessante narra la cena eucaristica celebrata da s. Paolo a Troade (20, 7-11). Egli usa il termine, ben presto divenuto tecnico, di "frazione del pane" (cf. 1 Cor 10, 16 "il pane che noi spezziamo"). Certamente in quest'ultimo episodio, probabilmente nell'accenno precedente, l'E. appare celebrata insieme ad = cena; come attesta s. Paolo per Corinto (I Cor 11, 17-22.33 s.). S. Paolo non condanna quest'uso, ma ne svela e condanna gl'inconvenienti. Forse, nelle disposizioni date poi di persona (I Cor 11, 34), stabilì la netta separazione tra la cena eucaristica, e questo banchetto, semplice espressione dello spirito di fraterna carità. Certo nel II sec. questo banchetto (= l'agape) lo ritroviamo attestato, ma nettamente distinto anche per il tempo in cui aveva luogo, dalla celebrazione dell'E.

Per l'E., negli *Atti* cf. lo studio recentissimo di Ph. H. Menoud, in RHPPhR, 33 1953) 21-36; per il banchetto (poi agape), f. Allo, pp. 285-93.

Alla luce dei testi precedenti e del contesto del IV evangelo, va letto il discorso di Gesù a Cafarnaò (Io. 6, 51-65).

La moltiplicazione dei pani aveva suscitato la fiammata di quel messianismo nazionalista e temporale che accecò fatalmente i contemporanei del Salvatore. Erano due concezioni antitetiche: il piano divino e il sogno umano dei Giudei; le troviamo formalmente opposte nelle tentazioni (v.), narrate dai sinottici, e nel colloquio con Nicodemo (Io. 3, 1-15).

Il piano divino: redimere tutti gli uomini mediante la sofferenza e la crocifissione del Messia (Io. 3, 17); scopo pertanto esclusivamente spirituale; sogno giudaico: il regno di Dio, come un potente impero della loro razza, con ogni prosperità quaggiù; quindi, il messia, glorioso trionfatore e capo permanente di questo impero eterno.

La moltiplicazione dei pani sembrò un indizio espressivo di questo sogno; e si volle farlo accettare dal Cristo. Ma questi si dileguò, ordinando agli apostoli di partire, per distaccarli da quell'entusiasmo, dal quale, troppo volentieri, si lasciavano anch'essi conquistare.

La folla si disperse: ma i capi decisero di venire ad una spiegazione decisiva con Gesù: insomma cosa intendeva fare?

Pertanto, al mattino, lo raggiungono a Cafarnao. Il divin Redentore, appena essi interloquiscono, svela il motivo della loro ricerca ed accetta la sfida. Essi lo cercano per il carattere materiale del miracolo da lui compiuto. Ebbene bisogna mutar mentalità: Gesù non ha nulla a che vedere con gli interessi terreni. Egli non può piegarsi alla loro concezione nazionalista e materiale; non sono cose da discutersi, non si tratta di adattamenti. Egli ha una missione divina da compiere; egli è il plenipotenziario del Padre; bisogna credere, rimettersi pienamente alla sua parola.

L'ostilità dei capi prorompe aperta: non vogliono riconoscere in Gesù questa autorità; neppure Mosè pretendeva tanto, eppure il suo miracolo (la manna) era di gran lunga superiore a quello della moltiplicazione di pochi pani.

E Gesù precisa che la manna era stata mandata da Dio; non era opera di Mosè; mentre egli ha operato questo miracolo, come tutti gli altri di cui sono stati spettatori. La manna, solo metaforicamente, poteva esser detta "pane del cielo"; era un cibo materiale, destinato al sostentamento fisico. Egli invece è il "vero cibo spirituale", disceso letteralmente dal cielo. Egli è il Messia cui bisogna rimettersi completamente.

L'unico vero motivo dell'opposizione era la falsa idea giudaica di un messia glorioso. Ma altro che re o imperatore d'Israele con eserciti e splendore mondano; il regno di Dio è soltanto spirituale, e Gesù sancirà la nuova alleanza col sacrificio di se stesso; e quanti vorranno parteciparvi dovranno mangiare le sue carni, carni immolate per la redenzione del mondo. La stessa idea in Io. 3, 15: «Come Mosé innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato (crocifisso) il Figlio dell'uomo, affinché chiunque in lui crede non perisca, ma abbia la vita eterna».

«Gesù afferma (in Io. 6, 22.65) d'aver la missione di dare il pane di vita, d'essere cioè il rivelatore inviato da Dio per condurre alla vita eterna quelli che in lui crederanno. Di più; come dà egli la vita al mondo? Mediante l'immolazione di se stesso (cioè col sacrificio della Croce), né è possibile aver accesso alla vita (esser partecipi di questa immolazione salvifica) senza partecipare alla sua carne immolata» (cf. Lagrange, *Evangelo di Gesù Cristo*, 2a ed., Brescia 1935, p. 211 ss.).

«Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Io. 6, 51). I Giudei che non vogliono riconoscere in Gesù che un semplice uomo, naturalmente respingono tale proposizione, come assurda. L'E., come cena sacrificale, suppone Cristo crocifisso sì, ma anche risorto e vero Dio.

Ma Gesù conferma solennemente: «In verità, in verità vi dico, se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita. La mia

carne è vero cibo, e il mio sangue una vera bevanda» (veramente si mangia, realmente si beve). E spiega nettamente: «Lo spirito, l'elemento spirituale congiunto alla mia carne (cioè "la divinità") rende possibile tutto ciò; è evidente che l'umanità da sola non può produrre quanto da me annunziato». Non è Gesù - uomo che può istituire la cena sacrificale; ma Gesù uomo-Dio, che immolatosi sulla Croce, risorge e con un portento unico ci permette di cibarci delle sue carni.

«Le mie parole sono spirito e vita»: riguardano questo regno spirituale, di cui non volete rendervi conto (cf. Io. 3, 5-10), e insegnano l'unico mezzo per partecipare della vita spirituale.

«Grazie a te, Creatore il Redentore dee gli uomini, che imbandisti quella tua gran cena, nella quale ci desti a mangiare non già un agnello mistico, ma il santissimo corpo e sangue tuo; rallegrando tutti i fedeli col tuo sacro convito) (*Imitazione di Cristo*, IV, 11). [F. S.]

BIBL. - J. COPPEN5, in DBs, II, coll. 1146-1215; E. B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*. 2a ed., Parigi 1935, pp. 236-45. 267-316; P. BENOIT, *Le récit de la Cène dans Luc*, in RB, 48 (1939) 35.7-93; P. TEOFILO OE ORBISO, *La E. en san Pablo*, in EstE, 5 (1946) 171-213; Y. DE MONTCIHEUIL, in RScR, 33 (1946) 10-43; J. BONSIRVEN, *Hoc est corpus meum, recherches sur l'original araméen*, in *Biblica*, 27 (1948) 205-09; ID., *Il Vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951, pp. 290-97; ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 1952, pp. 75-78. 156. 272 s.; P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *L'Epistola agli Ebrei*, Torino 1952, p. 235 s.: L. TONDELLI, *L'Eucaristia vista da un esegeta*. Roma 1950; A. AMBROSIANO, *L'Eucaristia nell'esegesi di O. Cullmann*, Napoli 1956.

---

**EUFRATE.** - (Sum. buranunu; accad. PU-ra-nunnu O Pu-rat-tu col significato probabile "grande fiume"; ebr. Perath o hannahar "il fiume" per antonomasia; greco \*\*\*, derivato dal persiano Ufratu oppure Frat). Uno dei più grandi fiumi d'Asia, origina dalle montagne dell'Armenia. A ca. 160 km. dalla foce del Golfo Persico. si congiunge con il Tigri, formando lo Shag el- 'Arab: nel tempo preistorico e anticamente (Plinio VI, 27, 130) sfociava in mare, separatamente dal Tigri.

Il corso di 2780 km. si presenta molto irregolare: fra le catene montuose del Tauro procede con ampie insenature e con profonde fosse, formando alte cascate; nella pianura mesopotamica il suo letto si allarga fino a 400 m., con profondità di 5-6 metri. Le acque abbondanti e navigabili durante la piena (marzo-giugno) per scioglimento delle nevi, anticamente bagnavano le famose città di Karkemis (Ier. 46, 2) e Babilonia (Ap. 9, 14; 16, 12) ed erano sfruttate per l'irrigazione attraverso un'ottima rete di canali.

Nella Bibbia è uno dei fiumi del Paradiso terrestre (Gen. 2, 14). Nella promessa fatta da Dio ad Abramo è il limite settentrionale della Terra promessa (Gen. 15, 18; Ex. 23, 31; Deut. I, 7; 11, 24 ecc.) raggiunto all'inizio del regno israelitico, almeno nominalmente ed in momenti particolari (2Sam 8, 3; I Reg. 4, 24); nel periodo persiano delimitava la satrapia Abar Nahara (ebr. 'ebher hannahar "al di là del Fiume": Esd. 8, 36; Neh. 2, 7.9) che

comprendeva la zona fra l'E. ed il Mediterraneo. In senso simbolico l'E. designa la potenza babilonese (Ier. 2, 18; 13, 14 ss.; Is. 8, 7; 11, 15; 27, 12).

[A. R.]

---

**EVANGELO.** - È il "lieto annunzio" o la predicazione della redenzione operata da Gesù, col complesso della sua vita e della sua dottrina; schematizzata nella Catechesi (v.) apostolica. Solo dopo la metà del II sec. d. C., il termine fu esteso ai libri che conservano il nucleo centrale di tale "buona novella"; tale uso ricorre per la prima volta, sembra, in Giustino, l'*Apologia*, 66 (scritta verso il 150-155 d. C.).

Gli scrittori classici greci usavano il termine al plurale, per indicare la ricompensa data al messaggero di una lieta notizia, o i sacrifici offerti agli dei in ringraziamento di una lieta notizia (*Odiss.* XIV, 152.166; Cicerone, *Ad Attic.* 2, 12 ecc.). Un'iscrizione greca, del tempo ca. della nascita del Redentore, chiama "principio di buone notizie" \*\*\* il giorno della nascita di Augusto.

Nella versione greca dei LXX (III-II sec. a. C.), e. ha il significato ora visto nei classici, ma il verbo "evangelizzare" introduce, in alcuni testi espressivi, il lieto annunzio della redenzione messianica (ad es., Is. 40, 3; 52, 7; 60, 6; 61, 1 ecc.).

Gli scrittori del Nuovo Testamento, per la lingua, dipendono dai LXX, versione familiare alle primitive comunità cristiane.

Il termine E. ricorre 66 volte in s. Paolo; 4 in Mt.; 8 in Mc.; 2 in At.; e in Ap. 14, 6. È sempre "l'annunzio" per eccellenza, "la parola di Dio", la "parola della salvezza"; l'annunzio dell'avvento del regno di Dio, della redenzione del genere umano compiuta da Gesù, che realizzò il piano divino di salvezza preannunziato da Dio nel Vecchio Testamento, specialmente per mezzo dei suoi profeti (cf. Rom. 1, 1-6; ecc.).

L'e. pertanto ha come autore Dio, e come soggetto Gesù.

E. ed \*\*\* si trovano da soli, in senso assoluto, per il senso suddetto: la buona novella della salute messianica (Mc. 1, 1-15; 13, 10...; I Cor 1, 17...; Gal. 1, 8 ecc.); e con un genitivo qualificativo, soggettivo (Rom. 1, 9; 15, 16; 1Ts. 2, 2-8...; I Pt. 4, 17 ecc.) o oggettivo (Mt. 4, 23; 9, 35...; 1Ts. 1, 5...; Rom. 2, 16... ecc.). Può indicare lo stesso atto di predicare la redenzione (Rom. 1, 1; 15, 19; ecc.). [F. So.]

BIBL. - G. FRIEDRICH. in ThWNT. II. pp. 705-35; SIMON-DORADO. *Nov. Test.*, I. Torino 1944. pp. 3-6.

---

**EZECHIELE.** - Il terzo grande profeta scrittore, E. (jehezqe'l "Dio è forte" o "Dio fortifica") visse nel periodo più tormentato del valico tra l'antico e il rinnovato Israele.

Insieme a Geremia, E. cronologicamente e per importanza è al centro del profetismo, che, a sua volta, è al centro della religione, della storia d'Israele.

Nel 605 a. C., con la vittoria di Kar-kemis sugli Egiziani, Nabucodonosor (605-562) divenne padrone incontrastato del Medio Oriente dal Nilo all'Eufrate (2Reg. 24, 7). Anche Ioaqim, re di Giuda, passò suo dipendente e tributario; ma, dopo ca. tre anni, superbo e follemente fiducioso sull'Egitto, si ribellò.

Nel 589 Nabucodonosor assediò Gerusalemme; Ioaqim morì, forse ucciso, e il figlio e successore Ieconia (Ioakin), dopo tre anni di regno, si arrese. Il vincitore deportò in Babilonia (597 a. C.) il re, la corte; 7000 Giudei della classe dirigente e sacerdotale, 1000 operai specializzati e un numero imprecisato di altre persone (2Reg. 24, 16). Pose Mattania, zio di Ieconia, sul trono di Giuda, mutandogli il nome in Sedecia.

Tra i deportati c'era il sacerdote E. (I, 1-3; 24, I ecc.). Essi vennero sistemati per lo più lungo il gran canale (Nar-Kabari) tra Babel e Nippur" in colonie agricole (Tell-Abib = colle delle spighe: Ez. 3, 15), servivano così alle gigantesche realizzazioni di quello che fu il periodo più splendido della risorta Babilonia. Godevano di larga autonomia, in comunità delle quali gli anziani avevano la rappresentanza e la direzione (cf. Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1). Potevano migliorare le proprie condizioni e divenire proprietari (cf. Ier. 29); E. possedeva una sua casa (Ez. 3, 24 s.; 8, 1).

Gli animi però erano eccitati. Gli esuli sognavano una rivincita sul grandioso impero babilonese, più per convinzioni religiose che per la fiducia su l'Egitto, che in Giudea ebbe sempre fautori numerosi.

Secondo gli antichi Semiti ogni comunità ha il proprio dio, che le è indissolubilmente legato. Solo da essa, infatti, egli riceve un culto che lo delizia col profumo dell'incenso e l'abbondanza delle vittime. Egli deve difendere la comunità che lo onora, deve salvarne l'indipendenza; fuori del territorio di essa, egli non ha influenza alcuna.

I Giudei, entrati nel gioco delle forze politiche, praticando un sincretismo idolatrico e trasgredendo i precetti morali, concepivano ormai l'alleanza del Sinai alla stregua dei rapporti culturali degli altri Semiti; riducevano il severo monoteismo ad una superstizione. Iahweh li deve difendere, come suoi cultori, senza badare ai loro peccati, perché se vuol salvare se stesso deve salvare Gerusalemme: Egli è il Dio d'Israele e solo nel Tempio riceve omaggi (Ier. 7, 4.8.10). (e il Signore (=il Tempio) è in mezzo a noi? La sventura non potrà colpirci» (Mi. 3, 11). Il castigo poteva essere temporaneo; ma sicura era la rivincita di Iahweh. La deportazione del 597 veniva vista sotto tale aspetto. Si aspettava contro Nabucodonosor quel che era avvenuto a Sennacherib (2Reg. 19, 35 ss.; Is. 37, 36 ss.).

Era il trionfo della religione popolare (v.). Falsi profeti, sacerdoti venali alimentavano siffatte illusioni in patria (Mi. 2, 7-11; Ier. 23, 9-50) e tra gli esuli (Ier. 29, 21-32; Ez. 13). Questi aspettavano che si realizzassero in loro le profezie mirabili di Isaia (40-66) sul ritorno da Babilonia.

In patria, i nuovi dirigenti posti dai Caldei, per nulla ammaestrati dalla sorte toccata a Samaria nel 722 (Ier. 3, 6-10; Ez. 23), ripresero pertanto, con maggiore accanimento e



testardaggine, la politica di insofferenza e sorda ribellione contro Babel; che portò alla rivolta del 588, all'assedio di Gerusalemme (Ez. 21, 23-27), durato ca. 18 mesi, interrotto per respingere gli Egiziani che movevano in suo aiuto (Ez. 30, 21 ss.; Ier. 37, 3-10). La città fu presa (28-29 giugno 587), saccheggiata, bruciata. Sedecia, dopo un tentativo di fuga (Ez. 12, 10-14) fu preso, accecato e deportato insieme ai superstiti. Era la fine del regno.

È facile comprendere la rovina morale che tale evento avrebbe prodotto sui sogni degli esuli. Per loro il pericolo di uno smarrimento era gravissimo: si trovavano esposti al fascino dei grandiosi culti tributati agli dei vincitori; il crollo delle illusioni avrebbe segnato il loro passaggio all'idolatria; scomparendo nel mare delle genti, come era avvenuto per i deportati del regno di Samaria. Le illusioni, infatti, impedivano agli esuli di trarre dalla loro sventura, quel profitto spirituale inteso dal Signore: la loro conversione (Lev. 26; Deut. 28), la costituzione del nuovo Israele, coll'attuazione fedele dell'alleanza (v.) del Sinai (Ier. 24, 1-10; 30-31; Ez. 16, 53-63; 20, 32-44).

Mentre in Giudea, Geremia, ultimo appello del Signore al popolo ribelle, esorta invano i suoi concittadini alla penitenza, al ravvedimento che soli avrebbero impedito la catastrofe (Ier. 13, 65 ss. ecc.), in Babilonia E. lavora intensamente per la riforma e la continuità del popolo eletto. In una visione sublime, che richiama quella di Is. 6, E. nel 593 (1, 1) lungo le rive del Canal grande, riceve la missione profetica. Forse aveva allora una trentina d'anni. Egli eserciterà il suo lungo ministero (almeno 22 anni) a Tell-Abib. L'ultima data indicata in Ez. 29, 17 ci porta al 571. A differenza di Geremia, E. aveva una sposa che perdette nel 90 anno dell'esilio (24, 1-26 ss.). Secondo un'antica tradizione, E. fu ucciso da un capo del popolo, da lui ripreso per la sua idolatria (s. Atanasio, PG 25, 160; Ps. Epifanio, PG 43, 401).

La missione di profeta e pastore, svolta da E. tra gli esuli, è dominata dalla distruzione di Gerusalemme (587), che la distingue nettamente in due periodi.

Nel primo (593-587) egli combatte gli errori e le illusioni, per preparare gli esuli alla conversione e alla salvezza. Muove contro corrente, incontra ostilità e disprezzo (2, 5 s. 8; 3, 8.26 s.; 12, 22.27). La sua predicazione, spesso è limitata a coloro che vengono a trovarlo, a interrogarlo nella sua abitazione (3, 24 s. 8, 1; 14, 1), arriva però e si diffonde tra tutti gli altri (2, 3-8; 3, 16-21 ecc.). È necessario infatti che questi, ora ribelli e ostili, sentano le parole del Signore, in modo che, quando si avvereranno (distruzione del Tempio e di Gerusalemme), rientrino in sé e ne riconoscano la verità; facciano penitenza ritornando di cuore a lahweh (2, 5; 12, 2; 14, 22 s. ecc.). È il miracolo della profezia che dovrà risvegliare quest'intorpiditi dall'errore. Ecco le verità che E. oppone alle false idee in voga.

1° Il Signore non è soltanto a Gerusalemme ed in Palestina. Egli è presente con la sua maestà infinita e la sua onnipotenza anche lì, in Babilonia. Egli non dimentica gli esuli; è in mezzo ad essi, ed opererà la loro conversione, facendoli l'oggetto principale dei suoi mirabili disegni (11, 14-20; 20, 34-44). È questo il significato della sublime visione descritta minutamente dal profeta e in modo da farne risaltare la trascendenza assoluta

(cc. 1-3; 3, 25; 8-10; 43, 2 ss.). Il Signore è l'unico Dio: tutti gli splendori e tutte le potenze venerate dai Caldei gli servono da sgabello.

2°) Ogni speranza di rivincita contro Babel è vana: Dio stesso ha dato a Nabucodonosor tutta la Palestina. Gerusalemme e lo stesso Tempio saran distrutti (4, 1-3.9b-11; 5-12; 20, 45-49; 21; 23-24); lo esige la divina giustizia oltraggiata fin nella sua casa (8; 22). Il profeta descrive in anticipo l'avvicinarsi di Nabucodonosor (21), l'assedio di Gerusalemme (4, 1-3.9b-11), la sorte degli assediati (5), la desolazione del paese (6), la deportazione dei superstiti (4, 12-15; 12).

3°) È vero, il Signore ha eletto il popolo d'Israele a sua porzione particolare, sua regale riserva (Ex. 19, 5), ma questa scelta procede soltanto dalla sua misericordia (16, 1.14; 20, 5 ss.) ed impone dei doveri: Israele deve osservare i precetti del Signore e fuggire l'idolatria. Esso invece ha violato e continua a violare l'alleanza (v.): 5, 5-17; 16, 15-34; 20. Iddio dunque per la sua stessa dignità di sposo offeso e tradito, per la sua stessa santità, deve punirlo (14,12-21; 15; 17).

4°) Mediante il castigo Dio mira al ritorno d'Israele all'alleanza (16, 35-63; 20). il Signore infatti, compirà i suoi disegni misericordiosi: ed ha scelto proprio gli esuli del 597 perché trasformati spiritualmente, costituiscano il nucleo centrale di quel "resto" che egli ricondurrà in patria, per ristabilire l'alleanza e ricostituire la teocrazia che verrà elevata ed assorbita dal regno del Messia (11, 13-20; 20, 32-44).

Il profeta esalta la divina giustizia, esorta principalmente ad un esame di coscienza che, facendo risaltare i propri peccati, spingerà ciascuno al pentimento, all'umile confessione e implorazione del perdono. Gli esuli non hanno nulla a che vedere col castigo collettivo che si abatterà su Gerusalemme; invece di criticare empicamente per esso la divina giustizia, si dispongano a rispondere alla misericordiosa disposizione del Signore nei loro riguardi (18). Lo stesso giorno in cui Nabucodonosor inizia l'assedio di Gerusalemme (588), E. ne dà l'annuncio agli esuli; indi tace; per lui parleranno gli eventi (24). Cinque mesi dopo la distruzione della capitale, uno scampato ne porta la notizia ad E. (33, 21) che inizia la seconda parte della sua missione. Egli predica ormai apertamente (33, 21 s.), consola, impedendo l'abbattimento degli animi; lavora in profondità alla loro conversione. Le disposizioni degli animi sono mutate: l'adempimento di tutti gli annunci precedenti svela ai deportati le loro illusioni i loro errori. Più non ironizzano sulle parole del profeta che insiste ora sul perdono e la misericordia: previa sempre la conversione (33).

Il grande teologo che ha dimostrato dal passato la necessità del castigo nazionale; il profeta severo che lo ha passo passo preannunziato nei particolari; ora con la medesima sicurezza descrive in quadri mirabili, affascinanti, il futuro glorioso che l'onnipotenza di Iahweh realizzerà per la sua gloria. il Signore piglia personalmente il governo del suo popolo rinato, escludendo i cattivi pastori (34). Preparerà la Palestina per il ritorno d'Israele, colpendo severamente i popoli vicini che vi si erano insediati (35-36). Nonostante sembri allora impossibile, la restaurazione avrà luogo, come dimostra la grandiosa visione simbolica delle ossa nude e inaridite, che, al comando di Dio, si rivestono di carne e ritornano uomini (37); nulla è impossibile alla divina Onnipotenza. Anzi, il nuovo Israele, fedele alla ristabilita alleanza, vien già descritto nella sua vita

serena sui colli della Palestina; lo stesso Dio lo proteggerà contro le potenze soverchianti che un bel giorno moveranno sicure per annientarlo (38-39). Profezia che si realizzerà nel prepotente tentativo dei Seleucidi, e nella vittoria dei Maccabei.

La visione della nuova teocrazia (40-48): il nuovo tempio, il nuovo culto, la nuova sistemazione della terra promessa, costituisce un quadro grandioso che integra e suggella l'opera così notevole e tipica di E. La restaurazione è qui presentata nella sua natura (cf. 11, 19 s.; 31, 26 ss.): più che il fatto è vaticinato il modo. Non si avrà un ritorno al passato, ma un rinnovamento, un perfezionamento.

Oggetto della profezia non è l'edificio materiale, gli atti esterni del culto, quanto il rispetto, l'intima venerazione con cui si deve custodire il primo e compiere gli altri; non la spartizione materiale della Palestina, quanto lo spirito di giustizia e di solidarietà fraterna che deve informare i rapporti sociali. Viene così manifestato, operante nel culto e nella vita sociale, il "nuovo spirito" che il Signore infonderà nei rimpatrianti (36, 25-29; 37, 14.23).

I dettagli minuziosi accentuano quest'idea del rispetto e della venerazione per il tempio e le cose sacre; e della giustizia che deve regnare nel paese.

E. vuol suscitare negli esuli il pentimento più vivo per le profanazioni del tempio compiute da Israele nel passato (cc. 8-11).

Il timor di Dio, lo zelo per il suo culto sono alla base del sentimento religioso.

Forse in Baruc (1-3, 8; ca. 582-1 a. C.) possiamo vedere i frutti realizzati dalla missione di E. Quanto alla forma sono caratteristiche le visioni grandiose e complesse descritte fin nei minimi particolari e le numerose azioni simboliche. Le visioni sono presentate come reali, oggettive e non c'è motivo di intenderle diversamente; rispondono esattamente ai dati dell'ambiente babilonese; avvengono nei sensi interni del profeta e sono congiunte a rivelazioni intellettuali. Le azioni simboliche effettivamente compiute erano di un'efficacia straordinaria per colpire ed attirare l'attenzione degli esuli, così mal disposti. Alcune di esse: la reclusione volontaria (3,25), il mutismo (3, 26 s.), l'immobilità, (4, 4-8) e qualche espressione «caddi faccia a terra» 1, 28; ecc.) sono servite ad Klostermann per varare l'ipotesi dell'epilessia di E. (Kraetzschamar, Bertholet). Interpretazione futile che dispensa da ogni confutazione.

Il libro, cui si riconosce concordemente un ordine sistematico perfetto, segue la duplice attività del profeta, rispettivamente nella 1<sup>a</sup> (cc. 1-24) e nella 2<sup>a</sup> parte (cc. 33-48). Tra l'una e l'altra, E. ha disposto i suoi vaticini contro le genti (cf. Is. 13-23; Ier. 46-51).

Il Signore castiga il suo popolo, ma non permette che i suoi nemici godano impunemente dopo aver infierito al tempo della rovina (587). Punirà pertanto i popoli confinanti (Ammon, Moab ecc.; 25); punirà Tiro che, dopo aver fomentato la ribellione di Giuda contro Babel, crede nella sua superbia che la rovina di Gerusalemme rafforzi la sua potenza (26-28); umilierà l'Egitto che col suo fascino ha spinto Giuda all'idolatria e alla ribellione (29-32). Questi vaticini furono in gran parte composti tra il gennaio del 587 e il 585. L'idea che in essi presiede è il dominio universale di Iahweh, che regola tutti gli

eventi umani; si serve dei pagani per punire il suo popolo, ma punisce poi anch'essi per la loro superbia, per la loro crudeltà. E mentre il castigo per Israele è solo temporaneo e medicinale, per costoro è definitivo.

All'unità di tracciato e di composizione, va aggiunta quella dello stile: le stesse stereotipe flessioni ed espressioni ricorrono per tutto il libro. Tuttavia oltre alle corruzioni testuali, non mancano in esso, pur così omogeneo, correzioni ed aggiunte; ma riguardano soltanto dettagli o brevissime pericopi, diversamente definiti. L'opinione, ripresa e sviluppata nel recente commento di Bertholet (1936), che il libro risulti di due o più abbozzi o appunti scritti da E. in tempi diversi (la maggior parte in Giudea - redazione palestinese - dove si fantastica abbia esercitato E. il suo ministero, prima di recarsi in esilio verso il 585, dove avrebbe scritto solo pochi vaticini) e fusi nella forma attuale da un esule, ha basi fragili. Essa ricorre ai cosiddetti doppioni: spesso in E. pensieri simili o identici vengono espressi con forma leggermente diversa. Ma tale fatto è da attribuire senz'altro allo stile caratteristico del profeta e al testo, spesso corrotto, per aggiunte e mutazioni.

E. si ferma a lungo nell'espone un'idea, vi ritorna su illustrandola sotto i suoi vari aspetti. Nel narrare un episodio, una visione, vi si indugia per non lasciarsi sfuggire alcun dettaglio. Questo appare evidente nelle parti, dove non si è potuto od osato introdurre le varie recensioni (cf. 1, 4-2, 1; 4-5; 11, 1-13 ecc.).

Data questa caratteristica, non è possibile evitare le ripetizioni, specialmente se manca quel lavoro di lima che si esige in un'opera letteraria. E in realtà: «la dizione del libro di E. non è molto elegante né del tutto rozza, ma partecipa dell'uno e dell'altro carattere» (s. Girolamo).

Basta ammettere che lo stesso E. ha redatto definitivamente il libro verso la fine della sua esistenza (570 ca.), servendosi di suoi scritti o raccolte antecedenti, perché cessi ogni difficoltà o meraviglia per queste apparenti ripetizioni che spesso riecheggiano la lunga attività del profeta.

L'ipotesi d'altronde fu subito confutata da H. Cornill, G. Jahn, E. Kreife, e contro il Bertholet da J. Hempel (in *ZatW*, 55 [1937] 299).

Per il ministero palestinese di E., del quale nessuno accenno è nel testo, c'è la grave difficoltà dell'ambiente sciovinista e arroventato; è incredibile che E. abbia potuto svolgere il suo minaccioso messaggio in Gerusalemme o nelle vicinanze, nelle condizioni storiche a noi ben note dal libro di Geremia (cf. *Ier.* 37-38: il profeta poté sfuggire alla morte per il particolare intervento segreto dello stesso re, Sedecia; mentre un altro profeta dovette fuggire in Egitto e ancora lì fu fatto assassinare dai Giudei esasperati), e dalle lettere di Lachis (lettera VI; A. Vaccari, in *Biblica*, 20 [1939] 196 ss.; cf. VD, 26 [1948] 379).

Il libro di E. scritto quasi esclusivamente in prosa, ha carattere didattico, discorsivo: vuol convincere. Non mancano però splendide immagini e componimenti di vera poesia (15.19.21.27.31).

La lingua risente fortemente l'influsso aramaico e, per il lessico, quello accadico che dà al libro l'inconfondibile colore babilonese, valido argomento d'autenticità. Il testo ebraico è particolarmente corrotto; ma è superiore alla versione greca dei Settanta, che risulta molto mediocre; nelle pericopi più difficili essa trascrive l'originale senza capirlo, anzi molto spesso omette quel che non sa spiegare o lo rende in maniera cervellotica. La volgata segue passo passo il testo ebraico, che rende spesso servilmente.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Ezechiele (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, 2a ed., Torino 1950; H. H. ROWLEY, *The Book of Ez. in Modern Study*, in *BjRy Libr.* 36,1 (1953) 146-190; G. - FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ez.*, Berlin 1952; ID., *Ezechiel*, Tubingen 1955; A. VAN DEN BORN, *Ezechiel*, Roe 1954; G. C. AALDERS, *Ezechiel*, Kampen 1955; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1961, pp. 1497-1587.

---

## F

---

**FACEE.** - v. Israele (regno di).

**FACEIA.** - v. Israele (regno di).

---

**FARISEI.** - Antica setta giudaica. Flavio Giuseppe chiama i suoi aderenti in greco <sup>\*\*\*</sup>, trascrizione dell'aggettivo aramaico *Perisajja* = «divisi, distinti». Con ogni probabilità il termine si deve ai loro avversari; ché i F. fra di loro si chiamavano "compagni" oppure "santi".

Non si conosce l'origine della setta. Flavio Giuseppe (*Ant.* XVIII, 11) li fa rimontare a tempi antichissimi, ma li nomina la prima volta solo al tempo di Gionata Maccabeo (*ibid.* XIII, 171). Ma è probabile che in questo caso egli applichi il termine agli *Assidei*, di cui si parla in I-II Mac. (11. 2, 42; 7, 13; 11. 14, 6). m solito questi sono considerati già come F. o, forse più esattamente, come loro predecessori dai lineamenti simili. L'esistenza dei F., invece, appare sicurissima sin dal tempo dei primi Asmonei. Già sotto Giovanni Ircano (153-104 a. C.) essi occupano un grande posto nel giudaismo, osando sfidare la suprema autorità con la loro opposizione. Sotto Alessandro Ianneo (103-76) furono perseguitati con durezza; ma acquistarono subito un potere eccezionale sotto la regina Alessandra (75-66), vedova di Ianneo. Il dissidio con la monarchia era alimentato in modo particolare dall'unione, disapprovata dai F., del potere politico con quello sacerdotale mantenuta dagli Asmonei in seguito all'investitura (153 a. C.) a sommo sacerdote di Gionata Maccabeo da parte di Alessandro Bala, re di Siria.

Al tempo della dinastia erodiana e dell'occupazione romana i F. godettero un'autorità molto limitata negli affari del governo, tanto più che il sommo sacerdozio era in mano dei loro nemici, ossia dei Sadducei (v.). Ma crebbe sempre più il loro ascendente sul popolo, come appare specialmente dai Vangeli e dai più antichi testi rabbinici. Dopo il 70, scomparso il partito dei Sadducei col sommo sacerdozio, il giudaismo ufficiale fu diretto spiritualmente solo dal fariseismo.

I F. si dimostrarono aperti nemici di Gesù (cf. Mc. 3, 6; Mt. 12, 14; Io. 1, 24; 9, 13. 16; 7, 32 ecc.), il quale ne riprese l'ipocrisia e la falsa religiosità (cf. Mt. 23, 13-33). Non è possibile restringere le severe parole di Gesù solo ai falsi F., condannati spesso anche negli scritti talmudici. Tuttavia esse non escludono un vero attaccamento a Dio da parte del Fariseismo. Che i suoi seguaci fossero fra i più vicini all'insegnamento di Gesù ne abbiamo indizi nel Vangelo stesso (cf. Mc. 12, 18. 24; Io. 3, 1 ecc.; At. 5, 34-3-9). A Gerusalemme, la Chiesa nascente, in gran parte era composta da ex-farisei (cf. At. 15, 5).

Generalmente si parla di "setta" dei F.; ma il termine va preso in senso relativo. Non si tratta infatti di nessuna "separazione" dottrinale propriamente detta; anzi i F. sostenevano di essere gli autentici interpreti del giudaismo, che in definitiva si manifestò aderente al loro pensiero. Il termine, perciò, è usato solo per indicare la loro diversità dottrinale e pratica da altre correnti, quali il sadduceismo e l'essenismo. Flavio Giuseppe nella sua preoccupazione di trovare corrispondenti nell'Ellenismo paragona i F. agli Stoici, i Sadducei agli Epicurei e gli Esseni ai Pitagorici.

Fra i principi caratteristici dei F. sono il rispetto alle tradizioni dei padri, la fede nell'esistenza degli Angeli, nella risurrezione e nella Provvidenza divina. Essi avevano inoltre un particolare indirizzo giuridico e non pochi usi liturgici in contrasto con quelli dei Sadducei.

Per il primo punto Flavio Giuseppe (*Ant.* XIII, 297) afferma: «I F. trasmisero al popolo alcune norme di origine antica, le quali non sono registrate fra le leggi di Mosè» e dice (ivi, 408) che la regina Alessandra ristabilì ciò che «i F. un tempo avevano introdotto in conformità alla tradizione dei padri e che Ircano aveva abolito». Anche Gesù allude a tali tradizioni farisaiche, chiamandole «dottrine e norme di origine umana» (Mc. 7, 7). E nei testi talmudici si leggono affermazioni, che antepongono tali tradizioni perfino alla Legge mosaica.

In At. 23, 8 si ha l'unico testo, che afferma in maniera esplicita la fede dei F., negata dai Sadducei, nella risurrezione. La testimonianza è confermata da molteplici testi di Flavio Giuseppe e dei rabbini, che rinfacciano ai Sadducei l'opinione contraria, specialmente riguardo alla risurrezione e all'immortalità dell'anima.

Riguardo alla Provvidenza divina Flavio Giuseppe, che ama il vocabolo greco - ben poco adatto - \*\*\* (= fato), dice che i F. tenevano una via di mezzo fra gli Esseni, che tutto facevano dipendere da essa ed i Sadducei, che la escludevano completamente. Egli afferma che «i F. sostenevano certe cose, ma non tutte, essere opera del destino, mentre altre cose esistere da sé, realizzandosi senza essere prodotte» (*Ant.* XIII, 172). Altrove (*Op. cit.* XVII, I, 13; *Bell.* II, 162 s.), invece, dice che essi riferivano tutto alla Provvidenza

(lett. "fato"), pur ritenendo la libertà umana. E nei suoi scritti egli, che apparteneva al gruppo dei F., ricorre spesso all'intervento divino per spiegare i vari avvenimenti che narra.

Secondo il medesimo autore (*Ant.* XIII, 295) i F. adottavano pene meno severe nei giudizi. La stessa tendenza è documentata in scritti rabbinici (cf. H. Strack-P. Billerbeck, p. 395 ss.).

Più accentuate erano le differenze negli usi liturgici. Innanzi tutto per l'offerta del primo manipolo della nuova messe, prescritta per il «secondo giorno del sabato» (Lev. 23, 11), i F. sostenevano che ciò doveva avvenire il 16 Nisan, il giorno dopo Pasqua, mentre i Sadducei, più logicamente, intendevano il termine sabato nel suo senso specifico, affermando che l'offerta andava fatta sempre nel giorno successivo, indipendentemente dal 15 Nisan (cf. Flavio Giuseppe, *Ant.* III, 250; Filone, *De legibus specialibus* II, 162). Tale diversità ne comportava un'altra circa la data da assegnare alla festa di Pentecoste, fissata il cinquantesimo giorno dall'offerta del manipolo.

Differenze minori sono registrate anche per il rituale da eseguirsi nel giorno dell'espiazione (*Kippur*) e nella festa delle capanne (cf. Strack-Billerbeck, p. 355 s.). Anche per la festa di Pasqua si notavano diversità; fra l'altro i F. ammettevano che «la Pasqua annulla il sabato», dichiarando leciti alla sera del 14 Nisan, anche se fosse incominciato il riposo sabatico, gli atti prescritti per la preparazione dell'agnello.

[A. P.]

BIBL. - H. STRACK-P. BILLERBECK. *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, vol. IV, Monaco 1928, pp. 334-52; M. J. LAGRANGE. *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Parigi 1931, pp. 268-301; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941, pp. 46-54.

---

**FAUNA.** - La f. palestinese è paleartica, ad eccezione della valle del Giordano e del bacino del Mar Morto, dove è quasi esclusivamente indiana ed etiopica. La Palestina infatti forma geograficamente l'estrema provincia meridionale della zona paleartica che comprende tutto il mondo antico dal circolo polare artico fino ai limiti meridionali dell'ulivo, dall'Europa, Asia e Africa all'Imalaia e al Sahara, dall'Atlantico al Pacifico.

*Mammiferi.* Pecore e capre sono allevate intensivamente in tutta la regione, a scapito del rimboschimento. La pecora più comune è quella dalla coda larga e adiposa *Ovis laticaudata*; la capra è presente in molte specie: *Capra hircus*, *c. membrica*, *C. angorensis*. I bovini *Bos taurus*, *B. bubalus* sono allevati in minore quantità. Le greggi e gli armenti, in ebraico *so'n* e *baqar*, hanno costituito sempre una fonte di ricchezza nella Terra promessa che «scorreva latte». Il cavallo e il mulo sono più rari del volgare asino paziente, resistente alla sete e al calore, a buon mercato; è un elemento indispensabile nella vita domestica della popolazione povera. Il cammello, sempre più raro nei centri abitati, è ancora allevato a migliaia dai Beduini, per la carne, il latte e il pelo con cui tessono stoffe rudimentali. Oltre ai cani e ai gatti, randagi e domestici, bisogna ricordare tra i mammiferi selvaggi: il leone che è solo un ricordo in Palestina; mentre gli sciacalli, la

volpe *Vulpes nilotica* e *V. flavescens*, il lupo, la tigre, la lince, la pantera, la iena sono frequenti, specie nella valle del Giordano e nel bacino del Mar Morto; l'orso è confinato nell'Hermon. L'antilope, la gazzella e la capra bedon sono originarie della f. etiopica; il cervo *Cervus capreolus* e *C. dama* sono scomparsi da poco. Il maiale, proibito dalla legislazione ebraica e musulmana, è allevato dalle comunità europee; il cinghiale vive nella bassa fratta paludosa del Giordano e dei suoi affluenti. Il coniglio è raro e non è nominato dalla Bibbia, mentre la lepre è rappresentata da più specie *Lepus syriacus*, *L. sinaiticus*, *L. aegyptius*, *L. isabellinus o della Nubia*. Non tralasciamo le molte specie di topi *Mus alexandrinus*, *M. nyoticus*, *M. masculus*, a cui si aggiungano la talpa e il porcospino.

*Uccelli*. - L'abbondanza di uccelli in Palestina si spiega dalla sua posizione geografica che ne fa il luogo di passaggio delle migrazioni tra l'Europa e l'Africa. Gli uccelli del Nord durante l'estate e quelli del Sud durante l'inverno vi trovano un clima dolce e caldo, specie lungo la valle del Giordano detta Ghor. Gli uccelli indigeni della stessa Palestina possono emigrare dalla catena montagnosa centrale lungo la costa e il Ghor caldi e assolati.

Dei Passeracei ricordiamo: il merlo, il pettirosso, l'usignolo, la rondine, il cardellino, il passero *Passer domesticus*, *P. moabiticus* in gran numero a danno dei cereali e dell'uva, il fringuello, sei specie di corvi e quindici di capinere, il picchio, il cuculo e l'allodola.

Dei Gallinacei: la comune gallina che si alleva ovunque, il tacchino, varie specie di pernici, il francolino, la tortora, le quaglie.

Anitre, oche, cigni, pellicani e smerghi tra i Palmipedi.

Cicogne, gru, aironi *Ardea cinerea*, *A. purpurea*, beccaccini, ottarde, vannelli dei Trampolieri.

Dei Rapaci: l'avvoltoio che insegue le greggi, sei specie di aquile, il nibbio, lo sparviero, il falco, il gufo, il barbogianni, l'alocco, la civetta e il grifone.

*Rettili e Anfibi*. - Il terreno e il clima molto caldo, specie nel Ghor e nel Mar Morto, sono l'ambiente ideale per la vita di questi animali che sono ampiamente rappresentati in Palestina, con circa 40 specie di serpenti. Alle comuni serpi e bisce innocue si aggiungano le molte specie di vipere, di cui la velenosissima *Vipera euphratica*, la vipera cornuta o ceraste, la vipera delle sabbie e il *Cerastes hasselquistii*. Tuttavia rari sono gli incidenti mortali provocati dal morso di questi rettili.

Fra i Sauri: le molte specie di lucertole *Lacerta viridis*, *L. judaica*, *L. laevis*, i camaleonti e i gechi; il coccodrillo viveva tempo addietro nel Nahr ez-zerqa, a nord di Cesarea marittima; inoltre circa sette specie di tartarughe.

Degli Anfibi si ricordino rane e rospi.

*Pesci*. - I pesci di mare sono gli stessi che si trovano in tutte le coste del Mediterraneo; il Mar Morto non ne ha affatto. Ricchissima la f. ittica, anche se di poche specie, nel Giordano, nei suoi affluenti e nel Lago di Tiberiade. La *Capoeta damascena* è pescata ovunque e si chiama volgarmente trota; il *Chromis* è l'alimento delle popolazioni



rivierasche del pescosissimo Lago di Genezaret: *Chromis niloticus*, *C. tiberiadis*, *C. Andreae*, *C. Simonis*, *C. pater familias* perché nutre più di duecento piccoli nella cavità boccale. Al *Chromis* si aggiungano il *Clarias macracanthus* e il *Barbus bedonii*.

*Insetti*. - L'ape, *Apis aegyptiaca*, *A. syriaca*, *A. cypriota* offre miele squisito e ricorda la frase biblica «la terra ove scorre il miele». L'apicoltura scientifica è entrata anche fra gli indigeni, ad imitazione degli Israeliti e degli Europei. Zanzare, mosche, pulci e pidocchi sono ancora in abbondanza fastidiosa. Le cavallette, in marcia Est-Ovest, sono ancora un flagello temutissimo. Gli scorpioni abbondano, ma non sono velenosi. A questi insetti se ne aggiungano ancora migliaia e migliaia dagli imenotteri ai coleotteri, dalle farfalle alle formiche.

Nella Bibbia gli animali sono classificati in: quadrupedi, uccelli, rettili e pesci, non seguendo, evidentemente, una classificazione moderna in classi, ordini e specie. La Bibbia ebraica nomina 128 specie di animali con 155 termini differenti; in più 2 della versione greca dei Settanta e 4 del N. T.

[P. C.]

BIBL. - In genere, la f. si trova nei Dizionari, sotto la voce «Palestina» salvo il rinvio ad ogni singola voce degli animali.

Tutte le Guide e gli Atlanti della Palestina, oltre ai Dizionari e alle Enciclopedie, danno notizie sulla f. palestinese. In tutte le riviste c'è una bibliografia, e il migliore *Elenchus bibliographicus* aggiornato è quello pubblicato in *Biblica*. Due opere sono fondamentali e insostituibili: R. ROHRICHT, *Bibliotheca geographica Palaestinae* von 333 bis 1878, Berlino 1890; H. B. TRISTAM, *The fauna and flora of Palestine*, in *Survey of Western Palestine*, Londra 1884.

---

**FEDE.** - Nel Vecchio Testamento non è tanto un'adesione intellettuale a verità fondamentali circa l'esistenza di Dio (v.) ed i suoi attributi quanto un completo abbandono, sia individuale che nazionale, alla bontà divina, alla sua parola manifestata dai profeti ed all'idea di un continuo intervento di Dio nella storia, in preparazione del Messia e del suo regno.

Già nella Genesi (15, 6) il sorgere del popolo ebraico è connesso intimamente con un atto di f. del suo capostipite Abramo. La vita dei Patriarchi, l'esodo dall'Egitto con i miracoli avvenuti nel deserto, l'occupazione della Palestina e tutta la storia del popolo ebraico, prima dell'esilio (cf. Tob. 2, 18; 13, 4; Iudt. 6, 15; Esth. 14, 12.19) e fino all'epoca maccabaica (cf. specialmente 2Mac.), presuppongono una continua e profonda f. (cf. Hebr. 11, 2-40; e v. alleanza).

La mancanza di f., con l'affannosa ricerca di alleanze politiche e di mezzi umani, genera il disastro nazionale, per cui i grandi profeti (Elia, Eliseo, Isaia, Geremia ecc.) consigliano l'unico rimedio nel ritorno al genuino concetto della religione e ad una viva f. in Dio, base dello Stato teocratico.

I profeti insistono per una f. totalitaria, ispiratrice di ogni rapporto fra uomo e Dio (Is. 7, 9; 28, 16); f. legata al Messia, termine ultimo del Vecchio Testamento, pegno e garanzia della perennità della dinastia davidica.

Tale atteggiamento si fonda su l'onnipotenza e bontà di Dio, da una parte, e su la relazione che vige fra l'uomo - ed in modo particolare il popolo eletto - ed il suo Creatore, cui si deve sottomissione completa. La f., perciò, sarà il primo principio etico del V. T. (cf. Hab. 2, 4). Per essa un pio Israelita era obbligato a subire anche la morte (cf. 2Par. 24, 20 s.; 2Reg. 21,16; 2Mac. 6, 8-11. 18-31; 7, 1-42).

Nel Nuovo Testamento f. è l'adesione totale al Cristo e alla Sua rivelazione. Fra gli scritti che parlano più della f. s'impongono i Vangeli sinottici, s. Giovanni e s. Paolo. I primi evitano ogni trattazione od allusione teoretica, mentre gli altri insistono particolarmente su la necessità e su alcune caratteristiche della f. Molti miracoli riferiti dai sinottici esaltano la potenza della f. perché essi sono compiuti per premiare o per corroborare tale virtù (cf. Mc. 5, 34.36~ 7, 29; 9,22 ss.; 10, 52; Mt. 8, 13; 9,28; Lc. 17, 19). A chi crede (cf. Mc. 2, 5; Mt. 11, 22 ss. ecc.) sono rimessi i peccati; mentre la mancanza di f. rende impossibile il miracolo (cf. Mc. 6, 5 s.; Mt. 15, 31; 17, 20; Lc. 13, 34 s.; 19, 41-54). Gesù esige innanzi tutto una fiducia, che escluda ogni incertezza (Mc. 11, 22 ss.), nel suo potere.

Nel Vangelo di s. Giovanni si accentua il valore della f. come vincolo di unione intima fra il Cristo e il credente (6, 56; 15, 1-8). La f. è innanzi tutto un dono di Dio Padre (6, 35.37-40.44-51.65; 17, 6.9). Dio è l'oggetto naturale della f.; per il cristiano è indispensabile credere nel Cristo, Figlio unigenito (3, 18). Sia il Padre, che Lo ha inviato nel mondo (5, 24.36; 11, 42; 12, 44; 17, 8.21.25), che il Figlio, il quale procede dal Padre (16, 27; 17, 8) ed è stato mandato a noi (6, 29), sono oggetto di un medesimo atto di f.

Tanto i Sinottici quanto Io. illuminano circa le disposizioni richieste da Dio per comunicare un dono sì eccelso. I primi abbondano di riferimenti alle "prove" od ai "segni" miracolosi, che rendono ragionevole l'assenso dell'intelletto e della volontà; ma si ricordi che per Io. in genere tutti i miracoli sono innanzi tutto segni per suscitare la f. (cf. 2, 11; 9, 3; 11, 4.15.42). In tutti e quattro i Vangeli, infine, si rileva il carattere pratico della f. (cf. Mt. 16, 16; Io. 3, 21; 13, 19; 14, 6), che è quanto mai impegnativa per tutto l'uomo. Credere in Dio vuol dire innanzi tutto adempiere la sua volontà, convertirsi e vivere secondo i dettami del Vangelo.

Anche per s. Paolo, che parla moltissimo della f., adesione al Cristo, in opposizione alle pratiche varie cui tanto tenevano i Farisei, la f. è l'accettazione incondizionata del Vangelo; "credere" è quasi sinonimo di «professare il cristianesimo». Abramo, che - nonostante l'apparente assurdità - crede ad un messaggio divino, è il tipo dei credenti (Rom. 4, 5.17-22). La f., presuppone la predicazione (ivi, 10, 17) ed ha come articoli fondamentali l'affermazione cc Gesù è il Signore» (ivi, 10, 9), ossia la divinità del Cristo, riconosciuto con l'influsso illuminante dello Spirito Santo (1Cor 12, 3), e la risurrezione di Gesù (Rom. 4, 24; 10, 9; 1Cor 15, 14; 2Cor 4, 14; Col. 2, 12). La f. è intimamente unita alle altre virtù, in modo particolare alla carità ed alla speranza da una parte (I Cor 13, 13) e all'obbedienza e alla conversione dall'altra (Rom. 1, 5). Essa ha le sue "opere" (1Ts. 1, 3; 2Ts. 1, 11) ed "agisce" per mezzo della carità (Gal. 5, 6). La f. è anche adesione della

volontà (Rom. 10, 9 s.), alle verità rivelate da Dio e annunziate dai suoi ministri; verità, che la ragione naturale, pregna di una sapienza mondana, accomodante, ritiene stoltezza (1Cor 2, 4; Col. 2, 4).

Se il cuore dell'uomo è ben disposto (Rom. 11, 7-10), egli potrà attendersi «la prova che viene dallo Spirito» (1Cor 2, 4). La f. che aspira sempre ad una maggiore chiarezza (cf. 2Cor. 3, 18; 4, 4 ss.; Eph. 1, 17 s.; 5, 13 s.; Col. 1, 9; 2, 2), è suscettibile di perfezione (1Cor 3, 1 s.; 2Cor 10, 15; Col. 2, 7; 2Ts. 1, 3); ma essa è nettamente distinta dalla visione beatifica, cui è opposta.

Specialmente in Rom. e Gal. s. Paolo pone la f. quale presupposto indispensabile per la giustificazione, negando tale caratteristica alle "opere". Secondo l'analisi del Prat (*La Teologia di San Paolo*, II, trad. ital., Torino 1942, pp. 239-42), s. Paolo vuol accentuare l'iniziativa da parte di Dio, non provocata né meritata da atti speciali, la corrispondenza dell'uomo con l'accettazione completa e volontaria nell'atto di f. Agganciato al mondo soprano naturale, l'uomo però ha l'obbligo di avanzare di virtù in virtù (cf. Iac. 2, 14 ss.). In questa maniera egli acquista dei meriti, che Dio incorona nell'al di là.

[A. P.]

BIBL. - S. VIRGULIN. *La "fede" nel profeta Isaia*. in *Biblica*, 31 (1950) 346-64. 483-503; J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène*, Parigi 1932, pp. 145-191; G. BONSIKVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*. trad. ital., Torino 1952, pp. 112-22; P. ANTOINE, in DBs, III, coll. 276-310.

---

**FENICI - Fenicia.** - Nel senso più largo Fenicia designa la zona compresa tra il Mediterraneo e la catena del Libano con limite meridionale il Carmelo e settentrionale il Golfo d'Isso; in senso più stretto, la zona compresa negli stessi confini orientali e occidentali limitati però a sud dalla regione di Tiro e a nord dall'Eleutero (Nahr-el-Kebir). Il nome sembra derivare alla regione dall'appellativo \*\*\*; col quale i Greci amavano designare gli abitanti dediti all'industria della rossa porpora (\*\*\*= rosso).

Caratterizzata dalla zona montagnosa del Libano e dalla zona collinosa del Nasairiye, la fertile F. è bagnata da numerosi fiumi.

I Semiti devono essere penetrati in questa regione almeno agli inizi del 3° millennio, se nella seconda metà dello stesso millennio la cultura fenicia vi appare già influente, come è rivelato dal 3° strato di Ras Shamra. Relazioni culturali e commerciali tra F. ed Egiziani attestate da documenti archeologici per tutto il 3° millennio, sono, agli inizi del 2°, messe in maggior luce da documenti letterari, quali le Avventure di Sinuhe e i testi d'esecrazione della 12- dinastia. Il centro delle relazioni fenicio-egiziane è allora Biblos dove l'Egitto esercitò già un certo predominio politico, interrotto nel periodo 1750-1550 ca. dall'invasione degli Hyksos. Chiusa questa parentesi gli Egiziani raggiungono nuovamente la F. con Ahmosis I, il quale allude probabilmente ai F. quando nomina i Fen1J,.u che lavoravano nelle sue cave. Anche Tuthmosis I e Tuthmosis III ricordano le loro vittorie sui F.; in particolare però l'influsso egiziano sarà potente ai tempi di

Amenophis III, per declinare poi rapidamente nel periodo d'el-Amarna. In questo periodo la F. risulta divisa in numerose città-stato indipendenti una dall'altra. Alcune, quali Arado, Simira, Sidone sono in continua lotta con l'Egitto, mentre Tiro e Biblos si mantengono fedeli vassalli resistendo fino all'estremo anche ai nazionalisti Habiru. Lo sviluppo di queste città-stato è particolarmente fiorente all'inizio dell'età del ferro (ca. 1200 a. C.). Tiro, Sidone e Biblos specialmente, diventano dei potenti centri autonomi governati a sistema monarchico; e acquistano il primato economico; ai tempi di Salomone e David (2Sam 5, 11; 1Reg. 5, 15-32 ecc.) è Tiro con il suo re Hiram I che lo detiene, eclissando Sidone, (Ez. 26-28; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 202-23).

Un importante aspetto della vitalità f., a partire dal 1° millennio, è la colonizzazione. Indotti dalla produttività delle loro terre all'esportazione e al commercio con l'estero, i F. avevano già fondato centri come Ugarit e Arado; dal 1200 a. C. in poi passarono i mari fondando colonie in Africa (Cartagine 800 a. C. ca.), in Sardegna e in Spagna. La F. (dall'850 in poi) subì invasioni da Teglatfalasar III, Sargon II, Sennacherib, Asarhaddon, che ne resero tributarie le città, e permettendo ai Greci di superare i F. nel possesso del Mediterraneo occidentale; e agli Aramei di far prevalere il loro commercio e la loro cultura. Ciro lascia loro una certa autonomia (Esd. 3-, 7).

Dopo la battaglia d'Isso anche la F. passa ad Alessandro e quindi dopo le torbide vicende dei Diadochi nel 65 d. C. Roma la include nella provincia di Siria lasciando però una certa autonomia a Tiro, Sidone e Tripoli.

I F. si distinsero nell'industria e nel commercio; la lavorazione dei vetri, dei colori, dei tessuti e dei metalli ebbe da loro grande impulso. Cave di ferro si trovavano nella Fenicia stessa, il rame era importato da Cipro.

Il commercio, iniziato con l'esportazione di legnami e di papiri, si sviluppò ben presto sui generi di lusso: porpora, stoffe preziose, vetri fini (cf. Ez. 27). Esso s'irraggiava in ogni direzione grazie alla posizione geografica della F., naturale punto di incontro tra Egitto, Mesopotamia, Asia Minore ed Egeo. Per questo oltre evidenti influssi hittiti e mesopotamici, va rilevato il grande influsso egiziano: avori e oggetti metallici dell'epoca 1200-500 a. C. recano spesso scene di miti e fatti storici egiziani. Anche nell'arte i F. mantennero la propria genialità e come non ebbero il mostruoso e il goffo dell'arte cananea, seppero anche eliminare il convenzionalismo dell'arte egiziana aprendo così la via all'arte greca.

Scrittura e lingua. Oltre i numerosi testi scoperti dal 1929 a Ras Shamra, dei F. ci restano molte iscrizioni: le più antiche risalgono, sembra, ai secoli XVI e XVIII a.C., a data più recente le iscrizioni del Sepolcro di Ahiaram di Biblos (sec. XI-XII a. C.). La tradizione attribuisce ai F. l'invenzione dell'alfabeto (v.). Sembra certo che l'antico alfabeto fenicio, probabile padre del nostro, fu la progressiva semplificazione di segni pittografici e geroglifici egiziani. La lingua fenicia risulta essere del gruppo nord-semitico affine al moabito e all'ebraico e alle glosse cananee d'el-Amarna.

Religione e relazioni con gli Ebrei. - La religione dei F. è sostanzialmente identica a quella dei Cananei (v.), ma insieme più varia per il maggior influsso straniero

(specialmente egiziano: cf. Dio Sid, e la signora di Biblos = dea Hator), subito dalle città fenice.

Anche per il culto i F. convergono coi Cananei: al Baal di Tiro, Melqart, si offrivano, secondo la Bibbia, sacrifici umani, uso praticato anche nelle colonie fenice: a Cartagine si immolavano vittime umane a Ba'al-Hammon.

L'influsso religioso fenicio sulla religione popolare ebraica era frutto delle relazioni che tra i due popoli vennero iniziate subito dopo la conquista. Ricordate già dai tempi di Debora (Iudc. 5, 17), cordiali al tempo di David (2Sam 5, 11), le relazioni fenicio-ebraiche ebbero il massimo impulso dalla collaborazione di Salomone (v.) con Hiram di Tiro e più tardi da Achab che sposò Izebel, figlia di Itobaal (v. Israele, storia). Nessuna meraviglia che con tante relazioni non solo l'uso dei sacrifici umani, ma la stessa prostituzione sacra e in genere tutti i riti naturalistici s'andassero diffondendo in Israele (I Reg. 14, 24; 22, 47; 2Reg. 23, 7; Is. 3, 4; Ez. 16, 16; Bar. 6,42, ecc.). Tale sincretismo religioso attirò in particolare la reazione dei profeti (Elia, Eliseo, a Samaria). Per il cosiddetto profetismo fenicio (cf. I Reg. 18), esaltazione psicopatica, con danze, incisioni, v. Profetismo.

[G. D.]

BIBL. - W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*. 2a ed., Baltimora 1946; E. DHORME, *Déchiffrement des inscriptions pseudo-hiéroglyphiques de Biblos*, in *Syria*, 25 (1946-1948), 1-35; G. CONTENEAU, *La Civilisation Phénicienne*. 2a ed., Parigi 1949.

---

**FIGLIO dell'Uomo.** - L'espressione (ebr. ben 'adam; aramaico, bar 'enas), come risulta dal parallelismo, è lo stesso che uomo (Num. 23, 19; Ps. 8, 5; Is. 51, 12; Iob. 25, 6; plurale in Deut. 32, 8; ecc.). Così Dio spesso chiama il profeta Ezechiele (Ez. 2, l. 3. 6 ... ) per indicare la distanza insuperabile tra Lui e il profeta. Si parla in modo particolare del f. d. u. in Dan. 7, 13 s. (senza articolo: \*\*\*, come un figlio dell'uomo); a lui vien concesso un potere eterno su tutte le genti; e, distrutte la quattro bestie, si avvicina al trono di Dio. Come gli animali simboleggiavano i re e i regni rispettivi, così l'uomo = Messia e regno messianico. Gli apocrifi Enoch e IV Esd. applicarono tale titolo al Messia.

Nel Nuovo Testamento è l'autodefinizione di Cristo caratteristica dei Vangeli: al di fuori di essi è semplice citazione di Dan. 7, 56 (At. 7, 56; Ap. 1, 13; 14, 14). Cristo definì se stesso \*\*\* con duplice articolo. La forma aramaica probabilmente è *bar 'enasa'* (cf. Bonsirven, *op. cit.*, p. 369, ss.). Questo modo di dire preso da Gesù bisogna intenderlo secondo il senso che ha in Daniele re del regno messianico. Il f. d. u. infatti è una persona celeste che apparirà sulle nubi (Mt. 24, 30; 26, 64), glorioso e circondato dagli angeli (Mt. 10, 23; 13, 41; 16, 27; 19, 28), per giudicare tutti gli abitanti della terra (Mt. 25, 31 s.; Lc. 12, 8; 21, 36; Io. 5, 27). Ma Cristo connette probabilmente questo titolo col Servo paziente di Is. 53, particolarmente in rapporto alla passione e morte che egli deve (\*\*\*) subire (Mt. 17, 12; Mc. 8, 31; Lc. 17, 25; 24, 7). Difatti sarà consegnato nelle mani degli uomini (Mt. 20, 18; 26, 2.45), sarà sollevato da terra (Io. 3, 14) e offrirà la sua vita per la redenzione di molti (Mt. 20, 28), come il servo di Iahweh dà la sua vita per i peccati (Is. 53, 10 e Mt. 20, 28).

In conclusione il titolo di f. d. u. fu usato da Cristo come equivalente di Messia, per denotare che in Lui si realizzava la profezia di Daniele, ma non nel senso erroneo di un Messia prepotente e glorioso, inteso dai Giudei (v. Daniele).

L'espressione non è un'indicazione della sua natura umana in posizione antitetica alla natura divina, ma titolo specifico che Gesù stesso prese da Daniele (7, 13.14) e congiunse con Isaia (53) per svelare la sua dignità messianica, correggendo insieme le idee erronee dei suoi contemporanei.

[H. N. W.]

BIBL. - F. ROSLANIEC, *Filius hominis*, Roma 1920; P. JOUON, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Parigi 1930, pp. 601-604; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, I, Paris 1935, pp. 360 ss. 368 s. 370-75; A. E. Mc DOWELL, *Son of Man and suffering Servant*, Nashville 1944; G. RINALDI, *Daniele*, Torino 1947; M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testament*, I, Bonn 1950, pp. 161-66.

---

**FILEMONE (Epistola a).** - Una delle quattro lettere scritte da s. Paolo durante la prima prigionia romana (61-63 d. C.): è una brevissima epistola di accompagnamento per Onesimo, lo schiavo ladro e fuggiasco, che faceva ritorno al suo padrone F.

Questo F. era un facoltoso signore di Colossi (Col. 4, 7 ss.), amico devoto dell'apostolo Paolo che l'aveva guadagnato alla fede (Philem. 19); da uomo generoso e zelante della diffusione del Vangelo, accoglieva nella sua casa i cristiani per la celebrazione dei misteri divini (Philem. 2.5 ss.); suoi probabili moglie e figlio erano Appia ed Archippo (Philem. 2), il quale ultimo doveva avere una parte importante nella Chiesa di Colossi (Col. 4, 17).

Uno schiavo di F., Onesimo, dopo aver derubato a quanto pare il padrone (Philem. 17) per sfuggire al meritato castigo, era riuscito ad evadere e si era spinto fino a Roma. Essendo venuto a contatto con Paolo, ivi prigioniero (Philem. 1.9-10), e convertitosi al Cristianesimo (Philem. 10), era da Paolo rimandato a Colossi dal suo padrone con un biglietto di accompagnamento, vergato dalla mano stessa di Paolo (Philem. 19) in forma brevissima ma con accenti di un cuore sensibilissimo e riboccante di carità.

Il contenuto è semplicissimo: dopo il saluto iniziale a F., Appia ed Archippo (v. 1-3), il ringraziamento e la lode della carità, fede e generosità del destinatario (v. 4-7), s. Paolo tratta l'argomento principale del biglietto (v. 8-17): il perdono ed il trattamento fraterno da usar si verso lo schiavo ladro e fuggitivo. Il tono non è di comando (di per sé autorizzato) ma di supplica: come amico, apostolo di Cristo, prigioniero e vecchio, s. Paolo si mostra pure disposto al risarcimento pel danno arrecato, facendo però intendere, in tono scherzevole, che, se si dovessero regolare i conti, F. sarebbe il debitore e non il creditore (v. 18-21). Dopo aver espressa la speranza certa di essere liberato e poter così spingersi fino a Colossi, S. Paolo aggiunge i saluti dei suoi discepoli e collaboratori che l'assistevano nella prigionia (v. 22-35).

Questo biglietto è la *magna charta* della libertà cristiana: non viene abolita la schiavitù ma vengono ribaditi quei principi cristiani di libertà, ispirati alla dottrina di Cristo, già altrove enunciati (Gal. 3, 27 s.; 1Cor 7, 20 s.; Eph. 6, 5-9; Col. 3, 2.25), che dovevano portare gradatamente all'abolizione della schiavitù.

Si è voluto paragonare questo biglietto con le lettere scritte da Plinio il Giovane all'amico suo Sabiniano in favore di uno schiavo fuggitivo (*Lett.* IX, 21. 24). Ma la distanza è grande giacché in Plinio s'ammirano sensi di umanità e di generosità di cuore, in s. Paolo invece, tenerezza di padre, affezione profonda trasfigurata dalla fede e dall'amore di Cristo. La letteratura pagana non ha mai prodotto nulla di simile a «questo simile capolavoro di tatto, di cortesia, di nobiltà e di grazia squisita» (F. Prat).

[A. R.]

BIBL. - M. ROBERTI, *La lettera di s. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*. Milano 1933; P. MÉDEBIELLE, *Epître à Philémon (La Ste Bible, ed. Pirot, 12)*, Parigi 1938.

---

**FILIPPESI (Lettera ai).** - È una delle quattro lettere della cattività romana (61-63): v. Colossesi.

Le relazioni di Paolo con i F. datano dall'anno 51, al tempo del secondo viaggio apostolico. Filippi fu la prima cristianità paolina in Europa, a lui particolarmente cara, anche perché gli costò flagellazione e prigionia; come meravigliosamente ricorda Luca (At. 16, 11-40), che probabilmente vi si fermò fino al 58. Nel terzo viaggio Paolo rivide questa cristianità (At. 20, 1. 3, 6): vi celebrò anzi la Pasqua del 58. Quando i F. seppero che l'Apostolo era prigioniero a Roma, gl'inviarono Epafrodito, (forse il loro vescovo), per testimoniargli il loro affetto in una maniera assai tangibile. Veniva infatti ad assisterlo ed aveva seco anche un aiuto in denaro per sollevare la povertà di Paolo (2, 25; 4, 18). La presenza di Epafrodito fu una grande gioia al cuore di Paolo, così sensibile all'affetto ed all'amicizia. Ben presto divenne emulo dell'Apostolo nelle fatiche e nelle lotte dell'apostolato cristiano, finché non fu colpito da una gravissima malattia, che lo ridusse agli estremi. Ma si riebbe. Paolo, appena fu possibile, s'affrettò a rinviarlo a Filippi per tranquillizzare quei cari cristiani sulla realtà della guarigione e per informarli delle vere condizioni della sua stessa persona e della sua causa presso il tribunale di Cesare. Partendo da Roma Epafrodito portava con sé questa lettera, che forse, più di tutte le altre, s'avvicina al tenore confidenziale e cordiale d'una lettera moderna.

Non si hanno in essa tesi dogmatiche da esporre o difendere e nemmeno spunti polemici od apologetici d'una certa ampiezza da sottolineare con particolare energia. È la nostra piuttosto una lettera di ringraziamento al Padre d'ogni consolazione ed il anche un ringraziamento ai F. per il loro buon cuore. Il loro padre lontano gioisce nel ricordare questi figlioli, che mai l'hanno contristato e che furono sempre i primi nell'ascoltarne l'invito verso la perfezione cristiana.

Colui che ad ogni costo volesse trovare un nesso logico qualunque tra le varie parti di questa lettera si troverebbe certo a mal partito: l'unico elemento costante è la santa gioia cristiana, che pervade tutta la lettera, e che traboccando dal cuore di Paolo si vuole espandere nei lettori lontani (Prat). Con un po' di buona volontà si può distinguere una parte piuttosto storica (1, 12-2, 30) da un'altra parenetica (3, 1-4, 20); la prima viene introdotta da un osannante ringraziamento a Dio per l'ottimo stato spirituale della chiesa di F. (1, 1-11); la seconda viene conclusa - ed è la conclusione dell'intera epistola - da un breve, ma toccante epilogo (4, 21-23.).

Quella che abbiamo chiamata parte storica contiene delle preziose informazioni personali, le quali integrano certamente in più aspetti, le modeste notizie ricavabili dagli Atti degli Apostoli. Così sappiamo la posizione di Paolo nella Città dei Cesari e quindi qualcosa della diffusione del Vangelo nell'Urbe. La sua prigionia ha contribuito assai a questo fatto e la notizia dell'incatenamento di Paolo a causa del messaggio cristiano si è diffusa fra i Pretoriani ed in generale fra tutti i cittadini. Dalla resistenza di Paolo molti si fanno coraggio per propagare il Vangelo: anche se alcuni lo facciano per meschino spirito di invidia e di contesa. Paolo confessa d'essere superiore a queste meschinità: egli vive per Cristo. Il morire sarebbe un guadagno per lui; ma è persuaso che sopravvivrà per il bene dei fedeli e per il gaudio della loro fede (1, 12-26). A questo punto il cuore dell'Apostolo non può fare a meno dall'esortare i F. alla fermezza nelle fede, camminando in modo degno del Vangelo, praticando innanzi tutto la carità e conservando l'unità degli spiriti, il cui fondamento è l'umiltà. I cristiani hanno nel Verbo Incarnato un modello veramente divino dinanzi agli occhi: cerchino d'imitarne l'abbassamento! (1, 27-2, 11). Sappiano che Dio li vuole salvi; ma vuole pure che essi cooperino al disegno meraviglioso del Padre celeste (2, 12-18). Raccomanda ai F. Timoteo, che spera di mandare quanto prima da loro: personalmente spera di rivederli tra poco (2, 19-24). Loda Epafrodito, che chiama suo fratello, collaboratore e commilitone, che tanto bene fece presso Paolo e che rimanda loro, affinché possano gioire nel rivederlo vivo dopo la mortale malattia (2, 25-30).

Nella parte morale dell'epistola Paolo esorta i F. ad essere cauti ed energici nei riguardi dei giudaizzanti e dei cattivi cristiani. Imitino piuttosto il loro padre, l'Apostolo, tendendo alla perfezione con lo slancio dell'atleta che corre nel circo (3, 1-4, 1). Raccomanda a due signore la concordia, a tutti il gaudio e lo studio delle virtù (4, 2-9). Ringrazia infine quei buoni e cari fedeli per il denaro inviatogli: espressione del loro affetto (4, 10-20). Nell'epilogo Paolo invia saluti e benedizioni. Notevolissima in questa lettera la formula piena della duplice natura divina e umana del Cristo, della sua passione e morte come via alla glorificazione dell'uomo-Dio; fulgido esempio per tutti i fedeli (2, 5-11).

[G. T.]

BIBL. - A. MÉDEBIELLE, ne *La Ste Bible*, (ed. Pirot, 12), Parigi 1938 [1946], pp. 77-100: HOPFL-GUT-METZINGER, *Intr. Spec. in N.T.*, 5a ed., Roma 1949, pp. 417-21; J. HUBY, *Epistole della prigionia*, trad. it., Roma 1959, pp. 217-310.



**FILIPPO Diacono**, - Secondo dei sette diaconi, pieno di spirito e di saggezza, ordinati a Gerusalemme dagli Apostoli e destinati alla cura delle vedove e dei Giudei ellenisti (At. 6, 1-6), è denominato anche evangelista per distinguerlo dall'omonimo Apostolo. Abbandonata Gerusalemme a causa della persecuzione scatenata si alla morte del Diacono Stefano, F. evangelizzò la Samaria compiendo molti miracoli: fra gli altri convertì e battezzò anche Simon Mago (At. 8, 1-13), maledetto più tardi a motivo della sua simonia. Messosi per invito di un angelo sulla via di Gaza, vi istruì nel Cristianesimo l'etiope eunuco, ch'era pellegrino a Gerusalemme ed era perplesso sul C. 53 di Isaia e lo battezzò dopo il fondamentale atto di fede nella divinità di Cristo (At. 8, 26-38). All'uscita dall'acqua, lo spirito del Signore rapì F. e lo trasportò ad Azoto, donde iniziò un giro missionario, attraverso le città della Filistea, che doveva concludersi a Cesarea marittima (At. 8, 39 s.). Nella sua casa di Cesarea, dove viveva con quattro figlie vergini e profetesse (At. 21, 8), accolse per molti giorni Paolo e soci, reduci dal terzo viaggio apostolico (nel 58 d. C.), e quivi il profeta Agabo preannunziò con un'azione simbolica - la legatura delle proprie mani e piedi con la cintura di Paolo - la imminente prigionia gerosolimitana di Paolo (At. 21, 10 ss.). Una tradizione antica fa F. vescovo di Tralle e lo fa ivi morire di morte naturale (*Acta SS.; Iunii* I, Parigi 1862, pp. 608 ss.), sebbene altri martirologi preferiscano Cesarea dove, secondo la testimonianza di Girolamo (Ep. 180: ML 22, 82), esistevano la casa sua e delle sue quattro figlie.

[A. R.]

BIBL. - F. VIGOUROUX, s. v., in DB, V, col. 270 ss.

---

**FILISTEI.** - Popolo non semita stabilitosi alla fine del 20 millennio sulla fertile striscia costiera tra Giaffa e Gaza, penetrandone il retro terra per una profondità da 20 a 60 km. ca. Cinque grandi centri ne polarizzano presto lo sviluppo economico e culturale: Gaza, Ascalon, Astod, Accaron e Geth.

Questo popolo dall'occupazione di Canaan fino a David fu il grande nemico degli Ebrei (cf. Ez. 16, 27; 25, 15 ecc.).

Dalla Bibbia (Deut. 2, 23; Am. 9, 7; Ier. 47, 4) i F. sono detti oriundi da Caftor, identificato comunemente con l'egiziano *Keftiu*, già ritenuto designazione di Creta. Più probabilmente indica le isole dell'Egeo e le coste dell'Asia Minore; la traduzione dei LXX in Caftor vede la Cappadocia.

La venuta dei F. sulla costa cananea fu un episodio di quel grande movimento di popoli che si propagò verso l'inizio del XII secolo dalle regioni del Mediterraneo settentrionale, causando fra l'altro, ad opera di tribù di *Muski* e *Gargas* la rovina dell'impero hittita.

L'archeologia nella più antica ceramica rivela diretti contatti con Cipro e Rodi e non con Creta; tratti caratteristici tramandati da descrizioni e figurazioni egiziane del tempo, richiamano costumi Licio-Cariani. Licia e Caria sono pertanto le più probabili regioni d'origine dei F. Creta può essere stata soltanto una tappa nel loro cammino.

Ramses III, agli inizi del sec. XII, resistette in Siria ai nuovi invasori («i popoli del mare») che cercavano di raggiungere l'Egitto per terra. Tra essi i F. sembrano espressamente menzionati sotto il nome *Prst* (Parusati, identico all'ebraico *Peleseth*) vicino agli *Tsikal*, popolo che troveremo un secolo più tardi stabilito nel distretto di Dor a nord della zona occupata dai F. Ramses III non fu in grado di respingerli ed essi poterono restare nella zona, sotto la sovranità almeno nominale dell'Egitto. La Bibbia li definisce "incirconcisi" (e pertanto non Semiti), mentre l'aggettivo: "stranieri" ne è l'ordinario epiteto.

Giosuè non molestò i F. (Jos. 13, 2; Iudc. 3, 3), ma l'urto non poteva tardare: la espansione filistea subito iniziata verso l'interno toccava soprattutto le due tribù di Giuda e Dan. A parte l'episodio di Shamgar (Iudc. 3, 31) che sembra solo d'importanza locale, le prime vicende di questa lotta tra Ebrei e F. hanno inizio con l'oppressione alla quale reagì con successo Sansone (Iudc. 13-16), giudice della tribù di Dan. Dan dovette spostarsi a nord (Iudc. 18). Ai tempi di Eli i F. sconfiggono gli Ebrei in Afeq (I Sam 4); agli inizi della vita pubblica di Samuele una seconda grande vittoria filistea nella pianura di Saron costava la vita ai figli di Eli, mentre l'Arca stessa, portata da Shiloh, era catturata; recenti scavi dei danesi Kjaer, Schmidt e Gluek hanno messo in evidenza che Shiloh stessa deve essere stata distrutta dai F. verso il 1050. L'Arca però dopo varie vicende (I Sam 5-6) veniva restituita in Beth-Shemes agli Ebrei. Questa sconfitta tuttavia fu per gli Ebrei un monito all'unione e al rinvigorimento religioso. Grande a tal fine fu l'opera di Samuele. Dopo aver reagito con successo ai F. (I Sam 7, 2-13), egli cedeva il posto al primo re d'Israele, a Saul. Questi sconfigge ripetutamente i F. a Gaba e Mikmas (I Sam 13-14); più tardi nella regione di Socò i F. sono battuti in seguito al duello tra David e Golia (I Sam 17). Quando però Saul, abbandonato da Dio, si lasciò indurre a una grande battaglia sul Gelboe, i F. lo sconfissero ed egli vi perdette la vita (I Sam 31; I Par. 10).

David agli inizi fu tributario ai F. (tra i quali si era dovuto rifugiare) almeno fino a quando riuscì a portare a termine l'unificazione d'Israele. Quindi si limitò dapprima a resistere ai loro attacchi (2Sam. 5, 17-25; 8, 1); poi più con guerriglie che con vere battaglie riuscì a indebolirli e costringerli alla difesa (2Sam 21, 15.22).

Nemmeno la divisione del regno offre ai F. possibilità di ripresa. Sotto Roboam (2Sam 11, 8) cade Geth. Agli inizi del IX sec. Gibbeton è a lungo assediata (I Reg. 15, 27; 16, 15.17), mentre verso la metà del sec. VIII Ozia e agli inizi del VII Ezechia invadono tutta la Filistea (2Par. 26, 6; 1Reg. 18, 8) occupandone i capisaldi. Con Teglathfalsar III (745-727), Sargon (721-705) e Sennacherib (705-681) tutta la Filistea è ripetutamente occupata; quindi è tributaria di Asaraddon, con la Fenicia, Giuda, Edom, Moab ecc. Ormai la storia dei F. come nazione è definitivamente chiusa: il loro influsso però avrà ancora occasione di manifestarsi. Contro di loro leveranno la voce i Profeti (Ier. 25, 20; 47, 1-7; Ez. 25, 15 s.; Am. I, 6 ss. ecc.). Le relazioni stabilite si tra Asdoditi ed Ebrei al ritorno dall'esilio provocano la reazione di Neemia (Neh. 13, 23, ss.), mentre al tempo dei Maccabei, alleatisi ai nemici del popolo ebraico, provocheranno le vendette di Gionata (1Mac. 11, 83-89).

Fin dal loro primo apparire i F. si presentano rudi guerrieri, ma insieme ben organizzati ed evoluti. Raccolti intorno ai cinque grandi centri sono tra loro indipendenti, ma i più forti tengono una certa preminenza; nel pericolo comune poi le varie città uniscono le forze. I

dirigenti delle singole città erano chiamati Seranim (tiranni): avevano autorità civile e militare, non però il comando attuale delle truppe, affidato, come sembra, a capitani detti Sarim (1Sam 18, 30). La superiorità d'organizzazione che aveva reso i F. tanto pericolosi per gli Ebrei era soprattutto accompagnata da superiorità nel progresso industriale: maestri nella lavorazione del ferro, d'uso allora recente, seppero ottenerne il monopolio vietando ne la produzione e la lavorazione ai loro antagonisti (1Sam 13, 9-21): con ciò la superiorità militare ed economica era garantita. Con la lavorazione del ferro, i F. seppero sviluppare anche l'agricoltura e le arti, quali architettura e scultura. Di particolare interesse si presenta pure la lavorazione delle ceramiche: in queste soprattutto è rilevabile un miscuglio di elementi micenei e locali.

Grande parte, nella loro vita nazionale, ebbero sempre sacerdoti e indovini. Divinità particolarmente onorata fu Dagon: i F. lo dicono loro dio quando lo ringraziano per la cattura di Sansone (Iudc. 16, 22-25). Un famoso tempio a Dagon sorgeva in Asdod, noto sotto il nome di *Beth-Dàgon* fino all'epoca dei Maccabei: Gionata lo distrusse verso il 150 a. C. Nel tempio di Asdod fu deposta l'Arca catturata, al cui cospetto l'idolo si sfracellò (1Sam 5, 2-5), mentre in un tempietto pure dedicato a Dagon in Beisan, sembra venisse appeso il capo di Saul (I Par. 10,10). Ma Dagon, il cui nome significa "grano", più che dio proprio dei F. fu il dio della fertilissima regione occupata dai F. Divinità specifica. mente semitico - occidentale irradiatasi dal medio Eufrate per opera degli Amorrei, Dagon fu solo adottato dai F. Altri membri del primitivo pantheon sembrano essere stati Baraq "il fulmine", in relazione ai temporali che tanto toccano l'agricoltura e la divinità solare cui richiama la toponimia di Beth-Shemes e Ain-Shems. Divinità assai popolari furono sempre Baal-Zebul, l'idolo di Accaron, fatto consultare anche da Ochozia d'Israele (2Reg. I, 2), e Atargatis, venerata specialmente in Ascalona.

(G. D.)

BIBL. - L. DESNOYER, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 26-65, 192-207. 217-21. 251. 358. 416; II, 1930, pp. 12 s. 18 s. 29-33. 49-60. 79-86 e passim.; F. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, ivi 1933, pp. 261-70.

---

**FILONE.** - Fecondo scrittore, giudeo di Alessandria (ca. 30 a. C.-59 d. C.), di distinta famiglia, ebbe con la severa educazione ebraica, quella greca, comune ai cittadini del suo rango. Per qualche tempo, nella solitudine si diede alla contemplazione (*L. A.*, 2, 21). Partecipò, nel 40 d. C., alla missione che la comunità giudaica di Alessandria mandò a Caligola, per la persecuzione che allora subiva (*Caium*, inizio).

I suoi scritti vengono così raggruppati:

1. Esposizione catechetica: *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I-IV (Q. G.); *In Exodum* I-II (Q. Ex.).

2. Commento allegorico sulla Genesi: *Legum alleg.* I-III (L. A.); *De Cherubim* (*Cher.*); *De sacrificiis Abelis et C.* (*Sacr.*) ecc.

3. Esposizione della legislazione mosaica: *De mundi opificio (Op.)*; *De Abrahamo (Abr.)*; *De Iosepho (Ios.)*; *De Decalogo (Decal.)*; *De specialibus legibus, I-IV (Spec.)* ecc.

Suo intento fu di conciliare la Rivelazione ebraica con la cultura greca, mettendo questa al servizio dell'altra; è pertanto il primo teologo.

Egli considera la filosofia come "il più perfetto dei beni che sian mai venuti alla umanità" (*Op.*, 54); i semi di verità che essa contiene, servono per comprendere e gustare la verità rivelata in tutta la sua interezza.

Tra questa e la filosofia non c'è opposizione, ché la verità è unica e deriva da Dio; essa si trova tutta nei Libri Sacri, particolarmente nella Legge; i grandi filosofi, Platone, Eraclito, gli Stoici, sono dei semplici imitatori di Mosè, per la verità e la morale. In tal modo, mentre dei Giudei pervertiti dalla sofistica greca, apostatavano disprezzando Dio e la sua Legge (*De posteritate Caini*, 3,3-38); mentre altri, considerandole pure allegorie, più non praticavano le prescrizioni mosaiche (*De Migr. Abrahami*, 89); o, ritenendo l'esegesi letterale, trovavano nei Libri Sacri leggende analoghe ai miti greci (*De confusione linguarum*, 2-3), F. conserva intatta la verità rivelata, illustrandola con l'umanesimo greco. Non opposizione, ma coordinamento e sintesi.

La filosofia ellenica ad Alessandria era rappresentata nelle sue più varie correnti, e non più distintamente, ma già avviate a quella mistione che sarà la caratteristica dell'ermetismo. F. prende da essa indistintamente quanto è utile al suo scopo. Dalla critica degli Scettici alla limitatezza ed insufficienza della ragione quale arbitra della vita, F. trae argomento per dimostrare la superiorità e la necessità della Rivelazione; dal disprezzo dei Cinici per il piacere, per raccomandare la sapienza e la virtù; usa di Aristotile, per l'analisi profonda delle virtù e dei vizi; ma, principalmente, si serve degli Stoici, che preferisce per l'elevatezza dei loro sentimenti; e di Platone per il suo netto dualismo, in opposizione al panteismo stoico, per le elevate concezioni sulla divinità, sull'anima (Lagrange, p. 543 s.).

F. non fonde, né cerca di coordinare questi vari elementi eterogenei; opinioni proprie a questo o a quel sistema, nel quale han la loro ragione di essere, spesso in contrasto fra loro, in F. coesistono, le une accanto alle altre (cf. *Decal.*, 134), senza sostanza e senza vita; sono prese infatti (quasi semplice terminologia) per esprimere idee comuni, per illustrare un testo biblico o uno sviluppo oratorio; spesso sono semplici immagini o metafore.

È pertanto invano tentare di ricostruire con esse un sistema filosofico. F. non ha un sistema; A. Stein e J. Festugière lo avvicinano a Cicerone.

Due punti essenziali interessano l'esegesi: l'interpretazione allegorica e la concezione del logos.

Per accostare la Bibbia alla cultura greca, nel suo sforzo di razionalizzare la Rivelazione, F. adottò il metodo allegorico, in uso tra gli Stoici per salvare dal ridicolo la mitologia classica e togliere dal politeismo il suo carattere banale. Nettuno, Apollo, e le

diverse divinità erano soltanto le potenze della natura, personalità indecise, più vicine alla semplice astrazione.

Tale metodo era già penetrato tra i Giudei di Alessandria; F. lo applicò in tutti i suoi numerosi scritti; venivano così eliminati antropomorfismi e ogni difficoltà letterale era superata con l'allegoria. F. crede più degno di Dio che il senso spirituale, espresso dai fatti, dalle persone, dagli stessi termini e financo nei numeri, sia dappertutto e quasi abituale (Ios. 28); e si sforza di scoprirlo scrutando le etimologie, calcolando i numeri, per i neo-pitagorici simbolo delle idee. Egli però difende il senso letterale, perché non si rinuncia al corpo quando si studia l'anima (*Migr.* 89; H. A. Wolfson, I, pp. 55 s. 115-64).

Nella creazione di Eva (Gen. 2), secondo F., se dovessimo fermarci alla lettera avremmo un mito; ed egli ironizza sulla scelta della costola ecc.; bisogna ricorrere al senso allegorico: Adamo che è l'intelligenza emette la sensazione che è una delle sue energie: *fianco* infatti è una metafora per esprimere la forza. Ma con tal metodo egli sostituisce al senso storico e biblico un trattato etico - religioso, che avrà il suo interesse, ma che non ha più nulla a che vedere con la Bibbia (M. J. Lagrange, pp. 546-54).

Il sistema allegorico ebbe nella Chiesa, per tutto il periodo patristico, una vera prevalenza; e principalmente in Origene si risente l'influsso determinante di F.

La giusta osservazione del Lagrange avrebbe dovuto far riflettere i fautori moderni di un ritorno all'esegesi spirituale origeniana; indirizzo chiaramente ripudiato dall'Enciclica *Humani Generis* (12 ago 1950).

Frutto del metodo di applicare a Dio, in sé e nei suoi rapporti col mondo, la terminologia stoico-platonica, è la concezione filoniana del logos. «L'idea di Dio positiva e personale in F. è quella della Bibbia (*Op.* 21.23; ecc.). È il Dio del mondo, però, e non solo dei Giudei. F. lo dice \*\*\* (L. A., I, 50.53) - termine stoico - cioè senza determinazione specifica e individuale; l'anima, l'intelletto dell'universo, ma nega reciso ogni immanenza e segue Platone» (J. Festugière, pp. 535-40).

Da Dio derivano per creazione: il mondo sensibile e il mondo spirituale; gli angeli; il logos e le potenze della filosofia alessandrina. Gli angeli vengono detti potenze (*De Somniis* I, 127.141 s. ecc.); ma oltre l'ufficio di intermediari tra Dio e il mondo, non hanno nulla di comune con esse. Gli angeli sono persone, le potenze sono idee (Platone) e forze (Stoici); cause esemplari (Platone) ed efficienti (Stoici; *Spec.* I, 46-48.66.329; *Op.* 17 ss. ecc.); semplici astrazioni in rapporto a Dio. Gli angeli vengono detti anche servitori delle potenze (*Spec.* I, 66). Queste rendono possibili le relazioni di conoscenza e di religione tra Dio e l'uomo, per sé incapace di arrivare a Dio (*Q. Ex.* II, 68 ecc.).

Il primo di questi intermediari è il logos. F. crede di trovarlo in ogni pagina della Bibbia: l'angelo di Iahweh, nelle varie teofanie (*De Somniis* I, 177.226 ecc.); ne è simbolo il sommo sacerdote, qual mediatore (*De fuga*, 108-19; ecc.).

F. intende del logos le locuzioni: il Nome, la Gloria ecc. e le speculazioni rabbiniche sulla parola di Dio (*Decal.* 32-36); lo dice (cf. Sap. 7, 8; Prov 8, 26) strumento di Dio nella

creazione (*Cher.* 125-127); immagine di Dio, suo figlio primogenito (*De fuga*, 101.109 ecc.).

In realtà si tratta di semplici evocazioni occasionate dal testo sacro; F. adopera nella sua esegesi la terminologia alessandrina. Il logos è un ideale proiettato tra cielo e terra, esemplare del mondo (*Op.*, 2.4-25), rivelatore di Dio; è principio cosmico di separazione e di diversità (\*\*), come la ragione umana è il principio logico di discriminazione (*Heres*, 130-40; H. A. Wolfson, I, p. 335 ss.).

A questi elementi platonici fa riscontro l'influsso stoico preponderante. Come in Crisippo, il logos è forza che sostiene il mondo, principio di determinazione, logos seminale e (lac. cit., p. 118 s.), che tutto feconda, e agisce nel mondo come l'anima in noi (*loc. cit.*, pp. 230-33; *Fug.*, 110); da lui dipendono le umane sorti (*Deus*, 176); legge dell'universo (*Op.* 143), legge morale.

L'idea direttrice di così diverse immagini è la trascendenza di Dio e la necessità di un intermediario tra Dio e il mondo. Il logos, pertanto, non è Dio; ché tutto il sistema crollerebbe. Il nome di Dio datogli (*Somn.*, I, 228-30; L. A., 11, 207 s.; Q. G., 11, 62) è solo un'esigenza esegetica; ed è attenuato a termine improprio (\*\*). Non è una persona, ma una personalità indecisa, più vicina alla semplice astrazione O. Lebreton, pp. 209-51) (*Enc. Catt. It.*).

F. rimase ignorato dal Giudaismo; e nessun rapporto c'è tra i libri sacri del Nuovo Testamento e gli scritti di F., se si eccettua la dipendenza letteraria della lettera agli Ebrei (C. Spicq, in RE, 56 [1949] 542.72).

Mentre il Cristianesimo irrompeva nel mondo ellenico, alcuni tra i Padri dettero credito agli scritti di F., per la teologia sul Verbo; vi ricorsero particolarmente gli eretici.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.* V, coll. 1345-48, con ricca bibliografia; J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, 9a ed., Parigi 1927, pp. 178-251; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, 2a ed., ivi 1931, pp. 542-86; H. A. WOLFSON, *Philo*, I-II, Cambridge 1947; A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*. Parigi 1949, pp. 519-85.

---

**FLORA.** - Per farsi un'idea della f. palestinese, bisogna conoscere le condizioni climatiche e la posizione geografica della regione. La Palestina appartiene alla zona subtropicale e in pratica ha solo due stagioni: piovosa, da novembre ad aprile; secca, per il resto dell'anno, in cui è rarissimo veder cadere qualche goccia d'acqua. La posizione geografica e la configurazione tormentata del suolo fanno sì che la f. della Palestina sia mediterranea, desertica o della steppa e tropicale. La f. mediterranea è identica a quella dell'Asia Minore che è fra le più ricche e varie del globo e ne forma il limite sud-est; è apparentata a quella dell'Italia, Grecia, Francia meridionale, Spagna, Africa settentrionale e isole del Mediterraneo. La f. desertica e tropicale è apparentata a quella della Persia ad

est; dell' Arabia e dell'Egitto a sud; dell'Arabia, dell'India, del Sahara, della Nubia e dell'Etiopia nella valle del Giordano e nei dintorni del Mar Morto.

In Palestina si contano circa 3.000 fanerogame, di cui 250 indigene.

1. F. mediterranea: a) litorale, costa e piccole colline (shafelà). Begli alberi sempre verdi, come l'ulivo, la quercia *Quercus ilex*, *Q. coccifera*, il pino, l'alloro, il tamarindo, il pistacchio e il terebinto. Piante più modeste: il mirto e gli anemoni; b) bassa montagna o f. alpina. Le varie specie di querce nel Carmelo, nel Tabor, nelle colline della Galilea e della Samaria, frassini, cipressi, pioppi, platani e il pino d'Aleppo *Pinus halepensis*.

2. F. desertica o della steppa nel Negeb e nel deserto di Giudea. Grande varietà di arbusti, di piccoli cespugli; nelle montagne: gruppi isolati di querce; fra le rocce: crocifere e leguminose con varie specie di astragali.

3. F. tropicale nella valle del Giordano o Ghor e dintorni del Mar Morto. Molte piante di questa zona non esistono affatto nella Palestina occidentale. *Zizyphus spina Christi*, molte specie di acacie *Acacia nilotica*, *A. tortilis*, *A. seyal*, il capperò, la mimosa, la rosa di Gerico *Anastatica hierochuntina*, la senape *Salvadora persica*, il papiro *Papyrus antiquorum*. In pratica il Ghor è l'oasi tropicale più vicina all'Europa. Sulle rive del Giordano vi è quasi un bosco di alto fusto e di bassa macchia: il tamarindo *Tamarix iordanis*, il pioppo, il salice e molti altri alberi e arbusti.

In tutta la Palestina le piante più abbondanti sono: 358 specie di leguminose, 380 di compositae, 175 di labiate, 195 di crocifere, 141 di ombrellifere.

Piante coltivate: a) Alberi da frutto. L'ulivo *Olea europaea* occupa il primo posto ed è coltivato ovunque, al disotto del livello del mare e fino a m. 1000 sul livello del Mediterraneo. Il fico *Ficus carica* si trova pure dappertutto, ma la sua coltivazione è meno intensa di quella dell'olivo. La vite prospera dovunque, sia lungo la costa come nelle colline calcaree e la Palestina produce ed esporta ottimi vini e uva passa. Il sicomoro *Ficus sycomorum* e la palma da datteri *Phoenix dactylifera* furono importati dall'Egitto e mentre il frutto del sicomoro è insipido e quasi non commestibile, i datteri invece sono di gran consumo e se ne estraggono sciroppi e liquori. Gerico è il centro della cultura della palma e giustamente fu chiamata «la città delle palme». Il banana *Musa paradisiaca* cresce specie lungo le rive del Giordano e nei dintorni di Gerico, come le due piante precedenti. L'arancio è oggetto di una coltivazione intensiva, specie nello Stato d'Israele, e le ottime arance palestinesi hanno conquistato i mercati europei. il carrubo *Ceratonia siliqua* vive in piccoli gruppi isolati; dal suo frutto si estrae una melassa; vale molto di più per la sua ombra. Siepi impenetrabili di cacti *Ficus indica* ancora si usano come protezione dei campi coltivati e delle vigne. Altri alberi conosciuti, ma poco coltivati sono: il mandorlo, il melograno, il pistacchio, il pero, il melo, il noce, il pesco e l'albicocco.

b) Cereali e legumi. Il grano *Triticum sativum*, *T. spelta*, l'orzo *Hordeum vulgare* il sorgo o dura, il miglio; piselli, ceci, fave, lenticchie, aglio *Allium sativum*, *A. cepa*, *A. porrum*, *A. ascalonicum*; l'issopo, lo zafferano; meloni e cocomeri.

Cannella, incenso, mirra, gomma, ebano e aloè non sono coltivati in Palestina e lo stesso dicasi del caffè, di cui si fa largo uso.

Nella Bibbia si nominano soltanto 130 piante, ma è assodato che gli Israeliti ne conoscessero molte di più. Salomone «parlò anche delle piante, dal cedro del Libano all'issopo che nasce nei muri» (1Reg. 5, 13). Parimenti nella Bibbia non c'è una classificazione scientifica delle piante. I termini che ricorrono con molta frequenza: *dese ed 'eseb* si traducono comunemente con verdura ed erbe; *hasir* indica gli erbacei già in pieno sviluppo; *'es peri* sta per qualsiasi albero da frutto.

[P. C.]

BIBL. - Fin dall'antichità abbiamo molti studi dai nomi suggestivi: Hierobotanicon, Hierophyton Theobotanologia, Phytographia sacra, Arboretum biblicum. Scripturae Sacrae Viridarium; oggi i termini più comuni sono: Botanica biblica o sacra. In genere, la f. si trova nella voce «Palestina». salvo il rinvio ad ogni singola voce delle piante.

Tutte le Guide e gli Atlanti della Palestina, oltre ai Dizionari e alle Enciclopedie, danno notizie sulla f. palestinese. In tutte le riviste c'è una bibliografia, e il migliore Elenchus bibliographicus aggiornato è quello pubblicato in Biblica. Due opere sono fondamentali e insostituibili: R. ROHRICHT, *Bibliotheca geographica Palaestinae von 938 bis 1878*, Berlino 1890; H. B. TRRsTAM, *The fauna and flora of Palestine*, in *Survey of Western Palestine*, Londra 1884; A. G. BARRORS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Parigi 1939, pp. 304-351 (*La activité rurale*): A.-E. RUTHY, *Die Planze und ihre teile im bibl.-hebr. Sprachgebrauch*, Berna

---

**FORME (Storia delle).** - Il «metodo della s. di f.» (Formgeschichtliche Methode) è il sistema che cerca di spiegare l'origine dei Vangeli, di determinarne il grado di storicità, con l'analisi delle "forme" (o generi) letterarie dei Vangeli e con l'evoluzione delle medesime, specchio e frutto dell'ambiente sociale e religioso. Sorto in Germania ad opera di K. S. Schmidt (1919), M. Dibelius (1919), R. Bultmann (1921: che parla di *Storia della tradizione primitiva o sinottica*), ha come precursore H. Gunkel che applicò analoghi criteri al V. T. e li suggerì per il N.

Nel sistema si distinguono due correnti affini, il *metodo costruttivo o sintetico* di Dibelius e quello analitico di Bultmann e Bertram.

Il primo parte dall'organizzazione della primitiva comunità cristiana come ci è nota dagli scritti contemporanei, con le sue tendenze ed attività principali (culto di Gesù, predicazione, istruzione, dispute polemiche), per individuare i generi letterari corrispondenti a queste attività. Essi sarebbero principalmente il *paradigma* (specie di apologo) e la *novella* (racconto più sviluppato): espressioni della letteratura popolare, che è creazione della collettività impersonale e che trascura i dati cronologici e geografici. Gli evangelisti non avrebbero fatto che raccogliere tali paradigmi, novelle, ecc., talvolta già raggruppati in cicli (p. es. il ciclo dell'infanzia di Gesù, o del mistero galilaico, o della passione), solo aggiungendovi, al principio o alla fine, delle frasi di collegamento, spesso



relative a circostanze cronologiche e topografiche: così sarebbero sorti i Vangeli. Da essi quindi potremmo ricavare al più quale idea la comunità primitiva avesse di Gesù, l'enorme influsso esercitato da lui sui primi suoi seguaci e l'evoluzione di tale stima fino all'adorazione di lui come "Kyrios" e figlio di Dio.

A risultati sostanzialmente identici arriva il metodo analitico. Esso separa gli episodi evangelici e li assegna ad alcuni generi letterari: *apotelemi* (detti memorabili, inquadrati in una cornice scenica a carattere biografico o polemico, spesso accompagnati dal miracolo), *tradizioni* (narrative o legislative), e pochi altri. In ognuno di essi, storico può essere forse il detto o il fatto centrale più semplice, che poi la Comunità avrebbe arricchito di particolari, quasi per giustificare qualche sua prassi antigiudaica o l'adorazione di Gesù.

È da notare nella s. d. f. l'importanza riconosciuta alla catechesi (v.) apostolica; e l'utilità, per l'esegesi, dei generi letterari e del paragone con le altre letterature. Ma troppo aprioristica nel metodo è la determinazione di quest'ultimi e della loro evoluzione; il tempo che separa la stesura dei Sinottici dalla morte di Gesù N. S. è troppo breve per poter dar posto ad una trasformazione ideale operata dalla collettività circa la sua persona e le sue opere. La collettività creatrice è solo un mito della scuola sociologica (E. Durkheim): un fantasma "metafisico". L'esame interno ci svela nei singoli Vangeli la persona affatto caratteristica dei rispettivi autori e non di semplici compilatori, come il sistema li riduce. È certo che a capo delle prime comunità cristiane vi furono delle personalità forti, come Pietro, Giacomo, Paolo, ecc.; da esse promana la catechesi riflessa direttamente e fedelmente nei Vangeli.

Il Dorado (v. bibl.) nella critica alla *Formgeschichte* così si esprime (p. 11): «Contro il dogma cattolico, (il metodo suddetto) perverte le nozioni della ispirazione, della inerranza e della tradizione apostolica». Eguale giudizio è dato da E. Florit (v. bibl., 1935): «Nel sistema non si dà parte alcuna ad un intervento soprannaturale della composizione degli Evangelii», quindi, ispirazione divina ed inerranza sono escluse (p. 37). E nella conclusione (P. 164), bene descrive a che cosa porti l'applicazione di detto «metodo»: «Da tutto l'insieme dei criteri letterari e dei presupposti storico-psicologici cui si appoggia, la «storia delle forme», nel suo esame della narrazione in questione (la Passione), che cosa ne risulta se non un'opera di demolizione, senza alcuna ricostruzione, che possa ritenersi fondata su base scientifica?».

Notevole, ancora, la critica di L. de Grandmaison nel suo classico studio *Jésus Christ*, I, 2a ed., Parigi 1928, pp. 41-56,; 328 ss. e ancora p. 195 ss. «Nei racconti miracolosi dell'Evangelo, il significato dell'insieme, così forte e spesso così "criante de vérité", perisce completamente quando si sottopongono i testi a questa artificiosa decomposizione (il metodo della *Formgeschichte*). Nessuna pagina di storia resisterebbe a questa chimica» (p. 329;). A p. 48 s. chiama l'applicazione del "metodo" agli evangelii «una anatomizzazione arbitraria», «un'analisi estremamente azzardata e talvolta affatto soggettiva», «una specie di divinazione».

E il P. Benoit (v. bibl.) così conclude: «Che resta dunque di storico, se si eliminano tutte queste creazioni della comunità? Pochissimo, quasi nulla; un "abrégé" del tutto incolore (perché - si ricordi - a base dei vari sistemi c'è la necessità di escludere il soprannaturale,

sempre ritenuto impossibile): Gesù di Galilea, che si ritenne profeta, e che pertanto ha dovuto parlare e agire in questo senso, senza poter dire con esattezza cosa abbia insegnato e cosa abbia fatto; e infine che è morto miseramente.

Tutto il resto, la sua origine divina, la sua missione di salvezza, le prove da lui donate con i discorsi e i suoi miracoli, la Risurrezione che ha sanzionato la sua opera, tutto ciò è puro artificio, proveniente dalla fede e dal culto, e rivestito da una tradizione leggendaria, che si è formata nel corso delle predicazioni e delle lotte della comunità primitiva».

Questo metodo, che sembrava a prima vista originale e scientifico, si appalesa artificiale e soggettivo, appena lo si vuole applicare nelle sue formulazioni. Ci troviamo di fronte ad un complesso di affermazioni, di analisi, che partono da alcune premesse-base, ritenute come vere, ma indimostrate; si tratta di presupposti, di postulati che all'esame si rivelano tutti in. consistenti e nettamente contrari alla realtà: il "mito" della "comunità creatrice", preso dal sociologismo del Durkheim; il presupposto che la comunità cristiana primitiva aspettava l'imminente fine del mondo (il vecchio escatologismo, ormai superato, v. Escatologia) e quindi non pensò mai di fare opera di storia, da tramandare; l'affermazione gratuita che la "redazione" degli evangeli sinottici o "cucitura" delle foglie sparse, apparse anonime, nella comunità primitiva risalga dopo il 70 della nostra era, appunto per dare il tempo (almeno quarant'anni) che tali elaborazioni popolari possano formarsi; mentre autori dei nostri quattro evangeli sono Matteo, Marco, Luca, Giovanni (v. singole voci); veramente autori, come particolarmente per Marco e per Luca la critica interna indiscutibilmente stabilisce: cf. ultimo, il commento a Marco di V. Taylor (acattolico). Cf. l'esemplificazione e la dimostrazione offerte da F. Spadafora, *La critica e gli Evangeli*, in *Settimana del Clero* 22 e 29 nov. 1959.

I sistemi "critici" sorgono, vivono una vita più o meno breve, più o meno tormentata, per essere quindi sostituiti da altri (come sta succedendo per lo stesso («Metodo della Storia delle Forme»). È un errore di metodo e di "buon senso" appoggiarsi a uno di essi, sia pure il più recente, e sacrificargli, così alla leggera, qualcuno di quei dati positivi che han resistito a tanti attacchi e che soli, corroborati dalla critica interna, ci permettono di affermare, di difendere la storicità dei fatti evangelici, anche soprannaturali, e la esatta rispondenza dell'insegnamento evangelico con le sentenze e l'insegnamento di Gesù N. Signore.

Nella rassegna del P. B. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, in RH 65 (1958) 481-522, il lettore ha un panorama dell'opposizione che la *Formg.* ha trovato e trova tra gli acattolici in Inghilterra e nella Scandinavia (pp. 495-499). «Les Anglais ne sympathisent guère, en général, avec les spéculations existentialistes de Bultmann. Hunter, dont les ouvrages d'introduction sont fort répandus et jouissent d'une rebelle autorité, écrit que dans son pays les témoins ne sont pas traités en accusés, et ailleurs, que le scepticisme de Bultmann est varié et passager»: «non deve essere preso sul serio» (A. M. HUNTER, *Introducing New Testament Theology*, Londra 1957; ID., *Interpreting the New Testament 1900-1950*, ivi 1951, pagine 34-60). [L. V.- F. S.]

BIBL. - E. FLORIT, in *Biblica*, 14 (1933) 212-48; ID., *Il metodo della "Storia delle Forme" e sua applicazione al racconto della passione*, Roma, 1935; F. M. BRAUN, in DBs, III, coll.

312-7; E. SCHIK, *Formengeschichte und Synoptikerexegese (Neutest. Abhandl. XVIII, 2-3)*, Munster i.W. 1940; cf. RHE, 37 (1941) 213 s.; P. BENOIT, in RB, 53 (1946) 481-512; N. MOCCIA, *L'istituzione della SS. Eucaristia secondo il metodo della storia delle forme*, Napoli, 1955. Tra i cattolici che, indebitamente e senza alcuna preoccupazione della dottrina cattolica circa la ispirazione e la inerranza, addirittura divulgano la "Storia delle Forme", tacendo delle critiche precedenti, fatte dal De Grandmaison al Braun, Fiorit, Dorado. sono: X. LÉON-DUFOUR, *Les évangéliques synoptiques*, nella *Introduction à la Bible*, II (A. Robert A. Feuillet), Tournai 1959, pp. 157 ss.; 297-334; P. ROSSANO, nella *Introduzione alla Bibbia* (L. Moraldi-St. Lyonnet), IV, I Vangeli (ed. Marietti), Torino 1959, pp. 55-87; I. RANDELLINI, *I Vangeli sinottici*, nella *Introduzione al Nuovo Testamento* (G. Rinaldi-P. De Benedetti), Morcelliana, Brescia 1961, pp. 35-218. È un entusiasmo inconsulto, dovuto alla inesperienza. Per le conseguenze cui si è pervenuti, cf. F. SPADAFORA, *Un documento notevolissimo per l'esegesi cattolica* (commento al «Monitum» del S. Ufficio del 20 giugno 1961), in *Palestra del Clero* 40 (1961) 969-981: fasc. del 15 settembre.

---

**FRATELLI di Gesù.** - Spesso il Nuovo Testamento parla «dei fratelli e delle sorelle di Gesù» (Mt. 12, 46 s.; 13, 55 s.; Mc. 3, 31 s.; 6, 3; Lc. 8, 19 s.; Io. 2, 12 ... At. 1, 14; I Cor 9, 5 ... ). Conosciamo i nomi di alcuni: Giacomo (Gal. 1, 19), Giuseppe, Giuda e Simone (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3). Alcuni eretici antichi (Elvidio, Celso), e moderni protestanti, pretesero da questa espressione evangelica, negare la perpetua verginità di Maria SS.

In realtà, si tratta soltanto di "cugini", o "parenti" in genere. L'ebraico e l'aramaico, lingua dei Giudei di Palestina al tempo di Gesù e degli Apostoli, non hanno un termine distinto per indicare: cugino, nipote, cognato; esprimono tali gradi di consanguineità o affinità col termine; fratello, sorella, se non vogliono ricorrere a lunghe circonlocuzioni, quale «figlio del fratello del padre», ecc. Lot, Giacobbe sono rispettivamente nipoti di Abramo (Gen. 11, 27; 14, 12), di Labano, eppure son detti loro fratelli (Gen. 13, 8; 29, 15). In I Par. 23, 21 s. i figli di un certo Cis son detti "fratelli" delle figlie di Eleazaro, mentre sono soltanto "cugini", ché Cis ed Eleazaro son fratelli germani. È inutile addurre altri esempi.

Ora i Vangeli, scritti nel greco comune, parlato in Palestina, con i provincialismi propri della regione, sia nel significato dei vocaboli, sia nella costruzione del periodo, vanno interpretati tenendo presente tale caratteristica (cf. Lc. 1, 37: il greco \*\*\* rende l'ebraico *dabar*; e va tradotto: «ché nulla è impossibile a Dio», e non «giacché non è impossibile a Dio alcuna parola». Nessuna meraviglia pertanto se nei Vangeli e nel resto del Nuovo Testamento \*\*\*; "fratello" rende l'ebraico 'ah fratello in senso proprio, ma anche "cugino" o altro grado di consanguineità, o di semplice affinità. La frase aramaica "f. d. G." divenuta per dir così tradizionale, fu conservata tal quale nel greco, sebbene si tratti in realtà di soli "cugini". L'esame critico-esegetico dimostra ineccepibilmente il senso dell'espressione.

Di almeno due f. d. G., cioè di Giacomo e di Giuseppe, i Vangeli danno il nome "della madre: «Maria, sorella (= cognata) della madre di Gesù» (Mt. 27, 56; Mc. 15, 40; 16, 1; e cf. Io. 19, 25). Sono dunque certamente "cugini" di Gesù (figli di un fratello di s. Giuseppe)

e tuttavia il Nuovo Testamento li chiama sempre "f. d. G.". Di altri due: Simone e Giuda, lo storico Egesippo (che scrisse verso il 180 a Roma 5 libri di Memorie), attesta fossero cugini di N. Signore; e si possono trovare accenni di tale affermazione in Io. 19, 25; con Mc. 15, 50 (v. Alfeo).

Mai nel Nuovo Testamento alcuno di questi "f. d. G." vien detto «figlio di Maria» o «figlio di Giuseppe». Mentre ogni qualvolta troviamo accanto al nome di Maria SS. l'appellativo di Madre, segue sempre la netta specificazione "di Gesù". E ai piedi della Croce, Gesù affida la sua Madre a Giovanni, un apostolo: «Ecco tuo Figlio», «Ecco tua Madre» (Io. 19, 25 ss.). Maria SS. all'Angelo svela il suo proposito di verginità per il futuro (Lc. 1, 26 ss.); e Iddio, per rispettarlo, compiva un miracolo al tutto singolare, consacrandola Vergine e Madre.

[F. S.]

BIBL. - H. SIMON-J. PRADO, *Novum Test.*, I, 6a ed., Torino 1944, pp. 425-30, con ricca bibl.: U. HOLZMEISTER, *De Sancto Joseph quaestiones biblicae*, Roma 1945, pp. 42-67: P. TEOFILO GARCIA DA ORBISO, *Epistula s. Iacobi*, Lateranum, Roma 1954, pp. 11-23.

---

## G

---

**GAD.** - Settimo figlio di Giacobbe, da ZeUa, schiava di Lia. Il nome deriva dall'esclamazione di questa: ba'gad, la buona fortuna (= gad) è venuta (Gen. 30, n). In realtà, gad dalla radice gadad (tagliare, determinare: come \*\*\* = Parca, da \*\*\* dividere), significa sorte buona, felicità. Ed è attestato in Siria-Palestina l'antico culto a questa divinità (Gad), corrispondente alla greca \*\*\* la fortuna (cf. i nomi di città Baal-Gad, appié dell'Hermon, 10s, n, 17; 12, 7; e Migdal-Gad in Giuda, Ios. 15, 37; ed Is. 65, 11 dove si parla del culto a Gad, in parallelismo a Meni = destino).

G. è penultimo nell'elenco dei figli di Giacobbe (Ex. 1, 4; I Par. 2, 2); ebbe 7 figli (Gen. 46, 16) che originarono altrettante famiglie (Num. 26, 15.18). La tribù, che ne deriva, all'uscita dall'Egitto conta 45.650 membri (Num. 1, 2.4). La benedizione di Giacobbe (Gen. 49, 19) e quella di Mosè (Deut. 32, 20 ss.) ne celebrano lo spirito guerriero; è la tribù più forte dell'est del Giordano, che tiene testa ai nemici, pronta a farli a pezzi, come il leone la sua preda. Essa, con Ruben, cui è sempre unita, nella ripartizione del territorio si aggiudicò la migliore e la prima parte: il fertilissimo Galaad, propizio per le greggi, nella Transgiordania, dal lago di Genezareth fino al mar Morto (Num. 32). Fedele alla promessa fatta a Mosè, G. marciò alla testa delle altre tribù per cooperare alla conquista di Canaan e ripassò il Giordano a campagna ultimata. Manifestò con l'erezione di un grandioso cippo il suo inalterabile attaccamento al iahwismo (Ios. 27, 9-33). G. si spinse a nord verso l'Arnon, lasciando Ruben a sud. Le città principali: Gazer, al limite nord orientale (= Sar, a sud di Rabbath-Ammon); Ataroth (ad est del mar Morto; ricordata nella stele di Mesa, lin.

10-13); Dibon (= l'odierna Diban, a 5 km. dall'Arnon; dove detta stele fu scoperta); Nemra (= Tell Nimrin) uno dei principali centri per il pascolo; Bet-Haram (= Tell er-Rame); Mallanaim (= Kirbet Mahna), dove si rifugerà David (v;) per sfuggire ad Absalom; Succoth (= Tell el-Ahsas, Safon (= Tell Sa'idije: Iudc. 12, 1). Num. 32, 3.34 ss.; Ios. 13, 24-27).

Gran parte di questo territorio cambiò frequentemente di mano; dopo la morte di David, che aveva sottomesso Moab (2Sam 8, 2), si ebbero fasi alterne di dominio israelita e moabita. Né ben definiti furono i confini tra Gad e Ruben, col passaggio di alcune città dall'una all'altra tribù. Il gadita lefte (v.) liberò il territorio dagli Ammoniti (Iudc. 10-11).

G. rimase fedele a Saul, cui diede onorevole sepoltura; e Mahanaim fu la sede del regno di Isbaal (2Sam 2, 4-8); ma già molti eccellenti guerrieri da G. erano accorsi intorno a David (I Par. 12, 8.14 s.).

Amalgamatosi con gli elementi indigeni, Gad scompare dalla storia ebraica; nel suo territorio compaiono Ammoniti e Moabiti (Ier. 48, 19.34; 49, 11).

[F. S.]

BIBL. - F. M. ADEL. *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 276.380: II, 2a ed., 1938, pp. 67-70; A. CLAMER, *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2), ivi 1940, pp. 445-52. 737; A. GELIN, (ivi. 3), 1949, pp. 85 s. 118-24.

---

**GADD (Cronaca di).** - Parte di una cronaca dell'Impero neobabilonese, conservata nel British Museum, così chiamata dal suo primo decifratore ed editore. Il testo abbraccia gli anni 616-609 a. C. (= 10-16 del regno Nabopolassar). Scritta in Babilonia, come appare dalla forma dei caratteri cuneiformi, essa getta una nuova luce su quel periodo storico, noto finora imperfettamente. Permette di fissare la data della caduta di Ninive nel 612, posta già nel 606. Anche l'esegesi dei libri di Nahum, Geremia e Sofonia ha ricevuto un notevole aiuto da detta cronaca. Essa ha reso molto problematica una battaglia di Karkemis nel 605 a. C. (= quarto anno di Ioaqim; Ier. 46, 1 ss.) ed ha permesso di precisare la natura della battaglia di Megiddo (609 a. C.): Iosia, re di Giuda, intendeva impedire al Faraone Nechao II di portare aiuto al pericolante regno di Assiria. [A. p.]

BIBL. - C. J. GADD. *The fall of Ninive*, Londra 1923; A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma 1933, pp. 34\*-37\*; B. ALFRINK, in *Biblica*. 8 (1927) 387-417; E. FLORIT, in *Biblica*. 13 (1932) 399-417; 15 (1934) 8-31.

---

**GALATI (Lettera ai).** - Col termine amministrativo romano potevano esser denominati G. anche gli abitanti della Pisidia, della Licaonia (Iconio, Derbe, Listri), evangelizzati da Paolo nel primo suo viaggio missionario (a. 45 circa; At. 13-14) e visitati all'inizio del secondo (At. 16, 1-5). E alcuni han pensato si trattasse appunto di loro in questa lettera. Ma Paolo ben distingue, secondo l'uso del tempo, le singole regioni; e mai avrebbe chiamato «o insensati Galati» (Gal. 3, 1) i Licaoni, e i Pisidici; né avrebbe detto scrivendo a questi cristiani che nulla era stato imposto ai Gentili dal Concilio di Gerusalemme (Gal. 2,

6), quando egli aveva loro già trasmesso il decreto con le raccomandazioni circa l'astensione dei «soffocati» ecc. (At. 16, 4); né infine poteva loro scrivere che li aveva evangelizzati, quasi incidentalmente, essendo stato costretto a fermarsi da loro per un attacco di una sua malattia (Gal. 4, 13), quando si sanno dagli Atti le circostanze ben chiare che determinarono e accompagnarono la sua prima missione.

I G. sono dunque gli abitanti della Galazia, propriamente detta, o Galazia del nord. S. Paolo vi pervenne nel suo secondo viaggio (50 circa); l'attraversò con Sila e con Timoteo; costretto a fermarvisi per ragioni di salute, vi predicò l'Evangelo (At. 16, 6; Gal. 4, 13). I G. gli usarono ogni sorta di affettuose attenzioni (Gal. 4, 14 s.); e il frutto fu davvero copioso, dato l'entusiasmo con cui accolsero il Cristianesimo (Gal. 5, 7).

All'inizio del terzo viaggio missionario (53 circa), l'Apostolo, come abitualmente faceva, ripassa a visitare la comunità da lui fondata (At. 18, 23), e deve purtroppo constatare con amara sorpresa che, con entusiasmo forse eguale, i convertiti si eran lasciati abbindolare dai fanatici giudeo-cristiani, abbracciando le pratiche del giudaismo, quasi necessarie alla salvezza, e prestando orecchio alle calunnie Contro di lui, che tali fanatici oppositori dell'Apostolo avevano diffuso tra loro. Arrivato ad Efeso (53-54; cf. Gal. 1, 6), s. Paolo scrive loro, confutando energicamente, ad uno a uno, le accuse e gli errori dei giudaizzanti; è un'apologia principalmente dottrinale, cui si associa strettamente connessa la propria personale.

*Contenuto.* In realtà si tratta del primo grave problema che il Cristianesimo delle origini risolse non senza discussioni, passioni e lotta non breve: il rapporto tra la Nuova e l'Antica Economia; tra l'Evangelo e la Legge.

S. Paolo persegue uno scopo pratico: tenere lontani i G. da questo nuovo evangelo, proposto loro da cristiani, giudei di origine, che sarebbe piuttosto l'abbandono dell'unico e vero evangelo per passare sotto al giogo delle osservanze giudaiche. E non c'è lettera dell'Apostolo dominata fin nei dettagli dallo scopo inteso, come la presente. Se talvolta sembra interrompere il filo dell'argomentazione, è per trasfondere in essa qualcosa del calore di cui il suo animo è pieno. Non si propone soltanto di istruire, di esporre, ma di convincere; e convincere i G. di un punto preciso, importante e decisivo; non rinunciare alla fede nel Cristo e alla libertà cristiana, perché accettare il giogo della Legge sarebbe rinunciare alla grazia e alla salvezza nel Cristo.

La lettera ha inizio, come sempre, con un saluto, ridotto al minimo necessario, ma che propone immediatamente la redenzione dal peccato, come opera esclusiva di Gesù (1, 1-5).

L'esposizione (1, 6-9) parte dalle circostanze: si vuole che i G. sostituiscano l'Evangelo, con una caricatura falsata di esso. Anatema a chi predica una simile contraffazione, contraria alla dottrina trasmessa dall'Apostolo.

Questi dimostra: 1° che l'evangelo da lui predicato è l'evangelo autentico; 2° che sarebbe insensato aggiungervi la pratica della Legge; 3° che esso è la fonte delle virtù.

I primi due punti costituiscono la parte cosiddetta speculativa (1, 10-5, 12); essa comprende un'esposizione storica (1, 10-2, 21) e dei ragionamenti (3, 1-5, 12).

Paolo afferma solennemente la sua qualità di Apostolo, conferita gli direttamente da Dio (1, 11-24). La sua predicazione diretta ai Gentili, trascurando affatto la Legge, è conforme assolutamente all'evangelo degli Apostoli; lo prova eloquentemente la soluzione da essi data alla questione sorta ad Antiochia e portata dinanzi a loro, a Gerusalemme, proprio da Paolo e da Barnaba (At. 15; Gal. 2, 1-10) e la condotta di Pietro, il capo degli Apostoli, ad Antiochia. Egli accoglie volentieri l'invito dei Gentili convertiti, e pranza con loro, dando l'esempio di non tener più in conto le prescrizioni della Legge giudaica; e quando tenta sottrarsi a tali inviti, in seguito alle proteste vivaci dei "falsi fratelli" venuti a spiare la condotta da Gerusalemme, Paolo interviene per ripetere solennemente a tutti i fedeli convenuti che non si può più in pratica ritornare a "vivificare", quanto è stato già solennemente dichiarato "morto e sepolto", cioè le prescrizioni della Legge (2, 11-21). «Se per la salvezza infatti è necessaria la Legge, allora il Cristo sarebbe morto per nulla».

Incomincia quindi la risposta contro gli argomenti, per dir così, dommatici messi innanzi dai giudeo-cristiani (3-5, 12).

Era stato detto: il cristianesimo, nuova Economia, doveva continuare l'antica, ma non l'abrogava. Anzi, per poter partecipare alle benedizioni fatte ad Abramo, e ora realizzate dal Cristo, era necessario divenire prima discendenza d'Abramo, membro del popolo eletto, mediante la circoncisione ecc.

L'Apostolo incomincia veementemente richiamando ai G. la loro medesima esperienza. Essi con la conversione e il battesimo, avevano ricevuto in pieno la vita cristiana, i beni messianici, i doni dello Spirito Santo, con manifestazioni anche esterne, senza che conoscessero la Legge; evidentemente dunque tutto aveva operato in loro, la fede, cioè la piena adesione alla dottrina di Gesù, predicata da Paolo, e accettata e praticata dai G. (3, 1-5).

In realtà, la stessa alleanza (v.) di Dio con Abramo prescindeva dalle opere prescritte poi al Sinai, e sull'osservanza delle quali quei giudeo-cristiani insistevano. La salvezza è promessa ad Abramo, prima della medesima circoncisione, ed è solo premio della sua fede, del suo totale abbandono alla voce di Dio (Gen. 15, 6; 12, 3); la stessa condizione vale per i suoi discendenti, cui si estendeva la promessa (Gal 3, 6-9).

La Legge del Sinai (o alleanza di Dio con la nazione, tramite Mosè), con il cumulo delle sue prescrizioni, non intaccava il principio suddetto della fede come mezzo per la salvezza; quelle prescrizioni, infatti, con le sanzioni che le accompagnavano, e con la facilità con cui erano violate costituivano piuttosto un'occasione continua di trasgressioni e pertanto di punizioni da parte di Dio. Il Cristo Gesù assunse su di sé il peso di tutte queste trasgressioni, liberandoci assolutamente dalle prescrizioni della Legge, morendo sulla Croce (3, 10-14).

In realtà, il posteriore patto del Sinai non poteva rendere inoperante ed evacuare l'alleanza di Dio con Abramo; esso aveva un carattere del tutto transitorio, rispondente

cioè alle particolari circostanze allora createsi; esso era destinato a guidare la nazione verso il Cristo ("pedagogo a Cristo").

Quindi si comprendono, per quel tempo, le prescrizioni che isolavano Israele dai Gentili, per preservarlo dal pericolo dell'idolatria. Ormai, venuto il Cristo, e convertiti gli stessi Gentili al suo Evangelo, ogni distinzione e separazione non soltanto è abolita, quanto è incompatibile col principio della carità, e con la realtà della nostra incorporazione al Cristo. Basta aderire al Cristo, per essere discendenti di Abramo ed eredi dei beni a lui promessi (3, 15-29).

Siano dunque gelosi della libertà acquistata dal sangue di Gesù, e loro donata col battesimo; fedeli alla voce dello Spirito Santo che abita in loro; gli conservino l'affetto così tenero, dimostrato gli al tempo del loro primo incontro. Oramai, perché volgere gli occhi ad un'istituzione rigettata da Dio? Tale infatti è la Legge, cui fanaticamente si attacca la Sinagoga; lo si può dedurre dalla stessa S. Scrittura. Alle identiche condizioni, che quaggiù si verificano tra gli uomini, identica è la reazione da parte di Dio, il quale è immutabile. Ora la situazione creatasi tra la Chiesa (la libera), e la Sinagoga (la schiava), è identica a quella che si ebbe tra Sara e Agar (la schiava): Ismaele, il figlio della schiava, pretendeva aver parte all'eredità, alle promesse di Abramo, e disturbava Isacco, figlio di Sara. Ebbene, Iddio intervenne e ordinò ad Abramo: «Scaccia via la schiava e il suo figlio; il figlio della schiava non sarà erede insieme al figlio della libera». Allo stesso modo, dunque, Dio ha escluso la Sinagoga e i seguaci della Legge, che perseguitano la Chiesa nascente, dall'eredità di Abramo, cioè dalla salvezza; solo la Gerusalemme celeste, con i suoi figli, i battezzati, è erede della salvezza (c. 4).

L'Apostolo trae le conclusioni da quanto esposto finora, aggiungendo qualche altra fervida considerazione (5, 1-12).

Nella parte morale (5, 13-6, 10), espone le conseguenze pratiche: tenersi lontano dai perturbatori; guardarsi dalla licenza, far trionfare lo spirito sulla carne, fuggire soprattutto i peccati contro l'umiltà e la carità; essere generosi verso quanti li istruiscono nella fede.

Nell'epilogo (6, 11-18), scritto con grossi caratteri, dallo stesso Paolo, è ripreso energicamente il motivo della lettera con un attestato commovente dell'amore che l'Apostolo porta alla Croce di Gesù.

La dottrina qui abbozzata circa i rapporti tra l'antica e la nuova Alleanza, tra l'Evangelio e la Legge, verrà ripresa e sviluppata nella lettera ai Romani (v.).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'Ep. aux Galates*. 3a ed., Parigi 1933: F. AMIOT, nella coll. *Verbum Salutis*, ivi 1946: D. Buzy, *Ep. aux Galates (La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 11). ivi 1948: V. IACONO. *Le Ep. di S. Paolo* (La S. Bibbia). Torino 1951. pp. 511-81; P. BONNARD. *L'ép. aux Gal. (Comm. du N. T., IX)*, Neuchâtel 1953, pp. 1-132.



**GALILEA.** - Regione palestinese a Nord della pianura di Esdrelon. La G., formata originariamente dal paese montuoso di Neftali (Is. 20, 7; 21, 32), fu integrata in seguito dal paese di Chabul (I Reg. 9, 11), dal distretto di Zabulon e da tutto il territorio vicino al lago di Genezaret (Is. 8, 23). Per la prevalenza di abitanti pagani fu chiamata Gelil haggòim «distretto delle Genti» (Is. 9, 1; 1Mach. 5, 14; Mt. 4, 16); e dall'ebr. gelil deriva il nome G. La G. neotestamentaria si divide in superiore ed inferiore (F. Giuseppe, *Bell.* III, 3, 1) e confinava a sud con la Samaria (da Gaba a Izre'el o Zer'in) e con Scitopoli appartenente alla Decapoli; ad est col Giordano ed il lago di Genezaret, detto anche mare di G. (Mt. 4, 18; 15, 29; Mc. 1, 16; 7, 31; Io. 6, 1) e con la riva occidentale del lago Hùle; a nord col territorio di Tiro (Giscala o el Fisch e Baca o el Buqei'ah); ad ovest con la Fenicia (Meroth o Meiròn e Cabulon o Kabùl).

All'elemento cananaico, non eliminato dagli Ebrei conquistatori (Iudc. 1, 30-33; 4, 2), si aggiunsero altri elementi pagani che presero il sopravvento quando la G.; con l'invasore Teglatfalasar divenne provincia assira (2Reg. 15, 29). I pochi Giudei, fissatisi nella G. al ritorno dall'esilio, furono trasferiti nel 150 da Simone Maccabeo nella Giudea (I Mach. 5, 14.23), Gli abitanti furono in seguito obbligati da Aristobulo I (104-103 a. C.) a passare al giudaismo (F. Giuseppe *Ant.* XIII, 11, 3); e al tempo della regina Alessandra (76,-67 a. C.) erano in prevalenza Giudei. Inclusa nel regno di Erode il Grande (40 a. C.-4 d. C.) alla sua morte fu sottoposta al tetrarca Erode Antipa. Al tempo di Nostro Signore, era densamente popolata da Giudei e da Gentili dediti al commercio e all'agricoltura, soprattutto nelle città della G. settentrionale ed in quelle recentissima mente costruite dagli Erodiadi. I galilei, vivaci di carattere fino alla turbolenza, larghi di idee e non alieni di novità, non rigoristi perché dediti al commercio più che alle scuole rabbiniche e farisaiche dei Giudei, con una pronuncia difettosa di determinate consonanti aramaiche (Mc. 14, 70; Lc. 22, 59), erano poco stimati dai Giudei conservatori e rigoristi (Io. 1, 46; 7, 52). La G. deve tutta la sua storia al Vangelo. Fu evangelizzata quasi interamente da Cristo, che scelse come centro le sinagoghe, le colline e soprattutto la riva settentrionale del lago (Lc, 5, 1; Mt. 4, 18; Mc. 2, 13 ecc.). Nei Vangeli ricorrono spesso le località galilaiche di Cafarnao, Cana, Nazaret, Naim (Lc. 7, 11), Corozaim (Mt. 11, 21; Lc. 10, 13), Tiberiade (Io. 6, 23; 21, 1), la pianura di Genezaret (Mt. 14, 34; Mc. 15, 40 s.), Magdala, patria di Maria Maddalena (Lc. 8, 2; Mc. 15, 40 ss.). Lo sviluppo del Cristianesimo in G. è poco conosciuto (At. 9, 31). Dopo la catastrofe del 70 d. C. divenne un centro religioso giudaico, dotato di numerose sinagoghe, scoperte in questo secolo, e di celebri scuole rabbiniche che diedero vita al Talmud palestinese.

[A. R.]

BIBL. - A. LEGENDRE. in DB. III. coll. 87-96.; L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Roma 1928. pp. 202-207, 218 s.

**GALLIONE.** - v. Cronologia; v. Paolo.

**GAMALIELE.** - v. Atti degli Apostoli.

**GAOLANITIDE.** - v. Palestina.

**GARIZIM.** - v. Samaria.

---

**GAZOFILACIO.** - (Ebr. ganzak, 'osar; \*\*\*). Sala dove si conservava il tesoro del tempio e, per metonimia il tesoro stesso costituito dall'imposta del mezzo siclo (Ex. 3-0, 11-16), dal riscatto dei primogeniti (Num. 18, 15), dall'apporto dei voti e doni spontanei, in denaro ed in natura, degli Ebrei e degli stranieri (Esd. 7, 15 ss.), dai depositi di vedove ed orfani (2Mac. 3, 6.10) e da copie degli atti pubblici (1Mac. 14, 49). Esso serviva per finanziare le spese delle grandi feste cultuali, per retribuire l'attività di persone: l'eccedenza veniva destinata per opere pubbliche e per l'appalto delle offerte sacrificali rivendute poi a privati. La costituzione di detto tesoro risale a Mosè (Ex. 30, 11-16); accresciuto in seguito fino a somme ingenti, eccitò spesso la bramosia dei conquistatori di Gerusalemme: Sesac re d'Egitto (I Reg. 14, 26; 2Par. 12, 11); Nabucodonosor di Babilonia (2Reg. 24, 13; 2Par. 36, 18; Dan. I, 2); Antioco IV Epifane (I Mach. I, 24; 2Mach. 5, 21); Eliodoro di Siria, (2Mach. 3, 5-11); Crasso (F. Giuseppe, *Ant.* 14, 7, I); Tito (F. Giuseppe, *Bell.* IV, 8, 3). Nel tempio costruito da Erode il Grande, il g. occupava il lato destro dell'atrio delle donne ed era preceduto da un portico a colonne, elevato e ricco (F. Giuseppe, *Bell.* V, 5, 2): quivi Cristo ammirò la semplicità e la generosità della povera vedova tanto contrastante con la iattanza dei ricchi avari (Mc. 12, 41-44; Lc. 21, 1-4) e rivelò agli astanti la sua natura divina (Io. 8, 12-20).

[A. R.]

BIBL. - H. LESETRE, in DB. coll. 133-135.

---

**GEDEONE.** - (Ebr. *Gid'on*; cf. *gada'* «tagliare, abbattere»), uno dei "giudici": d'Israele (ca. 1100-1070 a. C.), nativo di Ofra, al limite meridionale della pianura di Esdrelon, nella tribù di Manasse. Ne parla Iudc. 6-8, ove almeno due fonti sono state fuse dal redattore. Gli Israeliti, insediatisi nella pianura dopo la vittoria di Barac (Iudc. 4-5), avevano adottato i culti cananei (6, 10.25), e Dio li punì facendo venire periodicamente, al tempo della messe, predoni madianiti dalla Transgiordania (6, 1-6): due fratelli di G. erano stati uccisi da loro (8, 18 s.). Durante una di tali incursioni Dio si mostrò a G. (6, 11-23), e gli in giunse di distruggere l'altare idolatrico della borgata, sito nel terreno di suo padre (6, 2.5 s.). G., timoroso, obbedì durante la notte, ma, scoperto, fu salvato a stento dal padre, che disse: «Ci pensi Baal a difendersi!» - in ebr. *Ierubba'al*, che divenne soprannome di G. (6, 27-32) -; un altare dedicato a Iahweh-Shalom (Pace) sostituì l'altro (6, 11-24.26). Poi, investito dallo «Spirito del Signore», G. raccolse uomini dalle tribù settentrionali (6, 34 s.); la prova del vello l'assicurò dell'assistenza divina (6 36.49), e, con i trecento che Dio gli permise di ritenere (7, 1-8), assalì di notte il campo madianita mettendolo in fuga con uno stratagemma (7, 9-22). La caccia continuò oltre il Giordano e terminò con l'uccisione dei due capi madianiti Oreb e Zeeb (7, 23 ss.), ma per un filo il prudente G. riuscì ad evitare uno scontro con gli Efraimiti, gelosi della loro supremazia (8, 1-3), Nell'entusiasmo per la

vittoria si volle far re G. che rifiutò: era Dio il Re (8, 22 ss.); ma di re ebbe il numeroso harem (8, 30 s.) e l'efod (v.) divinatorio, costruito con l'oro della preda (8, 24-27).

Rintuzzò in seguito un'altra incursione madianita: sui due capi Zebah e Salmana, uccisori dei suoi fratelli, eseguì la vendetta del sangue; in quell'occasione trattò duramente le due città galaadite Succot e Penuel che non l'avevano aiutato durante l'inseguimento (8, 4-21). Morì vecchissimo nella sua Ofra, dopo aver fatto molto bene ad Israele (8, 32.35). Alla sua viva fede faceva contrasto una natura timida ed esitante, il che mise in maggior luce la forza divina, operante nell'umana debolezza: Isaia parlò delle vittorie di G. come di vittorie di Dio (Is. 9.13; 10, 26; cf. Ps. 82, 10-13).

[G. B.]

BIBL. - H. CAZELLES. in DBs, IV, col. 1403 s.; L. DESNOYERS. *Histoire du peuple hébreu*: I. Parigi 1922, pp. 153-71; R. TAMISIER, *Le livre des Juges (La Ste Bible, ed. Pirot, 3)*, ivi 1949. pp. 198-221.

---

**GEENNA.** - È l'ebraico gè Hinnom (o ge bene-H.), l'aramaico gè hinnam e greco \*\*\* = valle di Hinnom, nome dell'antico proprietario cananeo. A sud-ovest di Gerusalemme (Ier. 7, 32) è l'attuale Wadi er-Rababi. Valle tristemente famosa per i sacrifici umani, fin dal tempo del re Ezechia (sec. VIII a. C.). Al tempo di Geremia si identifica con il *Tofet* (vocalizzazione presa dall'ebr. boseth "sozzura"; è il "focolare" o "griglia"; all'imboccatura superiore di una specie di fornace dove si ponevano a bruciare i corpi dei bimbi sgozzati in sacrificio al dio Moloch: Ez. 16, 21), proprio all'inizio del Tyropaeum, ove confluiscono i tre wadi che circondano Gerusalemme. Il pio re Iosia lo distrusse e lo cosparsse di ossa umane, rendendolo impuro (2Reg. 23, 10.16); l'idea del letame accumulato nella g. e del fuoco che vi bruciava immondizie e carogne, così diffusa, è dovuta all'interpretazione rabbinica medievale (David Qimhi, 1160.1235).

La g., per l'orrido culto a Moloch e per la devastazione posteriore, (luogo impuro), divenne simbolo e sinonimo di tutte le desolazioni e, in particolare, del luogo di supplizio per i peccatori (Ier. 7, 31 ss.; 19, 3 ss. 10; spesso negli apocrifi e negli scritti rabbinici).

Negli Evangelii sin ottici (Mt. 5, 22.29 s.; 10, 28; 18, 8s.; 23, 15.33; Mc. 9, 43.45.47; Lc. 12, 5) la g. con i suoi elementi, fuoco e vermi (decomposizione dei cadaveri), è simbolo abituale dell'inferno, dei tormenti riservati ai peccatori. «Nella g., dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue» (Mc. 9, 47, da Is. 66, 24), cioè «Si tratta - per i dannati - di un tormento eterno (cf. Mt. 18, 8), disgustoso e roditore come un verme, cocente e doloroso come il fuoco» (A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 165).

BIBL. - .I. CHAINE, in DBs, III, coll. 563-79; H. VINCENT, *Jérusalem*, I, Parigi 1912, pp. 124-34; H. L. STRACK-P, BILLERBECK, *Komm. z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, IV, Monaco 1928, pp. 1029-1118; F. SPADAFORA. *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 129 s. 164-67.

**GENEALOGIA di Gesù.** - È offerta da Mt. (1, 1.17) e da Lc. (3, 23-38). S. Matteo la propone come primo argomento per dimostrare la messianicità di Gesù, cioè la sua discendenza da David. Ogni famiglia, tra i Semiti, riteneva la propria g., qual bene ereditario da conservare gelosamente; quanto più questo valeva per il casato di David depositario delle divine promesse (cf. 2Sam 7, 14; ecc.). S. Matteo scende da Abramo fino a Gesù attraverso tre gruppi, ciascuno di 14 nomi: da Abramo a David, da Salomone all'esilio babilonese, e dall'esilio a Gesù. Per i primi due gruppi è facile il riscontro con le g. del Vecchio Testamento, da cui sono tolti (Gen. 21, 3; 25, 25; 29, 25; 38, 29 s.; 1Par. 2; 2Par. 3; Ruth 4, 13-22); mentre il terzo gruppo è stato preso da documenti ufficiali a noi ignoti. Dal riscontro risalta che il numero 14 di ciascun gruppo è convenzionale; nel tessere le g. non si solevano enumerare tutti gli anelli intermedi (cf. v. 8, dove tra Ioram e Ozia, sono emessi tre nomi); le parole «generò», «figliolo di» possono significare non vera generazione ma o libera adozione, o sostituzione legale, ad es. in forza della legge del levirato (Deut. 25, 5-10), o anche pura trasmissione dei diritti di sovranità, sempre però nella stessa linea di casato. Il numero 14, ripetuto tre volte, sembra essere scelto in omaggio al nome di David (le tre consonanti dell'ebraico = 4 + 6 + 4).

S. Luca risale da Gesù, attraverso David e Abramo fino ad Adamo e a Dio; pertanto i nomi sono molto di più (77 nel testo greco; da 76 a 72 nelle varie versioni). Essi sembrano disposti in 11 settenari: da Gesù all'esilio, 3 settenari di nomi; dall'esilio a David, 3 settenari; da David ad Abramo, 2; e da Abramo a Dio 3.

Le due g. convergono esattamente nella serie da Abramo a David, mentre differiscono nel numero e nei nomi (solo due sono identici, Salatiel e Zorobabel), nella serie da David a Gesù.

La soluzione di tale divergenza, proposta da Giulio Africano inizio III sec. e ammessa da antichi e recenti, ricorre alla legge del levirato, per la quale un fratello, anche soltanto uterino, era obbligato a sposare la moglie del fratello per dargli una discendenza e il primo figlio si considerava figlio legale del defunto. Giuseppe quindi avrebbe avuto come padre naturale, Giacobbe, e, per ragione del levirato, come padre legale, Eli (Lc.). Lo stesso si deve dire per Salatiel, che sarebbe stato vero figlio di Ieconia (Mt.) e figlio legale di Neri, fratello di Ieconia (Lc.).

Ma molto più adeguata è l'antica soluzione (cf. s. Agostino, *De consensu evang.* II, 3.5-7; PL 34, 1072-1074) che considera la g. di Mt. quale g. della discendenza naturale di Giuseppe; mentre in Lc. Giuseppe entra nella discendenza della Beatissima Vergine Maria, per adozione. Cioè Giuseppe, figlio di Giacobbe, col matrimonio con la Madonna, figlia di Eli, passa come genero nella famiglia di Eli. S. Luca, l'evangelista della Vergine, dando la g. di Giuseppe, presenta di fatto i progenitori di Maria. Al riguardo sono noti due episodi nel Vecchio Testamento: «i figli di quel Berzellai che sposò un figlia di Berzellai il gala adita e ne prese il cognome» (Esd. 2, 61; cf. Neh. 7, 63). Berzellai di Galaad fu benefattore e poi favorito di David (2Sam 17, 27 s.: 19, 32-41); il suo nome passò ad una famiglia sacerdotale, probabilmente perché, estintasi la linea maschile, tutta l'eredità passò alle figlie (Num. 36).

Ancor più chiaramente I Par 2, 34 s.: «Sesan non ebbe figli maschi, ma soltanto figlie; avendo però uno schiavo egiziano di nome Ieraha, gli diede in moglie la propria figlia, che gli generò Attai»; e la serie genealogica continua: i discendenti di Ieraha, sono discendenti di Sesan.

Molto probabilmente la Vergine Santa era figlia erede: ecco perché nonostante il voto di verginità, sposa un parente dello stesso casato di David (cf. Num. 36, 6-9) e si reca con lui a Betlem per il censimento, nonostante il parto imminente. Mai negli Evangelii si parla di "fratelli" della Vergine, e la "sorella" (Io. 19, 25) è semplicemente sua "cognata".

[F. S.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, in VD, 23 (1943) 9-18; H. HOPFL - A. METZINGER, *Intr. spec. in Novum Testamentum*. 5a ed., Roma 1949, pp. 140-48, con ampia bibliografia.

---

**GENERI letterari.** - Sono i diversi modi di presentare il pensiero sotto le molteplici forme letterarie. Ogni stilistica descrive le note, presenta le norme che presiedono alla composizione e alla interpretazione dei molteplici generi esistenti in letteratura. Con la forma è interessato in essi lo stesso scopo, lo stesso pensiero dello scrittore.

«La forma sarà caratterizzata dall'uso di un certo vocabolario o di un certo stile (pensate ad un trattato di medicina, di astronomia e ad uno scritto polemico, a un'apologia); si scriverà in versi o in prosa (ad es. un'ode, una lirica e una novella, un romanzo); si userà, un linguaggio diretto o figurato; e in quest'ultimo caso, saranno possibili procedimenti molteplici: la parabola, l'allegoria, la favola ecc.

Appare subito evidente che la scelta della forma impegna già il fondo che le è strettamente legato. L'autore sceglierà questo o quel genere di narrazione, secondo lo scopo che persegue, secondo le capacità, il gusto del pubblico cui si rivolge. Secondo che egli vuole istruire, convincere, distrarre, egli sceglierà l'esposizione didattica, la discussione apologetica, o la novella e il romanzo.

Ora evidentemente una tale scelta domina tutto il lavoro dello scrittore e svela a noi l'oggetto formale del libro; il grado di affermazione con cui propone le varie parti; se ha o no l'intenzione di proporci il suo pensiero come insegnamento veridico. Il genere letterario di un'opera è dunque come la chiave che gli dà la tonalità e ce ne schiude l'intelligenza». (P. Benoit). È evidente dunque che fissare il genere o i g.l. (che nulla impedisce all'autore di adoperarne diversi per ciascun libro) è il presupposto necessario per una retta esegesi.

Ciò vale anche per i Libri Sacri. Superata ormai ogni confusione tra ispirazione e rivelazione; riconosciuto definitivamente l'apporto pieno della personalità dell'agiografo nella composizione integra del libro, fluisce naturalmente che lo scrittore sacro ha potuto scegliere quello dei g.l. in uso al tempo, che ha ritenuto più confacente al suo scopo.

Già fin dall'antichità, vari g.l. furono riconosciuti nelle parti didattiche e profetiche della Bibbia. Nella poesia troviamo salmi e inni; la lamentazione (qinah): Am. 5,2; Ez. 19, 1-14; Lam. 1.2.4; l'epitalamio: Ps. 45 (44); cf. Cant.; negli scritti didattici: il masal o sentenza,

detto sapienziale (cf. Prov.); l'enigma (hidah): Iudc. 14, 12-18; Eccli. 25, 10; Prov 6, 16-19; 30, 15-31; la favola: Iudc. 9, 8; la parabola: 2Sam 12, 1-4; Is. 5, 1-5; le parabole negli Evangelii. Nello stesso genere profetico: azione e visione simboliche cf. specialmente Ez.; Dan.; Zach.; metafore ardite: Ez. 32; Mt. 24, 29 ss.; Ap. (v).

Delicata invece si presenta la determinazione dei g.l. quando si tratta di narrazione storica; in ciò consisteva l'essenza della *questione biblica*, v. Ispirazione. La loro esistenza, infatti, prospettata dal genio del P.M.J. Lagrange fin dal 1896 e ss. in vari articoli della *Revue Biblique*, è anch'essa fuori discussione, come la conoscenza sempre più progredita delle letterature degli antichi Semiti conferma ogni giorno di più.

In realtà, gli scritti che si presentano come narrazione storica possono essere classificati in categorie multiple secondo il legame più o meno stretto che essi comportano con la verità storica propriamente detta.

La forma narrativa storica può essere semplice veste letteraria per un insegnamento dottrinale (v. Giona); può abbracciare storia e finzione o abbellimento artistico (v. Tobia; Ester; Giuditta). E anche quando si tratta di narrazione storica in senso stretto, bisogna considerare il particolare modo di comporre, in uso tra i Semiti: i fatti sono storici, ma non sono riferiti con l'accuratezza scientifica dei dettagli, richiesta dai moderni. Per gli antichi la storia era un'arte, mentre per i moderni è soprattutto una scienza. Così ad es. nelle genealogie i Semiti si permettono di trascurare degli anelli intermedi, limitandosi talvolta ai nomi più notevoli; nei discorsi diretti danno con fedeltà le idee, mentre l'espressione e la forma è curata da essi; raccolgono quanto è stato scritto su un personaggio o su un evento, ponendo l'uno accanto all'altro i vari documenti senza farne esplicita menzione (v. Citazioni implicite).

Il compito della critica o dell'esegesi, soprattutto, nel Vecchio Testamento, consiste precisamente, con la prudenza e il tatto necessari, a scoprire e a fissare i g. l. scelti dal tale autore, nel tale brano, e a determinare il grado di storicità.

È da tener presente che la storiografia israelitica ha un posto a parte e supera di gran lunga tutte quelle degli antichi Semiti, come riconoscono esimi storici ed archeologi accattolici (E. Meyer; R. Kittel; W. F. Albright: *The Arch. of Palest.*, 1932, p. 128; C. Gordon ecc.). Le si può in qualche modo avvicinare la storiografia degli Hittiti (cf. gli Annali di Mursilis II, ca. 1353-1325; l'Apologia di Hattusil, ca. 1295-1260; A. Bea, in *Biblica* 25 [1944] 250-53). La ragione profonda di tale superiorità è nel fatto unico tra tutte le religioni dell'Antico Oriente, che il lahwismo è una religione storica (A. Robert, in DBs, IV, col. 23); le verità religiose, insegnate nella Bibbia, si concretano in eventi che ne rapo presentano come le basi solide. E si tratta di dogmi fondamentali della dottrina cristiana, come quelli ad es. contenuti nei primi cc. della Gen.

Nel 1905 la Pontificia Commissione Biblica (EB, n. 161) pur ammettendo il principio dei g. l., si mostra molto riservata; alla formulazione geniale del Lagrange, infatti, non erano sempre seguite applicazioni altrettanto felici e positivamente fondate; mentre il modernismo parlava espressamente di miti, di errori nella Bibbia, ed arrivava alla negazione del soprannaturale, al rigetto della Chiesa.

La Commissione raccomandava grande moderazione nell'applicazione dei principi suddetti, esigendo per ciascun caso argomenti solidi e completa sottomissione alle decisioni della Chiesa.

Cercare questi argomenti con serietà scientifica integrale, sempre docili alle decisioni, alle direttive del Magistero autentico, è stato il compito degli esegeti cattolici in questi ultimi 40 anni. Compito sancito dall'autorità suprema nell'Enciclica *Divino Afflante Spiritu* (1943): «Quel che hanno voluto significare con le loro parole quegli antichi non va determinato soltanto con le leggi della grammatica o della filologia o arguito dal contesto: l'interprete deve inoltre quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente e con l'appoggio della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e di altre scienze, nettamente discernere quali g. l. abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi Orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi di dire, che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle ch'erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi.

A niuno infatti che abbia un giusto concetto dell'ispirazione biblica, farà meraviglia che anche negli autori sacri, come in tutti gli antichi, si trovino certe maniere di esporre e di narrare, certi idiotismi, propri specialmente delle lingue semitiche, certi modi iperbolici od approssimativi, talora anzi paradossali, che servono a meglio stampare nella mente ciò che si vuol dire.

Delle maniere di parlare di cui presso gli antichi, specialmente orientali, serviva sì l'umano linguaggio per esprimere il pensiero della mente, nessuna va esclusa dai libri sacri, a condizione però che il genere di parlare adottato non ripugni affatto alla santità di Dio, né alla verità delle cose» (EH, n. 558 s.).

Alcuni risultati appaiono ormai acquisiti; così per i libri sopra enumerati: Ion., Tob., Esth., Iudt. Tutte le difficoltà sollevate contro l'inerranza biblica per i particolari inesatti che la critica storica rilevava nelle narrazioni di tali libri, svaniscono affatto con la retta definizione del loro genere letterario (v. *Ispirazione*).

Non si è arrivati invece ad una conclusione certa per la valutazione critico-esegetica dei primi 11 cc. della Genesi. Al riguardo ecco quanto precisa l'Encic. *Humani Generis* (1950): «Come nelle scienze biologiche ed antropologiche, così pure in quelle storiche vi sono coloro che audacemente oltrepassano i limiti e le cautele stabilite dalla Chiesa.

In un modo particolare si deve deplorare un certo sistema d'interpretazione troppo libera dei libri storici del Vecchio Testamento; e i fautori di questo sistema, per difendere le loro idee, a torto si riferiscono alla Lettera che non molto tempo fa è stata inviata all'Arcivescovo di Parigi dalla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici (16 gennaio 1948). Questa Lettera infatti fa notare che gli undici primi cc. della Genesi benché propriamente parlando non concordino con il metodo storico usato dai migliori autori greci e latini o dai competenti del nostro tempo, tuttavia essi appartengono al *genere storico in un vero senso*, ma che però deve essere maggiormente studiato e determinato dagli esegeti; i medesimi capitoli - fa ,notare ancora la Lettera - con parlare semplice e metaforico, adatto alla mentalità di un popolo poco civile, riferiscono sia le principali verità

che sono fondamentali per la nostra salvezza, sia anche una narrazione popolare dell'origine del genere umano e del popolo eletto. Se qualche cosa gli antichi agiografi hanno preso da narrazioni popolari (ciò che può essere concesso), non bisogna mai dimenticare che essi hanno fatto questo con l'aiuto dell'ispirazione divina, che nella scelta e nella valutazione di quei documenti li ha premuniti da ogni errore. Quindi le narrazioni popolari inserite nelle S. Scritture non possono affatto essere poste sullo stesso piano delle mitologie o simili, le quali sono frutto più di un'accesa fantasia che di quell'amore alla verità e alla semplicità che risalta talmente nei Libri Sacri, anche del Vecchio Testamento, da dover affermare che i nostri agiografi sono palesemente superiori agli antichi scrittori profani» (EB, n. 618):

Nella v. Genesi è offerta la posizione esegetica meglio rispondente a tali direttive.

E molto discutibile rimane infine la formulazione di "epopea religiosa", di "opera teologica" per il libro delle "Cronache" (I-II Par.), specialmente quando si riconosce che i libri Esd.-Neh. sono dello stesso autore, fan parte di una stessa opera, e appartengono al genere storico, strettamente detto. In realtà, quanti propongono per Par. il genere suddetto, vi sono costretti dalla loro adesione allo schema di composizione letteraria del Pentateuco; se Par. è del genere strettamente storico vengono a cadere gli argomenti adottati per rimandare a dopo l'esilio la legislazione sacerdotale (H. Cazelles, in *Biblica* 35 [1954] 290).

Ma in critica storica è soltanto una contraddizione ammettere l'eccellenza delle fonti su cui l'autore poggia il suo racconto, per concludere alla non attendibilità, alla non verità di quanto l'autore asserisce (v. Paralipomeni).

Come rilevava l'Encicl. *Divino Aflante Spiritu* verso la fine, in molti punti la discussione perdura; il progresso degli studi che ha già condotto a felici e definitive soluzioni di problemi fino a qualche decennio dibattuti e rimasti insoluti, spinge a proseguire con intensità, nel lavoro così coraggiosamente intrapreso.

[F. S.]

BIBL. - P. VINCENT, *La théorie des Genres littéraires*, Parigi 1934; Encicl. *Divino afflante Spiritu*, in AAS, 35 (1943) 297-326; *Lettera della Pont. Comm. Biblica al Card. Suhard*, in AAS, 40 (1948) 45-58; Encicl. *Humani generis*, in AAS. 42 (1950) 5,75-77; L. DE WITTE, *L'enc. Div. Af. Sp. et les genre. littéraires*, in *Collectanea Mechliniensia*, II (1940-44) 375-88; J. LEVIE, in *NRTh.* 68 (1946) 785-89; E. GALBIATI, *I generi letterari secondo il P. Lagrange e la "Div. Al. Sp."*, in *SC*, 75 (1947) 177-86. 282-92; P. SYNAVE-P. BENOIT, *La prophétie* (S. Thomas, *Somme Théol.*). Parigi 1947, pp. 366-71; A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation biblique*, 2a ed., ivi 1948, pp. 24-27. 255-334; TEOFILO DE ORBISO, *La exégesis biblica coadyuvada por el estudio de las formas literarias de la antigüedad*, in *EstB*, 8 (1949) 185-211. 309-325; A. ROBERT, in *DBs*, V, coll. 405-421; G. M. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Bibbia*, 2a ed., Roma 1952, p. 92 ss.; L. ARNALDICH, *Historicidad de Los once primeros capitulos del Génesis, segun Los ultimos documentos ecclesiasticos* (XII Semana Bibl. espanola: La enc. *Humani Generio y otros estudios*), Madrid 1952, pp. 145-83; D. FRANGIPANE, in *Il Libro Sacro*, I, *Introduzione*



*Generale* (F. SPADAFORA-A. ROMEO). Padova 1958, pp. 291-308; *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Obra en colaboración de varios especialistas), Barcelona 1957.

---

**GENESI.** - Primo libro della Bibbia e del Pentateuco; denominato, a partire dalla versione greca (dei LXX), G. dal contenuto: origine dell'universo, dell'umanità (cc. I-II), del popolo ebreo (12.50); mentre nella Bibbia ebraica è designato col vocabolo iniziale: beresith.

Eccone lo schema: Creazione (1, 1-2, 3); Adamo ed Eva (creazione, paradiso terrestre, innocenza, peccato, castigo: 2, 4-3, 24). Caino ed Abele (4, 1-16); progresso materiale, aumentata corruzione e allontanamento da Dio (4, 17-26). Noè, nella pia stirpe di Set (5). Corruzione generale e diluvio (6-8). L'umanità ripiglia il suo cammino (9); sua moltiplicazione e divisione (10-11, 26).

Abramo (11, 27, c.22): vocazione, apparizioni e promesse; sua fede, circoncisione, ubbidienza; Isacco (24-27); Giacobbe sposa le figlie di Labano, nascono da lui i dodici capostipiti delle tribù d'Israele (28-35); Giuseppe, schiavo in Egitto, viceré, richiama i fratelli e il vecchio padre, che si stabiliscono nei pressi del Nilo. Predizioni e morte di Giacobbe (36-35). V. alle singole voci, Adamo, Abramo ecc. fino a Giuseppe.

La Bibbia è la storia della salvezza dell'umanità, operata da Dio; o narrazione dell'intervento continuo di Dio nella storia, per realizzare il suo piano salvifico. Gen. I-II ne è il prologo, con le premesse storiche fondamentali: l'inizio stesso del tempo, con la creazione dell'universo, dell'uomo, ad un semplice comando dell'Eterno; e con la storia del primo peccato, e della sofferenza fisica e del disordine morale che ne conseguono; principalmente col primo annuncio della salvezza: il genere umano, umiliato dalla caduta, uscirà vittorioso in un lontano avvenire, contro l'invidia e la rabbia di Satana, per opera del Redentore (v. Protevangelo: Gen 3, 15).

La G. tace di quel lungo periodo che va dal superstite Noè e dai suoi immediati discendenti, fino alla vocazione di Abramo: cioè da ca. 100.000 anni (che è la cifra, relativamente più modesta data dalla scienza - geologia e paleoantropologia - per la prima apparizione dell'uomo sulla terra: inizio dell'era quaternaria, inizio delle fasi glaciali - interglaciali) fino al 2.000 ca., epoca storica, controllata, in cui visse Abramo.

Ma per le relazioni dell'umanità con Dio. che costituiscono l'oggetto formale della S. Scrittura, siamo edotti con abbastanza chiarezza. Anche dopo il diluvio, la china verso il male, lungi da Dio, riprende; quando Dio interviene, rivelandosi ad Abramo, l'idolatria irretisce gran parte dell'umanità (la stessa famiglia di Abramo: cf. Jos. 24, 2).

Questo (cc. I-II) ci ha trasmesso per iscritto Mosè (sec. XV); tesoro rivelato da Dio ad Abramo; e da questi trasmesso religiosamente ad Isacco, e tramite Giacobbe alle tribù israelite.

Con la manifestazione di Dio ad Abramo incomincia la preparazione diretta per l'avvento del Redentore, per la realizzazione cioè del piano salvifico di Dio.

Per trattare con precisione e chiarezza del valore storico della G., vanno distinte nettamente la prima dalla seconda parte. Per quest'ultima (12-50) disponiamo ormai di fonti profane, babilonesi ed egiziane, che permettono di illuminare e confermare la storicità della G., positivamente ed indirettamente. Il codice di Hammurapi (= CH) ad es. ci fa riscontrare l'esattezza di particolari sulla vita familiare di Abramo, in modo speciale, e degli altri patriarchi. CH proibisce (§§ 154-158) solo i matrimoni tra consanguinei della linea ascendente: Abramo sposa sua sorella (Gen. 20, 12); così Nahor (11, 29); e Giacobbe le sue nipoti (29, 24.28). CH (§ 144) concede alla sposa sterile di offrire al marito la propria schiava per averne dei figli: è quel che fa Sara (Gen. 16, 3; cf. 30, 3.9). I §§ 145 s. danno alla padrona il diritto di punire detta schiava che, dopo aver partorito, la disprezzasse: come è narrato in Gen 16, 5 s. Le è proibito però, di scacciarla e di privare il figlio dell'eredità (§ 170): ciò spiega il turbamento d'Abramo che cede alle richieste di Sara, soltanto per ordine del Signore (Gen. 21, 10-14; cf. RB, 44 [1935] 34 ss.).

Secondo CH (§ 130) il peccato di una giovane, sposata ma ancora senza relazioni coniugali col marito e dimorante ancora nella casa paterna, non costituisce adulterio e non è punito: ciò spiega l'offerta di Lot (19, 8). Per il diritto d'eredità di Rachele e Lia (Gen. 31, 14 ss.), cf. CH §§ 162.167. 171. Infine, l'estensione del levirato al suocero, sancito dalla legge hittita (art. 79) spiega il modo d'agire di Tamar verso Giuda (Gen. 38). Cf. RB, 34 [1925] 524-46; Biblica, 8 [1927] 210.

La vocazione di Abramo (Gen. 12) ha come punto di partenza l'antichissima città di Ur, nel sud della Mesopotamia; la sua migrazione risponde all'ambiente storico che l'archeologia ci svela; come pure illumina le sue stazioni a Harran, e quindi in Canaan, a Sicheim, Hebron ecc. (P. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, in RB, 37 [1928] 367-85.481-511; 40 [1931] 364-74. 503-18; con gli aggiornamenti di R. ne Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, in RB, 53 [1946] 321-48; 55 [1948] 321.47; 56 [1949] 5-36). Illustrazioni che ritengono tutto il loro valore, anche se rimangono dubbi su l'identificazione Amrafel=Hammurapi (Gen. 14) e gli anni esatti in cui questo monarca visse (Ch. F. lean, *Fouilles à Mari*, in NRTh, 84 [1952] 515 ss.). La G. (25, 20; 31, 47) riallaccia Abramo e i suoi agli Aramei; ora l'esistenza di Aram non si trovava attestata prima del sec. XII a. C. (cf. A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, 1949 che parla di leggenda e di errore). Una tavoletta cuneiforme di Puzurisdagan, a 9 km. da Nippur, anteriore al 2000 a. c., conferma la G.: Aram vi si legge in una lista di località accadiche, insieme ad Esnuma (Spadafora, in *Divus Thomas P.*, 55 [1952] 246). Per i contatti con l'Egitto (Gen. 37-50) è riconosciuto ormai «come di fatto nessuna delle narrazioni bibliche che trattano dei rapporti fra gli Ebrei e i popoli esteri ha assorbito tanto dal linguaggio e dall'ambiente straniero circostante, quanto la storia di Giuseppe e dell'Esodo, in rapporto al linguaggio e alla vita dell'Egitto. Dall'inizio stesso, quando Giuseppe appare in Egitto (Gen. 39), fino alla fine del racconto dell'Esodo, che si chiude col cantico di Mosè al Mar Rosso (Es. 15), troviamo - come avremo ampia opportunità di dimostrare - un quadro vivido delle caratteristiche, dei costumi ed usanze degli Egiziani in tutti i campi della vita e del pensiero, disposto con un linguaggio che ha in egual modo assorbito completamente

lo spirito dell'egiziano, sia nella lingua, che nello stile» (A. S. Yahuda, *The language of the Pentateuch in its relation to Egyptian*, I, Oxford-Londra, 1933).

«Da che l'Egitto è meglio conosciuto tutti i dotti senza riserve proclamano la meravigliosa esattezza del racconto biblico e la sua perfetta consonanza con gli usi, le istituzioni, la civiltà di quel tempo e di quel paese» (A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1923, p. 67).

Per la prima parte (cc. 1-11) una notevole confusione è stata creata non tanto dal progresso scientifico (geologia, astronomia, paleoantropologia: v. Adamo, Creazione) quanto dai documenti babilonesi, venuti sempre più numerosi alla luce, ed ormai ben conosciuti e alla portata di tutti. I punti di riscontro sono ben sintetizzati dal p Vaccari: «Con Gen. 1-2 (la creazione) hanno qualche lontana somiglianza vari poemi babilonesi tra loro discordi (cf. G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, II, Bologna 1929, pp. 1-21); tra essi primeggia quello che comincia "Enuma elis" (= Quando in alto): trad. it. annotata di G. Furlani, *Il poema della creazione*, Bologna 1934; in tutti è una fantasiosa mitologia d'un crasso politeismo».

Con Gen. 5 (genealogia con 10 patriarchi antediluviani), le liste babilonesi di 10 re. Con Gen 7-8 (diluvio), «molte leggende babilonesi, una delle quali fu inserita nel romanzesco poema detto di "Gilgames" dall'eroe protagonista (cf. G. Furlani, *La religione bab. e ass.*, II, pp. 21-27.63-66); i punti di contatto col racconto biblico sono numerosi e tipici».

«La narrazione della torre di Babele (Gen. 11, 1-9) è tutta intessuta di elementi babilonesi; ma un esatto parallelo non fu ancora trovato nella letteratura cuneiforme».

«Nulla poi vi si è riscontrato di veramente analogo al racconto del paradiso terrestre e della caduta dell'uomo (Gen. 3)». Come nessun riscontro finora con la narrazione della formazione di Eva (Gen. 2, 18.25).

È noto che gli acattolici, partiti con la certezza di demolire la Bibbia («Ogni colpo di piccone dato nel deserto mesopotamico demolirà una pagina della Bibbia»: Fried. Delitzsch, all'università di Berlino), conclusero subito da siffatte *affinità letterarie* non solo all'*identità del contenuto* (!), ma anche alla dipendenza *letteraria e sostanziale*. In Gen 1-11 avremmo le stesse *leggende*, gli stessi *miti*, o comunque (ché le divergenze numerose e profonde non potevano venir trascurate) leggende e miti affini. Eseti e critici superficiali accettarono tale confusione, che si svela sempre più e sempre meglio, un effettivo errore di metodo e di fondo. Un esatto concetto dell'ispirazione (v.) e un vaglio critico, degno di tal nome, porta infatti alle seguenti conclusioni:

1. I punti sostanziali contenuti in Gen 1-3 sono verità indiscutibilmente rivelate da Dio: creazione dell'universo, di Adamo ed Eva (anima e corpo), loro stato di innocenza, immortalità, primo peccato, protovangelo, monogenismo; essi trovano un'eco imponente in tutta la rivelazione posteriore, nei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento; e stanno alla base della Redenzione. Lo dimostra ancora il fatto che per alcuni di essi, assolutamente nulla è dato trovare nei testi babilonesi, o altrove.

2. Le differenze sostanziali (di contenuto e spesso anche di forma), messe in evidenza ad es. per lo stesso diluvio (Bea, pp. 177-80), tra le narrazioni babilonesi e il racconto biblico, e il rilievo precedente, fan dedurre che l'affinità è soltanto nella forma letteraria (terminologia e costrutti); mentre i fatti sono totalmente diversi: cioè nella G. abbiamo le suddette rivelazioni riguardanti le lontanissime origini dell'umanità; nei testi cuneiformi abbiamo le leggende *particolari* dei sumero-accadi dal 3°-4° millennio a. C. in poi.

Solo nella G. si parla di creazione; i miti babilonesi, più che cosmogonie, devono dirsi teogonie puerili, talvolta ridicole e sconce. Lo stesso diluvio (v.), veramente tale nella G., nei testi cuneiformi è una semplice inondazione di quell'epoca, anzi, una delle tante; sebbene molti ammettano in questi ultimi un'eco affievolita, imprecisa e corrotta della tradizione primitiva!

Gli scavi di Ur fecero parlare di "prova archeologica" del diluvio, per lo strato di sabbia alto ca. 50 cm. trovato sul lato di una collina; tra le culture superiori e la più primitiva. Ma sia l'esame della sabbia (= fluviale), sia la mancanza di detto strato sabbioso, nel versante opposto, han dato la "prova archeologica" di un'inondazione parziale verso l'epoca su indicata.

Infine, l'esempio di Gen 2, 4 . c. 3; 11, 1-9 dove con termini e costrutti babilonesi si narrano fatti, totalmente ignorati dalla letteratura cuneiforme conferma la rigorosa distinzione tra i fatti e la forma letteraria; per quest'ultima, la stessa logica e quanto conosciamo dei costumi degli antichi Semiti, insegnano: Abramo, i suoi discendenti, non potevano parlare che col linguaggio del tempo, non potevano esprimere le verità avute da Dio, che con la veste letteraria del tempo. Concepite e trasmessi in tal veste, così vennero consegnati per iscritto. Si sa la gelosa custodia che il tipo nomade o seminomade ha delle tradizioni (quasi esclusivamente) religiose della bait o del clan e come la tenda le conservi e trasmetta con più sicurezza di qualsiasi libro o biblioteca moderna. Era il patrimonio della stirpe, ragione e orgoglio del proprio gruppo. È un grave errore l'illazione dalla forma al contenuto.

3. Con la veste letteraria è da unire (eguale criterio pertanto nell'esegesi) il quadro geografico; tutta la storia primeva si presenta svolta in Mesopotamia, cf. Paradiso terrestre, ecc.; può considerarsi semplice esemplificazione didattica. In realtà si tratta di avvenimenti avvenuti, per lo meno un 100.000 anni a. C., quando ancora forse la stessa Mesopotamia (terreno alluvionale di riporto) non esisteva neppure.

Si sa che Iddio non rivela nozioni geografiche, astronomiche ecc.: rivelazione inutile e anzi dannosa, poiché non sarebbe stata creduta essendo spesso contraria alle cognizioni di quel tempo. Il modo artistico e popolare con cui son descritte le modalità della creazione, rispondono alla mentalità del tempo; le genealogie dei Patriarchi, intese ad illustrare la reale discendenza di Abramo da Sem e pertanto che egli è erede della promessa divina (Gen. 9. 26 s.), vanno spiegate secondo la concezione larga che delle genealogie avevano gli antichi Semiti (v. Patriarchi); infine il modo popolare concreto con cui si sono presentate le altissime verità rivelate, rispondono alla cultura di un popolo così poco adatto per le astrazioni. Con riferimento a queste caratteristiche, l'Enciclica *Humani Generis* (1950; EB, 618) ha precisato che i primi 11 c.c. della G. letterariamente non sono

scritti, come i moderni concepiscono e compongono un trattato di storia: ma tale costatazione ovvia, dato che tal modo di comporre è tardivo, non permette affatto di negare la storicità, la reale esistenza dei fatti, presentati nella veste letteraria allora in uso; non permette di assegnare i primi 11 cc. ad un genere sostanzialmente diverso da quello storico. «In modo particolare si deve deplorare un certo sistema di interpretazione troppo libera dei libri storici del V. T.; e i fautori di questo sistema... a torto si riferiscono alla Lettera... inviata all'Arcivescovo di Parigi dalla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici (16 gen. 1948; EB, nn. 577-581). Questa lettera infatti fa notare che gli undici primi capitoli della G., benché propriamente parlando non concordino *con il metodo storico* usato dai migliori autori greci e latini o dai competenti del nostro tempo, tuttavia essi appartengono al genere storico in un vero senso, che però deve essere maggiormente studiato e determinato dagli esegeti».

[F. S.]

BIBL. - A. BEA, *De Pentateucho*, 2a ed., Roma 1933; ID. *L'enciclica Humani Generis e gli studi biblici*, in *Civ. Catt.*, 18 nov. 1950, pp. 401-16; A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, I, Firenze 943, pp. 49-61; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2:11 ed., Torino 1948; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1948; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. it.), Brescia 1950; A. CLAMER, *Genèse (La Ste Bible, Pirot-Clamer, I, I)*, Parigi 1953; *Biblia comentada*, I, *Pentateuco*, por A. COLUNGA e MAX. GARCIA CORDERO, Madrid 1960, pp. 32-377.

**GENESI piccola o Giubilei.** - v. Apocrifi.

---

**GENEZARET.** - Lago della Palestina, denominato col suo nome più antico lam *Kinnereth* (Num. 34, 11; los. 13, 27; los. 12, 3; Lc. 5, 1) dall'omonima località situata sulla riva nord-ovest del lago, nel luogo dell'attuale el-'Orejme (Deut. 3, 17; los. 11, 2; Knrt nella lista di Tuthmosis III).

Dopo l'esilio, il lago mutuò la denominazione di G. (I Mac. 11, 67; F. Giuseppe, *Ant.* XIII, 5, 7; *Bell.* III, 10, 7; 11, 20, 6; Plinio, *Storia Nat.* V, 71) dalla pianura che si estende da Tell el-'Orejme sino a Megdel, chiamata per la sua fertilità Gene-Bar (gan hassar "giardino del principe"). La denominazione "mare di Galilea" (Mt. 4, 18; 15, 29; Mc. 1, 16; 7, 31; Io. 6, 1) è legata al nome della regione; quella di "mar di Tiberiade" (Io. 6, 1; 21, 1) o "lago di Tiberiade" (F. Giuseppe, *Bell.* III, 3, 5; dottori giudaici: jamma sei Tebarjah; arabi: Buhaira Tabarija) è dovuta alla città di Tiberiade, fondata sulla riva sud-ovest da Erode Antipa nel 30 d. C.

Questo lago ha la forma di una cetra, una lunghezza di 21,500 km., una larghezza di 12 km., una profondità media di 20-45 m., una superficie di 170,7 km<sup>2</sup> e un livello di m. 208 al di sotto del livello del Mediterraneo. Alimentato dal Giordano, principale immisario ed unico emissario, coronato da colline alte in media m. 300 con l'Hermon svettante al nord, costellato ai tempi di Cristo di centri rivieraschi (Tiberiade, Magdala, Cafarnao,

Betsaida, Hippos ecc.), dediti alla pesca abbondante del lago, inghirlandato di ricca vegetazione, soprattutto nella piana di Genesar, il lago offriva una visione suggestiva, paragonabile a quella dei laghi svizzeri; e fu scelta dal divin Redentore a teatro della sua attività missionaria in Galilea. La frequente predicazione di Cristo, assiso su una barca ravvicinata alla riva o seduto a terra (Lc. 5, 1.3; Mt. 13, 1-3 ecc.); la prima pesca miracolosa, coronata dall'elezione provvisoria dei quattro Apostoli (Mt. 4, 18-22 e par.); l'apparizione sulla sua riva del Risorto (Io. 21, 1.14) costituiscono il fascinoso e glorioso apporto alla storia di Cristo di questo lago, oggi tristemente deserto.

[A. R.]

BIBL. - R. HAAS, *Galilée. A historical and geographical description of lake Galilee and surroundings*, Gerusalemme 1933; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, PP. 494-8.

---

**GEORGIANA (Versione).** - La Georgia si convertì al Cristianesimo ufficialmente verso il 337, sotto Costantino il Grande e sotto il re Mirian della Georgia orientale, per opera di una donna prigioniera chiamata dai Georgiani s. Nilo, dopo una lenta penetrazione cristiana durante l'influsso romano. Necessità liturgiche determinarono la traduzione della Bibbia nella lingua georgiana, introdotta alcuni secoli d. C. Esistono tre versioni georgiane. La prima in ordine di tempo (sec. v), che contiene i Vangeli tradotti per richiesta della regina madre di Vachtang, è contemporanea alla versione armena, secondo dati paleografici (origine comune dei due alfabeti) e storici e fu eseguita su un modello armeno, come testimoniano gli armenismi e i controsensi. Di questa versione sono pervenuti a noi brani considerevoli che risalgono al sec. VI e un tetraevangelo conservato in un manoscritto di Adisci dell'897. Una revisione dei Vangeli e traduzione degli altri libri del N. T., compiuta nei secoli VI-VII in base al testo greco, è stata conservata in molti manoscritti: di Opisa (913), di Gruci (936), di Parchali (973), di Ibeti (995). La versione del V. T. risale, almeno in parte, ai secoli V-VI e si avvicina assai alla versione armena. La seconda versione è quella Sabacminduri (del convento di s. Saba) della quale non si sa niente. La terza è quella atonita (del monte Athos), ch'è una revisione ulteriore basata sul greco. Eseguita da s. Eutimio (m. nel 1028) e da s. Giorgio (m. nel 1065) del convento georgiano del monte Athos, divenne più tardi il *textus receptus* della Chiesa georgiana.

Il V. T. delle tre versioni riflette la recensione esemplare dei LXX; mentre il N. T., almeno nella versione più antica, costituisce uno dei migliori testimoni della recensione cesareense (cod. G). L'unica edizione integra (Mosca 1743) segue manoscritti revisionati sulla versione slava: ristampa del V. T. (Tiflis 1884); ristampa del N. T. (Tiflis 1879). Edizioni critiche: W. Benesevic, Mt. e Mc., Pietroburgo 1909-1911; P. Blake, Mc. Mt. in *Patrologia Orientalis*, 20.24 (1928-1933).

[A. R.]

BIBL. - ST. LYONNET, *Les versions arm. et géorgienne*, in LAGRANGE. *Critique textuelle*, II, Parigi 1935, pp. 375-78 - 383-86.

---

**GEREMIA (Irmejah [ù] = Jahvé innalza o stabilisce).** - Il secondo dei quattro profeti maggiori.

Di ben pochi personaggi anticotestamentari abbiamo notizie così particolareggiate come per G. Il suo libro in molti punti assume il carattere di un'autobiografia.

Di famiglia sacerdotale, nacque in Anathoth (a Ras el-Charrube, ca. km. 4,500 a nord-est di Gerusalemme), il cui nome è perpetuato dal vicino *Anàta*. Nel 626, quando iniziò l'attività profetica, G. si definisce giovane (*na'ar*); quindi con molta probabilità dovette nascere verso il 650 a. C. Patetiche allusioni alla bellezza della vita familiare (Ier. 6, 11; 9, 20 ecc.) ne mostrano l'animo mite e l'attaccamento ad un'esistenza quieta nella sua piccola Anathoth. La chiamata divina fu corrisposta con un profondo senso del dovere; egli la descrive come un atto di "attrazione" e di "violenza" da parte di Dio (20, 7), cui egli, vincendo la sua ritrosia, corrispose (20, 9). Per questo diventa l'araldo di Dio nel periodo più critico dell'ebraismo ed annunzia senza paura gli oracoli anche tremendi per la sua patria.

G. ricevette la chiamata l'anno tredicesimo del re Iosia (= 626 a. C.) e perseverò in tale ufficio fin dopo la caduta di Gerusalemme (587 a. C.). Ma nei primi anni, la sua attività dovette essere piuttosto ridotta e, forse, saltuaria. Perciò, egli non è ricordato nei documenti che descrivono la riforma religiosa del re Iosia, iniziata nel 621 a. C. Avvenuto il famoso «ritrovamento del libro della Legge» (2Reg. 22, 8 ss.), il re si rivolge alla profetessa Holda, non a G.

Svolse il ministero profetico sotto gli ultimi cinque re di Giuda. Ben poco nel suo libro si può riferire al tempo di Iosia (638-609), Ioachaz (609) e Ioakin (598). Il suo dramma si svolse sotto il superbo e scettico Ioachim (608-598) e l'abulico Sedecia (598-587). Due capitoli del suo libro (26 e 36) proiettano una luce sinistra su le relazioni intercorse fra G. e Ioachim. Nel c. 26 assistiamo al tentativo di altri dignitari, che intendono condannare G. per il suo discorso nel Tempio (7, 1 ss.); in 20, 2 ss. vediamo il profeta in prigione e nel c. 36 assistiamo alla lettura del libro di G., che il re dà alle fiamme, minacciando la vita del suo autore. Ma il profeta continuò a richiamare tutti alla pratica di una vera religione interiore, della giustizia sociale, riprendendo i diversi vizi e condannando la politica del partito filo-egiziano, che nutriva la velleità di una affermazione nazionalistica contro la supremazia babilonese. In tale periodo G. soffrì moltissimo (17, 18); vi fu perfino una congiura contro di lui da parte dei suoi concittadini (18, 18-23).

Sotto il regno di Sedecia l'attività di G. diventa molto più intensa. Si acuisce il contrasto con gli oppositori politici che, dopo l'avvento del faraone Hofra in Egitto, affrettano la rivolta contro i Babilonesi. Aperte le ostilità, G. annunzia, da parte del Signore, la fine catastrofica dell'impresa, e viene accusato di disfattismo e maltrattato. Il re personalmente lo rispetta; ma non osa resistere ai suoi potenti ministri. Assistiamo così a colloqui segreti, sollecitati dall'imbelle sovrano col prigioniero (21, 1-10; 37, 17-20; 38, 14-26). Durante l'assedio, G. soffre per la rovina che incombe sulla città e forse più ancora per l'atteggiamento incosciente di Sedecia e la cattiveria dei suoi consiglieri.

G. non è sentito, mentre trattative tempestive con i Babilonesi avrebbero potuto risparmiare la catastrofe e gli orrori della miseria generale.

Realizzatosi l'irreparabile, G. non si abbandona a facili, ma inutili, recriminazioni. Essendo gli stata offerta dai Babilonesi la scelta fra la libera andata in Mesopotamia e la dimora in patria, egli rimane in Giudea. Ora che tutto sembrava distrutto, G., che già nelle ore dell'assedio aveva manifestato la sua fede nel futuro (32, ss.), si trasforma in apostolo fra i superstiti rimasti; si unisce a Godolia (v.), che in Masfa dava inizio alla faticosa ricostruzione materiale e morale della Giudea (40, 4 ss.). L'assassinio di questo coraggioso governatore riporta la confusione più completa nel paese (41, 2 ss.). G. è preso dal gruppo di Giudei, che dopo di avere vendicato Godolia fugge in Egitto per paura di rappresaglie da parte dei Babilonesi (42, 1 ss.).

Là continuò la sua missione (43, 8 ss.), esortando ed ammonendo gli Ebrei fuggiaschi e predicando la futura invasione babilonese dell'Egitto. Anche ivi si manifestano opposizioni e contrasti contro di lui. Una tradizione tardiva (Pseudo-Epifanio, PG 43, 400; Martirologio Romano, 1 maggio). afferma che G. fu ucciso dal suo popolo a Tafni (Hebr. 11, 37; Tertulliano, Scorpiace, 8).

L'ostilità incontrata in vita, fu sostituita in seguito da una venerazione sempre crescente (Eccli. 49, 7; 2Mac. 2, 1 ss.; 15, 14 ss.). Vi era chi pensava che il Messia non sarebbe stato altri che un G. redivivo (cf. Mt. 16, 14). I padri e molti esegeti cattolici vedono in G. il tipo di Gesù sofferente.

Il libro che porta il suo nome consta di 52 cc.

Dopo l'introduzione (c. 1), seguono: vaticini contro il regno di Giuda (2, 1-29, 32); pronunziati per lo più fra il 626 ed il 625 (= a. 4° di loaqim); oracoli su la restaurazione futura di Israele e l'epoca messianica (30-33); vaticini proferiti durante l'assedio di Gerusalemme (34, 1-40, 5); dopo la presa della città (40, 6-44, 30); quello su Baruc (45, 1-5); oracoli contro le nazioni (46-51); l'appendice storica (52) su la presa di Gerusalemme.

Basta una lettura superficiale per notare nel libro il grande disordine cronologico e la varietà dei generi letterari. La prima caratteristica fu già rilevata da autori antichi (Girolamo, In Ier. 21; 1 s.). Non si può parlare di un vero libro, ma piuttosto di una "raccolta di scritti" o "zibaldone" (G. Ricciotti, *Il libro di G.*, Torino 1923, p. 39). Tale disordine, logico e cronologico, insieme alla notevole diversità fra il testo ebraico e la traduzione greca pone il problema dell'origine e la trasmissione del libro. Dal c. 36, appare che una prima edizione degli oracoli fu distrutta dal re; ad essa seguì una seconda, in parte identica, ma anche con molti elementi nuovi.

Gli esegeti più recenti, partendo o dall'esame dei principali generi letterari oppure da indizi intrinseci, ne distinguono le varie parti.

Fra i cattolici il Pöschke (in RB, 37 [1928] 181-97), seguito dal Notscher e da Gelin, distingue tre sezioni (cc. 1-25; 26-35; 36-45). Egli segnala nella prima «una raccolta di oracoli profeti ci, opera di G.», che sarebbe il "rotolo" del 604 a. C. con alcuni ritocchi e



aggiunte; nella seconda vede una raccolta alquanto eterogenea, che iniziata da G. ebbe la redazione definitiva dopo la presa di Gerusalemme; la terza a carattere biografico sarebbe «un vero libro di Baruc intorno a G. ». Nessuna delle tre sezioni andò del tutto immune da aggiunte e da lievi rimaneggiamenti; la loro riunione avvenne in un tempo imprecisato, comunque molto prima della versione dei Settanta. L'aggiunta dei cc. 18-20 e 21-24 alla prima sezione avrebbe determinato lo spostamento degli oracoli contro le nazioni dal c. 25 ss. in fondo al volume (cc. 46-51), cui fu aggiunto come appendice il c. 52.

Fra il testo ebraico e la versione greca dei Settanta ci sono divergenze: quantitative, in quanto il greco è molto più breve (circa un ottavo di meno) dell'ebraico, e nella disposizione (gli oracoli su le nazioni nella versione greca seguono a 25, 13: Elam, Egitto, Babilonia, Filistea, Edom, Ammon, Kedar, Damasco, Moab; mentre in ebraico occupano i cc. 46-51 nel seguente ordine: Egitto, Filistea, Moab, Ammon, Edom, Damasco, Kedar, Elam, Babilonia). A quanto sembra, il greco intende mostrare una certa gerarchia nell'importanza delle singole nazioni, mentre l'ebraico segue piuttosto un ordine geografico, dal sud al nord. In genere si dà la preferenza all'ebraico.

La trasposizione degli oracoli di solito è spiegata con la supposizione che circolassero recensioni diverse dell'opera di G., una con gli oracoli al c. 25 ed un'altra che li conteneva in fondo. La versione greca rispecchierebbe la prima disposizione, più logica, l'ebraico la seconda.

Nessuno ha posto in dubbio con seri argomenti l'attendibilità storica dell'autobiografia di G. né i racconti biografici di Baruc. Non poche notizie storiche sono confermate dal libro dei Re. Fra i documenti profani apportano conferme, più o meno dirette, la Cronaca di Gadd, i papiri di Elefantina, le lettere di Lachis, il testo cuneiforme relativo al re Ioakin e la lettera di Saqqara (A. Penna, p. 16).

Il valore letterario del libro è vario.

Alcuni brani (19; 24; 32; 33; 34; 39) in prosa, generalmente ascritti al segretario Baruc, spesso hanno uno stile molto semplice e monotono a causa delle numerose ripetizioni. Altri brani si presentano con immagini vivaci e poetiche, che si potrebbero definire normali in un libro profetico della Bibbia. Altri, invece, mostrano un animo squisitamente poetico. Ciò risulta da espressioni, spesso felicissime, descrittive della natura; ma più ancora dalle pericopi concitate, nelle quali il profeta dà sfogo alla sua terribile lotta interiore (11, 18-23; 15, 10-21; 17, 14-18; 18-23; 20, 7-17). Sono le famose "confessioni" di G., che meritatamente l'hanno fatto giudicare il più psicologo fra gli scrittori del Vecchio Testamento. Una simile nota di pathos e di melanconia scaturisce d'all'amore grandissimo del profeta per il suo popolo e per Gerusalemme, cui a malincuore rinfaccia colpe e preannunzia castighi. Dal lato linguistico il libro di G. è corretto e semplice.

Pur non essendo un'opera didattica, dal libro di G. si può desumere un ricco insegnamento teologico. Il concetto di Dio è identico a quello desumibile da altri testi biblici. Si afferma con energia la sua unicità, riprovando ogni forma di idolatria e di

sincretismo religioso. Si insiste in particolare su l'attività creativa di Dio (10, 16; 27, 5; 31, 35-37) e sul suo dominio nel creato (5, 24; 10; 13; 14,22; 31, 35).

Fra gli attributi divini vengono celebrati in modo particolare la giustizia (9, 23; 12, 1; 32, 19) e la misericordia (3, 12; 4, 27; 5, 18; 30, 11; 33, 11). Gli Oracoli su le nazioni e molti altri testi provano esaurientemente che l'onnipotenza divina non è limitata. Oltre che su Israele, Egli impera su tutto il mondo. La relazione fra Dio e il popolo eletto è descritta con un linguaggio quanto mai tenero. G. dipinge in maniera idilliaca l'antica fedeltà di Israele verso Dio: era il tempo felice del "fidanzamento" (2, 2; 3, 4; 19; 31, 9. 20). È il linguaggio della Cantica e del profeta Osea. La nuova alleanza è prospettata precisamente come un ritorno all'intimità di una volta. Israele sarà di nuovo il figlio "primogenito" di Dio, il più tenero dei padri (31, 9). Allora dal "resto" o "residuo" di Israele (3, 14) sorgerà il nuovo popolo di Dio.

La tendenza a descrivere ed a porre in rilievo la tenerezza dell'amore di Dio per il popolo e gli individui rende G. un analizzatore perfetto del male morale. Il peccato è allontanamento da Dio (1, 16; 2, 13.19; 16, 11); gl'idolatri sono dei "ribelli" e "traviati". G. insiste ancora nel rilevare i peccati di lussuria, il latrocinio, la menzogna, la falsità nei giuramenti, l'inganno, l'ingiustizia sociale ecc. Al peccato, considerato ribellione a Dio, contrappone un "ritorno" umile e sincero a questa sorgente di acqua viva (3, 7-14; 22; 4, 1 ss.).

Spesso G. è stato presentato come il profeta della religione interiore, in spirito e verità (cf. Io. 4, 23). È innegabile questa preoccupazione di G. (7, 21 ss.) contro un vano formalismo esteriore; ma è errato (v. Profetismo) che egli riprovasse il culto esterno (17, 26; 33, 18). Tale anelito per una religiosità profonda si manifesta nell'amore per la preghiera. G. intercede per la nazione pericolante (7, 16; 11, 14; 28, 6; 32, 16. 24 ss.), per i buoni che lo circondano, per la punizione dei malvagi (15, 15; 18, 21 ss.; 20, 12), per se stesso (18, 19) ed afferma ripetutamente l'efficacia della preghiera (27, 18; 37, 3; 42, 2).

Piuttosto modesta è la parte riservata al Messia, come persona, nel libro di G. La più ampia profezia (31-33) ha per tema la nuova alleanza (v.) fra Dio e il suo popolo. Del Messia in 23, 3-8 (cf. 33, 14-16) si descrive il regno di giustizia, di salvezza e di pace.

[A. P.]

BIBL. - G. MONTICO, *Geremia nella tradizione ebraica e cristiana*, Padova 1936; A. PENNA, *Geremia* (La S. Bibbia, S. Garofalo), Torino :952; G. VITTONATTO, *Il Libro di Geremia* (La S. Bibbia, Studio Domenicano), Torino 1955.

---

**GEREMIA (Lettera di).** - Uno dei più brevi scritti (vv. 72) della Bibbia, contenente una calda esortazione contro l'idolatria. Nella versione dei Settanta lo scritto generalmente è inserito fra le *Lamentazioni* e *Baruc* col titolo *Lettera di G.* Nella Volgata è unito al libro di *Baruc* come serto capitolo. Esso è destinato «a coloro che saranno condotti prigionieri in Babilonia».

Mentre nel secolo passato molti autori (Schurer, Marshall, Rothstein) ritenevano il greco come lingua originale, ora non pochi critici (Ball, Naumann, Gutmann, Eissfeldt, Artom) lo considerano una traduzione da un originale ebraico andato perduto. Comunemente gli accattolici ne negano l'autenticità; per essa stanno, 2Mach. 2, 1-3, l'autorità dei manoscritti, le analogie con il libro di Geremia e l'esattezza con cui si descrive l'idolatria babilonese. Tuttavia non mancano autori che l'assegnano al periodo greco (J. Touzard, Gottsberger, Robert).

[A. P.]

BIBL. - G. ARTOM, *L'origine, la data e gli scopi dell'Epistola di Geremia*, in *Annuario di studi Ebraici*, vol. I, 1934, Roma 1935, pp. 49-74; A. PENNA, *Geremia*, Torino 1952, pp. 423-41.

---

**GERICO.** - Città palestinese sita sul lato occidentale del Giordano nella vasta pianura (*Gor*) formata da questo prima di sboccare nel Mar Morto. Come punto di convergenza nel transito tra la Palestina e la Transgiordania, G. ebbe importanza strategica e commerciale di primo piano in ogni tempo. La città deve la sua esistenza alla ricchezza delle sue acque che ne fanno un'oasi a vegetazione tropicale e ne mitigano gli eccessivi calori, causati dal massimo dislivello del globo (- 380 m.). La ubicazione subì degli spostamenti nel corso della storia. I centri scientificamente identificati sono tre: moderno (crociato), erodiano, cananeo. La G. moderna, sullo stesso sito del centro crociato non ha interesse strettamente biblico.

La *città erodiana* a 2 km. a sud-ovest di quella cananea, sorgeva sulle due sponde del Wadi el-Qelt nel punto dove questo esce dalle montagne. Erode, che ne fu il costruttore, impresso un volto tipicamente ellenistico con palazzi, villini, acquedotti, terme, ippodromi, anfiteatro. È questa la G. del Nuovo Testamento visitata da Gesù che guarì i ciechi (Mt. 20, 29) e vi convertì Zaccheo (Lc. 19, 1 ss.). Gli scavi della Scuola Americana di Gerusalemme (1950-51) hanno messo in luce molte costruzioni in "opus reticulatum", fra cui la grande facciata di fronte al Wadi con esedre e 25 nicchie alternativamente semicircolari e rettangolari.

La città cananea sorgeva sull'attuale Tell es-Sultan, a 8 km. dal Giordano, sotto il Gebel Qarantal. Questa scelta era come imposta, secondo una tecnica molto diffusa in Oriente, dalla vicina fonte 'Ain Sultano È la G. del V. T. legata alla conquista di Giosuè (Jos. 6), nominata in Iudc. (1, 16; 3, 13) come "città delle palme", occupata da Eglon re di Moab per 18 anni (ib. 3, 13 s.), riedificata da Hiel verso l'870 (I Reg. 16, 34), visitata da Elia ed Eliseo che vi sorvegliavano un importante centro profetico (2Reg. 1-11). Distrutta dai Babilonesi e ricostruita dopo l'esilio fu invasa da Pompeo. M. Antonio la regalò a Cleopatra, da questa fu rivenduta ad Erode che ne spostò l'ubicazione. Nella sua storia plurimillennaria ebbe successive civiltà, rivelate da tre spedizioni di scavi: tedeschi (Sellin) 1907-09; inglesi (Garstang) 1930-36; anglo-americani (M. K. Kenyon) 1952 ss.

Furono constatati venti strati con sondaggi fino alla terra vergine. Sul Neolitico, gli ultimi scavi hanno fatto nuova luce, confermando sostanzialmente la posizione del Garstang, che distingueva a G. un neolitico preceramico seguito dal ceramico.

Il neolitico *pre-ceramico* solo sul lato settentrionale poggia sul mesolitico, mentre sugli altri lati raggiunse il suolo vergine, testimoniando il transito diretto dalla vita nomade alla sedentarizzazione. Abbiamo così, nel primo neolitico, la dimora stabile, lo sviluppo dell'agricoltura, le arti e i mestieri: manca la ceramica.

Ciò rivela una nuova fase nell'evoluzione della civiltà, essendo la ceramica ritenuta finora una delle componenti essenziali del neolitico. La vita di questa antichissima comunità (prima del 5000 a. C.) è caratterizzata da un'architettura molto sviluppata, ma soprattutto da un solido muro di cinta costruito con massi enormi, che suppone a G. una comunità organizzata, forse sotto un capo. Così quando gli altri raggruppamenti umani sinora conosciuti erano sotto forma di villaggi, G. era già assunta a rango di città: la città più antica del mondo.

Tra i reperti di maggiore interesse sono: 1°) un piccolo santuario 2,2 x 1,4 m., con una nicchia laterale che ha davanti una rozza pietra in funzione di piedistallo e a poca distanza un corto pilastro scheggiato (*massebah*) destinato ad esservi montato sopra; 2°) sette crani umani plasticamente lavorati, di grande significato religioso ed artistico.

Il comparire della ceramica nel neolitico indica probabilmente influssi nuovi dal di fuori e forse l'avvento di un nuovo popolo.

Il calcolitico deve essere stato molto ristretto, a somiglianza del mesolitico, mentre esso ha maggiori testimonianze nelle immediate vicinanze: indice degli spostamenti frequenti nel 4° millennio.

Il periodo del Bronzo è il più prospero. Il Bronzo I (circa 3100-2100 a. C.) ci ha rivelato un sistema difensivo di non meno di 14 muri, tutti di mattoni crudi con fondamenti in pietra. Una sorprendente scoperta è che il "doppio muro" ritenuto sinora del Bronzo III (conquista di Giosuè) appartiene invece al Bronzo I, benché i due muri siano tra loro separati nel tempo da alcune centinaia di anni.

Il Medio Bronzo (1900-1550), succeduto ad un periodo di transizione (2100-1900), segna il sorgere, il progredire, il declinare degli Hyksos. Abbondante e varia la ceramica; del massimo interesse le tombe di cui molte ancora intatte e il glacis, caratteristico dell'architettura militare degli invasori.

Sull'Ultimo Bronzo o III (1550-1200), il più legato agli avvenimenti biblici, gli ultimi scavi non hanno offerto alcun elemento per la cronologia della conquista, anzi per le stesse gesta di Giosuè, e per l'identificazione della città conquistata. Nessun muro è stato trovato che possa essere attribuito al Bronzo III, e se G. aveva un muro di fortificazione, questo non può essere che quello del Medio Bronzo riusato, benché di una tale utilizzazione nulla abbiamo di certo. C'è già chi pensa che bisogna cercare altrove la G. di Giosuè.

[S. R.]

BIBL. - A. G. BARRORS, *Manuel d'Archéologie biblique*, I, Paris 1939, pp. 171-83; H. M. VINCENT, *La chronologie des ruines de Jéricho*, in RB, 39 (1930) 403-433; 44 (1935).583-605; J. B. G. GARSTANG, *The story of Jericho*, Londra 1940; L. HENNEQUIN, in DBs, III, coll. 410-14; K. M. KENYON, *Excavations at Jericho*, 1952, *Interim Report*, in *Palest. Explor. Quarterly* 84 (1952) 4-6; R. NORTH, in *Biblica* 34 (1953) 1-12; A. ROLLA, in *Rivista Biblica*, 2 (1954) 173-78.

**GEROBOAMO = Ieroboam.** - v. Israele (regno di).

---

**GERUSALEMME.** - Città principale della Palestina, centro della religione e della storia biblica.

I. G. *preisraelitica*. - Già nel periodo calcolitico (4000-3000 a. C.) è archeologicamente documentata l'esistenza di questa città sul colle orientale *Ophel*. Al principio del 2° millennio a. C. è nominata nei cosiddetti "testi di proscrizione" egiziani: la città era abitata dal clan amorreo dei lebusei ed aveva già le opere di difesa, come attestano gli avanzi di mura ciclopiche nell'unico lato vulnerabile, cioè il settentrionale; e lavori particolari comprendenti un passaggio segreto per assicurarsi l'unico rifornimento idrico, ossia la fonte Gihon (oggi detta 'Ain Sitti Mariam = Fontana della Madonna Maria), furono compiuti ad oriente della città (cf. 2Sam 5, 8).

G. cadde sotto l'influsso egiziano per le vittorie di Tuthmosis III. Nelle lettere di el-Amarna (circa 1400 a. C.) compare un principe hittita, 'Abd-hiba, che sollecita dal Faraone l'invio di rinforzi per difendere Bit Shulman, chiamata anche Urusalim (forse = fondazione del dio Shalem). Al tempo della penetrazione israelitica la città è comandata dal principe amorreo Adonisedec, che è vinto e ucciso da Giosuè, senza però che essa fosse occupata (cf. Jos. 15, 8.63; Iudc. 19, 12).

2. G. *israelitica*. - La fortezza iebusea che aveva resistito sino al tempo di Davide (circa 1000 a. C.), fu presa, in seguito all'impresa audace di Iobab, il quale vi penetrò attraverso il tunnel (ebr. sinnòr) comunicante con la fonte Gihon (2Sam 5, 8; I Par. 11, 5 ss.). La piccola città (era di circa 4 ha.) subì solo lievi cambiamenti: fu riparato, a quanto sembra, il muro orientale e costruita una reggia su l'Acropoli Sion, che si chiamò perciò anche "città di David". Ma fu assicurata subito la gloria futura della città, perché resa centro religioso col trasporto dell' Arca dell'alleanza e con l'erezione di un altare su l'aia dell'hittita Ornan (2Sam 24, 16 ss.) situata a nord della città. Ivi Salomone manifestò la sua magnificenza edilizia, rimasta famosa: formò la grande spianata, detta oggi *Haram es-Sherif*, ove gli operai fenici costruirono il Tempio (v.) maestoso con tutti i suoi molteplici annessi (I Reg. 5-8); a sud, su per giù ove ora sorge la moschea el-Aqsa, eresse la reggia, il palazzo per la figlia del Faraone e gli uffici governativi con pari magnificenza (I Reg. 7, 12). Tutto il complesso Temporeggiati fu circondato da un muro (ivi, 7, 10-12), mentre un terrapieno (= *millò*? cf. ivi, 11, 27) riunì le nuove costruzioni col resto della città a sud. Un muro incluse nella difesa le abitazioni sorte sulle pendici del colle occidentale, cosicché la città assunse

la caratteristica di un unico centro religioso, reso celebre nel nome alquanto ebraicizzato di *Ierusalaim*.

Suddivisosi il regno, G. resta la capitale delle due tribù di Beniamino e di Giuda. La Bibbia non parla più di attività edilizia sino al tempo di Neemia; solo riferisce o suppone i vari restauri, che seguono le distruzioni effettuate dai nemici (cf. I Reg. 14, 25 ss.; 15, 18; II Par. 16, 2 s.; 2Reg. 12, 18 s.; 14, 13 s.). Il re Azaria (789-738) ricostruì «la porta d'angolo e la porta della valle» e restaurò le mura, munendole di torri (2Par. 26, 9). Il figlio Iotam (738-736) compì (2Reg. 15, 35; 2Par. 27, 3 s.) l'opera iniziata dal padre, riparando anche i danni prodotti da un terremoto (cf. Am. 1, 1). Ezechia (721-693) costruì il secondo muro per difendere da Sennacherib anche la parte nuova della città (*'ir misneh*; cf. 2Reg. 22, 14; 2Par. 34, 22) ed un acquedotto per trasportare le acque della fonte Gihon alla piscina di Siloe giù in basso, nella cui galleria fu trovata la celebre iscrizione di Siloe. Manasse (693-639) riparò le fortificazioni (2Par. 33, 14-16) «sino alla porta dei pesci» nel lato settentrionale.

Mentre è ormai pacifica la localizzazione della città primitiva nella parte orientale, si discute ancora su la sua estensione nel periodo monarchico e circa l'identificazione dei vari muri. Alcuni (Schick, Guthe, Lagrange, Dalman, Vincent, ecc.) ammettono che già al tempo di Salomone si ebbe la prima estensione sul colle occidentale; altri (Galling, Alt) ritengono che nel sec. IX la città si allargò verso nord-ovest (cf. 2Reg. 14, 13) e che nel periodo ellenistico si ebbe l'inclusione del colle occidentale. Sebbene manchino dati archeologici o storici per dirimere la questione, la prima ipotesi rispecchia meglio l'idea di grandezza, che si rileva dai libri storici quando parlano del regno salomonico; la seconda presenta un'estensione progressiva più normale, se si tiene conto dell'incremento di talune città antiche.

Nella distruzione del 587 per opera dei Babilonesi le mura, il Tempio, la reggia ed altri edifici furono distrutti.

La ricostruzione fu lenta e molto più modesta. I primi Giudei ritornati da Babilonia nel 538 ripararono l'altare degli olocausti e, superate molte difficoltà, modestamente riedificarono la casa del Signore (cf. Esd. 3, 1-13; Agg. I, 2 ss.). Nel 444 Neemia ricostruì le mura di G. (cf. Neh. 3, 1-32): dal suo racconto particolareggiato è ricostruibile il perimetro delle mura, le quali dovevano comprendere un 16 ha secondo il Galling (BRLG, col. 304), ma ben poco si può concludere circa l'interno della città ricostruita alla meglio e scarsamente popolata. Tale stato di cose si conservò su per giù nel periodo persiano, anche se la città era sempre ufficialmente il centro religioso e politico della regione. Nel 331 fu occupata da Alessandro Magno; quindi restò sotto il protettorato dei Lagidi sino al 198, quando con la battaglia di Panion passò sotto i Seleucidi.

Durante questo periodo avvenne l'occupazione della città da parte di Antioco IV Epifane (168 a. C.), che la saccheggiò, ne profanò il Tempio (I Mac. 1, 20-58) e, per realizzare il suo sogno di ellenizzarla, vi costruì una fortezza, l'Acra, probabilmente a nord-ovest del Tempio (cf. L. H. Vincent, Acra, in RB, 43 [19134] 205-36). Dopo tre anni il Tempio fu riconsacrato da Giuda Maccabeo, che per difenderlo dagli assalti della guarnigione siriana dell'Acra vi costruì vicino, a nord-ovest, una fortezza, baris (I Mac. 4,

60). Dopo la sua morte, il fratello Gionata riparò i quartieri saccheggiati da Antioco IV (ivi 6, 18-(2). L'altro fratello, Simone, nel 142 a. C., dopo di aver completato i lavori di Gionata, riuscì ad espellere dall'Acra il presidio siriano, dando l'indipendenza al paese (ivi 13, 49 ss.).

Nel periodo asmoneo almeno al principio, essa dovette godere un certo benessere, accompagnato da un progressivo espandersi dell'area urbana, specialmente sul colle occidentale e a nord. Del tutto rivoluzionario fu per l'edilizia di G. il regno di Erode il Grande (37-4 a. C.). Il piano regolatore rifletteva quello esistente dal tempo di Neemia; ma le varie costruzioni furono eseguite secondo l'ispirazione greco-romana. Furono costruiti anche l'agorà, un teatro, l'anfiteatro ed un ippodromo, essenziali per la civiltà ellenistica e romana; su la collina occidentale fu ampliato e abbellito il palazzo degli Asmonei, e difeso con un alto muro e con tre torri imponenti (dette *Fasaele*, *Ippico* e *Mariamme*), identificato negli anni 1934-39 alla base della "Torre di Davide"; all'angolo nord-ovest del Tempio fu costruita la gigantesca fortezza *Antonia*, ricca di portici e di giardini, di cui s'individuano in scavi recenti la pianta, compreso il grande lastricato, identificato da alcuni col *Lithostrotos* (cf. Io. 19, 13), in cui fu condannato Gesù.

Ma un cambiamento ben più profondo avvenne nell'area del Tempio (v.).

Fra gli altri monumenti ed edifici notevoli Flavio Giuseppe menziona cinque piscine (dei *Serpenti*, *Amygdalon*, *Struthion*, di *Salomone*, *Siloe*), cui si aggiunge quella detta *Bethsaida* nominata in Io. 5, 2, il *sepolcro di Davide* e il cosiddetto *sepolcro di Erode* (cf. *Bell. V.* 108; 507).

Al tempo di Agrippa I (41-44) risale la costruzione del "terzo muro", eretto per includere nella difesa anche il nuovo quartiere *Bezetha*. L'identificazione di tale muro, agitatissima fra gli archeologi nel decennio 1925-35, non è ancora risolta con sicurezza.

3. G. cristiana. - Accenneremo brevemente solo ad alcuni luoghi di particolare interesse biblico. La città subì una completa trasformazione al tempo di Adriano (117.138), che la sostituì con *Aelia Capitolina*, profanando anche i primi santuari cristiani. Con l'imperatore Costantino si inizia la cristianizzazione della città, che dal lato urbanistico rimase su per giù immutata sino alla conquista araba (638).

Sul Golgota (v. Calvario), che fino alla costruzione del "terzo muro" di Agrippa era un cocuzzolo roccioso fuori della città, Costantino eresse la basilica del Santo Sepolcro, grandiosa e bella secondo Eusebio (*Vita Costantini* III, 33.40; PG 20, 1095-1100), andata distrutta dai Persiani nel 614.

Anche per il "Cenacolo" la tradizione è costante e molto antica, quindi attendibile. Nel IV sec. (al tempo di s. Epifanio) è già ricordata una piccola chiesa, menzionata anche da Eteria (cf. D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Gerusalemme 1935, n. 732), che la dice congiunta con la basilica della Santa Sion. Distrutta dai Persiani (614) e quindi nuovamente dagli Arabi (909), fu ricostruita dai Crociati (circa 1130) e distrutta di nuovo da Saladino nel 1244. L'area fu acquistata nel 1336 dal re di Napoli, che la consegnò ai Francescani. Costoro rimasero nella loro chiesa sino al sec. XVI, quando furono scacciati da Solimano II. Il luogo divenne santuario musulmano, in quanto conterrebbe la tomba del

profeta David. Invece il luogo dell'antica basilica della Santa Sion in parte è occupato dalla basilica e dal convento della Dormizione.

Già il pellegrino di Bordeaux (cf. Baldi, *Op. cit.* n. 853) parla della "casa di Caifa", ove più tardi figura una chiesa dedicata a s. Pietro (cf. *ivi*, n. 855); ma la sua identificazione è ancora controversa (cf. RB, 39 [1930] 226-56; Biblica, 12 [1931] 219-32. 411-46). Sicura è, invece, l'identificazione dell'antica basilica (sec. IV), detta dell'agonia, nel Getsemani.

[A. P.]

BIBL. - H. VINCENT-F. M. ABEL, *Jérusalem*, 2 voll., Parigi 1912-26; L. H. VINCENT, *Jérusalem*, in DBs, IV, coll. 897-966; in BRLG, coll. 297-307; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Parigi 1939, pp. 197-204.

---

**GESÙ Cristo.** - Il nome greco \*\*\* riproduce l'ebraico *Jesua'*, forma abbreviata di *Jehosua'*, che significa «Il Signore è salvezza». Il greco \*\*\* traduce l' ebr. *Masiah* aram. *Mesiha'*. *Unto* diventato col tempo designazione esclusiva dell'atteso Redentore d'Israele. È un appellativo; la forma ordinaria e più antica è «il Cristo» G.; ma già nelle prime lettere di s. Paolo (1Ts. 1, 1; 2Ts. 1, 1 s.; Gal. 1, 1), Cristo è adoperato come parte di un nome proprio, posto indifferentemente prima o dopo (G. Cristo, Rom. 1, 4; 1Cor 1, 9).

Dai quattro evangeli possiamo ricostruire il quadro della vita di G., e renderci conto del suo insegnamento.

Il periodo dell'infanzia (v.) di G. (Mt, 1.2; Lc. I, 5-2) costituisce un ciclo in sé compiuto e definito. Un silenzio di trenta anni segue all'improvvisa luce della nascita di G. in Betlem e agli episodi del suo riconoscimento nel tempio di Gerusalemme come «consolazione di Israele» e «gloria del popolo suo» (Lc. 2, 25.32). All'età di trent'anni circa, compare all'improvviso sulle rive del Giordano per sottoporsi al «battesimo di penitenza» che caratterizzava il ministero di Giovanni (v.) Battista, suo precursore; e fu allora che una voce dal cielo additò in lui il Figlio unico di Dio (Mt. 3, 1-17; Mc. I, 9 ss.; Lc. 3, 21 s.; Io. 5, 1, 31-34). Dopo quaranta giorni di ritiro e di digiuno nel deserto (v. Tentazioni di Gesù; Mt. 4, 1-11; Mc. I, 12 s.; Lc. 4, 1-13), G. inizia il suo ministero pubblico. Egli limita deliberatamente la sua attività alla Palestina e al popolo d'Israele (Mt. 15, 21-28), preparato da millenni dalla rivelazione, dalle promesse di Dio e da una economia religiosa tutta rivolta alla persona e alla missione del Redentore (v. Messia). Dopo un breve soggiorno in Galilea (Io. 2, 1-12), dove gli abitanti erano più liberi dal giogo del fariseismo imperante a Gerusalemme e di mentalità più aperta, G. muove - agli inizi dell'anno 28 - verso Gerusalemme, cuore della nazione giudaica, sede dell'unico tempio e del solo culto legittimo al Dio d'Israele. Nel tempio, un atto di autorità - la cacciata dei profanatori (Io. 2, 13-22) - impone il profeta di Galilea all'attenzione dei capi e della folla. I capi si dimostrano ostili nei confronti di chi si arroga autorità di Maestro indipendente da ogni scuola e si pone apertamente al disopra di ogni misura umana e contro una tradizione tenacemente custodita e difesa dai Dottori di Gerusalemme e dai membri del Sinedrio.



La folla è entusiasta della nuova parola e dei miracoli che l'accompagnano, ma è incostante e non riesce a credere con convinzione (Io. 2, 23 s.). G. fa qualche isolata conquista tra le personalità del Sinedrio (Io. 3, 1-21). Di ritorno in Galilea la Samaria riconosce in G. il Messia e Salvatore del mondo (Io. 4, 1-42), ma si tratta di un episodio che, per l'ambiente chiuso - i Samaritani erano odiati e disprezzati dai Giudei e ritenuti religiosamente negativi - non poteva avere vasta risonanza.

Durante il primo anno di ministero, G. percorre la Galilea facendo centro a Cafarnao (Mt. 4, 13); chiama definitivamente e direttamente al suo seguito dodici discepoli (Apostoli), di cui undici galilei (Mt. 4, 18-22; Lc. 5, 1-11), e traccia le grandi linee della nuova legge e della nuova "giustizia" nei confronti dell'antica (Mt. 5-7). V. Beatitudini e Discorso del monte.

La folla è stupita (Mt. 7, 28 s.) e i Farisei scandalizzati, perché G. rivendica per sé l'autorità di interpretare e portare a compimento la Legge data da Dio ad Israele come espressione della sua volontà e codice dell'alleanza da Lui stretta col popolo eletto. Numerosi miracoli (Mt. 8-9) confermano l'insegnamento di G. e provocano un vasto movimento popolare nella regione. Contro l'idea comune di un Messia nazionalista, vindice contro i Gentili oppressori, capo di un impero giudaico prospero e felice, G. apertamente nel colloquio con Nicodemo e nel racconto delle tentazioni, velatamente nelle parabole (Mt. 13 e passi par.), insegna l'essenza della sua missione redentrice attraverso le sofferenze e la morte; la natura spirituale del Regno di Dio e la necessità di una rinascita spirituale per entrarvi; le umili origini e il suo sviluppo nascosto, ma progressivo come il grano di senapa..., come il lievito che agisce inavvertitamente e lentamente, trasformando l'intera massa.

A tale scopo, tra gli appellativi messianici, sceglie quello meno appariscente di "Figlio dell'uomo" (= uomo), adoperato da Daniele (c. 7), mettendo l'accento sulla debolezza, propria della natura assunta (cf. Phil. 2, 6-11 ecc.); e fa in modo che la sua messianicità sia piuttosto dedotta, e compresa a poco a poco, per evitare l'intemperanza e i fatali entusiasmi, facili nella folla, dominata da idee erronee. Ma l'urto con i Farisei, che dappertutto ostilmente lo controllano e tentano di screditarlo, non farà che accentuarsi. È l'urto di due mentalità inconciliabilmente opposte.

Il secondo anno di ministero (anno 29) si apre con l'invio dei discepoli di G. in una breve missione che consente ad essi di fare le prime esperienze di apostolato (Mc. 6, 7-13.30 s.; Lc. 9, 1-6.10). La folla, prodigiosamente sfamata, passa a tentativi concreti di sollevazione a favore di una investitura regale di G., ma il Maestro respinge nettamente a Cafarnao le pretese dei Giudei a che G. si adegui alla loro mentalità (v. Eucaristia). Cure più intense egli rivolge alla formazione dei discepoli, e quando, nel ritiro di Cesarea di Filippo, Pietro dichiara, in nome dei Dodici, la sua fede nella messianicità e nella divinità di G., il Maestro rivela il proposito di fondare la sua Chiesa sull'Apostolo e di dare a lui le chiavi del regno dei cieli (Mt. 16, 13-20). Da questo momento, il distacco di G. e dei suoi dalla Sinagoga si fa più evidente. La Sinagoga, inflessibile nella sua opposizione e irriducibile nella sua incomprendimento, è ripudiata; al suo posto sorge la casa di Dio aperta a tutte le Genti. G. parla ora apertamente con i suoi discepoli della dolorosa e ignominiosa fine che l'attende a Gerusalemme; li prepara così all'ora delle tenebre (Mt. 16, 21 ss. e

passi par.). La Trasfigurazione (v.) vuol confermare i discepoli della divinità del Cristo; e far comprendere che la Croce è da lui spontaneamente accettata quale disegno meditato e definito da Dio, mezzo del più grande trionfo (Mt. 17, 1-8 e par.). Le feste delle Capanne (sett.-ott.) e della Dedicazione (nov.-dic.) dell'a. 29 lo vedono a Gerusalemme, nel tempio, dominare nemici ed amici col prestigio della parola e ei miracoli (Io. 7, 2-9, 39). Il Maestro, a un uditorio che dovrebbe meglio capirlo, parla più apertamente della sua divinità; combatte sul loro terreno Farisei e Sadducei e smaschera la loro volontaria cecità e la loro ipocrisia, causa del fallimento morale di gran parte del popolo. Il Sinedrio si irrigidisce nella sua opposizione che ormai è odio mortale (cf. Mt. 12, 14 par. Lc. 11, 53).

L'inizio del terzo anno di ministero (anno 30) trova G. in Transgiordania e poi in Galilea (Mt. 19, 15 ss.; Mc. 9, 1 s.). Verso il febbraio dello stesso anno, G. va per l'ultima volta a Gerusalemme sapendo e dicendo di andare incontro alla sua fine violenta (Mt. 20, 17-19 e paral.).

Il miracolo della risurrezione di Lazzaro (Io. 11), particolarmente clamoroso per le circostanze di persone e di luogo - negli immediati dintorni della capitale - precipita gli eventi. Il Sinedrio aspetta l'occasione propizia per sopprimere il profeta galileo (Io. 11, 45-53), il quale, nella domenica precedente all'ultima Pasqua (marzo-aprile) non impedisce, come ha fatto altre volte, che la folla lo acclami Messia e lo accompagni trionfalmente nel tempio (Mt. 21, 1-17 e par.). Il martedì è occupato da violente polemiche e minacce ai Farisei traditori di Dio e dal grande discorso in cui G. annuncia la rovina non soltanto materiale di Gerusalemme (Mt. 21, 23-25, 46 e par.). Il mercoledì, il Sinedrio trova un inatteso alleato: uno dei discepoli di G., il giudeo Giuda, si offre di consegnare il Maestro chiedendo un compenso in denaro (Mt. 26, 1-16 e par.). Il tradimento era maturato in un'anima tenebrosa, preda di Satana (Io. 13, 2), e forse delusa dall'imprevedibile piega che aveva preso la vicenda del Maestro. La sera del giovedì, durante il tradizionale banchetto pasquale, G. istituisce l'Eucarestia, dichiarando sigillato nel sangue che sta per versare il nuovo ed eterno patto di Dio con gli uomini predetto dai profeti d'Israele (Mt. 26, 26-28 e par.). Le intime confidenze e le preziose rivelazioni di quella notte sono bruscamente seguite dalla tragica "agonia" (v.) nel giardino degli Ulivi (Io. 13-17), dall'arresto di G. da parte dei soldati guidati da Giuda. Nella stessa notte e all'alba, il Sinedrio condanna ufficialmente G. come bestemmiatore, perché egli ha consapevolmente, senza possibilità di equivoco, dichiarato di essere il Figlio di Dio (Mt. 26, 63-66 e par.). Per ottenere che il Procuratore romano Ponzio Pilato, al quale era riservato il diritto di vita e di morte, conceda l'esecuzione del Cristo, il Sinedrio tenta abilmente di addebitare a G. colpe politiche (*crimen lesae maiestatis* Lc. 23, 2). Di fronte alla resistenza di Pilato, senza dubbio informato dell'attività di G. e convinto della sua innocenza, i Giudei manifestano la vera accusa. G., dicendosi Figlio di Dio, ha peccato gravemente contro la legge che Pilato è incompetente a giudicare, mentre, per volontà dell'Imperatore di Roma, deve rispettare il verdetto del supremo tribunale religioso d'Israele. Né ragionamenti né espedienti (richieste di un giudizio di Erode, proposta di liberazione per la Pasqua, flagellazione) valgono ad espugnare il Sinedrio, e Pilato è ridotto a firmare la sentenza, non senza aver solennemente dichiarato che essa è formulata unicamente dall'autorità ebraica (Mt. 27, 24-25). La pena è quella dei miserabili e dei rivoltosi: la Croce (v.). Alle tre del pomeriggio di venerdì il delitto è consumato, ma

G., dalla Croce, con le sue estreme parole ha rivolto un ultimo richiamo ai capi e al popolo perché aprissero gli occhi sul verificarsi delle profezie e, dichiarando compiuto il disegno di salvezza di Dio, dichiara la sua vittoria (v. Abbandono di Gesù in Croce). La morte di G. è accompagnata da prodigi che scuotono la coscienza di molti (Mt. 27, 51-54). All'alba della domenica, segue la risurrezione (v.). Durante quaranta giorni, egli compie l'opera di istruzione e di formazione degli Apostoli dimostrando loro che quanto era avvenuto realizzava tutte le promesse messianiche dei profeti (Lc. 24, 25.32.44-48), poi si sottrae per sempre alla loro vista involandosi in cielo (v. Ascensione), dopo aver dato loro il mandato di disperdersi nel mondo a predicare a tutte le Genti, comunicando a tutti i benefici della Redenzione, e di aspettare, a Gerusalemme, la venuta dello Spirito Santo che darà ai discepoli tutta la luce e la forza necessaria per adempiere la loro missione di salvezza (Mt. 28, 16-20; Lc. 24, 49).

La *dottrina di G.* è antica e nuova; essa postula la conoscenza delle premesse storiche e religiose che ne sono la base. L'antica rivelazione divina era stata fatta ed affidata al popolo d'Israele, scelto e formato da Dio, ma Israele, nel compimento dei tempi, doveva trasmetterla al mondo intero (Io. 4, 22). Non si trattava soltanto di un patrimonio di fede, ma anche di un patrimonio di speranze, relative alla restaurazione definitiva dell'amicizia con Dio. Cristo è venuto per dare ragione del Vecchio Testamento, per perfezionarlo e portarlo a compimento (Mt. 5, 7) e dar così luogo al Nuovo Testamento (Mt. 26, 27; Lc. 22, 20). Perciò G. in terra non valica gli angusti confini della Palestina pur parlando e morendo per tutti gli uomini (Mc. 10, 45).

Tuttavia la novità del Cristianesimo è la persona stessa di G. Uomo-Dio. Egli parla in nome del Padre (Io. 7, 16), dice ciò «che ha visto» e ciò «che sa» (Io. 2, 11), e rivela i misteri della natura e della vita intima di Dio (Io. 17, 6.26), i misteri del piano divino di salvezza, che il Padre ha rimesso nelle mani del Figlio (Io. 2, 35).

Iahweh che si era rivelato ai Padri d'Israele come "l'Unico" per essenza è Trino nelle Persone: Padre, Egli ha un Figlio Unico (Mt. 3, 17, 5; 17,5; Mc. 1, 11; 9,7; 10, 30) che si è incarnato - G. il Cristo - per compiere la volontà, del Padre che voleva per sempre riconciliarsi con gli uomini nel sangue del Figlio suo dato "in riscatto" (Mt. 20, 28; Mc. 10, 45). La terza persona divina è lo Spirito Santo, che il Padre e il Figlio invieranno dopo la morte del Redentore per completarne l'opera con l'elargizione di doni soprannaturali (Io. 14, 16-26; 16, 7).

Nella realizzazione storica del piano di salvezza G. si dichiara il Messia atteso da Israele (Io. 4, 25-26) e si richiama alle antiche profezie per dimostrare la legittimità della sua affermazione (cf. Lc. 24, 27.44; 47; Io. 5, 39). Egli è l'erede del trono "eterno" di Davide (Lc. 1, 32 s.), ma viene a fondare un regno che non è «di questo mondo» (Io. 18, 36) nel quale tutti gli uomini possono essere ammessi senza distinzione di sangue. Per ascoltare la sua voce basta «procedere dalla verità» (Io. 18, 37).

Il regno di Dio fondato da Cristo esprime una realtà presente e futura; presente e in continuo perfezionamento e progresso, in attesa del futuro che è possesso perfetto della felicità in cielo. È ancora interno, invisibile, cioè il regno della grazia nelle anime, e sociale, visibile, in quanto coincide con la Chiesa che Cristo fonda su Pietro, pastore delle

pecore e degli agnelli del gregge di Dio (Io. 21, 15-17). Per entrare nel regno di Dio è necessaria una nascita nuova in acqua e Spirito Santo, cioè il sacramento del Battesimo (Io. 3, 3 ss.). I nuovi nati, divenuti figli di Dio, possono così partecipare alle inestimabili ricchezze del regno. G. dà potestà alla Chiesa di rimettere i peccati (Io. 20, 22) e affida ad essa, nell'Eucarestia, il suo stesso corpo e sangue in nutrimento e bevanda. L'Eucarestia riproduce il sacrificio della croce (corpo "spezzato", sangue versato) di cui son frutto tutte le meraviglie della redenzione, «in remissione dei peccati» (Mt. 26, 28; cf. Io. 12, 32). La legge del regno si assomma nel precetto "nuovo" dell'amore di Dio e del prossimo, (Mt. 22, 34-40 e par.) e l'amore che ha a modello l'amore di G. per gli uomini distinguerà e rivelerà i discepoli di Cristo (Io. 13, 34 s.). La vera religione non si esaurisce nell'osservanza esteriore dei precetti, ma è un vivere di amore, di sacrificio e di offerta (Mt. 10, 38; 16, 24); è un affidarsi tutti interi a G., una imitazione di lui (Mt. 11, 29), un essere lui, una cosa sola con lui per essere una cosa sola col Padre (Io. 15, 1-2.7; 17, 11.21-23). Un misterioso ma reale legame unisce i fedeli a Cristo e fra loro nell'unità di un corpo vivo. Il nemico del regno è il nemico stesso di Dio e del suo Cristo: Satana, che in molti modi ha tentato di attraversare la strada a G. ma è stato per sempre sconfitto (Io. 14, 20; 16, 11).

La divinità del Cristo affermata dalla voce stessa del Padre, nel Battesimo e nella Trasfigurazione, proclamata ripetutamente da G. e, dinanzi al Sinedrio, a prezzo della vita, provata col ricorso alle profezie (cf. Mt. 22, 41-46) e dal modo di insegnare, di rimettere i peccati (Mt. 9, 1-8 e par.) e di compiere i miracoli che dimostravano il suo potere sulla natura, sui mali e sul maligno, soprattutto dalla resurrezione di G. annunciata e offerta ai più esigenti controlli, fu lo scoglio contro il quale naufragò Israele. A questo si aggiungono: il carattere soprannaturale del regno messianico, la necessaria morte redentrice del Messia, una religione in spirito e verità (Io. 4, 23), l'unione di tutti gli uomini in un solo organismo, in una società, dove circola la linfa vitale della grazia, dono di Dio al quale soltanto è dovuta la salvezza. Traviato da capi e da sette religiose incapaci di superare i fittizi schemi di pensiero e di azione creati da una sostanziale incomprendenza della rivelazione e del modo d'agire di Dio; incapaci di distaccarsi dalla concezione di un regno del Messia ristretto nei confini di una sola nazione e nei limiti di una prosperità materiale; ossessionati da una pratica religiosa esteriore, aggravata e viziata da una fungaia di precetti umani, la parte più rappresentativa del popolo d'Israele si dimostrò impari alla sua altissima missione. Non fallì, però, il millenario piano divino e non rimasero frustrate le antiche promesse. Gli Apostoli, eredi dei profeti (Mt. 5, 12), rappresentano la radice del vero e nuovo Israele (cf. Mt. 19, 28) di Dio, per mezzo del quale verranno dati al mondo gli annunci e i doni della Redenzione.

[S. G.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'Ev. di G. C.*, trad. it., Brescia 1935; L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, 2 voll., Paris 1928 (trad. it. in compendio, Brescia 1940); M. LEPIN, *Le Ch. J.*, Paris 1929; F. M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus*, Bruxelles-Paris 1932; F. PRAT, *J.-Ch.*, 2 voll., Paris 1933; G. LEBRETON, *La vita e l'insegnamento di G. C. N. S.*, 2 voll., Brescia 1934; I. FELDER, *Gesù di Nazareth*, Torino 1938; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1940; R. TUIBAUT, *Le sens de l'Homme-Dieu*, Paris 1942; L.

TONDELLI, *La psicologia di Cristo*, Assisi 1944; ID., *Gesù Cristo nei primi vangeli*, Torino 1947; *Gesù secondo S. Giovanni*, ibid., 1944; J. BONSIKVEN, *Les enseynements de J.-Ch.*, Paris 1946; F. M. BRAUN, *Gesù: Storia e critica*, trad. it., Firenze 1950; R. GUARDINI, *La figura di Gesù nel N. T.*, trad. it., Brescia 1950; B. GAROFALO, *Gesù Maestro*, Roma 1954; A. FERNANDEZ, *Vita di Gesù Cristo*, trad. it., Roma 1954; cf. *Rivista Biblica*, 3 (1955) 262-269.

---

**GETSEMANI.** (Ebraico gath-semanim «pressoio per olio»). Giardino (Io. 18-1) o podere (Mc. 14, 32; Mt. 26, 36) in Gerusalemme, al di là del torrente Cedron e ai piedi del monte Oliveto (Lc. 22, 39; Io. 18, 1-2), celebre per la preghiera, agonia ed arresto di Cristo. È raffigurabile ad una rustica , proprietà di tipo orientale, piantata con alberi di ulivi, re cinta da un muro a secco, munita di una grotta sistemata ad abitazione con frantoio (di qui il nome).

I luoghi dell'agonia e dell'arresto furono oggetto di venerazione fin dai primi secoli. (Eusebio nel 330, il Pellegrino di Bordeaux nel 333, s. Cirillo di Gerusalemme nel 347; s. Girolamo nel 390; la Pellegrina Egeria nel 395).

Sul luogo dell'agonia l'imperatore Teodosio (379-395) eresse, fra il 330 cd il 390, una basilica, attestata da s. Girolamo e dalla Pellegrina Egeria che presenta, nel suo ritrovamento archeologico del 1919, un edificio rettangolare (20,05 x 16,35) a tre navate, con pavimento a mosaico, il masso roccioso su cui agonizzò Cristo in mezzo alla navata centrale ed il presso io per olio incorporato nel portico della basilica. Distrutta dai Persiani (611) fu riedificata dai Crociati col titolo di s. Salvatore: attestata da Giovanni di Wurtzburg nel 1165 e da Teodorico nel 1172 è ricostruibile nelle sue grandi linee in seguito agli scavi degli anni 1909-1910. Rovinata nel sec. XIII ebbe nuova vita, sul piano della basilica teodosiana, per opera dell'architetto italiano A. Barluzzi nel 1924.

Il luogo dell'arresto fu indicato dalla tradizione primitiva a 50 m. a nord del luogo dell'agonia, ed in seguito in una grotta a 100 m. dal giardino medioevale, che sulle nude pareti porta i segni di un'antica venerazione. La distruzione della Chiesa dei Crociati determinò presso i fedeli uno spostamento di ricordi sacri per cui l'agonia fu localizzata nella grotta ed il tradimento-arresto nel giardino. Oggi si è ovviato a questo errore ed il luogo ha ripreso la fisionomia impressagli dalla primitiva tradizione.

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT-F. M. ABEL. *Jérusalem nouvelle*. Parigi 1914-1926, pp. 301-337, 1007-13; L. POWER. in DBs. III, coll. 632-59; D. BALDI. *Enchiridion Locorum Sanctorum*. Gerusalemme 1935. pp. 676-713.

**GEZABELE = lezabel.** - v. Israele (regno di).

---

**GEZER.** - A 10 km. a sud-est di Ludd (Lidda), a 28 km. a sud-est di Giaffa, denominata qdt• nella lista delle città palestinesi conquistate da Tuthmosis III, Ugazzi nelle lettere di el-Amarna, oggi Tell Gezer. L'esplorazione archeologica di R. A. Macalister (1902-1909) e di A. Rowe (1934...) testimonia l'esistenza di G. nella età calcolitica (40 millennio a. C.), ne illumina la storia nell'età del Bronzo, come centro cananaico dotato di santuario, necropoli, mura e tunnel di accesso alle sorgenti d'acqua e fornisce notevole materiale epigrafico, come contratti cuneiformi, la tavoletta di G. (ca. sec. IX a. C.) che enumera i mesi dell'anno a due a due, indicando i lavori agricoli caratteristici per ciascun gruppo.

Conquistata da Thutmosis III (ca. 1490-1436) e riconquistata da Tuthmosis IV (ca. 1414-1406), riacquistò l'indipendenza nel periodo di el-Amarna e la conservò fino al tempo salomonico, saldamente in mano ai cananei (105. 16, 10; Iudc. 1, 29) - nonostante la sconfitta inflitta da Giosuè al suo re, alleato con quello di Lachis (105. 10, 33; 12, 12) - ed in seguito alleata dei Filistei, al tempo di David (2Sam 5, 25; 1Par. 14, 16; 20, 4). Data in dote alla figlia del Faraone, sposa di Salomone (1Reg. 9, 16 ss.), sotto Teglatfalasar (745-727 a. C.) fu conquistata dagli Assiri. Nel periodo maccabaico; nel 166 a. C. è compresa nel confine della provincia di Giudea (I Mach. 4, 15; 7, 45); nel 160 è fortificata da Bacchide (I Mach. 9, 52) ed assume il nome ellenistico di Gazara; nel 142 è conquistata da Simone Maccabeo e diventa la residenza del suo figlio Giovanni Ircano (I Mch. 9, 52; 13,43.54; 14, 7.34; 15,28-35; 16, 1.19-21; 2Mach. 10, 32). I crociati la ricordano quale Mons Gisart.

[A. R.]

BIBL. - F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*. II, Parigi 1938. p. 332 s.; Scavi: L. RENNEQUIN. in DBs. III. coll. 396-403; Tavoletta: D. DIRINGER. *Le iscrizioni anticebraico palestinesi*. Firenze ,1934. pp. 4. 10; W. F. ALBRIGHT. in BASOR, 92 (1943) 16-26; E. ZOLLI, in *Biblica*. 27 (1946) 129-131.

---

**GIACOBBE.** - Figlio di Isacco e di Rebecca, gemello con Esau che nacque prima; G. lo seguì immediatamente, tenendogli con una mano il calcagno, quasi a prendere il posto del primogenito; ond'è che fu detto la'aqooh (= egli afferra il calcagno), ossia soppiantatore, come era stato rivelato da Dio alla madre (Gen. 25, 23), e gli avvenimenti più tardi confermarono (Gen. 25, 29-32; 27, 27-33). Successivamente, in seguito ad una misteriosa "lotta" sostenuta nottetempo con Dio, e dalla quale uscì vincitore, ebbe anche il nome di Israele (ISra'el = contende Dio; Gen. 32, 27 s.).

Per il diverso carattere dei gemelli, per l'acquisto da Esaù dei diritti di primogenitura e l'astuzia, in combutta con Rebecca, con cui G. riuscì a strappare al padre, vecchio e cieco, la speciale benedizione riservata al primogenito, v. Esaù.

In conseguenza dell'usurpata benedizione, Esaù lo cercava a morte (Gen. 27, 44), ma G., dietro suggerimento della madre che lo proteggeva, si reca in Harran, nella Mesopotamia dallo zio Labano. Durante il viaggio, nei pressi di Luz (Bethel), mentre riposava, ebbe la famosa visione di una "scala" la cui sommità toccava il cielo, mentre angeli salivano e scendevano (cf. Io. 1, 51. Simbolo della Provvidenza che veglia

sull'uomo; c'è una comunicazione continua tra cielo e terra; gli angeli eseguono gli ordini divini); in questa occasione gli furono ripetute le benedizioni già date ad Abramo ed Isacco, e perciò, ancora una volta, fu confermato nella legittimità della primogenitura (Gen. 28, 13).

Nella Mesopotamia rimase 20 anni, prendendo per mogli primarie Lia e Rachele, sue cugine, figlie di Labano, e per mogli secondarie Zelfa e Bala (Zilpah e Bilhah) loro rispettive ancelle, secondo l'uso e il diritto di quei tempi: cf. il Codice d'Hammurapi, art. 144. Da queste unioni, la Bibbia fa menzione di 12 figli, che saranno più tardi i capostipiti delle 12 tribù d'Israele, e di una figlia, per nome Dina. Da Lia son nati; Ruben, Simeone, Levi, Ciuda, Issaccar, Zabulon e Dina (Gen. 29, 31-35; 30, 14-21); da Bala: Dan e Neftali (Gen. 30, 1-8); da Zelfa: Gad e Aser (Gen. 30, 9-13); da Rachele; Giuseppe e Beniamino (Gen. 30, 22-23; 35, 16-20). Da notare, però, che nella spartizione del territorio nelle 12 tribù, Levi non ebbe territorio a parte (Num. 35, 2; Jos. 21, 1 ss.), e che al posto di Giuseppe, succedettero i di lui figli, Efraim e Manasse, adottati da G. prima di morire (Gen. 48, 1-71).

Con le 4 donne e i figli (eccetto Beniamino nato più tardi) G. ritorna dalla Mesopotamia nella terra di Canaan; qui si riconcilia con Esaù, e fissa la sua dimora a Mambre; durante questo viaggio di ritorno ebbe luogo la "lotta" con Dio, di cui s'è detto sopra. Avendo poi saputo che Giuseppe, suo figliolo, dopo lunghe peripezie, era diventato viceré d'Egitto, vi si trasferisce con tutta la famiglia, fissando la dimora nella terra di Gessen. Dopo aver predetto ai figli e ai due nipoti le sorti or liete or tristi delle loro tribù (comunemente son dette *benedizioni*; Gen. 49; 2-27; al v. 10, a proposito di Giuda, v'è una splendida profezia messianica), muore all'età di 147 anni, a distanza di 17 anni dal suo ingresso in Egitto (Gen. 49, 32). La salma, imbalsamata secondo il costume egiziano, fu trasportata nella Palestina (Gen. 50, 4-13).

G. espiò duramente le sue "astuzie"; fu ingannato da Labano, quando al posto di Rachele per la quale aveva offerto 7 anni di lavoro, gli fece trovare Lia (Gen. 29, 22-29) e molte altre volte ancora (Gen. 31, 41; ebr. 10 volte); i suoi ultimi anni furono gravemente attristati specialmente dalla perdita di Giuseppe, sì che poté dire al Faraone: «Gli anni del mio pellegrinaggio sommano a 130; pochi ed infelici» (Gen. 47, 7 ss.). Sap. 10, 10 ne tesse le lodi, e Gesù stesso lo dichiara in possesso della felicità eterna, al pari di Abramo e di Isacco (Mt. 8, 11). [B. P.]

BIBL. - J.-B. PELT, *Hist. de l'A. T.* I, Parigi 1930, pp. 179-197; E. ZOLLI, *Israele*, Udine 1935, pp. 63-67.

---

**GIACOMO il Minore.** - Con tutta probabilità è l'apostolo G. di Alfeo, cugino del Signore, distinto nelle liste degli Apostoli da G. di Zebedeo (Mt. 10, 2-4; Mc. 3, 16-19; Lc. 6, 14.16; At. 1, 13), identificato con G. cugino del Signore (Mt. 13, 55; 1Cor 15, 7; Gal. 1, 19; 2, 9.12; At. 12, 17; 15, 13; 21, 18 ecc.), avente per fratello Giuda (di Giacomo: Lc. 6, 16; At. 1, 13; Iud. 1) o Taddeo.

I Vangeli non gli attribuiscono mai una parte importante: si limitano a ricordare la sua parentela (fratello = cugino) con Cristo (Mt. 6, 3 ss.), la sua madre presente al Calvario (Mc. 15, 40), probabilmente cognata della Madonna (Io. 19, 25), ed i suoi fratelli Giuseppe, Giuda e Simeone (Mc. 6, 3 ss.); V. Alfeo; e v. Fratelli di Gesù.

Negli *Atti* occupa una posizione di primo piano: gode grande autorità nella Chiesa di Gerusalemme (12, 17), nel Concilio di Gerusalemme propone un compromesso (15, 13-19), accoglie s. Paolo di ritorno dal terzo viaggio apostolico (21, 18). S. Paolo poi lo elenca fra le colonne della Chiesa (Gal. 1, 19) e lo dice favorito di una visione speciale di Cristo risorto (I Cor. 15, 7).

Eusebio (*Hist. eccl.* II, 23, 4-8) riferendosi ad Elgesippo informa che G., detto il Giusto, visse da asceta e fu il primo vescovo di Gerusalemme. Secondo Flavio Giuseppe (*Ant.* XX, 9, 1) G. fu martirizzato dal sommo Sacerdote Anano il Giovane nell'interim (62 d. C.) tra la morte del Procuratore Festo e l'arrivo del successore Albino.

Lettera di C. È la prima delle sette lettere cattoliche. Errata è l'attribuzione di qualche autore spagnolo (s. Isidoro di Siviglia: PL 83, 151; 85, 540) a G. il Maggiore o quella di alcuni razionalisti (A. Meyer, *Das Ratsel des Jakobusbriefes*, Giessen 1930) ad un ebreo non convertito del sec. I d. C. che si rivolge in nome di G. alle dodici tribù d'Israele: la presenza del nome di Gesù (1, 1; 2, 1) e lo spirito del discorso della montagna che permea tutto lo scritto lo escludono assolutamente.

Non è rintracciabile un tema centrale, svolto secondo una divisione logica. Le idee principali si succedono secondo questo ordine: C. 1: dopo il titolo, propone la gioia nel dolore: bisogna chiedere il Dio questa sapienza: la tentazione non proviene da Dio ma dalle passioni; la parola di Dio deve essere ascoltata e praticata. C. 2: si evitino i favoritismi per i ricchi; la fede senza le opere è morta. C. 3: la lingua deve essere frenata; la vera sapienza è caritatevole. C. 4: causa delle guerre sono le passioni: bisogna domarle con la carità e con la pazienza; si evitino la maldicenza ed i progetti temerari. C. 5: ai ricchi, superbi ed ingiusti è riservata la maledizione, agli oppressi si augura la pazienza nell'imitazione dell'agricoltore, profeti e Giobbe; non bisogna giurare invano; si preghi nella sofferenza e si amministri l'Estrema Unzione agli infermi; sommamente raccomandate sono la confessione dei peccati, le preghiere dei giusti e la conversione dei peccatori.

La questione assai discussa dei rapporti di questa lettera con s. Paolo condiziona quella della data, dei destinatari e dello scopo di essa. Innanzi tutto è evidente che le contraddizioni fra G. e s. Paolo «La fede senza le opere è sterile»: Iac. 2, 21; «L'uomo viene giustificato mediante le opere e non soltanto mediante la fede»: Iac. 2, 24; «Crediamo di essere giustificati dalla fede e non dalle opere della Legge»: Gal. 2, 16; cf. Rom. 3, 2 ss.) sono soltanto apparenti, perché gli stessi termini (opere, fede e giustificazione) assumono significati diversi: dal contesto risulta che G. intende parlare delle opere buone, raccomandate ai Cristiani dal discorso della Montagna, di fede come semplice adesione intellettuale alla verità e di aumento di grazia (giustificazione seconda); mentre s. Paolo, contro i giudaizzanti che esigevano l'osservanza delle opere della Legge



mosaica per il conseguimento della giustificazione, parla di opere della Legge mosaica, di giustificazione prima e di fede viva attivata dalla carità (Gal. 5, 6).

Meno sicura è la determinazione della priorità tra s. Paolo e G.: si preferisce dare la precedenza alla lettera di G. fissandone la data di composizione prima del Concilio di Gerusalemme, quando non era ancora sorta la spinosa questione giudaizzante (45-49 d. C.).

I destinatari sono giudeo-cristiani della Diaspora, convertiti assai presto e dispersi in Siria, Fenicia, Cilicia e Cipro.

Lo scopo è eminentemente morale, analogo a quello del discorso della Montagna; infondato è quello polemico antipaolino supposto da M. Lutero che chiamava lo scritto una "lettera di paglia" perché 2, 24 contraddiceva alla sua teoria della sola fede salvatrice.

Particolare interesse dommatico presenta il passo sull'Estrema Unzione (5, 14-15), interpretato autenticamente dal Concilio di Trento (Denz. 907-910; 926-929). Il rito compiuto su un malato dotato ancora di conoscenza, nel nome ossia per autorità del Signore Gesù Cristo, che ne è l'istitutore mentre l'apostolo ne è il semplice promulgatore, è un segno sacramentale con la materia remota (olio) e la materia prossima (l'unzione), la forma (preghiera della fede), il ministro (i presbiteri-sacerdoti), oltre agli effetti materiali (guarigione od almeno un sollievo materiale o morale del malato) sono sufficientemente indicati gli effetti spirituali: la salvezza spirituale e la remissione dei peccati assieme al conferimento od all'aumento della grazia santificante.

La lettera, già conosciuta da Clemente Romano, Erma, Giustino, Teofilo di Antiochia, s. Ireneo, è tra i cosiddetti deutero canonici del Nuovo Testamento (v. Canone).

[A. R.]

BIBL. - J. CHAINE. *L'Épître de Jacques*. Parigi 1927; J. BONSIRVEN, in DRs, IV, coll. 783-95; P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Giovanni e Giuda*. 2a ed., Torino 1949, pp. 11-85; P. TEOPHILUS GARCIA AB ORBISO, O.M. Cap., *Epistola s. Iacobi (Lateranum, N. S. XX, 1-4)*, Roma 1954.

**GIACOMO (Protevangelo di).** - V. Apocrifi.

**GIAELE.** - v. Débora.

**GIASONE (fratello di Onia III).** - v. Maccabei (libri).

**GIASONE di Cirene.** - v. Ecclesiastico.

**GIEZI.** - v. Eliseo.

**GIGANTI.** - È il greco \*\*\* adoperato dai traduttori alessandrini per rendere l'ebraico *nephilim* (Gen. 6, 4), dal verbo *naphai* "cadere su qualcuno", aggredire con impeto (cf. la traduzione letterale di Aquila \*\*\* e quella di Simmaco \*\*\* = violenti): gli antichissimi "eroi" forse distinti da quelli nati da Setiti e Cainite. Lo stesso \*\*\* = "forte, gagliardo, violento" (Eschilo, *Agam.*, 692).

Bar. 3, 26 ss.; Eccli. 16, 7; Sap. 14, 6 descrivono la loro superba violenza e la iniqua sicurezza nelle proprie forze.

Solo nella mentalità popolare si immaginò una razza di g. dalla statura, dalle fattezze e dalla forza straordinarie, semidei, sorti da divinità unite ad esseri mortali.

Nulla però di tali immaginazioni è nella Bibbia, che parla di indole e caratteristiche morali. Sono evidenti l'esagerazione e, meglio, i colori fantastici con cui gli esploratori israeliti mandati in Canaan, riempiono il loro rapporto disfattista, parlando dei *nephilim* colà visti (Num. 13, 33), al cui confronto essi erano delle locuste; rapporto ironicamente commentato da Deut. 9, 2. I monumenti megalitici: dolmen, cromlec, ecc. ritrovati nella Palestina testimoniano di una razza più forte e più robusta, anche più alta di quella dei Sentiti; che all'epoca presemiteca popolò la Transgiordania e alcune parti della Palestina: sono le tribù dell'età neolitica (40 millennio ca.) che le invasioni semitiche sommersero, e i cui residui gli Ebrei sconfissero e distrussero. Dalla Bibbia appare che tale razza era indicata con vari nomi, nelle varie regioni. Son detti:

1. *Enacim* ('anaq = uomo dalla lunga cervice; Num. 13, 22.28.33; Deut. 1, 28; 2, 19s. 21; 9, 25); abitavano le montagne di Giuda, Hebron; sconfitti e distrutti da Giosuè e ridotti quindi a Gaza, Geth, Azoto (Ios. 11, 21 s.). Forse Golia era un loro discendente (I Sam 17, 4; cf. 2Sam 21, 15-22).

2. *Refaim*, forse termine più antico e generale, poi ristretto ai g. che abitavano prevalentemente in Transgiordania, dal dominio di Ammon fino all'Hermon. Il loro regno aveva per città principali: Astarot, Qarnaim (Gen. 14, 5), Misom e Beon. Prima di dirsi Galaad, tale regione era dei Refaim. Furono sgominati e distrutti dagli Amorrei (v.).

Og, re di Basan, pur essendo re di questi ultimi, apparteneva agli ultimi dei Refaim (Ios. 12, 14; 13, 2).

In Deut. 3, 11 non si parla del suo "letto di ferro" come ha la Volgata, ma del suo sarcofago di basalto, davvero grandioso (ca. m. 4, 50 x 2); ma che nulla permette dedurre circa la statura di Og, ché le misure del sarcofago rispondono alle esigenze della grandiosità e non alle misure del cadavere. Nei pressi di Gerusalemme era celebre la valle dei Refaim (che contorna il sud di Gerusalemme risalendo a nord:ovest verso Neftoatt = Lifta: 10s. 15, 9; 18, 15 ss.); erroneamente resa talvolta dalla versione greco - alessandrina: "Valle dei Titani".

Il termine Refaim, sia in ebraico che in fenicio, ha pure un altro significato: "ombre" dei defunti, gli abitanti dello se'ol o degli'inferi, i "mani" dell'antichità classica.

A poco a poco il loro nome venne inteso come "debolezza", mancanza di consistenza (con riferimento alla radice rafah; erroneamente il greco traduce qualche volta \*\*\* "medici", dalla radice rafa'; altre volte \*\*\* cf. Volgata Ps. 88 [87], 11; Is. 26, 14 ecc.).

In realtà il termine fu in un primo tempo adoperato per una categoria particolare (una classe importante) dei defunti o abitatori degli inferi: Iob 16, 5; Is. 14 9 "esseri imponenti" (J. M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2a ed., Parigi 1905, p. 348; cf. p. 405 ss.). Eguale impressione dai testi fenici. Col tempo, il termine dai morti privilegiati fu esteso a tutti gli altri indistintamente.

3. Nel paese di Moab eran detti Emim (Deut. 2, 10 ss. nome avvicinato alla radice , ajmàh = spavento); gli Ammoniti chiamavano *Zuzin* (Gen. 14, 5) e *Zomzommim* quelli che avevano abitato la loro regione (Deut. 2, 20 s.). [F. S.]

BIBL. - A. BARROIS, in DBs, I, col. 999; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I. Parigi 1933, PP. 325-29; A. CLAMER. *La Ste Bible* (ed. Pirot, 2). ivi 1940, pp. 319. 323s. 519s. 532. 572.

---

**GIGLIO dei campi.** - «Guardate i g.d.c.; neanche Salomone, in tutta la sua pompa, fu mai vestito come uno di essi. Se Dio riveste così l'erba dei campi, che oggi è e domani è gettata nel forno...» (Mt. 6, 28 ss., Lc. 12, 27 s.).

È l'anthesis; dalla forma di margherita. I beduini a sud di Gaza lo chiamano hanun abiad = fiore bianco; l'abih-labon dell'antico ebraico. Spunta come un'erba in Palestina, il fiore non è né rosso né purpureo, ma ha una bellezza delicata che gli dà il suo particolare incanto; è grazioso in tutte le ore della giornata, e in ciascun periodo della sua crescita, anche quando invecchia e insecchisce; l'anthesis secca è raccolta insieme alle altre erbe ed è gettata nel forno. L'anthesis ha una corolla, che dà spicco al richiamo del re Salomone.

Si era in passato pensato al *lilium candidum* (Fonck); all'anemone *coronaria*; ma non sono erbe, né vengono gettate nel forno. Solo l'anthesis risponde alle caratteristiche espresse da Gesù.

[F. S]

---

**GIOBBE.** - L'eroe del libro omonimo; ricco e saggio idumeo (Us, tra Edom e l'Arabia settentrionale, cf. Ier. 25, 20-2.4; Lam. 4, 21), perfetto cultore del vero Dio, anche nelle più grandi sofferenze.

Il nome ricorre anche nelle lettere d'el-Amarna = A-ia-ab.

Ez. 14, 20 ricorda G. per la sua giustizia (cf. Iob 12, 4) con Noè (cf. Gen. 6, 9) e Daniele (cf. Eccl. 49, 9); Iac. 5, 11 lo ricorda per la sua pazienza (cf. Tob. 2, 12-15 nella Volgata).

Riferimenti tratti dal libro sacro, e che quindi non decidono se C. è un personaggio reale o figura puramente letteraria.

Il libro di G. è «uno dei più meravigliosi poemi del mondo» (A. Vaccari); lo si è avvicinato alla Divina Commedia di Dante, e al Faust di Goethe.

«Un tema appassionante, un dramma profondamente umano e divinamente sublime, vi è trattato con una vivezza di colorito, con una forza di affetto, con tanta varietà di forme, che può ben dirsi la lingua vi abbia esaurita la sua facondia e l'arte la sua tavolozza» (Vaccari).

La parte centrale, il poema propriamente detto (cc. 3-41) è in versi di squisita fattura; l'introduzione e prologo (cc. 1-2) e l'epilogo (42) in prosa. Composizione eminentemente didattica.

I. (cc. 1-2). - Il pio G. dalla più grande prosperità piomba, per permesso di Dio, nella più squallida miseria; perde figli, averi; egli stesso colpito da ributtante malattia è scacciato da casa, disprezzato e schernito fin dalla propria moglie. Pur nel profondo dolore, G. è rassegnato al volere Divino.

Tre amici: Elifaz (nativo di Teman cf. Gen. 36, 11, celebre per la saggezza cf. Ier. 49, 7), Baldad (di Sue, nell'Arabia settentrionale, Gen. 25, 2) e Solar, si recano a consolarlo; ha inizio così il dialogo.

II. (cc. 3-41). - G. lamenta i suoi dolori (c. 3); gli amici partendo dall'idea allora comune: - soffre soltanto chi ha peccato -, non sopportano che G. attesti la sua innocenza; una tale protesta per essi è una bestemmia, una empietà contro la divina giustizia; invitano pertanto G. a umiliarsi e a invocare misericordia.

Gli amici parlano sempre nel seguente ordine Elifaz, Baldad, Sofar, e G. risponde volta per volta a ciascuno; e con un crescendo manifesto. Nella prima disputa (4, 14), Elifaz espone la tesi suddetta in forma astratta, per evitare l'esplicita condanna di G., fondandola su una rivelazione soprannaturale (4-5). Ma G., che accetta le sue sofferenze, non può dubitare della sua innocenza; pur non sapendo spiegare perché il Signore l'abbia colpito (6-7). Interviene Baldad a favore di Elifaz, con l'autorità della tradizione; proclamare la propria innocenza, come fa G., è offendere la Provvidenza (8).

G. vede ancora più chiaramente il contrasto tra questa teoria e il fatto della sua innocenza (9-10). Queste parole scandalizzano il giovane Sofar che adduce in prova della tesi degli amici, argomenti di ragione e l'esperienza (11-12, 6). Ma l'esperienza, replica G., dimostra il fatto sconcertante della prosperità degli empi. La sua fede nella giustizia di Dio è indiscussa e profonda; resta pertanto più vivo il mistero (12, 5-14, 21).

Nella seconda disputa (15-21), i tre amici accusano apertamente G. di empietà; è impossibile che soffra da innocente. Elifaz adduce la propria esperienza e la dottrina dei saggi (15, 1-18); gli altri due ripetono la stessa cosa con tono violento e con acrimonia (cc. 18-20).

G. non spera più comprensione (15, 17-35; 16, 1-5); ma ripone in Dio tutta la sua speranza, pregandolo vivamente che intero venga a dare il Suo giusto giudizio, prima che egli scenda negl'inferi (16, 6-17, 16); la dottrina dei suoi tre importuni visitatori lo disgusta profondamente, gli risulta, infatti, ineccepibilmente contraria all'esperienza (21). Dio sarà il suo vindice; G. è sicuro che egli interverrà lì dinanzi ai suoi oppositori, prima che la morte lo faccia scomparire nello se'ol (19); per l'esegesi, v. Risurrezione dei corpi.

Nella terza disputa (22-28), gli amici irritati colmano di ingiurie il povero G. attribuendogli i più gravi peccati (22-25). G. risponde con l'ironia; la felicità dell'empio è evidente, e gli oltraggi non sono ragioni. Egli invoca il giudizio di Dio (27, 1-6).

Dopo un inno alla sapienza divina (c. 28), G. imbastisce abilmente la difesa (29-31). Egli invoca un giudizio in regola nel quale si propone di affrontare Dio, che crede irritato contro di lui, e confutare i tre implacabili accusatori (Iob 13, 18; 31, 35 ss.); desidera pertanto un arbitro, un avvocato che prenda le sue difese (cf. 9, 33; 31, 35: «chi mi darà qualcuno che mi ascolti?»). Quest'arbitro è Elia, che interviene con un tono affatto speciale. G. non deve dire che Dio lo perseguiti; Egli invia i mali non solo per punire, ma anche per preservare e purificare. Vendica così l'innocenza di G., lo illumina circa lo scopo delle sue sventure e prelude all'intervento finale di Iahweh (38-41).

Dio appare in una nuvola che ne vela la maestà ed espone la sua onnipotenza e la sua sapienza nella creazione e nel governo dell'universo. Com'è possibile penetrare l'insondabile opera di Dio nel mondo morale, quando non riusciamo a farlo per lo stesso mondo fisico?

III. - G. si prostra e confessa la sua ignoranza.

Nell'epilogo (42) Dio pronunzia la sentenza; i tre saggi sono condannati e a G., dichiarato innocente, sono restituiti altrettanti e maggiori beni di prima.

«La conclusione morale è che, per una misteriosa ma sapiente disposizione di Dio, talora anche i giusti soffrono senza veruna colpa; che però infine Dio premia la virtù misconosciuta dagli uomini. Il fondo del libro è così la discussione concretata in un fatto, sulla origine e ragione ontologica del dolore» (A. Vaccari).

Il problema non è del tutto risolto, ma sono dati i punti essenziali che entreranno sulla soluzione adeguata, insegnata dal cristianesimo: a) le sofferenze provano il giusto; b) lo preservano dall'orgoglio, dal peccato (discorso di Eliu); c) l'uomo deve sempre rimettersi alla Sapienza divina, affidano dosi alla sua Provvidenza.

L'unità della composizione è mirabile: il prologo è richiesto come fondamento e l'epilogo come complemento. L'intervento di Dio, connesso con l'invocazione di G. (31, 35 ss.), dello stesso Elifaz (5, 8) e con l'annunzio di Eliu (37, 16-24), è il punto culminante preparato e atteso in tutto il poema. Eliu è l'avvocato di G. ed arbitro della discussione, ne fa il punto e prelude la sentenza di Iahweh (L. Dennefeld).

Autore del libro è un dotto ed ignoto giudeo di Palestina. È innegabile l'affinità e la dipendenza di G. dai libri sacri e particolarmente da Geremia (cf. Ier. 12, 1-4 per il tema; Ier. 20, 14-19 e Iob 3, 3-12; Ier. 9, 3 e Iob 7, 15, ecc.). L'autore ha scritto probabilmente

verso la fine del regno di Giuda; l'eleganza dello stile, la proprietà della lingua rendono poco verosimile una data posteriore all'esilio.

Il testo ebraico ha bisogno di molte correzioni, ma nel complesso è meglio conservato di altri libri del Vecchio Testamento, ad es. di Geremia; la versione greca dei LXX è piuttosto libera; in genere, tende ad abbreviare.

La siriana è fedele, utile per la critica, ma poco giova per l'esegesi. Tra tutte ecco celle la versione latina di s. Girolamo (Volgata) per comprensione del testo, chiarezza ed eleganza (Vaccari).

[F. S.]

BIBL. - P. DHORME. *Le livre de Job*. Parigi 1926; L. DENNEFELD, *Le discours d'Elihou* (Job 32-37), in RB, 48 (1939) 163-80, con esauriente bibliografia; G. RICCIOTTI. *Giobbe*, Torino 1924; A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, IV. Firenze 1949. pp. 13-100; A. LEFEVRE. in DBs, XXII, coll. 1073-98; O. GARCIA DE LA FUENTE, *La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilonicos del «Justo pacient»*. in EstE, 34 (1960) 603-619: Miscellanea biblica A. Fernandez.

---

**GIOELE.** - Profeta, probabilmente di stirpe sacerdotale (cf. 1, 13; 2, 17); il nome = lahweh è Dio (loel). A motivo dei suoi frequenti richiami a Gerusalemme e a Sion la sua attività è posta in Giudea e precisamente nella capitale. Allo stesso modo, solo con l'esame interno, si cerca definire il tempo in cui G. profetizzò.

Prevalentemente gli antichi (cf. Konig, Theis) pensavano al regno di loas (836. 797); la moderna esegesi (dal Merx in poi) inclina sempre più concordemente per dopo l'esilio, tra il 500 e il 400 a. C.

Infatti G. non ha accenni al regno di Samaria, a Damasco, all'Assiria e all'impero babilonese; al re di Giuda, e particolarmente ai peccati di idolatria; il popolo di Giuda è tutto Israele (2, 17-27; 3- 2,-16; come nei Par.); ha allusioni all'avvenuta distruzione di Gerusalemme, all'esilio dei superstiti, all'invasione del paese da parte delle genti vicine. Sono notate le dipendenze di G. dai profeti antecedenti, e in particolare da Ezechiele (loel 3, 4-8.19 [in ebr. c. 4], con Ez. 35-36; loel 3, 9-17 con Ez. 38-39; loel 3, 18 con Ez. 47, 1-12). Qualcuno precisa ancora, subito dopo Malachia, in quanto i sacerdoti in C. appaiono pii intercessori (1, 13 s.; 2, 15 s.), mentre sono noti i richiami di Mal. contro i loro difetti e il loro poco zelo.

Il testo, nell'originale ebraico consta di 4 cc.; nella Volgata ne ha 3 (2, 28-32 della Volgata = 3, 1-5 dell'ebr.; il c. 3 della Volgata = c. 4 in ebr.).

La breve profezia di G., narrata una terribile invasione di cavallette (1, 1-12), esorta al pentimento (1, 13-20). Il flagello viene ancora descritto con vivide immagini e forti metafore, ed è presentato come un esempio, o tipo del "giorno di lahweh" o manifestazione della divina giustizia (2, 1-11); ripete l'esortazione a rivedere la propria condotta morale (2, 12-17). A tali disposizioni di Giuda, risponde il Signore: promettendo,

con la cessazione del flagello, grandi benedizioni temporali (2, 18-27) e spirituali (2, 28-32; ebr. 3). Giuda sarà liberato dai nemici che tenteranno di soffocarlo; questi saranno puniti (3, ebr. 4).

Il testo è ben conservato; lo stile è smagliante.

La profezia sostanzialmente assicura la realizzazione delle promesse divine sulla stabilità del nuovo Israele, rinato dopo l'esilio sui colli di Giuda; e sul suo passaggio e completamento definitivo nel regno del Messia. Ci saranno è vero delle lotte, principalmente quella vaticinata da Ez. 38-39, ma Dio interverrà ("giorno di lahweh"), e assicurerà il trionfo, e quindi l'esistenza dell'antica Economia, fino all'avvento del Messia. E al regno messianico si riferisce il celebre oracolo (2, 28-32; ebr. 3) realizzato si nella Pentecoste, al promettente inizio della predicazione apostolica (At. 2, 14-21; cf. Rom. 10, 12 s.).

Grandiose immagini tradizionali (cf. Is. 13, 10; Ez. 32, 7 s.) sono le commozioni della natura, in esso annunziate: così meraviglioso sarà l'intervento divino nell'effusione dello Spirito, che lo stesso creato ne sarà colpito (v. Escatologia); come semplicemente simbolica è l'indicazione "valle di Giosafat" (v.), (valle dove "lahweh giudica" o punisce le nazioni pagane), concretizzata soltanto posteriormente (IV sec. d. C.!) nella valle del Cedron. [F. S.]

BIBL. - L. DENNEFELD, *Les problèmes du livre de Joel*, Parigi 1926; G. M. RINALDI, *Il libro di Iode*, Rapallo 1938; H. HOPFL-MILLER-METZINGER, *Introd. generalis in V. T.*, Roma 1946, pp. 498-505; G. RINALDI, *I profeti minori*, II, (*La S. Bibbia*. Marietti), Torino 1959, pp. 125-168.

---

**GIONA.** - Nel libro omonimo, quinto dei profeti minori, G. è detto figlio di Amittai (1, 1), suggerendo così l'identità col profeta originario di Gat di Hefer (villaggio del territorio di Zabulon, Is. 19, 13), che vaticinò a Ieroboam II (787-746) il ritorno glorioso del regno ai suoi primitivi confini (2Reg. 14, 25). Altre notizie fornisce la leggenda giudaica che ne fa un figlio della vedova di Sarefta (I Reg: 17, 17 ss.).

Il libro inizia, senza introduzione, con l'ordine di lahweh a G. di andare a predicare la penitenza a Ninive. Il profeta, che vede in Assur il nemico capitale di Israele, e conosce la misericordia di Dio che facilmente perdona (cf. 4, 2), si ricusa e cerca sottrarsi all'ordine divino con la fuga verso Tarsis, imbarcandosi a loppe su una nave fenicia.

Scoppia la tempesta e le sorti indicano in G. il colpevole che l'ha attirata. Viene gettato in mare e inghiottito da un grosso pesce (c. 1). G. rimane tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, e compone il cantico (2, 9-10), che è piuttosto un inno di grazie e presenta affinità letterarie con Ioele e diversi salmi (30, 23; 41, 8; 68, 3); quindi è vomitato illeso sulla costa palestinese (c. 2). lahweh gli rinnova l'ordine, e G. reca a Ninive il messaggio di distruzione: «Ancora 40 giorni e Ninive sarà distrutta» (3, 4). La penitenza degli abitanti ottiene da Dio il perdono (c. 3).

Invece di rallegrarsene, G. se ne adira; è avvenuto proprio quanto egli deprecava; e invoca la morte. Iahweh gli rimprovera questo sentimento di odio; anche i Gentili, sue creature, sono oggetto della sua misericordia: Iahweh fa crescere un ricino che s'alza a coprire la testa del profeta e a fargli ombra; il sole è scottante e quell'ombra reca immenso refrigerio a G.; ma la pianta a un tratto perisce e questi profondamente afflitto ne lamenta la scomparsa. Dio da questo episodio trae lo spunto per inculcar gli la suddetta lezione (c. 4).

È qui manifesta la dottrina che l'a. vuole insegnare: il disegno salvifico di Dio non si restringe ai soli Giudei, ma abbraccia anche i Gentili. Tale insegnamento costituisce l'essenza del piccolo libro tra i più conosciuti; e ne fa una delle perle della letteratura ebraica. Fino al sec. XIX si ritenne realmente avvenuto quanto narrato in Ion.; e se ne continuò a difendere la storicità. Questa sembrava infatti affermata da Gesù (Mt. 12, 39 ss.; Lc. 11, 29-32), quando adduce l'esempio dei Niniviti insieme a quello, certamente storico, della regina di Saba (I Reg. 10), e vede nella dimora di G. nel pesce il segno profetico della sua sepoltura e risurrezione; come G. stette tre giorni e tre notti nel pesce, così il Figlio dell'uomo rimarrà tre giorni e tre notti nel cuore della terra (v. Risurrezione di Gesù). Il riferimento di Tob. 14, 4 (solo cod. B) è del tutto insicuro (R. Galdos, *Tobit*, Parigi 1930, p. 296; A. Miller, *Tob.*, Bonn 1940, p. 106). Come risultano infondati i tentativi di trovare riferimenti all'episodio qui narrato, tra i testi cuneiformi (J. B. Schaumberger, in *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, pp. 23-34).

D'altra parte, la disubbidienza di G. al comando di Iahweh, parrebbe insolita e contrastante con quanto sappiamo dell'azione divina sul profeta (v.; cf. Ier. 20, 7 ss.); il cantico nel ventre del pesce, la conversione totale e subitanea di Ninive, sono stati giudicati poco verosimili; si parla della capitale dell'Assiria, come di una città del passato e con riferimenti inesatti (Ion. 3, 3-6); ma cf. al riguardo, A. Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament (Cahiers d'archéologie biblique, 3)*, Neuchâtel 1955, p. 63 s. Ninive fu distrutta nel 612 a. C.; il nostro G. non può pertanto essere il profeta vissuto sotto Ieroboam.

Un insieme d'indizi favorirebbe pertanto l'interpretazione parabolica, che è sempre più seguita dagli esegeti moderni (Lagrange, Condamin, Dennefeld, Chainé, Feuillet, Rinaldi, già proposta da s. Gregorio Nazianzeno). Si tratterebbe di un libro didattico.

Gesù nei passi citati fa riferimento illustrativo, per meglio scolpire la sua dottrina negli animi degli ascoltatori: tale riferimento ritiene valore ed efficacia sia che venga tolto da un fatto storico, sia da un racconto fittizio a scopo didattico morale, o ancora da un racconto leggendario. Ad es. I Cor 10, 4 e Iud. 9 ss. riferiscono leggende giudaiche, senza per questo mutarne il valore e il carattere (cf. 2Tim. 3., 8; Hebr. 7, 3 ecc.). Così la liturgia augura all'anima la pace eterna «con Lazzaro una volta povero». E noi parliamo del figlio prodigo, del buon Samaritano, incitando i fedeli a imitarne il pentimento, la carità; esempi tolti da parabole.

Lo stesso vale per il tipo messianico, il paragone profetico stabilito da Gesù.

Una conferma per l'indole didattica di G. sarebbe la sua dipendenza letteraria e teologica da Geremia; il profeta delle nazioni è stata la sua fonte principale (1, 14 = Ier.



36, 15; 3 = ler. 36; 3, 8 = ler. 18, 11 ecc.). Ma il P. Vaccari (v. bibl., 1961) in uno studio chiarissimo dimostra la dipendenza di G. dalla profezia di Amos.

Gli aramaismi e i neologismi pongono G. tra i libri posteriori del Vecchio Testamento.

Probabilmente il libro fu composto nel periodo della maggiore dispersione (v. Diaspora): verso il 300 a. C. Contro la corrente più ristretta che si opponeva alla diffusione del iahwismo tra i Gentili, si sentì il bisogno di affermare che la religione mosaica non escludeva i pagani (cf. Is. 56, 1-9).

L'episodio di G. nella tempesta, ingoiato e rigettato incolume dal pesce, secondo le stesse parole di Gesù, tipo della sua risurrezione, è un tema tra i più comuni, delle più antiche pitture cristiane.

[F. S.]

BIBL., - A. FEUILLET. *Les Sources du Liv. de Jonas*, in RB, 54 (1947) 165-86; ID., *Les sens du Liv. de Jonas*, ibid., 340-61; ID., in DBs, IV, coll. 1104-31; G. WILPERT, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Città del Vaticano, 1938, pp. 9 s. 124-28; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VII, *I profeti*, 2. Firenze 1955, PP. 335-42; ammette la sostanza storica, con amplificazioni nei particolari; ID., *Il genere letterario del libro di Giona in recenti pubblicazioni*, in *Divinitas* 5 (1962); G. RINALDI. *I profeti minori*, II (*La S. Bibbia*, Marietti), Torino 1959, Pp. 190-213.

Sostengono la storicità dei fatti di Giona, in questi ultimi anni, i cattolici J. E. STEINMULLER-K. SULLIVAN, in CBE, *New Test.*, New York 1950, p. 357; *Old Test.* (ivi 1956), p. 579; E. SUTCLIFFE, in *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Londra 1953, p. 669; B. TRÉPANIER, in CBQ, 1951, pp. 8-16; Fr. N. HOEPERS, in *Revista eclesiastica Brasileira*, 1956, p. 954 s.

## **GIONATA (Jonathan) Maccabeo.** - v. Maccabei.

---

**GIORDANO.** - (Ebraico Iarden; arabo el Urduun; greco ὁ \*\*\*). - Il più importante fiume della Palestina, formato dalla confluenza di tre fiumicelli, Nahar Banjas, Nahr el Leddan e Nahr el-Hasbani, che hanno le loro sorgenti ai piedi del nevoso Hermon. La sorgente del N. Banjas, localizzata dagli antichi in una grotta dedicata al dio Pan (F. Giuseppe, *Bell.* I, 21, 3), ora bloccata da movimenti sismici, si trova attualmente ai piedi di un contrafforte dell'Hermon (m. 329 sul mare); quella del N. el-Leddan è presso Tell el Qadi (m. 143) e quella del N. el Hasbani a Hasbejjah (m. 563). Il G., dopo aver indugiato per ca. 10 km. in mezzo ai canneti e ai giunchi della fertile Ard el Huleh, si raccoglie nel paludoso lago Huleh o Semaconite (m. 2 sul mare). In 17 km. scende da m. 2 a m. 208 sotto il livello del Mediterraneo, precipitando rumoroso attraverso una valle stretta di rocce basaltiche e sfocia nel lago di Genezaret (v.). Di qui al Mar Morto (km. 109 in linea retta) il G. si snoda così tortuosamente da triplicare il suo percorso (km. 320), attraverso la vallata (Gor) che ha un'ampiezza minima di km. 2-3 nei primi 20 km., ma raggiunge i 15-20 km. nelle

vicinanze di Gerico. La vallata (Gor) è conformata a tre terrazze degradanti a modo di anfiteatro verso il corso del fiume: la più esterna e la più elevata è formata da tumuli nudi e deserti, senza vegetazione, torridi, eccettuato dove la presenza di fonti costituisce oasi abitate nel passato ed oggi (Gerico, Bethsan); la media è ricoperta da arbusti; la più interna (ez-Zor), corrispondente all'alveo del fiume ed inondata ogni anno nei mesi di piena (cf. Jos. 3, 15; I Par. 12, 15; Eccli. 24, 24) è ravvivata da arbusti e da piante di salici, pioppi e da animali (anticamente anche leoni: Ier. 49,19; 50,44; Zac. 11, 3). Dei numerosi affluenti che alimentano il G. i principali sono il Iarmuk ed il Iabbok a sinistra, il Nahr Gialud ed il Wadi Far'ah a destra. Non utilizzabile per l'irrigazione, se non artificialmente, né navigabile, il G. costituisce più una barriera che un tramite di comunicazione, sebbene non manchino ponti (Gisr Benat la'qub, Gisr el Mugami', Gisr Sh-Ahsein, Gisr el Goraniye) e guadi (circa 60) non sempre praticabili tra cui Mahadet 'Ahara e ed-Damiye.

Nella Bibbia il G. è ricordato soprattutto come frontiera (Num. 34, 12; Ez. 47, 18), attraversata da fuggitivi (2Reg. 7, 15; Iudc. 12, 5) o da Israeliti che si mettevano in salvo sull'altra riva (1Sam 13, 7; 2Sam 2, 29; 17, 22). La parte inferiore, di fronte a Gerico, denominata nel V. T. hak-kikkar o kikkar hajjarden (Gen. 13, 10, 12; 19, 17; 2Sam. 18, 23) e nel N. T. \*\*\* (Mt. 3, 5; Lc. 3, 3) è associata indelebilmente al passaggio miracoloso degli Israeliti (Jos. 3, 1 ss.), ai profeti Elia ed Eliseo (2Reg. 2), al ministero di Giovanni Battista (Io. 1, 28) e al Battesimo di Cristo (Mt. 3, 13-17 e par.).

[A. R.]

BIBL. - L. SZCZEPANSKJ, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 50-59; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I. Parigi 1933, pp. 161-176. 474-489; N. GLUECK, *The river Jordan*. Londra 1946.

**GIOSAFATTE.** - v. Iosafat.

**GIOSIA.** - v. Iosia.

---

**GIOSUÈ.** - È il successore di Mosè nel governo del popolo d'Israele. Appartenente alla tribù di Efraim (Num. 13, 8), prima aveva come nome Hose'a (= salvò), figlio di Nun (\*\*\*); cf. Deut. 32, 44) e Mosè gli mutò il nome in Iehosu'a; Iahweh salvò (LXX: \*\*\*; Vg. Josue e Jesus Eccli. 46, 1; I Mach. 2, 55; ecc.).

Nel periodo della peregrinazione nel deserto appare sempre unito a Mosè, di cui è subalterno (Jos. 1, 1; cf. Ex. 23., 13). Comandante dell'esercito contro gli Amaleciti, ottiene vittoria mentre Mosè è sul monte in preghiera (Ex. 17, 8-16). Pare che abbia accompagnato Mosè sul Sinai senza però partecipare alle rivelazioni e alla visione (Ex. 24, 13); sta a custodia del tabernacolo che Mosè fece erigere fuori degli accampamenti (Ex. 33, 11). Interviene per pregare Mosè affinché si proibisse l'uso della profezia a due dei settanta anziani che erano stati eletti per collaborare al governo del popolo (Num. 11, 27-29); viene scelto, come membro della tribù di Efraim, tra i dodici mandati ad esplorare

Canaan (Num. 13, 8); lui solo e Caleb, i soli partiti dall'Egitto che avessero compiuti venti anni, poterono entrare nella terra promessa; mentre tutti gli altri disfattisti, furono puniti con la morte (Num. 14, 30-38; 26, 65; 32, 12). Al sentire che la morte si avvicinava, Mosè, alla presenza del sommo sacerdote e di tutto il popolo, lo costituisce suo successore con la imposizione delle mani. G. però non ottenne tutti i diritti divini che aveva Mosè; parte di questi furono riversati su Eleazaro (Num. 27, 18-23; cf. Deut. 31, 14-23; 34, 9). Dopo la morte di Mosè, G. espugna la terra promessa e ne assegna le parti alle varie tribù (Num. 34, 17).

Il libro che da G. s'intitola, si divide in due parti comprendenti la narrazione della missione affidatagli: a) 1-12; b) 13-22; a queste seguono un'appendice (23-24, e l'epilogo (24, 29-33).

a) Conquista della terra di Canaan (I-II). G. riceve il divino mandato e ricorda alle tribù che si sono già impossessate del territorio oltre il Giordano, a quali obblighi esse si sono sottoposte. Vengono mandati a Gerico gli esploratori, i quali possono ritornare agli accampamenti con l'aiuto di Rahab. Passaggio del Giordano ed erezione di dodici pietre per ricordare il fatto miracoloso (per l'uso conservato in simili casi cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, p. 481); primi giorni passati nella terra promessa e circoncisione del popolo (1-5, 12).

Conquista della città di Gerico) dopo sette giorni di assedio; uccisione e maledizione di tutti i cittadini eccetto Rahab (5, 13; 6, 26).

Fallito attacco contro Ai. G. ne scopre, con la preghiera, il motivo: Achan è reo, confessa il suo peccato e viene lapidato con tutta la famiglia e i suoi beni. Secondo tentativo, suo favorevole successo e distruzione della città (6, 27; 8, 29). In appendice: la promulgazione della legge presso Sichem (8, 30-35).

Espugnazione della regione meridionale di Canaan; i Gabaoniti ingannano gl'Israeliti, ma sono sottoposti a lunga schiavitù nel tempio. Insurrezione e vittoria d'Israele sui re coalizzati (cf. J. De Fraine, *De miraculo solari*: [Jos. 10, 12-15], in VD, 28 [1950] 227-36).

Espugnazione della regione settentrionale di Canaan (11, 1-5).

Conclusione della prima parte. Elenco dei re vinti (11, 16-12, 24).

b) Spartizione della terra di Canaan (13-21). Dopo l'introduzione (13) viene narrata: la prima divisione fatta in Gilgal, nella quale si fissa la porzione di Giuda con speciale menzione del territorio di Caleb e l'elenco delle città di questa tribù (14-15), e la sorte toccata ai figli di Giuseppe: Efraim e Manasse (16-17); la seconda divisione fatta in Silo con la sorte toccata alle altre tribù con la menzione delle città della tribù di Beniamino (18-19; 51 a); l'indicazione delle città di rifugio (19, 51 b-20) e delle città dei leviti, sia dei figli di Aaron che dei Caatiti, dei Gersoniti e dei Merariti (21); conclusione di questa prima parte (21, 43-45), il ritorno delle tribù transgiordatiche alle proprie sedi e l'erezione dell'altare per esprimere l'appartenenza con le altre, al popolo di Iahweh (22).

c) *Appendice*. Monito di G.: quella parte di terra non ancora occupata potrà essere assoggettata se gl'Israeliti osserveranno i precetti di Dio. G. fa un discorso in Sichem sulla fedeltà alla legge divina ed erige un monumento (23-24, 28).

d) *Conclusione*. Si descrivono i sepolcri di G., di Eleazaro e di Giuseppe (24, 29-33).

*Autore*. La tradizione giudaica (cf. Baba Batra 14) riconobbe in G. stesso l'autore del libro. Ma Teodoreto (PG. 80, 473) e altri più recenti lo attribuiscono a un ignoto che ha utilizzato documenti scritti di origine diversa (Fernandez, *Josue*, 8).

È caduta in discredito la teoria wellhauseniana (W.O.E. Oesterley-Th. M. Robinson, *An Introduction to the Books of the old Testament*, London 1934, p. 69), che considerava los ultimo libro dell'Esateuco e vi voleva perciò rintracciare i quattro documenti (JEDP) utilizzati dal Pentateuco; e s'abbandonano ulteriori modifiche apportate alla teoria (G. van Rad, *Die Priesterschrift in Exateuch*, Stuttgart 1934: 5 fonti; O. Eissfeldt, *Exateuch-Synopse*, Leipzig 1922: 6 fonti; W. Rudolph, *Der Elohist von Exodus bis Josue*, Berlin 1938: la fonte con aggiunte) perché si preferisce oggi parlare di tradizioni orali anziché di documenti letterari e, all'esame interno confermando la tradizione giudaica, los. è distinto dal Pentateuco nel contenuto e nella forma (cf. RB,47 [1938] 462).

Anche i cattolici ammettono che l'autore si servì di fonti. Così Fernandez (op. cit.) ritiene che l'a. ebbe presenti gli "annali" della vittoria, che sarebbero stati composti o al tempo della spedizione o poco dopo. Ma può sorgere la questione, se cioè anche presso gl'Israeliti e prima della costituzione del regno, come tra gli Egizi, Babilonesi, Hittiti, siano esistiti degli "annali". Secondo B. J. Alfrink (op. cit., pp. 6-13) l'autore si servì di cinque fonti diverse: a) relazione della perlustrazione su Gerico" passaggio del Giordano e conquista di Gerico; b) relazione dell'espugnazione di Ai, patto con i Gabaoniti, guerra contro le coalizioni meridionale e settentrionale; c) due citazioni poetiche; d) elenco dei re della Cisgiordania; e) espugnazione di sei città nella regione meridionale.

Nella seconda parte (13-22) usa soltanto un documento descrivente le dodici tribù. Il documento però risultava già composto di altri due.

Sentenze una diversa dall'altra si propongono per stabilire il tempo in cui le varie fonti furono riunite. Alfrink pensa che il libro sia stato composto al tempo in cui il re Davide era in Hebron e forse da un autore delle tribù della Transgiordania. Ciò lo deduce dalle notizie necessarie all'autore per unire le fonti e descrivere le condizioni del suo tempo (per es. los. 16, 10; 17, 11.12 ...).

*Valore storico*. Le recenti scoperte confermano quanto è narrato in los. (cf. R. De Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au II<sup>me</sup> millénaire et les origines israélites*, in ZATW, 56 [1938] 225-61, specialmente 257-259).

L'autore prosegue in forma schematica attribuendo a G. tutta l'espugnazione della città, mentre molte notizie dello stesso libro (los. 1, 5; 6, 3; 16, 10; 17, 11, 12) dimostrano chiaramente che la terra fu conquistata a poco a poco. Scopo dell'autore è dimostrare la fedeltà di Iahweh nell'eseguire le promesse del patto del Sinai (v. Alleanza); spetta ora al popolo adempiere le condizioni giurate, i precetti liberamente accettati. La dimostrazione

balza dai fatti e dalle circostanze dell'occupazione della terra di Canaan (Ios. n, 23; 21, 43-45). [H. N. W.]

BIBL. - A. SCRULZ, *Das Buch Josue*. Bonn 1924; A. FERNANDEZ. *Commentarius in librum Josue*, Parigi 1938; J. GARSTANG, *The Foundations of the Bible History, Joshua and Judges*, London 1931; M. NOTR, *Das Buch Josue*. Tubingen 1938; 2a ed., 1953; A. GELIN, *Josué, (La Ste Bible, Pirot, 3)* Parigi 1949; B. J. ALFRINK, *Josue*. Roermond-Maaseik 1952; D. BALDI, *Giosuè (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, Torino 1952; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1961, pp. 299-340.

---

**GIOVANNI (L'Apostolo; IV Evangelo; Lettere).** - Nell'elenco degli Apostoli, G. ha un posto di primo piano subito dopo Pietro (Mc. 3, 16-19), o dopo Pietro e Andrea (Mt. 10, 2-4; Lc. 6, 14-16), Fratello di Giacomo il Maggiore, figlio di Zebedeo e di Salomone (Mt. 27, 56 con Mc. 15, 40; 16, 1), di famiglia benestante come appare da Mc. 1, 20; Lc. 8, 3; aveva delle conoscenze personali nelle sfere sacerdotali Io. 18, 15 ss.

Fu discepolo di Giovanni Battista e con Andrea ebbe un primo incontro particolare con Gesù (1, 35.40), ma la sua chiamata all'apostolato avvenne nelle stesse circostanze e stesso giorno degli altri due fratelli Pietro e Andrea (Mt. 4, 18-22; Mc. 1, 16-20). È tra gli intimi di Gesù e lo accompagna nelle ore più solenni della sua vita (Mc. 5, 37; 9, 2; 13, 3; 14, 34; Lc. 22, 8).

Nell'ultima cena posò il capo sul petto di Gesù (Io. 13, 23); lo segue da vicino al processo (18, 15 ss.); unico, tra gli Apostoli, assiste alla sua morte (19, 25 ss.). Di natura vigorosa e di carattere gioviale; Gesù, forse non senza ironia (P. Braun), diede ai due figli di Zebedeo il nome di «figli del tuono» (Mc. 3, 17 con Lc. 9, 54). Alieno da ogni compromesso (Mc. 9, 38 ss.; Lc. 9, 49). Sua madre Salome era probabilmente sorella di Maria ss. (Lagrange, Bernard). Dopo la risurrezione lo troviamo sempre a fianco di Pietro (Io. 20, 2-8; 21, 7.22). Questa stretta unione è posta in evidenza in At. 3, 1 ss. 11; 4, 13. 19; 8, 14; verso l'anno 50 figura tra le "colonne" della Chiesa (Gal. 2, 9). In At. 4, 13 è con Pietro qualificato «popolani e senza istruzione» cioè non era stato alla scuola dei rabbini. Nell'Apocalisse G. si presenta come uno che fu perseguitato ed ebbe a soffrire la relegazione nell'isola di Patmos a causa della «Parola di Dio e della testimonianza di Gesù Cristo»: 1, 9.

Secondo la tradizione cristiana G. è stato ad Efeso (Ireneo, Policrate, Giustino, Clemente Alessandrino, Eusebio, PG 9, 648), testimonianze indirettamente confermate da scavi compiuti in quella città (cf. H. Hormann, *Biblica*, 13 [1932] 121-24); sotto Domiziano subì il martirio in una botte di olio bollente uscendone illeso (Tertulliano, PL 2, 59; Girolamo, PL 23, 259); esiliato nell'isola di Patmos ivi scrisse l'Apocalisse (Ireneo, PG 7, 1207; Clemente Alessandrino, PG 9, 467); liberato dall'imperatore Nerva (96-98), ritornò ad Efeso (Clemente Alessandrino, ivi). Conservò perpetua verginità (Girolamo, PL 22, 1090; Agostino, PL 35, 1976 ecc.); esortava instancabilmente all'amore fraterno (Girolamo, PL 26, 4(2)); pieno di anni e meriti morì sotto Traiano (98-117) ad Efeso ed ivi

fu sepolto. La sua partenza da Gerusalemme data probabilmente dal 57-58 poiché in questo periodo ivi trovavasi soltanto Giacomo il Minore (At. 21, 18).

L'apostolo san G. scrisse il IV Vangelo. La *tradizione* fin dall'età subapostolica lo riconosce esplicitamente, come attestano Papias (cf. Funk, Padri Apostolici I, 373 s.), Ireneo (Adv. H. III, 1, 1), il Frammento Muratoriano (v. 9-30), Teofilo Antiocheno (PG 6, 1088), Clemente Alessandrino (PG 8, 296; 9, 121), Tertulliano (PL 2, 196.203), Origene (PG 14, 31) ecc.; testimonianza unanime ed antichissima di tutta la Chiesa, espressa da Eusebio: «È da riconoscere autentico il suo (di G.) vangelo, così essendo ammesso da tutte le chiese che sono sotto il cielo». (*Hist. eccl.* III, 24).

La tradizione ha ora la più chiara conferma nel Papyrus Rylands 457 (fine del I sec. d. C.) contenente lo. 18, 31-33.37 s. (cf. M. J. Lagrange, in RB, 45 [1936] 269-72; A. Merk, in *Biblica*, 27 [1936] 99 ss.) e nel Papyrus Egerton 2 (prima parte del II sec. d. C.) che unisce brani dei quattro Vangeli e del nostro ha 5, 39-45; 7, 30 (44?); 8, 59; 9, 29; 10, 31 (39?); essi dimostrano che verso l'anno 100 lo. era già conosciuto in Egitto e venerato al pari dei Sinottici.

L'esame interno, conferma la tradizione: la viva descrizione di tante scene, l'abbondanza di particolari (cf. 1, 35-51; 4; 9; 19, 35) e la stessa diversità dai sinottici, sono indizi sufficienti per affermare che trattasi di testimonia oculare; a ciò si aggiunga l'accordo e la conoscenza delle idee ebraiche anche comuni (1, 46; 4, 9.20.27), delle feste e cerimonie (2, 6; 3, 25; 11, 55; 19, 40), della geografia e toponomastica palestinese (1, 28; 3, 23, 9, 7; 10, 23 ecc.; M. J. Lagrange, *Le réalisme historique de l'Ev. selon St. Jean*, in RB, 46 [1937] 321.41), la lingua e lo stile che sono quelle di un semita (cf. parallelismo, inclusione, paratassi ecc.) tanto che vi è chi difese l'origine aramaica del IV Vangelo. Mentre l'apostolo G. è nominato 3 volte in Mt., 7 in Lc., 9 in Mc.; non lo è *mai* nel IV Vangelo ove solo una volta si parla dei due figli di Zebedeo (21, 2); lo stesso silenzio circonda ancora tutta la sua famiglia. Una formula originale cela l'identità di un apostolo con lo scrittore: «il discepolo amato da Gesù» 13, 23; 19, 26; 20, 2-9; 21, 7.20; che è l'apparente incognito di 1, 35.40; 18, 15; 19, 35; 21, 24: è un apostolo di primo piano, uno dei tre intimi di Gesù e compagno abituale di Pietro (cf. sopra); non può essere né Giacomo il Maggiore (ucciso sotto Agrippa nel 44, At 12, 2); né Pietro, ma solo l'apostolo G. «L'allusione è così trasparente che a stento si può parlare di anonimata» (P. Braun). Come tra gli stessi critici accattolici si riconosce.

«Le ricerche recenti tendono a scartare gli ostacoli che la critica eresse sulla via della identificazione del discepolo prediletto con il figlio di Zebedeo» (Menoud); e la leggenda del martirio prematuro di G. si dimostra sempre più un tentativo disperato costruito su testimonianze tardive che non hanno nulla di serio.

*Unità del IV Vangelo.* L'unità di lingua e di pensiero colpisce subito il lettore, ma qua e là si notano tuttavia delle suture poco fortunate (cf. cc. 5,6; 9-10), delle oscurità nella disposizione (cf. 13, 36 e 16, 5; 14, 31 e 15-17; 20, 30 s. e 21, 24 s.). Secondo alcuni, G. non scrisse di un sol getto e non gli fu possibile dare alla sua opera l'ultima mano; comunemente i moderni ritengono che l'ordine primitivo, per qualche accidente materiale a noi ignoto, sia stato sconvolto e ciò in specie per i cc. 5-6; 13-17. (Lagrange e

particolarmente B. Brinkmann, in *Gregorianum*, 20 [1939] 55-82; 563-69; 22 [1941] 503 ss.). Con una tecnica minuziosa ed oggettiva E. Schweizer (1939) ed F. Ruckstuhl (1951) (v. Bibl.) hanno ampiamente rilevato ovunque le stesse caratteristiche di stile indicanti l'unità sia dell'autore che dell'opera: ed è quanto non si può mettere in dubbio. Per il c. 21 cf. M. E. Boismard, in RB, 54 (1947) 473-501.

*Luogo e data.* Per quanto riguarda il luogo di composizione non vi è una vera e propria tradizione. La sentenza comune si pronuncia per Efeso basandosi specialmente su Ireneo: (C Egli (G.) scrisse il vano gelo durante la sua dimora asiatica in Efeso» (*Ad. Haer.* III, 1, 1). Circa la data di composizione non si hanno notizie precise né dalla tradizione, né dall'esame interno del libro. Il *terminus a quo* è dato dalla redazione dell'Apocalisse (81-96) ritenuta generalmente anteriore. Il *terminus ad quem* o il limite massimo a parte *post*, non deve essere lontano dall'anno 100: come si deduce dalla data approssimativa della morte di G. (98-117), dalla grande longevità dell'apostolo (Io. 21, 19 ss.), dalle testimonianze dei papiri egiziani; ce precisamente dal 90 al 100.

*Scopo e storicità.* Lo scopo è chiaramente indicato dallo stesso G. (20, 30 s.): corroborare la fede dei cristiani nella messianicità e nella divinità di Gesù, affinché i lettori credendo in Lui abbiano la vita eterna. L'apostolo non intende narrare integralmente la vita terrena di Gesù, bensì da questa sceglie esclusivamente quanto illustra e prova il suo intento (cf. 21, 25). A questo scopo essenziale andarono forse congiunti altri intenti secondari in relazione alla vita contemporanea della Chiesa di Asia, agli errori che iniziavano a serpeggiare, a tendenze poco conformi allo spirito cristiano, ecc. cf. Ireneo, *Adv. Heres.* I. 26; PG 7, 686).

Lo scopo dottrinale non deve tuttavia fare trascurare l'aspetto storico. Il IV Vangelo vuole completare, e completa i Sinottici. Senza G. non conosceremmo la durata della vita pubblica di Gesù, il giorno della morte, molte particolarità della Passione, ecc. La stessa qualità di teste oculare assicura la verità della testimonianza. Tra i Padri non si dubitò mai della storicità del IV Vangelo, anche da quelli che maggiormente rilevarono il suo simbolismo in molte narrazioni. L'accurata determinazione del luogo (1, 28; 2, 1.12; 3, 23; 4, 5.6.46 ecc.), del tempo (2, 13.23; 3, 2.24; 6, 4.16; 13, 30; 18, 28 ecc.), del giorno (1, 29.35.43; 2, 1.12; 6, 22; 20, 1.19.26 ecc.), dell'ora (1, 39; 4, 6.52; 8, 2; 19, 14) in cui avvengono i fatti narrati, indica bene che l'autore presenta avvenimenti storici. La testimonianza è basata esclusivamente sulla visione personale dei fatti (cf. 1, 14; 19, 35 s.).

*Piano.* Dopo il prologo 1, 1-18 che ne costituisce il preludio, l'opera si può dividere in tre parti: I parte (1, 19-12, 50). Gesù si rivela al mondo e soprattutto nell'ambiente di Gerusalemme. Questa parte si divide bene in quattro sezioni: 1<sup>a</sup> (1, 19-4, 54) la tendenza generale è in favore di Gesù, cf. il Battista, Nicodemo, gli Apostoli, Natanaele, nozze di Cana, la Samaritana, il funzionario regio. Teatro dell'azione di Gesù sono la Galilea, Gerus., la Samaria. 2<sup>a</sup> (5-6) ci è presentata la prima crisi della fede in Gesù. A Gerusalemme per il miracolo della piscina di Betesda, in Galilea dopo la moltiplicazione dei pani: tre grandi gruppi si formano: gli Apostoli fedeli al Maestro, la gerarchia di Gerus. che è nemica, mentre la folla è incredula o indifferente. Teatro: Gerusalemme e Galilea. 3<sup>a</sup> (7-10) la lotta tra Gesù e la gerarchia gerosolimitana che si dimostra sempre più a Lui

nemica: temi principali sono la cattiva volontà, la superbia e le esitazioni dei Giudei. Teatro: Gerusalemme, il tempio ed in specie il periodo delle feste dei Tabernacoli (7, 2 ss.) e della Dedicazione (10, 22). 4a (11-12) definitiva presa di posizione. Risurrezione di Lazzaro: i capi decidono la morte di Gesù (11, 47-53), mentre la folla entusiasta lo proclama Messia 12, 12-18. G. conclude: l'incredulità dei Giudei ha raggiunto il colmo, ma anch'essa fa parte dei divini disegni.

Il parte (13,1-17, 24). - *La formazione degli Apostoli*. Questa parte pur non essendo completamente estranea a quanto precede, gli esegeti sono sempre più concordi nel considerarla come una sistematizzazione degli insegnamenti di Gesù al riguardo. La sua importanza, già rilevata così bene dall'agiografo, fu notata da tutta la tradizione e dai commentatori moderni: è la perla più bella del IV Vangelo, fonte inesauribile di vita cristiana, midollo della teologia cattolica.

III parte (18, 1-21, 25). - *La Passione, la Morte, la Resurrezione*. Della Passione ci ha conservato un quadro volutamente particolareggiato e preciso. Termina col quadro suggestivo del lago di Tiberiade: ormai spetta agli Apostoli rendere testimonianza di Gesù e della loro fede. Pietro anche qui è il primo: nell'impareggiabile e pittorico dialogo (21, 15-19) vi è anche tutta la fede della Chiesa primitiva e di G. sul Primato.

Il piano, nel suo complesso, indica certo l'intenzione dell'agiografo di seguire il corso degli avvenimenti: nelle linee generali è l'identico schema dei Sinottici. Ma con alcune caratteristiche particolari. G. tralascia l'infanzia e la nascita di Gesù: dal seno del Padre il Verbo scende sulla terra incarnandosi.

Mentre nei sinottici l'uditorio di N. S. è la folla, qui invece sono scelti i colloqui di Gesù con un ristretto gruppo o con persone singole.

*Aspetto drammatico*: lotta ravvivata da continue vicende che va man mano delineandosi in direzione di un fine ben preciso a cui tende. Cf. 1, 5.10 s. 27-35; 2, 15-20, ecc.: luce e tenebre, fede e incredulità, amore ed odio, morte e vita.

Il dramma non è tanto quello che si svolge attorno a Gesù, ma quello che si manifesta nel cuore degli attori e per questo G: ne trascrive così spesso i sentimenti. Il mistero di Cristo in terra è la tragica illustrazione di una lotta che si perpetua nella sua Chiesa.

*Procedimento circolare*. G. non espone metodicamente ed in modo completo le sue idee, ma smembra i concetti dando inizialmente l'abbozzo di una prima idea per passare poi ad un'altra, iridi ad un'altra ancora; ritorna quindi a spiegare quanto ha antecedentemente accennato dandone in fine la conclusione chiara. Cf. 5, 19-47; 6, 27-71; ecc.

*Dottrina*. G., nel suo Vangelo essenzialmente dottrinale, sviluppa quanto ha brevemente esposto nel prologo. Il Verbo incarnandosi inizia la lotta contro le tenebre: quelli che si schierano con lui, da lui riceveranno la figliolanza divina con la comunicazione della pienezza sua e della sua gloria per mezzo di una nuova generazione. Vita nuova che viene dall'acqua e dallo Spirito (Battesimo), è alimentata dal corpo e dal sangue suo (Eucaristia) e si manifesta per mezzo dell'amore, della gioia e



della pace che fin d'ora proiettano i rinati nell'eternità beata di colui che è la luce e la vita, e così nella comunione del Padre, che tanto ama il mondo, e dello Spirito.

Dell'ecclesiologia G. rileva qualche aspetto particolarmente profondo: le pecore (i fedeli) sono di Gesù che per esse muore, e le affida poi a Pietro (c. 21), suo rappresentante; partecipano della vita del Pastore come tralci del succo vitale della vite (c. 15). La vita intima della Chiesa, i caratteri distintivi, i doveri e privilegi dei suoi membri, l'indefettibile assistenza dello Spirito sono esposti nei cc. 13-17 in modo particolare.

Il dramma della Redenzione è inquadrato da due scene mariane: Cana ed il Calvario.

G., entrato più di tutti nell'intimità del Maestro, avendo meditato lungamente - sotto l'influsso dello Spirito - sulla persona, sulle parole, la vita di Gesù, ne rese una testimonianza ineguagliabile.

*Epistole.* La I epistola conosciuta dagli scritti primitivi dell'epoca subapostolica, come canonica, fu sempre unanimemente attribuita a G. L'esame interno (vocabolario, lingua, stile, dottrina) conferma i dati della tradizione, per l'evidente affinità col IV Vangelo. Così tutti i cattolici e gran parte degli acattolici.

La *data* di composizione è intimamente connessa con quella del vangelo: gli stretti rapporti tra i due scritti, non permettono di separarli. Circa l'antiorità dell'uno sull'altro, pare più probabile quella del Vangelo dato che l'epistola suppone il suo insegnamento. È probabile che il luogo di composizione sia Efeso.

I *destinatari* sono, con ogni probabilità, i fedeli di qualche chiesa particolare o, al massimo, un piccolo gruppo di chiese in speciale relazione con G. apostolo.

Lo *scopo* non è polemico, bensì G. intende fortificare, esortare, incoraggiare i suoi "figli" premunendoli contro errori e deviazioni contemporanee; richiamare inoltre certe verità fondamentali il cui valore veniva negato o misconosciuto da qualche corrente sia esterna che interna alla chiesa. Quanto è combattuto dall'autore è in piena analogia con dottrine gnostiche e docete. Le idee teologiche sono le stesse del IV Vangelo.

L'epistola si può *dividere in due parti*.

Dopo il prologo 1, 1-4 seguono la prima parte (1, 5-2, 29): esortazione a vivere nella luce; e la seconda (3, 1-5, 12): dignità e doveri della filiazione divina; infine l'epilogo (5, 13-21).

La II e la III epistola fanno parte degli scritti deuterocanonici del N. T.: data la loro grande brevità si spiega facilmente come non si trovano citate nei primi scritti cristiani.

Ireneo cita con certezza la II; Clemente Alessandrino conosce almeno due epistole di G. apostolo, così pure il Canone Murat. e Tertulliano. Il canone Claromontano (c. 400) conosce ed ammette tutte e tre le epistole; Origene sa che l'autenticità di queste due epistole è posta in dubbio da qualcuno; egli però le considera autentiche (PG 20, 582 e

PG 12, 857). Lo stesso criterio è seguito da Eusebio (PG 20, 268 s. 216 s.). Sono poi ritenute unanimemente a partire dal sec. IV.

Destinatari: la II epistola è più comunemente ritenuta indirizzata ad una chiesa particolare, a noi sconosciuta, e non ad una persona particolare: quindi una chiesa sorella dell'Eletta cioè della chiesa di Efeso (così per es.: Bonsirven, Chaine, De Ambroggi). La III epistola ha invece carattere particolare come quella di s. Paolo a Filemone: qui il destinatario è Gaio. Di lui sappiamo che era restato fedele all'apostolo, opponendosi all'ambizione di un capo locale e dando larga ospitalità agli itineranti missionari: non pare che Gaio fosse in autorità.

Scopo: in ambedue l'apostolo annuncia una sua prossima visita; nella prima, mette in guardia contro i seduttori, ringrazia per le consolazioni avute dai fedeli esortandoli al continuo esercizio dell'amore cristiano; nella seconda, esorta Gaio a continuare generosamente la sua collaborazione missionaria e biasima il vescovo Diotrefe: è un documento prezioso per la storia dell'episcopato unitario.

Il luogo di composizione è ignoto: si pensa comunemente ad Efeso come per la I epistola. Le due epistole (come già la I) suppongono nota la teologia giovannea e probabilmente anche la I epistola. Generalmente si ritengono ambedue composte nello stesso periodo e posteriori alla I epistola.

[L. M.].

BIBL. - A. DURANO, *Evangile selon St. Jean* (Verbum salutis), Parigi 1927; M. J. LAGRANGE, *Evangile selon St. Jean*. 7a ed., ivi 1948 ; F.:M. BRAUN, *Evangile selon St. Jean* (La Ste Bible, ed. Pirot), 3a ed., ivi 1950; A. WIKENHAUSER. *Das Evangelium nach Johannes*. Regensburg 1948 ; E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo. Per le Lettere; J. BONSIKVEN, *Epitres de St. Jean* (Verbum salutis), Paris 1935; J. CHAINE, *Les Epitres Catholiques*, Paris 1939; P. DE AMBROGGI, *Le Epistole cattoliche* (Da S. Bibbia, S. Garofalo), Torino 1947; R. SCHNACKENBURG. *Die Johannesbriefe (Herders theolog. Kommentar z. N. T., XIII, 3)*, Freiburg i. B. 1953; F. M. BRAUN, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne*, Paris 1959; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, Firenze 1961, pp. 1921-1973; 2245-2255.

---

**GIOVANNI Battista.** - Precursore di Gesù, per mezzo della pubblica predicazione del prossimo avvento del regno messianico, accompagnata dall'amministrazione di un simbolico battesimo, donde il nome \*\*\*, "il battezzatore" (Mt. 3, 1).

I Vangeli riferiscono la sua nascita tra circostanze miracolose (Lc. 1, 5-24.41-44. 57-79), la vita nel deserto (Lc. 1, 80), la predicazione, intimamente connessa con lo inizio del ministero di Gesù (Lc. 3 e parall.; Io 1, 3; Lc. 7, 18-35) e la sua morte (Mc. 6, 14-29 e parall.).

Figlio di Zaccaria ed Elisabetta, ambedue di stirpe sacerdotale, è concesso da Dio, come annuncia l'angelo Gabriele, ai due coniugi già in età avanzata: si chiamerà G., lehoanan, ossia «lahweh è propizio»; la sua missione rassomiglierà «nello spirito e nella potenza» (cf. I Reg. 17-20) a quella di Elia (v.), come era predetto in Mal. 3, 23 s. (cf. Lc. 1, 17), per preparare un «popolo perfetto» all'apparizione del Messia. In occasione della "visitazione" di Maria, madre di Gesù, alla parente Elisabetta, a tre mesi dalla nascita di G. B., avvenuta «in una città di Giuda» (variamente identificata: forse 'Ain Karim, poco a ovest di Gerusalemme), il nascituro manifesta la sua presenza "sobbalzando" di gioia nel seno materno.

Secondo una tradizione, ignota ai Vangeli «teneris sub annis» (Inno *Ut queant*) cominciò ad abitare «nei deserti» (Lc. 1,80) - in realtà la cronologia di questo fatto è ignota -, conducendo la vita austera di nazireo nel vestito e nell'alimentazione (cavallette; miele selvatico, tuttora utilizzato dai beduini). Nell'anno 150 dell'imperatore Tiberio (27-28 d. C.) iniziò la sua missione (Lc. 3), in cui invitava a preparare le vie del Signore (da Is. 40, 3 ss.), alla conversione (\*\*\*, cambiamento delle disposizioni dell'anima, \*\*\*) e all'attesa di uno più forte di lui.

Si rivolse alle diverse classi sociali, attaccando l'ipocrisia dei Farisei, negando che fosse sufficiente alla salvezza essere figli di Abramo, senza «frutti corrispondenti alla conversione», destando entusiasmo nel popolo, che accorrevva sempre più numeroso a sentirlo in un clima di crescente ansia per l'attesa messianica.

In una inchiesta fatta dalle autorità religiose per mezzo di un'ambasciata di sacerdoti, leviti e Farisei, G. B. negò di essere il Messia (Io. 1, 19.28), affermò invece la superiorità di Gesù, «agnello di Dio» (v.), che toglie il peccato del mondo. Il suo battesimo non era che «di acqua», puro segno simbolico; quello di Gesù era «nello Spirito Santo», un segno operativo di santificazione per grazia divina.

Al battesimo di G. volle partecipare anche Gesù; la grandiosa manifestazione trinitaria di quella circostanza fu come una solenne investitura di Gesù per la sua prossima missione messianica, che difatti G. B. conobbe ufficialmente in quell'occasione. Da quel momento sempre più G. si ritira (cf. Io. 3,22) di fronte all'affermarsi del «più forte», al cui seguito anzi si mettono alcuni già stati "discepoli" del Precursore: Andrea, Simone, Giovanni, Filippo, Natanaele.

Però lo spirito di Elia non cessò di animare l'infuocata parola del Battista, il quale rimproverò pubblicamente l'incestuosa e adultera unione di Erode Antipa con la nipote e cognata Erodiade. Arrestato per questo, fu tradotto in carcere a Macheronte sulla sponda orientale del Mar Morto. Di qui ancora sollecitò da Gesù, a conferma dei suoi discepoli, una pubblica dichiarazione del suo vero essere: e Gesù lo fece, soggiungendo un grandioso elogio del suo Precursore (Lc. 7, 18-23).

Il grande Precursore di Cristo diede la vita per la sua missione: in occasione di un banchetto della corte a Macheronte, la figlia di Erodiade, che con le sue danze aveva destato gli entusiasmi di Erode, istigata dalla madre ne chiese e ottenne in premio la testa.

Nel piano dello sviluppo storico del Messianismo la personalità di G.B. è tra le più singolari: è l'ultimo profeta e il primo apostolo. Precede il Messia e gli rende testimonianza (cf. l'importanza di questo concetto nel prologo del IV Vangelo), disponendo il popolo ad accoglierlo; quando questi è giunto, entra nell'ombra e si dilegua con l'aureola di martire, illuminata dalla parola d'elogio che poco tempo prima Gesù aveva proferito: «Il più grande tra i nati di donna» (Mc. 11,12).

[G. Rin.]

BIBL. - D. Buzy. *St. Jean Baptiste*, Paris 1922; E. LOHMEYER, *Das Urchristentum, I, Johannes der Tunfer*, Gottinga 1932; H. SIMON-G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, 6a ed., Torino 1944, pp. 274-79. 294-307. 386-402. 443-49. 356-65. 633 s; A. ARCE. *El toponimo natal del Precursor*, in *EstE*, 34 (1960) 825-836: *Miscellanea Biblica A. Fernandez*.

**GIOVANNI IL PRESBITERO.** - v. Giovanni l'apostolo.

**GIOVANNI IRCANO.** - v. Maccabei.

**GIOVANNI MACCABEO.** - v. Maccabei.

**GIOVANNI MARCO.** - v. Marco.

**GIUBILEI (Libro dei).** - v. Apocrifi.

---

**GIUBILEO Anno Giubilare.** - È quello che ricorre dopo 7 sabati di anni, cioè dopo 49 anni; pertanto ogni cinquantesimo anno.

Come per l'uomo è prescritto un giorno di riposo ogni settimana; così alla terra, travagliata dal lavoro incessante dell'agricoltore, è concesso un anno di riposo su sette (anno sabatico). Il motivo di questa legge era molteplice: riconoscere Dio come padrone supremo della terra; permettere al suolo di riparare le forze esauste dallo sfruttamento umano; soccorrere i poveri lasciando loro i prodotti spontanei di un anno intero (Lev. 25, 1-7; cf. Ex. 23, 10 s.). «Per sei anni, seminerai... potrai...; il settimo anno sarà completo riposo per la terra; non seminerai, non potrai, non vendemmierai; il prodotto spontaneo del suolo vi sarà di cibo», a tutti indistintamente.

Allo stesso modo, nell'anno cinquantesimo (che seguiva immediatamente il settimo anno sabatico), detto g. dal iobel o corno di montone adoperato come tromba per annunziarne solennemente l'inizio.

Oltre alle caratteristiche comuni con l'anno sabatico, due erano le istituzioni principali proprie del g., di grandissima importanza per l'economia e la vita sociale del popolo ebreo: si doveva dare la libertà a tutti gli schiavi israeliti; e i beni fondiari, comunque ipotecati o alienati, tornavano al padrone primitivo (al riguardo, qualche analogia nel Codice di Hammurapi, art. 36-37); Lev. 25, 8-55.

In pratica, qualche traccia di tali istituzioni si rileva in Israele, prima dell'esilio (Ier. 34,9; Ez. 46, 11; Is. 61, 1 s.); nessuna traccia dopo l'esilio. Invece, fu sempre osservato, fino al 70 d. C., l'anno sabatico.

Se v'è un'epoca, e condizioni sociali favorevoli al g. e alla possibilità della sua applicazione, sono appunto quelle dei primi tempi dell'ingresso in Canaan (Clamer).

Le tavolette di Nuzi (v.), sec. XV a. C., probabilmente offrono un parallelo e una conferma dell'antichità del g.; i due termini sùdùtu e anduràru risponderebbero, secondo H. Gordon, a qualcosa come anno sabatico e giubileo (c. la parentela tra anduràru e l'ebra. deròr = liberazione, Lev. 25, 10).

[F. S.]

BIBL. - H. GORDON, in RB, 44 (1935) 39 ss.; A. CLAMER. *Lévitique (La Ste Bible, ed. Pirot, 2)*, Parigi 1940, pp. 181-92; A. VACCARI. *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 330-34.

---

**GIUDA (Ebr. iehùdàh).** - Quarto figlio di Giacobbe e Lia (Gen. 29, 35; 49, 8). Il nome è spiegato da odeb «renderò gloria» (Gen. 29,35) e «i tuoi fratelli ti loderanno» (Gen. 49, 8). G. con Ruben salva dalla morte Giuseppe (Gen. 37, 22-26 s.). Dalla cananea Sua ha tre figli, Er, Onan, Sela. Al primogenito dà in sposa Tamar. Dopo la morte di Er, per la legge del levirato (Deut. 25, 5-10) G. costringe Onan ad assicurare una posterità al fratello defunto e, poiché Onan rifiuta, rimanda a casa Tamar. La quale tende un tranello al suocero (estensione del levirato tra il suocero e la nuora, attestata dalla legge hittita, art. 79; cf. RB, 34 [1925] 52, 4-46), e gli partorisce Phares e Zerah (Gen. 38). Il primo è un antenato di Gesù Cristo (Mt. I, 3 ss.). G. si incarica della custodia di Beniamino nel secondo viaggio dei figli di Giacobbe in Egitto (Gen. 43, 3.10). Rinvenuta la coppa di Giuseppe nel sacco di Beniamino G. convince e commuove con la sua eloquenza (Gen. 44, 14.34). È inviato da Giacobbe verso Giuseppe (Gen. 46, 28) e riceve un magnifico elogio dal padre morente (Gen. 49, 8-13): la tribù di G. conserverà la supremazia religiosa (presenza del Tempio a Gerusalemme) fino alla venuta di colui cui compete il regno e dominerà sui popoli (cf. Ez. 21, 32), cioè il Messia.

Da G. la tribù omonima che è la più numerosa: 74.600 (Num. 1, 26 s.) e 76.500 (Num. 26, 19-22). Le famiglie principali sono elencate in Num. 26, 19 ss.; I Par. 2. La tribù di G. è accampata ad est del tabernacolo (Num. 2, 3-9) ed è la prima nella marcia (Num. 10, 14), nell'offerta dei sacrifici (Num. 7, 12-17), nella divisione della terra promessa (Ios. 14, 6-15; 15, 1-63). Dopo la morte di Giosuè la tribù di G. è scelta per la direzione dell'attacco contro i Cananei (Iudc. 1, 1-19) e contro la tribù di Beniamino (Iudc. 20, 18); deve difendersi dalle invasioni degli Ammoniti (Iudc. 10, 9) e dei Filistei (Iudc. 15, 9; 1Sam 17, I). Già dopo la morte di Giosuè le tribù di G. e di Simeone sono al sud (Iudc. 1) e sono omesse nella lista del cantico di Debora (Iudc. 5, 14-18); isolamento nel quale nascono e si sviluppano i germi dello scisma futuro. Quando Saul lotta contro Amalec, G. schiera 10.000 uomini (I Sam 15, 14); sulle montagne di G., David, perseguitato da Saul, raccoglie i malcontenti che saranno il nocciolo del suo potere politico; degli abitanti di G. si cattiva la simpatia con le razzie contro gli Amaleciti (I Sam 27, 8-12; 30); dagli uomini di

G. è proclamato re ad Hebron (2Sam 2, 1-4) meno tre le tribù del nord eleggono Isbaal. Dopo 7 anni di regno su G. (2Sam 5, 1-5) gli anziani d'Israele vanno a Hebron a riconoscere David come re. Con la presa di Gerusalemme, il trasporto dell'arca (2Sam 6) e, più tardi, con la costruzione del tempio, i gruppi diversi del nord e del sud dimenticano le rivalità; che di tanto in tanto risorgono. Così nella rivolta di Absalom, (2Sam. 15, 6-13; 18, 6-15), e in quella di Sheba, nella quale echeggia il grido: «Alle tue tende, Israele» (2Sam 20, 1; cf. I Reg. 12, 16). Sotto Salomone, G. ha uno statuto speciale (I Reg. 4, 19 b) e fornisce gli alti funzionari mentre Israele è sottoposto alle prestazioni in natura (I Reg. 4, 7-19; 5, 7) e alla corvée (I Reg. 5., 27). La scissione è definitiva alla morte di Salomone. Il regno di G. o del sud (fino al 587 a. C., quando fu annientato dai Caldei), intorno al tempio, realizza i disegni di Dio sul popolo eletto. La sua popolazione è più omogenea e più attaccata alla dinastia davidica. Soprattutto con Gerusalemme e il suo tempio.

Dopo la rovina del regno, il ricordo del tempio nutre la speranza degli esuli e intorno al santuario ricostruito si raggruppa la comunità che rientra dall'esilio.

Dallo scisma e fino alla promulgazione della legge nuova G. è depositario della Rivelazione che i più grandi profeti ebraici hanno trasmesso prima e dopo l'esilio.

I limiti del territorio della tribù di G. (Jos. 15) sono verso la frontiera di Edom dal deserto di Sin fino a Cades a sud-ovest. A est il Mar Morto fino alle foci del Giordano a ovest il Mar Mediterraneo; a nord una linea dalla foce del Giordano fino al mare. Il territorio racchiude 4 parti: 1) il negheb, termine per indicare il sud, composto di una zona montuosa e di una pianura attraversata dal largo letto dei torrenti, ora coltivabile, ora desertico; 2) la Shefèlah (etimologicamente il paese basso) che è formata dalla zona delle colline cretacee; 3) il deserto di G. (midbar lehùdàh) che designa il versante orientale della catena dei monti di G. da el-Asur fino a sud del Mar Morto; 4) la montagna di G. (har ledùdàh) che comprende la zona dalle alture dominanti Bersabea a nord fino ai dintorni di Cariat-icarim.

[F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I. Parigi 1933. pp. 371 ss. 414 ss. 418 ss. 436 s.; II, 1938, pp. 46 ss. 83 ss.; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed., Torino 1951, pp. 7, 93 ss. 179 s. 346 ss.

---

**GIUDA (Apostolo).** - È fratello (= cugino) del Signore e probabilmente fratello (= fratellastro) di Giacomo (Iud. 1) essendo egli figlio di Cleofa e questi di Alfeo. Data la notorietà di Giacomo nella Chiesa primitiva, G. veniva indicato con la specificazione di "fratello di Giacomo" (cf. At. I, 13). Quanti ammettono la dignità apostolica di Giacomo, ritengono che anche G. sia da identificarsi con l'apostolo omonimo, soprannominato Taddeo o Lebbeo (Mt. 10, 3; Mc. 3, 18) e nettamente distinto dall'Iscriota (Io. 14, 22). Una tradizione antica, non del tutto attendibile, lo presenta missionario in Arabia, nella Siria, nella Mesopotamia e nella Persia e ne pone il martirio in Arado od in Beirut in Siria. Egesippo, citato da Eusebio (*Hist. eccl.* III, 20, 1-6), parla di due suoi nipoti durante la persecuzione di Domiziano.

*Lettera di G.* - Il breve scritto di 25 versetti è un severo monito contro i falsi dottori ed un invito pressante perché i fedeli conservino la purezza della fede. Si smascherano i vizi degli eretici, specialmente la loro brama di lucro (v. 11), e ad essi, descritti con immagini originali e assai espressive, si ricordano i tremendi castighi inflitti da Dio ai prevaricatori antichi (al popolo che si lamenta nel deserto, agli Angeli, agli abitanti di Sodoma ecc.). Non è uno scritto dottrinale, limitandosi a condannare gli eretici senza confutarli, ma da brevi allusioni si possono notare i capisaldi dell'insegnamento evangelico. Sono ricordate varie prerogative di Gesù Cristo, Figlio di Dio, magari con semplici allusioni (cf. vv. 1.4.6.15.17.21-24). Si nota l'importanza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa (vv. 19.20) e si parla degli Angeli (vv. 6-9).

Nell'indirizzo manca qualsiasi specificazione circa i destinatari immediati. Dall'esame interno, specialmente dall'uso dell'Antico Testamento e dal riferimento a tradizioni giudaiche, si deduce con la massima verosimiglianza che si trattava di giudeo-cristiani della Diaspora o palestinesi, tanto rispettosi verso il loro vescovo Giacomo, di cui l'autore con compiacenza si dice "fratello" (v. 1). I vari dati non consentono, nonostante tutta la buona volontà di alcuni critici moderni, di identificare gli eretici, condannati da G., con qualcuna delle sette gnostiche del II sec.

Lo scritto ha una relazione evidente con la 2Pt. La precedenza è generalmente riservata alla lettera di G., il cui tema viene ripreso ed ampliato da s. Pietro (Iud. 1.2.3. = 2Pt. 1, 1.2.5; 4 = 2, 1.3; 5 = 2, 4; 7 = 2, 6; 8-10 = 2, 10-12; 12 = 2, 13; 11 = 2, 15; 13 = 2, 17; 16 = 2, 18; 17-18 = 3, 1-3; 24 = 3, 14; 25 = 3, 18). Questo fatto, insieme alla menzione di Giacomo "fratello del Signore", limita di molto gli anni possibili per la sua composizione. Se si ammette che la 2Pt. fu scritta nel 66-67, si può pensare a qualche anno prima per la lettera di G. Se si preferiscono gli anni 63-64 per lo scritto di Pietro, bisogna assegnare l'opera di G. subito dopo la morte di Giacomo (63 d. C.). Sebbene manchi ogni indizio perspicuo alla guerra del 66-70 ed alla distruzione di Gerusalemme, Chaine pensa agli anni 70-80.

Il Concilio Tridentino definì categoricamente l'ispirazione dello scritto.

La citazione (vv. 9.14.15) dal libro di Enoch, che è alla radice della sua negata canonicità nei primi tempi (v. Canone) è da alcuni rigettata, mentre altri vi vedono usati anche altri apocrifi (Assunzione di Mosè). L'autore si riferisce allo scritto apocrifo, come fece s. Paolo citando poeti pagani, senza menoma mente autenticare la profezia o conferire dignità particolare all'opera.

[A. P.]

BIBL. - J. CRAINE. *Les épîtres catholiques*, 2a ed.. Parigi 1939, pp. 261-337; P. De AMBROGGI, *Le epistole cattoliche (La Sacra Bibbia, S. Garofalo)*, 2a ed., Torino 1949, pp. 291-315; A. DUBARLE, *Le péché des Anges dans l'Épître de Jude*, in *Mémorial J. Chaine*, Lyon 1950, pp. 145-48.

**GIUDA ISCARIOTA.** - L'Apostolo traditore, nominato sempre per ultimo nell'elenco dei Dodici. Figlio di Simone; detto come il padre (Io. 6, 71) Iscariota cioè l'uomo (is) di Qeriot, piccola città (Ios. 15, 25) della Giudea meridionale; è l'unico giudeo tra gli Apostoli. Fu eletto da Gesù insieme agli altri (Io. 15, 16) immediatamente prima del Discorso del Monte (Mc. 3, 13 ss. e passi parall.). Gesù affidò a G. l'amministrazione della borsa comune (Io. 12, 6).

In Io. 6, 69 ss. [Volg. 6, 70 ss], a un anno e mezzo di distanza, - siamo alla seconda pasqua, troviamo sulle labbra di Gesù la chiara espressione, riguardante G.: «Non ho forse io scelto voi Dodici? Eppure tra voi Uno è un demonio». Amara constatazione, riguardante forse il futuro, pronunciata in risposta alla leale confessione di Pietro, che a nome dei Dodici ha esclamato: «Signore dove ne andremo noi (lungi da te)? Tu solo hai parole di vita eterna. E noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Cristo, il Santo di Dio»!

Gesù nel discorso di Cafarnao (Io. 6) - subito dopo la moltiplicazione dei pani e il tentativo di crearlo re (messianismo nazionalista e temporale) -, aveva solennemente affermato la natura soprannaturale della sua missione: redimere il mondo mediante l'immolazione cruenta di se stesso (v. Eucaristia); in netta opposizione alle ambiziose speranze giudaiche di un Messia glorioso, trionfatore, per sé e per i Giudei, di tutti i nemici esterni, apportatore di ogni prosperità (v. Tentazioni di Gesù). Gli Apostoli, tutti, avevano le stesse idee errate sulla gloria del Messia, sul suo regno, sì da non prestar fede, non comprendere gli annunci della sua passione (Lc. 18, 31-34 ecc.) e da disputare incresciosamente sui posti migliori da accaparrarsi (Lc. 9, 46 ss.; 22, 24-27 e passi parall.; Mt. 20, 20-28; Mc. 10, 35-45).

Con i capi giudaici fu la rottura definitiva; molti discepoli defezionarono; per gli stessi Apostoli, che a volte partecipavano alle illusioni della folla, fu una scossa; superata dal sincero attaccamento al loro Maestro. Per G. invece quella dichiarazione solenne, così aperta, dovette essere una spinta decisiva a curare con «saggezza e prudenza» il proprio avvenire; forse mentre Pietro con lealtà si stringeva al Cristo. E dovette divenire in G. abituale il rimpianto di quel che aveva potuto lasciare per seguire Gesù, il quale, sempre più chiaramente negli ultimi mesi della vita pubblica, parla della sua morte, delle rinunzie necessarie per i suoi discepoli, delle persecuzioni che l'attendono.

Nella vigilia della Domenica delle Palme, verso sera, Gesù è a convito presso Simone, un suo miracolato, a Betania, insieme a Lazzaro e alle di lui sorelle. Mentre Marta sovrintende al servizio, Maria con profumo pregiato unse il capo e i piedi di Gesù. G., che l'evangelista ci svela ladro, preoccupato da tempo a sottrarre per sé e a metter da parte quanto poteva, («era ladro, e, siccome teneva la borsa, sottraeva di ciò che dentro vi si metteva» Io. 12, 6), fu contrariato di tanta prodigalità, cupido della somma (ca. 300 danari) che la vendita di quel profumo gli avrebbe procurato. Ipocritamente dissimulando la sua bassezza morale, osa riprovare l'atto di squisita delicatezza di Maria e, implicitamente, l'acquiescenza di Gesù, col pensiero del soccorso ai poveri.

«Gesù difese la nobile donna dall'attacco ipocrita: essa aveva in precedenza unto il corpo del diletto Maestro. "Voi avete sempre i poveri tra voi, ma non avrete sempre la mia



persona". Gesù non aveva mai con tanta forza annunciata la sua morte imminente. Egli si vedeva già disteso, imbalsamato...

Dal canto suo, G. si disse di non aver più a contare sopra di lui: dal momento ch'era perduto, era meglio cercar di trarne profitto. Entrò pertanto nel suo cuore l'idea del tradimento eccitata dall'affronto che aveva ricevuto. Gesù l'aveva ripreso con dolcezza, ma veder posposto il proprio giudizio alla sensibilità d'una donna! La sua anima vile pesava tutto a peso d'oro: aveva cessato di aver fiducia nel suo capo da lui forse mai amato, dapprima perseguendo delle chimere, ed ora scoraggiato. Egli sarà ormai il traditore». (Lagrange).

Probabilmente il mercoledì santo, di notte, egli si portò dai Sinedriti, riuniti per eliminare Gesù (Mt. 26, 1-14 ss.; Lc. 22, 1-6). Costoro, che non sapevano come fare per impossessarsi di lui, sempre circondato da una moltitudine di devoti ammiratori, mentre Ponzio Pilato, il freddo procuratore romano, era lì sempre pronto a stroncare nel sangue ogni tumulto, si rallegrarono non poco per l'offerta insperata di G.: lo avrebbe consegnato loro senz'alcun pericolo. Il prezzo del tradimento fu fissato in 30 sicli d'argento (ca. 128 lire oro), che probabilmente fu dato subito dopo la cattura di Gesù.

Gesù nella sera del giovedì santo svela chiaramente il tradimento; cerca di prevenire il traditore senza svelarne il nome, lasciando gli così un'ultima ancora di pentimento e di salvezza.

Durante la lavanda dei piedi ai Dodici, lezione di umiltà, esempio perenne per la sua Chiesa, egli pensa a G. quando risponde a Pietro: «Chi ha preso un bagno, non ha bisogno di lavarsi. Anche voi siete mondi, ma non tutti» G. era così contaminato che nessun lavacro sarebbe bastato a nettargli il cuore (Io. 13, 1-20).

Appena preso posto a tavola, Gesù è turbato e rattristato dalla infedeltà di G. che correva, ostinato, alla propria rovina. «Forse un ultimo avvertimento lo poteva arrestare e, senza volere intralciare i disegni del Padre, essendo venuto per salvare gli uomini, voleva realmente salvare anche G., qualora la volontà di costui avesse acconsentito a darsi vinta» (Lagrange).

Ed espressamente Gesù dice: «Uno di voi mi tradirà». Tra gli altri, anche G. domanda: «Sarei io forse?»; ricevendone a voce bassissima la risposta affermativa: «Tu l'hai detto». Quindi per scuoterlo: «Il Figlio dell'uomo se ne va...; ma guai a colui che lo tradisce; sarebbe stato meglio per lui che non fosse nato!» (Mc. 14, 20 s.).

Gesù aveva alla sua destra Giovanni, vicino al quale doveva stare Pietro; G. forse alla sinistra di Gesù, comunque vicino a Lui. Pietro fa cenno a Giovanni e questi, che nulla sa, chiede al Signore chi è il traditore. Gesù risponde: «È colui per il quale intingerò questo boccone e al quale lo darò». E bagnato del pane nel haroset (v. Eucaristia), lo pose in bocca a G., ultimo segno di intima familiarità. «Ma G. si ostinò e fu in sèguito a quest'indurimento che Satana si rese padrone della sua anima».

Gesù, quasi non potesse più sopportare la presenza, mentre si avvicinava il momento di istituire dopo la consumazione dell'agnello, il sacramento dell'amore, lo allontanò: «Ciò

che stai per fare, fallo al più presto». Valeva assai meglio finirla che continuare a fingere. Nessuno si rende conto del vero senso di quelle parole all'infuori di Giovanni e Pietro, cui il traditore era stato indicato. Gli altri pensarono che G. ricevesse una commissione da parte del Maestro. G. uscì; era la notte e, il potere delle tenebre era scatenato (Io. 13, 21-30; Mt. 26, 21-25; Lc. 22, 21 ss.).

Solo allora l'agnello pasquale fu consumato e quindi istituita la ss. Eucaristia (v.).

Uscito dal cenacolo, G. dovette recarsi dai Sinedriti «i quali l'attendevano e avevano compiuto nel frattempo i loro preparativi: avevano dato ordine ai loro inservienti di tenersi pronti per una piccola, ma delicata spedizione; ed erano andati dal procuratore o dal tribuno, ottenendo facilmente una scorta armata» (Ricciotti). G. sapeva che Gesù in quella notte sarebbe andato nel Getsemani e s'avviò quindi a quella volta, seguito dal branco dei servi e dei soldati, ai quali aveva dato come segno di riconoscimento: Colui, che io avrò baciato è lui: prendetelo! Tutto si svolse proprio come era stato previsto. G. entrato per primo nell'orto al chiaro di luna, scorse subito Gesù, che stava parlando con gli Apostoli. Gli si avvicinò, lo salutò: Salve Maestro! - e lo baciò. Gesù per l'ultima volta, gli disse:

"Amico ...", quindi col cuore straziato aggiunse: «Con ciò che cosa vieni a fare?». Ancora un invito alla riflessione, un richiamo alla gravità dell'atto. G. non rispose, si ritirò; mentre si fecero innanzi gli sgherri per impadronirsi del Maestro.

La condanna a morte sancita dal Sinedrio scosse profondamente l'anima di G. «Vi sono delle coscienze tenebrose che non comprendono la gravità di un delitto prima di averlo compiuto.

G. non poteva ignorare l'intenzione dei capi di far morire Gesù e dovette accettare anticipatamente questa conseguenza del suo atto. Pure inorridì quando comprese che la morte di Gesù era inevitabile e sul punto di divenire un fatto compiuto. Il denaro del tradimento gli divenne troppo pesante e senz'altro riportò le 30 monete d'argento da quelli che avevano mercanteggiato con lui. Era vicino al pentimento tanto da riconoscere il proprio misfatto: "Ho peccato tradendo il sangue innocente". Una volta soddisfatto il proprio odio, i Sinedriti, che non volevano più aver a fare col traditore seccamente risposero: "Che ci importa? è affar tuo". Quel denaro era stato troppo bene impiegato per riprenderlo e quelle coscienze scrupolose non vollero privare G. del suo beneficio.

Spinto da questa vergogna, G. come se un resto d'onore si risvegliasse in lui di fronte a tanta ipocrisia, gettò le 30 monete nel Tempio. Era dunque a costoro che egli aveva venduto il Maestro! Il suo rimorso non lo portò più in là; per ottenere pietà avrebbe dovuto domandare perdono a Gesù: glielo avrebbe accordato; ma G. dubitò della misericordia di lui, si allontanò da Dio in preda a una feroce disperazione e andò a impiccarsi (Mt. 27, 3.10). (Lagrange).

Dall'albero dove s'era appeso, il corpo precipitò giù, crepandosi (At. 1, 16-19).

I Sinedriti raccolte le monete comprarono con esse il campo del vasaio, allora ben noto, destinandolo a cimitero per i pellegrini; ben presto il luogo fu denominato Haceldama, «campo del sangue».

«Mt. 27, 9 s. raggruppando in un solo i testi di Ier. 32, 6-11 e di Zach. 11, 12 s. da lui assegnati entrambi al più illustre di questi profeti, li applicò a questo singolare avvenimento: "Essi presero le 30 monete d'argento il prezzo di colui che venne venduto e che fu messo in valore dai figli d'Israele e li diedero per il campo del vasaio, come il Signore mi aveva comandato".

Quel luogo conveniva assai bene al ricordo di G., vicino com'era all'antica Tofet, in questa Geenna (v.) il cui nome designerà d'ora innanzi la regione dei castighi eterni». (Lagrange).

[G. T.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *L'evangelo di Gesù Cristo*, trad. it., 2a ed., Brescia 1935, pp. 417-8. 483-5S. 494-99, 525 s. 538 ss.; H. SIMON-G. DORADO, *Novum Test.* I, 6a ed., Torino 1944, pp. 504-868 5. 884-87. 933 s. 947 ss.; F. SPADAFORA, *G. e l'istituzione della SS. Eucaristia in Temi di esegesi*. Rovigo 1953, pp. 383-91.

---

**GIUDA (Regno di).** - Per la storia del popolo ebraico dagli inizi alla fine del periodo dei Giudici, v. Ebrei (storia); e successivamente Saul, David, Salomone. Alla morte di Salomone (930 a. C.), avvenne la scissione del regno in due tronconi; le dieci tribù settentrionali si staccano dalla dinastia davidica, cui rimane fedele la tribù di Giuda, Simeone e la parte meridionale di Beniamino che finiranno con l'essere assorbite dalla prima.

Si ha pertanto la storia separata del regno di Israele (930-721 a. C.) o settentrionale o di Efraim (quale tribù principale) o di Samaria dalla futura capitale (v. Israele), e quella del r. di G. dal 930 al 587, fino cioè alla distruzione di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor, fondatore del grande impero neo-caldeo (605-539 a. C.). Per il prospetto cronologico dei due regni, v. Cronologia biblica.

Per l'esilio, il ritorno e il periodo della restaurazione post-esilica, fino ai Maccabei, v. Giudaismo.

Morto Salomone, subito gli successe il figlio Roboam, di circa 41 anni (2Par. 12, 13). In Giuda rimase la successione ereditaria della dinastia davidica. Educato spensieratamente nello sfarzo, non comprese la portata delle trattative che le tribù settentrionali vollero condurre con lui a Sichem, prima di dargli la loro adesione; la sua insulsa risposta da despota, e l'invio dell'odiato Adoniram, già esattore sotto Salomone, che venne ucciso dalla folla, definirono la scissione. Roboam dovette rientrare di corsa a Gerusalemme (I Reg. 12). Ridotto alla sola tribù di Giuda (praticamente da poco a nord di Gerusalemme fino al Negheb), cercò di ingrandire il suo territorio, a spese delle tribù settentrionali. E l'ostilità tra i due regni fu quasi continua. Nel 925-24 subì l'invasione di Shosenq, re d'Egitto. Nell'elenco di 165 città da lui occupate, fatto incidere sulla parte esterna del Tempio di Amon a Karnak (Tebe), una cinquantina sono di Giuda e Israele. Vi figurano ad es. Gibeon, Bethoron; manca invece Gerusalemme.

In realtà (I Reg. 14, 25-28; 2Par. 12, 7) il Faraone entrò a Gerusalemme, ma impose soltanto la consegna dei tesori della reggia e del Tempio. Poco dopo (924), Shosenq morì e per ca. due secoli la dominazione egiziana fu assente dalla Palestina.

Roboam fortificò quindi le città verso l'Egitto: Betsur, Lachis, Betlem ecc.

Poco fervente iahwista, se non idolatra (cf. I Reg. 15, 12), tollerò il culto sincretistico delle alture (v.), cui spesso era unita la prostituzione sacra, ricordata ancora in Giuda sotto Asa, Iosafat (I Reg. 15, 12; 22, 67), anzi al tempo di Iosia, fin nel Tempio (2Reg. 23, 7).

Si accentuava il declino già iniziato con Salomone, verso l'infedeltà al monoteismo, con l'infrazione dell'alleanza del Sinai.

Le coraggiose parentesi, ad opera di pii re, non serviranno che a ritardare di qual. che secolo, la rottura completa dell'alleanza (v.), con l'applicazione della sanzione: la distruzione del regno e l'esilio.

Dopo 17 anni di regno gli successe il figlio Abia (912-10, tre anni di regno: I Reg. 15, 1-6; 2Par. 13); che, in lotta con Ieroboam, conquistò a Giuda molte città. La regina madre, Maacha, nipote di Absalom, eresse un idolo della dea Asera, vicino al torrente Cedron!

Asa (910-870: I Reg. 15, 9-15; II Par. 14-16), ebbe uno splendido inizio, degno di un re teocratico. Eliminò i "prostituti sacri", gli idoli; mise da parte l'ava, bruciando l'idolo da essa eretto; tolse le alture idolatriche; ma lasciò quelle iahwistiche, cui il popolo era tanto affezionato. Nel 150 anno di regno, rinnovò l'alleanza con Iahweh (2Par. 15, 9-16), e furono presenti molti del regno di Israele. E tenne testa, con l'aiuto del Signore, al kusita Zekah (da non confondere con Osorkon I, figlio di Shosenq, che non era kusita), che proveniente dalla Nubia o dal nord-ovest dell'Arabia, era penetrato fino ad Hebron. Asa lo sconfisse e nell'inseguirlo conquistò varie città nella regione di Gerara, asportando molto bottino. Negli ultimi anni, Asa non perseverò nella pietà iniziale: contro Baasa re d'Israele, chiese ed ottenne l'aiuto di Benadad I, re di Damasco, e ne fu aspramente ripreso dal profeta Hanani (2Par. 16, 7 ss.). Cadde quindi ammalato e negli ultimi due anni assunse a coregente il figlio Iosafat.

Nei primi sessant'anni, dunque, tra Giuda e Israele si era conservato un certo equilibrio. Il passo di Asa, che per la prima volta chiama in mezzo un estraneo, è un nuovo indirizzo, molto pericoloso, che porterà alla rovina i due regni.

Iosafat (870-849: I Reg. 22; II Reg. 3; II Par. 17-20) fu tra i re più pii; molto valoroso, anche se non sempre fortunato. Continuò a reprimere le pratiche sincretistiche e idolatriche, così come è stato detto di Asa. In più, promosse con grande zelo l'istruzione religiosa del popolo: un collegio di catechisti (2 sacerdoti, 7 leviti e 5 laici) percorse per questo tutte le città di Giuda (2Par. 17, 7 ss.). Allestì una flotta per importare oro da Ofir, e far rifiorire il commercio; ma al primo viaggio essa naufragò ad Asion-Gaber (I Reg. 22, 29). Fece pace ed amicizia con Israele, suggellata col matrimonio di suo figlio Ioram ed Atalia, figlia di Achab e Iezabele, la fenicia. Atto che potrebbe dirsi di accorta politica, ma effettivamente grave errore, oltremodo dannoso per Giuda, rimproveratogli dal profeta

Iehu (2Par. 19, 2); ché Atalia porterà a Gerusalemme la nefasta influenza di Iezabele e del culto fenicio, e tenterà addirittura di sopprimere la dinastia davidica. Iosafat, con l'alleato Achab, mosse alla riconquista di Ramoth di Galaad, contro l'avviso del profeta Michea, figlio di Iemla; e riuscì appena a ritornare salvo mentre Achab vi fu ucciso (2Par. 18-19, 3). Fu con Ioram, nipote di Achab, nella spedizione contro Mesa (v.), re di Moab, conclusasi con una ritirata (2Reg. 3). Da solo, invece, vinse gli Ammoniti che, con Arabi e Edomiti, avevano invaso Giuda (2Par. 20).

Fu senz'altro uno dei migliori re di Giuda; il suo regno, salvo poche eccezioni, fu tra i più prosperi e felici. Tuttavia si noti il distacco da David che nulla faceva senza prima consultare Iahweh.

Le tristi conseguenze del passo falso di Iosafat apparvero presto con Ioram (849-842). Dominato dalla nefasta Atalia, combatté apertamente il iahwismo, e favorì i culti idolatrici, trucidando quanti si opponevano al suo indirizzo politico-religioso: fratelli, parenti e tra i maggiorenti del popolo (2Par. 21, 6-11). Intanto gli Edomiti si rendono indipendenti (2Reg. 8, 20 ss.); Filistei e tribù Arabe invadono Giuda, saccheggiando Gerusalemme e la reggia deportando gli stessi membri della famiglia reale (2Par. 21, 16 ss.). Ioram morì a 40 anni, dopo lunga e sconcia malattia, predetta gli da Elia (v.), sepolto lungi dalle tombe reali (2Par. 21, 12-20).

Il figlio Ochozia (842 a. C.), salì sul trono a 22 anni; seguì in tutto Ioram, mentre spadroneggiava Atalia (2Par. 22,3; 2Reg. 8, 18.27). Con Ioram, re d'Israele e suo zio, partecipò all'assedio di Ramoth di Galaad, e ferito, con lui, a Iezrael, da Iehu, nuovo re d'Israele, fu ucciso a Megiddo (2Reg. 8, 28 ss.; 9, 29; in 2Par. 22, 9 Samaria è indicazione generica o errore di copista).

Atalia (842-836 a. C.) allora uccise tutti i discendenti della famiglia reale (suoi nipoti), e per sei anni riempì Gerusalemme di are e idoli per il culto di Baal. Dalla strage scampò solo il piccolo Ioaas, figlio di Ochozia, portato in salvo da Iosabet, sorellastra di Ochozia e moglie del sommo sacerdote Ioiada, nascosto ed allevato nel Tempio.

La profezia di Nathan a David (2Sam sulla perpetuità della sua dinastia, dalla quale uscirà il Messia, riceve conferma dalle vicende storiche del r. di G., e insieme ne fa discernere chiaramente il disegno e la Provvidenza del Signore.

Ioaas, a sette anni, è proclamato solennemente re di Ioiada, nel Tempio, con l'aiuto delle guardie del corpo; Atalia accorsa è trascinata fuori ed uccisa (2Reg. 11; 2Par. 22-23). Ioaas regnò 39 anni (836-797: 2Reg. 12; 2Par. 2); subì il benefico influsso del pio Ioiada. Si interessò personalmente della riparazione del Tempio, manomesso da Atalia. Verso la fine del regno, morto Ioiada, si lasciò influenzare dal forte partito sincretista; fece uccidere l'ispirato Zaccaria, figlio o nipote di Ioiada, nell'atrio del Tempio, dove questi redarguiva il popolo per la rinnovata infedeltà verso Iahweh (2Par. 24, 15-22; Mt. 23, 35; Lc. 11, 51). L'anno dopo (798), fu umiliato da Hazael; dal quale si liberò dandogli il tesoro del Tempio e della reggia! E subito dopo fu ucciso da due cortigiani.

Il figlio Amasia incominciò bene (797-789; 2Reg. 14; 2Par. 25): punì gli uccisori del padre, senza estendere la pena ai familiari, come allora si suoleva; si attenne in ciò al precetto della Legge (Deut. 24, 16).

Riorganizzò le truppe, sottomise gli Edomiti, occupandone la capitale. Il successo lo rese stolto. Sordo ai richiami di un profeta, portò a Gerusalemme gli idoli dei vinti; quindi attaccò loas re d'Israele, ma fu sconfitto a Bethsames (Beth-emes), e catturato. Rimandato subito dopo, visse inglorioso, finché non fu ucciso a Lachis, dove aveva cercato rifugio.

Decimo re, dopo lo scisma, fu Azaria, detto anche Ozia ('uzzijah); successe al padre, appena sedicenne e regnò 30 anni (769-738 a. C.: 2Reg. 14, 21-15; 2Par. 26).

Regno florido e fortunato. Condusse vittoriose campagne contro Edomiti, Filistei, Arabi, Ammoniti; mantenne amichevoli rapporti con Israele (Ieroboam II); rafforzò Gerusalemme e altri centri; organizzò un forte esercito; promosse l'agricoltura e la pastorizia, riattivò il commercio sul Mar Rosso, riconquistò il porto di Elath, dando a Giuda un alto livello di floridezza (cf. Is. 2, 7 ss.). Premio del suo zelo per il culto di Iahweh, al quale l'aveva educato la pia madre Iecholia e un profeta di nome Zaccaria, per molti anni suo fido consigliere (2Par. 26, 3.5). Rimase soltanto il culto delle alture iahwistiche (2Reg. 15, 3 ss.). Negli ultimi anni, si lasciò vincere dall'orgoglio; volle usurpare funzioni sacerdotali; fu subito colpito da lebbra e dovette segregarsi; lasciando il governo al figlio Iotam che gli fu associato nel regno per ca. 11 o 13 anni; regnando quindi da solo 5 o 3 anni.

Iotam (Iotam) fu zelante iahwista; costruì la "porta superiore del Tempio"; edificò alcune città, torri e fortezze; durante il conregno sconfisse gli Ammoniti (2Par. 27). Già con lui iniziano le ostilità siro-israelitiche contro Giuda, scoppiate sotto il suo figlio e successore Achaz. Contemporanei di Azaria furono i profeti Amos (1, 1) e Osea (1, 1) in Israele; Isaia inizia il suo ministero in Giuda, nell'anno stesso della morte di Azaria (6, 1), e nei cc. 2-5 allude alle condizioni sociali del suo regno. Egli profeterà sotto Iotam, Achaz, Ezechia e morirà durante il regno di Manasse. Il grande movimento profetico ha appunto inizio in questo tempo, e preparerà Giuda al castigo supremo della distruzione e dell'esilio, additandone la giustizia e la necessità nell'infrazione continua dei termini dell'alleanza, ma svelando insieme il radioso avvenire che il Signore prepara ai superstiti purificati.

Achaz (3Reg. 16; 2Par. 28) seguendo l'indirizzo del padre negò l'adesione all'alleanza siro-efraimitica contro l'Assiria, attirandosi addosso i federati che lo ridussero ben presto al mal partito. Rasin, re di Damasco e Facee, re di Samaria, lo assediavano a Gerusalemme, pronti ad insediare un ignoto «figlio di Tabeel», prono ai loro disegni. Si tratta della perennità della dinastia (2Sam 7): Isaia sereno, mentre tutti tremano (Is, 7, 2) fa di tutto perché Achaz riponga la sua fiducia nel solo Iahweh. Ma Achaz non ha fede; invoca l'aiuto assiro, mandando ad Assur l'oro e l'argento del Tempio e della reggia; cerca di propiziarsi gli dei di Damasco (!), immola a Moloch il proprio figlio.

Teglatfalasar III interviene, espugna Damasco (732 a. C.), devasta Samaria. Ed Achaz diviene suo vassallo e per pagare il tributo dovette spogliare il Tempio anche della

suppellettile preziosa. Introdusse intanto il politeismo, il culto assiro, fin nel Tempio; anzi osò chiudere il Tempio, erigendo are idolatri che «in tutti gli angoli di Gerusalemme» (2Par. 29, 24). L'empio re non fu seppellito nei sepolcri reali.

A venticinque anni, Ezechia successe al padre e regnò fino al 693 a. C. Seguì le direttive dei circoli profetici e principalmente di Isaia all'interno. Attuò una vasta riforma religiosa, per cancellare le empie iniziative di Achaz e ricondurre il regno al puro iahwismo; la purificazione incominciò dal Tempio, dove distrusse anche il serpente di bronzo, eretto da Mosè nel deserto, divenuto col tempo oggetto di culto. Cercò di far ritornare al iahwismo i superstiti del regno settentrionale; curò la sistemazione dei libri sacri salvati dai sacerdoti scampati alla rovina di Samaria (Prov. 25, 1). Per tutto ciò egli è lodato come il più retto dei discendenti davidici (2Reg. 18, 3-5). Ma si lasciò trascinare dall'abituale concezione politica che cercava la sicurezza e la salvezza, non nella protezione di Iahweh (come predicavano i profeti), immancabile se si osservavano gli statuti dell'alleanza sinaitica, ma nel gioco puramente umano e pertanto fragilissimo dei patti con le nazioni vicine; gioco dannoso per la fede monoteistica, date le contaminazioni idolatriche cui dava luogo. Ezechia, nonostante il richiamo e l'opposizione energici di Isaia, seguì il partito filo-egiziano, che incominciava a divenir potente, e si ribellò all'Assiria. Come dicono i profeti (Ez. 16.23), la sorte tragica di Samaria (721), nulla aveva insegnato al r. di G. Dopo l'intesa militare con Merodach-Baladan, (704), velata come una missione di cortesia per la guarigione miracolosa del re di Giuda (cf. Is. 38), questi trattò con l'Etiopia (Is. 18, 1) e l'Egitto (Is. 30, 1 ss.); e nel 703 scoppiò la rivolta. Sennacherib (v.), salito sul trono (705), si occupò prima dei ribelli dell'est, e soltanto nel 701 volse le armi contro la lega occidentale. Giuda fu attaccato e devastato per ultimo. Se Gerusalemme fu salva e la dinastia davidica non scomparve, si dovette solo all'intervento miracoloso di Iahweh, preannunziato e fermamente promesso dall'ispirato Isaia (2Reg. 18-19; Is. 36-37). Ezechia consacrò gli ultimi anni della sua vita a migliorare l'interno di Gerusalemme e specialmente ad assicurarne il rifornimento idrico. Così costruì il noto tunnel che dalla cosiddetta Fontana della Vergine mena l'acqua alla vasca di Siloe (v.).

Il figliolo e successore Manasse (693-639: 2Reg. 21, 1.17; 2Par. 33, 4-20) di soli 12 anni, corrotto probabilmente da tutori e consiglieri durante la sua minorità, portò il r. di G., sotto l'aspetto religioso e morale al massimo della decadenza, ed ebbe, per colmo di sventura, il più lungo regno che registri la storia d'Israele!

Ristabilì e intensificò le pratiche idolatriche; «costruì anche altari nel Tempio del Signore, a tutti gli astri del cielo»; e l'Asera, di cui cf. Ez. 8, 5 (l'idolo che suscita l'indignazione divina). Né al male già prodotto e propagato poté portar rimedio la sua tarda conversione ed emendazione quando tornò dalla breve prigionia in Babel, ad opera probabilmente di Assurbanipal (2Par. 33, 11-20).

Il regno di Amon (2Reg. 21, 19-26), fu brevissimo ma inglorioso e imbrattato dall'empietà dilagante. Amon è detto peggiore del padre (2Par. 33, 23); finì assassinato. Il popolo fece strage dei congiurati e mise sul trono il figlio, Josia, di soli 8 anni (2Reg. 22-23; 2Par. 34-35): 638-609.

Educato piamente, a 20 anni intraprese con ardimentoso zelo un'opera di riforma radicale, purgando energicamente il paese da ogni forma sincretistica e idolatrica. Purificò il Tempio, distrusse dappertutto nel paese (e si spinse, personalmente, a nord fino a Neftali) financo le alture iahwistiche, attuando per la prima volta la legge dell'unicità del santuario. Rovesciò are, dissacrando con ossa umane, abbatté simulacri, cippi, ecc.; distrusse il santuario scismatico di Bethel, sterminò maghi, indovini, sacerdoti idolatrici; destituì e portò a Gerusalemme i sacerdoti leviti delle alture iahwistiche, ai quali concesse il sostentamento dalle offerte fatte al Tempio. La sua azione appoggiata validamente dal sommo sacerdote Elcia e dai profeti, Geremia che iniziò il suo ministero l'a. 13 di Iosia, Nahum e Sofonia. fu incoraggiata dal ritrovamento del «libro della Legge» probo il Deuteronomio (v. Pentateuco) durante i lavori di restauro nel Tempio (a. 622). Il re ne ordinò pubblica lettura e profondamente emozionato per le maledizioni (Deut. 28), consultò la profetessa Holda, che confermò l'imminente realizzazione delle minacce divine; il re però, dato il suo zelo, non le vedrà. Iosia intensificò la riforma, operando un generale risveglio di fede e di pietà; fu rinnovata l'alleanza e celebrata una solennissima Pasqua. Iosia pensava forse a ricostituire l'unità nazionale come era prima della scissione, ora che l'Assiria agonizzava. Per questo volle opporsi al faraone Nechao II che dall'Egitto muoveva in aiuto di quella, contro Medi e Babilonesi coalizzati. Gli si oppose nella pianura di Megiddo, ma fu ferito e poco dopo morì. La sua morte fu una vera sciagura per la nazione; i colpiti dalla sua riforma l'attribuirono alla vendetta delle divinità offese, ed eressero la testa e si iniziò il rapido moto verso l'abisso e la catastrofe definitiva.

Il popolo pose sul trono Ioachaz (detto anche Sellum: Ier. 22, 11), al posto del primogenito Eliacim. Ma il vittorioso Nechao intervenne: depose, dopo appena tre mesi, Ioachaz e lo mandò prigioniero in Egitto, ove morì; ed elesse re Eliacim, che chiamò Ioachim.

Presuntuoso, superstizioso e crudele, servo sciocco dell'Egitto, Ioachim portò il paese allo sfacelo. Con la vittoria di Karkemis (605 a. C.), tutta la Siria e la Palestina cadevano sotto il dominio del nuovo impero babilonese, che pigliava il posto dell'Assiria, mentre l'Egitto rientrava sconfitto nei suoi confini. Ioachim, pur divenuto vassallo e tributario del vincitore Nabucodonosor, continuò testardo nella sua mania filo-egiziana, perseguitando Geremia (v.) e uccidendo gli altri ferventi iahwisti. Così dopo soli tre mesi di calma apparente, lo stolto re negò il tributo ai Caldei. Per ca. tre anni Nabucodonosor lasciò che il ribelle fosse attaccato da bande di Caldei ed elementi locali; nel 598 intervenne contro Gerusalemme. Ioachim morì, forse assassinato, e gli succedeva il figlio Ioakin (Ieconia), il quale dopo tre mesi, si arrese ai Caldei, appena iniziato l'assedio. Nabucodonosor deportò in Babilonia il re, la regina madre, la corte; inoltre ca. 7.000 maggiorenni, 1.000 operai specializzati e un numero imprecisato di persone. Di tale deportazione (597) fece parte Ezechiele (v.). L'infelice Ioakin rimase in ceppi per ben 37 anni; il successore di Nabucodonosor, Evilmerodach, appena salito al trono (571 a. C.), lo tolse da tale triste condizione e lo rimise nel suo grado (2Reg. 25, 27 ss.). Una splendida conferma del buon trattamento concesso gli, in particolare della quotidiana provvisione fornita gli dal re, si ebbe pochi anni or sono (1940) con la scoperta e pubblicazione di tavolette cuneiformi trovate a Babel: si tratta di note d'archivio, dove sono registrate mese per mese le



forniture da passare per conto, della cassa reale a «Iaukinu, re della terra di Giuda», ai suoi cinque figli, e a otto giudei del suo corteo. Era dunque riconosciuto come un re vassallo e trattato con i riguardi a tale qualità dovuti.

Nabucodonosor pose a re di Giuda Mattania, zio di Iaukin, e gli mutò il nome in Sedecia: come segno del suo dominio sulla nazione e sulla dinastia. Il partito filo-egiziano spingeva l'ultimo re di Giuda, buono ma troppo debole, a perseguire la stupida condotta di Ioaqim. Invano risuonò la voce di Geremia. Dopo aver tentato una coalizione nel 593 (Ier. 51, 59-64), la rivolta scoppiò nel 588 favorita ed appoggiata dal nuovo faraone, Bofra. Nabucodonosor accorse prontamente contro la lega: Egitto, Fenicia, Palestina e Transgiordania; pose il quartiere generale a Ribla e attaccò deciso il centro della coalizione: Gerusalemme (Ez. 21, 23-27). L'assedio durò 18 mesi, solo interrotto per respingere gli Egiziani che movevano in aiuto della città assediata. Hofra, sconfitto, abbandonò questa al suo destino (Ez. 30, 21 ss.; Ier. 37, 3-10).

La città fu presa ai 28/29 giugno del 587: abbandonata al saccheggio e poi, spogliata da ogni ricchezza, fu data alle fiamme (Ier. 52). Sedecia, dopo un tentativo di fuga (Ez. 12, 10-14) fu preso e portato a Ribla; Nabucodonosor fece trucidare i figli dinanzi a lui e poi lo accecò, mandando lo prigioniero in Babilonia, dove si spense. I capi che avevano fomentato la ribellione furono uccisi e tutta la popolazione di Giuda fu deportata, eccetto la gente necessaria ai lavori dei campi.

A capo dei contadini e della povera gente lasciati in Giudea, i Caldei posero Godolia che iniziò a Mispah, coadiuvato da Geremia, un tentativo di ricostruzione morale. Ma gruppi di sbandati, tra i fanatici della politica antibabilonese, uccisero, due mesi dopo, Godolia, e trascinarono con loro Geremia, in Egitto, dove si rifugiarono. Di questi fuggiaschi non si seppe poi più nulla.

Così si spense il r. di G.; ma rimanevano gli esuli, e la storia del popolo eletto continuerà con essi, che preparati da Ezechiele, e purificati dall'esilio, formeranno quel "resto" che rientrerà in patria, a rinnovare l'alleanza con Iahweh: il nuovo Israele che verrà elevato e assorbito dal regno del Messia.

[F. S.]

BIBL. - A. PORL, *Historia populi Israel, inde a divisione regni usque ad exilium*, Roma 1933; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, 2a ed., Torino 1934, pp. 375-496; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 361-479; III, ivi 1948, pp. 108-174; S. GAROFALO. *Il libro dei Re (La S. Bibbia)*. Torino 1951, pp. 105-294.

---

**GIUDAISMO.** - È il complesso religioso e sociale, del nuovo Israele, rinato dopo il ritorno dall'esilio, sull'antico territorio della tribù di Giuda, intorno a Gerusalemme che col Tempio ritorna centro propulsore di pura fede iahwistica e della più viva speranza messianica.

I superstiti del regno di Samaria (dieci tribù settentrionali), deportati nel 722 a. C. in Assiria, furono assorbiti dalle genti; essi erano già fuori dell'alleanza del Sinai.

I deportati del regno di Giuda, nel 597 a. C., costituirono il nucleo centrale di quel "resto", che il Signore si riservava per la continuità del suo disegno di salvezza (Ez. 11, 13-20; 37, 12; ler. 24, 5; 29).

Sistemati, almeno nella maggior parte, lungo il gran canale (Nar-Kabari) tra Babel e Nippur essi godevano di una relativa autonomia. Adibiti ai lavori dei campi (cf. il nome Tell-Abib, colle della spiga, Ez. 3, 15; Tell-Harsa, colle dell'aratro, Esd. 2, 59, ecc.) formavano delle colonie, nelle quali gli anziani ritenevano una certa autorità (Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1). Il consiglio dato da Geremia (c. 29) di costruire case, piantare orti, la prosperità che troveremo in esse al momento del rimpatrio, mostrano che ciascuno poteva migliorare le proprie condizioni, divenendo anche proprietari. I Caldei si contentavano dell'alta sorveglianza, che curavano di far sentire il meno possibile (cf. ler. 29 sulla uccisione dei falsi profeti ostili ai Caldei).

Le loro condizioni religiose e morali, almeno all'inizio, erano tutt'altro che promettenti; mentre grave era il pericolo di uno smarrimento definitivo, esposti come erano al fascino dei culti grandiosi tributati agli dèi dai Caldei vincitori.

Essi fidavano ciecamente in un ritorno trionfante: lahweh doveva pigliarsi la rivincita. Era impossibile che Gerusalemme fosse distrutta; il Tempio col culto a lahweh, ne era il palladio; Dio poteva permettere un castigo momentaneo, ma non una distruzione; ne andava di mezzo il suo prestigio, la sua stessa esistenza. Essi avevano assorbito la falsa mentalità della religione popolare (v.), secondo la quale tutta la religione si esaurisce nel culto.

La distruzione di Gerusalemme (537 a. C.) avrebbe pertanto costituito il tracollo di ogni speranza, la fine della loro fede, e il passaggio all'idolatria.

Fu opera dei profeti, Isaia, Geremia, e più direttamente Ezechiele (v.), la preservazione del "resto".

Dal 593 al 537, Ezechiele, il timido sacerdote, deportato e profeta dei suoi compagni di esilio, ripiglia e svolge energicamente, sistematicamente l'insegnamento dei precedenti, comunicando la parola dell'Eterno. lahweh li ha tolti dalla tormenta per convertirli; essi sono l'oggetto dei suoi divini disegni per il futuro. lahweh è in mezzo a loro, lì in Babilonia. Smettano ogni stolta illusione di rivincita: Dio stesso ha dato la Palestina a Nabucodonosor; Gerusalemme e il tempio saran distrutti (4-12.21 ecc.; cf. ler. 7, 12-15; 26,4-9; Mi. 3,12 s.); lo esige la divina giustizia oltraggiata fin nella sua casa (Ez. 8; 22). Israele ha violato l'alleanza (v.), deve subirne le sanzioni (distruzione del regno, esilio): (Ez. 14.16.20. 22 s.).

Ma il castigo è solo medicinale (cf. Lev. 26; Deut. 28); tende alla loro conversione.

In tal modo, gli eventi del 587, preannunziati fin nei dettagli, fanno riconoscere ai deportati che Ezechiele è vero portavoce di lahweh; e questi può con efficacia dedicarsi ora a rialzare il loro morale, preannunziando a tinte radiose il futuro Israele che rinascerà

sui colli di Palestina (Ez. 33-48). Era un richiamo alle mirabili profezie di Isaia (cc. 40-66) e di Geremia (cc. 31-33).

Iahweh nella sua misericordia dopo 70 anni (Ier. 25, 6; 29), riporterà in patria il "resto" purificato; con esso rinnoverà l'alleanza del Sinai, la quale avrà finalmente nel rinato Israele quella fedele corrispondenza, mancata finora. Seguirà direttamente il regno del Messia, termine ultimo del disegno divino.

Nell'esilio, il "resto" subirà la prova e molti verranno scartati (Ez. 20, 33-38; 34, 16 s.). Le stesse circostanze favorivano una tale cernita.

A tale preparazione infine contribuì grandemente la missione profetica del longevo Daniele (v.).

*La restaurazione.* - Esd. Neh. Agg. Zach. e Mal. ci permettono di ricostruire nelle linee centrali, come si realizzò la rinascita nazionale.

La prima carovana degli esuli, che dopo l'editto di Ciro (538 a. C.; v.) rientravano in patria (a. 537), aveva alla sua testa Zorobabel, principe della casa di David, e il sommo sacerdote Giosuè (Esd. 2, 1 s.; 3<sup>a</sup>, 2 ecc.).

Erano ca. 40.000 (Esd. 1, 64); della tribù di Giuda e Beniamino (1, 5); sacerdoti e leviti in gran numero. Esdra ne ricondusse poi altri 6.000 (Esd. 7-8; cf. Neh. 7; 11-12). Essi s'insediarono a Gerusalemme e nei paesi attorno. Si tratta del solo regno o territorio di Giuda. Essi sono il "resto" che il Signore si è riservato (Esd. 9, 8.13 ss.); costituiscono il "popolo di Iahweh" (Esd. 2, 28).

Come primo loro atto, manifestazione sicura della fede che li animava, sette mesi dopo il ritorno (cioè il tempo appena sufficiente per rientrare in possesso delle proprietà, mediante riscatto, ecc.), essi drizzarono l'altare ed incominciarono la ricostruzione del Tempio. Le profezie (cf. Ez. 11, 16; 40-46) che Iahweh avrebbe ancora una volta ricevuto a Gerusalemme l'antico culto, si realizzavano.

La costruzione, sospesa per l'accanita ostilità dei vicini, con a capo i Samaritani, fu ripresa, dopo ca. 16 anni, nel 520, 20 anno di Dario I; condotta a termine, ne fu celebrata la inaugurazione solenne (Esd. 5-6). Altare e Tempio, costruzione materiale e inizio del culto, furono il primo passo della rinascita.

Segue nel 445-4 ca. la ricostruzione delle mura di Gerusalemme, ad opera di Neemia (Neh. 3-6). Intanto era già in atto la riforma civile e religiosa; la lotta cioè contro l'ingiustizia sociale e i matrimoni misti (Esd. 9-10); lotta che proseguirà e sarà condotta a buon fine con la solenne rinnovazione dell'alleanza (Neh. 8-10). Aggeo e Zaccaria cooperano efficacemente alla ricostruzione del Tempio, alla ripresa del culto. Malachia fece molto per la riforma religiosa: per la dignità ed elevatezza del culto, e contro i matrimoni misti. Essi elevarono gli animi dei rimpatriati, schiacciati dal peso delle difficoltà.

Il decreto di Ciro non imponeva agli esuli il ritorno, ma lo concedeva a quanti lo desideravano. Le ricchezze acquisite, i commerci avviati, suggerivano alla maggior parte di restare nella terra ormai così ospitale; mentre i disagi di un lungo viaggio, le incognite

che la Giudea, con i recenti abitanti, dopo più di quaranta anni, poteva riservare; e le difficoltà inerenti a ogni ricostruzione disarmavano facilmente i meno ferventi, i meno volenterosi. Solo una fede ardente doveva spingere gli esuli, a partecipare personalmente all'impresa.

Gli altri si limitarono a finanziarla. Questi ardenti iahwisti, nell'iniziar la lunga via del deserto per il ritorno ritenendosi il "resto" o "germe santo" benedetto da lahweh (cf. Agg. 1, 12; Zach. 8, 6) pensavano si sarebbero realizzate in loro le promesse di prosperità, di pace, che riempiono la seconda parte di Is. e specialmente Ez. 34, 25-31; 35-37. Invece (cf. Esd. 3-4; Neh.) nulla trovarono della sognata felicità, bensì la consueta vita ordinaria, oberata da maggior lavoro e resa incerta, gravosa dai pericoli esterni, dalle insidie di ogni sorta; per i poveri infine (cf. Neh. 5) dall'esosa usura dei ricchi. Fu brusco il passaggio dall'illusione alla dura realtà (cf. Ps. 126; 85; Volgata: 125, 84).

Le profezie assicuravano la protezione di lahweh, e parlavano della restaurazione e del regno del Messia, cui essa era ordinata.

Bisognava pur sopporre la cooperazione e la fatica dei membri della rinascita (Cf. Dan. 9). Il Signore per i suoi mirabili disegni si serve sempre degli uomini; realizzandoli attraverso le loro debolezze ed insufficienze.

Bisognava non confondere i due stadi della rinascita; la preparatoria e la definitiva; soltanto a quest'ultima, cioè al regno del Messia, si riferivano molte delle promesse profetiche.

L'attività di Esdra e Neemia, lo zelo di Zorobabele e del sommo sacerdote, la predicazione ispirata di Aggeo, Zaccaria, Gioele e Malachia portarono a compimento l'opera di ricostruzione, assicurarono la vita al riacceso focolare nazionale. Il G. era fondato.

«Con ciò bisogna intendere prima di tutto che i figli d'Israele erano ridotti al solo regno di Giuda. Isolati sulle loro montagne, i Giudei formavano un gruppo abbastanza compatto, un vero focolare. La loro influenza si irraggiava su le comunità dovunque disperse che conservassero il ricordo dell'antica alleanza e l'attaccamento all'antica religione (v. Diaspora)» (Lagrance).

Note essenziali del G.: mancanza di ogni peccato d'idolatria; assenza di ogni sincretismo (v. Cantica), governo sacerdotale. «Dopo la restaurazione lahweh regnò solo. Stretta rimaneva l'alleanza tra i Giudei e il loro Dio».

Solo ora la legge mosaica diventa veramente il codice religioso e civile della comunità, che ne cura la scrupolosa attuazione. lahweh è il vero principe di Giuda. «Dopo aver tollerato che Zorobabel fosse a capo degli emigranti, la corte persiana fece un passo indietro; l'autorità fu confidata al satrapo della regione al di là del fiume. Gerusalemme ebbe il suo prefetto particolare che poteva essere giudeo, come Neemia.

Il gran sacerdote rimase il vero capo di un popolo che si distingueva dagli altri per un culto speciale ed esclusivo. Si trattava di un piccolo stato religioso.

Il G. fu una teocrazia; il potere di Dio era assicurato da un sacerdozio ereditario» (Lagrange).

Del nuovo Israele possono far parte anche i Gentili (Is. 56, 1-9), rinunciando all'idolatria e abbracciando la fede di Iahweh. Ma restavano casi isolati, questi Gentili di fede iahwistica; solo il regno del Messia si estenderà a tutti gli uomini. La mentalità giudaica, dopo l'esilio, anche per le sofferenze subite, sentì fortemente l'orgoglio della rinascita nazionale e fu spinta piuttosto ad un esclusivismo intransigente (v. Giona). L'episodio dei Samaritani (Esd. 4, 2-5), la cui offerta di cooperare alla ricostruzione del tempio viene senz'altro respinta da Zorobabel e dai capi dei rimpatriati, mostra da una parte lo zelo per conservare pura la fede di Iahweh lungi da ogni forma sincretistica; ma anche quale fosse la loro mentalità circa le relazioni con gli altri; è il distacco più netto.

Il periodo della ricostruzione materiale e religiosa va dal 537 al 400 a. C., seguono quindi due secoli di tranquillità.

Anche il passaggio sotto l'egemonia greca non turbò la vita della comunità giudaica. Dopo la battaglia di Issos (333 a. C.), contro Dario III, ultimo imperatore persiano, Alessandro Magno scende a impadronirsi della Siria e della Palestina. Tiro fu espugnata dopo un assedio di 7 mesi (agosto 332); Gaza, l'antica città filistea, resiste soltanto due mesi. Secondo Flavio Giuseppe (*Ant.* XI, 8.4 s.) il grande Macedone, conquistata Gaza si sarebbe recato a Gerusalemme, accolto con grandi onori dal popolo e dal sommo sacerdote laddo; avrebbe offerto dei sacrifici nel Tempio, concedendo ampi favori al popolo. Si ritiene comunemente che in realtà Alessandro abbia dimostrato (secondo la sua norma abituale) una benevola tolleranza verso la comunità di Gerusalemme, che non subì danni di sorta. Tutto il resto è considerato leggendario,

Alla morte di Alessandro (323 a. C.) altri sovrani della Palestina furono i Tolomei d'Egitto. Essi si contentavano di riscuotere i tributi locali; non urtarono mai i sentimenti iahwistici della comunità di Gerusalemme. Inoltre il continuo riversarsi della popolazione palestinese in Egitto, specialmente nella nuova capitale Alessandria, e i favori con cui i Tolomei promossero questa immigrazione (v. Diaspora), crearono tra Gerusalemme e i Tolomei una corrente di simpatia, la quale continuò ancora quando la sovranità di Palestina, con la battaglia di Panion (l'attuale Banjas, nel I sec. d. C., chiamata Cesarea di Filippo), passò ai Seleucidi di Siria (verso il 198 a. C.).

Da questo momento, la comunità giudaica, per l'intrigo della famiglia ammonita dei Tobiadi che cerca ingerirsi negli affari interni di Gerusalemme, per affermarvi il proprio predominio amministrativo e civile, e per l'influsso dell'ellenismo su alcuni gruppi sacerdotali degeneri, subisce delle scosse, che sfoceranno quindi nella persecuzione feroce di Antioco IV Epifane (v.).

Egli volle imporre con la forza i costumi e la mentalità greca, schiantando la teocrazia, la religione giudaica.

Il 15 dic. 167 a. C. fu eretta nel Tempio la statua di Giove Olimpico e cessò il sacrificio quotidiano. Si impose a tutti il culto idolatrico sotto pena di morte; e la stessa pena fu

comminata a quanti osservassero le prescrizioni della legge mosaica, incominciando dalla circoncisione dei bimbi.

Antioco Epifane (175-163 a. C.), pur nella sua strapotenza, non raggiunse lo scopo, e la lotta fu continuata dai suoi successori, protraendosi fino a Demetrio II, allorché Simone Maccabeo (142-141 a. C.) raccolse il frutto dei sacrifici eroici compiuti dai suoi fratelli (v. Maccabei), che morirono tutti nella direzione dell'epica lotta, condotta in nome di Dio e della sua santa legge.

Molti Giudei, sacerdoti e sommi sacerdoti, usurpatori (Giasone, Menelao, Alcimo) furono dell'esercito di Satana, tradirono il paese e la religione; si unirono ai pagani contro i propri correligionari, superandoli spesso nella ferocia e nella violazione di ogni patto giurato. Ma rifulsero i fedeli e i martiri. La vittoria rimase al Signore, e la teocrazia sopravvisse, purificata da tante scorie, come avevano preannunziato Ez. 38-39; Dan. 7-12; Agg. 2,6-9.20-23; Joel 4,9.17.

L'assalto non era stato meno poderoso di quello di Nabucodonosor, specialmente tenendo conto dei tradimenti all'interno e dell'assoluta impreparazione bellica della comunità giudaica; ma allora, Giuda col suo sincretismo violava l'alleanza del Sinai, mentre adesso la rinata teocrazia aveva bandito ogni idolatria e osservava le condizioni del patto. E Iahweh mostrò palesemente la sua protezione onnipotente (v. Maccabei, libro I-II).

Con Simone Maccabeo termina il periodo dell'insurrezione entusiastica, guidata dai figli del sacerdote Mattatia, e cominciano con Giovanni Ircano, figlio di Simone (134 a. C.), le vicende abituali di una dinastia, quella degli Asmonei (v. Maccabei).

Le loro guerre sono assai più dinastiche che iahwistiche; peggio ancora, essi non sono più i rappresentanti della maggiore e miglior parte di una nazione insorta, ma diventano man mano dei capi-partito, che si appoggiano su una frazione dei loro antichi seguaci e ne osteggiano un'altra (v. Farisei e Sadducei); e arrivano perfino a transazioni ed accomodamenti con quel mondo spirituale, contro cui gli antichi Maccabei avevano combattuto fino a guadagnarsi il seggio principesco.

Possiamo dire pertanto che le loro vicende rimangono al di fuori del G. come l'abbiamo definito all'inizio: Daniele, forse per questo, termina sempre i suoi vaticini all'epica lotta dei Maccabei; alla morte del persecutore, riallacciando direttamente la teocrazia vittoriosa all'avvento del Messia.

Le beghe di una dinastia, al di fuori della casa davidica, portarono, tra lotte interne, all'intervento di Roma (63 a. C.) e all'avvento sul trono di Giuda, di un feroce idumeo, Erode (v.), sotto la tutela di Cesare.

In questi due secoli (dal 175 a. C. alla venuta di Gesù) si formarono e svilupparono i raggruppamenti e le istituzioni, che troviamo al tempo di N. Signore: Farisei, Sadducei, Esseni, Sinedrio, Sinagoghe ecc. (v. voci rispettive); e principalmente la concezione ristretta di un messianismo nazionalistico, con l'esclusione dei Gentili dalla salvezza; come è facile riscontrare nella abbondante letteratura apocrifia (v. Messia). Il puritanesimo

dei Farisei, l'altera e scettica intransigenza del Sinedrio, si ergeranno contro il divin Redentore, gli Apostoli e la Chiesa nascente.

La tragica deviazione del G. avrà la sua fine e il suo castigo, nella distruzione di Gerusalemme (70 d. C.), dopo il tremendo assedio di tre anni, preannunziati con tanta vivacità e particolari in Mt. 24; Mc. 13; Lc. 17, 20-18, 8; 21.

Con le rovine del Tempio, si spense ano che esteriormente quel focolare riacceso a Gerusalemme dal 537 a. C.; esso aveva già perduto ogni senso e valore alla morte di Cristo, quando il velo del Santissimo si era lacerato (Mt. 27, 51).

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 3a ed., Parigi 1931, (cf. particolarmente, pp. 14-61); G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2a ed., Torino 1935; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 266-96.

---

**GIUDEA (Gr. \*\*\* con \*\*\* o in senso assoluto).** - Termine geografico del regno di Giuda (I Sam 23, 3), che indica talvolta tutta la nazione israelita (Ps. 114, 2) o il solo territorio della tribù di Giuda, se traduce l'ebraico *lehùdàh*. Dopo l'esilio, designa il territorio occupato dai rimpatriati nei dintorni di Gerusalemme (Neh. 3); e più tardi, una delle tre province che dividono la Palestina cisgiordana al tempo di Cristo (8 volte in Mt., 4. in Mc., 10 in Lc., 5 in Io., 12 in At.). Il termine sembra in uso dal IV sec. a. C. e, adottato dai LXX, ricorre in I-II Mach. Per Tolomeo, Strabone, Dione Cassio, Flavio Giuseppe, Eusebio, Girolamo e gli storici romani G. indica tutta la Palestina.

La G., come provincia distinta dalla Galilea e dalla Samaria, non è ristretta al territorio dell'antica tribù di Giuda, ma si estende sul suolo di Beniamino, Dan, Simeone e su una parte di Efraim. Sulla costa risale fino al Carmelo. I limiti esatti variano nella storia e, in certe epoche, sono di difficile precisazione. Dal punto di vista del suolo, la G., come la tribù di Giuda, comprende la parte montagnosa (Har *lehùdàh*, tra i 700/1000 m. sul livello del mare), la pianura o le basse colline (Shefélah), la vallata o il mezzogiorno (darom) e il deserto (midbar *lehùdàh*) con la depressione del mar Morto. È un paese chiuso, con tutti i vantaggi di una penisola dal punto di vista strategico, difficile a prendersi.

La G. è la parte principale della Palestina, è molto popolata e le sue città principali sono tra le più conosciute del territorio. Ha Gerusalemme per capitale col Tempio di Dio, il sommo sacerdote e il Sinedrio (tempo di N. S.), che ha giurisdizione sugli Ebrei che abitano nelle altre parti della Palestina. Gli abitanti della G. si considerano superiori e ai Samaritani, trattati da apostati, e ai Galilei. Amministrativamente, la G. è divisa in toparchie che, secondo Flavio Giuseppe (*Bell.* III, 3, 5) e Plinio (*Hist. Nat.* V, 14) combinati, dovrebbero essere Gerusalemme, Gophna, Akrabatta, Thamna, Lydda, Emmaus, Bethleptepha, l'Idumea, Engaddi, Herodium, Gerico.

La storia della G. è legata a quella della tribù di Giuda: i reduci dall'esilio quasi tutti appartengono a detta tribù, e occupano il territorio dell'antico regno di Giuda, che vien detto pertanto G. e Giudei essi stessi. Sotto i Persiani la G. forma una provincia (medinàh) appartenente alla quinta satrapia dell'impero (Erodoto III, 91) e amministrata da un governatore (pèhàh) che è generalmente un giudeo assistito da un consiglio di anziani, residente a Gerusalemme (Agg. 1, 1.14; 2, 3-22; Neh. 5, 14-18; 12, 26). Dopo la presa di Tiro e di Gaza, la G. passa sotto il dominio di Alessandro. Sotto i diadochi, dalla morte di Alessandro (323 a. C.) alla morte di Antigono a Ipsos (301) la G. cambia 5 volte padrone. Fino alla battaglia di Paneion (198) rimane sotto i Lagidi che esercitano una sorveglianza militare, rispettano la costituzione teocratica autorizzata dai Persiani e stabilita da Esdra, e preservano dai progressi dell'Ellenismo. Nel 198 Antioco III strappa la Celesiria ai Tolomei e occupa Gerusalemme: la G. cade sotto i Seleucidi. Tra questi Antioco IV Epifane (175-164) suscita, dopo un periodo di resistenza passiva (2Mac. 6, 18-7, 41) la rivolta aperta dei Maccabei. La G. diventa indipendente. Gli Asmonei proteggono questa indipendenza, tra le lotte contro i Farisei, finché Pompeo (63 a. C.) fa cadere Gerusalemme e tiene sotto controllo la G., la Galilea e la Perea. All'arrivo di Cesare in Siria (47 a. C.), Antipatro è nominato procuratore. Dopo la morte di Cesare, Erode si fa nominare re della G. dal Senato romano e conquista Gerusalemme (37 a. C.). Sotto il regno di Erode nasce il Salvatore (Mt. 2, 1; Lc. 1, 5). Morto Erode, il regno viene diviso fra i figli finché cade sotto l'amministrazione diretta dei Romani mediante i procuratori (6 d. C.) che hanno pieni poteri. I procuratori esasperano il popolo della G. e preparano la rivolta che viene soffocata da Vespasiano e da Tito con la caduta di Gerusalemme e l'incendio del Tempio (70 d. C.). Un altro tentativo di insurrezione capeggiato da Bar Koseba è represso al tempo di Adriano (135 d. C.).

[F. V.]

BIBL. - F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I, Parigi 1933, pp. 104 s., 281 ss. 314 ss.; II, 1938, pp. 152 s. 162 ss.; ID., *Histoire de la Palestine depuis la conquete d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*. I-II, ivi 1952; E. LEVESQUE, *Le mot Judée dans le N. T.*, in RB. 1945, 104-111.

---

**GIUDICI.** - Il libro prende il nome dagli eroi suscitati da Dio a liberare il popolo, prima infedele e poi pentito, dai nemici. Non sembra che "giudice" sia un titolo assunto dagli stessi liberatori; nel libro dei g. infatti mai si applica a qualcuno di essi. Più frequentemente invece si dice che il tale o tal'altro governò (safat = giudicare) il popolo per X anni (3, 10; 10, 2.3 ecc.), ma che ne sia stato "giudice" (= sofet) se ne parla solamente nell'introduzione (2, 16.18.19). Col passar del tempo il titolo passò nell'uso degl'Israeliti come appare da Ruth 1, 1; 1Sam 8, 1-2; 2Sam, 7, 11; 2Reg. 23, 22 ecc. Dai fatti narrati appare che furono quelli che, in tempi determinati, vendicarono la libertà del popolo e ristabilirono il diritto (cf. M. A. Van den Oudenrijn, *De Reeheters van Israel*, in *Studia Catholica*, 5 [1928-29] 369-377; O. Grether, *Die Bezeichnung "Richter" fur die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit*, in *ZatW.*, 57 [1339] 110-121). Ma il titolo non è esclusivamente israelitico. Son noti infatti i giudici cartaginesi (Titus Livius, *Hist.* 28, 37; ecc.). E già presso i Fenici; cf. F. Giuseppe (*Contra Apionem* 1, 21) che scrive come



presso i Tiri, nel secolo VI a. c., i g. (\*\*\*) succedevano ai re. Perciò è possibile che questo titolo anche nella terra di Canaan designasse il capo della nazione. Però identità di titolo non suppone identità di ufficio presso gli altri popoli e Israele: Annibale fece sì che presso i Cartaginesi i designati stessero nel loro ufficio per un solo anno (Titus Livius, *Hist.* 33, 46); presso i Tiri pare che la carica fosse a vita (F. Giuseppe, *Contra Apionem* 1, 21). Era un ufficio politico tra gli altri popoli, mentre tra gl'Israeliti era un ufficio carismatico che Dio, secondo la sua libera volontà affidava a qualcuno per liberare il popolo: o qualcuna delle tribù dalla dominazione straniera. Quando anche tra gl'Israeliti avveniva che il giudice costituito in modo carismatico, dopo aver ottenuta la liberazione, per il restante della sua vita, continuava nella sua funzione, dipendeva dal fatto che Dio non ancora aveva suscitato un altro che lo potesse sostituire. Al giudice non solo spettava la liberazione del popolo, ma anche mostrare la via da seguirsi (Iudc. 2, 16-17). Perciò tale ufficio poté spesso concordare con quello profetico, come lo dimostra il caso di Debora (Iudc. 4, 4) e Samuele (I Sam 3, 20; 7.15).

*Compendio.* Al corpo del libro è premesso un quadro sintetico delle condizioni religiose e politiche del tempo dei g. (1, 1-3, 6): dopo la morte di Giosuè ogni tribù, non senza molte guerre, incomincia a impossessarsi della propria regione; senza dar possibilità di scampo a tutti gli abitanti (c. 1). Si dà anche il motivo della conquista frazionaria: Israele cioè non osserva le condizioni dell'alleanza, in quanto non distrugge gli altari della regione occupata e stipula concordati con gli abitanti (2, 1-5). Alla morte di Giosuè e dei suoi coetanei, allontanandosi da lahweh, adora dèi stranieri. Ne seguono quindi calamità. Dio manda i suoi g., ma, alla loro morte, il popolo di nuovo si allontana dalla retta via. Dio però non distrugge i popoli per sperimentare la fedeltà d'Israele, che, al loro contatto, apprende bene l'arte della guerra (2, 6-3, 6).

La parte centrale del libro (3, 6-16) narra le vicende dei vari g., con le quali si prova la tesi posta nell'introduzione: come al peccato segue la pena, così al pentimento la liberazione: tutto ciò in sei narrazioni abbastanza lunghe, interrotte da altre sei più brevi.

1. Otoniel sconfigge Kùsan, re di Aram.

Segue un periodo di pace di quarant'anni (3, 7-11).

2. Ehùd, ambidestro, pugnalò Eglon, re dei Moabiti. Pace di ottant'anni (3, 12-30).

Breve parentesi su Samgar, il quale abbatté seicento Filistei (3, 31).

3. Barac e Debora, profetessa, muovono contro Sisara, generale dell'esercito del re Iabin di Hasor. Attaccata battaglia presso il torrente Qison, Sisara viene sconfitto e nella fuga, rifugiatosi presso Giaeale, moglie di Heber kenita, è da questa ucciso. Cantico di Debora. Pace di quarant'anni (4-5).

4. Gedeone sconfigge, con trecento uomini, i Madianiti, ne uccide i loro generali 'Oreb e Ze'eb e, passato il Giordano, amo mazza Zebah e Salmanà. Vendetta su gli abitanti di Sukkot e Penù'el che non gli hanno voluto prestare aiuto. Della preda fa un Efod (v.); 6-8. Si include la storia di 'Abimelec, il quale, dopo aver ucciso i fratelli, usurpa il governo di Sichem. Ma dopo tre anni i Sichemiti si ribellano; 'Abimelec ne reprime la rivolta, però

muore durante l'espugnazione della torre di Tebes (9). Seguono brevissime notizie su Tola', che governa su Israele ventitré anni e su la'ir che regna per venti due anni (10, 1-5).

5. Storia di Iefte, preceduta dal tema iniziale nell'introduzione (10, 6-16): il popolo pecca e viene dato nelle mani dei nemici, cioè degli Ammoniti e dei Filistei. Sono essi i nuovi nemici con i quali dovranno combattere Sansone, Samuele, Saul e David. Iefte (v.) libera il popolo dagli Ammoniti, e sacrifica sua figlia. Reprime i superbi Efraimiti (10, 17-12, 7). Brevi notizie su 'Ibsan, 'Elon e 'Abdon (12. 8-15).

6. Storia di Sansone (Shimson) che libera il popolo dai Filistei (13-16).

Due appendici (17-21): a) Mikajehù o Mikah costruisce un idolo e incarica un Levita a far da sacerdote. I Daniti, nel cercar nuove sedi, portano con sé idolo e sacerdote e giunti a Lais-Dan si danno all'idolatria (17-18); b) per vendicare il delitto degli abitanti di Gibah di Beniamino tutte le tribù muovono guerra contro la tribù di Beniamino e la distruggono quasi completamente. Per ripopolarla furono donate vergini da Hibes di Gil'ad; ma non bastando, i Beniaminiti rapirono vergini danzatrici di Silo (19-21).

Le due narrazioni si chiudono così: «In quei giorni non c'era re in Israele» (18, 1.31; 21, 25).

Le date offerte da Iudc. sommate danno lo spazio di 410 anni. Questo numero però mal rientra (secondo i dati degli altri libri) nella cronologia (v.) d'Israele. Di solito si ammette che Eli (1Sam 1.4) morì verso il 1050 a. C. ,Se si aggiungono i 410 anni di Iudc., comprendendo il periodo in cui Eli fu giudice, gli anni passati nell'occupazione della terra di Canaan sotto la guida di Giosuè, gli anni della dimora nel deserto, si giunge al sec. XVI per la computazione del tempo in cui gl'Israeliti uscirono dall'Egitto. Mentre l'esodo avvenne verso il 1450. Gli anni di Iudc. pertanto devono essere diminuiti. Si noti che nessuno dei g. governò su tutto Israele, ma chi su di una chi su di un'altra tribù. Perciò almeno alcuni di essi potrebbero essere contemporanei (cf. Iudc. 10, 7, dove si dice che gl'Israeliti soggetti ai figli di Ammon furono liberati da Iefte e quelli soggetti ai Filistei da Sansone). Alcuni numeri sono fissi (Tola' = 23; la'ir = 22; Iefte = 6 ... questo probabilmente è un numero esatto, mentre 40 e 80 son numeri indeterminati: una, due generazioni). Quanto è narrato in Iudc., nel quadro della cronologia biblica, come la conosciamo dalle altre fonti, abbraccia un periodo di ca. 200 anni, non meno.

La verità che l'autore fa risaltare negli eventi narrati, si sviluppa in quattro tempi: A) Colpa: «Gl'Israeliti fecero ciò che dispiace al Signore» (2, 11; 3, 7.12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1). B) Pena: «Il Signore si adirò contro Israele (2, 14; 3, 8; 10, 7) e li diede in potere di predoni che li saccheggiarono» (2, 14; 3, 8; 4, 2; 6, 1; 60, 7); «così gl'Israeliti furono soggetti X anni» (3, 8.14; 4, 3; 6, 1; 10, 8; 13, 1). C) Penitenza: «E levarono la loro voce al Signore» (3, 9.15; 4, 3; 6, 6; 10, 10). D) Liberazione: la formula non è tanto uniforme: «Il Signore suscitò i g. (2, 6), il salvatore (3, 9.15). Il tale giudicò Israele (3, 10); fu umiliato "il nemico" ,per opera di lahweh da Israele (3, 10); la terra fu in pace per tot anni» (3, 11.3,0). Appare chiara perciò l'intenzione dell'autore, di dimostrare attraverso la storia l'attuazione dell'alleanza (v.) del Sinai, con le sue vicende: fedeltà e protezione da parte di lahweh, quando Israele adempie fedelmente gli statuti del patto; punizioni per la

violazione di essi; punizioni medicinali, espressione della divina giustizia, e della misericordia insieme.

Abbracciando la storia di Iudc. ca. due secoli, l'autore dovrà ricorrere a delle fonti per la sua narrazione.

La scuola Wellhauseniana tentò di estendere la mania delle quattro fonti, da essa inventate per il Pentateuco (v.) anche al nostro libro. Tentativo da decenni, già scartato.

Schulz (pp. 4-12) ritiene che il libro consti di un'unica fonte, accresciuta da successive aggiunte. Cazelles (coll. 1408-1414) invece ammette due redazioni. Ma gli argomenti addotti sono fragili, per siffatte ricostruzioni basate su una critica, che non tiene conto di quanto è stato precisato sopra, circa l'alleanza del Sinai.

Non c'è bisogno (anzi è errato), creare una seconda redazione e rimandarla al periodo profetico, solo perché nelle parti di Iudc. ad essa attribuite, si identifica l'infedeltà al Signore con l'inosservanza dei suoi comandamenti; e detta infedeltà è assimilata alla prostituzione (2, 17, 8, 27.33), concetto che troveremmo in Osea e negli altri profeti.

Ma tale concetto è già implicito nello stesso Decalogo (v.), essenza dell'alleanza «Io sono un Dio geloso...»); con il precetto fondamentale del monoteismo, e gli altri precetti morali!

È inutile pertanto ricorrere al redattore deuteronomistico! Forse, con troppa facilità, vi si ricorre (Spadafora, *Collettivismo e Individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953).

Conferme al valore storico del libro, sono i testi (Iudc. 1, 26; 3, 3) i quali suppongono che il regno degli Hittiti non ancora raggiunge quella decadenza verificata all'inizio del sec. XII (cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, p. 241 s.); 1, 21 suppone il tempo precedente al settimo anno del regno davidico (2Sam 5, 1-10).

[N. B. W.]

BIBL. - A. SCHULZ, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*, Bonn 1926; J. GARSTANG, *Joshua-Judges*, London 1937; R. TAMISSIER, *Le livre des Juges (La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), Paris 1949; H. CAZELLES, *Juges*, in DBs, IV. coll. 1394-1414; A. PENNA. *L'introduzione al libro dei Giudici* (1,1-3,6), in EstE, 34 (1960) 521-529: *Miscellanea Biblica A. Fernandez*; V. VILAR HUESO, *La battaglia del Quison y su problema cronologico*, *ibid.*, pp. 531-536.

---

**GIUDITTA.** - «Come Ruth ed Ester, ma con più ragione di esse, l'eroica e pia vedova che fu G. dà il suo nome al libro sacro, nel quale il racconto di un memorabile episodio della vita nazionale ebraica è tutto dominato dalla persona e dalla coraggiosa impresa di lei. È come un dramma in tre atti» (A. Vaccari).

1. L'assedio di Betulia. Nabucodonosor re d'Assiria sconfigge i Medi e manda Oloferne a trar vendetta dei popoli occidentali che si erano rifiutati di soccorrerlo (1-2, 20). I paesi sono devastati; la Fenicia, la Filistea si arrendono; Oloferne arriva ad Esdrelon contro i

Giudei che soli resistono (2, 21-4, 15). In un consiglio di guerra l'ammonita Achior dà ad Oloferne la ragione di questa resistenza: quando Israele è fedele al suo Dio, non ha nulla da temere da nessuno; e consiglia pertanto prudenza (5, 1-21). Oloferne, irritato, lo fa legare e cadere nelle mani dei Giudei. Assedia Betulia e, tagliandole l'accesso alle sorgenti, la riduce all'estremo (5, 21-7, 32).

2. Intervento di G. Dinanzi alla determinazione di resa, imposta ai capi dagli assediati, essa con fede ardente, prega, si mortifica, promette la salvezza, e concepisce un ardito disegno (8-9).

Adornata con cura, esce con la sua schiava verso gli Assiri; con la sua bellezza avvince Oloferne, e ne ottiene di rimanere indisturbata e libera per le sue pratiche religiose (10-12, 9). Invitata a banchetto e rimasta sola con Oloferne, mentre questi, ebbro dal vino, giace in un sonno profondo, gli tronca la testa e ritorna, con il suo trofeo a Betulia (12, 10-13, 20).

3. Fuga degli Assiri e trionfo degli Israeliti. G. dispone tutto per la vittoria. Gli Assiri, conosciuta la morte del loro capo, si disperdono, inseguiti dai Giudei (14-15, 7). Esaltazione di G. che erompe in un cantico di lode e di ringraziamento a Dio (15, 8-16, 17). Vita virtuosa e longeva; morte di G. (16, 18-25).

L'originale ebraico (L. Soubigou, p. 483-86) è perduto: ne tiene il posto l'antica versione greca, in tre principali recensioni; comune, sostenuta dai più antichi mss. ufficiali (BAS; base del testo critico, ed. A. Rahlfs, I, Stoccarda 1935, pp. 951-73), quella rappresentata dal codice 58 (dall'antica versione latina e dalla siriana), e la terza, la luciana, codd. 19.108; le due ultime derivano dalla prima (A. Miller, p. 17 s.).

La Volgata, elaborazione affrettata e piuttosto libera di s. Girolamo (PL 29, 39 s.) su di un testo aramaico, è di un quinto più breve del greco e ha un posto secondario. Nella maggiore e più grave parte dei casi i testi concordano: indice di lezione autentica, originaria (A. Vaccari). Il sacro autore, che scrisse nel sec. III a. C. vuole mostrare come la fedeltà a lahweh salva Israele da ogni pericolo (8, 11-27; 16, 1-7); l'esempio di G. casta e pia (8, 4 ss.; 12, 2-9) che trionfa del potente nemico, ne è prova efficace. A partire da Lutero, molti acattolici han ritenuto che il libro sia stato soltanto didattico-parenetico, intenda inculcare la dottrina suddetta.

Il testo sembrava favorirli per i dati contrastanti da esso offerti. Nabucodonosor (605-562) è detto re di Ninive (distrutta nel 612); mentre si è senz'altro dopo l'esilio e la ricostruzione del Tempio (4, 3.13 s.; 5, 18; 9, 1.13; 16, 17 ss.; non c'è traccia di idolatria: 8, 18; vige l'esatta osservanza della legge: 12, 2-9 ecc.; Miller, pp. 7-13). Nabucodonosor lotterebbe contro Arfaxad (ignoto) re dei Medi, espugnerebbe Ecbatana; mentre non combatté i Medi, né conquistò mai Ecbatana. Infine, oltre alle strane indicazioni geografiche, Betulia, il sommo sacerdote loachim, la stessa G. sono ignorati da tutto il Vecchio Testamento. Gli antichi ne han sempre sostenuto la storicità. E ormai comunemente ammesso tra gli esegeti cattolici e alcuni protestanti, che si tratti di libera narrazione di un fatto storico a scopo didattico-parenetico (Miller, Soubigou, Vaccari ecc.).

In realtà, le difficoltà sorgono dai nomi prescelti dall'autore per le persone e le località: scelta ordinata allo scopo principale dottrinale. Nabucodonosor, distruttore di Gerusalemme, quale tipo dei nemici del popolo eletto; Ninive, la cui fine predetta da Nahum e così rovinosamente realizzata, quale espressione eloquente della potenza di lahweh. «Tutto induce a pensare che il s. autore, per qualche ragione... di simbolismo, abbia voluto dare a luoghi e persone nome diverso dai veri. Ai contemporanei doveva essere facile, a noi invece assai arduo, intendere ciò che si nasconde sotto il velame di quei nomi» (Vaccari). Per l'identificazione (che è basilare) di Nabucodonosor, sono stati proposti una ventina di re, da Adadnirari III (810-782) a Demetrio I Sotere (161-151); qualche tentativo arrivò fino a Traiano (G. Volkmar), mentre G. è già citato da s. Clemente di Roma (ca. 95 d. C.)! L'identificazione, ormai comune, che meglio s'armonizza con i vari dati del testo, è quella già proposta da Sulpicio Severo (+420; PL 20, 137 s.): Nabucodonosor = Artaserse III Oco (358-337); dunque verso la fine dell'impero persiano.

L'espressione «preparar la terra e l'acqua» ad indicare l'aiuto da dare alle truppe (2, 7; Soubigou, p. 513) è propria dei Persiani (Erodoto II, 48 ss.). Oloferne e Vagao (Settanta *Bagoas*: 2, 4; 12, 10 ecc.) sono esattamente nominati da Diodoro Siculo (*Biblioteca historica* XVI, 47, 4; XVII, 5, 3; XXXI, 19, 2 s.); partecipano come condottieri subalterni alla campagna contro l'Egitto ed i ribelli satrapi occidentali (353-351 ca.).

In questo tempo, trova posto l'episodio di G. (Soubigou, pp. 492.512.556).

L'identificazione con Assurbanipal (668-626), diffusa nel passato, contrasta con i dati certi postesilici offerti dal libro. Recentemente G. Brunner (*Der Nabuchodonosor des Buches Judith*, Berlino 1940) l'identificava con Araka, ribelle a Dario I (ca. 520); costui effettivamente prese il nome di Nabucodonosor IV (iscrizione di Behistum, lin. 49 s.). È spiegato meglio in questa ipotesi perché i Giudei, rimasti fedeli a Dario, non siano stati molestati per l'uccisione di Oloferne; ma manca ogni altro riferimento ai dati offerti dal libro (Miller, in *Biblica*, 23 [1942] 95-100). Lo stratagemma di G. non oltrepassa quel che allora era ritenuto lecito in guerra contro l'invasore. «Gli impuri affetti che potevano sorgere nel cuore di Oloferne, G. non li cercava e neppure li temeva, sorretta com'era in Dio (13, 16-19). Con aver troncata la testa del nemico senza lesione della sua onestà, riportò un doppio trionfo, morale insieme e civile. Per questo la pietà cattolica vide in G. una figura dell'Immacolata, che, non tocca dall'impuro alito del tentatore, al serpente infernale schiaccia il capo» (Vaccari).

Il libro di G. manca nel canone ebraico, dalla fine del I sec. d. G., per esclusione arbitraria dei Farisei: v. Canone. La sua origine divina è attestata dai Padri e sancita dalla Chiesa.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, VI, 716 55.: A. MILLER. *Das Buch Judith*, Bonn 1940; A. VACCARI. *La S. Bibbia*, III. Firenze 1943, pp. 303-43; L. SOUBIGOU (*Da Ste Bible*, ed. Pirot, 4), Parigi 1949, pp. 483-575.

**GIUDIZIO di Dio.** - Atto o espressione con cui Dio manifesta la sua volontà per l'uomo e più precisamente lo "giudica" con una sentenza generale, o particolare.

a) Nel V. T. sono spesso chiamati "giudizi", nel senso generalissimo di espressione della sua volontà, le "leggi" (Lev. 18, 4.5.26; 19, 37; Deut. 4, 1; nel Salmo 119 [118] «iudicia tua» ecc.), le irreprensibili decisioni della sua giustizia (Ps. 19, 10; Ier. II, 20; Tob. 3, 2 ecc.), che sono favorevoli (Is. 59, 9.14), o vendicative (Is. 53, 8; Ier. 1, 16; Ez. 38, 22), fino ad assumere il senso di "castighi", sull'Egitto (Ex. 6, 6), Moab (Ez. 25, 11), gli empì (Prov. 19, 29), ecc.

Più precisamente l'espressione ha alle volte un senso forense. Dio giudica sempre secondo il merito (Gen. 18, 25; Is. 32, 22; Ps. 7, 12; 50, 6; 78, 5 ecc.), il suo popolo (Is. 3, 13; Ez. 34, 17; Mal. 3, 5) e gli altri popoli (Ioel 4, 12; Mi. I, 2; Ps. 96, 10, 13; 98, 9), tutta l'umanità alla fine dei giorni e gli individui alla loro morte.

Questo secondo concetto fu esplicito solo in testi più recenti (Sap. 1, 8-10; 6, 3-8; cf. Eccli. 38, 22 [Volg 23]). In Dan. 7, 9 ss. il Giudice «antico di giorni», i seggi per la corte, i libri (da cui sono cancellati i nomi degli empì: Dan. 12, I, mentre vi sono scritti i nomi dei buoni, che devono quindi rallegrarsene: Lc. 10, 20) sono elementi che danno anche la sceneggiatura di un g. di Dio, che viene così a coincidere in qualche particolare con figurazioni poetiche dell'Egitto e della Persia, diventate comuni alla cultura dell'antico Oriente, ma non dipende da esse nell'idea centrale di Dio Giudice, che è tutto della tradizione monoteista ebraica. Nel paganesimo l'idea è incerta e lacunosa a causa dell'insufficienza della teodicea: nella rivelazione biblica invece la giustizia è uno degli attributi sempre risultati essenziali del divino. Gli sviluppi rappresentativi si possono vedere portati alle estreme conseguenze negli apocrifi, specialmente Enoch.

b) Ugualmente appartenente al fondo più antico della fede israelitica a cui è proprio (fede, e quindi connesso con la rivelazione, non semplicemente "tradizione popolare") è il concetto assai complicato di un intervento personale di Dio nella storia umana, per fare giustizia definitiva, con premi e punizioni, in un "giorno", che vien detto "del Signore" per eccellenza. La documentazione più antica del termine non va oltre i profeti (Am. 5, 11; Is. 13-, 6.9; Ier. 46, 10; Ez. 7, 19 ecc.: in tutto 29 volte, senza contare le variazioni: «quel giorno, il giorno dell'ira», ecc.), e si ritrova in altri scritti (Ps. 97, 8 s., ecc.); ma i profeti vi si riferiscono come a una nozione corrente e diffusa, su cui portano la loro critica. Il giorno del Signore - essi insegnano - vedrà, sì, la glorificazione di Dio, ma non quella d'Israele, così come esso è: e Dio sarà glorificato col premiare il bene, ma anche col punire il male, di tutti i popoli (e questa è una delle più concrete delle loro dichiarazioni monoteistiche), e anche di Israele (onde l'espressione viene da essi ritenuta in esclusivo senso teologico-morale, e spogliata di ogni interpretazione nazionalistica e temporale). Alle volte poi l'espressione in forza del contesto risulta riferita al primo "giudizio messianico" (cf. la predicazione di Giovanni Battista, Mt. 3, 7 ecc.), di scelta degli "eletti" per il regno messianico, la Chiesa.

c) Nel N. T. il g. di D. rimane uno degli elementi fondamentali per l'impostazione escatologica preparata nel V. T., ma completamente, seppur gradualmente, rinnovata. Il g. di D. appare concepito secondo questo fondo antico e man mano precisato nei Sinottici

(Mt. 7, 2-8; 13, 40; 25, 31 ss.), in san Paolo (Rom. 1, 18-3, 20) e san Giovanni (3, 17-19; 5, 24; cf. 12, 31; 16, 11).

Vien distinto un giudizio messianico finale (su cui v. Giudizio universale) e uno messianico attuale, che è un giudizio diverso, più inteso a salvare, che a condannare (Io. 3, 17; 12, 47; 8, 15).

Un chiaro rilievo acquista nel N. T. l'annuncio del giudizio particolare di ogni uomo alla sua morte nei discorsi di Gesù (Mt. 5, 25-26; 12, 36), nelle parabole (Mt. 22, 11.14; 25, 30) e in san Paolo (Rom. 2, 16; Hebr. 9, 27; 10, 21-27).

[G. R.]

BIBL. - L. CERNY, *The Day of Yahweh and some relevant Problems*, Praga 1948; P. REINISCH, *Teologia del V. T.* Torino 1950, pp. 329-44; G. RINALDI, *I profeti minori*, fasc. I (Torino 1952), p. 49 ss.

---

**GIUDIZIO universale, o finale.** - Manifestazione della giustizia divina in un atto giudiziario unico per tutta insieme l'umanità. La dottrina del "giorno del Signore" nel V. T. comprende alcuni aspetti riferibili al giudizio universale (Ps. 97, 8-9; Is. 13, 9; Soph. 1, 2; Ioel 2, 1). La rivelazione completa di questo fatto escatologico è nel N. T., dove ne sono descritte le modalità con abbondanza di particolari (specialmente Mt. c. 25, I Ts. 4, 13-17; I Cor 15). Avvenuta la risurrezione (v.) dei morti, allo squillo dell'ultima tromba (I Cor 15, 52 ss.), e al grido di un Arcangelo (I Ts. 4, 16), Cristo comparirà Giudice dall'alto del cielo, seduto su un trono (Ap. 20, 11 s.), e i giusti risorti tutti insieme (non alcuni prima, altri dopo: I Ts. 4, 15; cf. I Cor 15, 51) gli andranno incontro. Di questo giudizio che verterà su ogni attività umana, pensieri (I Cor 4, 5), parole (Mt. 12, 36), opere (Rom. 2, 6) e omissioni (Iac. 4, 17), l'umanità intera risulterà divisa in buoni e cattivi, e per ognuna delle due categorie vi sarà la sentenza appropriata (Mt. 25, 34.46). Per il tempo nulla è detto, se non che prima del g. universale, Israele (come gruppo) si convertirà al Cristianesimo (Rom. 11, 25 ss.).

Lo stesso dicasi del luogo; ché Ioel 3, 2 "valle di Josafat" è solo nome simbolico, e la profezia riguarda la punizione dei popoli finitimi, ostili ad Israele, rientrati dall'esilio.

[G. R.]

BIBL. - B. LAVAUD, *Le jugement dernier*, in *La vie spirituelle*, 57 (1938) 113-19; G. RINALDI, *Le lettere ai Tessalonicesi*, Milano 1950, pp. 83-108. 137-62; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*. Rovigo 1949; ID., *L'escatologia in s. Paolo*, Roma 1957.

---

**GIURAMENTO.** - In senso stretto il g. è l'invocazione del nome divino a testimonio della verità di un'affermazione o garanzia della realizzazione di una promessa. In senso più largo g. si dice anche una affermazione particolarmente solenne di cui si voglia mettere in risalto la verità assoluta; in questo secondo senso il g. viene attribuito dalla

Bibbia anche a Dio stesso (Gen. 26, 3; Ex. 6, 8; 13, 5; 33, 1; Num. 32, 11, ecc.). Anche il g. in senso stretto ricorre spesso nella Bibbia (Gen. 21, 23; 31, 53.; Gal 1, 20; Hebr. 6, 16), e sempre nella sua genuina natura di ricorso più o meno esplicito alla garanzia della divina veracità.

Il nome di *'eleh* (probabilmente della stessa radice di Elohim) e Shebùah (probabilmente dalla stessa radice del numero sacro "sette"), che nel V. T. designano il g. con le circostanze che solevano accompagnarlo, quali per es. levare la mano al cielo (Gen. 14, 22; Deut. 32, 40), rivelano come il g. per gli Ebrei fosse un vero rito religioso, la cui efficacia veniva basata sulla veracità e giustizia divina. Il g. era così divenuto anche un criterio d'ortodossia: professione di fede vera giurare per il Dio dei padri (Deut. 6, 13; Is. 19, 18), atto di idolatria giurare per gli Dei stranieri (Ier. 5, 7; 12, 16; Am. 8, 4). Data la natura religiosa del g., la Legge Mosaica ne stigmatizzava severamente l'abuso (Lev. 11), 12; Num. 30, 3; Deut. 23, 21).

La speculazione rabbinica tuttavia, alterandone non poco la natura creò una serie di giuramenti adattati alle diverse circostanze della vita: di dichiarazione, di falsità, di testimonio, di deposito, ecc. Una complessa casistica che ne regolava la pratica fece sì che se ne attribuisse l'efficacia alle circostanze formali, mentre la molteplicità ne divulgò tanto l'uso da creare la convinzione popolare che solo il g. obbligasse alla verità e non il parlare comune.

Nell'ambiente spirituale caratterizzato da questa mentalità ben si comprende l'insegnamento di Gesù (Mt. 5, 33-38). Egli non condanna il g.; come erroneamente pensarono Wicleffiti, Valdesi, Anabattisti; basti considerare la stessa prassi degli Apostoli (Rom. 1, 9; 2Cor 1, 23; Gal. I, 29). In piena armonia con tutto il discorso del monte e con l'insegnamento Apostolico (Iac. 5, 12), Gesù inculca quale ideale del cristiano il culto totale della verità, culto quindi che deve rendere superfluo ogni g., la cui ragione di essere sta unicamente nella falsità e nella probabilità d'inganno. La perfezione che pone come ideale la verità importa anche il superamento del g.; si tratta di perfezione.

[G. D.]

BIBL. - J. PEDERSEN, *Der Eid b. den Semiten*, Strassburg 1914; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, II, Parigi 1935, pp. 239 s.

---

**GIUSEPPE.** - Penultimo figlio di Giacobbe, dalla prediletta Rachele (Gen. 30, 22 s.); il più pio, il più affezionato. In due sogni, Dio gli svela la futura grandezza: i covoni dei fratelli s'inclinano al suo; il sole, la luna e undici stelle gli rendono omaggio. I fratelli se ne adirano, anche perché G. aveva riferito al padre «brutte informazioni sul loro conto». E, quando lo vedono venir loro incontro nei pressi di Sichem, dove si erano spostati da Hebron con le greggi, se ne disfanno, dopo aver financo pensato di ucciderlo, vendendolo per 20 monete (cf. Lev. 27, 5), nonostante le sue lacrime e preghiere (Gen. 42, 21), a dei mercanti che dall'Arabia portavano in Egitto sostanze aromatiche e viscosi per l'imbalsamazione dei cadaveri.



G. aveva ca. 16 anni. I fratelli, presa ne la tunica (lunga e con mezze maniche, portata dai ricchi, e dai nobili, dono di Giacobbe), la intrisero nel sangue di un capro svenato e la mandarono al povero padre, che pianse inconsolabile la morte presunta del suo diletto (Gen. 37).

Nella capitale del Delta, sotto gli Hyksos (sec. XVIII), G. fu venduto a Potifar ufficiale superiore del Faraone, che presto gli si affeziona e gli affida l'amministrazione della casa. G. resiste alla seduzione della padrona; e calunniato da essa è gettato in carcere. Anche qui l'innocente è assistito da Dio; ottiene il favore del carceriere, che gli affida i detenuti, tra i quali capitano il coppiere e il panettiere del Faraone (Gen. 39). G. spiega a questi i loro sogni: il primo ritornerà al suo ufficio, il secondo sarà giustiziato (Gen. 40).

La previsione si realizzò. Due anni dopo, il Faraone vide in sogno salir dal Nilo sette belle vacche; quindi sette smunte, e queste divorar le prime; dopo una pausa, su uno stesso gambo sette spighe colme, seguite e divorate da sette bruciate dallo scirocco. Il coppiere si ricordò di G., e questi diede al Faraone la spiegazione: Ci saranno in Egitto 7 anni di abbondanza e, subito dopo, 7 anni di carestia. Dio vi avvisa perché provvediate in tempo.

Il Faraone innalza G. ca. trentenne, a suo viceré, con pieni poteri; gli dà un nome egiziano Safnat-paaneh (= largitore di vita) e, in moglie, Aseneth, figlia di un sacerdote di On, dalla quale nascono Manasse ed Efraim, eponimi delle due tribù, talvolta (Deut. 33, 13.16; Ez. 47, 13 ecc.) chiamate collettivamente G.

In grandi silos, distribuiti opportunamente per le città egiziane, nei 7 anni di abbondanza G. ammuccia grandiose riserve di viveri. Durante la carestia tutti ricorrono al Faraone; ed egli li manda al suo ministro; «Andate a G.», che mette in vendita, per gli Egiziani e poi per gli stranieri, le riserve accumulate (Gen. 41). Anche Giacobbe manda in Egitto i suoi figli. G. li riconosce subito; nascondendo la propria commozione, li tratta con durezza, quasi fossero spioni, allo scopo di ottenere, senza svelarsi, notizie del vecchio padre e del diletto Beniamino, assente; e per esplorare i loro sentimenti; se sono ancora cattivi come un tempo. Li rimanda così col grano e col danaro da essi pagato che fa nascondere nei sacchi, ma trattiene Simeone; sarà liberato quando gli porteranno Beniamino, come prova che han detto il vero. Finito il grano, i fratelli inducono Giacobbe a lasciar partire con essi Beniamino e ritornarono in Egitto (Gen. 42.43-, 23). G. fa un'ultima prova; finge di fare arrestare Beniamino; nel vedere lo sbigottimento degli altri e l'offerta di Giuda di restare in carcere, pur di evitare il grande dolore al vecchio padre, G. non sa più trattenersi e in pianto si svela ai fratelli, alquanto timorosi, abbracciandoli. È stata la Provvidenza - dice loro - che mi ha mandato qui (Gen. 43, 24-45, 15). Anche per invito del Faraone, G. chiama tutti i suoi in Egitto ed ha la gioia di abbracciare il vecchio padre, che adotta Manasse ed Efraim (v.). G. fa stabilire i suoi con le greggi nella fertile regione di Gessen, lungi dalla capitale e dalle altre città egiziane, perché possano conservare i loro costumi, e la purezza della loro religione (Gen. 46-48). Nel suo profetico addio, Giacobbe ha per G. bellissime parole: «Rigoglioso pollone è Giuseppe, rigoglioso pollone presso una fonte. Albero maestoso le cui superbe fronde si alzano sopra al muro di cinta. Goda di tutte le benedizioni del cielo» (Gen. 49, 22-26.). Morto Giacobbe, G. ne fa imbalsamare il cadavere, con un grandioso corteo lo va a seppellire in Canaan, nel sepolcro di famiglia.

A 110 anni, G. sente avvicinarsi la fine; e affida fratelli, figli e nipoti con intensa fiducia alla divina Provvidenza: «Dio vi aiuterà e vi farà risalire alla terra promessa ad Abramo e al nostro padre; allora porterete via di qua le mie ossa» (Gen. 50).

Il colore egiziano della narrazione è pronunziato ed esattissimo, sia nei termini adoperati, che nel quadro storico-sociale, e nei particolari. È una vivida pittura degli uomini, dei costumi e degli usi degli Egiziani in tutti i campi della vita (A. S. Yahuda).

I Padri son concordi nel vedere in G. una figura di Gesù N. S. perseguitato, venduto, umiliato e risorto per la salvezza del suo popolo. La Chiesa ripete, con felice adattazione, l'invito del Faraone: «Andate a G.», il s. capo della s. Famiglia.

[F. S.]

BIBL. - V. ERMONI, in DB, III, coll. 1655-69: A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 142-78; H. SIMON - J. PRADO, *Vetus Test.*, I, 6a ed., Torino 1949, pp. 175-83. 190 ss. 195 s.

---

**GIUSEPPE Santo.** - Sposo di Maria Vergine e padre putativo (Lc. 3, 21) di Gesù, da Pio IX (8 dic. 1870) proclamato «patrono della Chiesa universale». Il nome (ebr. Iasef, apocope di lehasef, dalla radice iasaf = accrescere) significa "lahweh accresca". Le fonti per la vita di s. G. sono quasi esclusivamente *i brani evangelici* (Mt. e Lc.) *della infanzia di Gesù*; gli *apocrifi* sono soltanto leggendari.

G. era della casa di David: l'Angelo lo chiama infatti «G., figlio di David» (Mt 1, 20; cf. Lc. 2, 4; 3, 23). Il padre si chiamava Giacomo (Iacob) secondo s. Matteo (1, 16), Beli secondo s. Luca (3, 23): Beli però era o padre legale, o padre adottivo (v. Genealogia). Egesippo (*Hist. eccl.* di Eusebio 3, 11) ricorda anche un suo fratello di nome Clopa o Oeofa. Forse era oriundo di Nazaret (Lc. 1, 26 s.): esercitava la professione di artigiano: \*\*\* (Mt. 13, 55; cf. Mc. 6, 3). La Volgata traduce *faber*, che più ordinariamente significa fabbro ferraio: il termine greco invece allude piuttosto al falegname o carpentiere, come intendono anche le versioni siriana, copta, etiopica ed una antichissima tradizione rappresentata da B. Giustino e da molti apocrifi. L'ultima opinione sembra più probabile, senza negare però che, all'occorrenza, egli facesse anche lavori in ferro ecc.

Il fatto saliente della vita di G. è il suo *matrimonio con Maria*, avvenuto certamente in età giovanile o nella prima età virile, contrariamente a quanto hanno sognato gli apocrifi ed anche qualche scrittore ecclesiastico. Il Vangelo chiama a più riprese G. sposo (\*\*\*) di Maria e Maria sposa (\*\*\*) di G. (Mt. 1, 19.20.24; Lc. 1, 27; 2, 5): vero matrimonio dunque quello di G., anche se verginale come risulta dal voto di castità della Madonna (Lc. 1, 34) e dal dogma della sua perpetua verginità.

Non molto dopo il matrimonio si accorse dei segni di maternità della sposa (Mt. 1, 18 s.) e pensò di «rimandarla segretamente»: infatti «essendo giusto» (ibid.) e non avendo il minimo sospetto sulla integrità della sposa, davanti all'incomprensibile voleva celare il mistero ed eclissarsi personalmente. Un angelo gli annunzia il concepimento verginale di

Maria (ibid. 1, 20) ed egli «prese (\*\*\*) presso di sé la Bua sposa» (ibid. 1, 24. Non è certo se, quando tutto questo accadde, Maria e G. erano solo fidanzati (come sembrano pensare con i Padri Greci i più degli esegeti moderni) o già sposati e perciò coabitassero insieme (come pensano invece i Latini e non pochi esegeti odierni). In ogni modo si ricordi che il fidanzamento presso gli Ebrei creava già il vero vincolo matrimoniale.

Nell'imminenza della nascita di Gesù, G. si reca a Betlem per iscriversi nelle liste del censimento ordinato da Ottaviano Augusto (Lc. 2, 1-7). Fu presente alla divina natività nella grotta (ibid.) 2, 7) ed all'adorazione dei pastori (ibid. 2, 16). All'ottavo giorno impose al neonato il nome rivelato dall'Angelo (Lc. 2, 21.25). Nella Presentazione di Gesù al tempio, G., in quanto capo della s. Famiglia, portò l'offerta rituale dei poveri per il riscatto del primogenito (Lc. 2, 22 ss.). Fu presente all'incontro del santo vecchio Simeone col Fanciullo e ne ricevette anche la benedizione (ibid. 2, 33 ss.). Dopo la Presentazione ritornò a Betlem, dove, alcuni mesi più tardi, i Magi troveranno la s. Famiglia (Mt. 2, 1-12). Nella notte stessa della partenza dei Magi un Angelo gli appare ancora e gli dice di fuggire in Egitto per salvare la vita del Fanciullo dalle insidie di Erode (ibid. 2, 13 ss.): alla morte poi del tiranno l'Angelo gli riappare e lo esorta a ritornare in patria (ibid. 2, 19-21). Pensava di stabilirsi a Betlem, ma, saputo che Archelao regnava nella Giudea al posto del padre, ebbe timore di andarci: un Angelo gli appare di nuovo e lo ammonisce di fissare la sua dimora a Nazaret (ibid. 2, 22 s.). Ivi egli visse nel silenzio con Maria e con Gesù (Lc. 2, 40), provvedendo a tutte le necessità domestiche.

Ritroviamo ancora s. G. nell'occasione del pellegrinaggio pasquale di Gesù a 12 anni (Lc. 2, 41 ss.); e con Maria soffrì per lo smarrimento di Gesù: «... Ecco che tuo padre ed io dolenti ti cercavamo» (ibid. 2, 48). Dopo di che la s. Famiglia ritornò a Nazaret e di Gesù si dice che obbediva a Maria e a G. (ibid. 2, 51) e cresceva sotto i loro occhi «in sapienza, in statura ed in grazia» (ibid. 2, 52).

A questo punto s. G. scompare dal Vangelo. La sua morte deve essere avvenuta prima dell'inizio della vita pubblica di Gesù. Infatti mentre la gente ricorda sua Madre e i suoi cugini (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3), non ricorda mai G., e parlando di Gesù lo chiama semplicemente «il figlio di Maria» (Mc. 6, 3).

Di s. G., il Vangelo dice soltanto che era "giusto" (Mt. 2, 19), perfetto cioè nei suoi rapporti con Dio e col prossimo. La missione affidata gli da Dio è indice della sua mirabile santità.

[S. C.]

BIBL. - U. HOLZMEISTER, *De S. J. quaestiones biblicae*, Roma 1945.

**GIUSEPPE BARSABA.** - v. Barsaba.

**GIUSEPPE il falegname (Storia di).** - V. Apocrifi.

**GIUSEPPE, cugino di Gesù.** - v. Fratelli di Gesù.

---

**GLOSSA.** - È la spiegazione breve di una parola o di una frase della Sacra Scrittura. \*\*\* nel greco classico = lingua (membro) e linguaggio. Presso i grammatici posteriori g. sono le parole antiche o oscure o straniere bisognose di schiarimento; contemporaneamente questo stesso schiarimento fu detto g. o glossema. Presso i Latini g. ritenne il senso di breve spiegazione di parole oscure: «G. est unius verbi vel nominis interpretatio ut catus i. e. doctus» (Alcuino). Tale rimase il senso comune della voce g. anche nelle lingue moderne (cf. it. chiosa, chiosare). Nel medioevo g. indicò ogni specie di brevi spiegazioni alla Bibbia dedotte soprattutto dai ss. Padri. Queste si ponevano o in margine al testo sacro (glosse marginali) o tra le linee (glosse interlineari) o più raramente in calce. La più celebre g. marginale (detta "Ordinaria" per l'uso continuo e citata con l'appellativo di "Autorità") è quella attribuita finora a Walafrido Strabone Abate di Reichenau (849), ma che recenti studi critico-storici hanno restituito ad Anselmo di Laon (1117), lo stesso autore della "g. interlinearis": Essa più che a dar l'esegesi letterale mirava a servire la teologia; essa divenne il pane quotidiano dei teologi del medioevo; il luogo biblico degli scolastici; strumento di lavoro per la riflessione del teologo sul dato biblico. Dominò dal sec. XII al XVI.

Nel linguaggio della critica testuale g. indica una interpolazione al testo, sia sacro che profano.

[S. R.]

BIBL. - J. DE GHELLINCK, *Le mouvement theologique du XII siècle*, 2a ed., Bruges 1948, pp. 104.12.; G. PERRELLA, *Introduzione generale a S. Bibbia*, 2a ed., Torino 1952, pp. 304, 314.

---

**GODOLIA.** - (Ebr. = "grandezza di lahweh"). Primo governatore della Giudea dopo la vittoria dei Babilonesi del 587 a. C., figlio di Ahikam (Ier. 39, 14); fu eletto a tale ufficio, perché conosciuto come fautore di una politica filobabilonese al tempo dell'ultimo re Sedecia.

G. si stabilì in Masfa, antico centro religioso di Israele (cf. Ier. 40, 6; I Sam 7, 5 ss.), cercò di riportare l'ordine, di ricostituire almeno un'ombra di governo fra gli sbandati e di proteggere i poveri rimasti nel paese. Fu ucciso dopo soli due mesi da un gruppo di nazionalisti fanatici, guidati da un certo Ismaele e favoriti dal re degli Ammoniti (2Reg. 25, 25). La congiura era stata scoperta e denunciata da Iobanan, figlio di Caree, a G., ma questi non volle crederci (Ier. 40, 15 s.).

[A. P.]

BIBL. - G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, 2a ed., Torino 1934, P. 495 s.; G. VITTONATTO, *Il libro di Geremia*, (Berruti) ivi 1955, pp. 35. 468-478.

**GOEL.** - v. Levirato.

**GOG e MAGOG.** - v. Ezechiele.

**GOLGOTA.** - v. Calvario.

**GOLIA.** - v. Davide.

**GOMOR.** - v. Misure.

**GOMORRA.** - v. Pentapoli.

**GORGIA.** - v. Maccabei.

---

**GOTICA (Versione).** - È la versione destinata ai Visigoti convertiti si già nel sec. III al Cristianesimo. Ne è autore l'inventore dell'alfabeto gotico, Ulfila (+383 ca.). Nato probabilmente nella religione cattolica, egli divenne ariano per l'influsso di Eusebio da Nicomedia e, fatto Vescovo, s'adoperò per la conversione del popolo all'arianesimo. La traduzione di Ulfila comprendeva tutto il Nuovo Testamento: è incerto se comprendesse il Vecchio Testamento. Il N. T. riflette con molta fedeltà (tranne Phil. 2, 6, tradotto in senso ariano) la recensione antiochena (A) del testo greco: ma è stata sottoposta ad una graduale latinizzazione, visibile soprattutto nell'epistolario paolino.

La versione gotica è conservata in stato frammentario: 1) frammenti del *Codex argenteus* della biblioteca universitaria di Uppsala, di origine italica (sec. V-VI); conteneva originariamente i 4 Vangeli nell'ordine: Mt., Io., Lc., Mc. Cf.: *Codex argenteus Upsaliensis... phot. editus*, Uppsala 1927; 2) frammenti della lettera ai Rom. nel cod. Carolinus di Wolfenbüttel; 3) frammenti vari in palinsesti scoperti da Angelo Mai nel 1817 nella Biblioteca Ambrosiana: lettere di s. Paolo nel cod. Ambros. A e in 4 fogli trovati a Torino nel 1866; Il Cor e frammenti nel cod. Ambros. B; frammenti di Mt. 25-27 nel cod. Ambros. C; frammenti di Neh. 5-7 nel cod. Ambros. D; 4) frammenti vari in un cod. Viennese (Salzburg-Wiener Alkuinhandschrift); 5) frammenti di Lc. 23-24 in un foglio pergameneo dell'Università di Giessen in lingua gotico-latina.

[A. R.]

BIBL. - B. BARDY, *Ulfila*, in DThC, XV, coll. 2048-57; A. VACCARI, in *Institutiones Biblicae*, I, 5a ed., Roma 1937, pp. 287 s.

---

**GRAZIA.** - I. Non si trova nel Vecchio Testamento il concetto cattolico di grazia come dono soprannaturale di Dio, per cui manca anche la parola ebraica corrispondente. Il greco <sup>\*\*\*</sup>, oltre a significare la bellezza (Prov. 4, 9; 5, 19) traduce spesso nei LXX l'ebraico *hen* nel senso di benevolenza (Esth. 2, 15) benché altre volte *hen* venga tradotto <sup>\*\*\*</sup> (Gen. 19, 19), che corrisponderebbe piuttosto all'ebraico *he-sed*. Questa parola (spesso associata al *'emet* divino o a *rahamim*) esprime l'atteggiamento proveniente da un patto o

alleanza stabilita tra due, che presuppone una fiducia mutua risultante dall'obbligo contratto; e riguarda principalmente la fiducia nell'aiuto che Iddio vuol concedere al popolo israelitico liberamente legato a Dio per la *berith*: «Comprendi dunque che il Signore, tuo Dio, Egli sì è Dio; quel Dio fedele, che mantiene il patto e la benevolenza per mille generazioni a coloro che lo amano e che osservano i suoi precetti» (Deut., 7, 9). E benché gl'Israeliti siano infedeli al patto, Iddio «ricco in *hesed*» «sa perdonare il peccato» (Ez. 34, 6).

Con questo *hesed* ci avviciniamo di più al concetto neo testamentario di grazia. Ma come si vede, non c'è nel V. T. una rivelazione esplicita ma semplici indizi della grazia, accentuati gradualmente con l'avvicinarsi della nuova economia.

Ma la dottrina sulla grazia non può limitarsi alle parole ebraiche *hen*, *hesed berith* o alle greche \*\*\*. Oltre le parole si trova la realtà manifestata dai fatti più che dalle parole stesse. Si potrebbe affermare che tutta la storia biblica non è che la manifestazione, per mezzo dei fatti della dottrina della grazia.

Il primo indizio di questa grazia è lo stato di giustizia originale in cui furono creati i progenitori, che godono d'una amicizia particolare con Dio.

Spezzato questo vincolo d'amicizia col peccato, Dio stabilisce prima con Abramo, dopo con Mosè, un patto che tende ad allacciare rapporti di fiducia mutua tra Dio e il suo popolo (Deut. 8, 5).

I profeti richiameranno spesso (Is. 66, 2; Ier. 4, 3-4; Am. 4, 11-22) all'interiorità di questi rapporti di figli (2Sam 7, 14) verso il Padre celeste, ridotti o addirittura stroncati dal popolo, il quale, almeno in gran parte, si abbassa ad interessi materiali e perfino a pratiche idolatriche.

In tutta questa storia si delineano gli elementi di un rinnovamento interiore e di una purificazione dello spirito (Ez. 11, 19), che sono l'annuncio e il preludio della nuova economia della grazia. Le frequenti donazioni dello Spirito (v.) di *lahweh* ai giudici e profeti, ne sono anche un argomento.

BIBL. - F. ASENSIO, *Misericordia et veritas. El Hesed y 'Emet divinos, su infiujo religioso-social en la historia de Israel*, Roma 1949; J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, (AtA II, 3), Munster 1930; J. KOBERLE, *Sunde und Gnade im religiosen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, Munchen 1905; W. F. LOFTHOUSE, *Hen and Hesed in the O. T.*, in *ZatW* 51 (1933) 29-35; P. HEINISCH, *La teologia del V. T.*, trad. ital. di D. Pintonello, Roma 1950, pp. 360-361.

II. \*\*\* che nella gremità profana ha un senso limitato, alla bellezza fisica o morale (bellezza, amabilità, gentilezza) o è sinonimo di gratitudine (Senofonte, *Anab.* 3, 3, 14) acquista nel Nuovo Testamento uno sviluppo ricchissimo di sensi ed uno spiccato contenuto religioso. Dalla benevolenza o favore, in senso attivo, col quale uno beneficia un altro (Lc. 2, 40) passa a significare lo stesso favore (senso passivo) ricevuto (Lc. I, 30). Poi è il dono gratuito concesso (2Cor I, 15) e più particolarmente il cumulo di doni da noi ottenuti per mezzo della redenzione (At. 13, 43) e concretamente l'ausilio soprannaturale

(= grazia attuale) di questa vita (2Cor 12, 9) e la beatitudine celeste (I Pt. I, 13). Finalmente la gratitudine tanto verso gli uomini (Lc. 17, 9; I Tim. I, 12) quanto principalmente verso Iddio (Rom 7, 25; I Cor 15, 57).

a) Nei Vangeli sinottici (dove l'uso di \*\*\* è scarso e viene limitato a pochi testi lucani) la dottrina teologica della grazia è affermata da Gesù in occasione dell'insegnamento sul regno di Dio. Il Padre celeste ama i suoi figli, buoni e cattivi, giusti ed ingiusti (Mt. 5, 45) ed è disposto a perdonare i più gravi peccati (Lc. 18, 13-14) sempre che se ne pentano. A questo scopo ha inviato il suo Figlio a distruggere il dominio di Satana (Mc. 3, 24-28). Tutti potranno entrare in questo regno, coll'aiuto però di Dio (Mc. 10, 26.27) che concede i suoi beni per pura bontà (cf. la parabola degli operai; Mt. 20, 13-16).

b) L'uso di \*\*\* non è nemmeno frequente in s. Giovanni, benché la dottrina della grazia sia in lui ricchissima. Tutta l'opera di Cristo viene definita nel vangelo una \*\*\* (1, 17; cf. anche il V. 16 molto discusso \*\*\* ma che deve interpretarsi nello stesso senso); nondimeno la parola giovannea equivalente sarebbe «vita» nella quale si trova il midollo degli scritti di S. Giovanni (cf. 20, 31) dove si è trovata una sintesi della sua teologia (cf. MAX MEINERTZ, *Theologie des N. T.*, D, 267-268, Bonn 1950) tanto nel vangelo (5, 26; 11, 25; 14, 6) come nella prima lettera (1, 2). La vita viene concessa al fedele che avendo fede in Gesù, riceve il Battesimo (3, 5-8) e mangia la carne di Cristo (6, 51.53.54.57.58).

Vita eterna o vita semplicemente sono concetti identici per Giovanni (17, 2; 3, 36; I Io. 1, 2; 5, 20; cf. B. BARDESSONO, *La «vita eterna» in s. Giovanni*, in *Divus Thomas Piac.* 39 (19136) 15-34, 113-142) poiché la vita eterna è considerata come un dono presente (3, 15 s.; 5, 40).

Tanto la fede come la vita sono un dono di Dio che non può provenire da un principio umano, ma soltanto dall'unione con Dio, per mezzo dello Spirito Santo (3, 6; 6, 63) che ci viene dato attraverso la glorificazione di Cristo (7, 37-39). È una nuova natività, una «rigenerazione» (3, 5-8 \*\*\* nel doppio senso di «denuo» ed «ex alto»). Dalla vita si può passare alla morte, dalla luce alle tenebre; onde il rigenerato deve vivere sempre unito alla vite come un tralcio (15, 1-8) e rimanere in Cristo \*\*\* è parola amata da s. Giovanni che la adopera 40 volte nel vangelo, 23 nella prima lettera, 3 nella seconda). La gratuità della grazia viene chiaramente significata (6, 44).

c) S. Paolo si può dire il teologo della grazia. Come tutti hanno peccato - giudei e gentili - tutti hanno bisogno della redenzione di Cristo (Rom. 3, 23-25) che non è soltanto una manifestazione dell'amore di Dio (Eph. 2, 4.6; Rom. 5, 8), ma anche una grazia (Rom. 5, 15; 2Cor 8, 9). Questa grazia l'ha sperimentata in se stesso l'apostolo delle genti dalla sua conversione (Gal. 1, 15) e ciò l'ha reso capace di annunziarla agli altri.

Paolo ha lottato alacramente contro i giudaizzanti che pretendevano attribuire un valore alle opere legali del giudaismo. Contro di loro insorge con la netta esposizione del suo vangelo (Gal. 1, 11; 2, 2) fatta ad Antiochia innanzi a Pietro (Gal. 2, 14-21), dove la giustificazione per la morte redentrice di Cristo è chiamata «grazia di Dio» (v. 21). Non sono dunque le opere della legge capaci a dare la giustificazione ma la fede in Cristo (Rom. 4, 3; Gal. 3, 6) che è anche una grazia di Dio (Phil. 1, 29; Eph. 2, 8-9; Rom. 9, 16),

il quale ha accettato per noi il prezzo del sangue di Cristo (I Cor 6, 20). Per mezzo di questo sangue diventiamo figli di Dio (Gal. 4, 4-7), non soggetti alla legge, ma liberi colla libertà dei figli (Rom. 8, 14-17).

La vita della grazia è in atto nel corpo mistico (cf. questa voce), in cui Cristo Capo trasfonde la virtù rigeneratrice nei fedeli incorporati come membri in Lui (Eph. 4, 16).

Quest'opera di salute, iniziata da Dio, ed eseguita da Cristo, ha come Consumatore lo Spirito Santo, sotto il cui influsso siamo giustificati, santificati (I Cor 6, 11) e diventiamo una \*\*\*; (Gal. 6, 15), eredi della gloria celeste (Rom. 8, 14-17). Cf. la voce «Spirito Santo».

d) Anche per s. Pietro, la cui dottrina della grazia, benché senza uno sviluppo così vasto, ha una mirabile coerenza colla dottrina paolina, l'opera salvatrice di Cristo è una grazia (I Pt. 1, 10.13). Identico con Paolo il valore del sangue di Cristo (1, 18) ed il rapporto dei preziosi beni datici (2Pt. 1, 4) con lo Spirito Santo (I Pt. 4, 14). Dobbiamo inoltre a s. Pietro una delle espressioni più belle e teologiche della grazia, dono col quale diventiamo «consorti della natura divina» \*\*\* (2Pt. 1, 4).

[F. P.]

BIBL. - A. RADEMACHER, *Die ubernaturliche Lebensordnung nach der paulinischen und ioanneischen Theologie*, Friburgo in Br. 1903; P. ROUSSELOT. *La Graee d'après S. Jean et S. Paul*, in RSeR, 18 (1928) p. 87-104; P. DENIS, *La révélation de la Grace dans S. Paul et dans S. Jean*, Liegi 1949; DBs, III, col. 701-1319, voce «Grace».

---

**GRECHE (Versioni).** - I. Versione dei Settanta. La diffusione della lingua e della cultura greca a tutto il mondo civile determinò i Giudei, specie quelli della Diaspora residenti ad Alessandria di Egitto, ad una versione greca del Vecchio Testamento ebraico che fosse accessibile al mondo ellenistico. La versione è detta, dal luogo, Alessandrina, o più comunemente dei Settanta (LXX). Elementi per la storia dei LXX sono forniti dalla Lettera di Aristeo, dal filosofo giudeo Aristobulo (Eusebio, *Praep. Evang.* 13, 12: PG 21, 1907); dal prologo dell'Eccli., composto dal nipote dell'autore (130 a. C.); dall'ebreo Filone (*De Vita Moysis* 2, 5-7); da Flavio Giuseppe (*Ant.* XII, 2); da vari scrittori ecclesiastici e dal Talmud. L'autore della lettera di Aristeo, un giudeo occultatosi sotto il nome pagano di Aristeo, racconta al suo fratello Filocrate l'invio ad Alessandria da parte dell'autorità di Gerusalemme, dietro preghiera del re Tolomeo Filadelfo (285-247), di 72 Dottori della Legge, i quali, ritirati a spese del Re nell'isoletta di Faro, in 72 giorni tradussero in greco tutto il Pentateuco. Il substrato della leggendaria lettera, e cioè la traduzione greca del Pentateuco a metà del sec. III (sotto Tolomeo Filadelfo) ad Alessandria, è riconosciuto come storico da tutti i critici. Gli altri elementi, legendari, vennero ripresi ed ampliati: Filone parlò di una ispirazione divina dei 72 traduttori tale che portò ad una identità verbale di tutte le traduzioni compiute isolatamente; gli scrittori posteriori giudei e cristiani ridussero a 70 i traduttori (di qui la denominazione corrente), fecero oggetto della traduzione non solo il Pentateuco ma anche i Profeti e tutto il V. T.; isolarono i traduttori



ciascuno in una cella (solo s. Epifanio li abbinò supponendo 36 celle per 72 individui) per sottolineare maggiormente l'ispirazione che portò all'identità verbale.

La versione dei LXX, iniziata con la traduzione del Pentateuco verso il 250 a. C., fu completata verso il 130 a. C. con la traduzione degli altri libri in tempi e per opera di autori diversi (prologo dell'Eccli.). Si utilizzò un archetipo ebraico notevolmente diverso dal testo premasoretico, che si cristallizzerà, nei suoi elementi consonantici, agli inizi del sec. I a. C. e che servirà di base alle versioni greche di Aquila, Simmaco e Teodoziona, alla Pesitta Siriaca, alla Volgata latina e passerà integralmente nel Testo Masoretico. L'indole della versione non è identica per tutti i libri. Per la conformità con l'originale si ha servilismo in Canto ed Eccle.; letteralità nei Ps. e nei Profeti, eccetto Dan.; fedeltà nel Pentateuco e nei libri storici; libertà in Iob, Prov., Dan. ed in Esth. per gran parte. Per la greccità si distinguono Iob e Prov. Per la comprensione del testo invece eccelle il Pentateuco. I LXX hanno una importanza storica difficilmente valutabile, perché divennero la Bibbia degli Apostoli e della primitiva Cristianità; ed una importanza critica non minore perché riflettono un archetipo ebraico diverso da quello a base del testo masoretico ed hanno originato le versioni: latine pregeronimiane, copta, armena, etiopica, georgica e gotica.

II. Versioni greche del sec. II d. C. - La versione greca dei LXX, ch'era stata accolta con giubilo dai Giudei ellenisti tanto che si celebrava l'anniversario della traduzione, fu ripudiata dal giudaismo ufficiale. Anzitutto perché, in seguito all'unificazione del testo ebraico, iniziata ca. il 100 d. C. principalmente per influsso del grande Rabbi 'Aqiba', a fine di creare una base valida alla esegesi rabbinica che attribuiva un significato ad ogni piccola parola o sillaba, si determinò un forte contrasto con la versione dei LXX, rappresentata da manoscritti discordanti in molti punti fra loro ed anche dal testo ufficiale ebraico. Secondariamente l'avversione fu dovuta all'uso che i cristiani facevano di detta versione nelle loro controversie cristologiche coi Giudei. I Giudei ellenisti, impossibilitati a ricorrere all'ebraico per l'ignoranza della lingua, furono necessitati a nuove v. g. La prima fu composta ca. il 140 d. C. da un proselita greco di nome Aquila. Imbevuto del metodo ermeneutico di 'Aqiba', buon conoscitore del greco e dell'ebraico, riprodusse il testo ufficiale ebraico con tutta esattezza, persino nelle minuzie più insignificanti. Stimata moltissimo dai Giudei per la estrema fedeltà al testo ebraico, fu impiegata per molto tempo nelle sinagoghe. Per desiderio dei Giudei ancora affezionati ai LXX, un altro proselita di nome Teodoziona, forse ca. il 180 d. C. fece una versione dall'ebraico ch'è piuttosto una armonizzazione dei LXX col testo ebraico. Questa versione godé le simpatie dei cristiani. Una terza traduzione della Bibbia ebraica fu compiuta dall'ebionita Simmaco ca. il 200 d.C. con metodo diverso dai suoi predecessori. In un greco elegante, spesso felicemente adattandosi al genio della lingua greca, mirò alla fedeltà concettuale anziché alla fedeltà verbale come aveva fatto Aquila. L'importanza di queste versioni è data dal loro apporto alle vicende dei LXX e alla formazione della Volgata latina, giacché s. Girolamo, nella sua difficile traduzione dal testo ebraico, ricorse frequentemente ad esse, specie ad Aquila giudicato «*verborum diligentissimum explicatorem*».

Altre versioni greche, parziali ed anonime, vengono chiamate "Quinta", "Sesta", "Settima". Nell'antica letteratura cristiana vengono pure ricordati il "Siro", ch'è una

versione greca fatta sull'ebraico da un siro sconosciuto; ed il "Samaritano", altra versione greca preparata dai Samaritani. Di queste versioni possediamo soltanto frammenti nei commentari di s. Girolamo ed altri Padri, nel margine dei codd. Marcaliano (Q), 86, 710, della versione siro-esapiare e nei pochi avanzi dell'Esaple di Origene.

III. *Recensioni dei LXX*. - La versione dei LXX già nel sec. I d. C. aveva perduto la primitiva integrità, essendo stata conformata in Asia Minore al testo ebraico, come appare dalle citazioni presso Filone, gli scrittori del N. T. e Flavio Giuseppe. Le grandi differenze fra i singoli codici e la discrepanza dal testo ebraico non lasciarono insensibili i Cristiani, sostenitori tenaci dei LXX. Origene tentò ovviarvi con la colossale opera dell'Esaple (\*\*\*) "sestuplice") nella quale trascrisse; o fece trascrivere, tutto il Vecchio Testamento, sei volte in sei colonne parallele, contenenti per ordine: 1) il testo ebraico in caratteri ebraici; 2) il testo ebraico traslitterato in caratteri greci; 3) la versione greca di Aquila; 4) quella di Simmaco; 5) la versione dei LXX; 6) quella di Teodoziona. La massima cura di Origene fu portata alla 5a colonna (LXX) con un duplice intento, scientifico e pratico: l'uno in servizio della polemica religiosa, l'altro dell'esegesi biblica. (PG 11, 60 ss.; PC 13, 1293). Per far conoscere agli apologeti cristiani, ignari per lo più dell'ebraico, la conformità o meno dell'adottato testo greco dei LXX nei riguardi del testo ebraico, invocato dagli ebrei nelle polemiche religiose, segnò in margine della 5a colonna con un obelo (lineetta orizzontale, per lo più con un punto sopra e l'altro sotto) ciò che si trovava in greco ma non in ebraico e vi inserì con un asterisco o stelletta ciò ch'era in ebraico e non nel greco (togliendone l'espressione per lo più dalla versione di Teodoziona). contemporaneamente perseguì il secondo intento: dare alla Chiesa cristiana un testo dei LXX corretto ed uniforme. Scegliendo un buon codice del tipo del cod. Vaticano, B (che rappresentava la recensione preesapiare) ne corresse le mende sul testo ebraico, aiutato da altre versioni greche e raggiunse la correttezza in modo notevole. La recensione esapiare, costituita dalla 5a colonna, fu adottata però soltanto dalle Chiese di Palestina e non conferì di conseguenza l'auspicata uniformità. Dell'Esaple origeniana (50 grossi volumi di formato atlante), terminata e conservata a Cesarea di Palestina fino alla distruzione araba (638), mai copiata integralmente, si fecero due specie di copie: 1) copie di un solo libro (ad es. il Salterio nei frammenti del Cairo e dell'Ambrosiana) con tutte le colonne in disteso, almeno le greche; 2) copie intere della 5a colonna (LXX) con riporto a fianco di buone lezioni delle altre colonne ossia di Aquila, Sim. e Teodoziona, utilizzate nelle tante citazioni di lezioni esapiari che ci furono tramandate nei commenti dei Padri greci ed in margine a codici dei LXX.

Copie della 5a colonna abbiamo in codici con segni diacritici (codd. 376; 426; A; 247 ecc.) e nella versione siro-esapiare, conservata per una buona metà in un cod. della Bibl. Ambrosiana.

Non disgiunte dall'Esaple sono le Ettaple e le Ottaple di cui parlano alcuni codici e scrittori: incorporando nell'Esaple le versioni anonime e parziali (la 5<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup>), Origene ottenne sette o otto colonne anziché sei. Opere distinte sono invece le Tetraple, estratte dall'Esaple con l'omissione delle due colonne ebraiche, non senza qualche variante o miglioria nei LXX. L'originale delle Tetraple perì a Cesarea insieme all'Esaple e ne restò qualche lezione in codici e scrittori.

La terza recensione dei LXX (codd. M, Q, V, 29, 86, 121, 128, 243), per testimonianza del solo s. Girolamo (*Praef. in Par.*: PL 28, 1324 ss.) fu eseguita da Esichio, identificato da alcuni con l'omonimo vescovo egiziano morto martire verso il 300 (Eusebio, *Hist. Eccl.* 8, 13), il quale su un codice affine al Vaticano (B) conformò i LXX al testo ebraico con più servilità di Origene, senza trascurare le esigenze stilistiche ed esegetiche.

Un'altra recensione (codd. K, 54, 59, 75 per l'Ottateuco; 19, 82, 93, 108 per gli altri storici; V, Z, 22, 36, 48, 51, 231 per i profeti), sempre secondo la testimonianza di s. Girolamo, fu apprestata da Luciano, fondatore della Scuola Antiochena, martire nell'anno 312, il quale, pure su un codice affine al Vaticano (B), conformò i LXX al testo ebraico, con ricorsi preferenziali ad Aquila e con intenti armonistici e stilistici.

BIBL. - A. VACCARI, in *Institutiones Biblicae*, I, 5a ed., Roma 1937, pp. 257-73; G. M. PERRELLA, *Introduzione generale* (La S. Bibbia), 2a ed., Torino 1952, pp. 203-208, con bibl.

---

**GRECO (biblico).** - Col nome di \*\*\* "comune" o \*\*\* si designa la lingua greca postclassica, usata dal tempo di Alessandro (ca. 330 a. C.) fino al periodo bizantino, diffusa sia da Alessandria di Egitto in tutto il mondo ellenistico e romano. È la lingua della conversazione e delle relazioni commerciali, impiegata in ambienti popolari non letterati e puristi, ed anche nelle diverse forme della produzione letteraria ellenistica (iscrizioni, lettere private, opere storiche), ed uniforme per tutto il mondo ellenico, benché non sia scevra da variazioni provinciali.

La lingua letteraria del sec. I a. C., nello sforzo di imitazione degli antichi modelli attici, si differenziò sempre più da quella popolare, che seguì una propria linea evolutiva verso il greco moderno. La koinè si formò sulla base dell'attico, di cui conservò per lo più fonologia e flessione; la scelta dell' *a* e della *n*, il vocalismo di certe voci, i casi di aspirazione, la declinazione e la coniugazione. L'influenza dorica fu minima o nulla; abbondante invece fu l'influenza ionica, soprattutto nel vocabolario.

Il g. della versione del V. T. dei LXX e quello del Nuovo Testamento è questo g. "comune", così come era parlato e scritto negli ambienti popolari. Nel g. biblico, soprattutto in quello del N. T., sono riscontrabili tre tendenze. Una tendenza a maggior espressività per controbilanciare il progressivo indebolimento dell'espressività della lingua: l'uso delle preposizioni in luogo dei casi semplici; la frequenza dei pronomi; le preposizioni impropriamente dette invece di quelle semplici; frequente premessa dell'articolo all'infinito; le negazioni enfatiche; i participi "grafici"; l'uso frequente della coniugazione perifrastica; \*\*\* ed \*\*\* in luogo dell'infinito; forme piene e forti di vocaboli. L'altra tendenza è alla maggior semplicità ed uniformità ed è dovuta al carattere popolare, ostile alle sottigliezze e complicazioni. Si ha perciò grande predilezione della coordinazione al posto della subordinazione; l'uso del participio assoluto anche dove la classicità lo rifiuterebbe; la preferenza per il discorso diretto anche quando si è incominciato con quello indiretto; la confusione tra gli elementi affini: accusativo partitivo invece di genitivo partitivo; preposizioni statiche invece di quelle dinamiche e viceversa

(\*\*\* = \*\*\*) ; pluralità invece di dualità; scambio fra i vari pronomi, fra voce attiva e media nei verbi, fra finalità e consecuzione. Altre uniformità si danno nella declinazione dei nomi e nella coniugazione dei verbi.

La terza tendenza è l'influsso della lingua ebraica. È l'originalità del g. biblico nei riguardi della koinè, dovuta al fatto che tale g. fu utilizzato per tradurre originali semitici (LXX e fonti aramaiche del Nuovo Testamento) oppure allo spirito semitico degli autori. I LXX presentano ebraismi secondari: l'uso immoderato di forme, locuzioni, frasi certamente greche ma la cui frequenza non si spiega se non per la coincidenza con l'ebraico; e presentano soprattutto ebraismi primari, consistenti in forme non della koinè, che derivano dall'ebraico originale. I principali semitismi, frequenti soprattutto negli scritti del N. T., sono: \*\*\* davanti al predicato, al posto del semplice accusativo; il nominativo al posto del vocativo; il genitivo ebraico al posto dell'aggettivo; \*\*\* col genitivo per indicare qualsiasi relazione; l'uso sociativo e strumentale della preposizione \*\*\*; il grado positivo al posto del comparativo e superlativo; la frequenza dei pronomi; la ripetizione dei pronomi dopo, il relativo; il sostantivo "anima" invece del pronome riflessivo; la frequenza eccessiva della costruzione perifrastica; \*\*\* premesso al discorso diretto; \*\*\* con valore gerundivo: \*\*\* premesso ad un giuramento e ad una interrogazione diretta.

BIBL. - J. VERGOTE, in DEs, III, coll. 1320-69; F. M. ABEL, *Grammaire du g. b.*, Parigi, 1927; F. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.*, 2a ed. Parigi 1931; A. BOATTI, *Gramm. del g. del Nuovo Testamento*, I-II 3a ed., Venezia 1392; F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Neutestamentliche Grammatik*, 7a ed., Gottinga 1943; M. ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, 2a ed., Roma 1949; G. BONACCORSI, *Saggi di filosofia neotestamentaria*, 2 voll., Torino 1950.

---

## H

---

**HACELDAMA.** - Campo venduto da un vasaio (perché era finita l'argilla?) al Sinedrio gerosolimitano per le 30 monete d'argento che Giuda aveva ricevuto per il suo tradimento e che poi, disperato, aveva restituito gettandole nel santuario. Dal Sinedrio fu destinato a sepoltura dei pellegrini che morivano a Gerusalemme (Mt. 27, 3,10; At. 1, 18 s.), a compimento della doppia profezia di Geremia e di Zaccaria (Ier. 32, 6-15; 18, 2.12; 19, 1-15; Zc. 11, 12 ss.). Denominato "campo del vasaio" (Mt. 27, 7) fu chiamato dagli abitanti di Gerusalemme "campo del sangue" (haqeldema in aramaico; tradotto in greco con l'aggiunta della consonante finale: solo At. 1, 19; in Mt. 27, 8 il termine è spurio, attestato dalla Volgata e da pochi codici della latina pregeronimiana), a ricordo del sanguinoso effetto prodotto dal denaro d'acquisto, più che non del suicidio di Giuda, avvenuto in

località sconosciuta. L'ubicazione di questo podere non ha costante tradizione: molti autori, tuttavia, seguendo s. Girolamo che corregge Eusebio (III, 38, 21; 39, 26) lo localizzano nel versante meridionale del monte Sion, a sud di Gerusalemme, sulle pendici del monte del Mal Consiglio alla confluenza delle valli del Cedron e Hinnon.

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT F. M. ABEL, *Jérusalem nouvelle*. II, Parigi 1926. p. 864 ss.: G. PERBELLA. *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 297-302.

**HAGGADAH.** - v. Apocrifi V. T.

**HALAKAH.** - v. Apocrifi V. T.

---

**HALLEL.** - Sotto questo nome (ebr. = lode, inno), è compreso il gruppo dei Ps. 113-118 (Volg. 112-117), a contenuto laudativo. Era cantato nelle tre grandi solennità (Pasqua, Pentecoste, Capanne, v.), nella festa della Dedicazione e nelle neomenie. Caratteristico però della Pasqua, era detto "H. egiziano" (H. misri) perché cantato nel tempio durante l'immolazione dell'agnello pasquale in ricordo della liberazione d'Egitto. Lo si cantava anche in famiglia durante la cena pasquale, suddiviso in due parti: la prima (Ps. 113-114) all'inizio della seconda coppa, l'altra (Ps. 115-118) alla fine quando si beveva l'ultima (40) coppa rituale. Chi voleva prendere una quinta coppa recitava il Ps. 136, chiamato "il grande H." (H. haggadhol), nome esteso pure al gruppo Ps. 120-136. Accanto all'H. per eccellenza (egiziano) e all'H. haggadhol, v'era il "piccolo H."; Ps. 146-50, inni di lode contraddistinti dal doppio alleluja e facenti parte della preghiera mattutina. L'uso dell'H. è molto antico. Forse si cantava già al tempo di Iosia (2Par. 35, 15) e di Ezechia (ibid. 30, 21); ad esso si accenna in Sap. 18, 9, dove \*\*\* (lodi) traduce H. Gesù lo cantò con gli Apostoli nell'ultima cena (Mt. 26, 30; Mc. 14, 26).

[S. R.]

BIBL. - F. VIGOUROUX, in DB, III, col. 404; H. SIMON - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, 7a ed., Torino 1947, pp. 877 s.

---

**HAMMURAPI.** - Figlio di Sinmuballit e sesto re della prima dinastia babilonese. Regna 43 anni e non è da confondersi con altri due omonimi che si riscontrano nelle tavolette di Mari. È di origine amorrea e porta la sua dinastia e la città di Babilonia al centro e alla direzione di un vasto impero che non ha precedenti nell'Asia Anteriore. H. infatti è il primo despota che, con abile politica, capacità organizzativa e forza di conquista, abbia saputo riunire i piccoli regni della Mesopotamia meridionale

Dopo la pubblicazione della lista di Khorsabad e il sincronismo tra H. e Shamsi-Addu I di Assiria risultante dai documenti di Mari, la maggior parte degli studiosi si orienta per

situare H. a cavallo dei secoli XVIII e XVII. La data sarebbe confermata dal sincronismo tra la vita di Mari e la XIII dinastia egiziana, dai livelli archeologici dell'Alta Mesopotamia e dai dati delle tavolette di Venere del regno di Hatnmisaduqa. Inoltre attualmente si scarta la identificazione tra H. e Amraphel di Gen. 14. Né si può stabilire con precisione se Abramo e H. siano contemporanei poiché manca una indicazione esatta e sicura del tempo di Abramo.

Nel 6.70 anno di regno, H. conquista Uruk, Isin. Quindi si trova di fronte a sé i re di Mari, di Assiria, di Larsa, di Esnunna, di Qatanum e di Aleppo. L'Assiria crea una coalizione di stati ad est del Tigri contro Babilonia, Mari e Larsa. H. sfrutta prima l'alleanza con Larsa e Mari per demolire la coalizione capeggiata dall'Assiria, in seguito, nel 300 anno del suo regno fa forza contro un largo numero di nemici; nel 310 toglie l'indipendenza a Larsa e dà, nel 320 anno, battaglia decisiva contro gli Assiri e conquista Mari che verrà distrutta definitiva mente nel 350 anno di regno. Quindi demolisce Esnunna. Si ignora il motivo che ha arrestato la conquista di H. a Mari sull'Eufrate e a Ninive sul Tigri, ma sembra che già allora gli Hittiti da una parte e i Hurriti dall'altra abbiano tamponato con la loro presenza l'espansione del monarca babilonese. Comunque H. alla fine del suo regno può dirsi non solo "re di Sumer e Accad", ma "re delle quattro regioni", "re dell'universo". La lingua accadica diventa la lingua del paese e lingua internazionale.

L'attività di H. non si esaurisce nella politica e nella guerra. La sua corrispondenza con il governatore di provincia Sin-idinnam e col gerente del demanio Shams-hasir e con altri grandi funzionari rivela un complesso di preoccupazioni e mette in rilievo la saggezza nell'amministrazione dell'economia e della giustizia. Prova della sua tendenza a conciliare e a rendere giustizia è la raccolta di leggi che va sotto il nome di H.

L'esemplare principale del *codice di H.* è costituito da un blocco di diorite nera a tronco di cono, di m. 2,25 di altezza, con 51 colonne da destra a sinistra. La stele era stata trasportata nel sec. XII dagli Elamiti a Susa e scalpellata nelle sette colonne di fondo. A Susa fu scoperta in tre pezzi nel 1901-1902 dalla missione francese diretta da de Morgan e decifrata in pochi mesi dal P. domenicano V. Scheil, ed è attualmente conservata al Louvre di Parigi. Il testo è stato copiato in epoche e paesi diversi: i frammenti delle copie hanno permesso di ricostruire approssimativamente le parti danneggiate e fornito delle varianti di un certo interesse. Fino a pochi anni fa H. era considerato il primo grande autore di una raccolta di leggi. Dal 1947 in poi sono stati scoperti tre codici anteriori a quello di H.: nel 1947, a Tell Harmal due tavolette contenenti una raccolta, divisa in 59 paragrafi dagli studiosi, fatta da Bilalama di Esnunna, anteriore di 235 anni ad H.; nel 1947-48 fu pubblicato il codice di Lipit-Istar della dinastia di Isin, anteriore di 185 anni ad H. e diviso in 37 paragrafi; nel 1952-53 fu reso di pubblica ragione il codice di Ur-nammu, fondatore della III dinastia di Ur, di pochi paragrafi e anteriore di 350 anni ad H. Il codice di Esnunna e di Ur-Nammu affermano l'antiorità, nel bacino mesopotamico, della composizione legale al principio del taglione. L'originalità della raccolta di H. consiste forse nel promulgare le varie leggi di un impero, nel completare le tradizioni, nell'armonizzare i costumi con l'estensione a tutti i sudditi dell'impero.

Il codice ha un prologo e un epilogo in stile e lingua poetici, un corpo di leggi che si può dividere in 282 paragrafi. La parte legislativa comprende tre sezioni: diritto alla proprietà, diritto familiare, diritto sociale (criminale e civile). Profonde sono le differenze tra il codice di H. e il codice dell'Alleanza (Ex. 20, 22-23, 19). H. consacra lunghe colonne alla famiglia, soggetto nel quale per principio il legislatore ebraico non entra. H. tratta abbondantemente dei problemi relativi alla proprietà, nozione ancora molto semplice e poco evoluta nel codice ebraico che ignora i beni di natura speciale, le proprietà commerciali, tutta la legislazione babilonese sui contratti. Dal § 196 H. si avvicina al codice dell'Alleanza: la parte delle obbligazioni penali. Tuttavia nel codice di H. intervengono considerazioni di classi, di professioni, di tariffe di cui l'ebraico si preoccupa solo in modo secondario. La causa delle divergenze dipende dalla struttura economica e sociale diversa dei due popoli. La società babilonese è evoluta e ha un passato, è ricca ed è su una base economico-commerciale. La società ebraica, alla quale detta legge il Codice dell'Alleanza, è appena costituita, ed è su una base di pastorizia con un inizio di agricoltura. Rimane una decina di accostamenti di interesse: i casi sono raramente identici, le soluzioni quasi sempre diverse e i testi senza parallelismo.

I due codici si avvicinano riguardo lo schiavo (Ex. 21, 2-11; §§ 117-118), i danni corporali in seguito a una rissa (Ex. 21, 18; § 206), il taglione (Ex. 21, 33-25; §§ 196, 197, 200), l'aborto (Ex. 21, 22; § 209 s.), il bue che colpisce col corno (Ex. 21, 28-32; §§ 250-252), il furto di bestiame (Ex. 21, 37; 22, 2b-3; § 8), il furto con breccia nel muro (Ex. 22, 1-2a; § 21), il pascolo illegale (Ex. 22, 4; §§ 57, 58), i depositi di beni (Ex. 22, 6-8; §§ 124-126), la guardia del bestiame (Ex. 22, 9-12; §§ 262.267). V. Genesi.

[F. V.]

BIBL. - A. DEIMEL, *Codex H. Transcriptio et versio latina*, ed. A. Pohl - R. Follet, Roma 1953; F. M. TH. BOHL, *King H. of Babylon in the Betting of his time (about 1700 B. C.)*, Amsterdam 1946; M. CRUVEILHIER, *Introduction au Code d'H.*, Parigi 1937; *Commentaire du Code d' H.*, Parigi 1938; H. CAZELLES, *Etudes sur le code de l'alliance*, Parigi 1946, pp. 147-56; R. nE V A UX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, in RB, 53 (1946) 328-36; CH.-F. JEAN, *Six campagnes de fouille à Mari*, in NRTh, 84 (1952) 493-517. 607-633.

---

**HARRAN.** - Città del nord-ovest della Mesopotamia, sulle rive del Balih, affluente dell'Eufrate. È la città nella quale Abramo, proveniente da Ur e diretto in Canaan, sostò lungamente con l'intera famiglia (Gen. 11, 31 s.; 12, 4 s.), mentre Nahor vi prendeva sede stabile per sé e per la sua discendenza (Gen. 24, 10; 27, 43); da questa, più tardi Giacobbe verrà a scegliersi la moglie (Gen. 28, 10; 29, 4 s.). All'epoca dei Patriarchi, H. era una città assai fiorente, punto d'incontro delle grandi vie commerciali di Siria, Assiria e Babilonia: la designazione assira Harranu (espressa con l'ideogramma d'un crocevia) significa appunto "via", significato mantenuto anche dalla più tardiva denominazione Paddan-Aram (Padanu = via, strada). Nei documenti di Mari, H. è spesso menzionata. Pure mantenendo il suo fondamentale carattere sumero-accadico, la città era allora sotto l'influenza preponderante di Amorrei e Hurriti: ai tempi della la dinastia Babilonese

un'alleanza tra Amorrei viene conclusa nel tempio della divinità lunare Sin; divinità importata probabilmente da Ur. Nell'epoca Assira, Teglatfalasar I, Sargon e Sennacherib ricordano "nelle loro iscrizioni sia come meta di cacce sia come obiettivo di conquista. Caduta l'Assiria sotto i colpi di Nabopolassar, Asur-Uballit tenterà in H. l'estrema resistenza. Verso la fine dell'epoca babilonese, Nabonid fa ricostruire in H. il tempio di Sin dopo una presunta visione degli Dei che gli predice la vittoria di Ciro su Astiage. Al tempo dei Romani H., detta Charrae, resta famosa per la sconfitta di Crasso e più tardi per l'uccisione dell'imperatore Caracalla.

Ai nostri giorni è ridotta a un piccolo villaggio tra ruderi.

[G. D.]

BIBL. - R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naha-raim*, Roma 1948; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952.

---

**HEBRON.** - Città nelle montagne di Giuda (los. 15, 54), 37 km. a sud di Gerusalemme, anticamente chiamata Qiriath 'Arba' ("città dei quattro") ed oggi el-Halil ("l'amico" di Dio) per l'appellativo dato ad Abramo già nell'antichità (Iubil. 19, 9). Fu costruita sette anni prima dell'egiziana Tanis (Num. 13, 22) da Hurriti, sedentari non semiti, discesi dalle montagne dell'Armenia dopo il 2000 a. C.: hurriti, ed attestati in Nuzu, sono infatti i nomi dei clan di Hebron, Anac e i suoi tre figli (Num. 13, 22; los. 15, 14; Iudc. 1, 10) (cf. R. De Vaux, in RH, 55 [1948] 325 s.). Divenne residenza del patriarca Abramo, dopo l'abbandono di Bethel (Gen. 13, 18): quivi il patriarca ebbe mutato il nome (17, 5), ospitò i tre angeli (18, 1 ss.), gli nacque Isacco (21, 3), morì Sara e fu sepolta nella grotta di Macpelah, acquistata dagli abitanti del luogo e destinata a sepolcreto di famiglia (49, 30-31; 50, 13). Fu residenza temporanea anche di Isacco (35, 27) e Giacobbe (37, 14): di qui Giacobbe discese coi figli in Egitto (37, 14; cf. 46, 1). Ad H. Mosè inviò gli esploratori (Num. 13, 23). Nell'occupazione della Palestina, diretta da Giosuè, H. fu presa, il suo re Oham ucciso e la popolazione sterminata o dispersa (los. 10, 3-39; 11, 21; 12, 10) e ripopolata con Caleb (los. 14, 13). Divenuta poi città di rifugio (los. 20, 7) e di sacerdoti (los. 21, 11.13; I Par. 6, 55.57), vi si rifugiò David, perseguitato da Saul, che la fece capitale provvisoria per sette anni e mezzo (2Sam. 2, 1.3.11.32; I Reg. 2, 11; I Par. 29, 27). Quivi David fu riconosciuto ed unto re su tutto Israele (2Sam 5, 1.3; I Par. 11, 1.3; 12, 2.3.38), gli nacquero sei figli (2Sam 3, 5; I Par. 3, 1.4); quivi Abner fu ucciso da Ioab e sepolto (2Sam 3, 27.32) accanto a Baana e Recab, uccisori di Iobaal, giustamente puniti per ordine di David (2Sam 4, 12). Absalom fece di H. il centro della rivolta contro il padre (2Sam 15, 7-10) e Roboam la fortificò (2Par. 11, 10). Durante l'esilio cadde in mano agli Edomiti, da cui la riprese Giuda Maccabeo (I Mach. 5, 65). Trasformata in covo di ribelli durante la guerra giudaica fu incendiata da Cereale, luogotenente di Tito (F. Giuseppe, *Bell. IV*, 9, 7.9). Di poca importanza durante il periodo bizantino, dopo l'occupazione araba del 634 divenne una delle loro quattro città sacre per il ricordo di Abramo.



Il sito primordiale di Qiriath 'Arba' sussiste nelle rovine di el-Arba'in, nella collina di er Rumeideh, non scavate sistematicamente ma con evidenti tracce del Bronzo II (2000.1600) e del Ferro II (600-300 a. C.).

[A. R.]

BIBL. - H. VINCENT - F. M. ABEL, *Hébron, Le Haram el- Khalil*. Parigi 1923; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II. Parigi 1938, p. 345 ss.

---

**HITTITI.** - Gente nominata, fino a ca. 40 anni addietro, soltanto nel Vecchio Testamento, tra gli abitanti di Canaan fin dall'epoca di Abramo (cf. Gen 23), e che gli scavi iniziati nel 1906 a Boghazkoy (Asia Minore), insieme a quelli di Ugarit e Mari, han restituito pienamente alla storia, confermando, ancora una volta, la storicità e l'antichità delle fonti bibliche.

Comunemente gli H. venivano finora così classificati:

1) i Proto-H., considerati autoctoni dell'Anatolia orientale, di razza e lingua asianiche; loro capitale Hatti, da cui deriva il loro nome;

2) gli H., indoeuropei di razza e lingua che provenienti dall'est si installano nella Cappadocia all'inizio del 20 millennio a. C.

Affermano la loro potenza con l'Antico (1600-500) e Nuovo Impero (1400-1200);

3) Neo-H., abitanti della Siria dal 1100 a.C., composizione etnica che non avrebbe rapporto razziale né coi Proto-H. né con gli H. Parlano o il fenicio o l'aramaico. Sono distrutti dagli Assiri nel VII sec. a. C.

Veniva considerato come un anacronismo l'attestazione biblica della presenza di H., propriamente tali, in Palestina al tempo di Abramo, perché si diceva, il regno degli H. fu fondato definitivamente più tardi.

Ma L. Woolley (*A Forgotten Kingdom*, Londra 1953, pp. 31-35), dalla diffusione della ceramica, denominata da Khirbet Kerak, spiega come questi possono discendere da antenati Hittiti, immigrati simultaneamente in Asia Minore (la maggior parte) e nella Palestina (agli inizi del 2° millennio). Tale ceramica infatti è frequente e in forme più semplici nel Caucaso meridionale, nell'età neolitica.

S'incontra improvvisamente a nord dell'Oronte e verso ovest, dove dura a lungo (ca. 3500-3000). In Asia Minore nei sepolcri dei re hittiti Alacahuiuk, e dopo il 2000 nella regione di Kultepe.

In vari posti della Palestina, dove appare improvvisa e perfettamente evoluta, sopra uno strato distrutto dal fuoco, dunque importata dagli invasori che poi si mescolarono con la popolazione.

La ceramica segue ed attesta la migrazione degli H.; originari dal Caucaso, immigrati in Asia Minore e in Palestina, in sul finire del 3° millennio e dal 1900 a. C. incominciarono da qui ad espandersi. In Palestina pervenne una corrente minore; mentre da quella principale, in Asia Minore, derivò l'impero hittita.

Questo inoltre è confermato dall'uso della legislazione hittita (la quale scomparve con la caduta dell'impero, nel 1200 a. C.), tra gli H. contemporanei di Abramo, come rileva con mirabile precisione la narrazione di Gen 23, confrontata con gli artt. 46 e 47 di quella (cf. *Rivista Biblica*, 2 [1954] 130-35).

Fonti per la conoscenza degli H. sono le migliaia di testi religiosi trovati in uno dei templi e nella cittadella di Boghazkoy, la antica Hattusa, e che risalgono al 1400/1200 a. C.; le tavolette di Kultepe in assiro (sec. XIX), le iscrizioni fenicio-geroglifiche di Karatape, che sopravvivono per 500 anni all'impero H.; infine, i dati archeologici.

La scrittura è in gran parte cuneiforme, ma anche geroglifica soprattutto nella zona di Kizzuwatna. L'interpretazione dei geroglifici hittiti ha dato buoni risultati, ma non è completa. Le lingue usate nel mondo hittita sono la hattili o protohittita, agglutinante, non bene compresa finora; la palaite nella Paflagonia a nord-ovest di Hattusa; la luvia, indoeuropea, a sud ovest dell'Anatolia; la ne sia o hittita e infine la hurrita, asianaica.

Il nucleo principale abita una regione, il cui centro è il gomito del fiume Halys. Sono ricordati come primi loro re, Pithana e Anitta, padre e figlio, commercianti di prodotti assiri, contemporanei alle tavole di Kultepe. Piccole città-stato esercitano il loro predominio con alterne vicende: Zalpa, Nesa, Kussar. Solo Labarna le unifica in un impero che ha per confini il Mediterraneo. Labarna resta titolo dei successori come Cesare per gli imperatori romani. Il figlio Hattusili I (1580 ca.) domina l'est dell'Asia Minore e giunge fino alle porte di Aleppo, espugnata da Mursili I (1560 ca.) che compie una razzia su Babilonia e inizia la lotta con i Hurriti.

Nel sec. XV gli H. sono forse oscurati dai Hurriti. Tudhalia incomincia il nuovo impero. Shuppiluliuma (1375-1335) sconfigge i Mitanni a Qades. Mursili II (1330-1300) fatica a tenere sottoposti gli stati vassalli. Muwattalli deve lottare con la risorgente potenza egiziana e viene sconfitto a Qades. Hurhi-Tesub e Hattusili In continuano la lotta contro gli Assiri e l'Egitto. L'impero riceve il colpo di grazia dalla migrazione dei popoli del nord e del Mare (verso l'inizio del sec. XII).

*Religione.* - Il pantheon hittita è un miscuglio. Il fondo è di origine proto-hittita. Al tempo dell'impero hittita si innestano divinità luvie e palaite che non sono che l'assimilazione delle divinità anatoliche. Quindi doppioni di dèi. Infima, sebbene caratteristica, la parte degli dèi di stampo indoeuropeo. Si aggiunga l'influsso dei Hurriti con l'introduzione del loro pantheon gerarchicamente organizzato e della tecnica cultuale, e degli Assiro-Babilonesi con divinità astratte come le incarnazioni del destino, legate all'idea del testo scritto, della tavoletta fissata da un ordine di Ea o di Marduk.

Il dio principale degli H. è il dio-Tempo, chiamato Taru in proto-hittita, Datta in luvio, Tarhunt in geroglifico, Tesub in Iturrita. Il nome è espresso con gli ideogrammi del dio mesopotamico Hadad. Il concetto di un dio supremo che regola la pioggia e le tempeste è

molto appropriato ad una zona come l'Anatolia, il nord della Siria e Mesopotamia. Come re degli dèi si accosta a Zeus, ma presenta molti altri aspetti. L'animale sacro è il toro; secondo una concezione antica il dio-Tempo è egli stesso un toro come nel mondo mesopotamico il dio Anu.

La dea solare di Arinna,- Wurusemu in proto-hittita, è la regina del cielo e del paese di Hatti, la dea suprema dello stato e protegge il re in guerra.

Istar, la grande dea babilonese, è conosciuta in Anatolia come Anu, Ea e molti altri. È la divinità dell'amore e della vita sessuale, ma anche della guerra.

L'adorazione degli dèi nello stato è della massima importanza. Il re stesso vi partecipa. La volontà degli dèi è consultata mediante le varie forme di divinazione importate dalla Mesopotamia. La religione hittita considera gli dèi come padroni, gli uomini schiavi. Handadatur è il termine col quale gli H. esprimono la forza speciale divina che dirige il mondo (cf. sumerico nig. si. sa.; acc. Mesaru).

Sono state trovate sepolture negli scavi dell'antico e nuovo impero. Nel nuovo è usata la cremazione. Si conserva il testo di un rituale di cremazione del re o della regina nel quale le donne estinguono il fuoco con vino e birra.

Tra i miti, quello del dio che scompare e riappare è il più famoso ed ha riscontro nelle vicende di Dumuzi-Tammuz, Adone (v.), Attis, ecc. Il nome del dio morente è Telepino (cf. Telephos licio), in una versione conservata in 4 recensioni, il dio-Tempo, il dio-Sole in altre versioni. Telepino scompare per malcontento. Cessa la vita della natura. Vana è la ricerca dell'aquila, del dio della tempesta. La signora degli dèi invia l'ape. Il testo è interrotto. Telepino è trovato. Due incantesimi lo decidono a ritornare. La vita riprende il ritmo normale.

*Diritto.* - Due raccolte di leggi conservate in due tavolette della prima metà del sec. XIV trasmettono gli elementi giuridici che presentano punti di contatto con le leggi mesopotamiche ed ebraiche. Il codice hittita è più umano dell'assiro: non conosce la legge del taglione (ammette le compensazioni), limita la pena di morte. Le disposizioni hittite tendono più a risarcire i danni delle vittime che a colpire i rei. I contatti col codice dell'alleanza (Ex. 20, 22-23, 19) sono numerosi e dimostrano che la tradizione israelita ha conosciuto il codice hittita per quanto riguarda l'omicidio, il furto, i danni causati alle persone, ai raccolti ecc., ma essa è pienamente autonoma (H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Parigi 1946, pp. 158-64).

Nella Bibbia, l'etnico hitti, LXX \*\*\*, Volgo hethaeus e benè Heth indicano i discendenti di Heth, secondo figlio di Canaan (Gen. 10, 5). Gen 15, 19-21 pone gli H. tra i popoli di Canaan anteriori alla conquista Israelita e in mezzo ai quali gli Ebrei devono stabilirsi (cf. Ex. 3, 8.17; 13, 15; 23, 23.28; ecc.). I re di questi popoli si coalizzano contro Giosuè (9, 1) e lottano contro di lui presso le acque di Merom (Jos. 12, 8); riappaiono nel discorso di Giosuè morente (Jos. 24, 11) e all'epoca dei Giudici (Iudc. 3, 5). Sotto Salomone (I Reg. 9, 20; I Par. 8, 7) i loro discendenti costituiscono minoranze che non scompaiono né per le guerre né per le deportazioni (Esd. 9, 1, cf. Iudc. 3, 36). Num. 13, 39 s. e Jos. 11, 3 pongono gli H. nella regione montagnosa. Hebron è una città degli H. dai quali Abramo

(Gen. 23, 7) acquista il campo e la caverna di Macpelah, per esservi sepolto (Gen. 40, 29 s.) come Giacobbe (Gen. 50, 13).

Si menzionano le figlie di Het che Rebecca (Gen. 27, 46) e Isacco non gradiscono. Ez. 16, 3 dice a Gerusalemme: «La tua origine e la tua generazione sono dalla terra di Canaan; tuo padre è l'Amorreo e tua madre una hittita» (cf. Ez. 16, 45). Tutti questi testi biblici considerano gli H. come presenti in Canaan prima dell'arrivo degli israeliti, e ancora al tempo della migrazione di Abramo. Sappiamo ancora dalle lettere di el-Amarna che gli H. erano numerosi ed intriganti in Canaan nel sec. XIV a. C.

In vari punti figurano principi hittiti, accettati o imposti dall'Egitto, alla testa dei clan cananei... Naturalmente tale scelta sarebbe incomprensibile, data la frequenza dei casi, se non si ammettesse la presenza di H. nella popolazione.

Il loro carattere intraprendente, a noi noto dalle fonti, dava presto ad essi, anche se di numero limitato, una certa preponderanza.

È pertanto un fatto ormai constatato questo miscuglio delle popolazioni hittite: son quelle che noi abitualmente si è soliti chiamare cananee.

Ora la testimonianza delle lettere di el-Amarna per i sec. XV-XIV, già fondava la più grande probabilità per la presenza degli H., in periodi precedenti, e fin dal tempo della migrazione di Abramo (L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1952, p. 30; A. Clamer, *La Ste Bible*, ed. Pirot, II, ivi 1940, pp. 322-562). Discendenti degli H. sono Abimelec (I Sam 26, 6) e Uria (2Sam 11, 9 ss.; ecc.) sposo di Bethsabea.

[F. V.]

BIBL. - Numeroso materiale in *Revue Hittite et Asianique* (RHA) e *Journal of Cuneiform Studies* (JCS): A. GOETZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936; L. DELAPORTE. *Les Hittites*, Parigi 1936; ID.. *Hittites*, in DBs.; F. SOMMER, *Hethiter und Hethitisch*. Stoccarda 1947; G. CONTENAU, *La civilisation des H. et des Hourrites...*, Parigi 1948; E. CAVAINAC, *Les H.*, ivi 1950; O. R. GURNEY, *The H.* Londra 1952; R. DUSSAUD. *Les religions des H. et des Hourrites*, in *Mana* II. Parigi 1945; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*. I, ivi 1933, pp. 239-43; G. FURLANI, *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936; A. ROMEO, in *Enciclopedia del Sacerdozio*, Firenze 1953, pp. 336-43; C. W. CERAM. *Il libro delle rupi. Alla scoperta dell'impero degli Hittiti*. Torino 1956; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1956) 282-85.

---

**HURRITI.** - Popolo non semita che documenti dalla fine del 30 millennio segnalano in avanzata dalle regioni dello Zagros verso la Mesopotamia e lungo il Tigri. Cf. ancora alcuni documenti anteriori alla terza dinastia di Ur (2070-1960) quali la tavoletta di Samarra e specialmente dalla nomenclatura dei primi Re della dinastia stessa. Vero so il 1700 a. C. ci informano dell'attività hurrita testi religiosi di Mari, dove per la prima volta Hur-ri ricorre come designazione di popolo. Tra il 1700 e il 1500 l'influenza hurrita deve aver registrato la massima pressione: dopo questa epoca infatti, i H. dominano in

Mesopotamia e Assiria dove hanno fondato il grande impero di Mitanni (v.) e ridato vita all'antico centro di Nuzu (v). Anche in Asia Minore (Boghaz-koy), in Siria (Ras Shamra), in Palestina (Tell-Ta'annek), la presenza dei H. è abbondantemente documentata.

In Egitto all'epoca della 18a dinastia la designazione *Retn.w* per la Palestina e Siria viene sostituita dal vocabolo *H'rw*.

Per quanto non sia evidente una stretta relazione tra H. e Hyksos, è però degno di nota il fatto che dopo l'invasione di questi, i territori a sud di Karkemis fino all'Egitto sono inondati da nomi hurriti e indoeuropei.

Quanto alla loro razza, antiche raffigurazioni egiziane (19a dinastia) ce li presentano di tipo armenoide brachicefalo; ovunque però tra i H. è notata la presenza di elementi indoeuropei rappresentanti ordinariamente la classe dirigente.

Rilevanti sono le tracce della cultura hurrita. Una caratteristica lingua di tipo ago glutinante, scritta in cuneiforme accadico ci ha dato una letteratura veramente abbondante: a scongiuri, incantesimi (doc. di Mari), testi religiosi di vario genere (doc. di Boghazkoy), documenti d'affari (scoperte di Nuzu), vocabolari (scoperte di Ras Shamra) ecc. si uniscono opere di traduzione specialmente all'epoca d'El-Amarna. Tra queste ultime vanno soprattutto ricordati frammenti dell'epos di Gilgames con vari miti e leggende sumero-accadiche. Nell'epoca d'el-Amarna la cultura hurrita serve mirabilmente a trasmettere all'occidente cultura e religione mesopotamiche: è attraverso i H. che il culto di Etar raggiunge l'Asia Minore e l'Egitto.

La religione hurrita è caratterizzata da un grande sincretismo: i H. che diedero presto al pantheon babilonese il loro Dio Kumarbi, presero a loro volta dèi, miti, leggende ed eroi sumero-accadici. Divinità tipicamente hurrite restano: Tessub, Dio del temporale, raffigurato spesso sul dorso dei due tori Sheri e Hurri; Hepa e Simike, rispettivamente Dio e Dea del sole. Non va poi dimenticata la presenza di divinità indoeuropee adorate dalla classe dirigente.

Il grande influsso culturale e religioso dei hurriti continuò fino a quando l'avanzata dell'Assiria specialmente con Salmanassar I ne bloccò il centro propulsore: l'impero Mitannico; restarono per molto tempo centri hurriti, nella regione nordica dei laghi Urmia e Van.

É stata da tempo agitata la questione se i H. siano in relazione con i *Horites* della Bibbia (Gen. 14, 6; 36, 20.29 s.; Deut. 2, 12.22). Dopo gli studi dello Speiser, rileva W. F. Albright, va ormai ritenuto certo che la lingua hurrita fu la primitiva lingua dei *Horites* biblici.

BIBL. - R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naha-raim*, Roma 1948, pp. 37-92; G. CONTENAU, *La Civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni*, Parigi 1948; ID., in DBs, IV, coll. 128-38; G. FURLANI, *La religione degli Hurriti (Subarei, Mitannici)*, in *Storia delle Religioni*, P. Tacchi-Venturi, 1, 3a ed., Torino 1949, pp. 241-51.

---

**IAFET.** - Figlio di Noè (Gen. 5, 32; ecc.), minore di Sem (Gen. 10, 21 TM) e maggiore di Cham (9, 24), sebbene figuri sempre terzo. Iafet rispetta il padre ubriaco e con Sem riceve la benedizione (Gen. 9, 27; v. Messia). Iafet è il capostipite degli Iapetici o Indoeuropei, di quei popoli della costa fenicia o del nord della Siria o a est della Mesopotamia che per fisionomia, lingua, usi e costumi non si possono ridurre al tipo semitico (Gen. 10, 2-5).

Figli di Iafet: Gomer (Gimirri dei testi cuneiformi, \*\*\*, Ez. 38, 6), Magog (mat Gag "il paese di Gog", Ez. 38, 1 s.), Madai (Medi, Mada, Is. 13, 17; Dan. 9, 1), Iawan (Ioni, Ez. 27, 13 iwn = \*\*\*, Iawana persiano, Iamanu babilonese), Tubal (Ez. 27, 13 ecc., \*\*\* di Erodoto, Tabal assiro, popoli della sponda meridionale del Mar Nero), Mesec (Is. 56, 19; \*\*\* di Erodoto, acc. Musku, nord-ovest dell'Armenia verso la Colchide) e Tiras (Tw-rw-s' dei testi egiziani, \*\*\*; Etruschi).

Figli di Gomer Askenaz (Ier. 51, 27; As-guza dei testi assiri, \*\*\*, Sciti, confusi spesso coi Cimmeri), Rifath (I Par. 1, 6; \*\*\*, montagne del nord-Europa? Aripsas dei testi di Boghazkoy?) e Togarmah (Ez. 38, 3-6, acc. Tilgarimmu, popoli a nord della strada Karkemis-Harran),

Figli di Iaman: Elisah (Ez. 27, 7; Alasia di El-Amarna, \*\*\*, 'Isj di Ras-Shamra, Cipro) e Tarsis (Ez. 38, 13 ecc.; \*\*\*, Tar-si-si di Asarhaddon; la costa sud-occidentale della Spagna), Kittim (Ez. 27, 6 ecc.; Cipr, o Kti dei testi fenici, \*\*\*, nome esteso anche ai Macedoni e Romani) e Rodanim (Ez. 27, 15 gli abitanti di Rodi).

[F. V.]

BIBL. - D. POULET, *Tous les hommes sont-ils fils de Noé?* Ottawa 1941, p. 314 ss.; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2a ed.. Torino 1951. pp. 209 ss.; E. DHORME, *Les peuples issus de J. d'après le ch. X de la Genèse* (Recueil Dhorme). Parigi 1951, pp. 167-87; ID., *Les peuples de l'Asie Mineure et des marches mésopotamiennes*, in *Peuples et civilisations*, 1 (1950) 336-59.

---

**IDOLOTTITO.** - Letteralmente, dal greco, = "sacrificato all'idolo"; è la parte dell'offerta, in genere, o della carne dell'animale immolato in sacrificio alla divinità, che di diritto spettava ai sacerdoti; i quali, preso quanto loro era necessario, facevano vendere il rimanente nelle pubbliche macellerie (1Cor 10, 25).

Secondo la mentalità del tempo, mangiar di carni siffatte era partecipare al sacrificio, al culto; entrare in comunione con la divinità (v. Eucaristia).

Era lecito ad un cristiano, invitato ad un banchetto, mangiar di dette carni, notoriamente idolotite? O, in genere, come comportarsi per la loro mensa?

Il concilio di Gerusalemme accolse il suggerimento di Giacomo il Minore, perché nelle comunità miste, i convertiti dal paganesimo, se ne astenessero, per non urtare il sentimento dei giudeo-cristiani (At. 15, 28 s.).

Per i fedeli di Corinto (I Cor 8, 1-13; 10, 14.23), s. Paolo non dà un proibizione generica; in realtà, per chi conosce il nulla degli idoli, l'i. non ha nulla di speciale. Si tratta, diremmo noi, di materia indifferente. Il cristiano dalla coscienza ben formata si regola pertanto liberamente; ma egli deve tener sempre presente il principio aureo della carità fraterna, ad evitare di recar danno a qualche fratello, dalla coscienza ancora debole, il quale potrebbe essere indotto dal suo esempio a mangiar di quella carne, pur ritenendo ancora l'antica mentalità, e quindi contro coscienza.

Per tale principio, pertanto, il fedele regolerà la sua condotta, praticamente, tenendo sempre presente l'ardente espressione dell' Apostolo: «Ma se io devo turbare la coscienza di un fratello, non toccherò mai della carne».

[N. C.]

BIBL. - BUCHSEL, in ThWNT, II, p. 375 s.; E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, 2a ed., Parigi 1935, pp. 195-215. 236-45.

**IDUMEA.** - v. Edom.

**IECONIA (loakin).** - v. Giuda (regno di).

---

**IEFTE.** - Fu il grande capo e liberatore della tribù di Gad, cui appartiene (Iudc. 10, 6-12, 7). Scacciato dai fratelli, L, figlio illegittimo, nella regione vicina alle Fonti del Giordano, comandava con coraggio e valentia una schiera di razziatori; come già David nel deserto di Giuda e di Ziph (1Sam 22, 2). Oppressi dagli Ammoniti insediatisi in Galaad, i suoi conterranei, dopo aver invocato l'aiuto di lahweh ed aver rimossa l'idolatria, volendo sollevarsi, si rivolsero a I., perché dirigesse la lotta. I. accettò, dopo aver fatto giurare, nel nome di lawheh, agli anziani di lasciargli, dopo la vittoria, il potere.

I., mentre si preparava, iniziò trattative con gli Ammoniti; una volta fallite, fiducioso in lahweh, li attaccò e sbaragliò, riconquistando 20 città israelite, e liberando Galaad fino al Giordano.

La sua fede era sincera (Hebr. 11, 32), ma rozza, e influenzata dai costumi cananei (cf. il re moabita Mesa; 2Reg. 3, 27); così per propiziarsi lahweh, I. fece voto, prima della battaglia, di immolargli la prima persona (contro la proibizione della legge: Deut. 12, 31) che gli fosse uscita incontro dalla sua casa, al ritorno vittorioso. Fu l'unica sua figlia che, prima fra le vergini, avanzò per la rituale fantasia. I., pur nel suo strazio, credette suo

dovere compiere il voto, immolandola dopo averle concesso di piangere sui monti con le compagne il fiore della sua giovinezza recisa.

I. punì duramente l'insolenza degli Efraimiti, che gli facevano minacciose rimostranze perché aveva vinto senza di loro. Ai guadi del Giordano, gli Efraimiti in fuga, riconosciuti dalla pronuncia sibboleth (corrente) per sibboleth (spiga), vennero uccisi (come nei Vespri Siciliani, i Francesi si svelavano dicendo *sesi*, per *cecì*).

Per sei anni governò Galaad; fu questo il secondo tentativo, dopo quello di Gedeone, di stabilire un principato monarchico.

[F. S.]

BIBL. A. MÉDEBIELLE, in DBs, III, coll. 11-24; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 178-85. 308. 340. 397 ss.; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 3), ivi 1949. pp. 233-45.

**IEHU.** - V. Israele (regno di).

**IEROBOAM (Geroboamo) I e II.** - v. Israele (regno di).

**IESSE.** - V. Davide.

---

**IETRO.** - Sacerdote di Madian (Ex. 2, 16; 3, I), ricordato nella Bibbia per aver dato una delle sue sette figlie, Sefora, in sposa a Mosè (Ex. 2, 16.21).

Pare abbia avuto due nomi, perché oltre a quello di I. (Ex. 3, 1; 4, 18; 1.5. 8.12 ecc.) in Ex. 2, 18 e Num. 10, 29 ricorre anche quello di Raguel. Raguel (ebr. Re'ii'el = amico di Dio) sarebbe il nome proprio, mentre I. rappresenterebbe un soprannome o un titolo onorifico. Fondati sull'elasticità che in lingua ebraica presentano i nomi di parentela (cf. 'ah = fratello, cugino, parente, amico ecc.), non mancano di quelli che rinunciando all'identità I.-Raguel, credono che Raguel sia il padre di I. e quindi il nonno di Sefora; per lo stesso motivo, da Iudc. 4, 11 (ebr.) s'è tentato addossare a I. un terzo nome: Hobab; ma pare senza fondamento.

E assai probabile che I. fosse cultore del vero Dio, che aveva potuto conoscere dalla tradizione patriarcale (Ex. 18, 8-12). Avendo un giorno osservato, che il genero consumava tutto il suo tempo concedendo molte udienze, senza per altro riuscire a contentare tutti, I. con l'autorità che gli proveniva dall'età e dalla parentela, gli propose di affidare a un certo numero di anziani gli affari di ordinaria amministrazione, riservando a sé l'alta direzione degli affari del popolo (Ex. 18, 13-26). Mosè attuò la proposta, ottenendone effetti sorprendenti.

[B. P.]



BIBL. - A. CLAMER. *Les Nombres*, in *La Sainte Bible* di Pirot-Clamer, II, Parigi 1946, pp. 297 s.

**IEZABEL.** - V. Israele (regno di).

**IMMORTALITÀ DELL'ANIMA.** - v. Uomo.

---

**INDEMONIATI.** - Sono detti ossessi o i. gli uomini mossi fisicamente dal demonio che dimora in loro; che sono sotto l'influenza di uno o più spiriti cattivi (Mc. 1, 23-27; Mt. 12, 43 ssS6.; Lc. 8, 2; 11, 24 ss.).

Nel Nuovo Testamento, 23 volte, tali spiriti sono detti impuri; si tratta di impurità morale (spesso in alternativa con \*\*\*); lo spirito cattivo spinge gli uomini a commettere atti proibiti dalla legge naturale e dalla legge divina.

Nei Vangeli s'incontrano molti i. Espressione tangibile del dominio di Satana sul mondo (Mt. 12, 22-37; Mc. 3, 22-30; Lc. 11, 14-28); finora Satana regnava (come il signore nella propria fortezza) da padrone assoluto; ora, se è scacciato dal suo impero, a viva forza, vuol dire che è arrivato qualcuno che è più forte di lui, che ha appunto la missione di fondare il regno di Dio sulle macerie di quello di Satana.

«Se io scaccio i demoni per virtù divina (\*\*\*), il regno di Dio è già in mezzo a voi» (Mt. 12, 28).

Gli'i. figurano, ben distinti, fra i malati colpiti da vari mali, e guariti dal Messia (Mt. 4, 24; 8, 16). L'ossessione vien presentata senza (Mc. 1, 23-28 l'indemoniato nella sinagoga, cf. Lc. 4, 33-36; Mc. 7, 24-30 l'indemoniata, figlia di una siro-fenicia, cf. Mt. 15, 21-28) o accompagnata a disturbi fisici, mutismo (Mt. 9, 32 ss.), mutismo e cecità (Mc. 3, 22-30; Mt. 12, 22-37), epilessia (Mt. 17, 14.20), o tormenti fisici, con la pazzia (Mt. 8, 28-34; Mc. 5, 1-5, gli ossessi di Gadara). Non è facile discernere se si tratti di malattia anteriore o di disturbo fisico prodotto dall'ossessione; in Mt. 17, 14-20 l'ossessione si manifesta con caratteristiche particolari: paralisi della volontà, privazione dell'uso dell'udito e della parola, idee di suicidio. Gesù prima scaccia il demonio e quindi guarisce completamente l'ossesso (Lc. 9, 42; Mc. 9, 16 s.).

Maria di Magdala è una ossessa miracolata (Lc. 8, 2; Mc. 16, 9) e di una forma di ossessione più grave «Gesù aveva scacciato da lei sette demoni», cf. Mt. 12, 43 ss.; Lc. 11, 24 ss.).

Il demonio conosce la messianicità e divinità di Gesù e lo fa gridare dagli ossessi, chiaramente (Mc. I, 24-34; 3, 10 ss.; 5, 7; Lc. 4, 4) «Tu sei venuto per mandarci in rovina. So, chi tu sei: il Santo di Dio»; «scacciò molti demoni, ma non li lasciava parlare, perché essi lo conoscevano»; «uscivano anche demoni da molti, gridando e dicendo: Tu sei il Figlio di Dio».

Queste solenni ed aperte attestazioni rientrano nel piano di Satana nettamente contrario al disegno messianico di Gesù (v. Tentazioni). Questi evitava accuratamente tutto ciò che poteva dare ansa alla falsa concezione nazionalistica che i Giudei avevano del Messia: cf. Io 6, 14 s.; tutto ciò che avrebbe facilmente acceso quegli'illusi contro i Romani.

Gesù impone il silenzio ai demoni e autorevolmente li scaccia col semplice comando, senza discutere: «Taci; ed esci da quell'uomo» (Mc. 1, 25; ecc.) e il demonio, pieno di odio e di rabbia, s'infuria, urla, ché sa di venire ormai detronizzato, ma deve fuggire.

Anche gli Apostoli, nella loro missione, scacciano i demoni (Mc. 6, 13); tale potere è loro conferito dal Risorto (Mc. 16, 15-18).

S. Paolo a Filippi (At. 16, 16 ss.) libera dal demonio una fanciulla, che al vederlo passare con Sila, esclamava: «Questi son servi dell'Altissimo, e ci annunzia no la via della salvezza».

Anche tra i Giudei c'erano degli esorcisti (At. 19, 27; cf. Mt. 12, 27; Lc. 11, 19) ed alcuni di essi presero a scacciare i demoni nel nome di Gesù (Mc. 9, 38).

[F. S.]

BIBL. - O. S. SMIT, *De demoniacis in historia evangelica*, Roma 1913; D. Buzy, S. Mt.; L. PIRROT, S. Mc. (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 9), Parigi 1946, pp. 47. 110. 122 s. 157-161. 230. 415. 439 SS. 504 ss.; L. MARCHAL, S. *Luc* (volume 10), ivi, pp. 70. 113. 129. 148.

---

**INFANZIA (Vangelo dell').** - Vengono così chiamati i primi due cc. di Mt. e Lc. riguardanti la nascita e qualche episodio dell'infanzia del Redentore.

Secondo lo scopo del primo Vangelo, dimostrare ai Giudei che Gesù è il Messia preannunziato dal Vecchio Testamento, san Matteo inizia (1, 1-17) col fissare nella genealogia la discendenza davidica di Gesù (figlio di David = Messia: cf. Mt. 21, 9); quindi, affermata la nascita verginale, con la testimonianza dello stesso sposo s. Giuseppe, mostra realizzata in essa la precisa e preziosa profezia messianica di Is. 7, 14 (1, 18-25). Così la visita dei Magi (2, 1-12) è l'occasione per il riconosciuto adempimento dell'altra profezia di Mi. 5, 2 circa la nascita del Messia a Betlem; la strage degli innocenti, la fuga in Egitto, la scelta di Nazaret per il domicilio della s. Famiglia al ritorno, offrono a s. Matteo motivo di applicare tipicamente al Messia quanto Osea (11, 1) diceva del popolo eletto, e Geremia (31, 15) poeticamente scriveva del lutto delle madri per la deportazione dei figli, mettendo in risalto l'analogia delle situazioni storiche; e infine, di applicare a Gesù "nazareno" (radice néser "germoglio") la profezia di Is. 11, 1; 53, 2.

S. Luca, storico accurato, sfruttando una inestimabile fonte d'informazione, Maria SS. (Lc. 2, 19.51), narra "con ordine" (1, 3) gli eventi, tralasciando quelli contenuti in Mt., che, in una vita di Gesù, vanno pertanto inseriti nella narrazione lucana. Da questo fatto si può dedurre che Luca oltre a Mc. ha avuto dinanzi anche Mt., nella composizione del suo Vangelo.

Inizia con l'apparizione dell'angelo a Zaccaria nel Tempio, e l'annuncio della nascita del Precursore, s. Giovanni Battista (1, 5-24); segue l'Annunziazione, nel colloquio bellissimo e teologicamente preziosissimo dell'Angelo con la Vergine (1, 26-38); la visita di Maria a s. Elisabetta, col Magnificat e l'attestazione di Elisabetta: la Madonna è detta: Madre del mio Signore (\*\*\*) nei LXX traduce lahweh), cioè Madre del mio Dio (1, 39-56); nascita e circoncisione del Precursore, con il Benedictus (1, 57-80). A questo punto va posto Mt. 1, 18.24; cioè al ritorno di Maria dalla casa di Elisabetta.

Luca continua a narrare la nascita, l'inno degli Angeli, l'adorazione dei pastori, la circoncisione di Gesù e dopo 40 giorni la sua presentazione al Tempio, con il riconoscimento del Messia da parte di due veggenti ispirati: Simeone ed Anna (2, 1-38).

La s. Famiglia ritorna da Gerusalemme a Betlemme, dove dopo alcuni mesi arrivano i Magi, come in Mt. 2, che aggiunge la fuga in Egitto e il ritorno; col domicilio a Nazaret: (Lc. 2, 39 = Mt. 2, 22 s.).

Infine, sono propri di Luca (2, 40.52) lo accenno allo sviluppo del divino fanciullo, l'episodio del suo smarrimento nel Tempio, in occasione del pellegrinaggio per una delle tre grandi feste annuali, e la pennellata finale sulla vita nascosta di Gesù, nella s. Casa di Nazaret. L'importanza teologica di questi capitoli è pari alla squisita finezza e calda poesia che ne fanno il nutrimento prelibato dei mistici e di ogni anima pia.

Contro la loro storicità si accanirono in passato i razionalisti; è evidente, il soprano naturale per essi è una fantasia; la concezione virginea, gli altri miracoli sono impossibili. Posizione dunque dovuta soltanto a un pregiudizio; ché in realtà non è stato portato un argomento di critica storica, che valga ad incrinare questa fonte purissima e genuina, il Vangelo dell'i. Vedi: Magi, Genealogia, Quirino, Magnificat, Benedictus.

La critica letteraria dà piena conferma, all'autenticità di questi cc. che, come abbiamo visto, s'innestano perfettamente nei rispettivi Vangeli, con le caratteristiche proprie a ciascuno; e non soltanto non c'è opposizione, contrasto tra Mt. e Lc., ma armonioso e mutuo completamento. Basta infine avvicinare le fonti canonici che ai numero si vangeli apocrifi (fantastici, grossolani, mirabolanti) che si sono interessati dell'i. del Redentore (cf. M. Lepin, *Evangelies canoniques et Evang. apocryphes*, 2a ed., Parigi 1902) per avere la misura dell'origine divina del Vangelo dell'i.

[F. S.]

BIBL. - H. SIMON - G. DORADO, *Nov. Test.*, I. 7a ed., Torino 1951, pp. 265-354: A. MICHEL, in DThC, VIII, coll. 1346-70; L. FONK, in VD, 7 (1927) 289-95. In essi ricca bibliografia: R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc*. I-II, Parigi 1957.

---

**INFERNO.** - Nel Nuovo Testamento, \*\*\* ("invisibile", Platone, *Cratilo*, 403 a, *Fedone*). Diversa etimologia nel *Cratilo*, 404b; inferus) è il luogo di castigo degli empì dopo la morte.

Già il Precursore accenna alla punizione: «ogni albero che non fa buon frutto sta per essere tagliato e gettato al fuoco» (Lc. 3, 9; cf. Mt. 3, 10; Io. 15, 6) e aggiunge che il Messia brucerà la paglia in un fuoco inestinguibile (Lc. 3, 17; Mt. 3, 12). L'immagine del fuoco come pena dei dannati è ripresa dal Cristo: «Così sarà alla consumazione del secolo: gli angeli usciranno e separeranno i cattivi dai giusti e li getteranno nella fornace di fuoco» (Mt. 13; 47-50; Ap. 1, 15; 9, 2. Stagno di fuoco in Ap. 19, 20 ;20, 9.10.15; 21, 8). Il fuoco è eterno (Mt. 24, 41 s.) ed inevitabile (Lc. 16, 26). Sinonimo e simbolo dell'i. è la Geenna (v.) «ove il verme non muore e il fuoco non si spegne» (Mc. 9, 47 s.).

Origene, Gregorio di Nissa, Girolamo, Ambrogio, Giovanni Damasceno spiegano simbolicamente questa espressione e considerano il fuoco come immagine delle pene, che tormenteranno gli empi; cf. Lagrange, commento a Mc. 9, 43; A. Feuillet, in RB, 57 (1950) 189. In alcuni testi, l'i. è sinonimo di se'ol (v.), indica cioè la dimora dei defunti prima della risurrezione di Gesù (Lc.16, 23; At. 2, 27.31 = Ps. 16, 10). Così Cristo ha le chiavi della morte e dell'i. (Ap. 1, 18; cf. 20, 13; 1Cor 15, 55) in quanto vincerà la morte e darà la beatitudine ai giusti che sono in attesa nello se'ol (v. Retribuzione). [F. V.]

BIBL. - P. ANTOINE. in DBs III. coll. 1071-75; C. SPICQ. *La Révélation de l'Enfer dans la Ste Ecriture*. Parigi 1944. p. 89-144; F. CUMONT. *Lux perpetua*. ivi 1949. p. 224 ss.; C. M. EDSMAN, *Ignis Divinus*. Lund 1949.

---

**INNOCENTI (Strage degli).** - Uccisione dei bambini maschi di Betlemme, coetanei di Gesù Bambino (Mt. 2, 16 ss.). Fu ordinata da Erode il Grande, furente per la beffa subita da parte dei Magi, che, docili alla parola dell'angelo, s'erano opposti al subdolo piano repressivo del Re (Mt. 2, 1-12), timoroso sempre di perdere il trono. Furono uccisi tutti i bimbi maschi dai due anni in giù, perché secondo le informazioni chieste ai Magi relative all'apparizione della stella (Mt. 2, 7), s'era concluso che il Bambino Gesù non aveva più di due anni.

Non è determinabile il numero dei bambini massacrati. Viene scartato il numero simbolico di 144.000 di Ap. 14, 1, allusivo alle schiere di asceti cristiani. In base invece a statistiche demografiche, molto oscillanti a causa dell'ignoranza del numero demografico di Betlemme e dell'indice di natalità e mortalità infantile al tempo di Cristo. viene proposto il numero di 65-80 maschi da U. Holzmeister, che suppone ca. 3.000 abitanti per Betlemme, l'indice della natalità del 40 per mille e quello della mortalità a 1/3 o 2/5 in due anni. Altri commentatori, che riducono gli abitanti ad un migliaio, la natalità al 30 per mille, la mortalità a metà dei nati, danno cifre molto più basse: mentre pochi si limitano a 10-12 uccisi (A. Bisping, P. Schegg) o a 12-15 (P. Schanz, J. Knabenbauer), molti stanno per una ventina (M. J. Lagrange, M. Sales, H. Simon-J. Prado, ecc.). La strage degli I. è presentata come l'adempimento della parola del profeta Geremia (Mt. 2, 17-18; cf. Ier. 31, 15). Il pianto delle donne di Betlemme, private dei loro figli, richiama all'evangelista il pianto di Rachele. sepolta a Rama presso Betlemme, poeticamente descritta dal profeta Geremia piangere gli Ebrei deportati in Babilonia. L'evangelista fa una semplice accomodazione, suggerita dall'analogia tra le due situazioni. La strage degli I. risponde esattamente a quanto sappiamo del carattere ombroso e crudele di Erode, il

massacratore della sua moglie e dei suoi figli e di quelli dei suoi nemici (Macrobio, *Saturnal.* II, 4).

[A. R.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Storia d'Israele*. II. ed. 3a Torino 1942. pp. 377-415; U. HOLZMEISTER. In VD. 15 (1945) 375-79; H. SIMON - G. DORAOO. *Novum Testamentum*. I. 7a ed.. Torino 1951, pp. 340 ss.

---

**INTERPRETAZIONE della Bibbia (Storia della).** - La storia dell'esegesi biblica si suole dividere in periodi (patristico medioevale, recente) o secondo l'indirizzo predominante (letterale e allegorica). La prima divisione è la più semplice. La seconda vale per primi secoli, quando si delinearono abbastanza nettamente le due tendenze: la letterale propria degli Antiocheni, l'allegorica degli Alessandrini.

1. *Periodo patristico.* - Gli autori del Nuovo Testamento, i Padri apostolici e gli apologisti non fecero dell'esegesi propriamente detta; tuttavia dal modo di usare la Bibbia traspare già in maniera chiara la loro tendenza allegorizzante. Tale indirizzo risulta molto sviluppato nella lettera dello Pseudo-Barnaba, alquanto meno in Teofilo di Antiochia. S. Clemente Romano, s. Giustino, s. Ireneo, Tertulliano - nessuno di costoro compose veri commentari biblici - si attengono piuttosto al senso letterale.

Il vero studio esegetico della Bibbia incomincia nel sec. III con Origene (186-254). Questo genio, che diede un grande impulso alla scuola catechetica (Didascaleion) instaurata da Panteno in Alessandria, nei suoi innumerevoli lavori intorno alla Bibbia (Scoli, Omelie, Tomi), seguì in prevalenza l'esegesi allegorica, già coltivata in Alessandria da Filone e da altri scrittori ebrei. Egli distinse nella Bibbia un triplice senso: *somatico o corporale, psichico o animale e pneumatico o spirituale*, dando una spiccata preferenza a quest'ultimo ed abbandonandosi ad allegorie anche audaci. Ma quando si parla di allegorismo origeniano è bene non dimenticare le cure di quest'autore per il testo della Bibbia - si ricordino le sue Esaple V. Greche - e la bellezza di talune osservazioni esegetiche, sparse in modo speciale nei *Tomi*. L'indirizzo di Origene fu continuato da molti scrittori, fra i quali Didimo il cieco, s. Cirillo di Alessandria, Eusebio di Cesarea, s. Gregorio Niseno, s. Gregorio Nazianzeno, s. Basilio, ma con caratteristiche proprie. Ed in genere si può affermare che cotesti autori mostrano un entusiasmo decrescente verso l'allegorismo, proprio nell'ordine in cui sono nominati. Oppositori di esso furono, invece, s. Metodio ed Epifanio.

Quasi contemporaneamente al Didascaleion di Alessandria sorgeva in Antiochia un'altra scuola catechetica, per opera del martire Luciano (312), la quale propugnò l'interpretazione letterale della Bibbia, concedendo solo un campo limitato alla "teoria" per individuare i vari tipi, per lo più messianici. Suoi rappresentanti principali furono: Eustazio di Antiochia, Teodoro di Eraclea, Tito di Bosra, Eusebio di Emesa, Policronio di Apamea e specialmente i tre sommi: Diodoro di Tarso, s. Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia. Questo ultimo col suo atteggiamento quasi razionalistico esasperò talvolta i principi propri alla scuola; ma in essa si formò forse il più grande esegeta dell'evò

patristico: s. Giovanni Crisostomo. Il medesimo indirizzo seguirono il conciso, ma penetrante, Teodoreto di Ciro e i numerosi esegeti siriaci, fra i quali ricordiamo s. Afraate e s. Efrem. E proprio nelle scuole siriane di Edessa e di Nisibi, dopo il tramonto di Antiochia, se ne continuò l'indirizzo, specialmente attraverso l'imitazione delle opere di Teodoro di Mopsuestia.

Anche nella chiesa latina i primi esegeti furono più o meno allegoristi, di solito sotto l'influsso di Origene. Essi furono: Ippolito Romano, che scrisse però in greco, Vittorino di Pettau, s. Ilario di Poitiers, s. Ambrogio, s. Gregorio di Elvira. Ma, mentre Origene usò in genere l'allegoria per abbandonarsi ad elucubrazioni teologiche e filosofiche, costoro, seguendo l'uso latino, mirarono innanzi tutto ad insegnamenti morali ed ascetici.

Più personali si mostrarono tre grandi esegeti: l'Ambrosiastro, s. Girolamo e s. Agostino. Il primo, di cui ancora non si è riusciti ad individuare il vero nome, compose un commento a tredici lettere di s. Paolo (esclusa quella agli Ebrei), giunto a noi sotto il nome di s. Ambrogio, donde il vocabolo *Ambrosiaster*, coniato dagli Umanisti una volta dimostrata falsa l'attribuzione. Forse a lui si devono anche le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, attribuite a s. Agostino, ed alcuni frammenti sul Vangelo di s. Matteo (*Anonymi in Matthaeum fragmenta*). Per la cura del senso letterale e per la profonda penetrazione del pensiero dell'Apostolo egli si può considerare uno dei migliori e dei più personali esegeti latini.

S. Girolamo, anche per la mole del suo lavoro, ebbe influsso notevolissimo su gli scrittori posteriori. Di lui abbiamo il commento a tutti i profeti (è incompleto quello su *Geremia*), al Vangelo di s. Matteo, a quattro lettere paoline (Filemone, Tito, Galati, Efesini), ed all'Ecclesiaste. Inoltre possediamo numerose lettere esegetiche su testi particolari, diverse omelie su i Salmi ed altri testi, i brevissimi *Commentarioli in Psalmos* e le *Quaestiones hebraicae in Genesim*. Il valore della sua opera non è uniforme. Egli non ebbe principi ermeneutici ben determinati; per questo segue l'una o l'altra esegesi, lasciandosi spesso guidare da circostanze estrinseche. In genere sovrabbonda l'esegesi allegorica, in cui quasi sempre dipende da Origene; ma ha anche non poche affinità con la scuola antiochena, come per esempio l'uso della "teoria". Infine i suoi commenti hanno un valore particolare per l'importanza assegnata alla critica testuale, in cui utilizza una buona conoscenza dell'ebraico e del greco, e alla geografia palestinese, ben nota all'autore.

S. Agostino fissò con acume e rara prudenza ottimi principi ermeneutici nel *De doctrina christiana*. Egli si rivelò attento lettore della Bibbia, di cui vuole investigare il senso genuino, nei 14 libri su l'Ettateutico (*Locutionum libri 7* e *Quaestionum libri 7*) e nel *De Genesi ad litteram libri 12*. Le *Enarrationes in Psalmos* ed i *Tractatus* sul Vangelo di s. Giovanni sono una miniera di teologia e di ascetica, ma dal lato esegetico talvolta lasciano a desiderare. Per un lettore moderno l'autore si compiace troppo del senso allegorico e del simbolismo numerico. Nel Nuovo Testamento Agostino lasciò un buon commento ai Galati ed ai Romani (incompleto); ma più interessanti sono le sue osservazioni nel *De consensu Evangelistarum libri 4* e in *Quaestionum Evangeliorum libri 2*.

Anche l'eresiarca Pelagio si rivela buon esegeta nel suo commento a s. Paolo.

Il periodo patristico si chiude con un bel numero di esegeti minori che spesso non fecero altro che imitare i grandi maestri dei secoli III-IV. Fra i greci tale fatto è più appariscente: è l'epoca delle "catene" bibliche (Procopio di Gaza, Filoteo, Niceta di Eraclea, Macario di Costantinopoli ecc.). Fra gli autori di commenti più personali ricordiamo: Olimpiodoro di Alessandria, Ecumenio di Tricca, Andrea Areta di Cappadocia, Teofilatto ed Eutimio Zigabeno. Fra i latini s. Gregorio Magno, s. Isidoro di Siviglia, s. Beda il Venerabile, Alcino, Rabano Mauro e Valafrido Strabone, cui si attribuì la diffusa *Glossa ordinaria*.

2. *Periodo medioevale*. - All'inizio della Scolastica si assiste a un rifiorire dell'esegesi, dovuto in modo particolare al metodo analitico, proprio dei teologi di questo periodo, ed all'influsso della filologia ebraica, molto coltivata da dotti Ebrei. Per questo, insieme all'imitazione più o meno costante delle opere dei grandi Padri (Girolamo ed Agostino) si notano spesso elementi nuovi e personali. Si sente sovente l'influsso della filosofia aristotelica.

Ricorderemo Anselmo di Laon, da cui deriva in gran parte sia la *Glossa ordinaria* che quella *interlinearis*, Bruno di Asti, Ruperto di Deutz, Onorio di Autun. Nella scuola dei Canonici di s. Vittore vanno segnalati i nomi di Ugo piuttosto eclettico ma ricco di buoni principi ermeneutici, e di Andrea, che preferisce l'esegesi letterale, manifestando un influsso rabbinico. Un'esegesi più analitica e più teologica si ha nelle *Postille* di Ugo da s. Caro e nei molti commentari di s. Alberto Magno, che, pur riportando molte allegorie, offre ottimi principi per l'esegesi letterale; s. Bonaventura col suo misticismo fa rivivere l'esegesi inaugurata da s. Bernardo, mentre s. Tommaso si rivela sicuro e profondo interprete della parola di Dio. I suoi commenti alle lettere paoline sono un monumento di chiarezza e di indagine teologica, basata sempre sul senso letterale. Meno interessante appare in alcuni commenti su l'Antico Testamento (*Giobbe, 50 Salmi, Isaia, Geremia, Lamentazioni*); mentre fu molto apprezzata la sua "Catena aurea" ai quattro Vangeli, in cui ora si riconoscono non pochi testi spuri.

La filologia rabbinica, che già si nota in alcuni degli autori su ricordati, entra in esegesi specialmente per opera di Raimondo Martini, che compose un *Pugio fidei adversus Iudaeos et Mauros*, e con l'ebreo convertito Niccolò da Lira, la cui *Postilla* brevissima in tutta la Bibbia ottenne grande diffusione. L'opera fu completata e in parte corretta, da, un altro ebreo convertito, Paolo di Burgos. Nel Nuovo Testamento l'esegesi filologica ebbe un precursore in Lorenzo Valla e in altri umanisti, alcuni dei quali animati da vero spirito religioso. Ultimi rappresentanti dell'esegesi medioevale si possono considerare Alfonso Tostato e Dionigi Certosino. I commenti di questo ultimo, anche se troppo facili all'allegoria, eccellono per un piacevole senso di misticismo e per la profonda conoscenza che mostrano di tutta la Bibbia.

3. *Periodo recente*. - L'Umanesimo, che non fu affatto tutto paganeggiante, causò un rifiorire degli studi linguistici. Con lo slancio di pionieri non pochi si diedero anche allo studio dell'ebraico e di altre lingue semitiche (siriano, aramaico, etiopico), scrivendone le prime grammatiche rudimentali fra i cristiani. Lo studio del greco del N. T. ebbe, oltre al

Valla, appassionati cultori in Giacomo Lefèvre d'Etapes (Faber Stapulensis), in Erasmo di Rotterdam ed in Giovanni Gagnée. Applicarono con successo la loro cognizione dell'ebraico nello studio del Vecchio Testamento Sante Pagnini, Francesco Watebled (Vatablus) ed Agostino Steuco; mentre composero commentari più ampi sia per il Nuovo che per il Vecchio Testamento il cardinale Tommaso de Vio Gaetani, Taddeo Cuchi, più noto col nome di religione Isidoro Clario, e Francesco Titelman ecc.

Costoro prepararono il meraviglioso affermarsi dell'esegesi cattolica dopo il Concilio di Trento. Allora si assistette al secolo d'oro (1550-1650) dello studio della Bibbia. Fu un avvenimento provvidenziale, in quanto la Chiesa era minacciata dalla nuova eresia protestante, che proclamava la Bibbia unica norma nell'insegnamento dommatico. Sorsero molte discipline sussidiarie, che si affermarono subito con nomi illustri. A Sisto di Siena si deve la prima *Introduzione biblica* nel senso moderno della parola, che chiamò *Bibliotheca sancta*. Opere analoghe pubblicarono subito dopo Ludovico da Tena e Francesco Pavone. La *critica testuale* fu fatta progredire dai numerosi studiosi, che attesero alla preparazione dell'edizione Siscoclementina della Volgata e da Luca di Bruges, Giovanni Morino, Pietro Carbo. Con Cristiano van Adrichum e Abramo Ortel sorge la *geografia sacra*, che fu coltivata nel secolo successivo da Giacomo Bonfrère e da Francesco Quaresmio: *L'archeologia* biblica mosse i primi passi con Carlo Sigonio, Benedetto Arias Montano e Fortunato Scacchi.

Fra gli esegeti propriamente detti van ricordati Giacomo Bonfrère, Nicola Serario, Benedetto Pereira, Gaspare Sanchez, Antonio Agelli, Giovanni Pineda, Cornelio Iansens vescovo di Gand, Giovanni Maldonato, il più acuto interprete dei Vangeli, Emanuele Sa, s. Roberto Bellarmino, Guglielmo Ressel van Est (= Estius), Giacomo Tirino, Cornelio van tlen Steen (= a Lapide) ecc.

Nel protestantesimo, invece, si notano solo tentativi, che pretendono aprire vie nuove; ma in realtà l'esegesi dei primi riformatori fu tributaria di quella medioevale e scolastica molto più di quanto non vorrebbero apparire. Del resto Lutero, Melantone e Calvino furono più polemisti che esegeti. L'unica opera duratura e di grande merito letterario fu la traduzione della Bibbia in tedesco da parte di Lutero, che utilizzò molto il Lirano e Sante Pagnini. L'esegesi protestante si rivela incerta fra il letterarismo esagerato e l'allegorismo o "figurismo" ad oltranza; quest'ultimo indirizzo si può scorgere in Giovanni Koch (o Cocceius) e nei suoi imitatori. Più utili, invece, si rivelano i lavori su discipline sussidiarie, come quelli filologici dei due Buxtorf e di Ugo De Groot (= Grotius) e quelli di storia naturale di Samuele Bocart. Ludovico Cappel, poi, iniziò con successo la critica testuale.

Nel periodo 1650-1800 nello studio della Bibbia si nota la tendenza manifestata si anche in altri campi, la passione cioè per l'indagine storica e critica. Abbiamo quasi un capovolgimento. Mentre nel secolo d'oro predomina la vera esegesi, unita ad una profonda conoscenza della teologia e della patristica, in questo periodo le discipline sussidiarie sono quelle che si affermano di più. L'*introduzione* biblica è impostata con criteri veramente critici da Richard Simon; il testo ebraico è studiato con grande diligenza da Francesco Roubigant e da Gian Bernardo De Rossi, mentre Biagio Ugolini si rende molto benemerito dell'archeologia biblica in senso largo con la sua monumentale pubblicazione di testi talmudici e di studi originali su molte istituzioni del giudaismo Per



merito di Giulio Bartolucci e del discepolo C. G. Imbonati sorge la *bibliografia* biblica. Pochi i veri esegeti: lo oratore Bossuet, Bernardino da Picquigny (Piconius), Agostino Calmet, Ignazio Weitenauer.

Il medesimo fenomeno si nota fra gli acattolici, fra i quali si distinsero nelle scienze sussidiarie G. Lightfoot, C. Schottgen, C. G. Carpzov, A. Reland, G. C. Wettstein, G. Bengel, mentre l'esegesi è rappresentata da autori modesti, quali il "figurista" Campeggiano Vitrigno G., Le Clerc, A. Schultens, i due Michaelis e i due Rosenmuller.

Col sec. XIX si continua tale studio positivo, ma dalla critica testuale si passa di solito a quella filosofica e teologica. Fra gli esegeti protestanti si afferma il razionalismo biblico, già preannunziato nel secolo precedente da Reimarus e da Semler, con Eichhorn, De Wette, Paulus, Straus, che elimina ogni traccia soprannaturale nella Bibbia. Contro costoro reagirono i cattolici E. IBukentop, D. Ruet, F. Windenhofer, G. Bianchini, E. Goldhagen, L. Veith, A. Guenée.

Assunsero un posto sempre più importante le discipline ausiliarie, che vennero meglio delimitate. L'*archeologia* in senso stretto ebbe un incremento immenso in seguito a numerosi scavi e rilievi fatti in Palestina e nelle regioni limitrofe. Da sola essa offre un vasto campo per studiosi specializzati. Analoghi progressi ha fatto l'*Orientalistica* in genere, che ha rivoluzionato le vaghe nozioni di storia orientale con lo studio di testi originali geroglifici e cuneiformi. Sono state rivelate nuove letterature di cui prima non si sospettava neppure la esistenza. Lo studio dell'ebraico è stato impostato sotto altra luce nell'insieme delle lingue semitiche. È impossibile tracciare solo un elenco di nomi di coloro che si dedicarono a simili indagini. Tuttavia non si può affermare che a tale progresso di scienze ausiliarie abbia corrisposto un eguale progresso esegetico. In mano ai razionalisti la Bibbia ha perduto il suo carattere sacro ed è stata abbassata al livello di qualsiasi testo antico. Per questo in non pochi commentari le numerose notizie filologiche od archeologiche appaiono fine a se stesse, forse interessantissime, ma non si può dire che servano a penetrare intimamente il senso del testo biblico.

Fra i cattolici si è riconosciuta subito la bontà di quest'indagine storico-critica. Sono stati coltivati gli studi orientalistici. Le direttive ecclesiastiche (*Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus*, *Divino afflante Spiritu*) non hanno fatto altro che stimolare queste ricerche, dalle quali si possono desumere contributi preziosi per l'intelligenza retta della Bibbia, pur insistendo sempre nel rivendicarne il particolare carattere sacro. E l'esegesi si è mostrata atta al nuovo compito assunto.

Data la necessità assoluta di una specializzazione a causa del progresso degli studi, ora non si pubblicano più ampi commenti personali a tutta la Bibbia. Sia nel campo razionalistico che in quello cattolico si è ricorso alla collaborazione di più individui. Così sono sorte le grandi collezioni con indirizzi speciali, spesso di un valore scientifico diverso secondo i vari collaboratori. Contemporaneamente, inoltre, sono sorti i grandi Dizionari ed Enciclopedie della Bibbia.

Fra i commentari razionalisti più recenti e di tendenza piuttosto conservatrice: il *Kommentar zum N. T.* (Lipsia 1903 ss.), dir. Th. Zahn; il *Kommentar zum A. T.* (ivi 1913 ss.), dir. E. Sellin e il *Handb.uch zum A. T.* (Tubinga 1934 ss.), dir. O. Eissfeldt.

In Inghilterra il breve, ma buono, *Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge 1880 ss.); il ricco *International critical Commentary* (Edimburgo 1895 ss.), dir. S. R. Driver-A. Plummer-C. A. Briggs, e *l'Expositor's Greek Testament* (Londra 1907-10) in 15 voll., pieni di notizie filologiche e ben fatti.

A questi e ad altri lavori simili si devono aggiungere i moltissimi commenti o scritti su la Bibbia di singoli autori, che rivelano la loro appartenenza a determinate correnti esegetiche.

Nel campo cattolico si possono ricordare ancora i 28 voll. del *Scripturae cursus completus* del Migne (Parigi 1838-40); *La Sainte Bible avec introductions et commentaires* (ivi 1875-19(4) in 24 voll.; *La Sainte Bible* del Fillion in 8 voll. (ivi 1889 ss.). Più utili sono: il *Cursus Scripturae Sacrae*, in cui collaborarono specialmente R. Cornely, J. Knabenbauer e F. von Hummelauer; il *Kurzgefasster wissenschaftlicher Kommentar zum A. T.* (Vienna 1901-11), dir. B. Schafer e rimasto incompleto in 9 voll.; gli *Études bibliques* (Parigi 1903 ss.), iniziati dal grande esegeta M. J. Lagrange; *L'Exegetisches Handbuch zum A. T.* (Munster 1913 ss.), dir. J. Nikel; la *Die hl. Schrift des N. T.* (Bonn 1914 ss.), dir. P. Dausch-F. Tillmann; la *Die hl. Schrift des A. T.* (ivi 1923 ss.), dir. F. Feldmann-H. Herkenne; il *Verbum Salutis, Commentaire du N. T.* (Parigi 19,24 ss.), iniziato da J. Huby; *La Sainte Bible* (ivi 1935 ss.), dir. L. Pirot e quindi A. Clamer; il *Regensburger Kommentarwerk zum N. T.* (Regensburg 1933 ss.), dir. A. Wikenhauser-O. Kuss; la *Echter-Bibel* (Würzburg 1947 ss.), dir. F. Notscher-K. Staab.

In Italia ha reso ottimi servizi l'opera di Mons. A. Martini arcivescovo di Firenze (Torino 1769-81). Il suo pregio maggiore sta nella traduzione. Ad essa è stato adottato un commento moderno da M. Sales-G. Girotti (*La Santa Bibbia commentata*, Torino 1911 ss.). Sono apparsi tutto il Nuovo Testamento e 7 voll. del Vecchio; ma non sembra che sarà condotta a termine. Un particolare interesse per la traduzione, ma con ottime note esegetiche, mostra *La Sacra Bibbia* a cura del Pontificio Istituto Biblico (Firenze 1943 ss.). Completa e corrispondente ai bisogni moderni è *La Sacra Bibbia*, dir. S. Garofalo (Torino 1947 ss.), che comprende anche opportuni volumi sussidiari.

Se a tali opere collettive si aggiungono i moltissimi commenti a libri particolari, pubblicati dai vari autori, si può comprendere l'attenzione, che numerosi studiosi prestano alla Bibbia.

Nell'esegesi moderna, in genere si è adottato il commento strettamente storico-filologico del secolo scorso, per tentare una rappresentazione più viva e più penetrante del testo sacro. Alcuni studiosi cattolici, rappresentanti della cosiddetta "scuola pneumatica", propugnavano un ritorno all'affiato mistico degli antichi commenti patristici, cadendo però in non pochi errori nella pretesa valorizzazione del soprannaturale.

Le ultime *Encicliche Divino afflante Spiritu* (1943) e *Humani generis* (1951) ripigliano senz'altro ed applicano alle esigenze moderne, i principi dell'enciclica fondamentale

*Providentissimus Deus* (1893), condannando (la seconda) l'esegesi spirituale. Si tratta delle leggi fissate nella Ermeneutica (v.).

[A. P.]

BIBL. - A. PENNA, in *Enc. Catt.* VII, coll. 104-108; H. HOPFL - L. LELOIR, *Introductio generalis in S. Scripturam*, 6a ed., Roma 1958, pp. 504-39; A. VACCARI, *Historia exegetica*, in *Institutiones Biblicae*, vol. I, 6a ed., Roma 1951, pp. 510-67; G. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Scrittura*, 2a ed., Torino 1952, pp. 306-22; F. SPADAFORA - A. ROMEO - D. FRANGIPANE, *Il Libro Sacro*, I, Introd. generale. Padova 1958, pp. 333-351.

## **INTERPRETAZIONE delle lingue.** - v. Carismi.

---

**INTRODUZIONE biblica.** - Intesa nel senso più ampio, è l'insieme delle cognizioni necessarie od utili per iniziare con frutto la lettura e lo studio della Bibbia, che è un complesso vario di libri difficili, per la lingua originale, per la mentalità degli autori, che li scrissero in tempi remoti ed in circostanze spesso poco note, per il contenuto dottrinale, talvolta superiore alla ragione umana da sola e reso più difficile dagli errori in tali materie (2Pt. 3, 16). Così sono introduttorie alla Bibbia anche la filologia semitica, la storia, geografia ed archeologia biblica, una sufficiente conoscenza delle verità rivelate, ecc.

Oggi invece per i. biblica s'intende comunemente la trattazione delle principali questioni che costituiscono una immediata preparazione alla lettura della Bibbia o delle singole sue parti, e quindi si divide in *generale* e *speciale*. Alla prima appartengono le questioni relative all'esistenza e natura dell'ispirazione, al canone e al testo dei libri ispirati, alla loro ermeneutica, e cioè: 1) che i libri sacri sono frutto della collaborazione di Dio con l'agiografo; 2) quali e quanti sono questi libri ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa come ispirati, ad esclusione di tutti gli altri, particolarmente degli apocrifi; 3) che essi sono pervenuti fino a noi sostanzialmente integri nonostante le molteplici trascrizioni degli autografi originali (ormai da molto tempo perduti) e le numerose traduzioni; 4) infine, quali sono le regole per ben interpretarli (v. *Ispirazione, Canone, Testi biblici, Ermeneutica, ecc.*).

L'i. biblica speciale abbraccia le questioni proprie a ciascun libro della Bibbia: autenticità letteraria, integrità testuale, forma stilistica, circostanze di composizione (tempo, luogo, scopi intesi dall'autore).

Secondo molti acattolici e presso gli scrittori antichi, diverso è il concetto e il metodo dell'i. biblica, che come scienza sistematica è piuttosto recente e la cui storia si confonde praticamente con quella dell'esegesi.

Gli Ebrei degli ultimi secoli a. C. si occuparono soprattutto del canone e dell'ermeneutica; scuole celebri, durate fino al sec. X d. C., lavorarono molto anche intorno al testo sacro. Gli antichi scrittori ecclesiastici raccolsero notizie intorno a singoli

agiografi, si adoperarono a tener distinti i libri sacri dagli apocrifi, formularono le principali regole d'interpretazione: così i Padri alessandrini ed antiocheni, e specialmente s. Girolamo e s. Agostino, che per primo diede una raccolta sistematica di regole ermeneutiche. I loro scritti servirono generalmente di guida fino agli autori medioevali, tra i quali si distingue s. Tommaso, anche per aver approfondito definitivamente il concetto d'ispirazione. In seguito, diffondendosi la conoscenza delle lingue bibliche e a motivo delle decisioni del Concilio di Trento sull'autenticità della Volgata e sul Canone, s'incominciarono a trattare sistematicamente anche le altre questioni d'introduzione, di cui il domenicano Sisto da Siena (+1569) fornì il primo saggio completo. Qualche tempo dopo l'oratoriano R. Simon (+1712) applicò per primo alla Bibbia i metodi di critica storica che, vivacemente contrastati sul principio, finirono poi per essere adottati anche dagli acattolici e sostanzialmente sono ancora in vigore.

Tra le migliori opere introduttive di autori cattolici sono notevoli quelle di J. Verdunoy (1927), R. Cornely-A. Merk (1934), J. Renié (1935), H. Lusseu-M. Collomb (1936), H. Simon. J. Prado (1950), H. Hopfl-B. Gut (1950), *Initiation biblique* (3a ed., 1954) e *Institutiones biblicae* (1951), G. M. Perrella (1952).

[L. V:]

BIBL. - H. HOPFL - H. GUT. *Intr. gen. in S. Scripturam*, 5a ed., Roma 1950, pp. 1-19; G. M. PERRELLA, *Intr. gen. alla S. Bibbia*, 2a ed., Torino 1952, pp. 9-11.

**IOAB.** - v. Davide.

**IOACHAZ.** - 1) v. Israele (regno di); 2) v. Giuda (regno di).

**IOAKIN.** - v. Giuda (regno di).

**IOAQIM.** - v. Giuda (regno di).

**IOAS (Gioas)** - 1) v. Giuda (regno di); 2) v. Israele (regno di).

**IORAM.** - 1) v. Israele (regno di); 2) v. Giuda (regno di).

**IOSAFAT.** - v. Giuda (regno di).

---

**IOSAFAT (Valle di).** - Nome simbolico (= lahweh giudica), forgiato dal profeta Gioele (cf. la valle di Hamon-Gog = "moltitudine di Gog", dove il Signore distruggerà l'armata di Gog; Ez. 39, 11).

«In quei giorni... quando volgerò in bene le fortune di quei di Giuda e di Gerusalemme, adunerò le genti, le farò scendere nella valle di I. e verrò quindi in giudizio con esse, per il modo con il quale han trattato il mio popolo e Israele mia eredità» (Ioel 3 [ebr 4], 1 s. 11).

Il Signore promette ai Giudei ritornati dall'esilio che i nemici di Giuda (Tiro, Sidone, Filistei... Ez. 35.36; poi i Seleucidi = Ez. 38.39) saranno puniti, mentre il nuovo Israele sarà benedetto e protetto da Iahweh.

Per rappresentare plasticamente questo giudizio e punizione, il profeta immagina una grande accolta di essi in un luogo ampio e piano (= valle) dove Dio giudica.

[F. S.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Testimoni di Geova*, Rovigo 1951, pp. 58-62; A. PERRELLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 58-68.

**IOSIA.** - v. Giuda (regno di).

**IOTAM (loatam).** - v. Giuda (regno di).

**IRCANO.** - v. Maccabei.

---

**ISACCO.** - Il secondo dei patriarchi, figlio di Abramo e Sara; padre di Esaù e Giacobbe. Visse più a lungo di Abramo, meno nomade di lui, meno ricco di figli; meno favorito di visioni soprannaturali, per quel che la Genesi ci narra. Erede delle divine promesse; intensamente devoto; sembra il tipo dell'umile che, nel nascondimento, si rimette sempre fiducioso alla volontà di Dio.

La sterile Sara aveva voluto da Abramo, dando gli, secondo il costume del tempo (Codice di Hammurapi, §§ 144-146), la propria schiava Agar, un figlio, che fosse l'erede delle grandiose promesse divine (Gen. 16; cf. 12, 13 ecc.). Questi, Ismaele, diverrà capostipite di una grande nazione; ma non è lui che Dio ha scelto per realizzare il suo disegno di salvezza; bensì il figlio che nascerà da Sara (Gen. 17). Questa, nonagenaria, dà infatti alla luce I. (ishaq = egli ride), così chiamato per il riso di meraviglia e di gioia di Abramo, in occasione della promessa divina (17, 17-24).

Il figlio della promessa fu così anche il figlio del miracolo. Per dissapori di gelosia sorti tra Sara ed Agar, a motivo di Ismaele e I., quella chiese ad Abramo che scacciasse la serva col figlio. La richiesta era contraria all'antico costume (cf. Cod. di Hammurapi, art. 146); e Abramo cedette solo all'ammonimento di Dio, allontanando Agar ed Ismaele (Gen. 21).

Senza recriminazioni, mansueto ed ossequiente, il giovane I. si lasciò legare e porre sull'ara per essere immolato a Dio; nella prova rifulse la santità di Abramo e la pietà del figlio (Gen. 22).

Alla morte di Sara, I. aveva 37 anni; Abramo gli diede in moglie Rebecca, sua parente, che il fido Eliezer, aveva condotta seco da Harran (Gen. 24). I., unico erede, seppellì Abramo accanto a Sara, nella grotta di Macpelah, loro tomba di famiglia. Dio gli rinnovò le

promesse già fatte ad Abramo (Gen. 25; 26, 2-5). Durante una carestia, I. - come già Abramo (Gen. 20) - scese a Gerara (= Tell Gemme, sud-est di Gaza), tra i Filistei, presentando Rebecca come sua sorella (era infatti cugina); il re Abimelec però sorprese i coniugi nell'intimità e garantì loro sicurezza. I. si diede all'agricoltura e prosperò suscitando l'invidia degli indigeni, che incominciarono a molestarlo. Alieno dai contrasti, egli lasciò Gerara e ritornò a Bersabea, dove il re lo raggiunse e strinse con lui un patto di alleanza (Gen. 26).

Anche Rebecca era sterile, e dopo 20 anni di matrimonio, per le preghiere di I., generò Esaù e Giacobbe (Gen. 25, 21-34).

A 130 anni, avendo perduta la vista e credendo vicina la morte, I. volle benedire il suo primogenito Esaù; ma il furbo gemello, aiutato dalla madre, carpì al vecchio genitore la benedizione speciale che gli attribuiva i pieni diritti di primogenito. I., anche qui, vide il volere dell'Eterno; né ritrattò la sua benedizione (Gen. 27).

Morì ad Hebron a 180 anni, e fu seppellito da Esaù e Giacobbe nella tomba di famiglia (Gen. 35, 27 ss.). Il suo ricordo è vivo nel Vecchio Testamento (cf. Am. 7, 9.16 ebr.). S. Paolo (Rom. 9, 6-9) ricorda l'elezione divina di I. ad unico erede delle divine promesse, con l'esclusione di Ismaele e degli altri figli di Abramo, per dimostrare come eredi e partecipi della salvezza messianica, oggetto delle promesse fatte ad Israele, non sono tutti i discendenti carnali di Israele, ma l'Israele di Dio, gli imitatori della fede di Abramo. In tal modo, la parola di Dio manteneva intera la sua efficacia, anche dinanzi alla effettiva esclusione dalla salvezza, della maggior parte del popolo giudaico. In Gal 4, 22-31 contro l'argomento più forte addotto dai giudaizzanti in favore dell'osservanza della Legge da parte dei cristiani, cioè, la perpetuità della Legge, s. Paolo argomenta dalla stessa S. Scrittura che nei disegni di Dio non una, ma due erano le disposizioni: la prima imperfetta, quella degli schiavi; la seconda quella dei figli; e che la meno perfetta deve cedere il posto alla più perfetta.

Trae tale insegnamento dall'episodio di Agar-Ismaele, Sara-I. Tra Sara e la Chiesa c'è questa somiglianza: l'una e l'altra sono madri libere di figli liberi; il giudaismo è una religione di timore, una religione di schiavi, a somiglianza di Agar e dei suoi discendenti. Verificandosi analoghe situazioni storiche, data l'immutabilità della divina Sapienza, si può e deve ritenere che come Dio agì allora, così continua ad agire. Nel. la situazione Agar-Ismaele contro Sara-I., Dio ordinò l'allontanamento della schiava, escludendo Ismaele dall'eredità; allo stesso modo, bisogna concludere per l'analogia situazione, della sinagoga contro la Chiesa; i Giudei ricalcitranti e persecutori sono esclusi dalle promesse fatte ai Padri, dalla salvezza messianica, bene esclusivo della nuova economia.

[F. S.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE. *Ep. aux Galates*. 3a ed., Parigi 1926. pp. 118-29; *Ep. aux Romains*. 2a ed., ivi 1931, 228 S5.; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*. I. 2a ed.. Torino 1934, pp. 151-56, 163.

## ISAI (lesse), - v. Davide.

---

**ISAIA**, - Il più celebre dei profeti scrittori, è il libro che ne porta il nome nella Bibbia ebraica.

*L'uomo.* I. nacque probabilmente a Gerusalemme intorno all'anno 770 a. C. di famiglia distinta, come si rivela dalla sua alta coltura e dalle sue relazioni con la corte e con la nobiltà del regno di Giuda. Ebbe moglie e almeno due figli, ai quali impose nomi fatidici (Is. 7, 3; 8, 3), com'è significativo il suo medesimo, in ebraico lesa'jahu "lahweh è salvezza". Fu chiamato al ministero profetico in una celebre visione (Is. 6), che ebbe immensa risonanza nella teologia e nella liturgia cristiana (il *Sanctus* della Messa). Era l'anno 738, quando nell'orizzonte politico del vicino Oriente si delineava il pericolo incombente dalla crescente potenza dell'Assiria, guidata dal forte braccio del re Teglatfalasar III (745-726). D'allora in poi I. stette a fianco dei re di Giuda, Achaz ed Ezechia, per animarli nella dura crisi che attraversava la nazione, assicurandoli della divina protezione per le promesse fatte a Davide, fondatore della dinastia; al popolo poi faceva sentire la sua potente parola per richiamarlo al puro culto di lahweh e all'osservanza della legge morale e dei doveri d'umanità. Poco ascoltato, predisse alla colpevole nazione terribili castighi, ma anche una felice ristorazione. Flagellata e decimata dalle sciagure, ne uscirà purificata per dare origine a una nuova società religiosa meglio ordinata e lieta dei beni di pace e prosperità.

Tale è la sostanza dei numerosi messaggi d'I., che nella sua predicazione rivela forte carattere, fervida fantasia, brillante parola, cuore magnanimo, e zelo ardente per l'onore di Dio e per il bene del suo popolo. Dopo che la nazione, secondo le predizioni del grande profeta, uscì salva dalla terribile invasione assira (701 a. C.), di I. si è perduta ogni traccia. Non si sa quando e come sia morto. Una tradizione giudaica, diffusa anche nella Chiesa cristiana e accolta nel Martirologio Romano ai 6 di luglio, narra che fu ucciso, e precisamente segato in due tronconi, per ordine dell'empio re Manasse (693-639 a. C.), e a tal fatto si crede che alluda l'epistola agli Ebrei (11, 37) con le parole: «furono (i santi del Vecchio Testamento) ... segati»; come osservava già s. Girolamo (in fine del libro XV del suo commento ad Isaia).

*Il libro*, che raccoglie, con annessi e connessi, i vaticini di I. presenta nette divisioni e un ordinamento abbastanza chiaro (l'attuale divisione in 66 capi non risale oltre il sec. XIII di nostra era). Prima per importanza e rilievo è la divisione in due parti leggermente disuguali (come 9 e 8) separate da un intermezzo storico, parallelo a 2Reg. 18, 13-20, 19. Il principale soggetto delle due parti, che sono come le due facce di una medaglia, sta racchiuso quasi in nocciolo nella decretoria sentenza: «Sion (per metonimia, la nazione ebraica) con giusto castigo sarà riscattata» (Is. 1, 27); nella prima parte si denuncia prevalentemente il castigo purificatore, nella seconda si descrivono le gioie del riscatto o ristorazione; libro di afflizione la prima, libro di consolazione la seconda (s. Tommaso, *Comm. in Is.* 1, 1). Ciascuna delle due poi si suddivide in ben distinte sezioni, come apparirà dal seguente prospetto.

Prima parte: minacce e castighi.

1. Prime predicazioni sotto il regno di Iotam (738-736), di contenuto prevalentemente morale (cc. 1-5). Visione inaugurale e vocazione del profeta (6).

2. La crisi dinastica sotto il regno di Achaz (736-721) e le profezie dell'Emmanuele (7-12): la lega dei re di Damasco e di Efraim (Israele) contro il re di Giuda mette in pericolo la dinastia davidica ; I. ne assicura la perpetuità fino all'avvento del Messia, che presenta in tre quadri: la nascita verginale (7), il prodigioso fanciullo sul trono di Davide (9), il paradisiaco governo del rampollo di Davide (11), ciclo completato con l'annuncio della punizione dei nemici di Giuda (8-10) e concluso con un cantico di grazie.

3. Sguardo al mondo circostante: vaticini contro le genti, Babilonesi e Assiri, Filistei, Moabiti, Damasceni e alleati, Cusciti, Egiziani, Idumei, Arabi, Fenici (13-23).

4. Paurose visioni e lieti eventi: quadri sintetici nelle calamità piombate sopra il paese e il popolo ebreo, alternati con inni di grazie per la liberazione e felicità seguitane; saggezza, giustizia e santità delle divine disposizioni riguardo al popolo di Israele e ai suoi nemici; distruzione della città capitale dei nemici, rimpatrio e ristabilimento della nazione riunita (24-27).

5. La crisi nazionale per l'invasione assira al tempo di Ezechia (721-693): minacce di guai a Samaria e a Gerusalemme, guai sopra tutto ai seduttori del popolo che contro il consiglio divino lo spingono all'alleanza con l'Egitto, e guai all'Assiro invasore; contraria sorte finale degli Ebrei e dei loro nemici (28-35).

Appendice storica degli avvenimenti politici (36-39).

Seconda parte: conforti e rinascita.

6. Fine dell'esilio: certezza del ritorno, tutto opera di Iahweh, compreso Ciro, il liberatore; potenza e sapienza di Iahweh nella scelta di Ciro a esecutore dei suoi disegni; caduta di Babilonia, rimproveri agli Ebrei diffidenti e invito al rimpatrio (40-48).

7. Fine del peccato e ristorazione di Sion (49-55). Domina in queste splendide pagine a vivaci colori la maestosa figura del "Servo di Iahweh" mandato a salute d'Israele e di tutte le genti; mite a un tempo e forte maestro, fedele alla sua missione dura, costante tra le più fiere opposizioni, e infine dà la sua vita in espiazione delle colpe di tutti. Soddisfatta così la divina giustizia e cancellato ogni peccato, Sion, ossia la nazione, è riammessa in grazia e invitata a godere gli splendori della ristorazione. Rinnovellata nella sua popolazione e nella sua esteriore magnificenza, ma più e meglio nella interiore virtù, accolga i reduci figli alla partecipazione d'una invidiabile felicità; sprone ai neghittosi.

8. La nuova comunità dei redenti: santità di costumi che si richiede nei suoi membri, tersi splendori della nuova Gerusalemme, il divino redentore e rinnovatore, sorte finale dei credenti e degli increduli (56-66).

Un libro come questo non è opera di getto; le varie parti si vennero formando in tempi diversi e svariate occasioni; I. stesso esercitò il ministero profetico per circa mezzo



secolo, prendendo viva parte alle sorti della sua nazione. Quando furono riunite in un solo corpo, come il libro attuale, le diverse parti? E sono tutte opera dello stesso I.? Questioni molto agitate della critica moderna.

Per la prima questione, della composizione del libro, tre documenti di genere diverso e indipendenti, d'un'antichità difficilmente superabile (sec. III-II a. C), cioè il manoscritto completo trovato con altri ebraici nel deserto di Giuda l'anno 1947, la versione greca dei LXX, e l'elogio di I. in Eccli., 48, 22-25, concordano tutti nel mostrarci il libro nella sua interezza e ordine attuale, il quale perciò non può farsi scendere più basso che i primi tempi dopo il ritorno dall'esilio (sec. V a. C.), ma poté essere più antico.

Per quel che tocca l'autore, la questione principale è quella dei capi 40-66, che i moderni comunemente attribuiscono ad un inno minato profeta fiorito in Babilonia verso la fine dell'esilio, cioè un buon secolo e mezzo dopo. Anzi molti distinguono ancora i capi 40-55 dai seguenti 56-66, che ascrivono ad un terzo autore vissuto in Palestina fra i reduci dall'esilio (*Deutero-i. e Trito-i.*).

La ragione principale di questa tesi è l'ordinaria psicologia del profeta. «I profeti (scrive s. Girolamo, *Commento ad Osea*, 1, 3-4) anche quando predicano cose da venire dopo molti secoli, come la venuta di Cristo e la vocazione delle genti alla fede, non perdono però di vista i loro tempi, per non sembrare, che ad una turba adunata per altro scopo, invece di avvertimenti d'immediata praticità diano erba trastulla di cose incerte e future». Ora l'autore della seconda parte (40-66) parla come uno che vive in mezzo ai Giudei della fine dell'esilio, confortando, eccitando, ammonendo come conveniva in quel così felice avvenimento del ritorno in patria, linguaggio che ai Giudei del tempo di I. sarebbe riuscito incomprensibile o per lo meno stravagante. Però bisogna osservare, che: 1°) è innegabile una stretta parentela di dottrina e di linguaggio (per es. «il Santo d'Israele» per dir lahweh, rarissimo fuori d'I.) fra tutte le parti del libro; e già fin dai primi capi si hanno accenni a ritorno e ristorazione, che sono ampiamente svolti nella seconda parte (cf. 1, 27 e il nome profetico She'ar-iasub = il residuo tornerà, dato al figlio d'I. 7, 3). Che I. abbia prevista la cattività di Babilonia è chiaro dalla narrazione storica Is., 39, 5-7 = 2Reg. 20, 16-18. 2°) Abbiamo nei profeti altri esempi di esortazioni e provvedimenti lungimiranti per un futuro anche lontano e a luoghi distanti (cf. Ger. 29, 1-14; 32; Ez. 34-48); né noi abbiamo diritto di por limiti alla potenza dell'ispirazione profetica. 3°) Nei cc. 40-66 sono pagine che per profondità di pensiero, potenza d'immaginazione, elevatezza di poesia gareggiano con i più bei carmi del primo autentico I. e non sono seconde ad alcun altro scrittore biblico. Ora sarebbe strano che la tradizione o la storia, mentre ha ricordato e immortalato persino l'autore d'una paginetta, qual è il breve messaggio del profeta Abdia, abbia poi lasciato cadere in oblio il nome di quel meraviglioso genio che dettò quei capolavori, se non è lo stesso I. Queste ragioni consigliano prudenza. Per qualche tratto o anche per interi capi, come 36-39 (storici) e i precedenti 34-35 della stessa prima parte, ci possono essere speciali ragioni di non attribuirli ad I.; ma negargli così gran parte del libro tramandatoci sotto il suo nome senza concorrenti, non va scevro da pericolo di errore.

Può darsi che a carmi autentici di I. si siano aggregate composizioni di seguaci e imitatori sul medesimo soggetto, analogamente a ciò che si avverte nel lungo capo 51 di Geremia, e che dal principale autore abbia preso il nome tutta la raccolta, come accade

per i Salmi. Ma di più è difficile precisare. La Commissione Biblica, interrogata a proposito, rispose (28 giugno 1908), che gli argomenti sino allora portati non rendono irrefragabile tesi l'attribuzione del libro di I. a due o più autori diversi. Nel Nuovo Testamento è, con i Salmi, il libro più sovente citato, 22 volte in tutto, con riferimento a 13 passi distinti, dei quali sei dalla prima e sette dalla seconda parte, e sempre col nome espresso di I.

*Il messaggio.* Nel libro di I. pochi messaggi, e solo nella prima parte (cc. 6-8.20), sono preceduti da un breve racconto in prosa; il rimanente è in poesia, d'un ritmo a volte un po' floscio, ma per lo più di squisita fattura; per vivacità di movenze e di colori, forza di espressione, splendore di immagini e nobiltà di locuzione, molte pagine di I. sono a porre fra le più insigni creazioni della poesia ebraica, anzi della poesia in genere.

Anche per il contenuto ideologico, così copioso e profondo, I. tiene uno dei primi posti fra gli scritti del Vecchio Testamento. Ci limiteremo pertanto a ciò che è proprio di I., almeno per il risalto che vi è dato.

Dalla visione inaugurale (c. 6) sembrano emanare due delle idee maestre di I., la sublimità e la santità di Dio. Al profeta appare il Signore seduto su altissimo trono in luminoso ammanto, del quale i suoi occhi appena possono mirare l'infimo lembo. Attorno al divin trono stanno Serafini, che, riverenti a tanta maestà e splendore, si velano il volto, e a gara cantano: «Santo, santo, santo è lahweh Sebaoth». Eco di quel canto è, per tutto il libro, il nome divino «il Santo d'Israele», speciale ad esso. Conseguenza della divina santità è, come tanto inculca I., che Dio esige dal suo popolo, anzitutto innocenza di costumi e sincero culto interiore, e ne punisce severamente i peccati.

Della divina trascendenza la più eloquente proclamazione è il lungo tratto 40, 12-25. La pienezza dell'essere, del conoscere, del potere, ch'è propria del Dio d'Israele, viene ripetuta mente illustrata a prova ch'Egli è l'unico vero Dio (40-48). È Lui, che domina gli eventi, e in tutte le sue disposizioni giustizia, saggezza e forza si fondono in armonioso effetto.

Questi divini attributi rifulgono con una particolar nota di arcano nella condotta del Signore verso il suo popolo; per le vie più inattese e impensabili alle menti umane, quali l'esilio, i trionfi del pagano Ciro e i patimenti del suo "Servo", lahweh conduce il popolo eletto e l'umanità intera a quella piena salute, ch'era fin dal principio nei suoi misericordiosi disegni e rispondeva alle promesse fatte ai patriarchi. Lì più che mai si palesa quanto i divini consigli vadano di sopra ai gretti pensieri umani (55, 8-9), e per tale riguardo il profeta saluta lahweh qual "Dio misterioso, Dio salvatore" (45, 15). È uno slancio di ammirazione, a cui, per simile motivo, farà eco s. Paolo (Rom. 11, 33-35).

E qui si entra nel campo del messianismo, nel quale per numero, varietà e importanza di predizioni il solo I. ci offre più manipoli che tutti gli altri profeti insieme. Nella prima parte ci descrive il Messia salvatore quale sovrano, erede del trono di Davide, un prodigio di soprannaturale virtù nella sua nascita (7, 14) e nel suo governo (9, 5; 11, 1-5), un impero di pace fondato sulla religione e sulla giustizia, esteso a tutti i tempi e a tutti i popoli (9, 6; 11, 9-10). Nella seconda ce lo presenta, nella persona del "Servo di lahweh", quale legato

divino, mandato ad ammaestrare i popoli nella divina legge e ad espiare le colpe dell'uman genere col sacrificio della sua vita, sopravvivendo per rendere la perdita giustizia agli uomini e farsi loro intercessore presso Dio (53, 4-12). Qui troviamo per la prima volta chiaramente affermato il principio della redenzione per soddisfazione vicaria, concetto di capitale importanza per l'essenza stessa della religione, che sta alla base del Cristianesimo.

[A. V.]

BIBL. - G. GIROTTI, *Il libro di Isaia (La S. Bibbia, ed. M. Sales, 7)*, Torino 1942; L. DENNEFELD, *Isaie (La Ste Bible, ed. Pirot, 7)*. Parigi 1947, pp. 13-234; A. VACCARI, *La S. Bibbia. VI*, Firenze 1953, pp. 15-197; A. FERNANDEZ, *Il profeta Isaias caudillo y salvador de su pueblo*, Ierusalem 1940; A. FEUILLET, *Isaie (le livre d')*, in DBs, IV, coll. 647-729.

**ISHBAAL (Ishbaset)**. - v. Davide.

---

**ISMAELE. Ismaeliti**. - (Ehr. 18ma'el, acc. Iasmah-el dell'onomastica amorrea = "Dio ascolti"). Figlio di Abramo e di Agar (Gen. 16). Sara sterile e vecchia, per dar figli al marito ed evitare l'onta (Is. 63, 9; Eccl. 42, 9 ss.; Lc. I, 25) della sterilità, offre ad Abramo la schiava Agar come concubina. Il codice Hammurapi (§§ 144-146 e, forse 163) prevede il caso di sterilità della moglie e l'introduzione della schiava che un contratto di Nuzu rende obbligatoria. Agar, incinta, ingiuria Sara e col consenso di Abramo (§ 146 di Hammurapi) è maltrattata (Ex. 21, 20 s. permette di battere, non di uccidere sul colpo lo schiavo) e fugge ad una fonte del deserto di Shur, l'attuale Bir Mâin. Dall'angelo di Iahweh è invitata a ritornare e riceve la promessa della discendenza, la sorte e il nome del nascituro: I. «Dio ha udito il tuo dolore». I. nasce quando Abramo ha 86 anni e provoca promesse divine al momento dell'alleanza tra Dio e il patriarca (Gen. 17, 18.20). Quando Sara dà alla luce Isacco si riaccende la lotta tra lei e Agar (Gen. 21, 8-19): la prima esclude dalla successione ereditaria il figlio della schiava. Per i diversi codici mesopotamici (Lipit. Istar, Hammurapi, leggi assire, contratti di Nuzu) i figli delle concubine sono esclusi dall'eredità, e la storia di Iefte (Iudc. 11, 1 s.) sembra attestare il medesimo uso in Israele. Non però se sono stati assimilati ai figli della moglie da una adozione come quella di Sara (Gen. 16, 2). I. ha diritto all'eredità e si deve accontentare invece della benedizione di Dio (Gen. 20, 13) e del dolore di Abramo. Caricato sulle spalle di Agar; I., esaurita l'acqua nel deserto di Bersabea, è gettato sotto un cespuglio, piange, grida: l'angelo di Iahweh mostra un pozzo per calmare la sete. Gen 21, 2 s. riferisce la vita di I.: assistito da Dio diventa un tiratore d'arco nel deserto di Param (cf. Gen. 14, 6 a nord della penisola sinaitica, onde il rapporto tra Agar e il Sinai di Gal.4, 25 s.) e sposa un'egiziana. Seppellisce Abramo (Gen. 25, 9) e accanto a lui è sepolto a 137 anni (Gen. 25, 17).

Con I. si è nella sfera di attrazione dell'Egitto. Egiziane la madre (Gen. 16, 1) e la sposa (21, 21). Il paese di Misraim (Egitto) si estende al di là della valle del Nilo e giunge fino al Nahal Musur "torrente d'Egitto", oggi Wadi el'-Aris. Gli Ismaeliti (Gen. 25, 18) abitano da

Hawilah (Gen. 12, 7.29) fino a Shur (Gen. 16, 7; 20, 1; Ex. 15, 22) che è di fronte all'Egitto. (I due termini sembrano delimitare l'Arabia del Nord): Shur "muro" evoca "la muraglia del capo" di Sinuhe la quale deve contenere i Beduini indisciplinati, indipendenti, sfida permanente ai sedentari, vagabondi come l'asino selvatico (Gen. 16, 12, cf. Iob 11, 12; 39, 5-8), quali sono gli Ismaeliti che solcano la regione desertica tra l'istmo di Suez e il Negeb. I discendenti di I. (Gen. 25, 12-15) costituiscono le tribù dell' Arabia del Nord: Nebaioth (forse i Nabatei che occuperanno più tardi una parte della Transgiordania) e Qedar (Is. 21, 16; 42, 11; Nabata e Qedra dei testi assiri, Nabatei e Cedraei di Plinio; 'Adbel'el simile al governatore arabo Idi-bi-'-lu conosciuto da Teglatfalasar III); Bibsam (I Par. 4, 25) e Misnia (cf. gli arabi Isamme di Assurbanipal); Dumah, l'oasi di el.Djof, l'Adummat dei testi assiri; Massa (Mas'a di Teglatfalasar III), Tejmi', l'oasi conosciuta dallo stesso re assiro, Ietur (cf. Lc. 3, 1) e Nafis (I Par. 5, 19), avversari di Ruben e Gad; Qedmah (forse Kadmoni di Gen 15, 19. Sinuhe incontra Qdm ad est del Mar Morto).

Nel deserto arabo-egiziano si mostrano i parchi e gli accampamenti circoscritti da cerchi di pietre. Le famiglie degli Ismaeliti sono raggruppate secondo l'ava comune come suggerisce l'appellativo 'ummah (ar. 'ummah, acc. ummu "madre" Gen. 25, 16). Così tutta una tribù si chiama Hagri (Ps. 83, 7; I Par. 5, 10.19 s.) per eternare il nome di Agar. I classici li conoscono sotto le forme \*\*\* e Agraiei.

Gli Ismaeliti sono ricordati quando Giuseppe è venduto (Gen. 37, 25 ss., cf. 43, 1; e 39, 1): una carovana proveniente da Galaad, ad est del Giordano (Ier. 8, 22), con prodotti apprezzati in Egitto per le medicine (Ier. 46, 11). Gen 28, 8 parla di contatti tra Idumei ed Ismaeliti, elementi arabi. [F. V.]

BIBL. - C. H. GORDON, in RB. 44 (1935), 35; R. DE VAUX, in RB, 56 (1949) 26 ss.: E. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire (Recueil Dhorme)*, Parigi 1951, p. 270 ss.

---

**ISPIRAZIONE.** - Il termine esprime la qualità unica dei libri elencati nel canone (v.) del Vecchio e del Nuovo Testamento: cioè la loro origine divina; l'astratto deriva dall'aggettivo verbale \*\*\* "ispirato da Dio" adoperato da s. Paolo (2Tim. 3, 16) appunto per i libri del Vecchio Testamento. Non c'è verità dommatica più di questa universalmente e concordemente atte stata dalle fonti bibliche, dalla tradizione giudaica (per il V. T.) e cristiana.

In I Mach. 12, 9, in Flavio Giuseppe, *Ant.*, inizio, nel Talmud (*Sabbath*, 16, 1) si parla esplicitamente di "libri santi", "sacri", di "scrittura divina". Nostro Signore e gli Apostoli parlano di "parola di Dio" (= le prescrizioni della Legge: \*\*\* Mc. 7, 13), "i detti di Dio" (s. Paolo chiama così tutto il Vecchio Testamento: Rom. 3, 2: \*\*\*; "le sacre scritture" (Rom. 1, 2), "le lettere sacre" (2Tim. 3" 15). Esplicitamente se ne dichiara autore Dio: Mt. 22, 43 per il Ps. 110 (109); At. 4, 25: «O Signore, tu sei colui che ha fatto il Cielo... e che mediante lo Spirito Santo, per bocca del padre nostro e tuo servo David, hai detto: A che pro cospirano le genti ... ecc.» Ps. 2; Hebr. 3, 7 «Perciò dice lo Spirito Santo...» = Ps. 95 (94), 18 ss. ecc.

E se ne afferma ripetutamente l'autorità indiscussa e divina, sia direttamente (Lc. 18, 31; 24, 44-47: «bisogna si adempia quanto di me sta scritto - dice Gesù Risorto - nella Legge, nei Profeti, nei Salmi »), sia nelle argomentazioni (Io. 10, 34 dal Ps. 82 [81], 6: «la Scrittura non può essere smentita»); Rom. 1, 16 da Hab. 2, 4; ecc.).

Formalmente, l'i. divina è affermata in 2Tim. 3, 15 s. e in 2Pt. 1, 20 s. S. Paolo così scrive: «Quanto a te, rimani fedele (contro le pericolose novità nell'insegnamento della dottrina) alle cose che hai appreso e di cui hai riconosciuto la certezza. Tu sai da chi le hai imparate, e fin da fanciullo tu conosci le Sacre Scritture; esse possono darti la saggezza che mediante la fede nel Cristo Gesù conduce alla salvezza. Ogni Scrittura (nell'insieme e in ogni parte = le Sacre Scritture del v. precedente) è \*\*\*; *ispirata da Dio* e (pertanto) utile per insegnare, ammonire, correggere, educare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia perfettamente armato per ogni opera buona».

S. Pietro ammonisce i fedeli che la sua predicazione si fonda su basi solidissime, indiscusse: la sua stessa autorità di *teste oculare* della divina maestà del Cristo, nella Trasfigurazione (1, 12-18) e l'autorità ancora maggiore (di quella soggettiva), delle profezie messianiche, alle quali si deve aderire come a luce che risplende tra il tenebroso di questa terra fino a che non risplenda per ciascuno il giorno del suo incontro con Gesù. Prima di tutto, tengano, però presente che «nessuna profezia della scrittura va lasciata all'interpretazione di, ciascuno ("è cosa d'interpretazione privata" - G. Luzzi; o "è frutto d'interpretazione privata" - De Ambroggi); *perché nessuna profezia fu mai proferita per volontà d'uomo, ma gli uomini, portati* (mossi, completamente in balia, sotto l'influsso, \*\*\*; lo stesso verbo è usato in At. 27, 15 per la nave che non potendo resistere al vento lascia che esso la spinga come e dove vuole) *dallo Spirito Santo, han parlato da parte di Dio*».

Questi due testi si completano a vicenda; il 1° afferma formalmente l'i. per tutti i libri del V. T., il 2°, meno esplicito per l'estensione a tutti i libri, ha un chiaro riferimento alla natura stessa dell'i. Essi, con gli altri, sono un argomento storico del pensiero degli Apostoli e di Gesù N. S. sull'i. Per i libri del Nuovo Testamento non abbiamo argomento biblico di eguale portata. In I Tim. 5, 18 s. Paolo cita come S. Scrittura Deut. 25, 4 insieme a una frase che riscontriamo in Lc. 10, 7; ma non si può asserire con certezza tale riferimento al Vangelo scritto. Chiaramente invece 2Pt. 3, 16 pone le lettere di s. Paolo sul piano delle "altre Scritture".

È inutile trascrivere testimonianze dai Padri; fin dagli scritti della stessa epoca apostolica, essi unanimemente affermano l'i. di tutta la S. Scrittura; non solo, ma dicono trattarsi di verità di fede, predicata in modo chiarissimo nella Chiesa (cf. Origene, *De Principiis* I, 4, 8).

In ordine alla natura dell'i., possiamo così classificare il loro insegnamento.

1°) I primi apologeti in particolare, per descrivere l'azione di Dio su l'agiografo, riprendono le espressioni ed immagini bibliche (2Tim.; 2Pt.; Am. 3, 8; Ier, 20, 9: v. Profetismo). con la terminologia che Platone (Tim. 71 E - 72 B; *Menon* 99 CD; Ion. 533 Dss.), Virgilio (*En.* VI, 45-51.77-30), Lucano (*Farsalia* V, 161 ss.) ecc., adoperano per il

fenomeno estatico: il profeta è strumento, organo di Dio (Atenagora, *Leg.* 7, 9, s. Teofilo, *Ad Autol.* I, 14; 3, 23; *Cohort.* 8; PG 6, 904 ss.; 1045.1156; 256).

Precisando però energicamente, contro i Montanisti, i quali con i citati autori pagani ammettevano l'incoscienza dell'ispirato, che l'autore umano rimane assolutamente conscio e libero sotto l'azione di Dio (cf. Miltiades in Eusebio, *Hist. Eccl.* V. 17).

2° Dio "detta", "dice" i libri sacri; s. Ireneo: «le Sacre Scritture sono perfette perché dettate dal Verbo di Dio e dallo Spirito Santo» (*Adv. haer.* II, 28.2; cf. IV, 10.1; s. Girolamo, Ep. 120, 10; s. Agostino, in Ps. 62, I, ecc. PL 22, 997; 36, 748).

3° Dio è "autore" (auctor nel latino = scriptor) o scrittore della S. Scrittura (Clemente Alessandrino, *Strom.* I, 5: PG 8, 717; s. Ambrogio, s. Agostino, s. Gregorio M.: PL. 16, 1210; 42, 157; 75, 517), che viene detta «lettera mandataci da Dio dalla patria lontana» (s. Crisostomo, PG 53, 28; s. Agostino, PL 37, 1159. 1952; s. Gregorio M., PL 77,706).

Così s. Gregorio: « Ma è del tutto inutile domandar chi le abbia scritte (queste lettere di Dio all'umanità, che sono le sacre Scritture; chi, cioè di quale strumento Dio si sia servito) quando tuttavia fedelmente si crede che l'autore del libro è lo Spirito Santo. Quegli dunque scrisse che dettò quanto era da scrivere. Quegli scrisse che in quel lavoro fu l'ispiratore e mediante la voce (l'espressione) di colui che scriveva trasmise a noi le di lui vicende perché le imitassimo» (*In Iob, praef.*).

I documenti della Chiesa si susseguono dal sec. V in poi (EB, n. 28. 30 ecc.).

Contro i Manichei che attribuivano, rigettandolo, il Vecchio Testamento al Principio del male, essi professano e sanciscono l'unità dei due Testamenti e l'identità del loro autore divino. Così ancora il Concilio Fiorentino (EB, n. 48).

Il Concilio di Trento (EB, n. 59-60), contro i Protestanti che all'inizio ritenevano l'i. biblica, estendendola anzi indebitamente financo agli apici e agli accenti che sono posteriori agli originali, ma rigettavano come non sacri alcuni libri, definì il Canone (v.), e confermò l'i. divina di tutti i libri che lo compongono.

La definizione dommatica di questa verità fu data in modo solenne dal concilio Vaticano (24 apr. 1870; EB, n. 79), contro i razionalisti (da Ioh. Sal. Semler, 1725-91, G. Paulus, D. Strauss in poi) e i semirazionalisti (Schleiermacher, Rothe ecc.), che consideravano e trattavano ormai i libri sacri alla stregua di ogni altro libro. Definizione ripetuta da Leone XIII nella *Providentissimus*; da Pio X (decr. Lamentabili, in EB, n. 200 s.) nella condanna dei modernisti che dell'i. ritenevano soltanto il nome (Loisy: «Dio è autore della S. Scrittura, come è architetto della basilica di s. Pietro»); da Pio XII nella *Divino afflante Spiritu* in AAS, [1943] 297-326).

*Natura della i.* S. Tommaso, specialmente nella 2-2, qq. 171-174, ha ordinato sistematicamente gli elementi biblici e patristici, illustrando luminosamente l'azione di Dio su l'uomo, suo strumento, e l'effetto che ne risulta. Egli tratta direttamente dell'i. profetica, o influsso divino sul profeta perché parli in suo nome (v. Profetismo), e non dell'ispirazione in ordine alla composizione dei libri sacri. Ma l'identità tra le due i. è sostanziale; sicché la trattazione di s. Tommaso viene ripresa integralmente per l'i. biblica.

L'Aquinate denunciò principi fondamentali così sodi, sicuri e decisivi che, per lunghi secoli, quasi più nulla fu aggiunto d'importante alla sua esposizione.

Leone XIII nell'Encicl. *Providentissimus* (EB, nn. 81-134), basilare e determinante specialmente al riguardo, riprende integra la dottrina di s. Tommaso, applicandola dettagliatamente alla i. biblica in ordine alla composizione dei libri sacri; ricondusse così all'unità e alla chiarezza tomistica, quanti, tra i cattolici, se n'erano allontanati per seguire nuove vie. Tale dottrina è ripresa, confermata e su qualche punto chiarita dall'enc. *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV (ER, nn. 44-495), dalla *Divino Afflante Spiritu*, e dalla *Humani Generis* (AAS, [1950] 563.568 ss. 575 ss.).

L'i., come azione divina in se stessa considerata, è un dono, un "carisma" elargito da Dio non per la santificazione personale dell'ispirato (grazia santificante), ma per il bene della Chiesa. È un carisma dell'ordine intellettuale: essenzialmente è un lume soprannaturale, infuso da Dio, sotto il quale l'uomo emette i suoi giudizi. Non è pertanto stabile nell'uomo, ma solo è infuso in ordine al libro da scrivere, e in periodi a ciò destinati. Non è necessariamente connesso con la santità dell'individuo; Dio sceglie chi vuole. Né l'ispirato è cosciente di tal dono.

A quest'azione divina, l'uomo reagisce vitalmente. Se Am. 3, 8 («il leone ruggisce, chi non trema; Dio parla, chi non profetizza?») e 2Pt. 1, 21 potrebbero far pensare ad una mancanza di libertà, Is. 6, 5-8. 11; Ier. 20, 9 con 1, 6; Ez. 1, 3; 3, 22 con 3, 17-21; specialmente Lc. 1, 1-5; 2Mach. 2, 24-33, attestano chiaramente la piena coscienza, la vitale corrispondenza e pieno funzionamento della mente e della volontà dell'ispirato (A. Bea, in *Studia Anselmiana*, 27-28 Roma 1951, pp. 47-65). Si pensi alla diversità di stile, alle manchevolezze di forma ecc.

Il grande merito di s. Tommaso è, principalmente, nel metodo. Non procede astrattamente, costruendo sui termini intesi genericamente. Ma poggia solidamente sui dati biblici e patristici. Dio è autore (scrittore), l'uomo è autore; Dio ha adoperato dell'uomo come strumento; gli ha dettato (dictare = ispirare), ispirato tutto il libro. Tutto il libro è di Dio, tutto il libro è dell'uomo; principalmente di Dio, come ogni effetto che procede insieme dalla causa prima e da una causa seconda strumentale.

Non possiamo scostarci da questi dati; non possiamo creare un sistema che, per quanto razionale, neghi o sminuisca la parte di Dio o quella dell'agiografo, così come è affermata in modo indiscusso dalla tradizione ed è definita dalla Chiesa.

Basti considerare l'energia con cui i Padri rigettarono i Montanisti che esageravano la parte di Dio, riducendo l'ispirato ad un incosciente; eguale errore commisero i primi Protestanti, parlando di dettatura nel senso più rigoroso e riducendo l'ispirato ad una macchina.

Autori cattolici, invece, per difendere la libertà e la vitalità dell'uomo sotto l'i., e, più recentemente, per spiegare *eventuali imprecisioni o errori fisico-storici*, cercarono di restringere quanto più possibile la parte di Dio. Si disse che alcuni libri storici potevano dirsi ispirati (Lessio e Bonfrère) o realmente lo erano (D. Haneberg) solo perché *dichiarati* immuni da errore, e *approvati* dalla Chiesa (la cosiddetta i. susseguente). Ma non si

badava che in tal modo il libro scritto dal solo uomo, per quanto *approvato* rimaneva libro *umano* e nient'affatto divino; Dio non ne era l'autore.

G. Iahn ritenne che bastasse per l'i. la semplice assistenza dello Spirito Santo, concessa ad es. al Sommo Pontefice quando definisce solennemente una verità di fede, per preservarlo da ogni errore. Ma è chiaro che tale assistenza *negativa* rende il libro infallibile, ma nient'affatto divino, come esigono i dati biblici e tradizionali. Nessuno ha mai chiamato divine le definizioni solenni e infallibili del Sommo Pontefice; nessuno può mai avvicinarle alla parola di Dio, alla S. Scrittura.

Il Franzelin, seguito da molti, fino all'Encicl. *Providentissimus*, per assicurare la libertà dell'agiografo, credette di dividere i compiti assegnando le idee a Dio, e il loro rivestimento con le parole, con la forma letteraria, all'agiografo. Era una vivisezione illogica, contraria alla psicologia: in noi non esistono idee pure, in tutto separate dalle parole. Ma principalmente era una incomprendimento della Tradizione: autore = scrittore.

Si ricordi quanto ho trascritto da s. Gregorio: Quegli scrisse che dettò (ispirò). Il Franzelin volle procedere in una maniera astratta: Dio è autore. Vediamo un po' se può dirsi tale, anche se ha soltanto dato le idee, immettendole nella mente dell'uomo, come dei quadri incompleti si immettono in una pinacoteca, perché vi siano rifiniti e conservati. I Padri invece insistono (sulla scia degli Apostoli) a considerare anche le parole, come divine o comunque connesse con Dio; ad argomentare pertanto da esse (Hebr. 8, 13; 12, 26 ecc.). E quanto alle stesse idee, esse sono di Dio e dell'uomo insieme. Praticamente non c'è un solo istante in cui l'uomo agisce da solo, come nulla è realizzato da parte di Dio se non per mezzo dell'uomo.

Quanti poi tra i recenti vollero restringere l'i. alle sole verità dogmatiche (F. Lenormant, S. Di Bartolo) per ammettere nelle altre parti l'errore, oltre a quanto ora osservato andavano direttamente contro il principio universalmente attestato dai Padri e dal Magistero infallibile che tutta la S. Scrittura è ispirata e nessun errore può in essa trovarsi.

Per questi ultimi autori specialmente, ma anche per molti dei precedenti, causa di errore fu la mancata *distinzione tra i. e rivelazione*. Tutto nella Bibbia è ispirato, ma non tutto è rivelato (Synave-Benoit, pp. 277-82.300-309.335-38). La rivelazione importa la comunicazione da parte di Dio dell'oggetto, della materia stessa da esporre. Invece, ordinariamente l'agiografo scrive quanto conosce con le sue forze, ha appreso con diligenza (Lc. 1, 1.5; 2Mac. 2, 24-30). L'essenziale, come diceva s. Tommaso è il lume divino per giudicare la materia comunque percepita, sia per rivelazione, sia per via naturale, con lo studio e la ricerca. Così gli evangelisti ci narrano quanto essi stessi (Mt., Io.) hanno visto e sentito o quanto hanno appreso (Mc., Lc.) a viva voce dagli Apostoli.

Già s. Tommaso poneva una netta distinzione tra la raccolta, la preparazione del materiale, e la redazione scritta. L'azione di Dio incomincia con l'inizio della composizione; la preparazione previa non appartiene all'i. In altri termini, la S. Scrittura non va considerata come un libro creato e dato all'uomo, quasi comunicazione, sia pure parziale, della divina onniscienza; Dio invece ha voluto parlare agli uomini, comunicare con loro per iscritto, per mezzo di un loro simile, adattandosi alla di lui, alla nostra mentalità.



S. Tommaso ha ben sintetizzato tutta la dottrina cattolica nel principio: Dio autore principale, l'agiografo autore strumentale (Quodl. 7, a. 14, ad 5). Per spiegare il processo dell'azione di Dio sulle facoltà dell'agiografo basta svolgere il principio ontologico di causa strumentale.

La causa agente può essere duplice: principale e strumentale. La prima opera per sola virtù propria; la seconda solo in forza di una mozione previa che riceve dalla precedente. Per tale mozione, lo strumento viene *elevato* ad una capacità superiore alla sua natura e adeguata alla virtù dell'agente principale, ed *applicato* all'azione. Il pennello ha una sua virtù propria, quella di stendere i colori; per dipingere un quadro è necessario che l'artista lo applichi e gli comunichi la sua capacità (stendere i colori secondo determinati disegni e regole). In tal modo lo strumento oltre alla propria capacità ne viene ad acquisire, quando è in mano dell'artista, una più alta, superiore alla sua natura. Non c'è attimo in cui il pittore da solo e, ancor di più, il pennello da solo, operino per l'effetto; il quale pertanto è tutto dell'uno e dell'altro, sebbene in modo diverso, ché allo strumento appartiene solo per virtù comunicatagli dall'agente principale.

Si badi ancora: lo strumento in mano all'artista, non muta natura: se è difettoso rimane tale; e attua la virtù ricevuta dal. l'agente principale, esplicando intera la propria capacità. Nessuna meraviglia quindi se nell'effetto si riscontrano le tracce dei due che hanno insieme concorso a produrlo; e quindi gli eventuali difetti dello strumento. Per scrivere un libro:

A) L'intelletto:

1°) deve *concepire* le idee, connetterle esprimendo i vari giudizi, e infine pronunziarsi sulla loro verità e certezza;

2°) questo lavoro intellettuale potrebbe rimanere allo stadio di semplice "concezione"; è necessario che l'intelletto formuli la decisione di metterli per iscritto per comunicarli agli altri;

3°) scegliere e curare la forma esterna (o veste letteraria) più adatta: genere letterario, stile, scelta dei vocaboli ecc.

B) Il giudizio (2°: detto pratico) dell'intelletto, muove la volontà" che interviene e inizia l'attuazione.

C) La volontà muove ed applica tutte le altre facoltà inferiori, esecutive (memoria sensitiva, fantasia, nervi ecc.).

Per la concezione delle idee, Dio intero viene irrobustendo, aumentando la *luce* del nostro intelletto. Gli scolastici chiamano intelletto agente la nostra facoltà nel suo primo atto, in ordine alla concezione dell'idea. Gli oggetti esterni, penetrano in noi attraverso i sensi, che trasmettono così alla fantasia l'immagine sensibile di quelli (= specie sensibile espressa). Tale specie viene investita dalla luce dell'intelletto, che può quindi esprimere l'idea immateriale. Questa seconda operazione (dell'intelletto possibile, secondo la terminologia scolastica) è in stretta connessione con la prima, anche in ordine alla qualità

dell'idea: se la luce è potente, l'idea è chiara, distinta. Noi si parla di intuito, di genio: è la potenza del nostro intelletto che in dati uomini è straordinaria.

L'azione di Dio sull'intelletto è dunque duplice: potenzia ed eleva il lume naturale, quindi applica ed eleva l'intelletto in modo che esprima l'idea, formuli giudizi ecc. L'idea e i giudizi sono pertanto divini e umani. Ecco perché non possono contenere errori, sono infallibili. L'effetto ha questa caratteristica, unicamente per la virtù divina comunicata all'uomo.

Allo stesso modo Dio agisce per il giudizio cosiddetto "pratico". Alcuni cattolici avevano pensato di fare incominciare qui l'azione divina. In realtà, l'intelletto emettendo tale giudizio ritorna sulle idee già formulate, le approva; basterebbe l'influsso di Dio su tale revisione per essere sicuri della loro verità e certezza. Ma in tal caso, le idee rimarrebbero quanto alla loro concezione, umane e soltanto umane. Invece si tratta di idee *divine*. Leone XIII dice nettamente che l'azione di Dio si esercita su l'agiografo «perché *concepisca* perfettamente», quanto Dio vuole.

La scelta dei vocaboli e della forma esterna è psicologicamente inseparabile dalla concezione delle idee e dalla formulazione dei giudizi; ad essa si estende egualmente l'influsso divino in modo che le verità intese da Dio, siano espresse «in modo adatto». È la cosiddetta «*i. verbale*». Il Franzelin e molti altri, vollero negarla, partendo da un concetto astratto di "autore", quasi non si trattasse di "scrittore". In realtà, non si può sottrarre all'influsso divino questa parte così importante e, di fatto, inscindibile dalla precedente; anzi sarebbe una violenza contro il principio ontologico di causa strumentale. D'altronde tutti gli autori, dopo l'Encicl. *Providentissimus*, sono ritornati alla dottrina tomista.

È necessario, inoltre, perché Dio sia vero autore del libro, che egli intervenga egualmente sulla volontà dell'agiografo, in modo che questi ponga tutti gli atti necessari per l'esteriorizzazione del lavoro dell'intelletto. E Dio muove (applica) ed eleva la volontà, sì che l'effetto si produca infallibilmente. Si tratta di mozione *previa* (come abbiamo detto circa i rapporti tra agente principale e *strumento*), *fisica* (non soltanto morale, ad es. le circostanze esterne che possono indurre uno a scrivere: le preghiere dei Romani a s. Marco perché scrivesse l'evangelo), interna, immediata; altrimenti l'uomo non sarebbe causa strumentale. Questo influsso lascia integra la libertà; come avviene per la grazia divina; si tratta dell'azione sublime della Causa prima. Gli stessi autori sacri sentono di decidersi e di scrivere liberamente (Lc. 1, 1; cf. Rom. 15, 15 ss. 2Cor 7, 8 s. ecc.).

Iddio che ha dato l'essere alle creature e le conserva, muove anche ciascuna di esse secondo la condizione della propria natura, le libere pertanto conservando e rispettando la loro libertà (s. Tommaso, I, q. 83, a. 1, e ad 3; *De Malo*. q. 3, a. 2).

Iddio «assiste gli scrittori sacri in modo tale che possano *debitamente esprimere*, con infallibile verità, tutto ciò e soltanto ciò che Egli volle». Con tale frase, Leone XIII parla dell'influsso *positivo* di Dio anche sulle facoltà esecutive. Influsso che non è necessario sia immediato, cioè che si porti su ciascuna di esse direttamente; basta infatti che esso si eserciti tramite la volontà, dalla quale tutte quelle dipendono e sono mosse.

«Iddio presta allo scrittore una particolare e continua assistenza, finché egli non abbia terminato il libro» (Benedetto XV, Encicl. *Spiritus Paraclitus*, in ER, n. 448). Nulla pertanto dell'agiografo è sottratto a quest'azione divina; non c'è momento in cui egli lavori da solo. Tutto il libro pertanto è egualmente ed integralmente ispirato, cioè divino e umano. L'uomo non ha coscienza dell'azione di Dio; ha faticato per raccogliere il materiale e fatica per comporre il libro.

Egli, sotto l'i., oltre ad essere libero, esplica intera la sua attività, applica e manifesta le sue doti, la sua cultura, la sua indole, la sua mentalità. Ecco perché già i Padri facevano rilevare le *differenze di concezione*, di stile; la sublime poesia del colto Isaia, la rudezza di Amos; i concetti propri a s. Giovanni nel IV Vangelo, e a s. Paolo (Rom. ecc.) a proposito della Redenzione; le differenze degli stessi Sinottici.

Tutto il libro è di Dio e dell'agiografo.

Solo esplicando la propria virtù, l'uomo ha attuato quella contemporaneamente comunicatagli da Dio; e così noi sapremo cosa Iddio ha voluto dirci, stabilendo cosa l'agiografo ha inteso esprimere (v. Ermeneutica).

Tutta la Bibbia è ispirata, ha autore Dio, ed è pertanto "parola di Dio".

Ma non allo stesso modo; ché l'i. non fa di ciascun elemento del libro la rivelazione di un pensiero divino.

Quando si dice che l'accessorio è ispirato come l'essenziale, non si afferma che lo sia allo stesso grado e per se stesso. L'accessorio è ispirato in funzione dell'essenziale e nella misura in cui lo serve.

Lo scrittore intende soltanto scrivere la "storia della salvezza" o "dei nostri rapporti con Dio", illuminare i lettori al riguardo e offrire loro quanto è necessario per salvarsi e glorificare Dio. Ma non dà un arido elenco di formule dogmatiche e di precetti; non offre un seguito di "giudizi formali", ma scrivendo da uomo per uomini egli adopera mille mezzi per presentare, illustrare e fare accettare il suo messaggio.

Così nessun dettaglio è superfluo, quando contribuisce a rendere il suo libro più bello, più piacevole e pertanto più utile.

Il primo verso della Bibbia è un giudizio formale, una verità dommatica fondamentale: «All'inizio Dio creò l'universo». Questo è essenziale; nei vv. seguenti è descritto in maniera popolare e artistica il modo di questa creazione; modo rispondente alle imperfette conoscenze del tempo. È l'accessorio. È ispirato, senz'altro. Ma non per sé; ché la Bibbia non vuol essere, non è un trattato scientifico di geologia, astronomia, ecc. E anch'esso "parola di Dio" in quanto si trova nella S. Scrittura, e ve: ram ente Mosè così pensava e così scrisse; ma non è "formale asserzione di Dio", rivelata da Dio.

Quando l'autore sacro scrive che il cane di Tobia moveva la coda, lo fa col conscio talento di un narratore che vuole interessare col pittoresco. Ma (è chiaro) non afferma questo dettaglio, in se stesso; l'utilizza soltanto in funzione di tutto il libro, e secondo il ruolo, abbastanza modesto, di semplice ornamento. Allo stesso modo, dunque, ciascun

elemento del libro sacro dev'essere giudicato secondo la sua effettiva contribuzione allo scopo e all'insieme del libro; ma non lo si può staccare dal contesto e dargli un valore assoluto, tradendo le intenzioni dell'autore.

Facendo lavorare lo spirito umano senza violare il suo modo proprio di agire, l'influsso ispiratore penetra tutto ciò che è frutto di questo lavoro, ma ne garantisce ciascun elemento nella misura intesa, voluta dall'autore. Quando questi vuole insegnare come assolutamente vera una proposizione (Gen. 1, 1), questa è assolutamente e infallibilmente vera; quando invece egli presenta, adoperando le conoscenze, il linguaggio del tempo, una descrizione artistica sul *modo* della creazione, con lo scopo di raccomandare l'osservanza del sabato, senza entrare in merito (ché non era sua intenzione) al valore assoluto, Dio ha voluto sì parlarci in tal modo (i vv. sono egualmente ispirati) e pertanto siamo soltanto sicuri che l'autore così pensò e scrisse. Un elemento che vi sta soltanto come ornamento letterario, è ispirato ma semplicemente come tale. Così quando l'agiografo esprime dubbi, timori, sentimenti talora imperfetti (Ier. 15, 10; Gal. 3, 1): Dio vuole siffatte espressioni, e l'i. ci assicura che effettivamente l'agiografo dubitò ecc.; i sentimenti espressi rimangono esclusivamente umani. Infatti non si tratta qui direttamente e immediatamente di "giudizi", cioè di atti dell'intelletto, ma di atti della volontà. In quanto vengono espressi nel libro ispirato (solo in questo punto ha inizio l'i.), implicitamente viene asserito che l'agiografo ebbe questi atti. E pertanto questo *giudizio* deve essere infallibilmente vero. Gli stessi atti, in se stessi, però, siccome non appartengono all'intelletto, rimangono quali erano, semplici atti dell'agiografo.

*Inerranza. Questione biblica.* L'aver confuso i. e rivelazione, e l'aver preteso quindi che ogni elemento della Bibbia purché ispirato fosse "parola di Dio" in senso univoco, cioè "rivelazione di Dio", fu l'unica causa dello sbandamento di alcuni cattolici dinanzi alle difficoltà formulate contro l'i. della Bibbia, dalle scienze fisiche e dai dati archeologici.

Ora, che l'errore sia incompatibile con l'i. è una semplice deduzione dai principi esposti: incompatibilità insegnata senza attenuazioni o dubbi da tutte le fonti e dal Magistero ecclesiastico. Non c'è al riguardo una definizione formale, ma si tratta egualmente di verità di fede: la Scrittura ispirata non può contenere errore.

Naturalmente si tratta dei testi, termini diretti dell'azione di Dio e del lavoro dell'agiografo; le versioni partecipano dell'i. e dell'inerranza solo e in quanto rendono fedelmente il senso e la forma di quelli.

Si tratta di quanto l'agiografo ha voluto esprimere e nel modo con cui lo ha formulato. Tale senso letterale va dedotto secondo i principi dell'Ermeneutica (v.) e tenendo conto del genere (v.) letterario prescelto dall'agiografo. La verità è la rispondenza adeguata della nostra mente con l'oggetto. Questa rispondenza si ha nel giudizio; cioè nell'atto formale con cui l'intelletto afferma la sua proporzione con l'oggetto della conoscenza. Ora, tale giudizio formale e la verità che esso esprime, può esser limitato da tre moventi principali: da parte dell'oggetto, quando l'intelletto non lo conosce in se stesso, ma sotto uno solo dei suoi molteplici aspetti (oggetto formale della conoscenza); da parte dello stesso soggetto, quando questi non s'impegna, e il suo giudizio è riservato e dalle sfumature varie: come probabile, come possibile, come congettura ecc.; da parte della

stessa enunciazione, quando non vuole l'assenso del lettore, esponendo ad es. un'opinione personale, o adottando un genere letterario fittizio, nel quale i particolari stanno non come storici, ma come espressioni letterarie della verità insegnata.

Con la prima limitazione (stabilire l'oggetto formale) si risolvono facilmente le difficoltà desunte dalle scienze fisiche: geologia, astronomia, zoologia.

La S. Scrittura non è un trattato scientifico: «lo Spirito Santo - il quale parlava per mezzo degli agiografi - non volle insegnare agli uomini cose che non hanno alcuna utilità per la salute eterna» (s. Agostino, *Gen ad litt.* 2, 9.20; PL 34, 270; cf. 42, 525). L'agiografo descrive «ciò che appare ai sensi» (s. Tommaso, I, q. 68, a. 3); segue le concezioni del tempo, il linguaggio comune. Non è suo compito dare un giudizio al riguardo; né lo avrebbe potuto fare (ad es. affermare che è la terra a girare intorno al sole, ecc.) senza una rivelazione, che non solo era inutile alla storia della salvezza, ma addirittura dannosa, perché nessuno l'avrebbe creduto, dato che i sensi vedevano il sole, la luna ecc. muoversi e girare intorno alla terra.

Così nessuno taccia di errore chi parla del tramonto e del sorgere del sole, quando ciò non avvenga in un manuale di astronomia, ma in un romanzo dove è adoperato il linguaggio comune, e dove sarebbe invece erroneo andare a cercare un giudizio formale sulla natura intima dei suddetti fenomeni. «Lo Spirito Santo non volle insegnare agli uomini l'intima costituzione della natura visibile..., e perciò nel descrivere i fenomeni della natura o usa un linguaggio figurato oppure ricorre al linguaggio corrente il quale si conformava alle apparenze sensibili» (*Providentissimus*, in EH, n. 121).

Questa stessa limitazione (oggetto formale) va tenuta presente quando si tratta della storia. Altro infatti è il punto di vista della storia scientifica, che ricerca per se stessa l'acribia nel dettaglio dei minimi fatti; altro quello della storia religiosa o apologetica che intende trarre le grandi lezioni dalla polvere degli avvenimenti e svolge questi, soltanto a tale scopo.

«Di qui però non segue che l'agiografo sacrifichi i fatti alla sua tesi; anzi egli sa bene che "fanno orrore a Dio le labbra bugiarde" (Prov. 12, 22), e perciò non ricorre a "pie" frodi. Ne segue solo che la sua narrazione non sarà completa, nel senso che di tutto il materiale che ha davanti sceglie solo quello che ritiene adatto al suo scopo, omettendo il resto.

«Sarebbe certo un anacronismo pretendere che la storia biblica rivesta i caratteri scientifici della storiografia come la concepiamo oggi, però lo storico israelita non mancava del senso critico naturale sufficiente per distinguere il vero dal falso nell'uso delle fonti. Queste poi, come tutti ammettono, erano tramandate con grande fedeltà - da una straordinaria tenacia di memoria» (Perrella, v. bibl., p. 62).

Certo non si può affermare per la storia quanto si è detto per le scienze fisiche. La storia esige che il fatto narrato sia effettivamente avvenuto. Ma bisogna tener presente le altre due limitazioni su accennate. L'autore sacro non sempre *afferma in maniera categorica*; ora Dio fa sua e approva l'affermazione dell'agiografo, così com'è, nelle varie sfumature. Non può certo permettere che presenti come certo ciò che è dubbio o.

viceversa; allora avremmo l'errore. Ma l'autorizza o piuttosto lo spinge a limitare la sua inchiesta personale, al grado di certezza richiesto dall'importanza del soggetto nell'economia o nel quadro generale del libro. L'autore sacro pertanto può citare, prendere una narrazione, lasciandone interamente alla fonte la responsabilità; senza approvare o disapprovare e senza espressamente annotare che si tratta di una citazione (v. Citazioni implicite). Non è tuttavia esatta la generalizzazione, fatta da alcuni, dei pochi esempi e tardivi adottati da L. Guidi, *L'historiographie chez les Sémites*, in RR, N. S. 3 (1906) 509-19.

E infine, l'autore può ricorrere a una finzione per proporre un evento storico pregno di ammaestramento religioso o morale (v. Giuditta), o una verità religiosa (v. Giona; la Cantica), e morale (v. Giobbe, Parabola). In tal caso, la difficoltà storica sorge soltanto dal misconoscimento dell'intenzione dell'agiografo; si vogliono considerare come storici, particolari scelti e proposti non come tali, ma come semplici figure letterarie.

Ecco la necessità di fissare il genere letterario, per ciascun libro; e quindi stabilire il senso letterale secondo le regole proprie a ciascuno di essi (v. Generi letterari; *Divino Afflante Spiritu*, in ER, nn. 558-560).

Ben può dirsi ormai che la soluzione di questi punti, oggetto della tanto celebre *Questione biblica*, dibattuta agli inizi di questo secolo, tra i cosiddetti fautori della "scuola larga" (v. Hummelauer, specialmente M.J. Lagrange, Prat ecc.) e i timidi conservatori, in linea teorica è ormai risolta.

L'Encicl. *Divino Afflante Spiritu*, con l'ammissione e la spinta allo studio dei generi letterari, ha risolto la disputa in favore della prima, almeno in parte e con le opportune rettifiche, particolarmente del suo grande pioniere M. J. Lagrange; con le preziose e autorevoli precisazioni che ca. 50 anni di studio e di ricerche permettevano di fare. Giustamente Pio XII constatando i grandiosi progressi compiuti in questi ultimi 50 anni (*Divino Afflante Spiritu*, 1943) dall'esegesi cattolica, ne attribuiva il merito precipuo alla *Providentissimus* di Leone XIII; si deve infatti a questa enciclica d'aver fissato con chiarezza la dottrina esatta sull'i.; concezione teologica precisa che permette all'esegeta di procedere svelto e sicuro nel suo compito paziente e grandioso. Cf. G. Castellino, *L'inerranza della S. Scrittura*, Torino 1949.

Concludendo, ecco la definizione che concordemente danno ormai tutti i cattolici: L'i. è un influsso soprannaturale carismatico, per cui Dio, autore principale della S. Scrittura, subordina a sé, eleva ed applica tutte le facoltà dell'agiografo, suo strumento, in modo che l'agiografo concepisca con l'intelletto, voglia scrivere e fedelmente consegni per iscritto tutte le cose e le cose soltanto che Dio vuole siano scritte e consegnate alla Chiesa.

Trattandosi di fenomeno soprannaturale, noi non possiamo conoscere quando un libro sia ispirato se Dio non ce lo riveli, mediante il Magistero della Chiesa, cui Egli ha affidato tale compito, dotandola di infallibilità. Cf. Romeo (v. bibl.), *Criterio dell'i. biblica*, pp. 175-189.

La rivelazione di Dio è il criterio remoto; il Magistero della Chiesa comunicanteci la tradizione, è il criterio prossimo. Esso è *infallibile* e pertanto non può indurci in errore, *universale*, cioè vale per tutti e singoli i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, e soltanto per essi; è *chiaro* cioè accessibile a tutti, che non richiede studi storici, indagini personali, ma solamente umile e devoto assenso all'autorità infallibile della Chiesa.

[F. S.]

BIBL. - C. PESCH, *De inspiratione S. Scripturae*, Freiburg i. B. 1906 (ristampa 1925); trattato fondamentale; ID., *Supplementum.*, ivi 1926; A. BEA, *De inspiratione Scripturae Sacrae*, Roma 1930; P. SYNAVE - P. BENOIT, *La Prophétie* - (S. Thomas, *Somme Théologique*), Parigi 1947, pp. 269-378; ma cf. critica di P. M. LABOURDETTE, in *Revue Thomiste* 50 (1950) 415-419; P. BENOIT, *Inspiration*, in *Initiation Biblique* di ROBERT-TRICOT, 3a ed., Parigi 1954, pp. 6-45; cf. la critica di J. COPPENS, in *ETHL* 31 (1955) 671 ss; A. ROMEO, *L'ispirazione biblica*, in *Il Libro Sacro*, I, Introduzione generale (SPADAFORA-ROMEO-FRANGIPANE), Padova 1958, pp. 55-189: trattazione accuratissima dalla informazione ricca e minuziosa, con la discussione dei problemi più recenti; H. HOPFL, *Initroductio Generalis in S. Scripturam*. 6a ed., a cura di L. LELOIR, Napoli-Roma 1958: *de inspiratione*: pp. 19-118; G. PERRELLA - L. VAGAGGINI, *Introduzione alla Bibbia*, I, Torino 1960, pp. 10-72: praticamente è la 3a ed., riveduta e aggiornata della Intr. gen. che faceva parte dei volumi sussidiari della collezione La S. Bibbia dello stesso editore Marietti.

---

**ISRAELE.** - Soprannome, dato a Giacobbe dopo la sua misteriosa lotta con l'Angelo a Penuel presso il fiume Iabboq ed applicato poi all'intero popolo originato dai suoi 12 figli.

L'etimologia (gr. \*\*\*) non è sicura. La Bibbia ne dà una interpretazione popolare e lo riconnette al verbo sarah (arabo = sara), che ricorre solo qui e significa "essere forte, combattere": «...poiché sei stato forte contro Dio» (Gen. 32, 29). Anche Osea sembra alludere a questo significato (12, 4.5): I. sarebbe = "Egli è forte con Dio ('El)". Però nei nomi teofori in genere Dio fa da soggetto e non da complemento, come qui; perciò altri, mantenendo la radice, interpreta «Dio è forte, combatte» (P. Joiiion), o «che Dio si mostri forte» (iussivo, M. Noth). Delle numerose altre spiegazioni proposte, due sono possibili: I. si riporta alla radice sara (arabo sara = splendere), perciò «Dio risplende» (era l'alba quando finì la lotta, K. Vollers, O. Procksch, E. Zolli); o alla radice Lasar = guarire (inesistente in ebraico, ma usata in arabo e in etiopico), «Dio guarisce» (W. F. Albright).

I., da nome personale, passò a designare la federazione delle 12 tribù, impegnate nel patto religioso del Sinai (Ex. 19, 3.4; Ios 24 ecc.). Alla divisione dei due regni, il termine prese colorito piuttosto politico e designò il regno del Nord con opposizione a quello del Sud (Giuda); ma già Isaia ritorna al significato religioso e chiama i due regni le «due case d'I.» (8, 14). Tale ritorno è ancor più palese presso Michea e Geremia, specialmente negli ultimi Profeti, in I-II Par. e in I Mach., dove significa, il rinato I., il popolo di Dio, erede delle promesse messianiche. Per s. Paolo il nuovo I. è la Chiesa (Gal. 6, 16; 1Cor 10,18).

Anche il Messia vien chiamato I., in quanto capostipite, come Giacobbe, del nuovo popolo dei redenti (15. 49, 3).

[S. C.]

BIBL. - P. JOUON, *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, 10 (1925) 42 ss.; L. ROST, *I. bei den Propheten*, 1937; G. A. DANELL, *Studies in the name I. in the O. Testament*, Uppsala 1946; R. DE VAUX, in DBs, IV, coll. 730 s.

---

**ISRAELE (Regno di).** - Il potente regno creato da David, negli ultimi anni di Salomone, aveva già dato sintomi di dissolvimento. Influivano motivi politici, sociali e religiosi. Le tribù settentrionali, più ricche, già capeggiate da giudici o re della loro stirpe (Gedeone, Iefte), mal tolleravano il predominio di Giuda. Si ricordi la rivolta di Absalom e di Sheba. Il modo d'agire di Salomone, poco deferente nei loro rapporti, la sua amministrazione costituita da prefetture, a scapito del potere degli anziani nelle rispettive tribù, le quali inoltre non erano più interpellate nell'elezione del re, erano i principali moventi politici.

D'ordine sociale sono le importanti prestazioni di mano d'opera e pecuniarie, dalle quali solo Giuda era esente. Infine il cattivo esempio di Salomone, trascinato a pratiche idolatriche dalle sue donne, scelte dovunque tra le genti pagane; il danno agli antichi santuari iahwistici (Silo, Bethel, Gàbaon), derivato dalla costruzione del Tempio, per motivi opposti urtarono i ferventi iahwisti e gli interessi locali di vari strati della popolazione. L'occasione determinante per la scissione fu offerta dalla stolta incomprendenza di Roboam, appena eletto da Giuda.

Le tribù settentrionali, adunate a Sichem per trattare la loro adesione al nuovo re, rigettarono la dinastia davidica, ed elessero loro re l'efraimita Ieroboam, cui AI;1ia di Silo (I Reg. 11, 29-36) aveva preannunziato il regno, e che era accorso dall'Egitto dove si era rifugiato sotto Salomone.

Il nome nazionale di Israele rimase allo stato settentrionale delle dieci tribù, più vasto per territorio (abbracciava anche la Transgiordania), più importante per numero. Ieroboam fortificò Sichem, e ne fece per i primi anni la capitale del nuovo regno d'I. (2Reg. 12).

Ieroboam (o Geroboamo, 929-909) per consolidarlo comincia con provvedimenti di ordine politico militare (la fortificazione di varie città, ecc.), ma presto passa ad una rivoluzione religiosa; che ebbe le più gravi conseguenze. Egli vide nel tempio di Gerusalemme, con la sua indiscussa attrazione, un pericolo per la stabilità del suo regno; e sfruttando l'attaccamento popolare per le antiche alture, costruì due controaltari ufficiali: i santuari di Bethel (a 19 km. a nord di Gerusalemme) e Dan (ai piedi dell'Hermon). Le due località poste quasi alle due estremità opposte del regno, si prestavano egregiamente allo scopo di contenere la devozione del popolo entro i confini dello stato.

Ieroboam dotò i due santuari di un vitello d'oro, ripetendo il gesto di Aronne nel deserto (Ex. 32, 1-66), invitando il popolo ad adorare Iahweh sotto la figura del vitello. Non era



propriamente un'idolatria; era un culto illecito, almeno per la forma, perché il primo statuto dell'alleanza, sancita al Sinai, proibiva qualunque rappresentazione sensibile della divinità (Ex. 20, 4 s.). Ma per il popolo fu effettivamente occasione ed incentivo alla idolatria. Inoltre, istituì un nuovo sacerdozio, e mutò il calendario; pose ad es. un mese più tardi la festa più popolare in Giuda, quella delle Capanne, che si celebrava nel settimo mese. Così Ieroboam, per i suoi scopi politici, senza nessun riguardo per la rivelazione divina, compromise il iahwismo, staccando praticamente Israele dall'alleanza (v.) con Iahweh; esatto pertanto è il giudizio severo di «colui che indusse Israele al peccato»; e si comprende la tristezza del vecchio profeta Ahia che ritirato si nella sua Silo, preannunciò al sovrano la terribile condanna che votava alla distruzione la sua casa (I Reg. 14). Già un profeta anonimo, presente all'inaugurazione del culto illegittimo a Bethel, ne aveva vaticinato la distruzione ad opera di Iosia; profezia realizzatasi ca. 300 anni dopo (2Reg. 23, 15 ss.). Il «peccato di Ieroboam» fu il peccato originale del regno d'I.; continuato e spesso assai peggiorato dai vari re e rispettive dinastie che si susseguirono con tragici sussulti nel nuovo regno (v. Cronologia biblica). La sua storia è davvero quella di «una canna sbattuta dall'onda» (I Reg. 15, 14), avviata, più o meno rapidamente, a scomparire ingoiata dall'abisso.

Nadab, figlio di Ieroboam, regnò appena due anni; fu ucciso dal suo generale Baasa (della tribù di Issachar) che ne sterminò la famiglia, per eliminare ogni pretendente.

Baasa (2a dinastia) regnò ca. 23 anni (908-885), con la capitale a Tirsah (non identificata; forse nella tribù di Manasse). Dovette essere abile e potente; spinse la sua frontiera fino a Rama, contro Asa re di Giuda; ma questi chiamò Benadad I, di Damasco, in suo aiuto, e Baasa dovette abbandonare la conquista a sud, e fare molte concessioni ai Siri.

Il figlio di Baasa, Elah, scapestrato e corrotto, dopo un anno ca. di regno, mentre ubriaco gozzovigliava in casa di un suo maggiordomo, fu sgozzato da Zamri, uno dei suoi generali il quale massacrò tutta la famiglia (I Reg. 16, 8-20). L'esercito però, che assediava Gibbethon, occupata dai Filistei, proclamò re Omri, altro generale; Zamri vedendo cadere la capitale Tirsah, dié fuoco al palazzo reale e finì nelle fiamme, appena una settimana dopo (884).

Omri (Volg. Amri) sesto re d'Israele, fondatore della quarta dinastia, durata ca. 45 anni, salì al trono nel 270 anno di Asa re di Giuda (I Reg. 16, 16.28). Parte dell'esercito gli oppose un certo Tebni, probabilmente efraimita; che morì, forse assassinato, dopo quattro anni di guerra civile e di anarchia. Attivo e sagace organizzatore, oltre che valoroso soldato, rese potente e stimato il regno d'I., del quale può dirsi secondo fondatore, e che le iscrizioni assire (di Adadnirari III, Teglatfalasar III e Sargon) chiameranno *mat Humri* «paese di O. » o *bi't Humri* «casa di O.». Di fondamentale importanza per tutta la seguente storia del regno e del paese fu la fondazione della città di Samaria, in una felicissima posizione centrale, a 10 km. da Sichem. Omri ne fece la capitale, fortezza inespugnabile, che divenne per il regno centro di coesione e di unità politica, come David aveva fatto per Gerusalemme. Dalla stele di Mesa (v.) sappiamo che Omri dominò Moab, occupandone il distretto di Madaba (lin. 7 s.). Al re moabita impose un tributo (2Reg. 3, 4). Meno felicemente combatté contro gli Aramei, ai quali dovette cedere alcune città e

concedere degli empori commerciali nella stessa Samaria (I Reg. 20, 34). Con Ethbaal, re di Tiro, strinse subito una proficua e stabile alleanza, sancita dal matrimonio fra Achab e lezabel, loro figli.

Iniziò relazioni amichevoli con Giuda. Indifferente per le cose religiose, la politica di Omri aprì largo campo al sincretismo idolatrico (I Reg. 16, 25 s.), che dilagò sotto il figlio e successore Achab. Sotto di lui (873-854) il regno d'I. godé di una grande prosperità materiale, mentre il iahwismo ricevè un colpo mortale, per la nefasta influenza della iniqua, crudele ed invadente, lezabele. Del modo diabolico con cui essa dominava Achab e s'intrometteva nel governo, abbiamo esempi nella persecuzione dei iahwisti, nell'imposizione ufficiale del culto del Baal fenicio, e nella truce rapina della vigna di Naboth, da lei fatto assassinare (I Reg. 16, 29-22, 40).

L'aberrazione religiosa giunse al massimo e contro di essa lottarono eroicamente Elia (v.) ed Eliseo (v.). Achab negli ultimi anni sconfisse (857 a. C.) Benadad II, re di Damasco, che un anno prima aveva inutilmente assediato Samaria. Il vincitore risparmiò la vita al re prigioniero, si limitò ad esigere la restituzione delle città cedute da Omri agli Aramei, e la concessione di quartieri speciali a Damasco per i commercianti israeliti. Achab guardava all'Assiria che già si affacciava minacciosa con Salmanassar III, e preparava una lega difensiva contro di essa; ma a Qarqar (853) la lega fu sconfitta; Achab vi partecipò con 10.000 fanti e 2.000 carri (*Monolito* di Salm. III). Subito dopo ripresero le ostilità fra Samaria e Damasco. Partecipò ad esse Iosafat, re di Giuda, che aveva sposato Atalia, figlia di Achab e lezabele. Numerosi (ca. 400) falsi profeti promisero la vittoria; ma solo Michea, figlio di Iemla, preannunziò l'insuccesso e l'uccisione di Achab; che si realizzarono dinanzi a Ramoth di Galaad. Achab conservò il dominio di Moab; molto abbellì e fortificò la capitale, rinnovando con ampie coperture d'avorio ("casa d'avorio") il palazzo reale costruito da Omri.

Il figlio Ochozia, caduto da un balcone del palazzo reale, mandò a consultare Beelzebub dio di Accaron; ai messi si fece incontro Elia e predisse la morte, avvenuta pochi mesi dopo.

Al trono salì allora il fratello Ioram, che a differenza del padre Achab, restaurò in parte il iahwismo, contro il culto fenicio di Baal. Successo da ascriversi all'azione dei profeti Elia ed Eliseo il quale svolse sotto Ioram gran parte della sua attività (2Reg. 2-9). Ma permaneva l'influenza di lezabele.

Il terribile assedio di Samaria da parte di Benadad II ebbe termine con un intervento miracoloso del Signore, preannunziato da Eliseo. Quando Hazael uccise Benadad II e s'impossessò del regno di Damasco, Ioram tentò con Ochozia re di Giuda, la conquista di Ramoth di Galaad; ferito nel corso delle operazioni si ritirò a lezrael, dove lo sorprese la rivolta di Iehu. (2Reg. 9-10).

Eliseo - compiendo l'ultima commissione data dal Signore ad Elia (I Reg. 19, 16), e da questi trasmessagli -, nel momento più opportuno, mentre Ioram è convalescente a lezreel, manda un membro delle associazioni profetiche a consacrare re, il capitano Iehu, allora a capo dell'esercito.

Eran ben noti i terribili vaticini di Elia contro Achab e la sua casa (I Reg. 21, 21 ss.); lehu acclamato dagli ufficiali, con la rapidità del lampo, si mise all'opera. Corre a lezreel, vi uccide Ioram e Ochozia. Fa gettare dall'alto sul selciato lezabele, il cui cadavere calpestato dai cavalli, è divorato dai cani. Di lì a poco furono trucidati, oltre a 42 principi della dinastia di Gerusalemme che si recavano in visita a Samaria, anche 70 principi della casa di Achab, residenti nella capitale. La nuova dinastia inaugurata da lehu (842-815) si rese un secolo. Suo programma ufficiale, la novità che l'oppose alla dinastia precedente, fu l'intransigente antibaalismo fenicio, e forse in lehu il disegno di annettersi Giuda; questo spiegherebbe perché egli chiese ostentatamente l'appoggio morale dei Recabiti (v.), mentre non si rivolse ai circoli profetici, che affermavano la perennità della dinastia davidica (2Sam 7).

«lehu sterminò con uno stratagemma astuto il culto di Baal, uccidendone tutti i seguaci, adunati apposta nel relativo tempio. Tuttavia il iahwismo di cui si eresse campione fu quello già rappresentato da Ieroboam a Bethel e Dan». lehu asservì a sé i due santuari (v. Amos).

Con Giuda e la Siria le relazioni furono tese. Per difendersi da Hazael, lehu si fece vassallo di Salmanassar III (obelisco nero). Ma Hazael, appena allontanato si il pericolo assiro, attaccò con ferocia il regno d'I. togliendogli la Transgiordania.

Sotto loachaz (2Reg. 13, 1-9), figlio e successore di lehu, l'avvilimento d'Israele raggiunse il colmo. Hazael e quindi il figlio Benadad III, gli permise solo 50 cavalieri, 10 carri e 10.000 fanti. Ma l'Assiria si avvicinava ancora con Adadnirari III contro Damasco; e il regno di I. ne approfittò, continuando sotto loas (798-783) l'ascesa appena iniziata da loachaz. loas sconfisse tre volte Benadad III, secondo la profezia di Eliseo (2Reg. 13, 14-19), riconquistando le città tolte ad Israele da Hazael. Sconfisse Amasia, re di Giuda, che rilasciò dopo avere smantellato parte delle mura di Gerusalemme e asportato tesori ed ostaggi (2Reg. 13-14).

Infine Ieroboam II, nei suoi 40 anni di regno (784-744) diede ad Israele la massima potenza ed estensione territoriale. La prosperità materiale andava congiunta ad una terribile corruzione morale. E si elevò possente la voce di Amos e di Osea, ultimi appelli della giustizia e della misericordia di Dio, con l'annuncio della vicina e definitiva catastrofe.

A Ieroboam II successe il figlio Zaccaria (743 a. C.), ucciso da Sallum dopo appena sei mesi. Questi, a sua volta, un mese dopo, fu assassinato da Menahem, uno dei suoi generali, che regnò dal 741 al 733 a. C. Fu vassallo del grande monarca assiro Teglatfalasar III (745-727 a. C.), che come re di Babilonia prese il nome di Pulu, cui pagò un oneroso tributo (2Reg. 15, 17-22). Il figlio Faceia (ebr. Peqajiah) poté regnare un paio d'anni; fu ucciso dal capitano Facee (ebr. Peqah), esponente del partito anti-assiro (737-732).

Egli partecipò alla lega di Damasco, con Tiro, Sidone e gli Arabi contro Assur. La Lega per la negata adesione di Achaz, re di Giuda, ne invase il paese e assediò Gerusalemme, nell'intento di porvi un nuovo re. Ma Achaz si rivolse a Teglatfalasar, che incominciò dal sud, isolando la lega dall'Egitto, quindi devastò la Galilea superiore e la Transgiordania,

deportandone (733 a. C.) gli abitanti. «Tutte le città del paese di Omri annessi alla mia terra... trassi in schiavitù, ad essi lasciai soltanto la città di Samaria». E in un altro monumento, il conquistatore con enfasi, così continua: «Del paese di Omri... tutta la gente trasportai in Assiria. Essi rovesciarono il loro re Paqaha ed io posi Ausia sul trono sopra di loro».

Osea, creatura dell'Assiria, uccise Facee, salvando Samaria (732 a. C.), il cui regno era ora ristretto alla "zona montana intorno alla capitale (2Reg. 15, 29). Osea, finché visse Teglatfalasar, rimase suo vassallo, pagando un forte tributo; col successore Salmanassar V (726-722) invece, spinto dall'Egitto, con la Fenicia e la Siria, si preparò alla rivolta. Appena scoperta la trama, Osea fu imprigionato (724 a. C.), e Salmanassar iniziò il triennale assedio di Samaria, che fu portato a termine (fine del 722 a. C.) dal successore Sargon (Sarru-kinu). Questi, come egli stesso narra negli Annali, ne portò via 27.290 abitanti; molti superstiti si rifugiarono in Giuda; ed il paese divenne una provincia assira. I deportati furono sparsi per la Mesopotamia e la Media; e colonie d'immigranti furono trasferite da Babel e dal nord della Siria, nel desolato territorio di Samaria; da questa ibrida mescolanza di vari elementi stranieri con gl'Israeliti rimasti, sorse il tipo caratteristico dei futuri Samaritani (2Reg. 17), tanto in odio ai Giudei.

Nella grande maggioranza, gl'Israeliti deportati si fusero nel mare delle genti, dove furono sparpagliati.

[F. S.]

BIBL., A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma, 1933; G. RICCIOTTI, *Storia di Israele*, Torino 1934, pp. 375-80. 396-426; A. NEHER. *Amos*, Parigi 1950, pp. 181-210; S. GAROFALO, *Il libro dei Re* (La S. Bibbia), Torino 1951, pp. 105-119. 126-253.

---

**ISSACHAR.** - (Ebr. Issakar, forma ifta'al, abbreviazione di Istakar-el "Dio dà la ricompensa"). È il nono figlio di Giacobbe, il quinto di Lia (Gen. 30, 16 ss.). Il nome è spiegato 2 volte: Lia "ha preso in pegno" (sakar) suo marito (v. 16); Dio ha dato "la mercede" (sakar v. 18). Coi figli Tola, Puwwa, Iasub e Shimron (cf. Iudc. 10, 1; Num. 26, 23; I Par. 7, 1) I. discende in Egitto (Gen. 46, 13; Num. 26, 23; I Par. 7, 1) ove la sua stirpe aumenta così da contare 54.400 membri nel primo censimento (Num. 1, 28 s.) e 64.300 nel secondo (Num. 26, 23 ss.). Igal rappresenta la tribù nell'esplorazione di Canaan (Num. 13-, 8) e Phaltiel nella commissione per la divisione del territorio conquistato (Num. 34, 26). Thola (Iudc. 10, 1) e Baasa, re d'Israele, che risiede a Tirsah, non lungi da Iasib, provengono dalla tribù di I. (I Reg. 15, 27). I discendenti di Omri sembrano avere la medesima origine poiché hanno beni di famiglia a Iezreel (I Reg. 21, 1 s.) sebbene l'origine di Omri da Manasse non sia improbabile (*Onomasticon* p. 109».

Gen. 49, 14 s. traccia la storia della tribù di I.: «cc asino robusto» (cf. Iudc. 5, 15, tribù forte sotto Debora contro Sisara; coi suoi 87.000 uomini [I Par. 7, 5], favorisce l'ascesa di David al trono di Israele, cf. I Par. 12, 32); «sdraiato in mezzo agli steccati (nella ricca pianura di Esdrelon). Ha visto che il riposo era: buono, che il paese era ameno, ha piegato la sua schiena al peso, è divenuto schiavo» (si è infiacchito ed ha accettato il

giogo dei Cananei). Deut. 33, 18 s. unisce la tribù di I. a Zabulon come gente dedita al commercio. I carovanieri di I. vivono sotto la tenda, ma il grosso della tribù è installato nei pressi di Nebi Dahi e del Tabor che forma il legame tra Neftali, Zabulon e I. Secondo Jos. 19, 17-23 i limiti del territorio della tribù di I. sono Izre'el (Zer'in), Hakkesullot, Shunem, Hafaraim ecc.

[F. V.]

BIBL. - L. DESNOYERS, *Histoire du peuple héb.*, I, Parigi 1922, pp. 7. 11. 96. 139. 141. 161. 185; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, ivi 1938, pp. 60 ss.; A. CLAMER, (*La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), ivi 1940, pp. 413. 736.

---

**ISTITUTO biblico.** Con la *Ecole Biblique* (v.) il Pontificio I. biblico è la più provvidenziale delle moderne istituzioni cattoliche per la formazione culturale del clero. Il progetto di Leone XIII (v. Commissione biblica), fu realizzato da Pio X (lettera apostolica *Vinea electa*, 7 maggio 1907) che affidò questo «centro di studi biblici superiori, qui a Roma, per la formazione dei futuri professori in S. Scrittura e lingue orientali », alla inclita Compagnia di Gesù. Il primo rettore, P. L. Fonck (1930), formulò il piano per i corsi, organizzò la biblioteca e un museo.

Dal 1913 l'I. pensò ad una casa a Gerusalemme; la costruzione fu ultimata solo nel 1927; essa accoglie quanti vogliono completare i loro studi di archeologia, geografia ecc. L'I., dopo un corso triennale, conferiva il titolo di "lettore" o "professore di S. Scrittura"; per i gradi bisognava subire gli esami presso la Commissione biblica. Benedetto XV (15 agosto 1916) concesse all'I. di conferire in nome proprio il grado di baccelliere, e in nome della Commissione, la licenza; Pio XI (30 sett. 1928) gli concedeva piena autonomia, dottorato compreso. Nel 1932 fu eretta, nell'I., la facoltà degli studi dell'Antico Oriente, con quattro sezioni: semitismo in genere; assiriologia; egittologia; sanscrito-iranico. L'organizzazione degli studi ebbe la sua consacrazione definitiva, con l'approvazione della S. Congregazione dei Seminari e Università (7 ag. 1934). Nella facoltà biblica, il corso è di tre anni, con le materie seguenti: esegesi dei testi originali, teologia biblica, storia, archeologia, geografia, topografia dei paesi biblici, e discipline connesse. I candidati (è necessario abbiano già la nuova licenza in Sacra Teologia) devono conoscere, oltre alle bibliche: greco, ebraico, aramaico, un'altra lingua orientale; e devono prendere parte attiva alle esercitazioni. Alla fine del secondo anno si conferisce la licenza; alla fine del terzo si dà un attestato di "candidato alla laurea" che può essere conseguita solo due anni dopo la licenza. La biblioteca specializzata offre agli alunni e agli studiosi più di 100.000 volumi. Degli alunni dell'I. (dal 1909 fino al 1° semestre 1952 = n. 1853), 828 han preso la licenza *in re biblica* dal 1916 ad oggi; e ca. 30 il dottorato; ca. 800 sono professori nelle facoltà teologiche (ca. un centinaio), nei seminari o nelle scuole dei loro ordini.

Una vera falange bene addestrata per la diffusione della sana esegesi scientifica. L'I. pubblica tre riviste: *Biblica* (dal 1920), *Verbum Domini* (dal 1921), *Orientalia* (1920. 2a serie, dal 1932); e le collezioni: *Scripta Pontificii I.b.* (ad es.: *Institutiones biblicae*; A. Merck, *Novum Testamentum... apparatus critico*, 7a ed. 1951; F. Zorell, *Lexicon*

*hebraicum...*, ecc.); *Monumenta biblica et ecclesiastica*; *Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata* (dal 1938, col titolo *Biblica et Orientalia*); *Analecta Orientalia*.

Nel 1929, il P. A. Mallon (1934), primo direttore della casa di Gerusalemme, iniziò gli scavi importanti di Teleilat Ghassul, in Transgiordania. [F. S.]

BIBL. - A. BEA, in DB., IV, col. 559 ss.

---

**ITALA.** - Il nome ricorre una sola volta in un testo di s. Agostino che tratta delle versioni bibliche: «In ipsis autem interpretationibus itala ceteris praeferatur...» (*De doct. christ.* II, 15, 22). L'appellativo I. ha suscitato tutta una letteratura di ricerche sul suo significato. Si hanno due specie di soluzioni: 1) testuali che suppongono il testo corrotto. I. sarebbe in luogo di "illa" o di "usitata" o di "Aquila"; 2) soluzioni esegetiche che ritengono il testo genuino, e cercano interpretarlo. I. sarebbe la Volgata di s. Girolamo o la sua revisione esapla, oppure, più probabilmente, la versione antica latina nel testo diffuso in Italia settentrionale al sec. IV, conosciuta ivi da s. Agostino e ritenuta da lui superiore al testo africano.

Prima di tali studi, sotto il nome di I. si intendeva la versione latina (nel suo complesso) anteriore a S. Girolamo considerata come un tutto omogeneo. Riconosciuta ormai la pluralità e la eterogeneità delle antiche versioni latine, queste sono denominate, nel complesso, «antica versione latina» = "vetus latina" (collettivamente) o di "veteres latinae" o di «versioni anteriori alla Volgata di s. Girolamo» = "versiones praeieronymianae". I. potrebbe indicare solo una di tali versioni.

[S. R.]

BIBL. - DBs, IV, coll. 777-84: G. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Bibbia*, 2a ed. Torino 1952, pp. 215-18, con ricca bibliografia.

---

**ITUREA.** - La regione occupata dagli Iturei: rozza tribù nomade dell'Arabia, ellenizzata ed aramaizzata al tempo di Cristo, discendente dall'ismaelita Iethur (Gen. 25, 15), che al tempo dei Persiani (secoli VI-V) emigrò dall'Arabia attraverso la Transgiordania e si fissò prima nel deserto siriano e poi nell'Hauran, Damasco, Libano e Galilea settentrionale (Strabone XVI, 2, 20). Alleati con il re della Calcide (Hirbet 'Angiar) gli Iturei riconobbero come dinasta Tolomeo, figlio di Menneo (84-40 a. C.) ed il successore Lisania I (40-34 a. C.) «re degli Iturei» (Dione Cassio 49, 32). Ucciso Lisania, il regno, estendente si dal Mediterraneo a Damasco, fu smembrato in due parti. La parte settentrionale (Libano, 'Beqa', Antilibano, Hermon), donata a Cleopatra 34-31 a. C.) da Antonio, fu tra il 26-30 d. C., ancora suddivisa in territori distinti (Abilene, Iturea in Libano, Calcide).

La parte meridionale a sud e sud-est dell'Hermon (Ulatha = 'Ard el Huleh; Panea- de = Banjas) fu affidata a Zenodoro (34-20 a. C.). Alla morte di questo, Augusto la unì al regno di Erode il Grande e poi la concesse con la Traconitide, la Batanea e l'Auranitide a Filippo, figlio di Erode. Il titolo di Filippo «Tetrarca dell'I. e della Traconitide» (Lc. 3, I) è

sintetico e va completato «tetrarca dell'(antica) Iturea (meridionale), della Traconitide (el Legià), Auranitide (Haudin), Batanea (Basan) e Gaulanitide (Giolan)». Dopo la morte di Filippo (4.34 d. C.) l'imperatore Tiberio annesse il territorio alla provincia della Siria.

Dell'I. di Filippo i Vangeli ricordano Cesarea di Filippo (Mt. 16, 13; Mc. 8, 27), nella regione Ulatha; Betsaida, nella Gaulanitide superiore, nelle sue vicinanze è da ricercarsi il «luogo deserto» (Mc. 6, 31; Lc. 9, 10) dove si ritirò Cristo con gli Apostoli, per dar loro un po' di riposo dopo la prima missione galilaica.

[A. R.]

---

## K

---

**KITTIM.**- In senso stretto era il nome degli abitanti di Cipro (cf. Gen.10, 4; Is. 23, 1.12; Ez. 27, 6; I Par. I, 7) dalla città di Kition o Kittion, importante colonia fenicia lungo la costa meridionale. Spesso, però, il termine è usato in senso più largo per gli abitanti delle coste e delle isole mediterranee (cf. Ier. 2, 10; Dan. 11, 30): come appare da I Mach. 1, 1; 8, 5, ove si parla di Alessandro Magno come di uno proveniente dalla terra dei K. e si accenna alle vittorie dei Romani su costoro, alludendo alla Grecia. Nei manoscritti di 'Ain Fesha si usa il vocabolo K. per indicare probabilmente i Romani (così nell'apocrifo detto *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre* e nel commento al profeta Abacuc). La Volgata, seguendo il Targum (cf. Gen. 10, 4; I Par. I, 7), traduce con *Italia* (Num. 24, 24) oppure con Romani (Dan. 11, 30).

[A. P.]

BIBL. - F. SPADAFORA, *Ezechiele (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, 2a ed., Torino 1950, p. 210; G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai 1953, pp. 84-89; A. MICHEL, *Le Maître de Justice*, Avignon 1954, pp. 125-162.

---

## L

---

**LACHISH.** - Ebr. Làkis, acc. La-ki-si). Città della Palestina sud-occidentale a mezzo cammino tra Gerusalemme e Gaza, ritrovata dagli scavi diretti da J. L. Starkey (1932/1938) sul sito di Tell ed-Duweir. Il sito è occupato, prima dell'età del bronzo, da una popolazione di trogloditi. Nel periodo degli Hyksos appare fortificata. Nel bronzo III tre piccoli templi, simili a quelli di Beisàn, sono successivamente edificati; sotto Tuthmosis III, L. è in mano egiziana. Le lettere di el-Amarna attestano che durante i regni di Amenophis III e IV (sec. XIV) L. è ora sotto il controllo egiziano ora si allinea ai Habiru per scuotersi dalla influenza egiziana.

La distruzione della città è quasi certamente da connettere con l'incursione degli Israeliti e con l'attacco della città ad opera di Giosuè (Jos. 10, 32). La scoperta di uno scarabeo di Ramses III presso la cittadella spinge ad aggiornare la data della caduta. Nel sec. X, L. è tra le città fortificate da Roboamo (2Par. II, 5-12) e, nel sec. VIII, è spettatrice dell'assassinio di Amasia di Giuda (2Reg. 14, 19 s.; 2Par. 25, 27 s.). Michea (I, 13) nello stesso tempo rimprovera forse pratiche idolatriche agli abitanti di L.

Un'altra distruzione, che è archeologica. mente datata intorno al 700, può con ogni probabilità essere connessa con la spedizione di Sennacherib, sebbene II Par. 32, 9 riferisca solo l'assedio di L. da parte del monarca assiro, II Reg. 18, 14 parli semplicemente di messaggeri inviati da Ezechia a L. e Is. 36, 2 ricordi esclusivamente che il re assiro spedisce un suo rappresentante da L. a Gerusalemme. L'assedio e la presa della città sono conservati in un bassorilievo di Sennacherib presso il British Museum.

Al tempo di Nabucodonosor L. cade due volte: la prima (579), non riferita direttamente dalla Bibbia, si può dedurre da 2Reg. 24, 2.7.10-17 ed è rivelata dagli scavi: la seconda (588/86) è ricordata da Ier. 34, 7. Dopo l'esilio, gli Ebrei tornano a L. (Neh. 11, 30): gli scavi rivelano una villa dell'epoca persiana sulla sommità del tell (sec. V-IV).

L. è famosa soprattutto per le iscrizioni su cocci (ostraka) che si sogliono chiamare "*lettere di L.*", oltreché per i frammenti di iscrizioni egiziane, cananee sui sigilli, i cui nomi hanno quasi tutti paralleli biblici, per le epigrafi in alfabeto simile al protosinaitico (sec. XVII-XIII), tra le quali quella sulla lama di un pugnale, non posteriore, secondo Starckey, al 1600.

Le lettere su cocci di argilla sono 21 e appartengono agli ultimi tempi che precedono la cattura della città da parte dei Babilonesi (588 a. C.). Le dimensioni dei cocci completi variano da un massimo di cm. 20 x 17 a un minimo di cm. 8, 8 X 5, 7. I segni sono stati tracciati con uno stiletto di legno o di giunco (cf. Ier. 8, 8; Ps. 45, 2) e con un inchiostro a base di ferro e di carbone, in scrittura ebraica derivata dalla fenicia, molto simile a quella dell'ostrakon dell'Ophel. I documenti sono contemporanei al papiro di Tell Saqqarah, in aramaico, scoperto a Ermopoli ovest in Egitto. Secondo l'esame della ceramica gli ostraka II, VI, VII, VIII, XVIII proverrebbero da un medesimo corrispondente e sarebbero contemporanei.

Le lettere di L. riflettono la critica situazione politica del regno di Giuda nel momento della catastrofe imminente, e confermano mirabilmente alcuni particolari del libro di Geremia. Esse hanno importanza per il fatto che sono le rarissime testimonianze dell'ebraico antico, mostrano in quale maniera sono apparsi alcuni dei libri storici, profetici, sapienziali del Vecchio Testamento, composti o trascritti su papiro o pelle, non su cocci, ma col medesimo stiletto e col medesimo sistema di scrittura. La lingua è esattamente la stessa dei libri scritti prima dell'esilio: ciò prova che da una parte non esisteva una differenza tra il linguaggio parlato e la lingua letteraria e, dall'altra parte, che l'insieme della Bibbia rappresenta il dialetto del territorio di Giuda quale era parlato all'epoca nonarchica. Il vocabolario degli ostraka contiene una sola parola nuova della Bibbia, alcune parole rare come *mas'eth*, «la segnalazione luminosa» conosciuta dai



Beniaminiti dei testi di Mari e da Ier. 6, 1; Iudic. 20, 38. il nome divino è sempre scritto IHWH come nell'iscrizione di Mesa. Le lettere di L. offrono esempi eccellenti di stile epistolare di cui la Bibbia conserva rari resti: il formulario si avvicina maggiormente alla corrispondenza ufficiale assira del sec. VIII che alle lettere babilonesi o di el-Amarna.

[F. V.]

BIBL. - *The Wellcome Arch. Research Exp. to the Near East: Lachish I*, Oxford 1938; L. II, 1940; L. III, 1953; A. VACCARI, *Le lettere di L. In margine al libro di Geremia*, in *Biblica* 20 (1939) 180-99; R. DUSSAUD, *Le prophète Jérémie et les lettres de L.*, in *Syria* 19 (1938) 256-71; R. DE VAUX, *Les ostraka de L.*, in *RE*, 48 (1939) 181-206; M. A. VAN DEN OUDERNRIJN, *Les fouilles de L. et l'étude de l'Ancien Testament*, Friburgo (Sv.) 1942; H. H. ROWLEY, *L. in the pre-exilic age*, in *The Expository Times*. Ott. 1953, p. 10 s.

---

**LADRONI (I due)** - Appellativo dei due crocifissi con Gesù; son detti ladri \*\*\* (Mt. 27, 38; Mc. 15, 27) e malfattori (\*\* Lc. 23, 33 s.), all'occasione anche assassini che non rifuggivano dalla rapina a mano armata. Inchiodati quasi certamente secondo la prassi comune, fu loro applicato il crurifragio per affrettarne la morte. Mt. e Mc. servendosi di un «plurale di categoria» attribuiscono gli insulti contro Gesù ai "ladroni", senza determinare i particolari del fatto. Lc. più accurato e «scriba mansuetudinis Christi» s'indugia nei particolari e sulla conversione di uno dei I., che dopo avere disapprovato il compagno beffeggiatore si raccomanda a Gesù invocandone la partecipazione al Regno e attenendone una promessa superiore all'aspettativa.

I vangeli apocrifi forniscono varie notizie sui due I. e attribuiscono loro numerosi nomi, tra i quali i più popolari sono Gestas e Dismas. Quest'ultimo avrebbe beneficiato la s. Famiglia durante la fuga in Egitto, ottenendo da Gesù la promessa d'una ricompensa che sarebbe appunto la conversione.

BIBL. - F. PASQUERO, *Il buon ladrone la promessa di Gesù*, Roma 1947 (con esauriente bibliografia).

---

## L

---

**LAMENTAZIONI.** - Cinque elegie sulla distruzione di Gerusalemme (587 a. C.). Dal greco \*\*\* (= Lamentazioni); il titolo ebraico è; 'ekhah = "come mai", inizio delle L.

Nei Settanta e nella Volgata vengono subito dopo Ier.; nella Bibbia ebraica stanno tra i *kethùbhim* o scritti e fan parte dei cinque "rotoli" (meghilloth); posto dovuto all'uso liturgico: le L. si leggevano nel 9 di 'abh (luglio), celebrativo della prima distruzione della capitale.

*Contenuto.*

*I Lamentazione.* È descritto lo stato desolato di Gerusalemme. La città, personificata in una donna, è caduta dalla ricchezza nella più profonda miseria a causa delle sue gravissime colpe. Pentita, implora da Dio pietà.

*II Lamentazione.* Dio è l'autore di questo castigo. Egli, per punire Gerusalemme, ha agito contro di lei come un nemico. A questa considerazione il poeta manifesta il suo dolore e invoca da Dio, che pure ha operato con giustizia il perdono.

*III Lamentazione.* Il poeta, parlando generalmente in prima persona, dopo di avere descritto le calamità del popolo, ricordando la bontà di Dio, invita il popolo stesso a ritornare a Lui, ed allora Egli farà giustizia dei nemici.

*IV Lamentazione.* Nuova descrizione della desolazione di Gerusalemme, che fu motivata, oltre che dai peccati del popolo, anche da quelli dei suoi profeti e sacerdoti.

Essi hanno atteso vanamente un aiuto umano dall'Egitto, quando dovevano avere fiducia soltanto in Iahweh. Termina con una rampogna contro gli ostili Edomiti.

*V Lamentazione.* È un'ardente preghiera in cui parla tutto il popolo, il quale dopo aver confessato le colpe, e descritte le proprie sofferenze, prega ardentemente il Signore affinché desisti dall'ira sua e ritorni amico.

Dal contenuto appare lo scopo che è quello di incitare il popolo alla detestazione e penitenza delle proprie colpe, affinché Dio, placato, lo perdoni e lo faccia ritornare libero all'amata Gerusalemme.

I carmi sono molto ammirati per la loro bellezza poetica. Composti nel metro qinah (5 accenti con cesura dopo il 30), sono vere elegie. La struttura delle prime quattro è alfabetica, cioè ogni versetto incomincia con una delle 22 lettere dell'alfabeto ebraico; la quinta non è alfabetica, ma ha anch'essa egualmente 22 versetti. La forma alfabetica era un artificio stilistico della poesia ebraica, per facilitare la memoria.

Nella II, III, IV si ha l'inversione di due lettere (Pe prima di 'ain), mentre nella prima si ha l'ordine normale; questa inversione di cui non si conosce il motivo, si trova anche in Prov 31.

Fino al sec. XVIII la tradizione giudaica e cristiana furono concordi nell'attribuire le L. a Geremia, che, come sappiamo da n Par. 35, 25, alla morte del pio re Josia compose un'elegia. Nei tempi moderni, gli accattolici negano a Geremia le L. (Driver, Sellin, Luzzi ecc.). Le difficoltà addotte, linguistiche (alcuni vocaboli mancano in Ier.), storiche (Lam. 4, 17: ma l'autore riporta soltanto le parole degli assediati) e logiche (Lam. 2, 9: ma si tratta dei falsi profeti come al V. 14), non hanno valore determinante (cf. Ricciotti, Wiesmann, in *Biblica*, 5 [1925] 146-61; e Paffrath). Alcuni autori cattolici sono più riservati per il kklō e 50 carne.

Furono composte da Geremia dopo la distruzione di Gerusalemme (587 a. C.). Una tradizione giudaica indica, a nord di Gerusalemme, fuori dalla Porta di Damasco, una grotta, dalla quale si può vedere tutta la città, detta «Grotta di Geremia» dove si dice che

egli compose queste elegie; ed allora sarebbero state composte al tempo del governatorato di Godolia, subito dopo la distruzione.

Altri però pensano, dato che la loro forma alfabetica deve aver richiesto un lungo lavoro letterario, che siano state composte in Egitto, dove Geremia, suo malgrado, fu trascinato dai fuggiaschi dopo l'uccisione di Godolia.

Origene dice che le scrisse stando in Babilonia.

Nella Chiesa le L. vengono lette, quasi per intero, nell'Ufficio della settimana Santa (= ufficio delle tenebre, pomeriggio di mercoledì, giovedì e venerdì).

[F. S.]

BIBL. - G. RICCIOTTI. *Le Lamentazioni di Geremia*. Torino 1924; A. PENNA, *Geremia*, Torino 1952, pp. 369-421; P. BOCCACCIO - G. BERNARDI, *Lamentazioni* (testo ebr. e vers. it.), Fano 1952.

---

**LATINE (Versioni).** - Sono le versioni usate nelle comunità cristiane d'Africa ed Europa occidentale, prima della Volgata (v.) geronimiana e rispondono alla necessità di una traduzione della Bibbia in latino, sentita nei paesi latini fin dai primordi del Cristianesimo. L'esistenza di una versione latina, totale o almeno parziale, nell'Africa del Nord, sulla fine del sec. II, è documentata dagli atti di martiri siciliani che parlano di un martire, popolano ed ignaro del greco, avente con sé «i libri e le lettere di Paolo uomo giusto», evidentemente in latino; altra documentazione è l'utilizzazione probabile da parte di Tertulliano (m. dopo il 222) e quella sicurissima da parte di S. Cipriano (m. nel 258) di un testo biblico già tradotto in latino. Per la Chiesa Romana si ha la testimonianza di Novaziano, pure sulla fine del sec. II. Queste versioni, fedeli fino alla servilità, furono eseguite per il V. T. sulla recensione preesapiare dei LXX; per il N.T. su un testo della recensione occidentale (D). Presto però subirono l'infiltrazione delle altre recensioni greche del V. e del N. T., e si alterarono nella trasmissione manoscritta e nel reciproco influsso così che si determinarono varianti, riscontrabili negli scrittori posteriori e nei codici manoscritti, in numero tale da far dire a S. Girolamo «tot esse exemplaria quot codices » (*Praef. in Ios.* PL 28, 463; *Praef. in 4 Ev. ad Dam.*, PL 29,526).

Tuttavia in tanta varietà si impongono due testi, assai differenti fra loro, come appare dal confronto dei testi citati da Cipriano con quelli citati da Novaziano e dall'esame dei vari manoscritti biblici giunti sino a noi: il testo africano e quello europeo. Sebbene la località di nascita di questi testi sia indeterminata, tuttavia si pensa che la prima versione abbia avuto origine nell'Africa settentrionale e ciò a motivo dei provincialismi linguistici e per l'uso degli autori africani. La seconda versione "europea" la si vuole nata in regioni latine, ove il greco era poco o nulla conosciuto, come l'Italia settentrionale, la Gallia e la Spagna, a motivo della testimonianza di Novaziano. Soltanto per qualche libro, come per il Levitico, si possono individuare, ben quattro versioni (codd. Lugdunensis, Monacensis, Wirceburgensis, e testo usato da s. Agostino nelle *Locutiones et quaestiones in Heptateucum*). L'affermazione di s. Agostino, secondo cui i traduttori latini della Bibbia

sarebbero stati innumerevoli (*De doctrina christiana*, II, n, 16; PL 34, 43) sembra riferirsi al numero di autori diversi che avrebbero tradotto i singoli libri, anziché a svariate versioni parziali o totali.

L'importanza dello studio di queste versioni è filologica, critica ed esegetica. I traduttori con l'unica preoccupazione dell'aderenza alla lingua viva, riproducono forme grammaticali e vocaboli estranei alla lingua letteraria ed offrono così dati filologici che fan seguire l'evoluzione del latino ed il suo passaggio nelle lingue neo-latine. Grande è il valore critico per la parte del V. T. offrendo la fedeltà alla recensione preesaplare dei LXX elementi preziosi per la ricostruzione di tale recensione. Cinque libri poi delle versioni pregeronimiane furono incorporati integralmente nella Volgata di s. Girolamo (Bar. Eccli., Sap., 1-2Mac). Il valore esegetico invece è scarso a causa della poca attenzione al senso dei termini greci e al contesto.

Difettano manoscritti dell'intera Bibbia nelle versioni I. Il cod. Sessorianus (a S. Croce in Roma) comprende quasi tutto il N. T., ma solo in brani frammentari. Abbastanza numerosi sono i codici evangelici, designati con le lettere minuscole dell'alfabeto latino. Rappresentano il testo "europeo": cod. a, Vercellensis (sec. IV), contenente ampi frammenti dei quattro Vangeli; cod. b, Veronensis (sec. v), famoso per la sua bellezza, con i quattro Vangeli; cod. d, Bezae o Cantabrigensis (sec. VI), costituito dalla parte latina del bilingue D, contiene i 4 Vangeli e gli Atti; cod. f, Brixianus (sec. VI), molto elegante, con i 4 Vangeli; codd. ff2, Corbeiensis (sec. V.VI) ed i codd. g1, g2, tutti e due Sangermanenses (ora a Parigi) (sec. IX-X) che in molti punti riportano la Volgata di s. Girolamo.

Il testo "africano" invece è offerto dal cod. e, Palatinus (ora a Trento; un foglio a Dublino) (sec. v) con i 4 Vangeli mutili; e al cod. k, Bobiensis del sec. IV-V (ora a Torino) con Mt 8, 8 e Mt. 15, 36. Per gli Atti degli Apostoli, oltre al ricordato cod. d, abbiamo il cod. e, Laudianus, bilingue del sec. VI, scritto in Sardegna (ora a Oxford). Il cod. d, Bobbiensis palinsesto (ora nella Biblioteca nazionale di Napoli) oltre ai frammenti di Atti, offre brani notevoli della Lettera di s. Giacomo e della II Pt.

Per le lettera di s. Paolo, oltre ai pochi codici bilingui (d, Claromontanus; f, Augiensis; g, Boernerianus) sono da segnalare i frammenti di Frisinga (r, Frisingensis) del sec. VI-VII (ora a Monaco).

L'eptateuco del V. T., in stato frammentario, o in unione ad alcuni libri con la Volgata, è dato dai codd. Lugdunensis del sec. VI-VII; Wirceburgensis del sec. V-VI; Monacensis ed Ottobonianus (Bibl. Vaticana) del sec. VII-VIII. I libri storici del V. T., quasi interamente, nei codd. Vindobonensis (Bibl. nazion. di Napoli) del sec. VI; Complutensis (ora a Madrid) del sec. IX; Vaticanus e Monacensis del sec. IX. Il Salterio, in svariate codd.: tra i quali, il Veronensis del sec. VI, il Sangermanensis del sec. VI, il Mediolanensis del sec. IX ed il Psalterium Mozarabicum. I libri Sapienzali, non inclusi nella Volgata, nei codd.: Vindobonensis del sec. VI-VII; Tolosanensis del sec. VIII-IX; Veronensis del sec. VI-VII; e nel Monacensis. I libri profetici nei codd. Wirceburgensis, Costantinianus-Weingartensis del sec. V-VI; Sangermanensis del sec. V-VI, Gothicus Legionensis del sec. X e Veronensis del sec. VIII.

L'edizione delle versioni I. fu pubblicata da P. Sabatier: *Bibliorum Saerorum latinae versiones antiquae seu vetus Italica et ceterae quaecumque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt*, 3 voll., Reims 1739.43; 2a ed., ivi 1751. In preparazione a cura dei Benedettini di Beuron è un "nuovo Sabatier" di cui è uscito il fascicolo introduttivo con un foglio di saggio: *Die reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. I, Verzeichniss der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller*, Friburgo in Br. 1949 e i primi due fasc. con la Genesi.

L'Accademia di Berlino ha pubblicato i vangeli di Matteo (1938) e di Marco (1940) a cura di A. Julicher.

BIBL. – J. M. LAGRANGE – ST. LYONNET, *Critique textuelle*, 2, Parigi 1935, pp 240-81, 421-36. 488-500. 539-51. 598-612; A. VACCARI, in *Institutiones Biblicae*, I, 5a ed., Roma 1937, pp. 289-97; G. M. PERRELLA, *Introduzione generale* (La S. Bibbia), 2a ed., Torino 1952, pp. 213-18.

---

**LAZZARO di Bethania.** - Giudeo di alto rango, fratello di Marta e Maria (v.), intimo amico di Gesù, e da Lui risuscitato con uno strepitoso miracolo.

La narrazione della risurrezione di L. (Io. 11, 1-44), che è un piccolo capolavoro per la freschezza del colorito e per l'esattezza e l'abbondanza dei particolari storici, psicologici, geografici, folkloristici, presenta subito, e ben marcati, i connotati della più salda storicità. Trattandosi, tuttavia, di un miracolo, e del più strepitoso di quanti ne abbia operati Gesù durante la sua vita pubblica, non c'è da meravigliarsi che la critica razionalistica lo abbia preso particolarmente di mira. Caduta nel ridicolo, perché parto della fantasia, la "spiegazione" di Renan che parlava di una "pia frode", ossia di un trucco combinato tra L. e le sorelle, per far cessare l'incredulità degli abitanti di Gerusalemme sulla divinità del Cristo, oggi, i critici, rispolverando un'antica teoria di Strauss, preferiscono eliminare il miracolo con la tesi dell'allegoria: la risurrezione di L., priva di qualunque fondamento storico, sarebbe nient'altro che una composizione letteraria, ossia un simbolo, che sviluppa il noto tema preferito da Gesù nel IV Vangelo: *Io sono la risurrezione e la vita* (Io. 11, 25); se ne avrebbe la conferma nel silenzio dei tre Sinottici.

Alla tesi avversaria, ancorata nel preconcetto dell'impossibilità del miracolo (v.), opponiamo: a) il silenzio dei Sinottici, non deve fare alcuna meraviglia; è noto, infatti, che essi hanno omesso il ministero di Gesù nella Giudea (dove avvenne il nostro miracolo), eccetto gli avvenimenti della settimana santa, per fermarsi al ministero galilaico; inoltre, non va dimenticato il carattere "integrativo" del IV Vangelo: b) né si dica che i Sinottici avessero bisogno di questo episodio per la loro "apologetica", perché essi conoscono e narrano altre risurrezioni, non meno sorprendenti (Mt. 9, 18-26; Lc. 7, 11-15); c) se tutta la ragione di negare la storicità, del miracolo è riposta nel silenzio dei Sinottici, sarà lecito chiedere ai nostri critici, perché allora non ammettono come fatto storico un'altra risurrezione, quella di Gesù, concordemente narrata dai Sinottici e da Giovanni.

Sull'attività di L. dopo la risurrezione, non abbiamo alcuna notizia attendibile; è quindi leggenda, quanto viene narrato del suo ministero nella Provenza e della sua elevazione a vescovo di Marsiglia. La Chiesa venera L. come santo, e il Martirologio Romano ne fa menzione il 17 dicembre.

[B. P.]

BIBL. - L. C. FILLION, *Vita di N. S. G. C.* trad. ital., III, Torino-Roma 1934. pp. 157-170. 532-535; P. RENARD, *Lazare de B.*, in DB, IV, coll. 139.-141; M. LEPIN, *La valeur historique du IV Ev.*, 2 voll., Parigi 1910; M.- J. LAGRANGE, *Ev. sel. St. Jean*, Parigi 1925, pp. CXXII-CXLII; L. DE. GRANDMAISON. *Jésus Christ*, Parigi 1931, I, pp. 171-88; 1. HUBY, *L'évangile et les évangiles*, Parigi 1929, pp. 230-98.

---

**LEGATI di Siria.** - Conquistata da Pompeo Magno nel M a. C., la Siria fu una fra le più importanti province romane; era governata da legati già consoli.

Nella ripartizione delle province (v. Procuratori romani) fatta da Augusto nel 27 a. C., la Siria, come provincia di confine, con un nerbo di legioni fu riservata all'imperatore (provincia imperiale), governata da un Legato "d'Augusto propretore"; ad essa fece capo la Giudea, pur governata a parte, dal 6 al 70 d. C.

Antiochia era la capitale, sede del Legato e delle legioni. Il Legato oltre al presidio della provincia e alla difesa dei confini, curava l'esazione dei tributi che andavano al fisco imperiale. Dall'occupazione romana fino al 28 a. C. la provincia di Siria ebbe non meno di diciotto legati (v. Schurer, pp. 302.18).

Nel 41-40 a. C. troviamo Decidio Saxa; egli fu ucciso dai Parti che in Palestina posero Antigono sul trono di Gerusalemme (v. Erode il Grande); P. Ventidio (39-38 a. C.) sconfisse e respinse costoro, riconquistando la Siria. C. Sosio (38-37 a. C.) intervenne contro Antigono a fianco d'Erode, eletto, da Antonio, re della Giudea; e lo insediò vittorioso sul trono di Giuda.

Probabilmente nel 28 a. C. fu Legato di Siria M. Tullio Cicerone. Dalla divisione delle province al 70 d. C., i L. furono 22.

Varrone (23 a. C.) sottomise il territorio di Zenodoro, dal quale partivano frequenti incursioni contro Damasco; e lo passò ad Erode per dono di Augusto.

A M. Vipsanio Agrippa (23-13 a. C.), genero di Augusto, seguono dopo un intervallo di alcuni anni, Titius (ca. 10 a. C.), Senzio Saturnino (9-6), cui Tertulliano attribuì il censimento durante il quale nacque il Signore (Adv. Marc. 4, 19: PL 2, 4057); Q. Varo (6-4 a. C.), lo stesso che comanderà l'infelice campagna di Germania, repressa le insurrezioni avvenute in Giudea, alla morte di Erode, crocifiggendo ca. 2.000 rivoltosi. Altra parentesi nel 3-2 a. C., nel senso che non conosciamo il nome del Legato in questi e negli anni 12-11 a. C.

Dal 1° a. C. al 4 d. C., C. Giulio nipote di Ottaviano; quindi p. Sulpicio Quirino (v.; probabilmente per la seconda volta: 6-8 d. C.). Il censimento da lui operato (6 d. C.) in Giudea provocò una sommossa capeggiata da Giuda il Galileo (At. 5, 37) e immediatamente repressa. Molta parte negli affari di Giudea ebbe L. Vitellio (35-39 d. C.), padre dell'imperatore Vitellio. In seguito a ricorsi di Samaritani e di Giudei mandò Pilato a discolarsi presso l'imperatore Tiberio (36 d. C.); diminuì le tasse di Gerusalemme; fece riconsegnare al Tempio la veste e gli ornamenti solenni del sommo pontefice che dal tempo di Erode il Grande erano abitualmente conservati nella Torre Antonia; a richiesta di popolo depose il sommo pontefice Caifa; nominò pontefice Ionatan, figlio dell'ex-pontefice Anna, e poi suo fratello Teofilo. In urto con Erode Antipa uccisore del Battista, nonostante l'ordine dell'imperatore di vendicarlo della disfatta subita dal suocero Areta IV, temporeggiò a lungo, troncando l'impresa appena conosciuta la morte di Tiberio (37 d. C.).

Ummidio Quadrato (50-60 d. C.) che intervenne a Samaria in favore dei locali, mandando all'imperatore Claudio il procuratore Cumano, il centurione Celere, alcuni maggiorenti giudei e samaritani. Il Legato di Siria aveva punito i Giudei; a Roma, l'imperatore ben preparato da Agrippa II, condannò a morte Celere e i Samaritani, ed esiliò Cumano.

Cestio Gallo (63-66 d. C.), presente a Gerusalemme durante una Pasqua, ricevette unanimi proteste dai Giudei contro Gessio Floro, il peggiore tra i procuratori romani di Palestina. Il Legato dette vaghe promesse, ma non fece niente. Dinanzi all'aperta ribellione armata e l'uccisione dei romani nell'Antonia (6 ag.-pett. del 66), Cestio Gallo pensò finalmente d'intervenire; oltre la XII legione romana, raccolse altre truppe ausiliarie per ca. 30.000 soldati, e scendendo lungo la costa incendiò Zabulon, Giaffa e Lidida. Era la festa delle Capanne; il popolo, affluito per l'occasione a Gerusalemme si armò e, con un'improvvisa sortita, inflisse uno scacco notevole alle truppe del Legato. Questi tuttavia volle attaccare la città, ne occupò il quartiere settentrionale; ma quando si avvicinò al Tempio fu nettamente respinto.

La ritirata allora iniziata, si tramutò ben presto in rotta (nei pressi di Bet-Horon). Quest'inatteso trionfo confermò negli insorti le illusioni cullate di una liberazione dall'impero di Roma, rendendo più forte il predominio degli Zeloti, e ormai fatale la rivincita delle legioni e la fine di Gerusalemme.

BIBL, - E. SCHURER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, I, 4a ed., Lipsia 1901, pp. 302-37; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Parigi 1931, pp. 225-36; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del N. T.*, Torino 1950, pp. 60-70.

---

**LEGGE ebraica.** - È il complesso dei testi legislativi contenuti tutti nel Pentateuco e designati di preferenza col termine torah o Legge d'origine religiosa, anziché con altri termini d'origine giuridica (*dobhar* e *mispàt*) o morale (*mizwah*). Essi comprendono: 1) il *Decalogo* (Ex. 20, 2-17; Deut. 5, 6-21) con un fine eminentemente religioso e morale; 2) il *Codice dell'Alleanza* (Ex. 20, 22-23, 19) con carattere spiccatamente giuridico e

determinante i rapporti sociali di una comunità a base pastorale, ancora poco organizzata ma con forti tradizioni religiose; 3) il *complesso rituale* (Ex. 34, 11-26) di prescrizioni relative a feste di carattere agricolo e sacrifici; 4) il *Codice Deuteronomico* (Deut. 12-26) che riprende leggi preesistenti con formule nuove e ne prescrive delle altre, supponendo una società centralizzata, avviata al commercio e alla sedentarizzazione; 5) la *Legge di Santità* (Lev. 17-25) con un accento particolarmente sacerdotale, rituale e morale e con carattere giuridico; 6) testi *legislativo-storici*, collegati con avvenimenti storici e puntualizzati sotto l'aspetto religioso; 7) testi legislativi minori: legge dei *sacrifici* (Lev. 1-71, legge della purità (Lev. 11-16), legge sulle *feste e riti sacrificali* (Num. 28-29), complementi alle leggi relative al *santuario* (Ex. 30), fissazione di costumi religiosi (Num. 5-6; 8-10; 15; 19; 30).

Testimonianze esplicite sparse in tutta la I. e lo stesso esame dei testi obbligano a ritenere che l'insieme di dette prescrizioni sono dell'epoca mosaica; e non si ha valida ragione di negarle a Mosè, che coadiuvato dai leviti le fissò specialmente durante i 38 anni ca. passati a Cades, nel deserto, o le ha riviste (Deut.) nelle steppe di Moab, immediatamente prima dell'ingresso d'Israele nella terra di Canaan.

È l'autenticità sostanziale di cui parla la Pont. Comm. Biblica. Si ammettono revisioni e aggiunte successive o adeguamenti alle mutate condizioni ambientali e sociali; tutti ispirati allo spirito del grande legislatore. (Cf. lettera al Card. Suhard della Pont. Comm. Biblica, 27 marzo 1948).

Alla redazione della I. ebraica hanno concorso svariati fattori naturali: condizioni geografiche, economiche, sociali e psicologiche. Particolare interesse presenta l'influsso delle condizioni storiche: i rapporti razziali dei Patriarchi ebraici con la civiltà sumero-accadica spiegano la concordanza generica tra la I. ebraica e la legislazione sumero-accadica (Codice di Lipit-Istar, Esnunna, Hammurapi, leggi assire e neo-babilonesi); i rapporti sociali poi di questi Patriarchi con i Hurriti nella Mesopotamia del Nord ed in Palestina illuminano le strette affinità del diritto patriarcale con la legislazione hurrita di Nuzu (R. de Vaux, in RH, 56 [1949] 17-30); altre immancabili mutazioni si ebbero dai contatti con la civiltà egiziana e dalla funesta simbiosi con la civiltà cananea.

Il fattore principale però nella promulgazione e nella redazione di queste leggi, che ne assicura l'unità letteraria, è quello religioso. La religione non interviene soltanto come garante del buon andamento della vita pubblica ma la orienta tutta: Israele appare così una teocrazia: popolo che Dio stesso dirige mentre il capo visibile della nazione è semplice rappresentante e portavoce della volontà divina espressa particolarmente nella Rivelazione. A questa situazione e concezione teologica è dovuta l'attribuzione di tutta la I. a Dio stesso, quasi sua diretta rivelazione a Mosè (cf. la formula «*lahweh disse a Mosè*»: Ex. 20, 22; 21, I ecc ..). È questo un fenomeno caratteristico degli Ebrei: le leggi assire ed ittite non sono presentate di origine divina; la legge di Hammurapi proviene dal sovrano «I. le mie parole», «le mie preziose parole»: 24, 81; 25, 12 ss.) a cui Dio ha data la giustizia, qualità morale per fare buone leggi.

La I. ebraica, mentre sotto l'aspetto tecnico-giuridico è inferiore alle collezioni orientali antiche, è ad esse superiore sotto quello etico-religioso: le sue prescrizioni religiose



preservarono gl'Israeliti dal politeismo; quelle morali imposero al popolo una superiore norma morale; quelle culturali favorirono un degno tributo di onore alla Divinità adombrando il Nuovo Patto che Dio avrebbe più tardi concluso con l'umanità; infine quelle penali confermarono negli Ebrei la coscienza del peccato e della possibilità della respiscenza.

Nel Nuovo Testamento l. designa, oltre la legislazione mosaica ed i libri che la contengono (Lc. 24, 44), anche l'economia del V. T., basata sulla l., in opposizione a quella cristiana vitalizzata dalla fede e dalla grazia (Io. 1, 17; Rom. 6, 14 ss.). Accanto alle prescrizioni legali e cerimoniali, che il Cristianesimo progressivamente eliminerà con la penetrazione nel mondo ellenico (Io. 4, 21-24; 2, 19-21; Mc. 7 15. 21-23; At. 7, 42-53; 15, 1-31), la l. enuclea il patrimonio della vera religione, con la sua morale ed i suoi vaticini messianici che Cristo non abrogherà ma realizzerà e perfezionerà, insegnandone un'osservanza più spirituale e più perfetta (Mt. 5, 17-48).

Anche in s. Paolo la l. designa talvolta l'insieme della Rivelazione, degli oracoli di Dio (Rom. 3, 2; I Cor. 14, 21; Rom. 3, 19): allora in armonia con l'insegnamento di Cristo, egli ne afferma la continuità e la perfetta realizzazione nel Vangelo (Rom. 1, 2; 3, 21; 13, 8.10; 1Cor. 9, 8.9; Gal. 5, 14 ecc.).

Abitualmente però indica la l. ebraica coi suoi comandamenti (Eph. 2, 15 Rom. 7, 8-13) e decreti (Eph. 2, 15) nei cui riguardi i giudizi di s. Paolo sono, a primo aspetto, contraddittori O. Bonsirven [v. Bibl.], p. 144 ss).

Da una parte la l. è presentata come donatrice di vita, santa e spirituale (Rom. 7, 10-14); essendo stata comunicata per mezzo degli angeli e per la mediazione di Mosè (Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2) essa costituisce il vanto precipuo d'Israele (Rom. 9, 4) che viene guidato da essa come da un pedagogo a Cristo (Gal 3, 24); osservandola si viene dichiarati giusti (Rom. 2, 13; 19, 5; Gal. 3, 12); ombra di Cristo futuro (Col. 2, 17), essa in Lui ha trovato il proprio compimento (Rom. 10, 4).

Per altra parte la l. viene accusata di non aver condotto nulla alla perfezione (Hebr. 7, 19), di provocare la collera di Dio (Rom. 4, 15), perché moltiplica le trasgressioni (Gal. 3, 19; Rom. 5, 20), risveglia la coscienza morale (Rom. 3, 20) senza dare la forza per combattere il peccato; essa è la lettera che uccide (2Cor. 3, 6), causa di morte e di condanna (2Cor 3, 7 ss.; Rom. 7, 6); chi vive sotto di essa è nella sfera della carne (Rom. 7, 5; Gal. 3, 3) ed è oggetto della maledizione divina (Gal. 3, 10).

Queste antilogie sono dovute a differenti punti di vista nel considerare il mondo giudaico. Per un piccolo resto di Ebrei, guidati dalla l. abbinata alla Grazia, ottenuta mediante la fede nella promessa divina, la l. fu un mezzo di salvezza: s. Paolo, meno tre poteva testimoniare d'essere stato irreprensibile secondo la l. (Phil. 3, 6; At. 22, 3), aveva conosciuto in molti Giudei suoi contemporanei e negli eroi del Vecchio Testamento simile fedeltà (Rom. 3, 6-18; Hebr. 11). Ma per la massa degli Ebrei, a motivo di una deviazione farisaica imperante che si lusingava di poter raggiungere la giustizia senza il bisogno della Grazia, la l. era un mezzo di perdizione, un giogo insopportabile d'innumerabili e minute

prescrizioni (At. 15, 10), un continuo inciampo nella vita morale e religiosa, che doveva essere eliminato dall'economia cristiana.

Contro i Farisei convertiti (= i giudaizzanti) che pretendevano fossero battezzati i Gentili solo dopo averli obbligati alla circoncisione e all'osservanza delle altre pratiche della l. ebraica, s. Paolo sostenne energicamente l'abrogazione, la nullità ormai di tali prescrizioni e la relatività della l. mosaica, data per un dato periodo (v. Alleanza), come fine e preparazione al Cristo (Gal.; cf. Rom. 1-11); e quindi il diritto dei Gentili innestati direttamente al Cristo. Principio sancito solennemente a Gerusalemme dal principe degli Apostoli (At. 15, 1-35), che per rivelazione divina aveva già ammesso direttamente col battesimo nella Chiesa il primo Gentile, il centurione Cornelio (At. 10-11).

[A. R.]

BIBL. - A. CLAMER. *La Ste Bible* (ed. Pirot 2). Parigi 1940. pp. 7-16. 214-27. 485-503; J. B. PRITCHARD. *Ancient Near Eastern Tests relating to the Old Testament*. Princeton 1950. pp. 159-223 (leggi orientali); H. CAZELLES. *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Parigi 1946; ID. in DBs, V. col. 497 ss.; G. BONSIRVEN. *Il Vangelo di Paolo*, trad. ital.. Roma 1951, pp. 144-52.

---

**LEVI.** - Terzo figlio di Giacobbe, nato da Lia. Questa fa derivare il suo nome (*Lewi*) dal verbo *léwah* al nifal "unirsi, accompagnarsi" (Gen. 29, 34). Perché, col suo fratello maggiore Simeone aggredì proditoriamente e massacrò i sichemiti, per vendicare l'onore di sua sorella Dina, fu biasimato dal padre (Gen. 34, 25.31; 49, 5.7). Nulla si conosce della vita di L., all'infuori di questo truce episodio. Da lui prese il nome la tribù di L. o Leviti (v.). I suoi figli furono Gerson (Gerson), Caath (Qehath), Merari (Gen. 46, 11; I Par. 6, 1).

---

**LEVITI.** - Nome patronimico (*lewijim*, al singolare *lewi*, come il capo stipite; aramaico "lewàj, plur. enf. "lewaje") della tribù dei discendenti di Levi (v.), spesso detti *bené Lewi* "figli di Levi", la quale ebbe la vocazione e l'investitura esclusiva del servizio cultuale. Si segnalò per la sua fedeltà a lahweh, uccidendo, su ordine di Mosè, 3.000 adoratori del vitello d'oro (Ex. 32, 25-29), e di ciò furono molto lodati nella benedizione mosaica (Deut. 33, 8 ss.; cf. Mal. 2 ss.). Mosè ed Aronne erano l. (Ex. 2, 1; 6, 20). lahweh destinò la tribù di Levi al servizio del santuario e dell'altare; si riservò i L. in luogo dei primogeniti (Num. 3, 12.41; 8, 16; 18, 6), e ad essi riservò l'esercizio del culto. "Leviti" designò, quindi, l'ufficio più che la tribù. I tre figli di Levi diedero origine ai tre rami di l.: i Gersoniti, i Caathiti, i Merariti (Ex. 6, 16.19; Num. 3, 17-37), cui furono affidate tre diverse categorie di mansioni cultuali (Num. 4, 1-49).

La famiglia d'Aronne, discendente da Caath, fornì i sacerdoti; gli altri appartenenti alla tribù di Levi erano aiuti dei sacerdoti (Num. 3, 6; 18, 2). A torto molti critici hanno concluso, dall'espressione «i sacerdoti leviti» (Deut. 17, 9; 18, 1), e dalle narrazioni di Iudc. 17-18, che tutti i l. potevano esercitare il sacerdozio.

I l., ministri subalterni del culto, erano iniziati al loro ufficio sacro mediante riti di purificazione e di presentazione a lahweh come offerta dell'assemblea d'Israele, che corrispondevano ai soli riti preparatori della consacrazione dei sacerdoti (Num. 8, 5.22): segregazione "dal mezzo dei figli di Israele", aspersione con acqua lustrale, rasatura di tutti i peli della cute, lavaggio delle vesti; l'offerta, poi, di due giovenchi presentati dai l., uno in olocausto, l'altro in sacrificio per il peccato; infine il rito di destinazione al ministero sacro: davanti all'altare gl'Israeliti (rappresentati dagli anziani) impongono le mani ai l., in segno di solidarietà che si traduceva in sostituzione. I l. iniziavano il servizio nel luogo sacro all'età di 30 anni (Num. 4, 3.23.30.35. 39.43.47; I Par. 23, 3) o a 25 anni (Num. 8,24); dal tempo di David a 20 anni (I Par. 23, 24.27; Esd. 3, 8), e lo smettevano (in ogni epoca) dopo il 500 anno.

"David, dietro consiglio dei profeti Gad e Nathan (2Par. 29, 25) li divise in 4 classi o ordini (I Par. 15, 16-27; 23, 3 ss.; 25-26) cui assegnò le mansioni di cantori (I Par. 16, 4 s.), scribi e giudici, portieri o custodi, sorveglianti o tesoreri. Dopò l'esilio Neemia riordinò il servizio levitico (Neh. 13, 30).

«Dati a Aronne e suoi figli dal mezzo dei figli d'Israele per compiere il servizio dei figli d'Israele nella tenda di riunione» (Num. 8, 19), il loro ufficio consisteva essenzialmente nel prestare aiuto ai sacerdoti in tutto ciò che si riferiva al servizio sacro. "Avevano cura della sacra tenda e dei suoi arnesi, e la custodivano e preparavano (Num. 1, 50-53; 4, 1-49; 7, 5-9). Fu poi loro affidata la custodia e i vari lavori del Tempio, oltre il canto, le frittture, la cottura dei pani (v.) di presentazione (I Par. 9, 14, 34); cantavano e suonavano mentre i sacerdoti offrivano i sacrifici (2Par. 29, 25-30). Con i sacerdoti istruivano il popolo nella legge (Neh. 8, 7) e prendevano parte alle funzioni giudiziarie (I Par. 26, 29; II Par. 19, 8). I testi biblici non parlano di vesti speciali dei l.; ricordano solo che vestivano di lino. Ad essi spettavano le decime di tutti i prodotti e delle greggi (Lev. 27, 30-33; Num. 18, 21-32; Hebr. 7, 5). Dovevano essere invitati ai banchetti sacrificali (Deut. 12, 12; 14, 27); erano liberi da imposte (Esd. 7, 24) e dal servizio militare (Fl. Giuseppe, *Ant.* III, 12, 4). I mutilati e deformati erano esclusi

Nella divisione della terra cananea furono assegnate ai l. le 48 cosiddette città levitiche. Come Mosè aveva ordinato (Num. 35, 1-8), non ebbero, come le altre tribù, una parte del territorio perché la loro parte era Dio» (Num. 18, 20; Deut. 18, 2). Ma dalle altre tribù furono sottratte 48 città (Jos. 21, 39; I Par. 6, 54-81) con i loro distretti (2000 cubiti dalle mura). Di queste, 13 furono destinate ai sacerdoti nella tribù di Giuda e Simeon (Hebroni, Lobna, Iether, Esthemo, Holon, Dabir, Ain, Ieta, Bethsames) e di Benjamin (Gabaon, Gabaa, Anathoth, Almon); Hebron e altre 5 città levitiche erano anche città d'asilo. Dopo lo scisma del regno settentrionale (928 a. C.), molti l. dal nord si recarono nel regno di Giuda e principalmente a Gerusalemme (2Par. 11, 13 ss.). Dall'esilio babilonese ne tornarono relativamente pochi (Esd. 2, 40; 8, 15). Con la distruzione di Gerusalemme (70 d. C.) scompaiono i l. come casta dedicata al culto.

Secondo la fantasiosa teoria lanciata da Wellhausen quasi 80 anni fa, ed oggi accolta dai cattolici che si "aggiornano", la differenza tra personale superiore e inferiore del culto, cioè tra sacerdoti e leviti, fu introdotta dalla riforma del re Josia nel 622 a. C., quando costrinse i sacerdoti dei santuari alti (bamoth) a trasferirsi a Gerusalemme, ove però non

furono ammessi al servizio del Tempio (2Reg. 23, 8-9); Ezechiele, durante l'esilio, li avrebbe destinati ad aiutare il sacerdozio di Gerusalemme (Ez. 44, 4.31); tale ordinamento nuovo sarebbe alla base del "codice sacerdotale" (*Priesterkodex*) nei quattro primi libri del Pentateuco, e il Cronista l'avrebbe introdotto nella sua storia del tempo preesilico; una tribù di Levi non sarebbe mai esistita oppure si sarebbe estinta rapidamente. Ma ciò è contraddetto dal fatto che anche i libri preesilici conoscono, accanto ai sacerdoti, i l. Può darsi che nei secoli più antichi anche persone non appartenenti alla tribù di Levi fossero occasionalmente incaricate del servizio culturale e quindi ritenute leviti, come Samuele (1Sam 2, 11) e forse Giosuè (Ex. 33, 11).

Riferendosi al nome sudarabico *lawi'u* ("sacerdote"), femminile *lawi'at*, trovato da J. Euting tra le iscrizioni minee di el-Ela, F. Hommel (1893), poi Mordtmann, Sayce e altri critici, hanno affermato che originariamente *lewi* designava, non un uomo e la sua stirpe, bensì l'ufficio sacerdotale. Ma *lewi* in ebraico non significa mai "sacerdote"; né ricorre mai l'espressione "il *lewi* di lahweh", mentre nelle iscrizioni minee si ha "il sacerdote (*lawi'u*) di Wadd". In Israele, peraltro, non si ebbe mai personale femminile nel culto. Poiché *lewi* etimologicamente significa "unito, attaccato" (il verbo *lwh* al nifal = "aderire" a qualcuno: Is. 56, 3.6; Ps. 83, 9), il nome venne ad esprimere la funzione: i l. sono detti "associati" (*illawu*) ad Aronne, sommo sacerdote (Num. 18, 2). A torto però deducono molti critici che *lewi* non fu in origine né nome personale né patronimico, ma un qualificativo esprimente la funzione di "addetto" a un'istituzione culturale. W. Baudissin, che spiega *lewijjim* "addetti alla scorta dell'arca" (*Gesch. des alttest. Priestertunis*, Lipsia 1889, p. 72), poggiandosi su Num. 18, 2.4, afferma che i l., essendo "addetti" ai sacerdoti, non sono per la loro nascita destinati al culto (ib., p. 50); ma questo stesso testo biblico smentisce ciò, poiché Dio presenta i l. ad Aronne come suoi "fratelli, la tribù di Levi, la razza di Aronne". Per P. de Lagarde (*Orientalia*, II, Gottinga 1880, p. 20), seguito da E. Renan (*Histoire du peuple d'Israel*, I, Parigi 1887, p. 149), i l. sono gli Egizi che "si unirono" agli Israeliti che emigravano (Ex. 12, 38; Num. 11, 4); ma questa ipotesi arbitraria misconosce la suscettibilità nazionale d'Israele, che non avrebbe mai affidato a stranieri l'alto ministero del culto. Le "novità" che oggi vengono propuginate intorno all'ordinamento culturale nell'Israele biblico sono tutte contenute nella vasta opera di W. Baudissin.

È storicamente innegabile, dalle antiche enumerazioni delle tribù, dalla benedizione di Giacobbe (Gen. 49, 5-7) confermate dalla benedizione di Mosè (Deut. 33, 8-11), che i l., ancor prima della loro consacrazione al servizio culturale, costituivano una tribù discendente dal terzo figlio di Giacobbe. [A. Rom.]

BIBL. - A. VON HOONACKER, *Le Sacerdoce Lévitique dans la loi et dans l'histoire*. Londra-Lovanio 1899; A. LEGENORE, Lévi, in *Dictionnaire de la Bible*, vol. IV, Parigi 1908, coll. 199-213; F. X. KORTLEITNER, *Archeologia biblica*. Innsbruck 1917, pp. 151-162. 165-173. 210-216 ; ID., *Commentationes biblicae*, vol. III, Innsbruck, 1930, p.p 94-98: ID., *Formae cultus mosaici*, 3a ed., Tongerlo 1933; F. X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, Munster 1922, pp. 119-125 e 234-68; A. SANDA, *Moses und der Pentateuch*, Munster 1924, pp. 187-246 e 335-43; H. GRIMME, *Der Sudarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel*. in *Muséon* 1924. pp. 169-99; A. EBERHARTER. *Der Israelitische Levitismus in der Vorexilischen Zeit*. in *ZkTh.* 1928, pp. 492-518; K.

MOHLEN-BRINK, *Die levitischen Ueberlieferungen des Alten Test* . in *ZatW*, 1934, PP. 184-230; A. LEFÈVRE, *Note d'Exegèse sur les généalogies des Qehatites*. in *RScR* 1950, pp. 287-92; ID., *Lévitique Organisation*, in *DBs*, fasc. 25 (1952), coll. 389-97; A. ROMEO: *I Leviti*, in *Enciclopedia del Sacerdozio* (dir. G. Cacciatore), Firenze 1953, pp. 423-35. 438 s.

---

**LEVIATHAN.** - Mostro acquatico della mitologia ugaritica e babilonese entrato come ornamento letterario anche in alcuni passi poetici della Bibbia. Nei testi di Ras Shamra il L. è presentato come un mostro dalle sette teste, serpente tortuoso e volante, che Anath si vanta davanti a Gapn e Ugar, messaggeri di Ba'al, d'aver ucciso: esso appare al servizio di Mot, dio degli inferi, nella sua lotta contro Ba'al. In una impressionante descrizione di Giobbe (Iob 40, 20 (25)-41) il nome di L. è dato al coccodrillo, altrove però (Iob 3, 8) lo stesso autore (sempre come abbellimento poetico) chiama L. il mostro marino creduto causa dell'eclissi di sole per aver divorato la luna, e si augura che anche coloro che si ritengono capaci di lottare con quel mostro abbiano orrore della notte della sua nascita... In Ps. 74 (73), 13 s. il prodigioso passaggio aperto da Dio al suo popolo attraverso il Mare Rosso è reso poeticamente nell'immagine di Dio che sfracella il capo di L., che può simboleggiare sia il mare diviso sia la tracotante potenza egiziana. Il L. come personificazione certa dell'Egitto ricorre in Ps. 104 (103), 26; Ez. 29, 3; 32, 2; in Is. 27, 1 sono invece raffigurate le potenze mesopotamiche: in tutti questi passi dunque il mostro mitico abbattuto da Dio non è che la personificazione poetica delle potenze nemiche del popolo eletto, da Dio sgominate. Le espressioni «L., serpente guizzante» e «L., serpente tortuoso» con le quali si designano le due grandi potenze mesopotamiche, alludono chiaramente ai due fiumi Tigri ed Eufrate, guizzante il primo per le sue cascate e tortuoso il secondo per le numerose anse del suo corso.

[G. D.]

BIBL. - J. B. PRITCHARD, *ANET, Ugaritic Myths, Epics and Legends*, Princeton 1950, p. 137; P. HEINISCH. *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 166 s.

---

**LEVIRATO (Legge del).** - Dal latino *levir* (= cognato) così è chiamato l'uso di sposare la vedova del proprio fratello, morto senza figli. Questa consuetudine, riscontrata presso vari popoli primitivi, ha particolare interesse nella legislazione biblica per evitare che una famiglia venisse ad estinguersi; vera iattura, questa, considerata grave castigo (cf. 2Sam 14, 7). In tale caso cessava la proibizione del matrimonio con una cognata (Lev. 18, 16; 20, 21) e si assicurava una successione diretta, facendo sposare il parente più stretto del defunto con la vedova, il cui primo figlio maschio avrebbe assunto il nome del morto, non quello del suo vero padre. La rinuncia a tale diritto era considerato una mancanza di onore ed il dovere morale passava al prossimo fratello o parente ed era accompagnata da azioni simboliche significative: alla presenza degli anziani che prendevano atto della rinuncia, la cognata rifiutata s'avvicinava al parente, gli toglieva il calzare dal piede e gli sputava in faccia, dicendo: *Così sarà fatto all'uomo che non vuole edificare la casa del*

*suo fratello*. Con un senso di disprezzo la sua casa veniva chiamata la casa dello scalzato (Deut. 25, 5-10).

Nel libro di Ruth (4, 7 s.) la disposizione appare applicata con minore accentuazione di biasimo. Non si parla di sputi e l'uomo si cava da sé il calzare; ma non vi è dubbio che il fatto era ritenuto una rinunzia poco onorevole. Dall'episodio di Onan (Gen. 38, 8 ss.) appare chiaro che il I. vigeva già nel periodo patriarcale; mentre dai Vangeli (Mt. 22, 23-27; Mc. 12, 18-23; Lc. 20, 27-31) risulta che esso persisteva anche al tempo di Gesù. Nella Misnah vi è un trattato particolare (lebhaméth da iabham = cognato cui incombe il dovere del I.) su tale usanza. In seguito, però, essa scomparve dal giudaismo, almeno in pratica.

Fra i Semiti non si conosce l'uso del I. in Babilonia, mentre con norme diverse, ed in genere con obblighi estesi ad un numero maggiore di persone, è documentato nella legislazione hittita e assira. Come un diritto, non un dovere, esso esiste anche fra i Musulmani.

[A. P.]

BIBL. - P. CRUVEILHIER, *Le lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens*, in RB, 34 (1925) 524-46; J. MITTELMANN, *Der altisraelitische Levirat. Eine rechtshistorische Studie*, Lipsia 1934.

---

**LEVITICO.** - Terzo libro del Pentateuco, che ha nome dal contenuto: tratta principalmente dei sacerdoti (tribù di Levi) e dei loro doveri.

Gli Ebrei lo denominavano dalla voce iniziale wajjiqra ("e chiamò").

Conclusa l'alleanza, promulgate le leggi, eseguite le disposizioni riguardanti l'erezione del tabernacolo, dall'arca, dei due altari, ecc. (cf. Esodo), il L. dà le leggi per la santificazione degli individui e della nazione, regola il culto, promulga le norme per la classe sacerdotale. Consta di quattro parti principali e di un'appendice.

I. Leggi intorno ai sacrifici (1.7). Questi son riuniti in cinque categorie. L'olocausto, di bestiame grosso, piccolo ed uccelli (1, 3-17). Sacrificio in cruento (minhah) (2, 1-16). Sacrificio pacifico, di bestiame grosso, pecore e capre (3, 1.16); principio generale sul grasso e sul sangue (3, 17). Sacrificio di purificazione od espiazione, per il sommo sacerdote, per tutto il popolo, per un capo, per un privato cittadino (4, 1-35), casi particolari (5, 1-6) e sacrifici espiatori per i poveri (5, 7.13). Sacrificio di riparazione o di ammenda (5, 14-26: Volg. 5, 14-6, 7). Compiti dei sacerdoti nei precedenti sacrifici e diritti sulle offerte (6, 1-7, 34: Volg. 6, 8-7, 24). Conclusione generale della prima parte (7, 35-38: Volg. 7, 25-23).

II. Consacrazione degli arredi del Santuario e dei sacerdoti (c. 8); inizio del culto da parte di questi (c. 9); Nadab e Abiu puniti per aver usurpato un ufficio sacro (10, 1-7). Ulteriori specificazioni di alcuni doveri sacerdotali (10, 8-20).

III. - Leggi per la mondezza legale (11-16): dei cibi; animali (v.) puri e impuri (11). Purificazione della puerpera (12); purificazione della lebbra ed altre malattie della pelle: identificazione del male (13, 1-59), rito di purificazione del lebbroso (14, 1-32) e della sua casa (14, 33-57). Immondezza sessuale e relative purificazioni: per l'uomo (15, 1-18) e per la donna (15, 19-33).

Rito per il gran giorno dell'espiazione o purificazione generale del santuario, dei sacerdoti e del popolo (16).

IV - 1) Leggi per la santità 17-23. Serie di disposizioni così denominate dalla frase spesso ripetuta: «siate santi perché io sono santo, lahweh vostro Dio». Disposizioni generali per tutti: uccisione di animali, unità del santuario, legge del sangue (17, 1-16); divieti che regolano gli atti sessuali (c. 18); prescrizioni varie: morali, religiose, sociali, culturali (19, 1-37); castighi per i trasgressori delle leggi culturali (20, 1-7) e di quelle sessuali (20, 8.21); conclusione generale ai cc. 17-20 (20, 22.27).

Disposizioni particolari riguardanti i sacerdoti per la loro speciale santità: tutti i sacerdoti (21, 1-9), il sommo sacerdote (21, 10-15); impedimenti al sacerdozio (21, 16-24); santità dei sacerdoti nella consumazione delle sacre oblazioni (22, 1-9) ed esclusione dei laici non appartenenti a famiglia sacerdotale (22, 17-33).

2) Sezioni diverse. Feste dell'anno e relativi rituali: sabato (23, 1-4), Pasqua e azimi (23, 5 ss.), offerta del primo manipolo (23, 9-14), pentecoste (23, 14.22), capo d'anno e gran giorno dell'espiazione (23, 23-32), tabernacoli (23, 33-36.39-44). Prescrizioni per la fiamma perpetua nel santuario (24, 1-4) e per i pani di presentazione (24, 5-9; v.); pena del bestemmiatore e legge del taglione (24, 10.23).

Anno sabatico (25, 1-7) e anno giubilare (25, 8-55). Conclusione finale dell'opera: benedizioni per chi osserva le prescrizioni (26, 1-13), maledizioni per chi le trasgredisce (26, 14-43), trionfo della divina bontà del Dio dell'alleanza (26, 44 ss.).

Appendice: voti, tariffe e riscatti per uomini (27, 1-8), animali (27, 9-13), cose (27, 14 s.), campi (27, 16-25); primogeniti (27, 26 s.), voti per interdetto (27, 28 s.), decime (27, 30-34).

«La santità anche rituale, inculcata insistentemente ai sacerdoti e al popolo, procede da un motivo, altamente religioso III, 14; 22, 9-16); s'ispira alla santità stessa di Dio, che toglie a modello (19, 2; 20, 8. 24 ecc.). Leggi e prescrizioni han per oggetto la salvaguardia di una vita veramente religiosa (cf. 18, 21; 19, 4. 26 ss. 31 ecc.). E le prescrizioni morali completano e dimostrano tale elevatezza di sentimenti, cf. proibizioni e gravi sanzioni per i peccati contro natura (18); per le ingiustizie contro il prossimo (19); doveri di carità (19, 17 s.; cf. Mc. 12, 31) anche verso lo straniero (Lev. 19, 32 s.» (Spadafora).

I moderni esegeti cattolici ritengono l'autenticità mosaica sostanziale del L., non escludendo che alcuni precetti abbiano subito aggiunte o modifiche. «Mosè trovò l'uso dei sacrifici stabilito e radicato presso tutti i popoli. Nelle tavolette di recente scoperte a Ras Shamra (l'antica Ugarit) nella Fenicia settentrionale, anteriori di qualche secolo a Mosè,

sono menzionate le medesime specie di sacrifici, perfino con i medesimi nomi (per l'affinità delle due lingue) che nel Pentateuco; Mosè con le sue leggi non fece che regolare e consacrare al culto del vero Dio un cerimoniale già prima praticato» (A. Vaccari; cf. R. Dussaud, *Ras Shamra et l'A.T.*, Parigi 1936 pp. 109-13), complemento al Decalogo, sostanza dell'alleanza (v.) tra Dio e il popolo. Tra i manoscritti del Mar Morto, scoperti nel 1947, sono 4 frammenti del L. 19, 31-34; 20, 20.23; 21, 14.22; 22, 4 s. scritti nell'antica scrittura di Lachis (sec. VI a. C.) e attribuiti dal VI (A. Neher) al IV sec. a. C. (R. De Vaux); in un testo esattamente uguale al testo masoretico.

G. N. Signore abrogò le leggi cerimoniali del Vecchio Testamento. I sacrifici levitici prefigurano l'unico e perfetto sacrificio della Croce (Hebr. 9, 9-10, 10).

[L.M - F.S.]

BIBL. - A. VACCARL *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 275-340; A. CLAMER, *Le Lévitique (La Ste Bible*, ed. Pirot, 2), Parigi 1946, Pp. 7-207; F. SPADAFORA, in *Enc. Catt. It.*, VIII, col. 1235 ss.

---

**LOGOS.** - Nell'antico Oriente la *parola* \*\*\* non è un semplice suono ma l'inizio dell'azione: è la più chiara espressione della volontà sia degli uomini che della Divinità.

La Parola divina (241 volte: debhar 'elohim o 'adonai) nel Vecchio Testamento denota la rivelazione profetica, che dirige tutta la storia d'Israele; esortazione, minaccia e promessa ecc. Secondariamente designa la Legge, soprattutto il Decalogo (Ex. 20, 1; 34, 27.28; Ier. 6, 19; 7, 23; ecc.), il Deuteronomio (Deut. 30, 11-14; 32, 46) e la Sacra Scrittura (Ps. 147, 19; Prov 13, 13; 16, 20; Ier. 36, 4.6.8.12). Per essa Dio ha creato l'universo (Gen. 1, 3 ss.; Ps. 33, 3-9; Sap. 9, 1; Is. 40, 26; Eccli. 42, 15; ecc.), e lo conserva (Ps. 119, 89 s.; Sap. 16, 26).

Il ruolo della Parola divina è rappresentato anche dalla Sapienza (Sap. 9, 1-2: cf. Prov 3, 19 s.; 8, 22-31; Iob 28; Eccli. 42, 15; 43, 33) ma l'idea della Sapienza non è così profondamente radicata nella tradizione biblica come quella della Parola.

La Bibbia riconosce dunque nella Parola di Dio una potenza che si manifesta nella Creazione, nel regno della Grazia e nella guida del popolo eletto e del singolo: essa è l'attestazione della continua presenza ed azione divina e soprattutto una rivelazione progressiva dei suoi disegni, dei suoi attributi e del misterioso suo Essere. Questa parola è talvolta presentata quasi agente per sé (cf. la formula «uscì la parola di Dio»): viene paragonata al fulmine che scoppia (Is. 9, 7), al fuoco divoratore (Ier. 5, 14; 23, 29); è onnipotente (Sap. 18, 14), eterna (Is. 40, 8); è il messaggero che esegue gli ordini di Dio (Is. 9, 7; 55, 10.11; Ps. 147, 15-18; Sap. 18, 14-16); è l'apportatrice di salute (Ps. 107, 20; Sap. 16, 12) e di vita (Sap. 16, 26); è la sterminatrice degli egiziani (Sap. 18, 14-16) e degli empi Cananei (Sap. 12, 9).

Non siamo, di fronte ad ipostasi bensì soltanto a vivaci personificazioni poetiche che vogliono porre in rilievo la potenza e la volontà salvifica di Dio: ciò anche in Sap. 18,



14ss., dove alla parola divina poeticamente s'attribuisce quello che altrove è attribuito a lahweh stesso (Ex. 11, 4; 12, 12.27.29) o all'angelo sterminatore (Ex. 12, 23).

Un senso profondo della trascendenza divina indusse i rabbini palestinesi (al tempo di N. S.) a sostituire alla menzione di Dio quella di diverse manifestazioni divine, in particolare della parola o Memra. L'interpretazione della Memra rabbinica oscilla fra i due estremi: semplice fatto di linguaggio oppure ipostasi. Dagli studiosi moderni (V. Hamp, D. Middleton) si preferisce interpretare la Memra come una personificazione poetica, stilla linea della parola divina nella letteratura sapienziale.

La gnosi precristiana d'Asia e d'Egitto, per contaminazioni sincretiste, ha addossato alla Parola ipostatizzata, mutuata dalla filosofia platonica e stoica, svariate nozioni mitologiche.

Nel Nuovo Testamento la Parola o L. designa innanzi tutto la Sacra Scrittura nel suo insieme (Io. 10, 35; Hebr. 2, 2; probo Mc. 7, 13; Mt. 15, 6).

Negli Atti, il messaggio evangelico per ben 12 volte designato come la Parola divina per eccellenza (\*\*\*) è abbreviazione di \*\*\*: At. 4, 2 ss.), manifestata per mezzo di Cristo (At. 10, 36; cf. Hebr. 1, 1; Io. 3, 34), come parola divina era già stato il messaggio dell'antica alleanza (At. 4, 4; 8, 4; 10, 44; ecc.).

S. Paolo esprime il messaggio cristiano abitualmente col termine \*\*\* ma anche col termine \*\*\* (I Ts. 1, 6.8; 2, 13; 2Ts. 3, 1; Gal. 6, 6; ecc.); cf. Iac. 1, 21 ss.; I Pt. 2, 3; 3, 1.

In s. Giovanni il L. indica per lo più la parola viva di Cristo (Io. 5, 24; 8, 43; ecc.), piena di autorità perché identica a quella del Padre (14, 24; 17, 14-17; ecc.). Particolarmente, in Giov., L. è lo stesso Cristo: implicitamente nella espressione «rimanere nella parola» (Io. 8, 31; I Io. 2, 14) corrispondente all'altra «rimanere in Gesù» (tutta la I Io.; Io. 6, 56; 15, 4.7.9.10) ed esplicitamente in tre passi: Apoc. 19, 13; 1 Io. 1, 1; Io. 1, 1.14.

\*\*\* (Ap. 19, 13). Secondo l'interpretazione tradizionale è delineata la natura intima del Cristo, Rivelatore del Padre, e supremo giudice (cf. vv. 15.21).

\*\*\* (I Io. 1, 1). È il Cristo storico, la cui Divinità, sperimentalmente conosciuta dagli Apostoli, viene presentata ai lettori per assicurarne la comunione ecclesiastica e divina nella partecipazione alla vita divina che è in Lui (Io. 1,4; 11, 25; 14, 6).

Questa sintetica definizione di Cristo s'illumina alla luce del prologo, sintesi tematica del IV Vangelo.

Il Cristo è detto L. a motivo del Suo ruolo avanti la creazione, come Pensiero del Padre (Io. 3, 13; 6, 33-62; 8, 23-58; 16, 28; 17, 5.24); in una sublimazione e soppiantamento della Sapienza del V. T. (Eccli. 1, 4.9; 24, 3-6; Prov 8, 22-26); inoltre per il suo ruolo durante la creazione (cf. I Cor. 7, 6; Col. 1, 16) che è un richiamo alla Parola creatrice (Ps. 33, 6; Eccli.42, 15; Sap. 9, 1); poi per il suo ruolo di Rivelatore della natura intima del Padre attraverso l'Incarnazione rivestita di gloria trascendente (Io. 12, 44-46; 14, 9; 2Cor. 4, 5; Col. 1, 15; Hebr. 1, 3); infine perché soppianta la legge mosaica, con una nuova Parola, la Rivelazione Cristiana.

La formulazione del L. di S. Giovanni deriva pertanto dal Vecchio Testamento; e presenta in modo perfetto il preesistente Figlio di Dio, quale egli stesso si è rivelato agli uomini, a partire dall'Incarnazione.

[A. R.]

BIBL. - O. PROCKSCH - G. KITTEL. s. v., in ThWNT. IV, pp. 89-140: H. RINGGREEN. *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of divine qualities and functions in the Ancient Near East*, Lund 1947; R. TOURNAY - A. BARUCH - A. ROBERT - J. STARCKY - C. MONDÉSERT, s.v., in DEs, V, coll., 425-97 (con bibl.).

---

**LUCA.** - È l'autore del terzo Vangelo e degli Atti (v.) degli Apostoli. S. Paolo lo distingue dai Giudei (Col. 4, 10 ss.): il nome stesso lo mostra come gentile: \*\*\*. Se è vera la lezione del codice D in At. 11, 28: \*\*\* (cf. sant'Agostino, *De serm. Dom. in monte 2*, 17, 57), L. era già cristiano intorno all'anno 41. Non vide Gesù (cf. Lc. 1, 2).

Era di Antiochia di Siria: cf. i Prologhi agli Evangelii, che lo dicono «discepolo degli Apostoli e di Paolo». Accompagnò quest'ultimo nel secondo viaggio (49-53) da Troade a Filippi (At, 16, 10-37), dove forse rimase (ibid. 16, 40) per ricongiungersi all'Apostolo sul finire del terzo viaggio (durato dal 53 al 58), restando gli vicino fino a Gerusalemme (Ibid. 20, 5.21, 18).

Rimase con lui nella prigionia di Cesarea (At, 24, 23), nel tortuoso viaggio da Cesarea a Roma (ibid. 27-28) e durante la prima cattività romana (cf. Col. 4, 14; Phil. 1, 24).

Il modo con cui termina il libro degli Atti fa supporre che L. non abbia dimorato di continuo vicino a Paolo: certamente non fu presente alla conclusione del processo ed alla conseguente liberazione (2Tim. 4, 16). Lo ritroviamo invece accanto all'amato maestro nella seconda prigionia romana (2Tim. 4, 11) ed è quasi certo che non l'abbia abbandonato fino al luogo del supplizio (cf. gli Atti di Paolo del II sec.).

Il resto della vita di L. è avvolto nell'oscurità. Chi lo fa andare in Francia, Dalmazia, Italia e Macedonia (Epifanio); chi nella provincia romana dell'Acaia (cf. i cit. Prologhi) ed in Beozia (Girolamo); chi nell'Egitto superiore (Simone Metafraste) o in Bitinia (Isidoro; Bertario; Mart. Roman.). Ignoto parimenti è il genere di morte come pure il luogo del martirio, se fu un martire, come è venerato dalla Chiesa ai 18 di ottobre. Molti luoghi si gloriano di possedere il suo corpo: è più probabile che riposi nella chiesa benedettina di s. Giustina di Padova.

È certo che L. sia stato medico (Col. 4, 14); gli antichi lo ritennero pittore, soprattutto di Maria (Teodoro il Lettore; Simone Metafraste). Egli è il primo storico della Chiesa nascente. Gli autori antichi sono concordi nell'attribuire a L. il terzo Vangelo, che dicono riflettere l'insegnamento di Paolo (Prologhi, Ireneo, Tertulliano, Frammento muratoriano, Origene, Eusebio). L'esame interno conferma in varia guisa quest'attribuzione.

a) Il terzo Vangelo svela una somiglianza troppo stretta per essere casuale con l'epistolario paolino. Ritroviamo in L. quella stessa larghezza e comprensione

relativamente alla vocazione universale alla fede ed alla salvezza, che sono una caratteristica del "vangelo paolino". Sulla culla di Gesù gli angeli annunziano la pace «agli uomini di buona volontà» (2, 14); il vecchio Simeone vede nel Fanciullo divino un faro per illuminare i Gentili (2, 32): lo stesso concetto in Giovanni Battista (3, 6). Lo stesso insegnamento si può ricavare dalla genealogia (3, 23-38). Dalla prima predica, nella sinagoga di Nazaret, fino alle ultime parole di Cristo, il Vangelo di L. insiste sulla penitenza e la remissione dei peccati per tutte le genti (cf. 4, 24-28 e 24, 46s.). Davvero che questo Vangelo si può chiamare il Vangelo dei peccatori e dei poveri diseredati e L. lo scriba «mansuetudinis Christi» (Dante, *De Monarchia*, I, 16).

b) L'agiografo del terzo Vangelo appare come una persona di gusto e di cultura. L'artista e il letterato affiorano ogni momento. Anche se L. si serve della "koiné", tuttavia si vede che la maneggia con disinvoltura e talvolta indulge perfino a una studiata eleganza, come nel Prologo (1, 1-4.). Confrontando sotto questo riguardo il terzo col secondo Vangelo balza agli occhi la superiorità stilistica di L. come pure la ricchezza e varietà e la "grecità" del suo vocabolario.

c) L'autore medico poi si fa sentire all'uso di termini più appropriati, tolti dall'arte della medicina, nel parlare di malattie e di malati, come fu osservato dai più celebrati critici moderni, quali un Harnack (A. Vaccari).

L. scrisse il suo evangelo prima di At. che ne sono come la continuazione (At. 1, 1); quindi prima della fine della prigionia dell' Apostolo (63 d. C.) con la quale termina quel libro; ca. l'anno 60.

Eccone lo schema. Tre parti, dopo un breve prologo: *Infanzia, Vita pubblica, Passione e Risurrezione*.

Prologo (1, 1-4): metodo seguito nella composizione del Vangelo.

1. *Infanzia* (1, 5.2, 52). L'arcangelo Gabriele annunzia a Zaccaria la nascita del Precursore ed a Maria quella del Messia (1, 5-38). Trovandosi la Madonna in casa di Elisabetta, nasce Giovanni ed è circonciso (1, 39-80). A Betlem nasce Gesù, è adorato dai pastori, circonciso, presentato al Tempio (2, 1.40). A 12 anni si trattiene nel Tempio, ma ritorna subito a Nazaret (2, 41-52).

2. *Vita pubblica* (cc. 3-21). Preceduto dalla predicazione del Battista e da questi battezzato (3, 1-22), Gesù - di cui si riferisce la genealogia umana ascendente sino a Dio (3, 23-38) - avendo superato le tre tentazioni diaboliche alla fine del digiuno quadragesimale (4, 1-13), inaugura il suo ministero pubblico.

a) In Galilea (4, 14-9, 50). - Gesù dà inizio alla predicazione ed ai miracoli a Nazaret, passa quindi a Cafarnao (dove guarisce la suocera di Simone) e in tutta la Galilea; dopo la pesca miracolosa, chiama al suo seguito Simone, Giacomo e Giovanni; guarisce un lebbroso (4, 14-5, 16). Viene ben presto in conflitto con Scribi e Farisei, perché rimette i peccati (al paralitico calato dal tetto), mangia coi pubblicani (pranzo in casa di Levi), non fa digiunare i suoi discepoli, permette che lavorino di festa (colgono spighe!), lui stesso viola il sabato operando miracoli (5, 17-6, 11). Ciononostante Gesù non desiste dal

solenne annunzio del nuovo regno: premessa infatti l'elezione dei 12 Apostoli (6, 12-16), tiene il famoso Discorso (v.) del Monte (6, 17-49); si mostra vero salvatore degli umili, verso il servo del centurione, il figlio della vedova, la peccatrice innominata (7-8, 3); narra due parabole e compie quattro miracoli (8, 4-56). Nei riguardi degli Apostoli, li invia in missione sperimentale, conferma la loro fede con miracoli (moltiplicazione dei pani, trasfigurazione, guarigione del lunatico), provoca la confessione di Pietro e così li prepara ad accogliere le due profezie della prossima passione e gli ammonimenti sull'umiltà e la tolleranza (9, 1-50).

b) In viaggio verso Gerusalemme (9, 51-19, 28). Il vero spirito di Cristo consiste nella mansuetudine (verso i Samaritani inospitali), nella piena e pronta dedizione, nello zelo disinteressato (missione dei 72 discepoli), nell'amore del prossimo (parabola del samaritano pietoso), nella vita contemplativa (Maria e Marta), nell'orazione (*Pater noster*) fiduciosa e perseverante (9, 51-11, 13). Gesù svolge una serrata requisitoria contro i Farisei (11, 14-54). Inculca le disposizioni per partecipare al regno di Dio: sincerità (non l'ipocrisia), piena fiducia (non la paura), fuga dell'avarizia (parabola del ricco stolto), abbandono nella Provvidenza (non le preoccupazioni terrene), vigilanza (parabole del ladro e dell'economista), spirito battagliero (segnalazioni del "tempo"), penitenza (parabola del fico infruttuoso), carità comprensiva (guarigione della donna ricurva), perseveranza (parabole del chicco e del lievito): 12-13, 21.

Dichiarato che la via che mena alla salvezza è stretta, Gesù si ride delle minacce di quella "volpe" di Erode e deplora l'indurimento di Gerusalemme (13, 22-35). Invitato a pranzo da un Fariseo altolocato, raccomanda l'umiltà e l'obbedienza rispettivamente con le parabole dei posti a mensa e del gran convito; uscito all'aperto, spiega come l'imitazione dei suoi esempi sia condizionata al distacco completo e all'accettazione della "croce", confermando questa dottrina con le parabole della torre, della guerra e del sale (c. 14). Gesù rivela la tenerezza del suo Cuore verso i peccatori con le tre «parabole della misericordia»: la pecora perduta, la dramma smarrita, il figliol prodigo (c. 15). Seguono ammonimenti vari sull'uso delle ricchezze (parabole del fattore infedele e del ricco epulone), sulla condanna dello scandalo, sul perdono fraterno, sulla potenza della fede, sull'umiltà pratica (16-17, 10).

Gesù, guariti i dieci lebbrosi, raccomanda la gratitudine verso Dio sommo benefattore, sull'esempio del decimo miracolato; dichiara che il regno di Dio è già venuto e predice ai discepoli le persecuzioni che li aspettano, da parte della sinagoga; e la distruzione di Gerusalemme (17, 11-18, 8). Nelle vicinanze di Gerusalemme accoglie amabilmente i fanciulli; denuncia i pericoli delle ricchezze (episodio del giovane ricco) e promette ai generosi ricompensa incomparabile; predice le circostanze della sua passione per la terza volta (18, 15-34). A Gerico: arrivando, restituisce la vista ad un mendicante cieco; entrato, converte il pubblicano Zaccheo; uscito, narra la parabola delle mine (18, 35-19, 28).

c) In Gerusalemme (19, 29-21, 38). Gesù, cavalcando un puledro, fa trionfalmente il suo ingresso solenne nella Città Santa, tra le ovazioni della folla entusiasta per il Messia. (Poco prima Egli aveva pianto su questa città prevedendone la rovina a causa della sua cecità). Portatosi quindi nel Tempio, spazza via dalla "casa di orazione" i sacrileghi mercanti (19, 29-46). I soliti avversari colgono l'occasione per provocare le ultime

polemiche: sospettato d'indebita invadenza, Gesù li mette a tacere col dilemma sul battesimo di Giovanni e, sotto il velo trasparente della parabola dei coloni perversi, li minaccia di riprovazione; anche sulla questione del tributo a Cesare li riduce al silenzio con una risposta perentoria; a proposito poi della risurrezione dei morti, confonde facilmente i materialisti Sadducei con le Scritture alla mano; inveisce infine contro gli Scribi vanitosi e parassiti, contrapponendo l'esempio vivente della modesta e generosa vedova (20-21, 4). In risposta ad una interrogazione riguardante il crollo del tempio, Gesù esorta innanzitutto alla costanza nella fede, quindi ritorna a parlare della distruzione di Gerusalemme e conclude con un appello alla continua vigilanza in attesa del Figlio dell'uomo (21, 5-38).

### 3. *Passione e Risurrezione.*

a) Passione e morte (cc. 22-23). - Preludio: la morte di Cristo è decretata dal Sinedrio d'accordo con l'apostolo traditore (22, 1-6). Durante l'ultima cena Gesù istituisce l'Eucaristia, raccomanda ancora una volta l'umiltà ai suoi discepoli, garantisce l'infallibilità e la supremazia di Pietro (22, 7-38). Nel Getsemani prega e suda sangue, finché, abbandonato da tutti, viene catturato dalle guardie guidate da Giuda (22, 39-53). È menato dal sommo pontefice Caifa, rinnegato da Pietro tre volte, schernito dalla soldataglia durante la notte, all'alba condannato a morte dal Sinedrio (22, 54-61). Condotta da Ponzio Pilato e riconosciuto innocente, viene inviato ad Erode che lo deride e lo rimanda a Pilato, il quale, cedendo alle urla della folla aizzata, ratifica la sentenza capitale (23, 1-25). Gesù, carico del legno, aiutato dal Cireneo e compianto dalle pie donne, giunge sul Golgota dove è crocifisso tra due ladroni e muore perdonando ai carnefici deicidi; Giuseppe d'Arimatea provvede alla sua sepoltura (23, 26-56).

b) Risurrezione (c. 24). - La mattina della domenica le pie donne trovano il sepolcro vuoto, apprendono dagli Angeli la risurrezione del Maestro, la riferiscono ai discepoli scettici (24, 1-12). Gesù appare prima ai due discepoli diretti ad Emmaus sotto forma di pellegrino, poi a tutti gli apostoli adunati nel cenacolo investendoli della missione di suoi "testimoni" nel mondo (24, 13-19). E recatosi fuori, sale verso il cielo (24, 50-53).

«L. stesso ci dice (1, 3) di aver fatto ricerche ed aver preso informazioni sui fatti e detti di Gesù presso coloro che vi si erano trovati presenti. Fra questi informatori, nei primi capi specialmente, si può ancora sentire la voce soave della madre stessa di Gesù (cf. 2, 19.51). Con tali ricerche da sì pure fonti attinse L. tanta copia di notizie da lui solo tramandateci, che quasi la metà del suo vangelo (514 v., su 1151) non ha riscontro negli altri, ca. un terzo dei miracoli e i tre quarti delle parabole (18 su 24), che riporta, gli sono esclusivamente propri. Delle fonti scritte, usò certamente di Mc., da lui seguito in tre lunghi tratti della vita pubblica del Signore: 4, 31-6, 19 (Mc. 1, 21.3, 19); 8, 4-9, 50 (Mc. 4, 1-9, 40); 18, 15-21, 38 (Mc. 10, 14-13, 37) e la fedeltà con la quale ne riferisce la sostanza, pur imprimendovi per la scelta, la dicitura e l'ordine, il suo stampo personale, ci è caparra della sua sincerità nell'uso delle altre fonti non scritte o perdute. Ma da s. Paolo ebbe il vangelo di L., se non la prima spinta, certo la sua caratteristica: l'universalità della religione, la salvezza aperta ai pagani, la inesausta misericordia divina...» (A. Vaccari).

L. scrisse per i Gentili convertiti; e dedicò il suo scritto a un bravo e nobile cristiano di nome Teofilo.

[G. T.]

BIBL. - M. J. LAGRANGE, *Ev. selon s. Luc*, 3a ed., Parigi 1927; L. MARCHAL, nella *Ste Bible* (ed. Pirot, 10). ivi 1946, pp. 1-292; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, pp. 189-284; A. VALENSIN - J. HUBY, *Vangelo sec. S. Luca (Verbum Salutis)*, trad. it., (Studium) Roma 1956; J. SCHMID, *L'Evangelo sec. Luca*, trad. it., (Morcelliana) Brescia 1957; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc*, I-II (*Etudes Bibliques*), Parigi 1957.



---

Correzione ortografica e impaginatura



