
RECENSIONI E LIBRI RICEVUTI

RECENSIONI

Helck W.	<i>Thinitische Topfmarken</i> (A. Niccacci)	488
Hugonot J.-C.	<i>Le jardin dans l'Égypte ancienne</i> (A. Niccacci)	489
Leitz C.	<i>Studien zur ägyptischen Astronomie</i> (A. Niccacci)	490
Görg M.	<i>Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels</i> (A. Niccacci)	492
Andersen F.I.		
Forbes A.D.	<i>The Vocabulary of the Old Testament</i> (A. Niccacci)	492
Waldman N.M.	<i>The Recent Study of the Hebrew</i> (A. Niccacci - M. Pazzini)	495
Deiana G.		
Spreafico A.	<i>Guida allo studio dell'ebraico biblico</i> (M. Pazzini)	497
Sherwood S.K.	<i>"Had God Not Been on My Side"</i> (A. Niccacci)	502
Gammie J.G.		
Perdue L.G.	<i>The Sage in Israel and the Ancient Near East</i> (A. Niccacci)	503
Krispenz J.	<i>Spruchkompositionen im Buch Proverbia</i> (A. Niccacci)	506
Elliott M. T.,	<i>The Literary Unity of the Canticle</i> (V. Cottini)	508
Vivian A.	<i>Biblische und Judaistische Studien</i> (A. Mello)	513
Fusco V.	<i>Povertà e sequela</i> (A. M. Buscemi)	515

Tzaferis V.	<i>Excavations at Capernaum</i> (S. Loffreda)	517
Meimaris Y.E.	<i>The Monastery of Saint Euthymios the Great at Khan el-Ahmar</i> (E. Alliata)	524
Wilkinson J.	<i>Jerusalem Pilgrimage 1099-1185</i> (E. Alliata)	526

Helck Wolfgang, *Thinitische Topfmarken* (Ägyptologische Abhandlungen, hrsg. Wolfgang Helck, Bd. 50), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1990, IV-164 pp., 21 × 29.7 cm, DM 98

Il volumetto comprende due pagine di testo e una pagina della bibliografia utilizzata; il resto è una serie di tabelle, con alla fine una concordanza delle fonti da cui il materiale inventariato è stato desunto.

Verso la fine del periodo preistorico, che coincide grosso modo con la fine del terzo millennio, compaiono in Egitto delle marche incise su grosse anfore destinate a contenere vino o su altri tipi di vasi. Sono numerose particolarmente nel cosiddetto periodo tinita, comprendente le prime due dinastie (ca. 3100-2650 a.C.).

Il significato di queste marche è discusso. Alcuni pensarono che esse segnavano l'inizio della scrittura geroglifica; altri che fossero opera del vasaio o del proprietario, o indicassero il contenuto previsto del recipiente.

Risulta che i segni erano tracciati durante la preparazione dei vasi, prima della cottura. L'uso delle medesime marche lungo un tempo esteso esclude l'ipotesi che fossero opera di un individuo singolo. L'ipotesi più probabile è che fossero segni della fabbrica o dell'istituzione (vigna) per la quale erano preparate le anfore. Questo spiegherebbe il fatto che le marche più antiche sono collegate a nomi di re: indicherebbero l'appartenenza. Questa ipotesi non spiega, però, la grande quantità di marche attestate. Non è chiaro, poi, se i segni, quando sono più di uno (due o tre), formino o no un sistema.

Quanto al problema se le marche siano collegate con l'origine della scrittura, Helck nota che esse, di per sé, non si distinguono dai segni di scrittura; né importa il fatto se esse figurino o no tra i geroglifici classici. (Concretamente, alcune marche si ritrovano tra i geroglifici, ma la maggior parte no.) Sembra dunque che l'autore lasci indeciso questo problema. Ritiene però che in alcuni casi speciali, in cui le marche sono costituite da una serie di segni (fino a sei), non si tratti più di marche in senso proprio, che di per sé tendono ad essere brevi, ma di residui della scrittura del Basso Egitto, detta "butica".

Le tabelle presentano il materiale distribuito secondo le località e i re; viene riprodotta ogni marca con tutte le sue variazioni: in tutto 367. Alla fine, in una lista separata, Helck elenca le marche che dovrebbero contenere la scrittura butica.

A. Niccacci, *ofm*

Hugonot Jean-Claude, *Le jardin dans l'Égypte ancienne* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXXVIII. Archäologie 27), Peter Lang, Frankfurt am Main Bern New York Paris 1989, XII-321 pp., 16 × 23 cm, 256 figure nel testo

Il giardino, luogo di rifugio dell'uomo, ha nell'antico Egitto innanzitutto importanza pratica: dare nutrimento, fornire materie prime per realizzare oggetti. Possedere giardini, orti, vigne costituisce prosperità e potere. Modelli di giardini vengono offerti dai popoli sottomessi come segno dell'opulenza dei loro paesi. Nelle guerre, i conquistatori distruggono coltivazioni e alberi di ogni genere. Si può osservare che un costume del genere è riflesso nella Bibbia, che lo proibisce (Deut 20,19). Avere giardini intorno alla casa è un lusso, un segno di rango sociale. Infine, il giardino riveste significato religioso in quanto varie divinità egiziane sono collegate agli alberi e vi risiedono.

Il significato del giardino cresce a causa dell'associazione con l'acqua, ambedue simboli di vita. Alberi che affondano le radici nell'acqua concretizzano la protezione degli dèi a cui è affidata la prosperità della nazione. Noto che l'immagine dell'albero che cresce lungo corsi d'acqua compare riferita all'uomo "silenzioso" in Amenemope VI,8-12 e, in modo simile, riferita al giusto, in Sal 1,3; Ger 17,8; cf. Ez 19,10-11.

Giardini e laghetti adornano anche i templi degli dèi. I defunti, attraverso la rappresentazione di un giardino, o di una dea-albero, posto accanto a uno specchio d'acqua, si assicuravano abbondanza di acqua e di frutti nella vita dell'oltretomba.

La rappresentazione grafica, secondo lo stile egiziano, mostra i giardini come un ambiente chiuso, ordinato, con file simmetriche di alberi attorno a un bacino centrale, le sponde ornate di fiori, e un'edicola o un pergolato. Rappresentazioni più o meno ideali si trovano nelle tombe del Nuovo Impero; sono attestati anche modellini funerari.

Il giardino è dunque una realtà molteplice, ricca di simbolismo e di suggestione, oltre che di pratica utilità. La lingua egiziana possiede una grande varietà di termini per indicarlo: Hugonot ne esamina 24. Il suo è il primo studio complessivo sul tema, basato sulle fonti epigrafiche, iconografiche e archeologiche. Le notizie a disposizione dello studioso riguardano essenzialmente la valle del Nilo, cioè il Medio e l'Alto Egitto, poiché del Delta e delle oasi non si conosce quasi nulla.

La fonte principale è l'iconografia, che l'autore utilizza sino all'epoca copta. Veniamo informati che nell'Antico e Medio Impero esistono solo rappresentazioni di giardino di utilità pratica, mentre questo tema scompare quasi del tutto nel repertorio iconografico del Nuovo Impero, dove prevalgono le rappresentazioni del giardino di piacere. Questo fatto si collega a un'attenzione più marcata verso la natura, iniziata a partire dal regno di Tutmosi III, che avrà il suo apogeo nell'epoca di Amarna. In seguito prevale l'aspetto religioso e funerario del giardino.

Nella parte sistematica Hugonot prende in esame successivamente il giardino dei templi, dei palazzi, delle abitazioni private, il giardino funerario, i giardini mitici, il giardino utilitario. In base alla destinazione, ne risultano tre tipi principali: il prototipo di giardino, recintato, con un bacino centrale circondato da file di alberi ben disposti; il giardino legato alla tomba, che si tende ad assimilare al precedente, e talvolta è ridotto a un bacino d'acqua e un albero; e infine il giardino orto, con una superficie destinata alla coltivazione divisa in quadrati a forma di scacchiera.

La ricerca di Hugonot interessa anche il biblista. Oltre a un paio di riferimenti che ho presentato sopra, si può osservare che il giardino, con l'annessa edicola e il pergolato, o i campi coltivati e l'aperta campagna, sono l'ambiente dei canti d'amore egiziani e anche del Cantico dei Cantici. Questo ambiente assicura la segretezza, l'intimità dell'incontro e lo scenario adatto di profumo, di freschezza, di vita. Il giardino è l'ambiente dell'amore e anche simbolo dell'amata. Le rappresentazioni deliziose di Tutankhamon e della sua giovanissima sposa nel folto di un giardino rigoglioso, quasi fuori della realtà, in atteggiamento di attenzione dell'uno verso l'altra, sono la migliore illustrazione del Cantico, con la sua atmosfera di sogno e lo scambio continuo di comunicazione tra gli innamorati. Basta aggiungere, accanto ai tempi della contemplazione, i tempi della ricerca, dell'incontro, di nuovo della ricerca in vista di un nuovo incontro, e si coglierà qualcosa della forza divina dell'Amore che vince la morte.

A. Niccacci, *ofm*

Leitz Christian, *Studien zur ägyptischen Astronomie* (Ägyptologische Abhandlungen, hrsg. Wolfgang Helck, Bd. 49), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1989, IX-108 pp., 21 × 29.7 cm, DM 58

Il volumetto è una dissertazione presso l'università di Heidelberg sotto la direzione del Prof. W. Westendorf. Nella prefazione l'autore spiega lo scopo preciso della sua ricerca. Gli studiosi si sono interessati dell'astronomia egiziana essenzialmente per ottenere date assolute, basandosi su quattro testi utilizzabili a questo scopo, due con dati sulla luna nuova e due con dati sul sorgere di Sirio.

Purtroppo, nota Leitz, ambedue queste serie di dati non sono definitivi, i primi a motivo della ricorrenza ravvicinata del novilunio (25 anni), i secondi a motivo dell'incertezza del punto di osservazione: c'è differenza di 20-24 anni tra Basso e Alto Egitto; mentre gli studiosi optano normalmente per l'Alto Egitto, Leitz porta argomenti a favore del Basso Egitto (Menfi).

Più che a questi problemi cronologici, l'autore è interessato all'astronomia egiziana per sé. Normalmente si ritiene (Neugebauer, Parker) che il contributo dell'Egitto all'astronomia sia pressoché nullo. Il problema, spiega Leitz, è che i dati egiziani si presentano con una veste mitologica estranea alla nostra mentalità; questo fa perdere di vista che sono però dei testi astronomici. Un'altra difficoltà è che gli egiziani, a differenza, ad esempio, dei greci, non avevano alcun interesse a svelare le loro conoscenze agli estranei.

Lo studio di Leitz si propone, dunque, di mettere in luce la specificità della scienza astronomica egiziana. Auspica, inoltre, che gli archeologi e i geometri prendano seriamente il fenomeno dell'orientamento astronomico dei templi egiziani: che può esserci, anche se non sempre si verifica. Un controllo specifico, caso per caso, nei diversi templi è impossibile per il fatto che i piani pubblicati sono orientati secondo il nord magnetico, che è variabile, e non secondo quello geografico. Si dovrebbe, inoltre, considerare la posizione di stelle determinate, onde evitare di prendere per "meraviglia astronomica" quello che è invece solo coincidenza: tale sarebbe, per l'autore, il caso del tempio di Abu Simbel.

Un dato astronomico di base è che, secondo gli egiziani, il giorno si computa da sorgere del sole a sorgere del sole, non da alba a alba, come intendono alcuni studiosi (né da tramonto a tramonto come nella Bibbia). Dopo questa precisazione e un'altra riguardante i giorni epagomeni, la ricerca si svolge in modo molto tecnico. Vengono esaminati, tra le altre cose, i seguenti argomenti: il ciclo del sole nel mammisi di Dendera, il soffitto astronomico della Tomba di Senmut, la figura di Nut nel cenotafio di Seti I ad Abido, l'orientazione di alcuni templi egiziani secondo il sorgere di Sirio (il tempio di Hathor a Dendera, il grande pilone di File, la cappella a pilastri nel tempio di Mut), secondo l'Orsa Maggiore (il tempio di Edfu), secondo il sorgere di Orione (il tempio di Osiride ad Abido, il tempio di Seti I a Qurna) e secondo il sorgere del sole (Abu Simbel, Amarna, tempio di Atum in Eliopoli).

Nei due capitoletti finali Leitz riassume i risultati della sua ricerca, astronomici e storici. Tra questi ultimi, si conferma la data 1970 per l'anno 1 di Sesostri I, 1533/2 per Amenofi I, 1478 per Tutmosi III, 1303 per Ramses II. Ma non tutti i problemi sono risolti.

Dopo la bibliografia si trova una spiegazione di alcune espressioni tecniche e un'appendice sulla lunghezza del regno dei morti egiziano e del percorso del sole in esso. L'autore fa l'ipotesi che gli egiziani conoscessero la rotondità della terra.

Görg Manfred, *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente – Materialien – Notizen (Ägypten und Altes Testament 2)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1989, 225 pp., 40 tavv., 21 × 29.7 cm

E' una raccolta di studi singoli, brevi, già pubblicati nella rivista *Biblische Notizen*, fondata da Görg stesso, con aggiunte e complementi. L'autore è un ricercatore molto attivo nell'ambito delle relazioni tra l'Egitto e Israele in diversi campi; a queste ricerche, appunto, è consacrata la collana a cui il volume appartiene, creata e diretta dall'autore medesimo.

L'emergere di Israele va inserito nel quadro dei cambiamenti verificatisi nel Vicino Oriente antico e dei modificati rapporti di forza tra le potenze della zona. D'altra parte, la stessa esegesi biblica ha bisogno della conoscenza dell'ambiente extra-biblico per poter dare risposta a certe domande che i testi biblici non sono in grado di fornire.

I contributi contenuti nel presente volume provengono quasi tutti dall'ambito egiziano e riguardano per lo più la topografia e l'etnografia dell'area dell'Asia anteriore. Si tratta, ad esempio, l'identificazione di toponimi contenuti nelle liste geografiche egiziane, riguardanti in particolare la Siria, la Palestina e la Transgiordania. Si troveranno indicate prospettive nuove circa alcune entità geografiche oscure della Bibbia, come Issacar, Dotan, Simeone.

Lo studioso della Bibbia potrà essere interessato allo studio della terminologia dell'alleanza in un'iscrizione di Ramses III a Medinet Habu (vengono identificati tre termini legati a questo campo semantico, presi dal semitico). Görg discute anche un paio di possibili attestazioni di Aram all'inizio del XIII sec., il nome e la collocazione geografica di una etnia detta in egiziano Shasu, in accadico Sutû, talvolta messa in relazione con l'origine dei Patriarchi; riesamina inoltre la possibilità che il tetragramma divino sia attestato come nome geografico o etnico prima di Israele, e l'ipotesi emessa da Liverani che il nome Abramo esistesse agli inizi del secondo millennio come eponimo di tribù. Infine, Görg pubblica un'iscrizione inedita di Tukulti-Ninurta I, contemporaneo e contendente di Ramses II, la più lunga del re assiro e tra le più lunghe iscrizioni cuneiformi in assoluto.

A. Niccacci, *ofm*

Andersen Francis I. – **Forbes** A. Dean, *The Vocabulary of the Old Testament*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989, VIII-721 pp., 21.5 × 28 cm

Quello che presentiamo è un vocabolario speciale che risponde a esigenze non soddisfatte dai normali dizionari e neppure dalle concordanze, e che si colloca a metà strada tra i primi e le seconde. Una delle esigenze è valutare il vocabolario caratteristico di un libro biblico, o di un gruppo di libri biblici. Per il NT

sono a disposizione strumenti adatti (statistiche di Morgenthaler, Aland, ecc.); per l'AT non esiste nulla di simile. Il VOT (così, in sigla, viene indicato il presente volume) è destinato a colmare questa lacuna.

Il VOT presenta l'intero vocabolario ebraico e aramaico dell'AT, secondo il testo del manoscritto di Leningrado, in diversi modi. Il vocabolario viene suddiviso secondo le parti del discorso e altre categorie grammaticali (parte I); segue la lista di passi biblici in cui ogni vocabolo compare (parte II) e la frequenza dei vocaboli più attestati (parte III); si danno le attestazioni dei verbi più comuni nelle differenti coniugazioni (*binyanim*) (parte IV) e altre annotazioni tecniche su una selezione di vocaboli (parte V); infine, la lista di collegamento tra il VOT e altre opere di consultazione: i dizionari di Brown-Driver-Briggs e le concordanze di Mandelkern e di Even-Shoshan (parte VI).

Le liste della prima parte sono fatte secondo 32 categorie grammaticali che comprendono le tradizionali parti del discorso (12: articolo, avverbio, congiunzione, interiezione, interrogazione, negazione, nome, preposizione, pronomi, quasi-verbo, pronomi relativo, verbo), le forme verbali (Qal ecc.), due parole singole (*kl* "tutto" e *ʔt* segno dell'oggetto) e alcuni *lapsus calami* (forme incomprensibili di ketib). Le sigle usate nel volume sono elencate a p. 2.

Le liste della parte I, che si presentano come aride colonne di numeri, danno informazione sulla distribuzione dei fenomeni grammaticali nelle varie sezioni della Bibbia ebraica (Torah, Profeti anteriori, Profeti posteriori, i tre libri poetici Salmi, Giobbe e Proverbi, il resto degli Scritti) e anche nei diversi libri. Una breve valutazione di fenomeni scelti si trova alle pp. 6-7. Ognuno potrà giudicare da sé l'utilità e l'attendibilità della informazione (che viene data in cifra assoluta e anche in percentuale di 1 a 10.000: pp. 23-29). Il problema di base è, naturalmente, l'identificazione e la classificazione delle unità grammaticali: questa cosa non viene spiegata, ma si rimanda a un volume di accompagnamento, *Parts of Speech in Biblical Hebrew: Their Taxonomy, Incidence, and Ordering* (annunciato a p. VII). Gli autori pensano, tanto per fare un esempio, che *kl* "tutto" possieda un carattere grammaticale unico, per cui lo classificano a parte, come detto sopra.

Un'altra informazione contenuta nelle liste della parte I (pp. 8-29) è la distribuzione dei fenomeni grammaticali nelle fonti del Pentateuco, stabilite secondo Eißfeldt, *Exateuch-Synopse*.

La parte II contiene l'inventario completo del vocabolario dell'AT. Il problema è qui la lemmatizzazione, come spiegano gli autori: identificare le parole, o parti di esse, che vanno collocate nel medesimo campo lessicale; scegliere il lemma di base. Questo lemma, verbale o nominale, tradizionalmente detto radice, viene chiamato identificatore (*identifier*). I problemi connessi con la lemmatizzazione sono diversi e spinosi, non tutti risolvibili in forma definitiva: bisogna, però, adottare delle soluzioni pratiche. In accordo con la tendenza più recente, gli autori scelgono un approccio descrittivo alla

lemmatizzazione, già adottato nei dizionari di Koehler-Baumgartner e di Zorell e nella concordanza di Even-Shoshan, piuttosto che l'approccio strettamente legato alla "radice" del dizionario di Brown-Driver-Briggs e della concordanza di Mandelkern.

La parte II presenta dunque: il lemma identificatore (o radice), il senso principale (detto *Gloss*), il numero progressivo di identificazione e il codice della parte del discorso a cui il termine appartiene, il numero delle occorrenze, la lista dei passi biblici (secondo l'ordine della BHS, con la sigla della fonte documentaria, quando è il caso) solo fino a un massimo di 40 per motivo di spazio, il rimando ai testi di consultazione (dizionari e concordanze). La colonna esterna, alla destra di ogni pagina, riporta la lista di questi elementi (documentati nel testo) per comodità del lettore.

La parte III completa la parte II informando sulla distribuzione delle voci che compaiono 20 volte o più. Ha una struttura simile a quella della II parte: identificatore; senso; numero d'ordine e codice grammaticale; totale delle occorrenze (in numero assoluto e in percentuale da 1 a 10.000) nelle divisioni maggiori dell'AT, nei singoli libri, nelle fonti documentarie, in Isaia I-III e nei 5 libri dei Salmi; rimando ai testi di consultazione soliti.

La parte IV analizza le radici verbali dal punto di vista delle coniugazioni, o *binyanim*. Di ogni radice mostra in quale coniugazione è attestata e dà il numero delle attestazioni. La cosa dovrebbe servire in vista di uno studio grammaticale e semantico delle singole radici e dei rapporti delle varie coniugazioni tra loro.

La parte V fornisce una serie di note generiche e specifiche riguardanti alcuni vocaboli, indicati con il numero di identificazione e il codice grammaticale. Vengono accennati i problemi delle lezioni del manoscritto, qere - ketib, le incertezze di senso, morfologiche (ad es. il VOT preferisce le radici biconsonantiche invece di quelle vuote o geminate) ecc. Per lo più gli autori si contentano di elencare le differenti soluzioni dei testi di consultazione usuali.

Se già le parti precedenti forniscono i rimandi alle opere più comuni di consultazione, la parte VI è tutta dedicata a questo scopo. Sono stati scelti il dizionario Brown-Driver-Briggs e le concordanze di Mandelkern e di Even-Shoshan. Si elenca il contenuto di ogni pagina di queste tre opere in riferimento a VOT: identificatore di ogni termine, senso, numero di identificazione e codice grammaticale.

Seguono cinque indici: delle divinità, etnico, delle persone, dei luoghi, generale. Ogni voce è accompagnata dal numero di identificazione e dal codice grammaticale.

Tanta fatica: ne valeva la pena? Ognuno darà il suo giudizio dopo aver utilizzato il vocabolario per proprio conto. Naturalmente dovrà fare lo sforzo di dominare il senso delle sigle, la logica delle tabelle e i rapporti tra le varie sezioni del volume. Gli autori presentano sei esercizi per guidare all'utilizzazio-

ne del VOT. Viviamo in un periodo di fervore: sono in preparazione vari dizionari. Vedremo se il VOT si meriterà un posto fisso sulle scrivanie degli studiosi. Anche perché il computer offre nuove possibilità per alcuni tipi di ricerca che il VOT dovrebbe facilitare.

A. Niccacci, *ofm*

Waldman Nahum M., *The Recent Study of the Hebrew. A Survey of the Literature with Selected Bibliography* (Bibliographica Judaica 10), Hebrew Union College Press - Eisenbrauns, Cincinnati - Winona Lake, Indiana 1989, XX-464 pp., 15.7 × 23.6 cm, cloth \$35.00

Il volume presenta un panorama dello studio linguistico dell'ebraico durante gli ultimi 40 anni circa, e la bibliografia relativa. Vengono presi in considerazione i seguenti periodi dell'ebraico: biblico, del secondo Commonwealth e rabbinico, masoretico, medievale, moderno e contemporaneo. Non è una storia della lingua ebraica: i tempi non sono maturi per un'impresa del genere, come l'autore riconosce, e inoltre sarebbe necessaria una équipe di specialisti dei vari periodi. "It is an attempt to survey studies that come to significant conclusions and to list bibliographies that will lead the student further in his work" (pp. XI-XII). Uno scopo del volume è mostrare che esiste una qualche continuità della lingua, pur nella diversità dei fenomeni che l'hanno interessata.

Nel periodo successivo alla fine della seconda guerra mondiale si sono verificati eventi importanti che hanno influito sullo studio dell'ebraico: la pubblicazione del materiale ugaritico (a partire dagli anni '30) e dei rotoli del Mar Morto (scoperti nel 1947), la creazione dello stato di Israele con il flusso di immigrati parlanti vari dialetti ebraici. Si potrebbe nominare anche la pubblicazione in corso del materiale di Ebla, che sta imprimendo un nuovo impulso allo studio comparativo delle lingue semitiche (Waldman accenna all'eblaita a p. 65), e, collegata con l'immigrazione in Israele, l'evoluzione a cui l'ebraico moderno va soggetto in quanto lingua comune dei nuovi immigrati parlanti lingue non semitiche (cf. pp. 230-231).

Waldman ha compilato una bibliografia selezionata, che non comprende tutto quello che si trova nelle bibliografie specializzate, a cui rimanda, né gli studi di breve respiro. Comprende, invece, alcune aree della ricerca tradizionalmente non facenti parte della linguistica, a motivo della loro rilevanza, come gli studi masoretici, la retorica e la poesia biblica, la poesia medievale, lo stile dell'ebraico contemporaneo.

Gli studi riguardanti l'ebraico del periodo biblico vengono presentati suddivisi secondo gli argomenti: bibliografie specializzate, alfabeto, rapporti con le lingue semitiche, fonologia, morfologia, lessicografia e semantica, ebraico e ugaritico, ebraico e altre lingue, sintassi, retorica e poesia.

Un capitolo (pp. 192-213) tratta dei grammatici e dei poeti ebrei del Medio Evo. Anche in questo caso l'autore riporta una bibliografia ampia e ragionata e ci presenta lo status quaestionis della ricerca. In questo capitolo si trova molto materiale praticamente sconosciuto al di fuori di Israele fatta eccezione per la stretta cerchia degli addetti ai lavori. Alle pp. 153-191 l'autore passa in rassegna le tradizioni linguistiche esistenti presso le comunità giudaiche sparse per il mondo e sintetizza i criteri con cui accostarsi a tali tradizioni. E' risaputo, infatti, che alcune di queste tradizioni, in particolare quella iemenita, sono molto antiche e preziose per ricostruire lo sviluppo della lingua ebraica nei suoi vari periodi. Vengono anche ricordate le istituzioni ed i personaggi che fanno avanzare la ricerca in questo campo. L'autore tratta separatamente ed in maniera chiara le tradizioni iemenita, giudeo-araba, giudeo-aramaica, giudeo-persiana, ladina, giudeo-italiana / francese, giudeo-spagnola, giudeo aschenazita per terminare con la lingua yiddish e l'ebraico dei karaiti.

Per quanto riguarda il giudeo-italiano mi preme ricordare che attualmente viene compilato presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, in collaborazione con alcune università italiane, un dizionario delle parlate giudeo-italiane, nel contesto generale delle tradizioni di cui si parla nel suddetto capitolo. L'autore non ricorda questo progetto perché quando il libro è stato pubblicato l'opera era ancora in fase di progettazione.

Nell'ultimo capitolo (pp. 214-265) Waldman tratta della rinascita dell'ebraico moderno. Vengono ricordati i nomi di alcuni ebraisti italiani dei secoli scorsi fra i quali eccelle S.D. Luzzatto. Dopo una introduzione di carattere generale l'autore tratteggia la rinascita dell'ebraico in Palestina / Israele e cerca di caratterizzare l'ebraico moderno comparandolo con la lingua biblica e con le lingue europee. Vengono ricordati molti studi nei diversi settori della linguistica: fonologia, morfologia, sintassi, semantica, lessicografia, e questo secondo i criteri della linguistica moderna. In quest'ultimo capitolo l'autore riesce a mostrare la vitalità dell'ebraico moderno ed il suo continuo evolversi.

Nella presentazione degli argomenti e dei punti di vista, in una forma sobria che normalmente non prevede un giudizio personale, Waldman si mostra informato ed equilibrato. Ha consultato una mole notevolissima di materiale in lingue diverse, anche se forse non in misura pari per tutte: l'italiano, ad esempio, è rappresentato in forma cursoria e con numerose inaccurately di grafia. L'autore rende, comunque, un servizio prezioso a chi voglia informarsi su un argomento e trovare rapidamente la bibliografia essenziale per approfondirlo. Chi non legge l'ebraico moderno, gli sarà grato in modo particolare per aver presentato le molte ricerche scritte in questa lingua. Benché il volume rechi la data di pubblicazione 1989, gli studi presi in esame raramente sono posteriori al 1985.

Il volume di Waldman è in due parti: la prima dedicata all'esposizione (265 pp.), la seconda alla bibliografia, e reca un indice degli autori. La veste

tipografica è chiara ed elegante. I sottotitoli nel margine, che accompagnano la prima parte, facilitano molto la consultazione.

A. Niccacci, *ofm* - M. Pazzini, *ofm*

Deiana Giovanni – **Spreafico** Ambrogio, *Guida allo studio dell'ebraico biblico*, Libreria Sacre Scritture, Roma 1990, 206 pp., 17.50 × 24.50 cm

Nella presentazione dell'opera scrive J.A. Soggin che gli autori di questo volume si propongono di compilare una grammatica elementare della lingua ebraica con la quale "introdurre gli studenti di lettere e di teologia allo studio dell'ebraico biblico". Questa grammatica si aggiunge alla lista non breve di grammatiche scritte in lingua italiana negli ultimi secoli. In verità i grammatici ebrei italiani hanno prodotto svariate opere: grammatiche ebraiche ed aramaiche e dizionari. Basti ricordare, oltre alla ricchissima e qualificata produzione del Luzzatto, la grammatica ebraica del Paggi (Firenze 1863, pp. 512), la grammatica del Reggio (Livorno 1844) seguita da una seconda parte (Livorno 1860) che contiene nozioni di *ebraico moderno* ante litteram insieme a nozioni della lingua biblica e questo prima ancora che l'ebraico riprendesse vita in Israele! Meritano una menzione anche la più modesta grammatica del Calimani (Venezia 1751) insieme al suo dizionario ebraico-italiano rimasto, purtroppo, incompiuto. Fra i dizionari/glossari ebraico-italiano meritano di essere ricordati il Maqré Dardeqé (Napoli, 1488), il bel lavoro del De Pommis (Venezia 1587), l'opera di Leone da Modena (Venezia 1612 / Padova 1640) ed il dizionario del Recanati (Venezia 1855) da cui certamente lo Scerbo ha attinto. In questo periodo gli ebraisti italiani erano all'avanguardia e non poche delle loro opere venivano tradotte in altre lingue. Purtroppo quasi tutte le opere dei secoli scorsi sono state dimenticate o ignorate.

Le grammatiche ebraiche in lingua italiana stampate in questo nostro secolo (le quali *dimenticano* sistematicamente di citare le opere precedenti) rappresentano, a mio avviso, un passo indietro per quanto concerne la teoria linguistica rispetto alle grammatiche del secolo scorso. Tuttavia le grammatiche di questo secolo hanno un grosso vantaggio rispetto a quelle del passato: contengono, infatti, una parte teorica ed una parte pratica, mentre le precedenti mancano di adeguati esercizi.

In questo contesto viene alla luce questa nuova opera dei proff. Deiana e Spreafico. Vi sono alcuni aspetti positivi che colpiscono immediatamente chi prende in mano questo volume. L'elegante veste tipografica e la robustezza della rilegatura unite alla semplicità del linguaggio invitano alla lettura. Il materiale grammaticale presentato con semplicità di parole e di concetti è facilmente accessibile a chiunque abbia un minimo di buona volontà. Gli esercizi sono

compilati piuttosto bene e, personalmente, trovo molto positivo il presentare fin dalle prime lezioni testi biblici. Anche il testo di Rut riportato dalla BHS può essere utile allo studente almeno per rendersi conto di come si presenti un testo biblico *vero* senza che le mani dei grammatici lo abbiano modificato a scopo didattico. Trovo la parte sintattica ben organizzata soprattutto la parte che tratta dei vari tipi di proposizioni. Vorrei ricordare, infine, le ricche tavole dei paradigmi (pp.167-193): assieme al glossario (pp. 145-166) sono un valido aiuto per lo studente.

Oltre a questi aspetti positivi vi sono ovviamente punti negativi che andranno corretti in vista di un'ulteriore edizione dell'opera. Mi permetterò, dapprima, alcuni rilievi di carattere generale poi scenderò nei particolari mostrando qualche imperfezione che ricorre qua e là.

1) Il voler semplificare la materia ad ogni costo porta di tanto in tanto gli autori ad affermazioni semplicistiche se non addirittura errate. Ad es. nella breve introduzione (pp. 3-4) la questione della "lingua ebraica all'interno delle lingue semitiche" viene trattata troppo superficialmente: una sintesi ordinata del materiale raccolto nell'introduzione alla grammatica di A. Carrozzini (pp. IX-XV ad es.) sarebbe stata più che sufficiente e soprattutto più chiara. A mio avviso non vengono sufficientemente focalizzati e distinti i problemi che riguardano la lingua e l'alfabeto. Quando si parla di sviluppo dell'alfabeto semitico bisogna distinguere fra la fonologia delle consonanti proprie di ogni lingua e la loro rappresentazione grafica. Così può essere vero, come scrivono gli autori, che l'alfabeto siriano (come quello aramaico in genere) derivi "direttamente" (?) "da quello arcaico fenicio" dal punto di vista della fonologia, ma dal punto di vista grafico il cammino è più lungo e complesso. Sempre a proposito dell'alfabeto non riesco a capire perché gli autori non abbiano trascritto nella tavola dell'alfabeto a p. 5 anche l'alfabeto fenicio di cui hanno parlato nell'introduzione, magari al posto della scrittura corsiva (caratteri corsivi dell'ebraico moderno) che con la Bibbia non ha proprio nulla da spartire.

Trovo incompleta ed affrettata l'ultima lezione, quella che parla della sequenza narrativa (pp. 142-144). Oggi possediamo una sintassi del verbo scritta in italiano che è certamente all'avanguardia in questo campo. Mi riferisco all'opera di A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, Jerusalem 1986. Quest'opera, tradotta prontamente in inglese (*The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield 1990), viene usata ed apprezzata anche all'Università Ebraica di Gerusalemme. Mi meraviglia non poco il fatto che proprio in Italia non sia conosciuta. Mi sarei aspettato che questo nuovo metodo fosse perlomeno ricordato, se non addirittura usato, in questa ultima lezione (Mi sia lecito ricordare dello stesso autore *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica, principi e applicazioni*, Jerusalem 1991. E non si continui ad affermare che non abbiamo in italiano nessuna sintassi del verbo!).

2) Risalta con prepotenza l'imprecisione nella trascrizione in caratteri latini delle vocali e consonanti ebraiche. Per quanto riguarda le consonanti ci aspetteremmo che le trascrizioni venissero fatte secondo i criteri di trascrizione e pronuncia riportati a pag. 5 ma non è sempre così.

La consonante ט viene trascritta generalmente con il segno *t* ma molte volte semplicemente con *t* creando così confusione con la traslitterazione di ת. Ciò accade in particolare nella parola *ḥātûf* trascritta anche *hātûf* (a p. 9; nel titolo del par. 6 a p. 15 e prima riga di p. 16) o *ḥatûf* (par. 3 c, a p. 17). Queste variazioni nella trascrizione della parola sono piuttosto frequenti.

Per quanto riguarda le consonanti בּנִדְכָפֶה ci aspetteremmo una doppia trascrizione a seconda che esse siano munite di *dageš* o no. Anche qui dobbiamo notare una certa trascuratezza nella trascrizione. Così vediamo che נָבִי viene trascritto *yāvō* mentre ci aspetteremmo *yābō* (p. 9 g). La parola בבל viene trascritta due volte con la *v* italiana (p. 12) piuttosto che con *b*. Altri due esempi di *b* trascritto con *v* li possiamo vedere a p. 11 al capoverso b. Nella riga precedente troviamo la trascrizione *melek* invece di *melek*. A p. 11 n. 1a, la parola מִדְבָר viene trascritta *midbār* invece di *midbār*. A p. 143 nel brano trascritto dal libro dei Giudici ci saremmo aspettati almeno quattro volte *b* al posto di *b* rispettivamente 3 volte nella parola *bezeq* ed una volta nella parola *waybî'uhû*.

Anche altre consonanti presentano, a volte, problemi per la trascrizione; ad es. in questa stessa pagina per due volte il nome *šim'ôn* viene trascritto senza la lettera *'ayin*. A p. 15 n. 5 la parola בִּקֶר viene trascritta *böker* invece di *bōqer*.

Nella trascrizione delle vocali la situazione è simile. Già i nomi delle vocali ebraiche vengono riportati in diversi modi. Ad es. il nome *qames* (così nella tavola a p. 8) viene scritto anche *qāmes* (tre volte solo nel breve paragrafo b, a p. 9, poi ancora a p. 12 al n. 2, altre 5 volte a p. 15 ecc.). Lo stesso dicasi anche per il nome *šere* scritto anche *šerē* ad es. due volte a p. 17. Anche la parola *sēgol* viene scritta a volte *sēgōl*, come ad es. a p. 17 n. 3 b, oppure semplicemente *segol* come a p. 73 n. 1. Ci sono varianti anche nella parola *ḥatēf* (così a p. 12 n. 2); a p. 73 n. 1, ad esempio, la troviamo scritta per due volte *ḥatef*. La parola *ḥatûf* viene trascritta anche *hātûf* (ad es. p. 9, p. 15 e p. 16). Anche il nome dell'accento biblico *'atnāḥ* è soggetto a simili problemi (pp. 19-20). Infine a p. 143 nel brano in trascrizione troviamo ai vv. 5 e 7 due volte una *ā* traslitterata con *a* nelle parole *wayylāḥ^amûe šām*. Nel v. 6 troviamo invece una volta una *ā* laddove ci aspetteremmo una *a* nella parola *w^eraglāyw*.

3) Qua e là vengono riportate opinioni che, generalmente, non sono accettate. E' difficile sostenere, oggi, che lo *š^ewa* in posizione finale ad es. nelle parole *qātalt^e* e *'att^e* si debba leggere (vedi p. 12).

Anche quanto viene detto a proposito dei nomi *segolati* a p. 50 n.2 non è esatto perché forme del tipo קֶדֶשׁ סֶפֶר מִלֶּדֶי sono monosillabiche.

che insegna agli altri a camminare zoppichi egli stesso. A suo tempo ho inviato agli autori, tramite l'apposita cedola inserita nel volume, una lista contenente varie decine di errori ed imperfezioni sulle quali non intendo tornare. Segnalerò solo alcuni dei nuovi rinvenimenti.

Al § 6 n. 1 la parola *hokmâva*, ovviamente, divisa in sillabe.

Al § 31 n. 4 nella tavola delle forme verbali del perfetto pual la ק iniziale è erroneamente munita di *dageš* (9 volte).

Alle pp. 111-112 bisogna aggiungere sette volte il *dageš* ed una volta toglierlo dalle forme del verbo גלה.

Al § 45 n. 3 nell'imperf. piel יגלה va tolto il *dageš* dalla ג.

Nel titolo del § 46 la parola *più* è accentata ed apostrofata. Bisogna togliere l'apostrofo. Inoltre bisogna scrivere il verbo עשה con ש e non con ש (n. 2).

Al § 47 b, alla parola שתיים va aggiunto un *dageš* nella ה. Alla pagina seguente bisogna correggere lo stato cstr. di אחד e sostituire la ה finale con la ד (lo stesso anche a p. 192). Inoltre bisogna correggere la forma masc. del numero 15 che è solo parzialmente vocalizzata.

Al § 55 nell'esercizio di p. 141 nella terz'ultima riga bisogna sostituire נהו con נהן.

Nelle tavole dei paradigmi a p. 173 nella coniugazione del perf. pual bisogna togliere il *dageš* dalla lettera ק in tutte le persone (9 volte).

A p. 177 la forma dell'imperat. qal plur. 2 masc. di שחט va corretta in שחטו.

A p. 181 l'infinito cstr. qal גשה richiede un *dageš* nella lettera ג.

A p. 184 la forma תבושי va munita di *dageš* nella prima lettera. A p. 185 l'inf. assoluto di בין compare senza vocalizzazione.

A p. 186 nell'imperf. nifal di סבב 3 f plur. e 2 f plur. va aggiunto un *dageš* nella lettera ב. Inoltre nell'imperat. 2 f plur. va spostato l'accento e va aggiunto un *dageš* nella lettera ב. Nell'imperf. poel 1 c plur. va tolto il *dageš* nella ס della forma נסובב.

A conclusione del nostro percorso fra le pagine di quest'opera possiamo così sintetizzare la nostra posizione. Accanto a pregi che risaltano a prima vista l'opera contiene imperfezioni di vario genere. Tuttavia sono convinto che, fatte le opportune modifiche, l'opera potrà rendere un buon servizio agli studenti e raggiungere così il fine che gli autori si sono proposti.

Termino questa recensione con l'augurio che i semitisti italiani possano unire le loro forze per preparare insieme una grammatica ed un dizionario *scientifici* della lingua ebraica che possano reggere il confronto con le opere classiche.

M. Pazzini, ofm

Sherwood Stephen K., *“Had God Not Been on My Side”*. An Examination of the Narrative Technique of the Story of Jacob and Laban, Genesis 29,1-32,2 (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie 400), Peter Lang, Frankfurt am Main Bern New York Paris 1990, XX-433 pp., 14.8 × 21 cm, sFr. 98,00

Le vicissitudini moderne dell'interpretazione del Pentateuco sono familiari agli studiosi. Sherwood le riassume nell'introduzione dal punto di vista della critica narrativa, o studio della Bibbia come letteratura. Viene sottolineata l'importanza della ricerca di Fokkelman sul ciclo di Giacobbe, uscita nel 1975, un anno dopo quella di Fishbane sul medesimo argomento. L'autore si propone di prendere in considerazione quello che è stato scritto sulla sezione centrale della storia di Giacobbe (Gen 29,1-32,2) e anche di esplorare nuovi sentieri. “Up till now, studies of biblical passages have been for the most part either entirely historical critical or entirely literary. (...) The present work does not attempt to completely bridge the gap between these two approaches but it does try to make greater use of some of the results of the historical critical research in order to shed light on the literary artistry of the biblical text. Thus, we will cast a wide net into the sea of the midrashim, the pseudepigrapha, Josephus, the Targums, the classical historical critical commentaries, as well as more recent studies of folklore and specifically literary studies of our material” (p. 10). Nonostante la sua attenzione per lo studio storico critico Sherwood non si interessa dei problemi tipici di questo approccio, come la storicità o le fonti: accetta il testo canonico.

La base teorica dell'approccio metodologico di Sherwood è il concetto del cosiddetto lettore implicito (“the implied reader”). L'autore analizza il modo come il narratore costruisce il racconto, come chiama in causa il lettore, caratterizza i personaggi, manipola lo spazio e il tempo, usa il linguaggio ecc.

Il testo preso in esame viene considerato il centro di una struttura chiastica che abbraccia l'intero ciclo di Giacobbe. Il metodo di analisi prevede: presentazione del testo diviso in unità grammaticali; traduzione letterale; discussione dei problemi testuali; discussione dell'unità del testo; analisi narrativa (la narrazione, il narratore, il narratore e il lettore); analisi stilistica.

Sherwood identifica cinque episodi del testo: 29,1-14; 29,15-30; 29,31-30,24; 30,25-43; 31,1-32,2. L'analisi dettagliata di essi, secondo il metodo indicato, occupa il grosso del volume. Nella conclusione si nota che i cinque episodi formano un'ampia unità tematica di forma chiastica. Nel primo episodio Giacobbe viene accolto nella famiglia di Labano, nel quinto fugge da essa; nel secondo viene privato della sua ricompensa (Rachele), nel quarto diventa ricco alle spese di Labano; nel centro si racconta la nascita dei figli di Giacobbe, un episodio strutturato, a sua volta, in forma chiastica (p. 176).

L'autore riassume, alla fine, le osservazioni fatte lungo il corso dell'analisi riguardanti le tecniche narrative, i temi e i motivi e si interroga circa l'udi-

torio a cui la storia poté essere destinata. Il testo finale si rivolge probabilmente a un uditorio post-esilico, ma Sherwood scopre un messaggio differenziato per varie epoche storiche: un messaggio di unità nella diversità ai “figli di Israele” nel periodo della monarchia, e anche un paradigma per i rapporti con gli aramei; per gli esiliati, un invito a prosperare nella “terra dei figli dell’oriente” e a sperare nella liberazione futura; per tutte le epoche, il testo presenta la consolazione della protezione divina dai nemici.

Fedele alle premesse, il volume raccoglie una notevole quantità di materiale di genere molto vario. Ne risulta un approccio non unilaterale ma molteplice (come fortunatamente succede oggi sempre più spesso) che aiuta a trovare soluzioni, a valutare le varie dimensioni del testo, ad aprire prospettive ampie.

A. Niccacci, *ofn*

Gammie John G. – **Perdue** Leo G., ed., *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake 1990, XIV-545 pp., 15.8 × 23.5 cm, \$ 42.50

Un volume sul saggio in Israele e nel Vicino Oriente antico è un omaggio ben meritato alla figura che fu protagonista di un forte movimento intellettuale di ampiezza internazionale, a cui contribuirono tutte le maggiori culture e che godette di una notevole uniformità. Consigliere dei re, scriba e funzionario di vario tipo, maestro delle classi dirigenti, guida del popolo, il saggio è una figura di rilievo soprattutto perché a lui si deve la letteratura sapienziale di Israele, e non solo di Israele ma anche delle altre culture di cui la sapienza biblica è partner, insieme debitrice e contributrice.

Nell’illuminare la figura del saggio il presente volume pone l’accento su due poli che sono cari alla ricerca moderna: l’aspetto letterario e l’aspetto sociale del saggio e del movimento intellettuale in cui egli operò, in uno scambio culturale ampio e profondo, senza barriere teologiche, neppure da parte di Israele (cosa del tutto notevole!).

La prima parte del volume esamina come il saggio (egli o lei, secondo il linguaggio non sessista oggi obbligatorio negli USA) viene descritto nelle letterature vicino-orientali antiche (egiziana, sumerica, accadica, ugaritica, iranica). La seconda parte analizza il suo ruolo nelle differenti culture (egiziana, mesopotamica, ugaritica, israelitica, iranica, ellenistica) per quanto riguarda l’ambito sociale: nella corte, nella famiglia, nella tribù e nella scuola. La terza e la quarta sezione mettono in luce come il saggio viene descritto nella letteratura sapienziale di Israele (Proverbi, Salmi, Giobbe, Qohelet) e in altri testi biblici (Pentateuco, storia deuteronomistica, letteratura profetica, opera del Cronista). La quinta sezione allarga il raggio della ricerca alla filosofia e alla letteratura ellenistica, in parte anche romana, ai testi sapienziali deuterocanonici

(compresi il Ben Sira, la Sapienza di Salomone e il Nuovo Testamento), alla letteratura apocalittica, pseudepigrapha, qumranica e a quella rabbinica antica. Il volume si conclude con tre contributi sul mondo simbolico dei saggi, che mettono in luce i cambiamenti avvenuti dal periodo israelitico a quello giudaico nel corso del primo millennio a.C. e in parte anche dopo.

Tutti i contributi, eccetto uno, sono stati scritti appositamente per la presente miscellanea e presentano uno stato della ricerca ampio e aggiornato, redatto da specialisti, spesso dai protagonisti stessi del vivace dibattito in corso. Nessuna meraviglia, quindi, che vi si trovino differenti metodologie, interessi, e anche differenti conclusioni: questo, anzi, costituisce la ricchezza del volume. Come notano gli editori nella prefazione, non vengono presi in esame alcuni testi biblici (come Ester e il Cantico dei Cantici), i cosiddetti deutero-canonici (Tobia, Giuditta e Baruc) ed extra-biblici (come "I detti di Ahiqar"), mentre dei testi del NT si presenta solo un'esplorazione sommaria.

Fra i contributi della seconda parte, che lumeggiano la collocazione e la funzione sociale del saggio, ricordo quello di W.A. Brueggeman, "The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom", pp. 117-132. L'autore prende posizione sul problema della credibilità storica del legame del movimento della sapienza con Salomone affermato dalla Bibbia: accettato da von Rad, e da Brueggemann stesso, rifiutato da Scott e Crenshaw. Brueggemann ha ragione di affermare che non è metodologicamente corretto fare un passaggio diretto dall'analisi letteraria dei testi al giudizio storico: poiché i testi sulla saggezza di Salomone sono probabilmente deuteronomici (ragiona Scott, e Crenshaw lo segue), il loro valore storico non è affidabile per l'epoca di Salomone. Brueggemann insiste sulla componente sociale del problema. Modificando in parte la posizione di von Rad sull'"illuminismo" salomonico, afferma che al tempo di Salomone si produsse il passaggio dalla società ugualitaria allo stato. Questo fatto comportò una trasformazione sociale, politica, tecnica, economica e intellettuale. Nel quadro di questa componente intellettuale si colloca bene l'opera dei saggi, ispirata e promossa dalla corte. Credo che Brueggemann abbia ragione: è vano continuare a ragionare in quel modo. La redazione deuteronomistica (se è identificabile) non vanifica il materiale antico del testo: non si può fare d'ogni erba un fascio. D'altra parte, la necessità di amministrare lo stato, rendeva indispensabile la figura dello scriba nelle sue molteplici funzioni, sul modello delle altre nazioni.

Un ragionamento analogo vale per la scuola. Continuare a ripetere che non ci sono prove sufficienti della sua esistenza è vano: ci sono prove della sua necessità. Si veda, a questo proposito, il contributo di A. Lemaire, "The Sage in School and Temple", pp. 165-181, che, dopo aver esaminato le critiche degli oppositori, ribadisce la sua posizione e traccia un quadro dell'attività del saggio nella scuola e nel tempio, discutendo anche i collegamenti e le differenze della tradizione sacerdotale, legata al tempio, e di quella deuteronomistica, legata alla corte.

Nel suo articolo, "The Sage in the Israelite Royal Court", R.N. Whybray sembra aver ammorbidito la sua posizione negativa verso la categoria del saggio e valutare più positivamente che nel passato il ruolo del saggio nella società.

Vale la pena segnalare C.R. Fontaine, "The Sage in Family and Tribe", pp. 155-164, che descrive il ruolo del saggio in un quadro ampio che permette di vedere le relazioni tra ambienti diversi: tribù, famiglia, corte, scuola. Mentre gli studiosi, talvolta, sottolineano unilateralmente un ambiente, Fontaine fa vedere che il ruolo primario del saggio (sia padre che madre) nell'ambito privato della famiglia e della tribù influì sul ruolo che il saggio stesso assunse nella vita pubblica della corte, della scuola e della società in generale.

Non fa meraviglia che un volume che si presenta esplicitamente con un orientamento letterario e sociologico abbia poco di teologico. A questa limitazione rimediano in parte gli editori nei due contributi finali: Perdue, "Cosmology and the Social Order in the Wisdom Tradition", pp. 457-478, e Gammie (deceduto durante la stampa del volume), "From Prudentialism to Apocalypticism. The Houses of the Sages amid the Varying Forms of Wisdom", pp. 479-497. Sono due contributi abbastanza impegnativi che offrono spunti interessanti di riflessione.

Perdue presenta il tema della cosmologia e dell'ordine nella tradizione sapienziale, che è tema senza dubbio centrale, nonostante le riserve espresse da qualcuno. Seguendo l'opinione comune, Perdue identifica due modelli: quello dell'ordine (nei libri sapienziali in generale, compreso Qohelet) e quello del disordine, o del conflitto (nel libro di Giobbe). Questo doppio modello va di pari passo con la concezione, comune tra gli studiosi, della sapienza tradizionale qualificata come ottimista, e della sapienza posteriore detta critica: una concezione che solo raramente viene giudicata frettolosa (ad esempio da Murphy, p. 271). Concretamente, è cattiva dottrina quella presentata dagli amici di Giobbe? Sembra di no; si veda sull'argomento il contributo di R. Albertz, "The Sage and Pious Wisdom in the Book of Job: The Friends' Perspective", pp. 243-261. Giobbe stesso condivide più di una volta, nel corso dei dialoghi, la dottrina degli amici: dal non riconoscere questo fatto sorgono molte delle difficoltà che gli autori incontrano nel delineare la logica del pensiero, particolarmente nel terzo ciclo dei dialoghi. Il problema del libro di Giobbe non sembra essere l'opposizione tra ordine e disordine ma piuttosto la libertà di Dio. Gli amici non lasciano spazio ad essa, e per questo motivo la loro buona teologia diventa cattiva; Giobbe invece la accetta, anche se non sa vivere con essa: lo imparerà dalla teofania. Libertà di Dio, rapporto tra Dio creatore libero e sovrano e l'uomo creatura libera ma dipendente: questo è il problema del libro di Giobbe.

Gammie illustra i cambiamenti che si sono verificati nella posizione dei saggi nel corso del primo millennio, per quanto riguarda la famiglia, il go-

verno del mondo, la visione della realtà in generale. L'autore conclude che si sono verificati cambiamenti caratterizzabili come escatologizzazione della sapienza (importanza delle realtà future su quelle presenti), "torahizzazione" della sapienza (identificazione della sapienza con la Torah, già iniziata nella storia deuteronomistica: si veda il contributo di McCarter), e profetizzazione della sapienza (inglobamento di materiale profetico in Siracide e Sapienza). E' un saggio stimolante, quello di Gammie, che però richiede verifica.

Un bel volume, con ben 36 articoli, brevi, che non si perdono in chiacchiere.

A. Niccacci, *ofm*

Krispenz Jutta, *Spruchkompositionen im Buch Proverbia* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII. Theologie 349), Peter Lang, Frankfurt am Main Bern New York Paris 1989, 188 pp., 14.8 × 21 cm, sFr. 43,00

Viene pubblicata, in forma abbreviata, una dissertazione diretta dal Prof. J. Jeremias, presentata alla facoltà teologica evangelica dell'Università Ludwig Maximilian di München nel 1987. Nel porre il problema l'autrice annota che i commentatori di Proverbi sono convinti, per lo più, che i singoli detti possano essere interpretati senza tener conto del contesto. Pensano che, in fondo, il contesto non esista, essendo i detti senza relazione l'uno con l'altro. I rari tentativi di indicare i principi di una composizione significativa non appaiono del tutto soddisfacenti. Vengono passate in rassegna, con breve esame critico, le proposte di Skehan (nomi di Ezechia e Salomone), McKane (seguito da Whybray: categorie di detti A, B, C), Boström (paronomasia), Hermisson (principi tematici) e Plöger (gruppi di detti). Di passaggio, Krispenz critica alcune ipotesi moderne, come: sapienza profana in origine, solo più tardi religiosa, re-interpretazione yahvistica dei detti più antichi, e soprattutto lamenta le carenze dell'analisi letteraria di Proverbi: "Wenn die Textanalyse dann die Fragen nicht beantworten kann, begnügt man sich auch mit schwachen Antworten; und wenn es keine besseren Antworten gibt, werden die schwachen Antworten wissenschaftliche Tradition" (p. 14). L'autrice critica anche le ricerche sulla scuola e sul sistema di insegnamento nell'antico Israele.

Krispenz accetta come ipotesi di lavoro la classificazione tradizionale di Proverbi come poesia. Analizza i segnali della poesia e ricerca una teoria dei testi poetici su cui basare il metodo interpretativo. Non mi riesce di apprezzare molto questa sua descrizione teorica, se non forse l'affermazione che nei testi poetici forma e contenuto sono inseparabili e, di conseguenza, bisogna ricercare la composizione letteraria delle varie pericopi.

Krispenz prende come testi di base per l'analisi le collezioni II e V di Proverbi, rispettivamente 10,1-22,16 e 25-29, in cui si trova il genere del detto sapienziale (la cosiddetta "Sentenzenliteratur"). Dire che il testo è poesia, implica per lei che i gruppi di detti che vi si trovano hanno una composizione cosciente. Il significato deve essere estratto analizzando tutti i livelli del testo, a cominciare dal livello del fonema.

Krispenz non tiene conto degli accenti, del metro, del ritmo, e in certa misura, neppure della vocalizzazione masoretica. Le caratteristiche della poesia ebraica, lei ritiene, sono troppo mal conosciute per poter procedere diversamente. Base dell'analisi è il testo consonantico. In considerazione della ripetizione delle consonanti, si identificano gli "elementi dominanti" seguendo l'esempio di Boström. La ripetizione delle consonanti crea nel testo fenomeni poetici che la stilistica classica chiama allitterazione, assonanza, rima, gioco di parole, e che Boström considerò sotto la denominazione di paronomasia. Ma la paronomasia non è soltanto un fenomeno esteriore, come per Boström: bisogna precisarne la funzione per il significato del testo: "Durch die Wiederholung von Phonemen werden Beziehungen hergestellt zwischen Worten, zwischen Bedeutungen" (p. 37). Perché si possa parlare di composizione voluta di un gruppo di detti è necessario che alla struttura esteriore si accompagni il contenuto. D'altra parte, non si può escludere la possibilità che si diano detti isolati o che la composizione di un certo gruppo di detti abbia subito danni nel corso della trasmissione del testo.

Nell'esame concreto dei testi la Krispenz tratta prima la forma di ogni pericope, poi lo svolgimento del pensiero. In questo modo si sforza di evitare l'arbitrarietà di analizzare i testi secondo (quello che si crede essere) il contenuto. Questo esame costituisce il grosso della ricerca (parte 2).

La parte 3 si interessa del confronto dei testi sapienziali biblici con quelli extrabiblici. Krispenz assume una posizione molto guardinga, sulla linea di J. Ruffle, nei confronti del paragone tra Prov 22,17-24,22 e l'insegnamento egiziano di Amenemope. La cosa si comprende in parte considerando i principi rigidamente formali seguiti nella ricerca precedente. Un richiamo alla circospezione in questo genere di confronti è benvenuto, ma la Krispenz sembra rigettare con eccessiva decisione una serie di elementi comuni dei testi, e non solo di contenuto, che convince la quasi totalità degli studiosi. D'altra parte non si può assolutizzare neppure la paronomasia: non è fenomeno solo poetico, né certo solo dei testi sapienziali.

A mio avviso, la seconda parte del volume è quella più utile. E' corredata da un'appendice di tabelle con i termini chiave (purtroppo scritti in caratteri ebraici molto poveri) che segnano la struttura delle singole pericopi di detti.

Elliott M. Timothea, *The Literary Unity of the Canticle* (Europäische Hochschulschriften 23), Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang, 1989, XIII-383 pp., 14,8 × 21 cm

Un nuovo studio sul Cantico, ricco di promessa e di grande interesse. Il volume della Elliott è il risultato di una tesi dottorale sostenuta presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma. E' strutturato in tre capitoli. Il primo presenta in modo sintetico e puntuale lo status quaestionis. Il secondo, il più lungo e articolato, passa in rassegna le varie parti del Cantico mediante un'analisi dettagliata delle suddivisioni dal punto di vista stilistico e poetico (microstruttura). Il terzo capitolo ritorna alla macrostruttura, già accennata programmaticamente alla fine del primo capitolo, sfruttando le acquisizioni formali e stilistiche enucleate nel secondo, e termina con brevi considerazioni di carattere ermeneutico.

Il pregio maggiore dell'opera della Elliott sta nella determinazione del genere letterario del Cantico. La questione, come è noto, è molto spinosa e ancora dibattuta. Il linguaggio del Cantico ha sempre suscitato ammirazione estatica e ritrosia. Da un lato, la tradizione giudaica e cristiana vi ha intravisto il rapporto unico e geloso rispettivamente di Dio per il suo popolo e di Cristo per la sua Chiesa, con simbologie e allegorie derivate. Dall'altro lato, soprattutto a partire dal secolo scorso, alcuni interpreti vi hanno visto una semplice collezione di canti profani di amore, avvalorando in tal modo, per converso, la tesi che l'opera sia entrata nel canone biblico solo in forza della sua allegorizzazione.

La Elliott passa in rassegna brevemente, nel primo capitolo, le principali posizioni degli interpreti: allegoria, dramma, liturgia e lirica, per darne infine una valutazione e sistematizzazione critica. Il Cantico, secondo lei, è una "unità poetica" ("poetic unity"), di carattere lirico. Per questo genere non funziona il modello aristotelico della progressione tematica (una delle ragioni per cui quest'opera è stata considerata, anche dagli autori che la classificano secondo il genere lirico, una collezione di canti d'amore diversi per autore e per epoca di composizione) ma piuttosto quello dell'unità organica ("organic unity"). "When the organic model is used as a standard of unity, the 'structure' of a lyric poem can be defined as a highly complex organization in which many components or facets are interrelated in such a way that they mutually support and explain one another. Structure in this sense not only refers to the formal aspects (dictions, meter, images, parallels, ring constructions, correspondences, etc.) but includes the whole of the literary work. In other words, the poem not only *has* a structure, it *is* a structure" (p. 33).

Elliott non è la prima che si cimenta con questo criterio di valutazione del Cantico (cfr bibliografia) ma credo sia la prima a trattare l'opera rigorosamente e specificamente secondo quest'ottica, trascurando di proposito ogni questione, che potrebbe essere per sua natura esterna al testo stesso (Sitz im Leben, autore, data di composizione, conformità con i modelli di poesia d'amore dell'antico Vicino Oriente) e basandosi esclusivamente (o quasi) sul

TM. Dall'analisi letteraria emerge l'unità interna del Cantico, ben connessa in tutte le sue parti, organicamente strutturata dalla mente di un unico poeta. Ciò non esclude naturalmente che quest'autore abbia lavorato su materiale precedente: "Even if this anonymous poet borrowed extensively from already existing material, brief love songs or even collections, his unique combination of all these elements constitutes an individual artistic creation of remarkable beauty and genius" (p. 260).

Peculiare del linguaggio d'amore è la ripetitività di parole o di situazioni o di motivi. Le ripetizioni non sono allora, almeno in questo contesto, indice di diversità di provenienza ma parte integrante dell'organismo poetico nella sua valenza erotica. Credo pertanto che lo stabilire o il cercare di trovare ciò che il testo dice, attraverso l'analisi letteraria e stilistica, sia il primo passo per comprenderlo nella sua integrità.

Per stabilire la struttura letteraria del Cantico, Elliott si basa principalmente sui ritornelli. Dico principalmente perché la grande divisione fissata in 5,1 non è fondata sui ritornelli ma sul senso, sul movimento dell'intero poema, sulla coincidenza di motivi diversi e sul consenso dei maggiori commentatori. I ritornelli poi (cfr 2,6 e 8,3; 2,7; 3,5 e 8,4; 2,16 e 6,3; 2,17ab e 4,6ab; 2,9.17 e 8,4; 2,10bc e 2,13cd) si suddividono in due categorie: quello strettamente inteso ("strict refrain"), nel quale le parole rimangono sempre le stesse (cfr 2,7 con 3,5 e 2,6 con 8,3), e quello con variazioni ("variant refrain"), le quali servono spesso ad agganciare il ritornello con il contesto che lo precede (cfr 2,16 con 6,3 e con 7,11). Nel Cantico i ritornelli hanno due funzioni complementari: dividono strutturalmente il tutto nelle sue parti costitutive e nello stesso tempo legano tra loro le medesime parti.

La macrostruttura del Cantico risulta quindi composta, secondo Elliott, da sei parti:

Prologo:	1,2-2,5
Parte prima:	2,8-3,4
Parte seconda:	3,6-5,1
Parte terza:	5,1-6,2
Parte quarta:	6,4-8,2
Epilogo:	8,5-14

"The refrains located at 2,6-7; 3,5; 6,3 and 8,3-4 are transitions, and yet they are an integral part of the text itself. Each Part begins with a situation in which the lovers are separated from one another in some sense; each one ends with a renewed union. The concluding refrains accent these moments of union and repose" (pp. 40-41). Questa divisione globale (macrostruttura) è confermata dall'analisi dettagliata proposta nel secondo capitolo della ricerca (microstruttura), che si raccomanda soprattutto per la capacità acuta della Elliott nel sottolineare il legame tra le espressioni verbali, le immagini, le metafore e i motivi, illustrato alla fine di ogni parte da tavole riassuntive. A mio parere,

l'analisi arranca un po' soprattutto nel prologo ed è talora forzata nell'interpretazione dei suoni e delle allitterazioni, dove la soggettività dell'interprete ha un ruolo e un peso determinanti.

La lettura fruttuosa ma faticosa del capitolo secondo ridiventa scorrevole nel capitolo terzo, che raccoglie i dati riportandoli alla macrostruttura del Cantico. L'evidenza formale conduce la Elliott a riconoscere delle aree di corrispondenza maggiori e minori tra le varie sezioni del Cantico, evidenziate molto opportunamente mediante delle tavole. Le corrispondenze maggiori si ritrovano tra il prologo (1,2-2,7) e l'epilogo (8,5-14), tra la parte prima (2,8-3,5) e la parte terza (5,2-6,3), tra la parte seconda (3,6-5,1) e la parte quarta (6,4-8,2). Ancora a livello formale, il prologo non solo ha corrispondenze dirette e forti con l'epilogo ma anche e specialmente con la parte prima e la terza, mentre l'epilogo si lega specialmente con la seconda e la quarta. In questo modo, e considerando anche le corrispondenze minori che evidenziano i legami tra le altre parti (ad esempio la prima con la quarta, ecc.), le varie sezioni del Cantico appaiono fortemente intrecciate tra loro da una ragnatela di corrispondenze verbali, che ne fanno emergere l'unità organica a livello poetico.

L'unità dell'opera appare anche a livello stilistico. Elliott passa in rassegna nove elementi di stile, che caratterizzano e attraversano tutto il poema: a) L'ambientazione primaverile; b) l'attenzione ("focus") concentrata sulla figura femminile; c) il tema dominante dell'amore; d) il dialogo, attraverso il quale si sostanzia l'amore; e) motivi e immagini trattati in maniera particolare e secondo la dinamica speculare ("mirroring dynamic"), cioè applicati sia alla figura maschile che a quella femminile; f) la coerenza di caratterizzazione della coppia: essa appare sempre unica e fedele; g) gli epiteti (soprattutto *וְדָרִי* e *רַעֲיָרָי*) come espressione di amore e di confidenza; i protagonisti rimangono però rigorosamente anonimi e quindi la loro relazione rimane cifra dell'universalità della relazione d'amore; h) sequenze di parole e di motivi in contesti diversi, che depongono a favore dell'unicità di autore del Cantico; i) infine i ritornelli, cui si è già accennato, non come elementi estemporanei o fittizi di unità, ma essenziali e perfettamente integrati.

Le conclusioni ermeneutiche sono brevi ma non meno significative. Secondo Elliott, data l'unità organica del Cantico, il suo significato può essere scoperto solo nell'unità globale e non in singole parti staccate dall'insieme.

a) Trattandosi di un poema lirico che parla dell'amore, la sua logica sarà quella tipica dell'amore: "Love's logic requires that certain situations or motives be continuously repeated" (p. 261) e di qui prendono il via i vari motivi della ricerca e del ritrovamento, della nostalgia e della gioia, ecc.

b) La creazione, e quindi l'ambito della sapienza, costituisce lo sfondo ermeneutico del Cantico, non solo perché il tema della sessualità umana e del matrimonio ha parecchi riferimenti negli scritti sapienziali (cfr Pr 30,19, che potrebbe suonare come lo spunto iniziale; Pr 5,15-20; 7,5-27; 9,13-18; 31,10-31; Sir 26,1-4; 36,21-26), anche se trattato in maniera diversa e più "seria",

meno “gioiosa”, ma soprattutto perché l’amore è qui visto come parte integrante dell’“ordine” divino nel mondo, l’amore che non distingue tra “sacro” e “profano” ma si richiama piuttosto al primo racconto della creazione, dove tutto ciò che è creato da Dio appare bello e buono (טוב). “Surely the dichotomy ‘sacred’ or ‘profane’, *either* a sacred allegory which speaks of the purest form of divine love *or* a ‘profane’ love song or anthology of love songs, is alien both to the Canticle itself and to the Wisdom tradition” (p. 265).

c) Senza discutere sulle successive interpretazioni della tradizione viva, è quindi opportuno ragionare, per il Cantico, in termini di antropologia teologica, quindi di positività dell’essere umano nella sua totalità, eliminando il pregiudizio che ciò che è “umano” non possa anche essere “sacro”.

Crede che l’opera della Elliott segni un punto fermo nella ricerca e nello studio sul Cantico.

1. I criteri formali e stilistici, adottati e sviluppati con rigore fino al limite della pedanteria nel capitolo secondo e riassunti nel terzo, pongono in evidenza l’unità organica del Cantico dal punto di vista letterario. Potranno sussistere ancora, naturalmente, opinioni divergenti, ma credo che potranno essere solo di dettaglio: non potranno intaccare globalmente la sostanza. L’attenzione alle immagini, ai motivi, al *Sitz im Leben*, ecc., che pure potranno portare ad altri approfondimenti di quest’opera unica nel suo genere all’interno della Scrittura, ma che sono di tipo non formale, verranno in seguito. Il dato di base resterà il carattere organicamente unitario dell’opera, il cui genere letterario è quello di poesia lirica.

2. Sono senz’altro d’accordo con le conclusioni ermeneutiche dell’autrice, quando afferma che il Cantico si innesta nella teologia sapienziale con una valutazione globalmente positiva dell’amore umano. Esso è un valore per sé, che si inserisce nell’ordine patente e nello stesso tempo misterioso posto da Dio nel mondo. E’ una caratteristica della Sapienza quella di parlare con semplicità disarmante degli argomenti più complessi e spinosi, proponendone le possibili soluzioni o lasciandoli come enigma, limitandosi ad esporli e a descriverli. In questo ambito l’amore, nella sua valenza gioiosa, estatica ed erotica, è descritto nelle sue forme più belle e solari. Manca nel Cantico qualsiasi valutazione “moralistica”. Se è possibile ragionare dai dati, non si può non argomentare che l’amore tra un uomo e una donna, anche nelle sue espressioni più tenere ed intime, è valutato positivamente, come un dono misterioso e meraviglioso, di cui gioire pienamente. Ciò non esclude, ma implica che in altri contesti culturali, con altre valutazioni antropologiche e teologiche, questo linguaggio affascinante e globale sia potuto diventare simbolico e quindi assumere altre valenze (allegoriche, tipologiche, ecc.). La tradizione viva non è in contrasto ma rappresenta, semmai, uno sviluppo ermeneutico del senso letterale del Cantico.

3. Non sarei d’accordo invece, se ho ben capito, sulla caratteristica “sponsale” dell’amore nel Cantico, sulla quale più volte ritorna la Elliott nel-

la sua opera. E' vero che la figura femminile viene chiamata talvolta כלה, ma questo appellativo è secondario rispetto a רעיה, e soprattutto la figura maschile non viene mai definita con l'appellativo di "marito". Non voglio dire che la caratteristica sponsale non sia da prendere in considerazione, anche per fugare eventuali interpretazioni accomodanti di relazioni sessuali pre- o extra-matrimoniali. Voglio dire che non mi sembra che il Cantico abbia una preoccupazione del genere, altrimenti avrebbe usato una terminologia diversa. E' vero che la fedeltà è presupposta, ma anche questa è una caratteristica peculiare del linguaggio e dell'esperienza d'amore. A mio parere il Cantico propone una relazione d'amore che è prima e anche al di là di una semplice unione matrimoniale, che, d'altra parte, sarebbe difficile comprendere dopo l'unione completa cui allude la conclusione della parte seconda (3,6-5,1), seguita dalla separazione e dalla ricerca all'inizio della parte terza (5,1-6,2) e dalla conclusione dell'epilogo, che invita ancora a riprendere la ricerca (8,14, cfr p. 210). L'amore è una forza talmente potente e misteriosa che non si accontenta mai, che non è mai sazia (8,6-7) e che nessuna unione è capace di saturare pienamente. Il possesso è sempre limitato, una tappa, aperta a successive realizzazioni. In questo senso credo sia possibile comprendere la "dinamica speculare", per mezzo della quale il medesimo termine chiave אהבה è attribuito sia alla figura maschile che a quella femminile. Ambedue ne sono come i rappresentanti e le immagini parziali, l'uno per l'altra e viceversa. L'amore si concretizza in una figura ma non sembra esaurirsi nel possesso momentaneo della figura medesima. L'amore oltrepassa i limiti della figura della persona amata, eppure non potrebbe fare a meno di essa. Questo processo richiama alla mente procedimenti analoghi negli scritti sapienziali. Ad esempio, in Pr 5 l'apprendimento della sapienza passa attraverso l'ascolto dei maestri (5,1.12-13) e c'è un legame tra la sapienza e la "donna della giovinezza" (5,15-19). Così la stoltezza si manifesta attraverso l'ascolto della "straniera" e i rapporti con lei (Pr 5,3-6.20; cfr Pr 7).

Il linguaggio erotico del Cantico può essere diventato o essere pensato come una "cifra" del rapporto con la Sapienza-ordine, che è realtà totalizzante ed esclusiva, pregustata attraverso figure e insegnamenti concreti ma mai posseduta pienamente, perché affonda le sue radici nel mistero di Dio presente nella sua creazione, immanente e trascendente nello stesso tempo. In questo modo penso sia comprensibile l'affermazione della Elliott quando, parlando della realtà dell'amore nel Cantico, afferma: "While the mood throughout is joyous, the consideration is nonetheless serious as it explores the various facets of this great mystery and seeks to provide a guide to wisdom" (p. 263). Non si tratta di un'altra allegorizzazione (amore = sapienza) ma piuttosto di comprendere uno degli aspetti più significativi del linguaggio dei sapienti: l'intuizione che per capire il mistero celato nella creazione è necessario amarlo e che nelle realtà umane, come quella dell'amore tra un uomo e una donna, questo mistero è già presente ed è possibile sperimentarlo.

4. Un paio di osservazioni di dettaglio: a) la bibliografia è scelta e abbondante, anche se non tutta viene citata nell'opera, come appare dall'indice degli autori (una mancanza piuttosto significativa, tra gli autori recenti, è quella di O. Keel); b) il dattiloscritto poteva essere più curato: gli errori di battitura, anche per un libro di difficile scrittura come questo, sono un po' troppi!

V. Cottini

Vivian Angelo (Hrsg.), *Biblische und Judaistische Studien: Festschrift für Paolo Sacchi* (Judentum und Umwelt 29), Frankfurt am Main Bern New York Paris: Peter Lang 1990, 711 pp., 21 × 14.5, sFr. 151,00

Vivendo a Gerusalemme, i rapporti con la madre patria, ad eccezione di quelli più stretti, sono ahimè difficili da tenere. Così ormai accade di rado che ci si senta ancora con gli ex-compagni di studio all'Università di Torino. Perciò ho saputo soltanto dalla locandina dell'editore Lang di questa bella e doverosa iniziativa di una raccolta miscellanea di studi in omaggio al Prof. Paolo Sacchi, alla quale posso dire che avrei contribuito anch'io volentieri. Cerco pertanto di soddisfare il mio debito di personale gratitudine verso il non ancora anziano maestro (questa Festschrift festeggia i suoi 60 anni) presentando almeno il volume, uscito in Germania nella collana Judentum und Umwelt.

Uscito in Germania: anche se poi i contributi in tedesco non sono molto numerosi (appena 5 su 35: ma ce ne sono anche in inglese, in francese, in spagnolo) questo fatto dice abbastanza la risonanza non solo nazionale che il magistero di Sacchi nel campo biblico e giudaistico ha avuto in questi ultimi trenta anni. E l'ambito tedesco, in particolare, è senz'altro quello che più ha influito sulla carriera accademica di Paolo Sacchi, formatosi a Firenze alla scuola di Pasquali, che si rifaceva a sua volta alla grande tradizione filologica tedesca. Un volumetto che Sacchi penso abbia messo in mano fin dall'inizio ad ogni suo allievo è la *Textkritik* di Paul Maas.

Il volume in suo onore è stato curato da Angelo Vivian, che è anche l'autore dello studio più consistente che vi si trova raccolto, ma il Vorwort viene firmato, oltre che da lui, da Johann Maier, autore dello studio introduttivo e direttore della serie in cui appare il volume, e da Bruno Chiesa, uno dei primi allievi torinesi di Sacchi (che nella stessa serie di Lang ha già pubblicato due titoli).

Naturalmente, il volume si apre con una bibliografia degli scritti dell'autore festeggiato, attraverso la quale si può cogliere la descrizione di una parabola ricca e coerente nei suoi maggiori interessi di studioso. Si comincia dagli anni '50, che sono quelli basilari della sua formazione e dei suoi studi universitari, e questi gravitano intorno alle lingue classiche e alla filologia del Nuovo Testamento (*Alle origini del NT*, è la sua tesi di laurea pubblicata a Firenze

nel 1956). Nel 1958 scrive ancora delle *Linee di sintassi greca* e negli stessi anni, se non erro, pubblica anche una storia del mondo antico per le scuole (che non è recensita in questa bibliografia).

Ma a cominciare dagli anni '60 i suoi interessi diventano sempre più chiaramente semitistici e si spostano dai LXX (verso i quali comunque nutrirà sempre la massima ammirazione) al TM. Nel 1968 e nel 1971, rispettivamente, escono le sue due traduzioni dall'ebraico del libro dei *Giudici* e di *Qoelet* nella serie della Nuovissima Versione della Bibbia stampata dalle Edizioni Paoline. Sono stato a scuola da Sacchi nella prima metà degli anni '70 e a quel tempo il suo interesse filologico ed esegetico era ancora prevalentemente rivolto al testo ebraico dell'AT.

La *Storia del mondo giudaico* è del 1976, e raccoglie il materiale dei corsi monografici tenuti negli anni precedenti. Ma qui per "mondo giudaico" si intende ancora prevalentemente quello rappresentato dagli scritti biblici postesilici. Tuttavia il passo ormai era breve da qui alla immersione in un altro mare magnum: quello degli apocrifi giudaici intertestamentari. Alla fine degli anni '70 Sacchi fonda una rivista di studi giudaistici cui dà un nome programmatico, "Henoch", e il primo articolo che vi scrive s'intitola: *Il Libro dei Vigilanti e l'apocalittica*.

Tra l'81 e l'89 escono i due volumi di un'opera altamente benemerita in Italia e da lui diretta: gli *Apocrifi dell'AT* per la Utet di Torino. Tra queste due date, su Henoch e in altre sedi, la sua attenzione preponderante è rivolta a scandagliare i problemi legati all'interpretazione di questi testi, e più in generale a definire l'"essenza" ideologica di quel vasto e molteplice fenomeno letterario che va sotto il nome di "apocalittica". Questo è a tutt'oggi il centro principale della sua ricerca scientifica e del suo insegnamento, come testimonia la sua pubblicazione più recente: *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990.

Questa veloce rassegna serve a situare meglio anche i contributi che gli sono offerti da colleghi e studenti in questo volume, e che si ricollegano quasi tutti ora all'uno ora all'altro aspetto dell'insegnamento del maestro festeggiato. Il titolo della Festschrift, in verità non molto fantasioso, è *Biblische und Judaistische Studien*; e anche se nell'opera non viene posta una distinzione netta tra i due, è chiaro che abbiamo una prima parte dedicata agli studi biblici, e una seconda, assai più sviluppata, dedicata invece agli studi giudaistici.

La maggior parte dei contributi (più di 20) sono in italiano, ciò che fa davvero onore a Sacchi, perché i loro autori sono in gran parte degli studiosi giovani, sia direttamente suoi allievi a Torino, sia raccolti attorno alla "Associazione italiana per lo studio del Giudaismo" (AISG) della quale Sacchi è stato il primo Presidente.

A parte lo studio di Vivian, che presenta l'elaborazione di un lessico concettuale del trattato mishnico Berakhot ed occupa circa 150 pp. (a parte anche

lo studio di Maier sulla Torah), tutti gli altri articoli sono di poche pagine, a volte anche solo delle brevi comunicazioni scientifiche. Gli argomenti sono i più disparati, impossibile rintracciare delle linee comuni, tanto meno rendere conto di ciascuno. Mi limito ad elencare qualche titolo. Nella sezione biblica: J. Maier, *Torah und Pentateuch, Gesetz und Moral. Beobachtungen zum jüdische und christlich-theologischen Befund*; J.A. Soggin, *Appunti per lo studio della religione d'Israele in epoca preesilica*; G. Miletto, *Il Kethib-Qere nella tradizione babilonese*; A. Rofè, *4QSam in the light of Historico-literary Criticism*. Nella sezione giudaistica, si va dal problema delle traduzioni antiche e del Targum: N. Fernández Marcos, *Símmaco y sus predecesores judíos*; L. Díez Merino, *La onomástica hebreo-aramea...en el targum de Crónicas*; agli scritti di Qumran: F. García Martínez, *Tradiciones apocalípticas en Qumran*; alla letteratura rabbinica: G. Stemberger, *Das Fortleben der Apokaliptik in der rabbinischen Literatur*; al Medioevo: G. Busi, *I manoscritti ebraici della Scrittura copiati a Roma tra Due e Trecento*; B. Chiesa, *Una fonte sconosciuta dell'Etica di Shem Tob ibn Falaquera*; L.N. Goldfeld-Vogelman, *Yehudah ben Shemaryah, a 13th Century Scholar*.

Come si può vedere, gli studi raccolti sono miscellanei, spaziano a tutto campo, su un arco di interessi scientifici molto ampio. Tuttavia, una certa omogeneità essi la presentano pure, non dal punto di vista contenutistico, ma da quello metodologico. In genere sono tutti dei buoni contributi di carattere storico-filologico, quelli italiani non meno di quelli stranieri. E credo si possa ben dire che è proprio questa la lezione di Paolo Sacchi.

A. Mello

Fusco Vittorio, *Povertà e sequela* (Studi Biblici 94), Brescia, Paideia Editrice, 1991, 147 pp., 21 × 13.5 cm, Lit. 18000

Lo studio del Fusco è un'applicazione seria e rigorosa del metodo storico-critico al testo di Mc 10,17-31 e paralleli, precisamente alla pericope sul "giovane ricco". L'articolazione dell'opera è chiara e logica: "Attraverso un panorama della storia dell'interpretazione (cap. primo, 2) – scrive l'A. – cercheremo di individuare i punti nodali del problema e i principali tipi di interpretazione (L'interpretazione rigoristica di tipo escatologico-ascetico – L'interpretazione rigoristica di tipo etico-sociale – L'interpretazione etico-sociale non rigoristica – La povertà come esigenza di una vocazione particolare – La contestazione di Lutero – L'interpretazione «cristologica» – L'interpretazione «soteriologica» – La discussione più recente nell'esegesi cattolica), anticipando all'occorrenza qualche elemento di valutazione critica; studieremo poi più dettagliatamente la versione marciana (cap. secondo), più rapidamente i paralleli in Mt (cap. terzo) e in Lc (cap. quarto) e infine a titolo di ipotesi

tenteremo una ricostruzione dell'origine e dell'evoluzione delle tradizioni soggiacenti (cap. quinto)" (pp. 17-18).

L'opera si distingue per chiarezza, sinteticità e rigore logico e metodologico: un vero contributo scientifico all'esegesi biblica in generale e della pericope del "giovane ricco" in particolare. Offre inoltre molti spunti di riflessione sul tema molto dibattuto in campo religioso e vocazionale: "Povertà - Sequela", che possono servire come traccia per una più approfondita e matura ricerca sulla vita religiosa: sotto quest'aspetto l'opera non è mai arida, ma è scritta con una viva partecipazione al problema, con il cuore di un "discepolo". Infine, può servire anche nella pastorale del "laicato impegnato", fornendo ad essa dei fermenti di coscientizzazione etico-sociale sul problema delle "ricchezze" per un cristianesimo vivo e dinamico.

Da un punto di vista critico, invece, ci saremmo aspettati un maggiore approfondimento sull'ipotesi, di per sé molto seducente e di molta attualità, che Mc 10,17-31 sia una catechesi rivolta principalmente ai "missionari itineranti" e solo in un periodo successivo, postpasquale, un allargamento paradigmatico-spirituale a tutti i cristiani, di cui poi si è servita una parte della tradizione patristica ed ecclesiale in genere. È vero che l'A. ritorna parecchie volte su tale ipotesi (pp. 14-15; 81-85; 110; 119-120), ma le sue argomentazioni non ci sembrano molto convincenti. Così, tanto per portare qualche esempio, ci convince poco quando scrive: "Quest'aggiunta («o la moglie», fatta da Luca al testo di Mc 10,28-31) conferma, se ce ne fosse bisogno, che i distacchi descritti non sono quelli provocati nelle famiglie dalle persecuzioni o da conversioni osteggiate dai parenti, ma quelli liberamente compiuti da alcuni per dedicarsi più completamente all'attività missionaria (1Cor 7,7s.32-35; 9,5)". Che nella Chiesa primitiva esistessero dei missionari itineranti non ne dubito, ma che la catechesi di Mc 10,17-31, perché non riporta l'aggiunta di Lc 18,29, sia diretta ai missionari itineranti mi lascia perplesso e per nulla convinto. La stessa cosa dicasi per ciò che l'A. afferma a p. 120: "ma principalmente perché qui il nucleo stesso del loghion (anche prescindendo dai probabili ritocchi redazionali «per l'evangelo» e «insieme a persecuzioni») sembra presupporre *la prolungata esperienza missionaria della chiesa primitiva*; e anche perché quando Gesù parlava della nuova famiglia creatasi per lui e per i discepoli (e potrebbe essere questo un punto di partenza da cui si è sviluppata l'idea del nostro loghion), la indicava nel gruppo stesso e non nelle persone evangelizzate (Mc 3,31-35), qui invece si presuppone una *comunità molto diversificata: uomini e donne, vecchi e giovani...* (cfr cap. secondo, 4)" (le sottolineature sono mie). In base alla testimonianza dei vangeli e degli Atti (Lc 8,1-3; Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; At 1,12-15) mi sembra che la comunità sin dagli inizi sia stata "molto diversificata" e inoltre non si vede perché il detto di Mc 10,29-30, senza l'aggiunta "per l'evangelo" (l'altra "insieme a persecuzioni" potrebbe essere a mio avviso originaria, dato che Gesù e i discepoli avevano sperimentato già delle persecuzioni: cfr Mt 10,14.16; Mc 6,11;

Lc 9,5; 10,3), non possa riferirsi anche a un gruppo ristretto e con una esperienza missionaria anche iniziale.

Nonostante queste osservazioni, però, ritengo esatta l'affermazione del Fusco (pp. 14-15) secondo cui l'abbandono di tutto, in senso inequivocabilmente letterale, faccia parte delle condizioni indispensabili, richieste a delle persone particolari (siano queste un "gruppo itinerante di discepoli" o semplicemente dei discepoli che seguono a tempo pieno Gesù "per la sua via"), per "seguire Gesù" e che solo più tardi (dopo la pasqua) esse vengono interpretate come condizioni indispensabili per la salvezza, forse meglio in base al testo (il termine $\sigma\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$ è a mio avviso secondario) "per avere la vita eterna" e "entrare nel Regno di Dio". Ciò è importante, in quanto permette da una parte di riaffermare la validità del "carisma religioso" secondo tutta la tradizione antica e moderna, e dall'altra di stimolare il "carisma del laicato cristiano" che deve seguire Cristo con la stessa radicalità, anche se con un'attuazione differente e aderente al proprio carisma personale.

Infine, mi sia permessa un'osservazione breve riguardo alla forma di Mc 10,17-22, che per l'A. inizia come "dialogo dottrinale" e finisce come "storia di vocazione" (pp. 47-48; 54). In verità l'A. oscilla nel caratterizzare la domanda di quest'anonimo personaggio del racconto: domanda a carattere generale o a carattere personale? Alla fine si decide per la prima ipotesi, ma con una motivazione che ci lascia perplessi: l'interlocutore "si rivolge a lui come maestro e non come direttore spirituale". Ma il "maestro" della tradizione giudaica è l'una e l'altra cosa; il discepolo quindi poteva rivolgergli sia domande dottrinali che domande personali; anzi, siccome la dottrina doveva servire per la vita, si potrebbe dire che l'interlocutore abbia posto una domanda esistenziale. In ogni caso, a me sembra che Dibelius e Taylor abbiano visto meglio: nel contesto marciano la pericope ha assunto la forma di un "paradigma", buono per esemplificare il rapporto conflittuale "sequela-ricchezza".

A. M. Buscemi, ofm

Tzaferis Vasilios – **Blenkinsopp** Joseph – **Langhlin** John C. H. – **Wilson** John F. – **Kessin Barman** Elizabeth – **Peleg** Michal – **Berman** Ariel, *Excavations at Capernaum*, vol. I, 1978-1982, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana (in association with Pepperdine University) 1989, XX-234 pp. 31.5 × 23.5 cm, 14 plans

L'opera, scritta in collaborazione, è un resoconto di cinque campagne di scavi (1978-1982) condotte nella proprietà greco-ortodossa di Cafarnao situata ad oriente della proprietà dei francescani. Il direttore degli scavi è il Dr. Vassilios Tzaferis del Dipartimento delle Antichità.

Vengono passati in rassegna circa quattro secoli di storia del sito dagli inizi del settimo agli inizi dell'undecimo secolo d.C. (secondo la cronologia suggerita dagli scavatori). Per il periodo romano-bizantino è previsto un secondo volume (Capernaum 2).

Dopo una breve prefazione (pp. xvii-xx) e una tavola riassuntiva degli strati (p. xxi), il direttore Tzaferis descrive con stile chiaro e conciso i resti architettonici (pp. 1-28) seguendo la successione degli strati incontrati nelle quattro aree scavate. Michal Peleg del Dipartimento delle Antichità offre una articolata e abbondante trattazione della ceramica comune (pp. 31-113) ed Elizabeth Kessin Berman studia la ceramica smaltata (pp. 115-130). Segue una fugace rassegna dei piccoli oggetti da parte di Tzaferis e Michal Peleg e finalmente lo studio delle monete (pp. 139-179) da parte di John Wilson dell'Università Pepperdine in California, compresi gli "sgraffiati", analizzati da Ariel Berman del Dipartimento delle Antichità (pp. 181-190). La descrizione dei resti architettonici e degli oggetti è finalmente seguita dalla trattazione di alcuni temi generali: John C. H. Laughlin dell'Averett College (Virginia) ripropone la identificazione del sito (pp. 191-199) e Joseph Blenkinsopp della Università Notre Dame (Indiana) passa in rassegna le fonti letterarie (pp. 201-211), mentre il direttore Tzaferis offre un sommario storico (pp. 214-221). Il libro si conclude con una abbondante bibliografia*.

La veste tipografica è di buona qualità e la lettura è agevolata sia da abbondanti figure e disegni riprodotti nel testo, sia dagli eccellenti piani in fondo al volume. Il metodo scientifico dello scavo si riflette nella accuratezza dei registri e delle tavole che permettono al lettore una valutazione personale dei ritrovati, anche se per la ceramica si è preferito una trattazione per tipologie sulla base di esemplari scelti e per giunta ristretti soltanto alle aree A e C (p. 31).

In quanto ai resti architettonici, gli scavatori hanno incontrato in tutte e quattro le aree (A, B, C, D) una parte della zona residenziale della cittadina antica. La ristrettezza delle aree non ha permesso di riscoprire ancora un intero quartiere. Di tanto in tanto Tzaferis propone alcune strutture come edifici pub-

* Nel corso della presente recensione saranno utilizzate le seguenti abbreviazioni:

Cafarnao II: Loffreda S., *Cafarnao. II: La Ceramica*. Jerusalem 1974.

ELS: Baldi D., *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*. Jerusalem 1982.

Hayes 1972: Hayes J. W., *Late Roman Pottery. A Catalogue of Roman Fine Wares*. London 1972.

Loffreda 1983: Loffreda S., "Nuovi contributi di Cafarnao per la ceramologia palestinese": *LA* 33 (1983) 347-372.

Tzaferis 1983: Tzaferis V., "New archaeological evidence from Capernaum requires a revision of the accepted historical facts": *BA* 46 (1983) 198-204.

blici, pur lasciando indeterminata la loro specifica funzione (pp. 6s). Di un certo interesse è la istallazione per pesci scoperta nell'area D, come pure la banchina (fig. 4 a p. 3) che poteva servire non soltanto come frangionde ma anche per l'attracco delle barche.

Tali resti architettonici sono distribuiti secondo cinque strati per i quali a p. xxi si dà la seguente datazione:

Stratum V	Early 7th century - A. D. 650
Stratum IV	A. D. 650 - 750
Stratum III	A. D. 750 - mid-9th century
Stratum II	Mid-9th century - mid-10th century
Stratum I	Mid-10th century - A. D. 1033

In un precedente articolo Tzaferis (1983, pp. 198-204) aveva datato gli stessi strati "from the Late Byzantine period in the first half of the seventh century to the middle of the tenth century A. D." (p. 201). Riconosco il diritto, anzi il dovere, da parte dello scavatore di modificare anche sostanzialmente la cronologia proposta precedentemente. D'altra parte resta alquanto sorprendente che una datazione definitiva così esatta sia soltanto enunziata, piuttosto che essere il soggetto di una lunga trattazione a parte in quella che è la pubblicazione finale. In altre parole il dottor Tzaferis non solo non ci dice i motivi che lo hanno spinto a modificare la cronologia precedentemente proposta, ma neppure ci espone ex professo le basi archeologiche che suffragano la nuova e definitiva cronologia. Per queste ragioni il lettore deve da solo ripercorrere tutto il libro e vagliare criticamente tutto il materiale pubblicato per formarsi un'idea personale sull'attendibilità o meno di quella successione cronologica.

Seguendo questa via piuttosto lunga e ingrata, sono giunto "bona fide" alla conclusione che non sono certamente le monete a rendere credibile la datazione degli strati offerta da Tzaferis. A parte infatti il fantastico lotto di 282 dinari aurei, trovati tutti insieme e ben datati fra il 696 e il 743 d. C., le trentuno monetine pubblicate sono assolutamente insufficienti a dare un qualsiasi fondamento concreto alla datazione sopra accennata. E difatti: diciannove monete sono state trovate in superficie o nelle sezioni o nella riempitura o sono dichiarate non stratigrafate (queste sono i numeri 1, 3, 5, 8, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 30). Una monetina (n. 31) è del mandato britannico e non ci interessa. Rimangono a nostra disposizione soltanto undici monetine, provenienti dall'area A. La distribuzione delle undici monete è la seguente:

- Strato V: n. 4 del 222-235 d.C.; n. 9 di Costantino (II?); n. 11 di Valentiniano II (375-392)
- Strato IV: n. 6 di Costantino I; n. 7 di Costanzio II; n. 10 di Giuliano II; n. 16 di Giustino I, n. 25 e 28 degli Umayyadi (dopo la riforma)

Strato III: n. 2 di Adriano; n. 23 del primo periodo degli Umayyadi
Strati II e I : nessuna moneta stratigrafata

Confrontando questo specchietto con le datazioni proposte per gli strati, si vede subito che le monete non solamente non aiutano, ma porterebbero completamente fuori strada.

Nella migliore delle ipotesi c'è quindi da pensare che la datazione proposta si basi sulla successione stratigrafica della ceramica, databile in base ad altri scavi e ad altri studi. In realtà la ceramica occupa la parte centrale e più vistosa della pubblicazione, da p. 31 a 130 ed è stata trattata con competenza e meticolosità. Sono d'accordo con Michal Peleg quando scrive che "the five main floor levels found enable five occupational phases to be distinguished, allowing for controlled, sealed loci from which most of the pottery exemplars were chosen" (p. 31). Questa è però soltanto ciò che in archeologia si chiama "cronologia relativa". Il problema che mi sono posto è invece la "cronologia assoluta" enunciata da Tzaferis nello specchietto a p. xxi. Francamente, dopo avere controllato tutte le monete pubblicate, non posso capire come la stessa Michal Peleg possa scrivere che "dated coins and oil lamps accompanying these established phases also aid in dating" (p. 31). In breve, la cronologia così esatta assegnata ai cinque strati è ancora interamente da dimostrare.

A titolo di esempio concreto, insisto sulla datazione dello strato V. A pagina 216 Tzaferis suggerisce che lo strato V ebbe origine fra il 629, anno in cui Eraclio riaffermò il suo dominio sulla Palestina invasa dai Persiani, e prima del 636, anno in cui gli Arabi invasero la Palestina. Lo strato V dunque avrebbe avuto una durata di appena vent'anni, essendo la sua data finale assegnata al 650 d. C. Io sono sempre molto scettico di fronte a cronologie così precise e di brevissima durata e ho voluto controllare se i dati archeologici a nostra disposizione possono conciliarsi con questa datazione. Mi soffermo su alcuni piatti.

Fra i tipi scelti di ceramica provenienti dallo strato V, compaiono i "Galilaeen bowls" (p. 49 e fig. 44:1-7) i quali sono attestati anche nello strato IV, dove però sono già in declinio (p. 49). A p. 111 leggo che questi piatti sono abbondanti nello strato V: "Side-by-side with the Fine Ware are local Galilaeen bowls, which are also abundant and may even represent the North Palestinian competitor to Late Roman Ware". Gli esemplari pubblicati appartengono al tipo più tardivo che io ho contrassegnato con la sigla A 15 (Cafarnao II, p. 40). Sempre dallo strato V proviene un esemplare, pubblicato a p. 47, fig. 43:20, che corrisponde al mio tipo A 14 (Cafarnao II, p. 40). Michal Peleg è nel giusto quando afferma che "all the comparative examples are from Roman and Byzantine contexts, and there are no examples of later date. It is not entirely clear, however, when the group actually ceased to be common within this span of time" (p. 49). In altre parole, la presenza di questi "Galilaeen bowls" nello strato V e addirittura nello strato IV sembra sia stata avvertita da Peleg con una

certa sorpresa e come una difficoltà alla datazione proposta da Tzaferis. Dai numerosi ambienti da noi scavati nel settore francescano di Cafarnao risulta abbastanza chiaro che i suddetti piatti non compaiono nel settimo secolo e che anche nel sesto secolo essi sono rari se non del tutto scomparsi. In altre parole, si ha già il forte sospetto che la cronologia enunziata per lo strato V sia sostanzialmente troppo tardiva.

Alla stessa conclusione ci porta la presenza, negli strati V e IV, degli esemplari di ceramica importata pubblicati nella fig. 42:29-32. Questi appartengono alla "Cypriot Red Slip Ware, Form I" secondo la classifica di Hayes (1972, pp. 372s), il quale suggerisce come datazione "late fourth century (or earlier) to about third quarter of the fifth century" (ibidem, pp. 373). Di nuovo si ha la forte impressione che la datazione proposta da Tzaferis per gli strati V e IV sia troppo tardiva e vada sostanzialmente corretta.

L'orlo pubblicato a p. 35 nella fig. 42:1 proviene dallo strato IV e appartiene alla African Red Slip Ware, Form 78, che secondo Hayes (1972, pp.127) è probabilmente una forma del quinto secolo.

L'orlo pubblicato a p. 37, fig. 42:25 e proveniente dallo strato V appartiene alla "Late Roman C Ware, Form 5 B" e viene datato da Hayes (1972, p. 339) nella prima metà del sesto secolo. Sempre in merito alla "Late Roman C" sorprende la frequenza, negli strati V e IV, della forma 3 (fig. 42:7-24) assegnata da Hayes (1972) fra la seconda metà del quinto e la prima metà del sesto secolo, mentre sembra piuttosto rara la forma 10 (fig. 42:26-28) assegnata da Hayes (1972, p. 346) fra il tardo sesto secolo e la metà del settimo.

Senza voler moltiplicare gli esempi, credo che la datazione iniziale dello strato V nella seconda decade del settimo secolo non trova nessuna conferma né sulle monete, né sulla ceramica e probabilmente deve essere alzata di almeno un secolo e mezzo.

E' pacifico che la cronologia sia la spina dorsale di ogni ricostruzione storica ed è per questo che ho letto con particolare attenzione il capitolo 10 (pp. 213-221) in cui viene offerto, a conclusione del volume, un sommario storico che è piuttosto un rimaneggiamento dell'articolo sopra citato.

In quell'articolo notai affermazioni che mi lasciavano perplesso e che non mancai di segnalare a voce. Tzaferis suggeriva allora le seguenti idee: 1. Fino agli inizi del settimo secolo Cafarnao si sviluppò esclusivamente nella "western Franciscan section", mentre a partire da quella data il villaggio si sviluppò soltanto nella "east Greek section". 2. Fino agli inizi del settimo secolo la popolazione di Cafarnao era quasi interamente giudaica, mentre la comunità cristiana costituiva una percentuale trascurabile. 3. Durante l'invasione persiana (614-629) gli ebrei di Cafarnao distrussero la chiesa ottagonale. Senonchè l'imperatore Eraclio, ricacciati vittoriosamente i Persiani, si vendicò contro gli ebrei, e ne distrusse i quartieri e la stessa sinagoga che si trovano attualmente nella zona di proprietà francescana. Nello stesso tempo lo stesso Eraclio, durante la breve parentesi fra il 629 e il 636 costruì una nuova cittadina nel setto-

re orientale (oggi in possesso dei Greci-Ortodossi) con popolazione in predominanza cristiana (strato V). Questa occupazione ebbe breve durata e una nuova popolazione, difficile a identificarsi, si insediò a Cafarnao.

Appena apparso l'articolo, feci cortesemente notare al dottor Tzaferis e agli altri membri della spedizione mista, i seguenti punti. Anzitutto è oramai pacifico che nel periodo arabo Cafarnao continuò ad essere occupata anche nel settore "francescano", come risulta evidente dallo scavo dell'insula VIII a occidente della sinagoga, senza parlare del "livello Orfali" nell'insula II fra la sinagoga e la chiesa ottagonale e di altri resti sparsi un po' dovunque. Incidentalmente, va detto che è altrettanto pacifico che nel periodo romano-bizantino Cafarnao si estendeva, sia pure parzialmente, anche nell'attuale proprietà greco-ortodossa, tanto che a questo periodo sarà dedicato un secondo volume.

Quanto all'affermazione che la popolazione di Cafarnao sarebbe rimasta sostanzialmente ebraica fino agli inizi del settimo secolo, feci osservare che le numerosissime croci su piatti di terra sigillata, incontrate nel "settore francescano" e da me ampiamente pubblicate, sembrano indicare esattamente l'opposto. Al contrario chiedevo con insistenza se vi fossero basi davvero solide per sostenere, riguardo allo strato V, che "the majority of the newcomers were apparently Christians" (ibidem, p. 203) e quali fossero i motivi per supporre un cambiamento di popolazione nello strato successivo.

Nel sommario storico della relazione finale Tzaferis ha recepito alcune delle mie osservazioni orali e ha sfumato certe affermazioni che nel precedente studio mi sembravano piuttosto gratuite. D'altra parte si ha l'impressione che l'autore, nel rimanipolare l'articolo precedente, abbia in realtà messo insieme osservazioni che mi sembrano contraddittorie. Cito un esempio. A p. 215 Tzaferis scrive ancora (ripetendo quasi alla lettera il testo del precedente articolo) che "the location of the Byzantine church at Capernaum, adjacent to the synagogue, does not necessarily prove the existence of a large or small local Christian community". Nello stesso tempo a p. 216 aggiunge: "The demographic changes that began in Palestine in general, and in Galilee in particular, during the late 5th-6th centuries A. D., *certainly did not bypass Capernaum* (il corsivo è mio). It can be assumed that in these two centuries *there was a massive influx of Christians at Capernaum, as at other sites*" (si veda anche quanto scrive a p. 217, nota 11). A quali delle due teorie dobbiamo prestar fede? Un altro esempio di asserzioni discordanti: a p. 216 si continua a scrivere che sotto Eraclio "a new town of entirely different plan was constructed east of the earlier town" (vale a dire nella attuale proprietà greco-ortodossa). Subito dopo leggiamo che "this historical picture corresponds with the archaeological evidence from both the Franciscan and the Greek-Orthodox excavations". Mi preme far presente che l'insula VIII, con resti arabi sovrapposti a strati bizantini e romani si trovano esattamente

ad ovest della sinagoga e provano tutto il contrario di quanto sostiene Tzaferis.

Inoltre, partendo ancora dal presupposto che lo strato V sia iniziato nel settimo secolo, egli scrive che “the Byzantine authorities *certainly* (il corsivo è mio) made effort to settle primarily Christians at the site”. Da dove viene tanta certezza se poche righe dopo ci si dice che si tratta di semplici “assumptions”? E’ davvero esistita a Cafarnao nel periodo arabo una chiesa di San Giovanni “dedicated primarily to serve the religious needs of the local Christian community”(p. 217)? In realtà il testo del monaco Epifanio (nono secolo) menzionato a p. 217, nota 10, parla di una casa (οἶκος) del teologo e non di una chiesa. Inoltre che valore probativo possono avere per la “cristianità” dello strato V un solo stampo di croce su terra sigillata che in realtà è stato trovato nello strato IV di una stradetta (pl. 2:a e fig. 42:49) e una sola gemma con il monogramma di Cristo (pl. 2:d e fig. 72:71) trovata nel vano 2 dell’edificio F dello strato I (cfr. pl. XIV)?

Tenendo presente sia la cronologia contestata dello strato V, sia l’errata localizzazione dell’insula VIII (che non si trova a nord, come è scritto erroneamente a p. 216, ma ad ovest della sinagoga) non mi sembra possibile accettare l’idea che Cafarnao raggiunse la sua massima espansione a partire dal settimo secolo.

Ho letto con interesse lo studio di Elizabeth Kessin sulla ceramica smaltata (pp. 115-130). Essa è nel giusto quando si lamenta che “in addition to the lack of scientific studies devoted to the ceramics of the early Islamic period, one must also recognize that there is a paucity of publications devoted to the typological development of pottery from the post-Byzantine period in Galilee and the surrounding regions” (p. 116). Proprio per questa paucità di studi, oso additare a Kessin un mio articolo in cui ho presentato l’abbondantissimo assortimento di ceramica smaltata che incontrammo a Cafarnao nello scavo dell’insula VIII (Loffreda 1983, pp. 347-372). Molto probabilmente la cronologia assoluta che proposi va riveduta drasticamente; al contrario la successione stratigrafica dei diversi vasi smaltati mi sembra molto buona e può servire da confronto con le conclusioni raggiunte dalla Kessin riguardo alla cronologia relativa.

Non vorrei insistere troppo sui nostri punti di divergenza (che sono ancora molti) per non dare l’impressione di un giudizio troppo severo dell’opera. Ci sono fra noi anche sostanziali punti di intesa. Per esempio, sottoscrivo pienamente l’affermazione di John Laughlin secondo cui “rarely, if ever, in the history of archaeology of the Holy Land have the literary references to a place been supported by the archaeological evidence as in the case of Capernaum” (p. 198) e che, per quanto riguarda la identificazione del sito, “the evidence is overwhelming” (p. 199). Vorrei soltanto far presente una svista: a p. 194, Laughlin scrive che Eusebio di Cesarea non offre una localizzazione precisa di Cafarnao. L’autore sarà certamente felice di conoscere che proprio Eusebio pone Cafarnao a

due pietre miliari da Korazin: “Korazin, città della Galilea ... è al presente un luogo in rovina alla seconda pietra (miliare) da Cafarnao” (ELS, p. 306, n. 460).

Ho letto anche con comprensibile soddisfazione che “the archaeological evidence from the Franciscan excavations would support a date in the 4th or 5th century A.D. for the building of the synagogue, perhaps in reaction to the large-scale construction of churches throughout Palestine during these two centuries” (p. 215). Con i tempi che corrono ci vuole del coraggio per prendere pubblicamente (in privato è diverso!) una così chiara posizione in favore di questa nostra cronologia tardiva che per molti colleghi è ancora un’eresia. Finalmente ci piace notare che Tzaferis riconosca la chiesa ottagonale “a shrine (the house of St. Peter)” (ibidem) anche se egli esaspera talmente il concetto di santuario da escludere che la stessa chiesa possa essere servita anche per le necessità della comunità cristiana di Cafarnao che, come lui stesso ora riconosce, doveva essere numerosa.

Auguro di cuore a Tzaferis e ai suoi colleghi che il secondo volume annunciato venga presto alla luce. Il villaggio di Cafarnao detiene in archeologia un posto di indiscutibile primato sia per le prolungate e appassionante ricerche, sia per le pubblicazioni. Le nostre opinioni personali possono anche tramontare; l’importante è offrire un materiale oggettivo e ben documentato.

S. Loffreda, ofm

Meimaris Yannis E. , *The Monastery of Saint Euthymios the Great at Khan el-Ahmar, in the Wilderness of Judaea: Rescue Excavations and Basic Protection Measures, 1976-1979*. Preliminary Report, Athens 1989, 120 pp., delle quali 63 sono tavole di foto e disegni in bianco e nero (166 figure) e 8 sono tavole a colori; 17 x 24 cm

Uno dei fenomeni più interessanti nella storia della Chiesa di Gerusalemme è la grande diffusione del monachesimo nella regione desertica a oriente e a meridione della Città Santa, diffusione promossa in modo speciale ad opera di persone dalle provenienze più diverse a motivo dell’attrattiva esercitata dalla vicinanza dei luoghi santi. Né la vitalità del movimento si limitò ai secoli del dominio cristiano, anche se, alla lunga, la mancanza di protezione sociale comportò sempre più spesso l’esposizione a pericoli e minacce mortali per i solitari del deserto e finì con il provocare lo smantellamento e infine, ad eccezione del solo monastero di S. Saba, l’abbandono totale degli insediamenti. Va riconosciuto alla chiesa greco-ortodossa il merito di aver saputo approfittare della progressiva “democratizzazione” del regime turco, nella seconda metà del secolo scorso, per riaprire qualcuno di questi antichi centri di spiritualità (S. Giorgio Cozebita, Monte della Quarantena presso Gerico) ma successivi tentativi di estendere la procedura ad altri siti si scontrarono con troppo grandi

difficoltà (Celle di S. Giorgio Cozebita, S. Teoctisto, Castellion-Kh. el-Mird e, più recentemente, Laura di Fara).

Conseguentemente si sviluppò anche un movimento di ricerca scientifica, condotto prevalentemente da parte di studiosi occidentali, sulle fonti, la storia, la topografia e l'archeologia del monachesimo del deserto. Vi hanno offerto il loro contributo anche gli studiosi francescani (in particolare i padri Bagatti e Corbo). Questo movimento vive ora una stagione di rinnovato interesse, con la ricerca, la scoperta e lo studio di vecchi e nuovi siti, da parte degli archeologi israeliani impegnati nell'esplorazione sistematica della regione, così come di quelli che lavorano per conto dell'autorità che governa i "territori occupati" (vedi numerosi contributi nel recentissimo volume: *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries, Essays in Honour of Virgilio C. Corbo ofm, SBF Collectio Maior 36*, a cura di G. C. Bottini - L. Di Segni - E. Alliata, Jerusalem 1990).

Di tutti i monasteri e laure del deserto di Giuda il Monastero di S. Eutimio (Khan el-Ahmar) conserva le rovine più vistose. Con il suo gran mucchio di macerie e i muri che ancora rimangono in piedi, fra cui la porta medioevale a sesto acuto, non mancherebbe di dominare ancora la pianuretta lievemente ondulata che gli si stende attorno, se non fosse oggi praticamente soffocato da un centro industriale e/o militare del tutto estemporaneo. Potrebbe anche aspirare a divenire una tappa preferenziale nella visita di turisti e di pellegrini, situato com'è vicino alla strada principale; senza parlare della legittima aspirazione che quella che è considerata come la casa-madre del monachesimo palestinese possa chissà forse, un giorno, essere restituita alla sua primitiva funzione di centro vivo di vita spirituale.

Il presente volumetto appare assai più sviluppato di quanto sia solita essere una relazione preliminare di scavo (come per altro l'opera si autodefinisce). In esso si intende rendere conto del lavoro fatto dall'autore per conto del Dipartimento delle Antichità israeliano e della Sezione archeologica dell'allora governatorato militare di Cisgiordania. L'autore (greco-ortodosso) seppe conquistare al proprio progetto la simpatia e la collaborazione di differenti istituzioni religiose e culturali di Gerusalemme (fra le quali è ricordato anche lo Studium Biblicum Franciscanum). In quattro brevi campagne, il piccolo gruppo di operai e di volontari guidato dall'autore condusse un lavoro di scavo e di restauro significativo dal punto di vista di una maggiore conoscenza del sito e della conservazione del monumento.

Lo studio inizia con una breve storia del sito e della vita del santo. Procede con una diffusa descrizione di ciascuna area di scavo e delle misure di protezione adottate a riguardo della chiesa principale, del cimitero, delle aree circostanti la chiesa, del refettorio ecc. Segue una descrizione dei piccoli oggetti; viene suggerita la possibile sequenza cronologica della chiesa e del cimitero, e lo studio termina con alcune precisazioni dell'autore circa il metodo di lavoro adottato.

Sono stati controllati, ristudiati e risistemati i resti portati alla luce dalla spedizione di D. J. Chitty (1928-30), dall'archivio del quale l'autore ha tratto numerose foto e disegni inediti (anche a colori), particolarmente della chiesa, dei suoi mosaici e resti di pitture. Si è approfondita in particolare l'indagine nell'interno della cripta funeraria, originaria del V secolo, dove è stata scoperta una seconda camera a volta alla quale dava accesso un passaggio segreto. Un frammento di pluteo marmoreo riusato nella chiusura di questo passaggio recava un'iscrizione con il nome di "Pietro" (l'Aspebet, amico di Eutimio?). Nessun dato più preciso è stato raccolto concernente l'ubicazione esatta della tomba del Santo. Si è visto che la cappella soprastante il cimitero appartiene alla fase medioevale del monastero, così come diversi altri ambienti scavati nei pressi della chiesa (sacrestia e refettorio) a est della porta di ingresso (celle) e nel settore occidentale sul lato opposto alla chiesa (torre?).

Con una certa abbondanza l'autore utilizza notizie storiche e fonti letterarie (spesso poco conosciute) per illuminare aspetti dello scavo e dare ragione dei ritrovamenti. Questo fatto contribuisce a rendere la lettura veramente istruttiva.

Poiché si tratta di una relazione preliminare, è chiaro che l'autore si riserva il diritto di provvedere in futuro più complete descrizioni dello scavo e degli oggetti, elementi architettonici, ceramica, monete e altro materiale metallico, vetri, ossa ecc. come è esplicitamente affermato nella prefazione.

E. Alliata, ofm

Wilkinson John (ed.), con Joice Hill e W. F. Ryan, *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*, The Hakluyt Society, London 1988, XI-372 pp., 15.5 × 22.2 cm, 24 piantine o carte, £ 16

Il viaggio a Gerusalemme è un argomento tipico di interesse non solo religioso, ma anche letterario, storico, sociale, ambientale, geografico e altro. E' bene che la nota collana di testi della Hakluyt Society abbia accolto nel suo ambito anche questo aspetto non trascurabile della letteratura di viaggi.

Il presente volume, agile all'apparenza ma copioso nella sostanza, consta di una parte introduttiva (pp. 1-84), di un corpo centrale (pp. 85-336) e di alcune appendici (pp. 337-372).

La parte introduttiva comprende una presentazione dei principali testi di interesse topografico dell'epoca crociata, trattando sinteticamente dell'autore, della datazione e del valore di ciascuno (pp. 2-23). Si passa poi ad un ampio panorama storico sullo sviluppo del pellegrinaggio in Terra Santa nel periodo "abbaside" e del Primo Regno Latino di Gerusalemme (pp. 24-76). Il termine "abbaside" è usato in una impropria molto generica accezione di 'pre-crociato'. La panoramica è organizzata per temi: il Santo Sepolcro, il Tempio

del Signore, il Monte Sion, il luogo del Battesimo, Hebron, la strada per Nazaret e Aciri, il lago di Galilea, le città costiere, Emmaus, la Via della Croce e i Templari) e si conclude con un capitoletto (pp. 78-84) dove l'autore mette in evidenza i cambiamenti che sono intervenuti durante il primo regno latino di Gerusalemme nella prassi, ma anche nella spiritualità, dei pellegrinaggi. I crociati non erano interessati a portare innovazioni nei luoghi santi, tuttavia la mutata situazione di accessibilità degli stessi e i ricambi seguiti nel clero e nella popolazione non furono del tutto senza conseguenze. Molti edifici sacri, nella parte del paese più saldamente in mano ai conquistatori, furono costruiti o ricostruiti secondo regole architettoniche e liturgiche occidentali. Furono ricercate reliquie e corpi di santi. A Gerusalemme nacque almeno un santuario del tutto nuovo: quello del Templum Domini, nell'area dello Haram al-Sharif; e dall'identificazione, non incontestata, della fortezza Antonia come luogo del Pretorio, prese origine una "Via della Croce" alternativa destinata a diventare quella tradizionale.

In questa parte l'autore sfrutta al meglio la sua vasta erudizione e ha modo di manifestare il suo equilibrato giudizio storico.

Il corpo centrale del libro è costituito dai testi veri e propri, presentati in traduzione inglese. A dire il vero il lettore di lingua inglese è già favorito, rispetto agli altri, per l'esistenza di traduzioni in inglese dei principali itinerari di Terra Santa editi, ormai quasi cento anni fa, dalla Palestine Pilgrims' Text Society. Vengono ripresentati quei testi che rientrano nell'ambito cronologico prefissato (1099-1185) in una nuova traduzione, aggiungendovene alquanto di nuovi. Forse era questa l'occasione di offrire anche i testi originali a fronte. Sarebbe stata una importante novità e un aiuto non indifferente per il lettore colto, ma questo avrebbe comportato una diversa impostazione dell'opera. I testi sono arricchiti da sintetiche note che mirano a precisare il significato di certe espressioni, dichiarano la presenza di citazioni implicite o esplicite oppure rimandano a passi paralleli. Le discussioni riguardanti il contenuto sono reperibili nella parte introduttoria del libro.

Sono riportati complessivamente diciannove itinerari: quattordici tradotti dal latino (tra i principali del XII secolo: 'First Guide', 'Qualiter', 'Ottobonian Guide', 'Saewulf', 'Guide perhaps by a German author', 'Guide in *Gesta Francorum Expugnantium Iherusalem*', 'Guide before *Work on Geography*', 'Work on Geography', 'Peter the Deacon', 'Belard of Ascoli', 'Seventh Guide', 'Second Guide', 'John of Würzburg', 'Theoderic'), due dall'islandese ('Nikulás the Abbot' e 'Icelandic Guide') e uno rispettivamente dal greco ('John Phocas'), dal russo ('Daniel the Abbot') e dall'arabo ('Muhammad al Idrisi'). La traduzione dell'itinerario islandese di 'Siguðr', promessa a p. 11 e a p. 352, purtroppo non risulta poi compresa nel corpo dell'opera.

Le traduzioni dei testi latini e greci, così come le relative annotazioni, sono dovute allo stesso Wilkinson; la traduzione e le note dei testi islandesi e russo sono opera degli autori associati, J. Hill e W. F. Ryan; la traduzione del

testo arabo è ripresa da G. Le Strange (*PEFQSt* 1888, 31-35), con qualche adattamento.

Ho riportato i titoli delle opere così come compaiono nell'Indice ('Contents', pagina v), anche se a volte si differenziano da quelli generalmente conosciuti per gli stessi testi. Nella consultazione delle singole opere il lettore potrà trovarsi di fronte a qualche sorpresa: troverà a volte i titoli in una formulazione ancora una volta differente; troverà spesso i testi duramente mutilati (il testo del Würzburgense ne soffre particolarmente); qualche testo invece (*Work on Geography*) gli apparirà nuovo, essendo ipoteticamente ricomposto a partire da diverse opere esistenti. L'autore rende conto, nella parte introduttiva, delle ragioni e dei criteri che lo hanno condotto a queste scelte. Forse hanno pesato anche considerazioni di natura economica. Ma con tutto questo la consultazione dell'opera non viene certo facilitata. In particolare viene a mancare la possibilità di leggere i testi nella loro reale formulazione e può capitare che uno cerchi un certo passo al quale viene rimandato (magari nel corso di questo medesimo volume) e non lo possa effettivamente reperire.

Diverse utili appendici sono raccolte in fondo al volume: una tavola comparativa delle fonti utilizzate nel *Work on Geography*; una lista esauriente di fonti letterarie per la storia della Terra Santa (dove per gli autori riportati nel volume vengono fornite le informazioni tecniche relative ai testi originali utilizzati per le traduzioni); un copioso indice analitico.

L'impostazione generale e il metodo seguito appare sostanzialmente uguale a quello presente nelle due precedenti opere del medesimo autore riguardanti gli itinerari in Terra Santa: *Egeria's Travels* (London 1971; Jerusalem - Warminster 1981); *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Jerusalem 1977). Questa rivista ne riportò la recensione di B. Bagatti (*LA* 28,1978, 265-267).

Mettendo a frutto la diretta conoscenza dei luoghi acquisita negli anni della sua permanenza a Gerusalemme, l'autore è venuto così completando una trilogia sugli itinerari in Terra Santa dove allo studioso offre una valutazione personale del materiale, ricca di intuizioni e preziosi suggerimenti; al lettore che per la prima volta si avvicina ai testi fornisce le informazioni essenziali e garantisce facilità di lettura in una lingua moderna.

E. Alliata, ofm

LIBRI RICEVUTI

Adinolfi Marco, *La prima lettera ai Tessalonesi nel mondo greco-romano* (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 31), Roma 1990, 311 pp., 16 × 24 cm, Lit 30.000

Ariel Donald T. (et Alii), *Excavations at the City of David 1978-1985*. Directed by Y. Shiloh. Vol II: Imported Stamped Amphora Handles, Coins, Worked Bone and Ivory, and Glass (Qedem 30), The Institute of Archaeology The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1990, 188 pp., many ill., 21 × 28 cm, Hardcover

Arx (von) Urs, *Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfer-symbolismus. Band I: Fragen im Horizont der Amphiktyoniehypothese von Martin Noth* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Band 397), Peter Lang, Bern - Frankfurt am Main - New York - Paris 1990, 583 pp., 15.50 × 22.50 cm

Béraud Sylvain, *La culture française dans l'espace chypriote. De 1912 à 1971. De 1800 à 1971*, Publication du Service Culturel du Ministère de l'Education de Chypre, Nicosie 1990, 203 pp., 17 × 24 cm

Bosetti Elena, *Il Pastore. Cristo e la Chiesa nella prima lettera di Pietro* (Supplementi alla Rivista Biblica 21), Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, 344 pp., 17 × 24 cm, Lit 40.000

Bruce Frederick Fyvie, *The Acts of the Apostles: the Greek Text with Introduction and Commentary*, Third Revised and Enlarged Edition, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1990. XXVIII-569 pp., 15 × 23 cm, Hardcover, \$ 39.95

Campagnano Di Segni Leah, *Cercare Dio nel deserto. Vita di Caritone*. Introduzione, traduzione e note (Padri Orientali), Edizioni Qiqajon, Magnano 1990. 93 pp., 14.50 × 20.50 cm, Lit 10.000

Charlesworth James H. - **Blisard** Frank X. - **Siker** Jeffrey (Eds.), *Jews and Christians: Exploring the Past, Present, and Future*, (Shared Ground Among Jews and Christians: A Series of Explorations, 1) Crossroad, New York 1990, 258 pp., 15.50 × 23.50 cm, Hardcover, \$ 19.95

Dalbesio Anselmo, *Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella prima lettera di Giovanni* (Supplementi alla Rivista Biblica 22), Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, 267 pp., 17 × 24 cm, Lit 35.000

Deiana Giovanni - **Spreafico** Ambrogio, *Guida allo studio dell'ebraico biblico*. Roma, Libreria Sacre Scritture 1990, 206 pp. 17.50 × 24.50

Fitzmyer Joseph A., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (Subsidia Biblica 3), Third Edition, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1990

Fusco Vittorio, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mc. 10,17-31 parr.)* (Studi Biblici 94), Paideia Editrice, Brescia 1991, 147 pp., 13,50 × 21 cm, Lit 18.000. V-217 pp., 16,50 × 24 cm, Lit 18.500

Jacoby David - **Tsafrir** Yoram (Eds.), *Jews, Samaritans and Christians in Byzantine Palestine*, Yad Izhak Ben-Zvi Publications, Jerusalem 1988, 254 pp., 16 × 23.50 cm, Hardcover, 29 NIS (in ebraico)

Ibrahim Moawiyah M., (Editor in Chief), *Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul: Symposium at Yarmouk University December 8-11, 1984*. (Yarmouk University Publications - Institute of Archaeology and Anthropology Series, Vol. 2), commission with Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1989, 340 pp., Foto e Tavole nel testo, 22 × 30 cm

Kalimi Isaac, *The Books of Chronicles. A Classified Bibliography* (Simor Bible Bibliographies Edited by O. Lipschitz & S. Friedman), Simor Ltd Jerusalem 1990, XVIII-230 pp., 17.50 × 24.50 cm, (English / Hebrew), Hardcover

Orlando Luigi, *Marco 3,1-7a. Pars Dissertationis* (Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe), Lecce 1990, 187 pp., 17 × 24 cm

Shaub R. Thomas - **Rast** Walter E. et alii, *Bâb edh-Dhrâ': Excavations in the Cemetery*, Directed by Paul W. Lapp (1965-67) (Reports of the Expedition to the Dead Sea Plain, Jordan; V. 1), Vinona Lake: American Schools of Oriental Research - Eisenbrauns 1989

Weaver Dorothy Jean, *Mathew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis* (JSNT Supplement Series 38), Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, 250 pp., 14 × 20 cm, Hardcover

Centre Culturel Français et Département des Antiquités de Jordanie (a cura di), *Abu Hamid. Village du 4^e Millénaire de la Vallée du Jourdain*, Projet conjoint Centre National de la Recherche Scientifique (France) – Institut Français d'Archéologie du Proche Orient (Amman) et Institut d'Archéologie et d'Anthropologie de l'Université du Yarmouk, Irbid, Jordanie 1988, 102 pp., 22 × 30 cm