

---

*RECENSIONI E LIBRI RICEVUTI*

---



## RECENSIONI

<b>Propp W. H. Halpern B. Freedman D. N.</b>	<i>The Hebrew Bible and Its Interpreters</i> (A. Niccacci - M. Pazzini)	<b>551</b>
<b>Barth Ch.</b>	<i>God with Us</i> (A. Niccacci)	<b>556</b>
<b>Jauss A.</b>	<i>Tor der Hoffnung</i> (E. Cortese)	<b>557</b>
<b>Soll W.</b>	<i>Psalm 119</i> (E. Cortese)	<b>558</b>
<b>Kegler J. Augustin M.</b>	<i>Synopse zum chronistischen Geschichtswerk</i> (E. Cortese)	<b>559</b>
<b>Arx (von) U.</b>	<i>Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfersymbolismus</i> (E. Cortese)	<b>560</b>
<b>Hasel G. F.</b>	<i>Old Testament Theology</i> (A. Niccacci)	<b>561</b>
<b>Beaucamp E.</b>	<i>Les grands thèmes de l'Alliance</i> (E. Cortese)	<b>564</b>
<b>Massenet M.</b>	<i>Jacob ou la fraude</i> (A. Mello)	<b>565</b>
<b>Masson M.</b>	<i>Elie ou l'appel du silence</i> (A. Mello)	<b>565</b>
<b>Dus J.</b>	<i>Israelitische Vorfahren - Vasallen palästinischer Stadtstaaten?</i> (P. Kaswalder)	<b>568</b>
<b>Rößler-Köhler U.</b>	<i>Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit</i> (A. Niccacci)	<b>569</b>
<b>Fassberg S. E.</b>	<i>A Grammar of the Palestinian Targum</i> (M. Pazzini)	<b>571</b>
<b>Piattelli G.</b>	<i>Nuovo dizionario italiano-ebraico ebraico-italiano</i> (M. Pazzini)	<b>572</b>

<b>Legasse S.</b>	<i>Paul apôtre</i> (A. M. Buscemi)	<b>573</b>
<b>Adinolfi M.</b>	<i>La prima lettera di Pietro nel mondo greco-romano</i> (G. C. Bottini)	<b>574</b>
<b>Adinolfi M.</b>	<i>La prima lettera ai Tessalonicesi nel mondo greco-romano</i> (G. C. Bottini)	<b>574</b>
<b>Dalbesio A.</b>	<i>Quello che abbiamo udito e veduto</i> (A. M. Buscemi)	<b>576</b>
<b>Bahat D.</b> <b>Rubinstein C. T.</b>	<i>The Illustrated Atlas of Jerusalem</i> (S. Loffreda)	<b>577</b>
<b>Fritz V.</b>	<i>Introduzione all'Archeologia Biblica</i> (M. Piccirillo)	<b>579</b>
<b>Ariel D. T.</b>	<i>Excavations at the City of David 1978-1985</i> (P. Kaswalder)	<b>582</b>
<b>Jacoby D.</b> <b>Tsafrir Y.</b>	<i>Jews, Samaritans and Christians in Byzantine Palestine</i> (M. Pazzini)	<b>586</b>
<b>Hirschfeld Y.</b>	<i>Dwelling Houses in Roman and Byzantine Palestine</i> (L. Di Segni)	<b>587</b>
<b>Donceel-Voûte P.</b>	<i>Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban</i> (I. Peña)	<b>591</b>
<b>Peña I.</b>	<i>La straordinaria vita dei monaci siri</i> (L. Di Segni)	<b>593</b>
<b>Henig M.</b> <b>Whiting M.</b>	<i>Engraved Gems from Gadara in Jordan</i> (S. Amorai-Stark)	<b>597</b>
<b>Gignoux Ph.</b>	<i>Incantations magiques syriaques</i> (M. Pazzini)	<b>599</b>
<b>Pirone B.</b>	<i>Vita di Santo Stefano Sabaita</i> (M. Piccirillo)	<b>600</b>

**Propp** William Henry - **Halpern** Baruch - **Freedman** David Noel, ed., *The Hebrew Bible and Its Interpreters* (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego, 1), Eisenbrauns, Winona Lake 1990, VI-225 pp., 15,5 × 23,5 cm

Il volume pubblica 6 conferenze tenute nel quarto simposio dell'università di California, San Diego, nel 1986. Ad esse i tre editori hanno aggiunto un contributo ciascuno. Con questo volume, il reparto di studi giudaici dell'università, giunto al tredicesimo anno di attività, inaugura una nuova serie.

*J.J. Collins*, "Is a Critical Biblical Theology Possible?", 1-17, affronta un argomento discusso e delicato: se lo studio critico della Bibbia può essere base della teologia. Illustra i rapporti difficili tra le due discipline, promotori e oppositori. Il punto cruciale è come intendere il tessuto biblico: è storia? è "story"? Collins assume una posizione in qualche modo intermedia: è storia, però non storia assoluta; è una proposta di verità che rimane da controllare. Il dibattito è complesso, chiama in causa la funzione del linguaggio e altre questioni difficili da seguire. Più semplicemente, ritengo che la Bibbia sia storia secondo il modo normale vicino-orientale antico di fare storia; in questo, non c'è differenza tra la storiografia biblica e quella hittita o mesopotamica o egiziana. La storia è fatto e insieme ideologia, o fatto raccontato per uno scopo; si esprimono certi aspetti e non altri; magari vengono messi in luce elementi extra-umani nascosti, mentre vengono taciuti elementi umani visibili. Resta da decidere se lo studio critico può andare oltre questo tipo di storia e ricostruire i "fatti reali" che sono cari alla mentalità storica moderna. Più radicalmente, bisogna chiedersi se questo andare oltre quel tipo di storia sia la base della teologia dell'AT.

Il problema della storia, collegato però con l'archeologia non con la teologia, ritorna nel contributo di *M.D. Coogan*, "Archaeology and Biblical Studies: The Book of Joshua", 19-32. Per risolvere il conflitto tra racconto biblico e archeologia, Coogan ritiene che gli autori di Giosuè ripresero antiche tradizioni folcloristiche (Gerico, Ai) o letterarie (Ghibea, Hazor), non ricordi storici autentici. Per spiegare meglio la sua posizione l'autore porta un paragone, che però rischia di complicare tutto (un paragone si aspetta che si riferisca a qualcosa di evidente): "their primary source (degli autori di Giosuè) was not authentic historical memory, but already existing literary traditions, much as the Septuagintal Old Testament was a source for the gospel narratives of the life and especially the death of Jesus" (p. 24) ! Sul rapporto tra Bibbia e archeologia regna molta confusione. Un equivoco frequente è negare la storicità dei racconti biblici sulla base dell'archeologia: poiché in vari casi l'archeologia non conferma il dato biblico (al contrario di come ritennero, ad esempio, Albright e la sua scuola), si nega il fatto; del resto, si argomenta, è stato già dimostrato da alcuni autori che quel testo è tardivo (si trova senza molta fatica un autore che abbia ritenuto deuteronomistico, o comunque tardivo, un testo biblico). L'equi-

voco consiste nel fatto che non si sottopone a critica l'archeologia: lo scavo può essere stato parziale, o non chiaro, o troppo ideologico, o il metodo di scavo può non essere stato adeguato. E' necessario scavare ancora, con maggiore umiltà e con meno preconcetti (ad esempio quello di alcuni archeologi, specie israeliani, denunciato da Coogan, che tutto quello che si trova del Ferro I sia israelitico). Per Coogan Giosuè è "historico-theological fiction", una creazione deuteronomistica piena di anacronismi, incongruenze ecc. L'archeologia confermerebbe questa datazione.

*D.N. Freedman*, "The Book of Job", 33-51, presenta una lettura unitaria di questo libro troppo grande per chiunque. Pur condividendo l'opinione comune che il libro consta di materiale vario e disparato, l'autore ritiene che il prodotto finale abbia senso. La sua lettura di Giobbe come dramma, maturata nel corso di lunghi anni, è notevole. Tra l'altro, ha il vantaggio di non presentare il libro come crisi, o critica della sapienza ottimistica tradizionale né come centrato sul problema della sofferenza. Freedman mostra che il problema è teologico, non antropologico: chiama in causa Dio e il suo dominio del mondo. Trovo però delle affermazioni che mi lasciano insoddisfatto e perplesso. La funzione dell'inno della sapienza come semplice interludio non mi sembra soddisfacente; meno ancora mi soddisfa la valutazione di Elihu come un presuntuoso intollerante, anzi in fondo un agente di Satana, benché questa valutazione abbia una lunga e ragguardevole storia. L'esame della parte in prosa, e in particolare il senso del patteggiamento tra Dio e Satana, mi lasciano perplesso. Dio, argomenta Freedman, non avrebbe posto alla prova Giobbe se avesse conosciuto davvero l'animo di lui (analogamente per altre prove, come quella di Abramo o del popolo nel deserto). Questo è francamente troppo; ben altra spiegazione della prova dà la Scrittura, compreso il "famigerato" Elihu (Giob 33; 36). Quanto ai discorsi dei capitoli 38-42, sarebbero il massimo che Dio poteva permettersi nei confronti di Giobbe; secondo Freedman, Dio non poteva rassicurare Giobbe esplicitamente sulla sua assistenza per una sorta di lealtà alle regole del gioco stabilite con Satana. Il che mi pare fraintendere il senso, forse nel tentativo di spiegare il motivo di un fatto strano: Dio interviene ma non risponde alle provocazioni di Giobbe. Penso, per parte mia, che la sorte di Giobbe non viene trattata nei discorsi di Yahveh semplicemente perché non è l'argomento ma solo il caso che scatena il dramma. L'argomento centrale è il rapporto Dio - uomo, Creatore - creatura. E' un dramma, non un trattato di dogmatica; un dramma che intende mettere a fuoco il problema nel modo più acuto possibile. Per far questo l'autore utilizza tutti gli ingredienti capaci di creare la situazione del dramma (Satana, prova di Giobbe, restaurazione finale), il climax (dialoghi con gli amici), la preparazione della soluzione (ciclo di Elihu), la soluzione vera e propria (discorsi divini).

*W.R. Garr*, "Interpreting Orthography", 53-80, si occupa delle vocali dell'ebraico biblico dal punto di vista della fonetica articolatoria che viene comunemente applicata all'ebraico. L'autore riporta la classificazione delle vocali ebraiche

secondo l'analisi quantitativa (lunghe e brevi) e secondo l'analisi qualitativa (basata sulla pronuncia) e mette in evidenza le differenze e le somiglianze che risaltano da un confronto fra i due tipi di classificazione. Per cercare di capire queste differenze l'autore ritraccia lo sviluppo e le trasformazioni delle vocali protosemitiche \**a*, \**u*, \**i* e \**ā*, \**ū*, \**ī* nel loro passaggio dal protosemitico all'ebraico. L'autore passa poi ad una definizione delle vocali basata sulle "caratteristiche distintive" ("distinctive features") della fonetica articolatoria. Dopo aver classificato le vocali secondo questo criterio Garr prende in esame la distribuzione e la complementarità delle vocali e le variazioni/scambi reciproci di ordine morfologico e contestuale. Particolare importanza viene data alla relazione che accomuna *qameš* e *seghol* e le vocali che da esse derivano. L'autore giunge alla conclusione che "*qameš* is the labial, back counterpart of *seghol*". Questo è, in sintesi, il quadro delle vocali/fonemi dell'ebraico biblico secondo l'autore:

	i	u
e		o
ε		ɔ
	a	

dove *i* (*hireq*) viene definita come vocale alta; *u* (*shureq*) come alta, posteriore e labializzata; *e* (*šere*) come medio alta; *o* (*holem*) come medio alta, posteriore e labializzata; *ε* (*seghol*) come media; *ɔ* (*qameš*) come media, posteriore e labializzata per terminare con *a* (*pathah*) che viene definita come vocale bassa e posteriore (i termini alta, medio alta, media e bassa si riferiscono alla posizione della lingua durante la pronuncia delle vocali). L'autore passa poi ad analizzare le vocali dal punto di vista della quantità, che è una caratteristica abbastanza evidente nell'ebraico biblico, per arrivare, infine, a comparare i due sistemi. Conclude che le vocali dell'ebraico sono classificate in primo luogo secondo un sistema che ne prende in considerazione la qualità, a cui si aggiunge un sistema che ne considera la quantità. Siccome la quantità non è intrinseca a nessuna vocale, occorrerà approfondire questo aspetto dal punto di vista della grammatica più che dal punto di vista della fonologia. Se, da un lato, la classificazione qualitativa è evidente, dall'altro la classificazione quantitativa richiede un ulteriore approfondimento e chiarimento. Questo tentativo di classificare le vocali secondo la qualità è senz'altro originale e degno di nota. Una lingua scritta è muta e non parla (come sottolinea l'autore all'inizio della sua trattazione), tuttavia questo nuovo approccio può apportare un contributo notevole qualora venga presa in esame tutta la problematica fonologica in maniera sistematica, tenendo conto, fra l'altro, anche delle varie tradizioni (babilonese, temanita, ecc.) attraverso le quali l'ebraico è stato trasmesso fino ai giorni nostri. (M. Pazzini)

*B. Halpern*, "A Historiographic Commentary on Ezra 1-6: Achronological Narrative and Dual Chronology in Israelite Historiography", 81-142, presenta un'analisi dettagliata dei capitoli indicati per contribuire a risolvere il problema dell'unicità di autore (negata) di Cronache, Ezra e Neemia.

*J.L. Kugel*, "The Bible in the University", 143-165, ripercorre a suo modo la storia della nascita dello studio moderno della Bibbia nel XVI secolo, i suoi presupposti ideologici e confessionali che secondo l'autore pesano tuttora.

*C.A. Newsom*, "'Sectually Explicit' Literature from Qumran", 167-187, fa un riesame della situazione dopo le critiche di N. Golb, secondo cui la cosiddetta "biblioteca" non è una biblioteca ma solo una raccolta casuale, e i testi non riflettono le tendenze della setta. La conclusione di Newsom è contraria in ambedue i punti.

*W.H. Propp*, "Eden Sketches", 189-203, studia undici elementi problematici del racconto del Paradiso (Gen 2,4b-3,24). Le difficoltà che l'autore solleva confermano che la formula *toledot* di 2,4a non introduce il brano che segue ma chiude quello che precede (contrariamente agli altri casi). Si può mostrare, infatti, che 2,4 richiama 1,1 (inclusione). Così sono inutili le considerazioni imbarazzate dell'autore (§§ 1-2). Anzi, 2,4 difficilmente si può dividere in due parti (secondo la divisione usuale: 1,1-2,4a; 2,4b-25), costruito com'è in forma chiasmica. La conclusione è che la prima pericope della Bibbia è 1,1-2,4. — Il tentativo di comprendere il ruolo dei due alberi del Paradiso è degno di nota (§ 4), soprattutto perché non ho mai letto un autore che sappia spiegare il testo. Normalmente, infatti, i due alberi sono ritenuti ingombranti e vengono attribuiti a fonti diverse, come annota Propp. La soluzione da lui proposta alla luce del mito di Ghilgamesh aiuta, ma non spiega bene il rapporto tra i due alberi, dal momento che, secondo il mito, debbono essere mantenuti ambedue nel racconto. Penso che il senso si possa comprendere sullo sfondo sapienziale del racconto. Sapienza e vita sono argomenti strettamente connessi nella letteratura sapienziale sia biblica che extra-biblica (anche in Ghilgamesh, appunto); il centro del racconto biblico è il rapporto tra i due. Per questo motivo sono "necessari" ambedue gli alberi. Essi devono intendersi ambedue collocati nel centro del paradiso (in 2, 9 l'espressione "in mezzo al giardino" caratterizza ambedue gli alberi) anche perché essi costituiscono il centro di interesse. In 2,9 si nomina prima l'albero della vita, poi l'albero della conoscenza; in 2,17 la proibizione riguarda l'albero della conoscenza; in 3,22 Dio prende provvedimenti riguardo all'albero della vita. Il modo di trattare i due alberi nel racconto segue perciò un ordine chiasmico che difficilmente si può dire casuale. Secondo la letteratura sapienziale, la sapienza dà la vita, e la sapienza, che è la sapienza di Dio versata nelle creature, si raggiunge tramite le creature (educazione della famiglia, insegnamento dei maestri, osservazione personale, esperienza del mondo con orecchie e occhi aperti a Dio). Dio sembra rimaner fuori di questo processo (per cui molti autori sono tratti in inganno al punto di ritenere "profana" la sapienza) ma in realtà permea tutto il processo: la conoscenza non può avvenire senza di lui, e comunque una conoscenza ottenuta contro la sua volontà non porta vita ma morte. Tutti questi elementi si ritrovano nel racconto di Gen 2-3 nella forma letteraria ben conosciuta, che si rischia di prendere per infantile: i due alberi, la restrizione imposta da Dio, la tentazione di non tener

conto di Dio, le conseguenze (si raggiunge la conoscenza, che è cosa divina, ma non la vita). Il processo di conoscenza / esperienza è indicato come mangiare, che uno dei modi primari di uso delle creature (si pensi al bambino che tutto “mangia”). — La connessione di 2,25 con 3,1, proposta da Propp (§ 6), oltre il gioco di parole in ebraico *ʾārūmmîm* (nudi) e *ʾārûm* (astuto) da lui notato, produce anche una transizione temporale dalla forma narrativa di primo piano (*wayyiqtol*) a una forma di sfondo (*waw-x-qatal*) della medesima forma verbale: *wayyihyû šenêhem ʾārūmmîm ... wehannāhāš hāyâ ʾārûm* “Essi furono ambedue nudi ... ma il serpente era astuto...” In questo caso il costrutto di 3,1 non sarebbe più iniziale (cioè di antefatto, come ritenevo anch’io) ma di sfondo della forma precedente. Questo non pone alcun problema sintattico, nonostante i timori di Propp. La frase avrebbe allora lo scopo di contrapporre la coppia al serpente. Tale proposta merita ulteriore riflessione. — Il lettore troverà varie altre interessanti osservazioni, come quelle sul ruolo del serpente in Gen 2-3. Mi domando, però, se si possa sottoscrivere l’affermazione seguente: “He (il serpente dell’Eden) grants humanity civilization, but robs it of immortality and consigns it to the hard life of the farmer” (pp. 198-199). Per parte mia non si può dire che sia stato il serpente a portare la civiltà; piuttosto, l’accesso alla civiltà, che Dio aveva voluto attraverso l’uso corretto delle creature, si è verificato in modo distorto per intervento del serpente; ne è nata sì una civiltà, ma una civiltà di morte, non di vita, come sperimentiamo oggi in modo drammatico. Con buona pace di Propp, nei racconti biblici delle origini non c’è posto per un (semi)dio ribelle benefattore degli uomini, che conceda loro l’accesso a certi poteri contro la volontà del dio supremo. Un’altra osservazione è necessaria riguardo a quello che Propp ritiene essere il canovaccio (“plot”) di Gen 2-3 (p. 199). La minaccia di Dio, che gli uomini moriranno “nel giorno che” mangeranno, non è un inganno per il fatto che non muoiono subito, né il fatto di negare l’accesso all’immortalità è una reinterpretazione della minaccia primitiva. La disobbedienza realmente porta la morte fisica, o la condizione mortale che l’uomo sperimenta. Di per sé, l’espressione “nel giorno che” significa semplicemente “quando”, ma Adamo ed Eva entrano realmente nella morte a motivo della disobbedienza al creatore; morte che non si può considerare solo fisica, ma è complessiva dell’essere umano, e quindi anche escatologica. Nella Bibbia in generale (e non solo nello Yahvista) il serpente non è un eroe, né esiste un eroismo contro privilegi divini sul tipo di quello di Prometeo. Il credente non rimpiange per nulla l’assenza, nella Bibbia, del *pathos* che si trova nei miti pagani né la mancanza di simpatia verso la *hybris*. *J.C. VanderKam*, “People and High Priesthood in Early Maccabean Times”, 205-225, esamina il tempo della secessione che emerse nella comunità giudaica (già in epoca pre-maccabaica) e le cause che la incoraggiarono (i sommi sacerdoti maccabei e i loro alleati).

**Barth** Christoph, *God with Us. A Theological Introduction to the Old Testament*, edited by Geoffrey W. Bromiley, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1991, X-403 pp., 15,5 × 23,7 cm

Secondo figlio di Karl Barth, Christoph è noto per il suo saggio *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT* (1947). Oltre che a Mainz, insegnò in Indonesia, dove la sua introduzione all'AT fu pubblicata prima in indonesiano, poi in inglese in quattro volumi tra il 1970 e il 1990. La malattia gli impedì di portare a termine il lavoro (alcuni profeti minori), cosa che per sua volontà ha fatto la moglie. Il Dr. Bromiley ha curato la presente edizione abbreviandola e collegando le parti.

Barth insiste sul fatto che la terminologia "Antico Testamento" e "Nuovo Testamento", nel senso corrente, non è biblica. Per gli autori ispirati esistono le Scritture; i discepoli giunsero a credere in Gesù sulla base delle Scritture. Questo vale per la Chiesa di ogni tempo, anche se i cristiani leggono per lo più il NT: è necessario leggere l'AT per comprendere chi è Gesù. E' chiaro che per Barth la teologia dell'AT comprende il NT. Egli afferma persino che il NT non è altro che l'applicazione a Gesù della testimonianza delle Scritture: "The NT is essentially nothing other than the application of scripture to the person and life of Jesus of Nazareth" (p. 8).

L'attenzione di Barth per la Chiesa, e anche la sua fede protestante, si mostrano nel brevissimo schizzo che egli fa sulla teologia dell'AT nel passato. Egli rileva una certa paura della Scrittura da parte della Chiesa, paura che la Scrittura potesse contraddire l'insegnamento della Chiesa. Alla luce di questo fatto Barth sottolinea l'importanza della Riforma con la sua affermazione dell'autorità e dell'indipendenza della Scrittura.

Barth scopre l'essenza dell'AT nelle grandi opere di Dio, nella sua iniziativa perenne: "God's dynamic initiative, not timeless religious truth, is the main theme of biblical testimony" (p. 6). Ritiene impossibile trovare un centro unico; d'altra parte, egli afferma, anche la stessa idea delle grandi opere di Dio non è presente in tutti i libri dell'AT; cita, a questo proposito, le prescrizioni cultuali di Esodo e Levitico e la letteratura sapienziale di Giobbe, Proverbi ed Ecclesiaste. Riguardo alla letteratura sapienziale si può osservare che ciò che Barth dice è vero se le grandi opere di Dio sono la salvezza storica soltanto: effettivamente, queste non sono presenti; ma la letteratura sapienziale proclama le grandi opere di Dio nella creazione e nella provvidenza. Bisogna perciò allargare l'ambito, cosa che d'altronde Barth fa nel primo capitolo del suo libro.

Il volume consta di nove capitoli che trattano ognuno un'opera di Dio. Nove opere sono per Barth l'essenza dell'AT: Dio creò il cielo e la terra; scelse i Padri di Israele; fece uscire Israele dall'Egitto; guidò il suo popolo nel deserto; si rivelò sul Sinai; donò a Israele la terra di Canaan; suscitò i re in Israele; scelse Gerusalemme; mandò i suoi profeti. La scelta delle nove opere di Dio

segue due criteri: opere che hanno vasta eco nella letteratura dell'AT, e inoltre appaiono nelle formulazioni sommarie dei cosiddetti "credo storici", come Deut 26,5-9, presenti anche nei profeti, come Ger 2,6-7 e Ez 20.

La disposizione della materia, precisa l'autore, difficilmente poteva seguire l'ordine del canone, o l'ordine cronologico; né si poteva tessere una storia della salvezza, che probabilmente nessun autore dell'AT aveva in mente. I somari di fede enumerano le principali opere di Dio senza uno schema storico continuo. E così procede Barth, anche se si può scoprire un certo schema cronologico nella sua esposizione.

Nel presentare ogni opera di Dio, l'autore intende mostrare aspetti differenti, almeno quattro, che riguardano: il modo e lo scopo dell'azione di Dio, come Dio si rivela per mezzo di ogni opera, cosa vien detto del popolo e della nazione, la funzione degli individui (strumenti, mediatori). Gli aspetti fondamentali sono i seguenti: teologico propriamente detto, antropologico, soteriologico, escatologico.

Barth non indugia sui formidabili problemi metodologici e interpretativi che rischiano di impedire qualsiasi teologia dell'AT o di farne una disciplina per iniziati. Ha presente i bisogni immediati del credente, intende stimolare la capacità di ascolto dei suoi studenti, cosicché la parola di Dio che si è fatta sentire nel passato, possa essere accolta nel presente. "It was Christoph Barth's conviction that God always speaks and acts in specific historical conditions and that the witness given to these deeds remains meaningful to coming generations" (Foreword).

E' una teologia dell'AT che, possiamo dire, taglia la testa al toro, entra direttamente nel vivo del messaggio. La presentazione si avvale di un esame vasto e serio dei testi, assumendo da essi i criteri interpretativi ed espositivi, non imponendoli. Direi che è un'impresa del tipo di quella condotta, per il NT, dal collega N. Casalini nel suo volume *I misteri della fede. Teologia del Nuovo Testamento* (SBF Analecta N. 32, Jerusalem 1991), che espone la dottrina biblica a partire dagli antichi simboli della fede. Le discussioni metodologiche e interpretative sono utili, ma non tutti sono capaci di seguirle. L'esposizione di Barth è per tutti, senza essere banale. Il che non è poco.

A. Niccacci, *ofm*

**Jauss** Annelore, *Tor der Hoffnung* (Eur. Hochschulschr. XXIII, 412), Frankfurt a. M., Peter Lang, 1991, 330 pp., 14,5 × 21 cm

H. Jauss ha presentato questo lavoro di tesi dottorale, diretta da H. P. Rüger (1933-1990), nel 1988 a Tubinga. E' uno studio su metafore e paragoni nei salmi.

Il pregio del lavoro è anzitutto l'elenco completo di tali figure retoriche e delle caratteristiche di ciascuna in ogni salmo (8-16), elenco o tabella

decifrabile con un po' di pazienza, con le istruzioni previe (6s) e finali (un foglio apribile a lato del libro).

Il salterio però viene suddiviso secondo l'ipotesi di H. Gese (*Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters*, Ges. Stud., München 1974, 159-167): dunque in quattro e non in cinque raccolte.

Le tappe della ricerca: si analizzano dapprima le figure retoriche in esame, ciascuna nei suoi elementi, distinguendo le particelle della comparazione (⊃ e ⌒) e ricorrendo alla retorica classica e agli studi sulla metafora (di Ricoeur e Jüngel). Segue la suddivisione del materiale in due gruppi, previa discussione sulla natura della metafora (2. 1, pp. 123ss): paragone metaforico + metafora (2. 2, pp. 145ss) e semplice paragone (2. 3, pp. 178ss).

L'ultima parte (3, pp. 207-311) prende in esame le immagini principali che sono usate in metafore e paragoni dei salmi: luce, ombra, fuoco, acqua, monte, polvere, freccia, pecora.

Dalle ricapitolazioni e dalle numerose tabelle sparse nel libro si può ricavare quali immagini vengano preferite in ogni raccolta e come si passi dal lamento al giubilo, come e dove ci si rivolga a Dio con il "tu" o indirettamente ("Egli") e, parallelamente, come parli l'orante (in prima o in terza persona), nella lamentazione, nella benedizione o maledizione e nella lode.

La conferma dell'ipotesi di Gese è presentata con cautela solo in una nota (132, p. 112).

Dall'esame risulterebbe, comunque, che nell'arco del salterio si passa dalla maledizione, prevalente nella prima raccolta, alla benedizione della raccolta finale.

Il riassunto della ricerca (312ss) termina con dei "desiderata": resterebbe da esaminare la relazione tra dette figure retoriche e il mito; bisognerebbe estendere lo studio anche al NT; inoltre si dovrebbero ricavare dai risultati i principi pratici (pedagogico, catechistico, liturgico) da applicarsi nella pastorale (314-320). Chiude il lavoro l'esegesi particolare delle immagini del Sal 23 (321-330).

*E. Cortese*

**Soll** Will, *Psalms 119. Matrix, Form, and Setting* (CBQ MS 23), Washington, The Cath. Bibl. Association of America, 1991, 192 pp., 15 × 23 cm

Lo studio di W. Soll sul Sal 119 è relativamente breve e chiaro. Si divide in tre parti, come indica il titolo (matrice, "forma" e ambiente originario), ciascuna con due capitoli, rispettivamente: sull'acrostico e i sinonimi della legge, sul genere letterario della lamentazione e lo sviluppo del pensiero del lungo salmo e infine sulle caratteristiche sapienziali e sull'impersonamento dell'esule re Joiachin nell'orante.

Si tratterebbe d'una lamentazione, non primariamente d'una riflessione sapienziale in particolare sulla tora, e sarebbe appunto nata nell'esilio.

La manovra fatta dall'A. di togliere, per così dire, dal contenuto il tema della legge e di relegarlo tra gli elementi dello schema letterario, assieme all'acrostico, permette di sostenere che il contenuto fondamentale sarebbe quello di una lamentazione, sulla bocca del re in esilio. Ma allora bisognerebbe anzitutto che lo sviluppo di questa supposta lamentazione fosse più conforme allo schema delle analoghe lamentazioni del salterio. Inoltre la dimostrazione del carattere monarchico del salmo dovrebbe essere più stringente. Neanche J. H. Eaton (*Kingship and the Psalms*, JSOT 1986, Sheffield), che è oggi il più accanito difensore di questa categoria di salmi, considera il 119 come monarchico.

Lo studio termina con una accurata traduzione, fornita ad ogni strofa delle necessarie giustificazioni e correzioni testuali proposte (155-175), ed una buona bibliografia.

E. Cortese

**Kegler Jürgen - Augustin Matthias**, *Synopse zum chronistischen Geschichtswerk*, 2., erweiterte Auflage (BEATAJ 1), Frankfurt a. M., Peter Lang 1991, 241 pp., 16 × 23 cm

La nuova edizione della Sinossi dell'Opera Cronistica di J. Kegler e M. Augustin si raccomanda come un libro quasi necessario, e non solo per lo studio di Cron. Esd. e Neem.

Non c'è scelta; amenoché uno non preferisca la sinossi classica di Vannutelli in due tomi (1931 e 1934, Roma PIB), volumi troppo grandi e poco maneggevoli e trasportabili, oppure quella tutta in ebraico di A. Ben David (1972, Jerusalem). Proprio per questo la prima edizione dell'opera (1984) si è esaurita presto.

La nuova edizione, che presentiamo, è stata notevolmente migliorata. Più leggibile dal punto di vista ottico, è stata fornita dei titoli e sottotitoli delle singole pericopi anche in inglese e francese. Pure introduzione (1-8) e bibliografia scelta (63-70) sono state aggiornate. Il testo delle Cron., dato solo in ebraico e fornito dei paralleli sinottici, è suddiviso in 199 pericopi, talvolta ulteriormente suddivise in varie parti, sempre munite dei titoli in tre lingue (88-220).

Pur limitandoci a una sommaria presentazione, non possiamo tacere la soddisfazione che si prova al vedere il contorno della sinossi: alla fine c'è l'indice di tutti i titoli e sottotitoli, nelle tre lingue indicate (221-241) e all'inizio tre preziosi capitoli di cui vale la pena dare titoli e contenuto.

Uno è sulla struttura generale dell'Op. Cron. (8-26), con sei liste molto utili: 1) dei passi cronistici coi paralleli del Pent. e dell'Opera Deuteronomistica

(+Esd 1, 1-3); e viceversa 2) quella dei passi dell'AT coi paralleli cron., per vedere come nell'Op. Cron. viene capovolto l'ordine delle storie antiche; 3) un confronto specifico, prendendo come base la sola Op. Dtr. ; 4) i brani proprii ed esclusivi del Cron. ; 5) quelli proprii ed esclusivi dell'Op. Dtr; e infine 6) collegamenti e paralleli all'interno dell'Op. Cron.

Il capitolo successivo è un'interessante raggruppamento ed elenco del materiale cronistico secondo i generi letterari (ordinamenti culturali, funzioni e incarichi, descrizioni di costruzioni, editti, racconti ampi, genealogie ed altro), con relative spiegazioni e giustificazioni (27-52).

L'ultimo di questi capitoli illustra la tecnica di composizione e redazione del Cronista (52-62).

E. Cortese

**Arx** (von) Urs, *Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfersymbolismus*. Band I. Fragen im Horizont der Amphiktyoniehypothese von Martin Noth (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Band 397), Frankfurt a. M., Peter Lang 1991, 583 pp., 15,5 × 22,5 cm, sFr98,00

Questo vuole essere il primo volume di un'opera in tre tomi. Il secondo dovrebbe trattare la storia e la natura delle tribù d'Israele, se l'autore ne avrà il coraggio, come confessa a p. 7 della prefazione. Il terzo, a quanto pare già in cantiere, tratterà il problema nell'intertestamento (4° secolo a. C. – 3° secolo d. C.). Il tutto per poter scoprire perché Gesù ha scelto 12 discepoli, questione, come dice l'Autore nella prefazione, non sufficientemente trattata.

Se abbiamo parlato di tomi è perché il primo raggiunge già lo spaventoso numero di 583 pagine, da 23 a 246 il testo e il resto note e bibliografie. (Nel capitolo 4° le note raggiungono il numero di 731). Fortunatamente l'indice, molto dettagliato (pp. 9-19) aiuta nell'impresa della lettura, che interesserà piuttosto gli anticotestamentaristi e non coloro che studiano i 12 discepoli di Gesù.

Dopo il capitolo introduttivo (una vera introduzione e conclusione mancano) sulle origini di Israele e la "Landnahme", l'Autore finisce per arenarsi nella critica della tesi di M. Noth sull'amfizionia, come il sottotitolo indica. Al tema vengono dedicati i successivi capitoli 2-4 e l'appendice.

Nel 2° capitolo si descrive l'ipotesi di Noth, la si critica, essa e i suoi tentati ridimensionamenti (di R. Smend e di H. Seebass).

Nel 3° capitolo si considerano le amfizionie greco-romane base dell'ipotesi di Noth, riconoscendone l'esistenza.

Nel 4° capitolo ci si immerge nelle genealogie del Genesi (pp. 95-197): Gen 22,20-24 (Aram); 15,1-6 (Ketura-Madian); 25,12-16 (Ismaele); 36 (Edom). Solo l'ultima potrebbe riflettere un patto di 12 tribù (ma non sacro, come vuole Noth).

L'appendice o Excursus (pp. 199-246) studia il termine *אֲשֵׁר* nell'AT, forse per il fatto che Noth ne ha parlato presentando questo "principe" come capo di ciascuna delle 12 tribù.

L'impressione generale è quella della stima per una tale conoscenza dell'AT da parte di un neotestamentarista.

Anche la bibliografia è fin troppo ampia (pp. 499-577). Supera il migliaio di voci.

Certo che, ai fini della questione dell'impostazione del collegio apostolico sul numero 12, i risultati della ricerca sono piuttosto negativi. Stanti le perplessità manifestate dall'Autore circa il lavoro sull'epoca successiva (l'eventuale Vol II), non resta che sperare nel volume III sull'intertestamento. Speriamo che l'impresa riesca. Nel qual caso dovremo dire che non faceva bisogno di andare tanto lontano a cercare le origini del numero dodici per il collegio apostolico.

*E. Cortese*

**Hasel** Gerhard F., *Old Testament Theology*. Basic Issues in the Current Debate, Fourth Edition, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1991, X-262 pp., 13,3 × 21,5 cm

La quarta edizione di questa teologia dell'AT testimonia la fortuna del libro e anche la costanza dell'autore di incorporare il materiale nuovo prodotto dopo il 1982, anno della terza edizione. La nuova edizione presenta una sessantina di pagine in più rispetto alla precedente. La maggior parte dell'aumento è costituita dalla bibliografia che è passata da 12 a 42 pagine, al punto di includere quasi 950 titoli, una raccolta senza l'uguale sulla teologia biblica dell'AT, come l'autore scrive nella prefazione.

Molti già sanno, per averlo utilizzato, che il volume di Hasel è una discussione sulla teologia, non una teologia vera e propria. Si parla comunemente di crisi attuale della teologia biblica, eppure mai si è avuta una produzione così forte sull'argomento come negli ultimi venti anni. Hasel si occupa di teologia biblica da un ventennio e ha scritto un contributo analogo sulla teologia del NT. Ha conoscenze estese, di diverse aree linguistiche (qualcosa, ma solo qualcosa, anche dell'area italiana) ed espone con precisione e ponderatezza.

Come già nelle precedenti edizioni, Hasel classifica gli studi di teologia biblica in diverse tendenze o approcci: 1) metodo dogmatico-didattico (Dentan e Hinson in tempi moderni); 2) metodo genetico-progressivo (Lehman, Clements); 3) metodo a sezione trasversale ("Cross-Section Method"), con un centro unificatore: il patto (Eichrodt), la comunione con Dio (Vriezen), il tema della promessa (Kaiser); 4) metodo topico, o tematico (McKenzie, Fohrer, Zimmerli); 5) metodo diacronico (von Rad); 6) metodo della formazione della

tradizione, dipendente dal precedente (Gese, Stuhlmacher); 7) metodo tematico-dialettico, dipendente da Eichrodt e da von Rad (Terrien, Westermann, Hanson, Brueggemann); 8) metodo di teologia biblica "critica" (Barr, Collins, Høgenhaven); 9) metodo della "nuova teologia biblica" (Childs). Nel corso della divisione 3, Hasel presenta uno studioso italiano, A. Mattioli, il cui metodo viene catalogato come un misto di approccio dogmatico e approccio trasversale, e Goldingay (ambedue aggiunti rispetto all'edizione precedente). A proposito della posizione di von Rad (divisione 5), Hasel aggiunge alcune pagine sull'attualizzazione, un tema molto sentito, sia in ambiente protestante che cattolico, con cui si cerca di colmare il divario tra il senso del testo in sé e il senso del testo per il presente (pp. 75-77).

Altra aggiunta rispetto alla terza edizione è la divisione 8 nella quale vengono esaminati alcuni approcci recenti, che sono seri ma che, tutto sommato, non hanno impressionato granché l'autore dal momento che egli non ha mutato nulla dell'esposizione del suo metodo, detto "teologia dell'AT canonica molteplice" ("Multiplex Canonical OT Theology") (pp. 111-114). Si nota subito, dal nome stesso, la tendenza fondamentale verso il testo finale "canonico" (Childs) e il rifiuto di un "centro" della teologia dell'AT.

Il metodo di Hasel prevede una serie di teologie dell'AT (libro per libro, o blocchi di scritti separatamente) e poi una classificazione dei temi che emergono, nelle varie forme e sfumature con cui emergono, in base alla cronologia dei libri, non in base alla sequenza dei canoni (ebraico o della LXX). L'autore chiama il secondo passo della ricerca "presentazione dei temi longitudinali dell'AT" ("presentation of the longitudinal themes of the OT": p. 114). Da questa presentazione dovrebbe emergere l'unità dinamica delle varie teologie e dei vari temi, e infine la relazione fondamentale della teologia dell'AT con la teologia del NT.

Il cap. III si legge con notevole interesse in quanto fa ripercorrere il dibattito sulla storia aperto dalla Teologia di von Rad con la sua separazione tra storia di Israele e storia della salvezza. L'espressione "storia della salvezza", divenuta popolare, ha un passato tormentato, ed è anche equivoca, anche se la maggior parte di chi la utilizza non è cosciente di questo. Il problema della storia non è ancora risolto e perciò fa bene ripercorrerne la storia. Si vede come l'interesse degli studiosi si sia spostato, nel corso degli ultimi venti anni, dall'affermazione della unità tra fatto e interpretazione (Pannenberg) alla centralità della tradizione (Rendtorff), dall'importanza del testo vagliato con il metodo storico-critico (metodo classico) al testo canonico (Kraus, Childs), e infine dalla lettura della Bibbia come storia (metodo classico) alla lettura della Bibbia come letteratura (Frei, "New Criticism", teologia narrativa). Rispetto alla 3 edizione, che riferiva solo sul dibattito degli anni '60, la nuova edizione copre in modo succinto ma informativo gli sviluppi degli anni '70 e '80. Questa aggiunta si riflette nel titolo del capitolo III, dove viene introdotto il termine "story". In effetti, per uscire dalle strettoie della "storia" ("history") intesa in

senso positivistico e neo-kantiano, si è affermato recentemente che l'AT è "story", termine che in italiano potremmo tradurre "racconto" (Barr e movimento della Bibbia come letteratura).

Il cap. IV traccia la storia della ricerca riguardo al "centro" dell'AT e della teologia dell'AT. Sappiamo quanto il problema sia spinoso e in fondo irrisolto, ma Hasel ne dà una lucida presentazione. L'autore si pone quasi a metà strada tra quelli che negano l'esistenza di un centro e quelli che l'affermano ma non concordano nell'indicarlo. Sia per quelli che negano che per quelli che affermano, Dio è centrale: l'AT è teologico come il NT è cristologico; ma, a differenza di Cristo nel NT, Dio non è un centro utilizzabile per scrivere una teologia dell'AT. Questa è la posizione di Hasel (immutata rispetto alla terza edizione nonostante alcune aggiunte nelle pp. 160-168), che si riflette nella distinzione tra AT e teologia dell'AT che compare nel titolo stesso del capitolo: "The Center of the OT and OT Theology".

Il capitolo V delinea il problema del rapporto fra i Testamenti. Dall'esposizione si coglie quanto il problema sia difficile e fino a che punto le particolarità confessionali influiscano sulle posizioni degli autori. Non esistono cose evidenti, sembra anzi che i problemi si moltiplichino man mano che si approfondisce la ricerca.

Nell'ultimo capitolo Hasel sintetizza le sue idee su come fare la teologia dell'AT. Alcune sue posizioni sono state enunciate nell'esposizione che precede, altre sarà necessario controllarle direttamente. L'autore è convinto che tutto il processo, fin dall'inizio, debba essere insieme sia storico che teologico. Un punto cruciale è la posizione da prendere verso lo studio storico critico: deve, può, o non può essere questo il punto di partenza della teologia biblica? Per Hasel non può esserlo; ma allora, obietterà qualcuno, in che modo bisogna intendere il carattere storico della teologia dell'AT? La risposta a questa domanda chiama in causa i problemi spinosi passati in rassegna nel cap. III. Non mi è facile capire quale sarebbe la risposta di Hasel e quindi quale sia il rapporto che egli vede fra il testo finale, che per lui è la base della teologia dell'AT, e la storia. Storia è semplicemente quello che l'antico Israele ritenne tale e quindi senza alcuna distinzione tra storia "reale" e storia "confessata"? Questa distinzione è perniciosa, sono d'accordo: tutta la storia antica, anche extra-biblica, è storia "confessata", o ideologica; forse non esiste storiografia pura; d'altra parte è semplicemente impensabile, dal punto di vista della mentalità vicino-orientale antica, una fede basata sul vuoto, o una ideologia che crea la storia. Ma bisognerà in qualche modo cercare di discernere e di comprendere, finché è possibile. A giustificazione di Hasel si può osservare che se si parte da presupposti corretti, e quindi se si ritiene che la storia biblica non è creata ma raccontata con occhio di fede, non è grave se non è sempre possibile recuperare lo svolgersi concreto dei fatti.

**Beaucamp** Evode, *Les grands thèmes de l'Alliance*, Paris, Cerf, 1988, pp. 265, 11, 5 × 18 cm

I nove capitoli e argomenti messi insieme provengono “da diversi lavori disseminati nel tempo e nello spazio” dall’A. (p. 7). E’ un peccato che non se ne indichino le provenienze e le date, anche perché nel libro che presentiamo è praticamente assente la bibliografia .

Nell’introduzione (7-12) l’A. tenta di ricondurre tutti i temi a quello dell’alleanza, trattato specificamente nel cap. 8. Presentiamo brevemente il contenuto dei capitoli.

Il I (13-66) tratta il tema della creazione come preludio all’alleanza e non da essa separabile. Prima, diacronicamente, si studia la creazione in se stessa (nei salmi, nel Dt. Isaia, nei sapienziali, in P e nei deuterocanonici). Poi si analizzano sinteticamente tre aspetti (ma il terzo è evanescente), che collegano la creazione alla storia della salvezza: a) tenebre e luce; b) dal caos alla stabilità; c) lo slancio verso l’alto.

Il II (67-82) presenta una serie di riflessioni, tra le tante possibili, sul tema della terra-dono di Dio, riflessioni suddivise in tre punti: tale dono fa scoprire la gratuità e le esigenze dell’amore di Dio, mette con Lui in comunione di vita e d’azione e costringe al distacco e alla povertà evangelica.

Il III (83-99) è una carrellata sulla terminologia biblica ebraica (כּוּפֵר, פְּדָה, כּוּפֵר, נִאֵל) e greca (ἀντρωσις e derivati) e la relativa problematica teologica circa la redenzione, con commento particolare a Giob 19,25 (“il mio redentore vive”).

Il IV (100-143), tanto ampio quanto prezioso, è uno studio sulla salvezza (radice יָשַׁע) nei Salmi (101-127), considerati globalmente pre-esilici, e nei profeti esilici e post-esilici (127-142), con sbocco nel NT (radice σώζω: pp. 142ss).

V (144-176): buona presentazione del vocabolario biblico sulla giustizia (צְדָקָה) divina, che non è la giustizia vendicativa ma la capacità di ristabilire l’ordine e la pace a beneficio dei poveri e degli oppressi (con analogie dalla letteratura orientale antica, sumerica, mesopotamica ed egiziana). Segue l’esame del termine מִשְׁפָּט (דִּין) e del giudizio divino predicato dai profeti.

VI (177-199): Considerazioni sul male (metafisico) e sulle sue forze ed effetti (male biblico), cioè il peccato, incluso quello originale. Si conclude trattando il perdono divino.

VII (200-217): Le varie fasi della concezione biblica del regno di Dio (specialmente nei salmi): da quello della creazione a quelli del nuovo progetto salvifico deuterocanonico, dell’apocalittica e del NT.

L’VIII (218-234) vuol essere il capitolo centrale (ma forse per questo uno dei meno organici). Tratta i temi del cammino, della gioia (per la vittoria o il traguardo) e dell’invito a realizzare tale itinerario di alleanza o forza dinamica d’Israele.

Nel cap. IX (235-258), sulle esigenze morali, ribadite nella linea generale del libro, si riprende il tema della giustizia (cf. cap. V), ma dal punto di vista

dell'uomo, indi il tema della purità e purificazione, così come sono trattati specialmente nel Levitico.

Il discorso e la sua veste letteraria sembrano quelli popolari o di divulgazione, senza le indicazioni bibliografiche a volte desiderate. Tra i pochi errori segnalabili (per es. p. 118: à la suite de Begriff, si legga Begrich; 164: prédaivitique, si legga prédauidique), errori del proto, s'intende, ne menzioniamo uno ameno, per riderne coll'A. : a p. 71 si dice che il Deuteronomio vota "au 'harem' (leggere 'herem') ou destruction sacrée" i Cananei.

Nella conclusione (259-262) ci si aspetterebbe un ulteriore sforzo per una sintesi di teologia biblica alla Eichrodt, una teologia che avrebbe come cardine l'alleanza. Invece l'A. tocca uno dei punti più interessanti del libro, redatto in terra islamica. Contrappone la visione biblica della storia della salvezza, dalla creazione all'eschaton, visione che esige la lotta per la giustizia, alla concezione dei mussulmani o dei cristiani iper-secolari, per i quali la mancanza di concatenazione degli eventi della storia nel piano di Dio lascia andare alla deriva l'attività umana

E. Cortese

**Massenet** Michel, *Jacob ou la fraude* (Parole présente), Cerf, Paris 1991, 144 pp., 13,5 × 19,5 cm

**Masson** Michel, *Elie ou l'appel du silence* (Parole présente), Cerf, Paris 1992, 238 pp., 13,5 × 19,5 cm

"Parole présente" non è una collana esegetica. Ma vale la pena di segnalare questi ultimi due titoli della serie, perché interessano anche l'esegesi. In realtà sono due libri piuttosto diversi, sia come taglio, sia come riuscita, ma hanno in comune il fatto di occuparsi di una figura biblica, e di metterla a fuoco sotto un particolare angolo visuale, che è quello della "frode" per Giacobbe, e del "silenzio" per Elia. Questa capacità sintetica, che gli autori hanno in comune, di cogliere quasi intuitivamente la caratteristica specifica di un certo personaggio (e quindi del ciclo narrativo di cui è protagonista) può rivelarsi molto feconda sul piano dell'interpretazione, sempreché sia usata correttamente. Perché l'interpretazione di un testo o di un ciclo narrativo non si fa solamente con l'analisi testuale; come dice Massenet: "Se l'esegesi permette di risalire al significato più immediato e più vero, quello che è nascosto e rivelato dall'idioma, essa limita anche, e talora falsa l'interpretazione, tagliando le ali all'analogia, intercettando il paradossale e la metafora, che sono invece le vie regali del senso" (p. 50).

1. Praticando, invece, queste "vie regali" - ma sempre con tatto, con garbo, con misura - Massenet ci offre un ritratto "dal di dentro" di Giacobbe che trovo

spesso, poeticamente, molto efficace. La sua non è una ricostruzione romanzata della storia di Giacobbe, alla maniera di Thomas Mann. Pur con qualche concessione estetica, egli rimane sul piano dell'interpretazione, limitandosi a leggere un episodio: la lotta di Giacobbe con l'Angelo. Ma da qui, da questo centro dell'esperienza spirituale di Giacobbe, l'interprete risale anche ai suoi presupposti, e vi integra le ulteriori conseguenze.

La chiave interpretativa, come risulta dal titolo, è quella della "frode": non la semplice astuzia soltanto, ma proprio la frode. Però definita così: "Il segno distintivo di Giacobbe non era l'astuzia, ma la frode; egli la praticò ingenuamente, continuamente, apertamente: la sua fede gli aveva rivelato di essere il primogenito secondo la promessa, il primo concepito, il primo intravisto nel disegno divino, e che doveva ristabilire questo suo rango e farsene forte. Perché la frode possiede una dimensione più vasta dell'astuzia. Essa porta con sé un approccio originale del reale. La frode distorna, contorna, estorce; la frode si fa laterale, si vuole sinuosa, insinuante, perseverante. Allunga i tempi, amplifica i volumi, modifica i pesi: la frode non è altro che una forma ingenua ed esemplare della pazienza - ogni volta per lo meno che le pressioni della forza maggiore possono legittimarla; la frode è la risposta dell'intelligenza alla forza" (p. 51).

Questo rapporto frode-forza si applica, evidentemente, alla relazione tra Giacobbe e suo fratello Esaù. Ma si applica, in un certo senso, a tutte le relazioni di Giacobbe, perché egli non si trova solamente ad essere autore della frode, si trova anche - in un sottile gioco di contrappassi - ad esserne la vittima: così con Labano, con Lea. Nella vita di Giacobbe c'è un solo incontro, una sola figura - proprio per questo tanto più amata, tanto più preziosa - che esuli dal gioco, che si sottragga alla frode, ed è Rachele.

Ma d'altra parte questa nozione di "frode" - come la concepisce Massenet - gioca un ruolo centrale anche nella relazione più importante di tutte, cioè nella stessa esperienza che Giacobbe ha di Dio. Infatti "la frode caratterizza soprattutto lo stesso Onnipotente, costretto a mascherare la sua trascendenza per poter agire tra gli uomini" (p. 52). In che senso possiamo dire che Dio agisce con frode? Nel senso che egli è come un giocatore che conosce le carte del suo avversario, mentre tiene nascoste le proprie; o, meglio ancora, nel senso che è lui solo a dettare le regole del gioco: "il divino frodatore non è sempre vincente?".

Proprio in questo risalta la grandezza spirituale di Giacobbe, l'uomo che ha accettato di battersi con Dio: "è di fronte a un tale partner che Giacobbe aveva osato fare anche lui il suo gioco: aveva voluto la primogenitura e la benedizione, aveva voluto il sogno e voluto l'incontro. Aveva voluto Dio come Dio aveva voluto lui. Probabilmente conosceva meglio di altri il suo partner nascosto" (p. 75).

Come sappiamo, nella lotta presso lo Jabboq Giacobbe rimarrà ferito per sempre, eppure otterrà quello che ha sempre voluto: la benedizione e il nome nuovo, che non allude più alla sua frode, ma alla forza della sua fede. "E' a misura della sua tenacia che Giacobbe è chiamato Israele: credere è prendere

Dio sulla parola, attenersi a quello che lui dice, aggrapparsi alle sue promesse, prenderlo alla lettera” (p. 104).

Sicuramente, sul grande testo di Genesi 32, molte altre cose si possono dire, anche sul piano strettamente esegetico, che invece l'autore tralascia. Ma quello che dice è già molto, e soprattutto vero. La sua stessa chiave di lettura, per paradossale che possa sembrare, mi sembra da considerare una “innovazione” interpretativa non solo accettabile, ma ancor più felice.

2. Anche il libro di Masson su Elia è fondato su una intuizione molto interessante. Ma complessivamente direi che si tratta di un lavoro più imbarazzante, che talvolta mette addirittura a disagio. Una delle ragioni è anche il fatto che il suo discorso si vuole più strettamente esegetico, cioè non si limita ad “aprire delle prospettive” - come lo stesso autore dichiara - ma pretende di dimostrare una certa tesi, e allora la riserva diventa d'obbligo.

Masson parte dal versetto di 1 Re 19,12 con la sua sconcertante espressione *qol demamà daqqà*, e su questo costruisce tutta la sua tesi. Che cosa ha udito Elia sull'Horeb, dopo il vento, il terremoto e il fuoco? Le traduzioni, antiche e moderne, ci orientano generalmente verso un quarto fenomeno di tipo atmosferico: *sibilus aurae tenuis* (Vg); “Il mormorio di una brezza leggera”. Ma l'autore obietta che il senso di *demamà* non è “brezza”, bensì “silenzio”, anche se poi rimane difficile da capire che cosa sia il “suono di un silenzio fine”. In breve egli ne conclude che non può trattarsi di una esperienza sensoriale “esterna”, ma di una esperienza “interiore”, mistica, di fusione col divino. E da qui attua il procedimento inverso: non interpreta il *qol demamà daqqà* in continuità coi tre fenomeni precedenti, assunti secondo il loro significato meteorologico ovvio; bensì interpreta anche questi come tre fenomeni psicosomatici, tre stadi intermedi dell'esperienza mistica, a partire proprio dal “suono di un silenzio fine” che ne costituisce il vertice.

Il vento sarebbe allora una forte agitazione dello spirito; il terremoto o sisma come un tremore di tutto il corpo; e il fuoco una particolare sensazione di bruciore, accompagnata da sudorazione. Masson fa sempre abbondanti riferimenti alle descrizioni degli stati mistici secondo lo yoga dei buddisti zen, ma anche a quelle della mistica cristiana occidentale. Il suo argomento forte è che Elia sull'Horeb - a differenza di Mose - era solo: una teofania con scatenamento di agenti atmosferici non sarebbe stata percepita da nessuno. Tutto quello che è successo sull'Horeb sarebbe dunque avvenuto “dentro” di lui, non al di fuori.

Altra osservazione acuta: per ben tre volte il testo precisa che “il Signore non era nel vento, nel sisma, nel fuoco”. La quarta volta, in forza di questo precedente, ci aspetteremmo che aggiungesse: “il Signore era nel suono di un silenzio fine”. Invece ci lascia in sospenso: il Signore è, eppure è nel silenzio, quindi in un certo senso è e non è. E questo, secondo l'autore è proprio di una via negativa, dell'estasi mistica. Egli cita le parole di un mistico tedesco: “È, e nessuno sa cosa; è qui e là; è lontano è vicino; è alto è profondo! No io mentivo: *non è* né questo né quel-

lo". Poco prima, a spiegazione del *qol demamà daqqà*, aveva citato anche san Giovanni della Croce: "È questa musica silenziosa" (Cantico spirituale 13.14).

Fino a qui, io ci sto ancora. Anzi credo che questa prospettiva meriterebbe di essere approfondita. Ma quando, a partire dal capitolo 2 (intitolato "Contro Mosè") l'autore passa a definire l'"elianismo" come un'esperienza spirituale antitetica rispetto allo "jahwismo"; quando la "religione elianica", definita come universalistica, individualistica, non legata né a un popolo né a una terra particolari (cf pp. 129-130), è presentata come un decisivo superamento della "religione mosaica"; quando la formula elianica *qol demamà daqqà* è vista come la negazione di quella mosaica *ehjè asher ehjè* (quest'ultima mettendo al centro l'essere, mentre la prima essendo assolutamente apofatica, puramente negativa); allora comincio a insospettirmi molto riguardo a tutta l'operazione.

Che l'esperienza dell'Horeb segni una svolta profonda nella vicenda di Elia, lo credo bene; che questa esperienza rappresenti anche una certa presa di distanza dallo jahwismo precedente, praticato dallo stesso Elia nella sua lotta contro i profeti di Baal, sono disposto ad ammetterlo; che, infine, nell'episodio così com'è narrato si possa cogliere una nota polemica nei confronti della prima rivelazione sinaitica, lo concedo ancora. Ma che alla fine il profeta Elia, il turbine di fuoco che noi conosciamo, diventi più simile a Lao-tze che non a Mosè, questo, *Chaj Adonaj!* proprio non posso accettarlo. O comunque, se l'alternativa è tra il nirvana di questo sedicente Elia e la frode ingenua e tenace di Giacobbe, non ho nessun dubbio su cosa scegliere.

A. Mello

**Dus Jan**, *Israelitische Vorfahren - Vasallen palästinischer Stadtstaaten? Revisionsbedürftigkeit der Landnahmehypothese von Albrecht Alt*, (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Band 397), Frankfurt a. M., Peter Lang, 1991, 118 pp. 15 × 21 cm

Il tema trattato dall'autore in questa breve pubblicazione è descritto nel titolo: Dus propone di sostituire l'ipotesi della *Landnahme* di A. Alt (= la presa di possesso pacifico della terra) con una nuova ipotesi, che si aggiunge alle molte proposte recentemente: i primi israeliti erano una specie di vassalli dei cananei, che hanno acquistato potere e una nuova forma di organizzazione sociale mediante l'Alleanza conclusa con Giosuè. Il motivo coagulante principale dell'Alleanza tra i vari gruppi di "israeliti" fu ovviamente la religione Yahwista.

Per confutare l'ipotesi di Alt, che cioè gli israeliti avevano occupato pacificamente le frange di terra incolta al di fuori del controllo delle città-stato cananee dell'epoca di el-Amarna, Dus propone di rileggere tre passi delle storie patriarcali, vale a dire Gen 20,15; 34,8-10; 47,5-6 dai quali si deduce che non esisteva una "terra di nessuno" in cui i nomadi avrebbero potuto installarsi

(pp. 21-27). Passa poi a descrivere il rapporto tra nomadi e sedentari nel 2° Millennio a.C. di Palestina e della Mesopotamia (pp. 29-43). Caratteristica di questo rapporto secondo l'autore, è la simbiosi sempre possibile ma sempre problematica tra i due settori sociali, i sedentari e i nomadi. Nella quarta parte della ricerca, Dus mette a fuoco il valore dello Yahwismo come forza dirompente dei meccanismi sociali instaurati tra cananei e nomadi-israeliti (pp. 45-68). Il principale protagonista della ribellione contro i padroni cananei storicamente sarebbe stato Giosuè, e non Mosè.

Da questo si ricava che Dus, in compagnia di molti altri studiosi non sostiene più la storicità dell'esodo. Al riguardo spiega la nascita dei racconti dell'esodo come una creazione teologico-letteraria che attribuisce al farone egiziano la funzione di oppressore che in realtà era propria dei principi cananei. Il viaggio nel deserto diviene la semplice finzione teologico-narrativa che spiega il gesto di ribellione degli israeliti oppressi contro i padroni cananei. Nella parte finale riesamina alcuni testi di Mari in cui si parla di Haneì e Beniaminiti per trarne un parallelo valido a spiegare il rapporto nomadi-sedentari esistente tra gli israeliti e i cananei (pp. 69-115).

Che dire di questa nuova ipotesi di spiegazione delle origini, o forse è meglio dire, della pre-istoria di Israele? L'ipotesi non è tanto strana quanto originale. Non solo questo però, ma è ancora basata su fondamenti molto labili, nel senso che l'autore ha bisogno di maturare meglio le basi su cui fondare le sue deduzioni storiche. Non mi pare che siano i racconti del Genesi riportati prima a negare la validità della ipotesi della *Landnahme* di A. Alt, ma piuttosto tutte le ricerche attuali sulla società dimorfica, sulle condizioni socio-economiche del Tardo Bronzo nel Canaan, sui risultati della ricerca archeologica in Israele e Giordania.

Inoltre mi pare che i paralleli tra Mari che è del 18°-16° secolo a.C. e la Palestina delle origini di Israele, che è del 14°-12° secolo a.C. siano ritenuti non molto pertinenti, data la differenza di tempo e soprattutto di ambiente. Il tema è di stringente attualità, e penso che il contributo originale di J. Dus potrebbe valere di più se fosse integrato con i risultati delle ricerche comparate ormai indispensabili per trattare le origini di Israele.

*P. Kaswalder, ofm*

**Rößler-Köhler** Ursula, *Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit*. Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung (Göttinger Orientforschung, IV. Reihe: Ägypten, hrsg. von Friedrich Junge und Wolfhart Westendorf, Bd. 21), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1991, XIV-448 pp., 21 × 30 cm, DM 148

La presente ricerca è parte di un progetto della università di Göttingen di studiare l'ideologia regale dell'Epoca Tarda egiziana. All'autrice fu affidato lo stu-

dio della concezione del re nei documenti dell'Epoca Tarda fuori delle iscrizioni dei templi.

Sull'argomento sono a disposizione due tipi di documenti: testi specifici, di propaganda e di predizione (Cronaca Demotica, tomba di Petosiris, statua di Ughahorresnet, Papiro delle date della luna di Vienna), e iscrizioni private (già studiate da E. Otto). Rößler-Köhler ha scelto il secondo tipo, che per essere meno esplicito del primo e indiretto, si doveva abordare con speciale attenzione. L'Epoca Tarda egiziana si fa iniziare dopo la fine del Nuovo Impero, cioè con la XXI dinastia (ca. 1087). I documenti presi in considerazione (125 in tutto) vanno da Smendes, appunto della XXI dinastia, a Marco Aurelio (ca. 180 d.C.).

I documenti sono stati esaminati per quello che possono dire di specificamente egiziano, lasciando da parte influssi esterni, che d'altronde, ci assicura Rößler-Köhler, non intaccano la concezione tradizionale del re. A motivo della quantità, non è stato possibile all'autrice riportare per intero i documenti. Bisognerà rifarsi alle pubblicazioni o alle traduzioni (per lo più di O. Otto), tenendo conto però della descrizione e classificazione che l'autrice dà nel cap. 2.

Rößler-Köhler insiste che senza alcune idee previe non è possibile cogliere il valore delle iscrizioni, che è implicito. Si interroga perciò su come definire la concezione del re, e assume come punto di partenza lo studio di A.B. Lloyd in *JEJ* 68 (1982) 166ss, secondo cui l'attitudine individuale che si manifesta nelle varie iscrizioni, dipende dall'influsso reciproco della concezione tradizionale della regalità (generale) e dell'esperienza del re concreto (individuale). L'attesa generale è costituita dall'ideologia regale del Nuovo Impero, di cui l'Epoca Tarda è continuazione senza confini netti.

Il modello di base viene precisato con due possibilità fondamentali: I, mantenimento dell'ideologia tradizionale con il re come figura centrale (I.1), oppure mantenimento dell'ideologia regale senza il re figura centrale (I.2); II, rigetto dell'ideologia tradizionale in favore di altre ideologie (II.1), oppure rigetto dell'ideologia tradizionale senza la formulazione di un'ideologia alternativa. Queste due posizioni fondamentali sono viste concretizzarsi in forme diverse, molto complicate, che non è possibile riferire; il tutto viene poi tradotto in sigle ("I 1 a", "I 1 b", ecc.). Altre sigle designano il concetto di re del Nuovo Impero, che viene suddiviso in livelli: A (livello divino), per indicare il rapporto degli dèi con il re terreno; B (livello di questo mondo), per indicare il rapporto tra il re terreno e questo mondo; questi due livelli si realizzano concretamente in un re specifico nel suo rapporto con gli dèi, e infine nel suo rapporto con l'Egitto (livello C, cf. livelli ideali A e B).

La lista dei 125 documenti, non essendo riportati i testi ma essendo solo indicato il loro tenore con sigle, risulta arida e dura. Bisogna dire, però, che essa è intesa come accompagnamento della lettura dei testi veri e propri. Il cap. 3 ricapitola e valuta la posizione verso il re che si manifesta nei documenti: posizione di accettazione, o posizione di rifiuto. Troviamo alla fine una sintesi dei risultati, periodo per periodo.

In sé tale investigazione riveste interesse notevole, anche perché nei mille anni e più presi in considerazione si succedettero in Egitto dinastie di diversa origine: locale, libica, etiopica, persiana, macedone, tolemaica, romana. Si comprende che il grado di accettazione e di rifiuto della regalità e del re concreto variarono. Questo avvenne per ragioni diverse, non ultimo per l'interesse o l'ambizione dei proprietari delle diverse iscrizioni.

Ricordo una considerazione finale di Rößler-Köhler. Nel corso degli ultimi secoli presi in considerazione, si stabilisce nell'animo egiziano il rifiuto del re umano e del suo compito verso il mondo a favore dell'attesa di un re divino e della responsabilità individuale. Secondo l'autrice, questo costituì un contributo non disprezzabile alla diffusione del cristianesimo, che predicava, appunto, il regno di Dio e faceva appello alla responsabilità individuale.

A. Niccacci, *ofm*

**Fassberg** Steven E., *A Grammar of the Palestinian Targum Fragments from the Cairo Genizah*, (Harvard Semitic Studies 38) Scholars Press, Atlanta, Georgia 1991, XIV-322 pp., 15,5 × 23,5 cm

Quest'opera rappresenta la revisione e l'ampliamento della tesi dottorale presentata dal dott. Fassberg alla Harvard University nel 1983. L'autore, specialista della lingua aramaica e insegnante nel dipartimento di lingua ebraica dell'università di Gerusalemme, ci offre questa pubblicazione attesa a lungo. Quest'opera analizza sistematicamente ed in maniera esauriente tutti i testi del *Targum Palestinese* provenienti dalla Geniza del Cairo.

L'opera è divisa in nove parti o capitoli di diversa ampiezza. La parte più propriamente grammaticale abbraccia i capitoli iii-viii (pp. 23-257).

Il capitolo iii (pp. 23-104) è dedicato alla Ortografia e alla Fonologia. In questa parte l'autore identifica e descrive i fenomeni di natura fonologica presenti nei testi in questione. Particolare spazio viene dedicato alle vocali (pp. 31-57) e ai diversi processi fonetici che causano variazioni vocaliche e consonantiche (pp. 65-75).

Il capitolo iv, di sole due pagine, è dedicato alla struttura delle sillabe. All'autore bastano (a ragione) due pagine per elencare le divergenze fra questo ed altri dialetti aramaici.

Il v capitolo (pp. 107-110) è dedicato interamente allo *shewa* ed è una descrizione sincronica delle variazioni vocaliche che risultano dalla sequenza di due *shewa mobili* consecutivi.

Il vi capitolo, che è anche il più lungo, (pp. 111-250) è dedicato interamente alla Morfologia. Dopo aver presentato i vari tipi di pronomi (pp. 111-127) e gli aggettivi Numerali (127-133) l'autore riporta la lista completa di tutti i modelli nominali presenti in questi testi (pp. 137-164) per concludere con la

Morfologia del verbo (pp. 164-194). Le ultime pagine del capitolo (194-200) sono dedicate alle restanti parti del discorso (preposizioni, congiunzioni, avverbi, predicati di esistenza e interiezioni).

Il capitolo vii (pp. 251-253) è dedicato a due note di sintassi e precisamente all'espressione delle relazioni genitivali e dell'oggetto diretto.

Il capitolo viii (pp. 255-257) è costituito da tre tavole dei paradigmi in cui compaiono le vocali nei sistemi Palestinese e Tiberiense, i pronomi Personali (indipendenti e suffissi) e la coniugazione del verbo forte.

L'ultima parte (pp. 259-304) contiene l'indice dei versetti biblici e un assai utile indice delle parole aramaiche. Segue la bibliografia (pp. 305-320) per terminare con *Addenda and Corrigenda* in cui l'autore apporta aggiunte e correzioni ed aggiorna la bibliografia al 1989.

Quest'opera rappresenta lo studio più completo, fino ad oggi, dei frammenti targumici rinvenuti nella Geniza del Cairo. Degno di nota è il metodo seguito dall'autore nella presentazione dei dati: egli compara costantemente la problematica presente in questi testi con la problematica simile presente nei vari dialetti aramaici (in particolare nell'aramaico biblico) e nelle diverse tradizioni ebraiche. Perciò questa ricerca sarà utile anche a coloro che non rientrano nella stretta cerchia degli specialisti.

Qua e là si nota qualche errore di stampa, ad esempio *Giovani* al posto di *Giovanni* (p. 10 nota 35) e *Gramitica* al posto di *Gramatica* (p. 314 riga 3). Errori del genere non sono frequenti.

Un'ultima nota circa la veste tipografica. Dall'esterno l'opera è attraente, come del resto tutti i volumi di questa serie, mentre la disposizione del materiale all'interno lascia a desiderare. Le pagine sono troppo piene e la divisione fra le varie parti si distingue a fatica. Le note, poste dopo ogni capitolo, con la numerazione che ricomincia da 1 ad ogni sottodivisione, non ne facilitano la consultazione. Ciononostante l'opera può essere considerata un'opera di valore che ogni studioso dell'argomento dovrà conoscere.

M. Pazzini, ofm

**Piattelli** Giordana Roseman (con la collaborazione di **Shani** Avraham e Anat, e **Gluksman** Gabriela), *Nuovo dizionario italiano-ebraico ebraico-italiano*, Zack, Gerusalemme 1991, 225+271 pp., 10,30 × 18 cm

Fra i vari dizionari/glossari ebraico-italiano italiano-ebraico pubblicati in questi ultimi anni segnaliamo quest'opera per alcune sue caratteristiche, in particolare come tentativo di proporre una lingua semplice e popolare. Fra i *tascabili* questo dizionario si distingue per vari motivi. 1) L'opera contiene circa 25.000 parole, tante per un'opera di questo genere (anche se non è il numero delle parole il criterio decisivo per decidere circa la bontà di un dizionario). 2) La

stampa è chiara e le parole si leggono bene. 3) L'ortografia è stata curata in modo da facilitare la lettura ai principianti: così le parole sono spesso riportate con la *scriptio plena*, ad esempio *דְּיַבְרַר* e *דְּיַבְרַר* al posto delle previste *דְּבַר* e *כִּפַּר* (anche i *dagesh* vengono omissi quando non incidono sulla pronuncia). 4) Le parole vengono tradotte spesso con perifrasi, soprattutto quando si tratta di termini tecnici o di parole di uso non frequente. 5) Sono elencate le voci popolari/volgari (anche le "parolacce") oggi frequenti nella lingua italiana. 6) Sono riportati, di tanto in tanto, i modi di dire come "è il colmo" (alla voce colmo), "andare in centro" (alla voce centro) ed i composti "colpo di stato" (alla voce colpo), "costume da bagno" (alla voce costume). 7) E' da lodare il tentativo di tradurre parole tipicamente cristiane per le quali, spesso, manca un termine appropriato in ebraico. Si vedano, in proposito, le voci: comunione, ciborio, cenacolo, messa. Quest'ultima parola, in particolare, viene tradotta molto liberamente da tutti i dizionari mentre ci aspetteremmo il termine *מִסָּפָה* o *סְעוּדַת הַזָּדוּן* che sono in uso presso i cristiani di lingua ebraica. 8) Anche il prezzo è popolare. Il volume, se paragonato ad altre opere del genere, è conveniente qualora si consideri il rapporto contenuto-prezzo.

Non mancano, ovviamente, errori di vario genere come in ogni dizionario. Si tratta, per lo più, di piccole imperfezioni che saranno corrette nelle edizioni successive.

Grazie all'amica Giordana, che ha scritto il dizionario, e all'editore Zack che ha voluto il volume e lo ha inserito in una ricca collana comprendente molto altro materiale di carattere lessicografico. A loro l'augurio che possano, un giorno non lontano, pubblicare anche un dizionario italiano-ebraico ebraico-italiano più completo ed esauriente.

M. Pazzini, *ofm*

**Legasse Simon**, *Paul apôtre*. Essai de biographie critique, Paris, Cerf-Fides, 1991, 23,3 × 14,5 cm; 150 F

L'opera si propone di offrire "une biographie", succinta e critica (p. 7). Composta materialmente di 16 capitoli, la ricerca del Legasse si divide di fatto in due parti essenziali: "le fonti" (Cap. I: *Les sources*, pp.11-21), in cui l'A., presentando globalmente e criticamente i principali documenti antichi sulla vita di Paolo, stabilisce il piano e il metodo della sua ricerca, e "la storia di Paolo" (Capp. II-XVI, pp. 23-245), in cui si sforza in base alle lettere paoline e agli Atti degli Apostoli di ricostruire gli avvenimenti del grande Apostolo dei Gentili.

In quanto alle "fonti", il Legasse ammette senza molte difficoltà che "pour retracer l'histoire de Paul, la documentation directe se ramène à deux sources: les lettres de Paul et les Actes des Apôtres. Les écrits apocryphes, Actes de Paul et correspondance, ne sauraient être utilisés sans des grands risques"

(p. 1). Le lettere, poi, a loro volta pongono gravi problemi di autenticità, per cui “pour connaître la vie de Paul, l’importance d’un choix critique varie d’une épître à l’autre” (p. 12), anzi “on attend à bon droit davantage des épîtres indiscutablement authentiques” (p. 13). Inoltre, le lettere non sono state scritte per fornirci una “biografia” di Paolo, il loro scopo è pastorale e solo occasionalmente, in 2Cor, in Fil 3 e in Gal 1-2, ci offrono dei dati preziosi per la ricostruzione della vita di Paolo. Di più: in tali casi “le témoignage personnel de Paul s’impose comme critère quand il s’agit de déterminer la valeur historique des informations parallèles consignées dans les Actes ou des silences de leur auteur sur des faits que Paul relate” (p. 14).

Ciò significa che anche la seconda “fonte”, la più estesa e la più sistematica, gli Atti degli Apostoli, non può essere utilizzata senza un’adeguata valutazione critica sia del testo, lungo o breve, sia delle varie tradizioni che ci tramanda sulla figura di Paolo, non sempre conforme a quella delle lettere, sia degli avvenimenti della sua vita. “En fait, les Actes n’offrent pas une biographie de Paul à laquelle on pourrait se fier sans réserve. C’est peu de dire que Luc écrit pour l’édification des ses lecteurs chrétiens et en vue de présenter le christianisme sous un jour avantageux aux païens. Il a aussi et surtout un programme théologique qu’un regard attentif sur son œuvre permet de découvrir” (p. 17). Tenuto conto di ciò, comparando l’opera di Luca con le lettere e valutando caso per caso le diverse tradizioni che egli ha inserito nella sua opera, “l’historien pourra mettre à profit les Actes des Apôtres dans sa recherche sur la vie de Paul” (p. 21).

Si potranno condividere o meno l’idea di scrivere una “biografia di Paolo”, alcune premesse metodologiche e alcune scelte particolari del Legasse o certi risultati a cui perviene, ma fondamentalmente ci sembra che la sua impostazione critica sia buona e ad essa l’A. abbia cercato di attenersi nel resto della sua opera.

A. M. Buscemi, ofm

**Adinolfi** Marco, *La prima lettera di Pietro nel mondo greco-romano* (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 26), Roma 1988, 223 pp., 16 × 24 cm, Lit 25000

**Adinolfi** Marco, *La prima lettera ai Tessalonicesi nel mondo greco-romano* (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 31), Roma 1990, 311 pp., 16 × 24 cm, Lit 30000

Da circa trent’anni padre Marco Adinolfi, già docente allo SBF e ora professore emerito del Pontificio Ateneo Antonianum di Roma, con una fantasia inesauribile e una fecondità sorprendente, pubblica puntuali contributi su

aspetti singoli e istituzioni particolari del mondo greco-romano messi a confronto del mondo biblico. Era da aspettarselo che egli avrebbe tentato sulla stessa linea un'impresa più vasta, come quella dei due volumi che qui vengono presentati.

L'articolazione dei due volumi è sostanzialmente identica. Dopo la nobile Presentazione di Mons. E. Galbiati, segue l'Introduzione in cui l'autore spiega l'orizzonte dei singolari commentari i quali, senza sostituire gli altri, né contrapporsi ad essi, offrono materiale scelto per un *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*.

Generalmente si fa una lettura delle parole e delle idee degli scritti del Nuovo Testamento con una *mens christiana*. Padre Adinolfi ha immaginato invece che una persona colta del mondo antico si imbatta in questi scritti della fede cristiana, 1 Pt e 1 Ts, e si soffermi "paragrafo per paragrafo a riflettere sui vocaboli e sui temi a lui familiari ed a rievocare, per analogia o per contrasto, i passi degli autori - poeti, letterati, filosofi - da lui altre volte letti e meditati, così da formare lo strato più vivo della sua forma mentis" (dalla Prefazione del volume sulla 1 Pt).

Il commento comprende vari momenti. Si dà anzitutto una sintetica lettura esegetica dei brani (38 per 1 Pt; 20 per 1 Ts) in cui i due scritti sono divisi. Segue una scelta di testi di poeti, storici, tragici, oratori, filosofi e letterati greci e latini, un centinaio di autori che coprono l'arco di circa tredici secoli, disposti cronologicamente. I testi sono raggruppati in due sezioni, la prima di carattere piuttosto filologico e la seconda di natura tematica.

Ne risulta un concerto molto interessante di voci dove consonanze e dissonanze non vengono né sciolte, né enfatizzate per un facile concordismo o per esaltare la *novitas christiana*.

Il pregio notevolissimo di questi volumi consiste anche nel fatto che ciascun testo è offerto per esteso nel suo contesto. Ciò significa che al lettore si offre un contatto immediato con le voci del mondo greco-romano. I rinvii bibliografici risultano inoltre estremamente utili, perché - diversamente da quanto generalmente accade - di ciascun testo si rimanda alla fonte e alla traduzione, indicandone traduttore e editore.

A cura del biblista G. B. Bruzzone i due volumi sono arricchiti da due appendici rispettivamente sul vocabolario di 1 Pt e di 1 Ts, con statistiche riguardanti le ricorrenze lessicali all'interno di ciascuno scritto, del corpo degli scritti paolini e del Nuovo Testamento.

E' noto che la cultura occidentale ha attinto principalmente a due fonti, quella greco-romana e quella ebraica. Lo scontro e l'incontro tra le due hanno provocato lungo i secoli novità e crisi che non hanno mancato di far sentire i propri effetti sulla storia del mondo. Perciò, confronti come quelli che padre Adinolfi ha tentato in questi commentari risultano stimolanti e istruttivi non soltanto per chi si interessa al mondo biblico, ma anche per coloro che studiano il mondo antico, le sue figure e le loro idee.

Ci si augura perciò che questi commenti possano servire un'ampia cerchia di lettori e che la struttura mentale che li regge e li ispira sia un invito a "gettare ponti" tra mondi culturali diversi, nel rispetto e nella ricerca incessante del Vero, del Buono e del Bello.

G. C. Bottini, *ofm*

**Dalbesio** Anselmo, *Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella Prima lettera di Giovanni* (ABI - Supplementi alla Rivista Biblica 22), Bologna, EDB, 1990, 24 × 16.5 cm, Lit 35000

L'opera, una ricerca in vista del conseguimento del Dottorato in Teologia Biblica presso lo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme, si presenta come una lettura critica orientata della Prima Lettera di Giovanni e si articola in 7 capitoli. I primi due capitoli (Cap. I: Precisazioni filosofiche sul concetto di esperienza religiosa, pp. 19-29; Cap. II: L'esperienza religiosa biblica, pp. 31-60), data la fluidità e la complessità del concetto di esperienza, sono dedicati a chiarire in maniera sintetica ed essenziale il termine e il concetto di "esperienza" nella ricerca filosofica e in quella religioso-biblica dell'AT e del NT, quest'ultima centrata sul concetto di "alleanza". Pur nella sua essenzialità, mi sembra che l'A. abbia colto il "centro" o la "struttura portante esistenziale fondamentale" di tutta la religiosità biblica dell'AT e del NT, interpretata nella sua continuità storico-salvifica come "incontro personale tra Dio e l'uomo" e nella specificità dei due testamenti: per l'AT come incontro-comunione tra Jahwé e l'uomo e per il NT come incontro-comunione di Dio Padre con il suo popolo radunato per mezzo dell'opera salvifico-redentrice di Cristo e attraverso l'azione santificatrice dello Spirito che agisce in esso.

Seguendo tale linea storico-salvifica, l'A. dedica ancora due capitoli ad una lettura critica, globale ed analitica, di tutta la Prima Lettera di Giovanni (Cap. III: Criteriologia dell'autentica esperienza cristiana, pp. 65-84; Cap. IV: Struttura ecclesiale dell'esperienza cristiana, pp. 91-136), evidenziando il denominatore comune e le tematiche specifiche sull'esperienza religiosa che animano la Prima Lettera di Giovanni: il tema dell'"incarnazione" e dell'"obbedienza" profonda e responsabile al magistero di coloro, i quali nella Chiesa hanno il compito dell'annuncio della Parola di Dio".

Su tale base portante seguono ancora altri tre capitoli (Cap. V: Fenomenologia dell'esperienza cristiana. I sensi spirituali, pp. 137-170; Cap. VI: Fondazione dell'esperienza cristiana nella fede e nell'amore, pp. 175-197; Cap. VII: Le certezze del cristiano, pp. 199-214) sui "sensi spirituali" e sulla "certezza dei cristiani", capitoli molti densi e interessanti che mostrano come la fede non è "disincarnata", ma è un processo esperienziale vitale e dinamico

che investe l'uomo nella sua integrità e che trova la sua specificità esistenziale nell'agape intesa come amore a Dio e al prossimo.

L'opera, infine, è corredata da diversi Excursus: Il tema della Nuova Alleanza (pp. 61-64); Il contesto esistenziale letterario e teologico delle formulazioni della 1Gv (pp. 85-89); Criteri di datazione delle fonti giudaiche (pp. 171-172); Cronologia della redazione degli scritti giudaici (pp. 173-174); da una Conclusione generale (pp. 215-217); da una Bibliografia scelta (pp. 219-227) e da diversi Indici (pp. 231-267).

La ricerca di Dalbesio, colmando un vuoto nella teologia sistematica sul concetto di esperienza religiosa, neotestamentaria in genere e giovannea in particolare, si raccomanda per la chiarezza dell'esposizione sempre precisa, attenta e ben strutturata, per la ricchezza dei contenuti e per il rigore scientifico e metodologico con cui tratta la materia sia nell'analisi che nella sintesi.

A. M. Buscemi, *ofm*

**Bahat Dan with Rubinstein Chaim T., *The Illustrated Atlas of Jerusalem.*** Jerusalem: Carta, 1990, 152 pp. 23 × 30 cm

L'atlante illustrato di Gerusalemme, che Dan Bahat ha pubblicato in ebraico nel 1989 e che nel 1990 è stato tradotto in inglese con alcune aggiunte, si inserisce in una colluvie di libri che vogliono "illustrare" la città santa e che sono paragonabili alla marea dei pellegrini e turisti che finiscono per intasare le viuzze della Gerusalemme vecchia, sospinti da un profondo amore e interesse verso questo centro storico-spirituale unico in tutto il mondo. L'Atlante che voglio presentare merita una speciale attenzione fra le monografie moderne: l'autore Dan Bahat è un archeologo di professione ed un appassionato topografo di Gerusalemme; egli va ammirato per il coraggio mostrato nell'affrontare un tema affascinante, ma scottante, spinoso e insidioso che scoraggia molti suoi colleghi topografi dallo scrivere un libro del genere.

L'A. presenta il suo libro come popolare e non specificamente accademico (p. 1). Nello stesso tempo però egli si è impegnato a stendere un lavoro "scientificamente esatto", anche se libero da ogni "cumbersome scientific apparatus" (p. 1).

Chi apre il libro di 152 pagine è subito colpito dalla veste tipografica davvero superlativa: il testo è infatti accompagnato da oltre 400 illustrazioni a colore consistenti in fotografie, piani, sezioni, assonometrie, mappe ecc. Già questa documentazione è una preziosità non solo per il gran pubblico, ma per gli stessi specialisti in materia.

Proprio perché il libro è indirizzato ad un vasto pubblico e non alla ristretta cerchia degli specialisti, mi permetto di fare alcune osservazioni. I non specialisti son pregati di far bene attenzione, specialmente nella lettura delle mappe, fra

quello che è presentato come realmente esistente e ciò che è ipoteticamente integrato. Sia ben chiaro che se si abolissero per un istante le parti integrate, la topografia di Gerusalemme andrebbe incontro a un black-out pauroso, specialmente per certi periodi storici e ci si ridurrebbe all'incerto bagliore di un lucignolo fumigante. Cito un esempio fra tanti: la mappa a p. 25 riproduce la Gerusalemme del periodo israelitico. Orbene si controlli quello che rimarrebbe se si togliessero le parti ipotetiche indicate a tratteggio. Non vorrei scoraggiare troppo il lettore sprovveduto, ma mi sia concesso di aggiungere che anche alcune delle rarissime strutture, riprodotte a linea continua sulla surriferita mappa, diventano fantasmi mai evocati ancora dallo sheol attraverso il piccone degli archeologi: che cosa è stato ritrovato, per esempio, del tempio salomonico e del palazzo reale riprodotti a linea continua in quella mappa? Come se questo non bastasse, subentrano anche le difficoltà di ordine cronologico. La porta di Crowfoot, indicata nella mappa con linea continua e identificata ipoteticamente con la "Valley Gate", esiste realmente, anche se attualmente ricoperta, ma resta il problema di fondo: va datata a quel periodo (se non addirittura al periodo anteriore alla venuta degli Ebrei) come suggeriva Crowfoot e gli altri scavatori, oppure è una struttura post-esilica, come oggi generalmente si ritiene dagli archeologi? Tutti questi problemi sono ben noti all'autore il quale in realtà li affronta nel testo: l'importante è che il lettore usi le mappe non soltanto alla luce delle didascalie che le accompagnano, ma - quel che più conta - in base al testo.

Restando nel tema delle mappe, sarebbe stato utilissimo seguire un criterio unico e indicare sempre a tratti discontinui le strutture ipotetiche e in linea continua quelle ritrovate: si sarebbe così seguito un criterio che avrebbe data maggiore serietà scientifica al libro senza affatto cadere in pedanterie non digeribili dal lettore comune. Purtroppo questo criterio non è stato seguito: se dalla mappa or ora discussa della p. 25 si passa alla mappa della p. 35 riprodotte la Gerusalemme del Secondo Periodo del Tempio, il lettore comune potrebbe cadere in un gravissimo abbaglio e prendere per realmente esistenti tutti quei muri disegnati.

Mi permetto un'altra osservazione: sarebbe stato, secondo me, doveroso aggiungere in fondo al libro un breve indice per indicare la fonte di certi piani riprodotti nel testo. Così per esempio non si ha nessun accenno alla provenienza della pianta del Santo Sepolcro riprodotta a p. 71, la quale in realtà è il frutto di lunghi anni di ricerche del francescano P. Virgilio Corbo, archeologo dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme. Fa comunque piacere, sia detto incidentalmente, che questo piano irregolare e frammentario del Santo Sepolcro sia stato preferito a tanti altri (tirati con la squadra ma inesistenti) che circolavano fino a pochi anni fa e che facevano testo anche presso gli studiosi. Allo stesso modo, l'autore poteva forse offrirci una bibliografia più abbondante, anche se non esauriente, al posto di quella che compare a p. 148. In tal modo le citazioni (utilissime) che accompagnano a p. 19 la localizzazione degli scavi principali, avrebbero avuto maggior senso.

Trovo molto buona l'idea di pubblicare insieme a p. 30s varie cartine della Gerusalemme pre-esilica che rispecchiano i contrastanti punti di vista degli studiosi, anche se molte di quelle teorie sono oramai tramontate. Altrettanto utile, anzi necessaria, sarebbe stata la pubblicazione di cartine rispondenti alle diverse teorie sui famosi tre muri di Gerusalemme esistenti durante la prima guerra giudaica, mentre l'A., abbracciando la teoria massimalista (vedi la cartine a p. 35), sembra considerare le altre teorie come ormai sepolte per sempre dall'evidenza dei nuovi scavi.

Molto utili sono le assonometrie e gli spaccati. Così per esempio la riproduzione grafica tridimensionale del sistema idrico di Gerusalemme a partire dalla sorgente del Gihon (p. 26 in fondo) vale più di mille piani e sezioni che lasciano ingarbugliati gli stessi specialisti.

La preziosità delle illustrazioni è inoltre accentuata dalle abbondantissime didascalie. Testo e didascalie si intrecciano armoniosamente in tutto il libro, rendendo scorrevole e piacevole la lettura.

L'atlante vuole essere una presentazione della lunghissima storia di Gerusalemme, a partire dai primi timidi vestigi del quarto millennio a.C. fino ai nostri giorni. L'A. è pienamente cosciente della impossibilità di includere in un atlante tanta vastità di dati e nessuno è così ingenuo da rinfacciargli la mancanza di questo o quel dettaglio. Semmai io avrei consigliato di lasciare completamente da parte certe digressioni che lasciano il tempo che trovano. Rispetto alla edizione originale in ebraico, Dan Bahat ha voluto aggiungere un capitoletto sulla Gerusalemme del tempo di Gesù (pp. 54-57). A mio parere, è la digressione meno felice dell'opera. In realtà l'A. affronta con troppa leggerezza il delicato problema dell'autenticità dei luoghi santi cristiani.

Il mio giudizio sul libro in recensione è altamente positivo, nonostante queste piccole osservazioni che possono essere anche inesatte e personali. E' un libro che merita un posto di onore in ogni buona biblioteca e che mi auguro sia letto da quanti amano Gerusalemme.

*S. Loffreda, ofm*

**Fritz Volkmar**, *Introduzione all'Archeologia Biblica* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici, 7), Paideia, Brescia 1991, 253 pp., 15,5 × 23 cm

Questa opera completa una lacuna del ricco catalogo biblico della casa editrice di Brescia e insieme della editoria biblica italiana. Senza dilungarsi in discussioni accademiche recenti che hanno tenuto occupati in particolare gli studiosi di lingua inglese sull'opportunità, esistenza e limiti dell'archeologia biblica, l'Autore entra direttamente in argomento scegliendo metodologicamente l'unica via giusta, quella di far conoscere i risultati più aggiornati della moderna ricerca archeologica in terra di Palestina inserita nel più vasto contesto della

ricerca medio-orientale, che costituiscono le terre bibliche in cui si situa geograficamente il racconto biblico.

Dopo un breve capitolo di introduzione geografica e di storia della ricerca, sono affrontati i problemi tecnici e di vocabolario relativi ad uno scavo archeologico. Si dà poi un'ampia sintesi dei risultati relativi alle diverse epoche dal Neolitico al periodo ellenistico-romano, che costituisce la parte centrale del volume. L'esposizione si allarga alla cultura materiale anche dei popoli confinanti come naturale e necessario complemento.

Il biblista italiano, per lo più esegeta o teologo biblico, ha così a disposizione un rapido strumento di lavoro per affacciarsi alla finestra e dare uno sguardo in casa altrui che è poi la stanza attigua dello stesso edificio. Giustamente l'Autore fa notare che come l'archeologia "biblica" non può fare a meno dei risultati della ricerca letteraria biblica, così l'esegeta non dovrebbe fare a meno dei risultati acquisiti o in via di definizione del lavoro dell'archeologo.

Peccato che un'opera così densa (direi troppo densa per il suo carattere divulgativo di una disciplina che va sempre più definendosi scientificamente negli stretti confini di una metodologia rigorosa) sia stata molto poco curata in sede redazionale.

Volendo fare del facile spirito, l'opera sarebbe da consigliare allo studente italiano di lingua tedesca come utile traduzione interlineare dell'originale tedesco.

A parte svarioni che si potevano semplicemente evitare tenendo a portata di mano una Bibbia per uniformare i nomi geografici seguendo la traslitterazione dell'ebraico o del greco o accettando il termine nell'uso comune italiano. Così la piana di Yesreel di p. 22 e altrove diventa Esdralon a pp. 84 e 85, Capo Tiro di p. 25 sta per Ras al-Naquirah?, Caesarea Philippi (p. 27), nella valle del Hule (p. 28) e poi nel lago di Hule, Sered per Zered (p. 29), su un coltello da Tabor (sic! p. 191), Marissa per Maresa (p. 226), Madeba per Madaba (p. 228).

Il contorto fraseggiare del tedesco diventa un macchinoso e maldestro periodare italiano da testo stenografato di una traduzione italiana in simultanea di un traduttore poco familiare con la materia, con effetti spesso esilaranti (più spesso irritanti!). Così abbiamo "un coeso legame tra l'archeologia biblica e l'Antico Testamento" (p. 15). L'epoca bizantina è esclusa "poiché i suoi monumenti pertengono all'ambito di ricerca dell'archeologia cristiana" (p. 19). La Shefela si trova "ad ovest, innanzi alla pianura costiera" (p. 27). "La valle del Giordano, nonostante il solco profondo che rappresenta, non può tuttavia essere considerata come linea di divisione o addirittura confine fra i monti ai suoi lati" (p. 27). Le sorgenti del Giordano diventano "i rami sorgentiferi" del fiume (p. 27). A nord del paese i vulcani "sono riconoscibili dai monti conici" (p. 34). Parlando di toponomastica "in molti casi può essere tutt'al più circoscritto il territorio in cui debba essere ubicato il sito in questione, senza che si possa giungere a una risoluzione univoca" (p. 35).

"I cosiddetti testi di esecrazione (sic!) furono compilati al fine di colpire con maledizioni città e tribù, per gettare su di loro rovina" (p. 36). Tra le numerose

scoperte di Robinson “si annovera anche l'impostatura dell'arco, che da lui prende nome” (p. 44) Warren “ha adottato a Gerusalemme principalmente tunnel e pozzi” (p. 46). Il domenicano P.Vincent “fino alla propria morte” condusse numerosi scavi (p. 48). Sul Golan si trovano “le statue di basalto saettiformi” (p. 107). Glacis, spiega pedantemente la traduttrice è *il terminus technicus* per un terrapieno (p. 14). Altre amenità: pietra concia (p. 17), vasi miniaturistici e passaggio del vapore ... in un forno da vasaio e focature (p. 18); Hirbe é femminile, “il cosiddetto Bama di Nahariyyah” diventa maschile! (p. 137) A Hazor sono state trovate “due mani oranti la divinità” (p. 143). Di tradizione egiziana sono “i mazzi di loto” (p. 146). Le mura delle città israelitiche con contrafforti sono “rafforzate da sporgenze e risalti delle cortine” (p. 167). “I pesi di pietra servivano alla pesatura dell'argento tritato usato come mezzo di pagamento” (p. 182), e a p. 189 si legge che in periodo persiano viene introdotta “la moneta coniatata con la quale si sostituisce l'argento tritato”. L'iscrizione del tunnel di Ezechia “si trova al Museo dell'antichità d'Istanbul” (p. 195). “Alla tomba a banchetta subentrò la tomba a galleria” (p. 234).

Una svista può essere all'origine dell'affermazione storica di p. 21 secondo la quale il “contrasto con gli Aramei non sia durato più di due anni”. Come pure dell'affermazione che i *Memoirs of The Survey of Western Palestine* “questo voluminoso inventario fu compilato in Transgiordania grazie all'attività di G. Schumacher e ai viaggi di ricerca di A. Musil negli anni 1896-1902” (p. 45), dove *compilato* sta evidentemente per *completato*.

Alcuni principi redazionali avrebbero fatto evitare di scrivere “il cosiddetto muro del pianto” o cose dello stesso genere. Senza parlare dei termini lasciati semplicemente nella lingua originale quando si tratta di tipologie archeologiche (Breitraumhaus, Apsidenhaus ecc.) come oramai da prassi accettata nella migliore tradizione teologica ed esegetica italiana.

Credo siano da addebitare invece a distrazioni dell'Autore affermazioni come quella di p. 23 in cui si afferma erroneamente che “la Palestina Prima e Palestina Secunda indicavano il territorio ad occidente del Giordano inclusa parte della provincia Arabia”. Si potrebbe discutere che la forma basilicale delle sinagoghe “fu decisiva per la costruzione di chiese in epoca bizantina” (p. 234). Oppure, ripetendo a memoria una affermazione fantastica di Plinio il Vecchio, che “il clima torrido (sulle sponde del Mar Morto) soffoca qualsiasi vegetazione” (p. 28). Sempre per il Mar Morto si continua a scrivere di “el-Lisan che dalla costa orientale si protrae all'interno del Mar Morto” (p. 28), quando purtroppo la penisola non esiste più se non per la sua punta settentrionale (Capo Moliner o Lynch?) almeno dagli inizi degli anni ottanta se non prima.

Con una revisione della traduzione opportunamente eseguita da un archeologo familiare con il mondo biblico, l'opera certamente raggiungerebbe i fini per cui è stata pensata e edita.

**Ariel** Donald T., *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh, Volume II. Imported Stamped Amphora Handles, Coins, Worked Bone and Ivory, and Glass*. With Stratigraphical Introduction by Yigal Shiloh and Contributions by B. Bayer, A. Berman, J. Gunneweg, L.K. Horwitz, A. Strikowsky, and J. Yellin. (Qedem 30, Monographs of the Institute of Archaeology The Hebrew University of Jerusalem), Jerusalem 1990, XX-188 pp., 21x 28 cm

Il presente volume è dedicato alla memoria di Y. Shiloh che ha diretto gli scavi dell'Ophel fino alla sua morte prematura avvenuta nel 1987. A lui viene dedicato da parte di Y. Tsafrir un personale e delicato *In Memoriam* (pp. XV-XVI) e dello stesso Shiloh viene riportata una bibliografia completa (pp. XVII-XX). Y. Shiloh aveva curato il primo dei 7 volumi programmati per le pubblicazioni finali degli scavi dell'Ophel, cf *Excavations at the City of David I, 1978-1982*, (Qedem 19), Jerusalem 1984.

Il volume a cura di D.T. Ariel costituisce il secondo rapporto finale dell'impresa che va sotto il nome di *City of David Excavations* e comprende la pubblicazione di materiale di epoca ellenistica e romana. Nella prefazione (pp. XI-XII) viene chiarito che questa e tutte le altre pubblicazioni seguono il quadro stratigrafico impostato da Y. Shiloh nel primo volume. E di conseguenza la descrizione della stratigrafia è uguale a quella di Qedem 19: 3. All'inizio della presentazione (p. 1) si viene però informati che il materiale di epoca ellenistica e romana trovato in differenti Aree scavate proviene in gran parte da riempiture e cumuli di detriti non stratificati, per cui le conclusioni di ordine cronologico sono per forza di cose limitate. Poi segue la notizia che il quadro cronologico provvisorio delineato nella prima pubblicazione è stato leggermente cambiato in seguito a tre ulteriori campagne di scavo condotte negli anni 1982-1985 che hanno prodotto nuovo materiale ceramico. Questa diversità di conclusioni non compare nel presente volume, ma si vedrà più chiaramente quando saranno pubblicati i dati finali e la nuova proposta di successione cronologica. Il volume è composto dalle seguenti trattazioni.

La prima parte è costituita da una introduzione storico-archeologica ad opera di Y. Shiloh (pp. 1-12). In essa viene discussa la stratigrafia limitatamente agli Strata 4-6. Rappresenta la necessaria cornice storica dell'esposizione tecnica dei ritrovati che segue dopo.

La parte centrale del volume è una descrizione degli stampi su giare importate, soprattutto rodiane (pp. 13-98). L'esposizione è ad opera di una serie di autori che trattano i seguenti aspetti: introduzione storica (pp. 13-28), catalogo degli stampi e tipologia a cura di D.T. Ariel e A. Strikowsky (pp. 29-88). A questa segue una esauriente discussione sull'origine delle anfore ellenistiche e romane dell'Ophel a cura di J. Gunneweg e Y. Yellin (pp. 89-98).

La terza parte del volume riguarda la pubblicazione di monete e stampi per il conio a cura di Ariel e di A. Berman (pp. 99-118). Segue poi la descrizione

degli oggetti lavorati in osso e in avorio a cura di Ariel e B. Bayer (pp. 119-148). Infine la descrizione dei vetri a cura di Ariel (pp. 149-166). Completa l'opera una lunga concordanza che permette la visione sinottica degli oggetti trattati, che sono accompagnati, per modo di dire, dal Locus di provenienza fino al numero di inserimento nella collezione del Museo dell'Università Ebraica di Gerusalemme.

Riguardo al contenuto mi sembra utile soffermarmi a presentare i dati più importanti per la comprensione della storia generale di Gerusalemme. Al riguardo diviene istruttiva la discussione della cronologia degli Strata 4-6 perché rappresentano le testimonianze di un momento decisivo della storia dell'Ophel. La successione cronologica indica quanto segue: una breve fase occupazionale di epoca tardo-romana determinata solo da poca ceramica nelle Aree H e K nello Stratum 4 (dal 1° al 4° secolo d.C.); riempimenti e detriti non stratigrafici che sono identificati nella fase di distruzione nello Stratum 5, trovati nelle Aree B, D e E (1° secolo d.C., che per comodità di esposizione chiameremo Primo Periodo Romano); i resti architettonici e le terrazze dello Stratum 6 (1° secolo d.C., che per comodità di esposizione chiameremo Periodo Erodiano). Come si può intuire, la discussione si ferma al momento della distruzione della città di Gerusalemme ad opera di Tito nel 70 d.C.

Lo Stratum 6 merita una descrizione più accurata in quanto rappresenta lo sviluppo massimo della città nel quartiere basso dell'Ophel durante le epoche ellenistico-erodiana (cf pp. 8-12). Durante il periodo erodiano sull'Ophel ha continuato ad essere in uso il sistema a terrazze e casette addossate al fianco della collina caratteristico dell'epoca precedente. Sulla sommità del colle vi era la cinta muraria principale, il famoso Primo Muro costruito durante i governi degli asmonei, ma nuove case sono state aggiunte anche fuori della cinta muraria principale, quindi più in basso rispetto al muro difensivo. La fine dello Stratum 6 è segnata chiaramente dalla distruzione del 70 d.C.

I segni della distruzione violenta ad opera del fuoco sono stati trovati in più parti. Ma non è questa la sola particolarità dello Stratum 6. Per tutta l'estensione della collina (Aree A, D, E e G) si può ripercorrere il muro di cinta sulla sommità, cioè il Primo Muro, e controllare il sistema a terrazze, composto da una serie di muretti di contenimento, messo in atto già in epoca ellenistica e continuato in epoca erodiana. Il Primo Muro è stato ritrovato per settori lunghi decine di metri, e si può dedurre che la costruzione era in atto già nel periodo ellenistico-asmoneo (Stratum 7). Tuttavia questo muro di protezione è stato restaurato e rifatto in più parti durante il periodo erodiano (Stratum 6). A causa degli scavi precedenti di Macalister e della Kenyon e poi ai disturbi causati dalle abitazioni moderne, gli scavi nell'Area G non hanno permesso di distinguere bene le connessioni stratigrafiche del Primo Muro con la torre più settentrionale.

Un'altra particolarità dello Stratum 6 è costituita dai molti canali e riserve idriche, vale a dire il sistema di approvvigionamento dell'acqua. Inutile ricor-

dare che durante l'esame degli strati ellenistico-romani gli scavatori si sono imbattuti nei sistemi precedenti che risalgono alla città del F I-II. Le case private erano tutte provviste di cisterne. Ma si possono vedere anche i sistemi di pubblica utilità, specialmente in punti strategicamente importanti per questa parte della città che sono sostanzialmente due. Uno è l'accesso alla sorgente del Ghion, il secondo è il complesso della piscina di Siloam formato alla congiunzione del Tyropeon con il Cedron.

Una serie di muri e di piccole dighe proteggeva la piscina di Siloam fin dall'epoca asmonea (Stratum 7); a quanto avevano potuto dire Bliss-Dickie (1898), Weill (1947) e Kenyon (1974), Shiloh aggiunge di nuovo che questi muri protettivi sono stati rifatti e rinforzati in epoca erodiana (Stratum 6). Nell'Area B il canale proveniente dalla sorgente, ma che si trova fuori del perimetro cittadino, fu protetto da un nuovo muro (W. 68). Contemporaneamente nell'Area J, quella a ridosso della sorgente del Ghion, fu costruita la "camera a volta" per proteggere l'accesso all'acqua attraverso il "Pozzo di Warren".

Nello Stratum 6 sono stati riconosciuti anche degli edifici costruiti in epoca erodiana, tra cui fa discutere il complesso edilizio composto di 3 edifici e una stradina nell'Area H, cioè non proprio sulla collina dell'Ophel ma nella parte più bassa dell'attuale Monte Sion. Nell'edificio designato L. 1012, 1017 e 1030 sono stati misurati 2 m di detriti causati dalla distruzione del 70 d.C. Dentro i detriti alcuni crani e ossa umane. Invece nelle Aree D e E non si nota molto il livello di distruzione, perché i muretti e le terrazze a quanto risulta sono stati riparati subito. Nell'Area E 3 sono stati ritrovati alcuni muretti di contenimento costruiti in epoca erodiana per formare la fondazione di un grosso edificio che però resta sotto una abitazione moderna, e quindi fuori del controllo degli archeologi. Nonostante la difficoltà dello scavo nell'Area G, sembra che la torre settentrionale sia stata costruita durante il periodo erodiano per rinforzare la difesa del Primo Muro. Sembra infine che il fondovalle, appena fuori del complesso cittadino dell'Ophel, in epoca erodiana era intensamente coltivato a orti e campi, data l'abbondanza dell'acqua procurata dalla sorgente del Ghion.

Dopo aver esposto le fasi ellenistico-erodiana dell'Ophel, passiamo a dire qualcosa del commercio delle anfore rodiane trovate in grande abbondanza in tutti gli scavi di Gerusalemme, quindi anche sull'Ophel. Questo tipo di anfora era un mezzo molto comune per trasportare viveri solidi o liquidi in tutto il mondo greco-romano. Il precursore locale di questo vaso era conosciuto in Giudea specialmente nel Periodo del Ferro II e in epoca Persiana: si tratta della giara con stampo *lmlk* oppure a rosetta. Il rapporto del volume non tratta le anfore dei periodi precedenti, ma riguarda solo i tipi di anfora importati, quindi sono esaminati, la loro provenienza, gli stampi, il loro uso, il valore dei marchi, ecc. Significa in altre parole vedere il raggio del commercio internazionale entro cui gravitava per un certo periodo anche la città capitale della Giudea. La differenza posta tra anfore locali e importate si basa prima di tutto sulla lingua scritta negli stampi: se è scritta in Greco o Latino viene ritenuta importata. In

secondo luogo è stata individuata una differenza di fabbricazione della giara, avendo quella locale il manico attaccato solamente al corpo del vaso.

Il gruppo di anfore importate trovate sull'Ophel si compone di 450 tipi rodiani, 2 di Knido, 5 di Chio, 6 di Koo e 1 del cosiddetto gruppo di Zenone; a questi di origine greca si aggiungono 3 stampi in latino e 10 non classificati. Una giara senza stampo probabilmente è di origine spagnola, e un'altra di origine greco-italica. Mettendo insieme i ritrovati degli scavi attuali dell'Ophel con quelli degli scavi precedenti in tutte le aree di Gerusalemme (scavi di Duncan, Crowfoot, Tushingham, della Kenyon, di Avigad, B. Mazar, di Bahat e Broshi ecc.) si ottiene che Gerusalemme finora ha dato un numero di stampi inferiore solo a quelli di Alessandria, Atene, Delos e Samaria. L'esame cronologico data queste giare nel periodo tra 331 e 80 a.C. Il periodo di massima importazione delle giare rodiane si pone verso il 260 a.C., con un declino vistoso dopo il 160 a.C. dovuto al collasso del commercio con l'Egitto. Da p. 29 a 79 si snoda il catalogo degli stampi, composto di foto e trascrizione delle scritte, e descrizione completa di ogni oggetto. Alle pp. 80-81 si trova un indice complessivo dei nomi di persona, dei mesi, degli stemmi (monogrammi, sole, stelle, cornucopie, rosette, spade, tridenti, grappoli d'uva, delfini) o altri segni caratteristici trovati sugli stampi. Gli autori discutono alle pp. 25-28 se il declino nell'importazione di vasi e materiale commestibile dall'estero, quindi da terre impure, non sia dovuto anche a restrizioni rabbiniche del giudaismo nascente, secoli 3°-2° a.C. Concludono che non esistono prove evidenti per tale proibizione.

Si pensa che tali giare rodiane fossero usate per trasportare vino, o in altri casi olio, miele o pesce conservato. Non sempre si trattava di vino importato dalla Grecia o da Rodi, perché queste giare potevano servire anche per il commercio interno data la loro alta praticità.

Dopo il *corpus* delle anfore viene presentato il catalogo delle monete trovate sull'Ophel. Il totale ammonta a 355 monete, delle quali solo 230 sono state identificate. La più antica è una moneta Licia proveniente da Atene (ca. 500-440 a.C.). Seguono poi in successione cronologica le monete tolemee, seleucidi, asmonee, erodiane, dei procuratori romani, della prima rivolta, degli imperatori romani, bizantine e qualche esemplare di moneta ommayyade. Le monete sono come sempre molto utili per datare gli strati e i contesti archeologici in cui sono trovate. Di un certo interesse per il numismatico risulta infine il ritrovamento di alcuni stampi in pietra per coniare le monete. Questi si aggiungono a quelli ritrovati negli scavi degli altri quartieri della città.

Nel catalogo degli oggetti in osso e avorio rientrano i reperti di tutti i periodi, anche di quelli più antichi. Ecco allora che troviamo vasi, spatole, bottoni, spilli, frammenti di scatolette, pettini, strumenti musicali a fiato ecc. del Bronzo Medio IIC, del Ferro II, ellenistici e romani.

Il capitolo dedicato ai vetri comprende la descrizione di circa un centinaio di frammenti ritrovati per la maggior parte sui pavimenti delle abitazioni domestiche dell'Ophel.

Al termine di questa presentazione del secondo volume degli scavi dell'Ophel prendiamo semplicemente atto della bontà e accuratezza delle singole esposizioni. Ritorna molto utile la sistemazione della bibliografia disposta non tutta alla fine, ma distribuita alla fine di ogni capitolo, in modo che ci si può orientare immediatamente a seconda dell'argomento trattato.

*P. Kaswalder, ofm*

**Jacoby David – Tsafir Yoram** (ed.), *Jews, Samaritans and Christians in Byzantine Palestine*, Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalem 1988, 258 pp., 23,5 × 15 cm, Hardcover 29 NIS (in ebraico)

Quest'opera viene ad arricchire ulteriormente il ricco filone di studi riguardanti la popolazione e la cultura nella Palestina nell'epoca bizantina (secoli iv-vii). Il libro contiene 18 articoli, in particolare di giovani ricercatori, divisi in quattro parti: Gerusalemme, Pellegrini e Monaci, Tradizioni ebraiche e cristiane per terminare con i Samaritani. Le fonti di cui si sono serviti i contributori sono le cronache, le fonti letterarie, la liturgia cristiana ed ebraica, l'iconografia e gli scavi archeologici. Un discreto numero di fotografie e tavole, in bianco e nero, illustra la teoria esposta negli articoli. Dai vari contributi nasce un quadro articolato e complesso che lascia intravedere la ricchezza culturale-religiosa della Palestina dell'epoca bizantina. Vi sono tradizioni cristiane, nate nell'epoca bizantina, che sono arrivate fino ai giorni nostri nonostante le difficoltà di ordine sociale-politico, come ad esempio la tradizione della tomba di Davide sul monte Sion.

La parte dedicata a Gerusalemme (che è anche la più ampia) raccoglie sei studi che trattano dell'origine della tradizione della tomba di Davide sul monte Sion (pp. 11-23), di due ampolle metalliche decorate trovate a Gerusalemme (pp. 27-52) a cui si aggiungono quattro studi che si basano sui reperti archeologici (monete e sigilli), iconografici (miniature) e decorativi.

Il secondo capitolo, composto da quattro articoli, comprende due studi sui monasteri del deserto di Giuda dedicati al monastero di S. Caritone e alla "Grande Laura" di S. Saba. I restanti due articoli sono dedicati ad un antico pellegrinaggio armeno e alle relazioni fra la Palestina e l'Etiopia.

La terza parte, anch'essa di quattro articoli, comprende uno studio su due cronache di epoca bizantina e tre studi basati sulla simbologia cristiano-giudaica presente nei mosaici e in altre decorazioni e illustrazioni antiche.

L'ultima parte, comprendente quattro articoli, tratta delle rivolte samaritane (2 articoli) di un "battesimo pericoloso" descritto nella vita siriana di S. Massimo il confessore per terminare con una nota circa i bagni rituali samaritani.

Siamo certi che chiunque è interessato alla storia della Palestina nell'epoca bizantina troverà in questo libro materiale prezioso che gli permetterà di ar-

ricchiere le proprie conoscenze e di trovare modelli di comportamento validi anche nella complessa realtà del moderno Israele.

*M. Pazzini, ofm*

**Hirschfeld** Yizhar., *Dwelling Houses in Roman and Byzantine Palestine*, Yad Yizhaq Ben-Zvi, Jerusalem 1987, 222 pp., 197 illustrations (Hebrew)

This book, derived from an M.A. dissertation at the Hebrew University of Jerusalem, is the result not so much of academic study, as of several years of field work carried out by the author in the Hebron Hills of Southern Judea. Here he became acquainted not only with archaeological remains, but with a traditional way of living and the traditional architecture and masonry of the local farmers and villagers. This reality can still be observed in the more remote settlements, but it is now rapidly disappearing under the impact of modernization and an increase in economic affluence and in the standard of life. The observation of ancient rural architecture of the Roman-Byzantine period, and of traditional architecture, side by side, led the author to compare the one with the other and to investigate the apparent elements of continuity on the one hand, and differentiation, on the other. The search for the survival of ancient customs in the traditional behaviour and habits of the inhabitants of the Holy Land, was a trait of Biblical studies and budding archaeology in the 19th century, both in scholars of a romantic trend and in those of a rationalist turn of mind; but this research cannot be confused with their over-simplified associations of folklore and antiquity, nor does it rise from a preconception. The author provides data from three sources: archaeological remains of dwelling houses, traditional rural architecture and masonry, and rabbinical sources of the Roman-Byzantine period that deal with domestic activities. These data, methodically arranged and richly illustrated, are left to transmit their own message to the reader's mind, while the author proceeds to fill the structural units with details gleaned from the sources, pertaining to the daily life in the house and courtyard. The conclusions touch the threshold of anthropological and sociological research, but do not cross it: the research is thus offered as a document of uncompromising objectivity, ready for future analysis.

The first chapter of the book deals with the typology of the dwelling house in the Roman, Byzantine and Early Arab periods, concisely connecting it with the inheritance of earlier periods. The examples are taken from two score or more excavated sites in Galilee, Samaria, Judea and the Negev, as well as in the Golan Heights, Hauran and Transjordan. The settlements fall into three categories: town, village and farmhead. The basic element of the dwelling unit in Palestine, that which determines its plan and internal structure, is the courtyard. Interior courtyards produce one main plan of courtyard house in some variants,

while outside courtyards give rise to two main types, the simple and the complex house, with several subtypes, according to the functional distribution of living and working space. Prototypes of the various house types can be identified in the domestic architecture of the Bronze and Iron Ages. The courtyard house follows the building tradition of Mesopotamia and Egypt; examples were excavated in Bronze Age strata in the main Canaanite cities, where they served as residences of government officials and the local aristocracy. The simple house, and its expansion, the complex type, derive from the local tradition of the 'Four-Roomed House', which was widespread in Israelite settlements in the central region, though its origin is earlier than the Iron Age.

A type of simple house frequent in Hauran and Golan is a two-storey broad building with a front portico or outer staircase; the interior space is divided into a large triclinium built to the whole height of the house, and smaller rooms on the ground floor and on the first floor. A simpler type has only one storey including a front living room and a back room divided into two levels: the ground level probably used for storage, and the upper level for sleeping. Similar dwellings with outside courtyard with or without a portico, one or two storeys, and a clear separation between triclinium, living and sleeping rooms, and workshops, were excavated also in villages and townlets of Galilee and of the southern region. A type of farmhouse featuring a square building attached to a fenced courtyard is frequent in the Negev. Houses of the 'simple' type were discovered also in urban sites, like Jerash and Jerusalem. The area of the 'simple house' type varies from only 18 to 220 sq.m.

The 'complex' type includes two different groups: a urban two-storey 'apartment house' created by the construction of adjoining dwelling units around a common courtyard, and a rural estate house, consisting of several dwelling units and wings built around a central courtyard. In some cases, these compounds were planned as a single complex, in others they were formed in progressive stages. A clear-cut separation is kept between the living room or triclinium, the sleeping rooms, and service and working space. Well preserved examples of the urban apartment house were observed at Umm el-Jimal and Pella; complex farmhouses were found in all parts of the country, from the Hauran to the Negev, and in a long chronological range, from the Hellenistic to the Umayyad period. The urban complex has a ground area of 600-900 sq.m., while the rural type varies from less than 300 to 1,200 sq.m. of surface.

Two main types of courtyard house are known in Palestine: the traditional courtyard house with a simple inner courtyard, and the atrium or perystile house, with colonnated courtyard. The first type was very common in all the Near East from an early period: from Ur at the beginning of the 2nd millennium BCE, through Dura Europos in the Hellenistic and Roman periods, to the towns of the Negev in the Roman-Byzantine period. The author presents examples from Hellenistic Samaria, Jerusalem and smaller towns, like Marisa and Gezer. Scores of examples are known from the Byzantine and Early Arab Pe-

riod in Jerusalem and its vicinity. These were two-storey houses, with the addition of an underground basement used for storage; the living rooms were on the first floor, while the ground floor was used for storerooms and workshops. Doors and windows opened in a small central courtyard partly covered by a wooden roof, containing oven and other utilitarian installations, as well as a staircase giving access to the upper storey. Courtyard mansions of a particularly lavish and complex type were discovered at Mampsis in the Negev; they were built in the Roman period. Simpler courtyard houses, one or two-storied (some even three-storied) were excavated in Nessana, Shivta and Rehovot, towns of the Negev that flourished mainly in the Byzantine time, as well as in Roman-Byzantine towns around the Sea of Galilee, like Beth Yerah, Capernaum, Chorazin, and at Umm el-Jimal in the Hauran. In addition, courtyard houses were found also in rural settlements, where the 'simple house' is prevalent; and many estate houses were based on this plan, as a local version of the Roman 'villa rustica'. The tradition of the local courtyard house continued into the Umayyad and Mamluk period and even later: the author surveyed one such house, about a century old, in the Hebron suk. The area of this type of dwelling varies from about 200 sq.m. to the 2,000 sq.m. of a Mampsis mansion.

The 'perystyle house', directly derived from the Greco-Roman architectural tradition, is rare in Palestine. Examples were found only in four sites of the Hellenistic and Early Roman period (Tel Anafa, Samaria, Tell Judeidah and Khirbet el-Muraq), and at three more sites of the Late Roman and Early Byzantine period: Umm el-Jimal, Sepphoris and Jerusalem. Among the known examples are the palaces of the Hasmonean and Herodian rulers, but in private house-building their number is limited. It is noteworthy that atrium houses are found not only in urban sites, but also in rural areas: the examples of Tell Judeidah and Khirbet el-Muraq, in the Maresha district, were estate houses in the open fields. The area occupied by the 'atrium house' type varies from a minimum 400 sq.m. to 1,700 sq.m.

The second chapter of the book presents a survey of traditional domestic architecture and masonry in the Hebron hill-country. By the late seventies, most stone houses were already abandoned and in ruins; in many cases, they were destroyed to make way for modern concrete houses. The author chose to concentrate on a full documentation of a limited number of houses, preferably built before the British Mandate and still occupied or not long deserted. The focus is on both the architectural aspects of the building (outer walls, inner space and courtyard), and its contents and accessories. House owners were interviewed and their response provided additional information on construction methods, and the role and social status of the master builder. He was not only the stonemason, but the actual planner of the house, transmitting to his son or apprentice the building secrets that he had learned from his forefathers. Fixed rules were applied to achieve stability in the construction of domed houses, but apart

from these, a great variety of building types were observed, depending both on the requirements of the owner and the taste of the builder, and on sub-regional traditions. With that, comparison of the results of this research and data from earlier studies indicated remarkable conformity in the basic building plan and construction methods all over Palestine and generally in all the Mediterranean Near East.

The traditional house follows the 'simple house' type, being an orthogonal building with a front courtyard. On the other hand, the house as a rule has only one room, and all internal division is created through the use of different levels, namely, the entrance level for storing goods and housing the livestock at night, and an upper level at the back, often raised upon vaults, serving as sleeping quarters of the family. The foundations were laid directly on bedrock, without a foundation trench, a custom that required the siting of villages on exposed stretches of rock. The outer walls, at least 1 m. thick, were built with an inner and outer face of dressed stone, and a filling of small undressed stones mixed with mortar. The gathering of building materials and the excavation of a cistern to collect the water needed for making mortar, were the preliminary steps preparatory to the actual construction. Various types of local limestone were collected, the hardest kind for the walls, a softer and lighter stone for the vaults. Lime and mortar were prepared by the owner's family itself. Then the master builder was called in to plan the house and direct its construction. The author surveys in detail the various stages of building and the building and roofing techniques - the latter using different methods: wooden beams placed crosswise on top of the walls, covered with branches and topped with plaster, or transversal stone arches supporting the same covering of branches and mortar, or a cross vault, the most common method of roofing in the hill-country.

The author then describes the inner space of the house and its installations, mostly very simple: a portable hearth in the centre, under an opening in the ceiling, sleeping mats, rolled up during the day, in the upper level, niches in the walls, shelves and storage bins in the entrance level. The bins are made of clay and were traditionally manufactured by the women of the family. The fenced courtyard in front of the house is an integral part of the dwelling and the focus of domestic activity. Among its installations are cistern, baking oven, a large water jug, chicken coop, and caves used for storage: in the past, such caves served as lodgings before the construction of the house. A raised platform in the courtyard is used for household activities, receiving guests, dining, and sleeping in warm weather. There are no hygienic services either in the house or in the courtyard. The crowding in the house is high, with an average density of 16 persons in a living space varying from 20 to 40 sq.m.; the living stock is also housed within, at the entrance level.

The author describes in detail traditional houses and dwelling caves in ten rural settlements in the Hebron Hills, as well as a traditional multi-familial house in Hebron; the survey includes occupational history of the site, from the

stage of cave dwelling to the building of a stone house, and finally to the removal into new concrete houses; construction methods and tools; outer and inner structure, installations and functions of the house and courtyard; basic furniture and household implements. The third chapter follows the same categorization in describing the components of the house in rabbinical sources, in the light of the archaeological finds and of the results of the survey of traditional dwellings. The various components are studied one by one, from the origin and meaning of their names (many of which indicate a Greek or Roman influence) to their function in the whole. Every detail gleaned from the sources is painstakingly checked with the corresponding piece of information yielded by excavations or observed in the living tradition, and the latter is put to use at its turn, to shed light on the architectural data and the daily activities mentioned by the sources and revealed by archaeology. This analysis results in a clear contrast between ancient and traditional house-building in Palestine. On the one hand, traditional construction preserved elements of ancient building techniques to a considerable degree, as well as the all-important integration of house and courtyard, including courtyard installations. On the other hand, a significant change occurred in the inner division of the house: the traditional house has one large living area used to house the family and the livestock, to store food supplies and household articles, whereas the ancient house was characterized by a sophisticated functional partition, completely separating living, sleeping and working areas, not to speak of stabling and services.

The study is completed by two glossaries, one of technical terms pertaining to ancient architecture, the other of Arabic expressions for building techniques and masonry. The decade passed since the survey, far from making the material obsolete, has increased its documentary value and its poignancy, as the process of desertion of the old dwellings deepens and traditional arts and ways of life are forgotten. The book is lavishly illustrated and, as a whole, most informative: indeed, the impact of the visual data can hardly be exaggerated. It is hoped that an English edition will be forthcoming soon.

*L. Di Segni Campagnano*

**Donceel-Voûte** Pauline, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve 1988, Vol. I, 585 pp., 462 fig., 3 mapas, Vol. II, 18 láminas fuera texto, 31 × 24 cm

Me alegra presentar esta obra escrita con competencia y cariño por Pauline Donceel-Voûte, Doctora en Letras y Ciencias humanas, Universidad de Paris I. La A. después de una Introducción (pp. 9-12) pasa al estudio de 62 iglesias sirias y 15 libanesas con la descripción, por orden alfabético, de cada edificio sacro y de su respectivo pavimento (pp. 17-439). Sigue una Síntesis (pp. 444-540) donde se trata

de las inscripciones, iconografía y temas decorativos hallados en los pavimentos de las iglesias, estudio que lleva a la A. a revivir el heterogéneo mundo que las frecuentaba: clero, pueblo fiel, peregrinos, etc. Responde al mismo tiempo a los interrogantes que presentan personas y cosas. La obra termina con una breve Conclusión (p. 541), seguida de una rica Bibliografía e Índices. Nos sorprende que no figuren referencias a los últimos estudios sobre sitios arqueológicos del Macizo Calcáreo sirio publicados por la Franciscan Printing Press.

La investigación de la A. es de primera mano, basada en fuentes arqueológicas y literarias contemporáneas. Los planos sobre los pavimentos de las iglesias son de inestimable valor documental y aportan una notable contribución al conocimiento del período bizantino en Siria y Líbano, sobre el cual estamos escasamente documentados.

La A., en contra de la teoría unánimemente admitida, pone en tela de juicio la función de las dos puertas, “para hombres” y “para mujeres”, en las fachadas meridionales de las iglesias: “Il est permis de se demander si ces portes des femmes n'étaient pas précisément celles qui s'ouvraient dans le narthex ou dans un corps de bâtiment extérieur pour donner sur la cage de l'escalier d'accès à ces tribunes ou galeries que l'on s'accorde généralement à attribuer aux femmes” (p. 526). Si las mujeres accedían a la iglesia por la puerta occidental, como insinúa la A., es difícil explicar la presencia casi constante de una puerta en las fachadas occidentales de las capillas monásticas de hombres, donde regía la ley de la clausura. Por otra parte, la suposición de galerías interiores en las iglesias, al menos en las del Macizo Calcáreo sirio, no está probada arqueológicamente, salvo en un muy reducido número de ellas.

Respecto a la afirmación “tous les membres de l'assemblée des fidèles disposaient de sièges” (p. 527), nos es difícil imaginaren las iglesias rurales, la presencia de asientos para los fieles y más cuando no se han hallado indicios de bancos corridos, ni otra clase de asientos en el interior de los lugares de culto cristiano. Habría que hacer una lectura más detenida de las fuentes escritas.

Damos la bienvenida a esta obra, de excelente presentación, por el apreciable servicio al estudio de la historia religiosa y arqueológica de la antigüedad cristiana. Deseamos que la A. no se detenga en el camino y siga contribuyendo con nuevos trabajos al conocimiento del acervo religioso oriental. Deploramos que se hayan publicados tan escasos libros sobre los monumentos cristianos del norte de Siria, *terra incognita* para la mayoría de los arqueólogos. Nos preocupa, sobre todo, el deterioro constante del patrimonio religioso situado en los macizos calcáreo y basáltico sirios, causado por la repoblación y la apertura de nuevas vías de comunicación. Ruinas que han resistido a catorce siglos de sacudidas sísmicas están hoy sirviendo de cantera a los actuales pobladores. Es urgente preservar este legado de la antigüedad cristiana y establecer un inventario sistemático de los sitios arqueológicos.

I. Peña

**Peña** Ignacio, *La straordinaria vita dei monaci siri, secoli IV-VI*, traduzione dallo spagnolo di Grazia e Luigi Ferrero, Edizioni Paoline, 1990, 190 pp., 18 Plates 13,5 × 21 cm

This book deals with the development and characteristics of Syrian monasticism in the early Byzantine period, on the basis of ancient sources and archaeological survey. The author is well versed on the subject, as a scholar who combines a deep spiritual understanding of the monastic phenomenon with a profound knowledge of the region, of its inhabitants and of its Christian antiquities. Father Peña is co-author of four volumes dealing with the material remains of monasteries and hermitages in Syria: I. Peña, P. Castellana and R. Fernandez, *Les Stylites Syriens* (1975), *Les Reclus Syriens* (1980), *Les Cenobites Syriens* (1983), and *Inventaire du Jébel Baricha* (1987); all appeared in the *Collectio Minor* of the *Studium Biblicum Franciscanum*, nos.16, 23, 28, 33.

Syrian monasticism arose to contest the life in the cities of the late Roman empire: a life too full of material stimuli that intervened between the Christian and his spiritual goals. First the expectation of the second advent of Christ, then the recurring persecutions had kept the Christians in a state of readiness for the Day of Judgement; but with the peace of the Church, and even before, in the long period of quiet between the persecution launched by Valerian in 257-60 and that of Diocletian in 303, Christian life appeared to have lost its challenge. As the establishment increasingly supported Christianity and its struggle against the old faith, choosing Christ became a matter of plain conformism, and the most serious and scrupulous souls could hardly believe that salvation, once reached only by the gateway of martyrdom, was now the easy prize of a stand taken without a battle. Domestic asceticism - the imitation of Christ's poverty and virginity in the seclusion of one's home - had long been practised by some Christians, and this road was still open to those souls that hungered for special graces and a special relationship with God; but in the now Christianized cities, the world around tempted their faith with a deceitful sight: pride, wealth and success followed the new fashionable Christians, when humility, poverty and persecution had been the prize of the Apostles. City life embodied Roman civilization and contemporary culture knew no alternative to itself: thus a minority chose to reject civilization as a whole and searched for true salvation in the state of nature. This is the first stage of monasticism: the anchorite stage, that owes its name to the *anachoresis* or 'retreat into the highlands', a Greek word used in prophane writings, especially in Egypt, for the well-known phenomenon of flight from the settled valley into the high desert, the extreme recourse of people unable to cope with economic pressure, insecurity and other complexities of civilized life.

It would be rash to maintain that, in choosing the wilderness, the ascetics were consciously seeking a new way of martyrdom; but the fearfully destitute conditions they inflicted upon themselves made their life so similar to the suf-

ferings of martyrs, that those ascetics were viewed by the people as the new martyrs of an era in which the triumphant Church knew no persecution. This view appeared so early in the history of monasticism, that it is impossible to separate the concept of an ascetic from that of a man suffering martyrdom and willingly 'crucified with Christ'.

The anchorite chose a life deprived of all comforts of civilization, devoid of human presence and often lacking even the shelter granted by nature to wild animals. But almost from the beginning, admirers and men in trepidation for the destiny of their souls chose to follow the example of such ascetics, and formed small communities around some of them: at first they lived completely at random, only endeavouring to imitate their teacher's way of life, but then the need to live in contact and have the necessities of life, made organization a necessity. So the first communal monasteries were born and in this way the men who fled the city created an alternative city: for here is the place to anticipate one of the most interesting results of the research conducted by Peña and his confrères in Syria. In an area of 250 sq.km. in Northern Syria, 61 monasteries were identified, an average of one per 3.4 sq.km (p. 64). In the craggy, inaccessible Jebel Barisha, an area of about 25 sq.km. 22 small monastic sites and 5 hermit towers were counted, more than one per sq.km. (p. 79). I may add that recent research in the Judean Desert (soon to be published) resulted in a similar density. In both regions the monasteries formed clusters, some in isolated areas in the wilderness, some around the towns and villages, offering to the eyes of the pilgrims and the local inhabitants a concrete alternative to the worldly city: the 'city of the angels', as some sources call it.

Modern research rejects the once universally accepted surmise that monasticism was born in Egypt and thence spread to Palestine, Syria and Mesopotamia. The author stresses the autochthon rise and the originality of Syrian monasticism, which, he contends, developed independently from any foreign influence. To prove his point, P. Peña begins by giving a concise review of the several kinds of ascetic behaviour invented in Syria and practiced solely or mainly there, like the stationary, ever standing in one place, the *dendrites*, living on the branch of a tree, the *boskos* or grazer, feeding solely on wild herbs and roots; and then the fool, who simulated madness, the wanderer, always on the move, the stylite, living on the top of a column, the recluse, who passed his life shut in a cell or in a tower, and his opposite, the *hypethrios*, who spent his days and nights in the open air, either within an unroofed enclosure or exposed to the sight of all; and finally, the *akemetes*, communities of ascetics who kept awake by turns in everlasting prayer and, as a collective, never slept. Others used to add to their chosen way of martyrdom by wearing heavy chains and irons.

Without doubt, the quality that all these practices have in common is their originality, to the point of eccentricity. But the review summarized above would remain an otiose collection of oddities, were it not followed by two

spellbinding chapters that throw the light of hard reality on two categories of ascetics who left archaeological traces of their way of life: the stylites and the recluses with their columns and towers. The author minutely describes the various constructive elements of both, investigates their function and illustrates the whole with examples extracted from the sources, even to the humblest and most prosaic details: so we learn, for instance, about the spy-holes through which these ascetics checked their guests, or about the latrines where they satisfied their bodily needs. Also P. Peña inquires into their liturgical habits, their social and apostolic activities, the dangers of their life and the hardships that could bring about their death: all this through a collation of the sources with the data provided by direct observation of the material structures and their surroundings.

After the asceticism of single men, the author deals with cenobitic life and examines the communal monastery, the way it was built, and its architectural elements: the chapel, the rectangular building (serving as refectory, possibly also as a workshop), the porticoed building (perhaps dedicated to social activities: school, infirmary, hostelry); the individual cells, tower, cisterns, a collective burial place, and a wall enclosing the whole. This is the material framework for the following chapter, that deals with the daily life of the monks: hours of prayer, study, work and rest, eating and fasting, frequency of sacraments and ordination, dress and hygiene, vows and Canon law, even to minute details like lamp-kindling and sun-watches, which were inseparable components of life in the monastery. Another chapter covers the more general aspects of cenobitic life: economic, social and apostolic activities, hospitality, manual and intellectual work. Archaeology constantly comes to the aid of the written sources, to enliven and elucidate the evidence provided by them. The categorization of subjects is particularly useful and enlightening.

Finally, the author deals with the veneration of holy men, the pilgrimage to their residence and later to their tomb, the cult of their relics, all seen through the material evidence, from monumental churches and monasteries to the industry of small *eulogiae*. Excellent illustrations provide visual evidence of the beauty and the amazing preservation of the monuments, at least for the time being, for nowadays they are under the joint menace of modern development and an insufficient recognition of their historical value. Two useful appendixes conclude the volume: a list of recluses and recluse towers, and a 'Who's who' of stylites, arranged in chronological order. Both lists collect their evidence from written sources as well as from the archaeological survey.

Summing up, this book is endowed with four main merits: an extraordinary wealth of variegated data, both from tradition and from direct exploration; uncompromising seriousness of intent in seeking and imparting information; deep spiritual comprehension of the issue, and agility in presenting the evidence in a concise and pointed form. Whoever has read the above-mentioned volumes dedicated by P. Peña and his collaborators to the more technical aspects of their

archaeological research, knows well how precise and documented is their acquaintance with the background of the stories told in the present book. This material background is the only thing that transports these stories from the abstraction of extraordinariness into the solid realm of credibility.

Some minor points of criticism may be raised. About the question of the rise of Syrian monasticism, if the author is quite right in rejecting the exploded theory of an Egyptian origin, he goes too far, in my opinion, when he excludes any foreign influence whatsoever. The hypothesis suggested by Vööbus, of Eastern (Indian?) influences through Manicheism, has never been checked to my knowledge, but nevertheless it cannot be cast aside. The very 'eccentricity' - to Western eyes - that is common to Manichean philosophy and to some extreme practices of Syrian asceticism, can hint at just such influences.

As to the distribution of monasteries (pp. 79-80), it is rash to deny the existence of urban or village monasteries. On the one hand, in the absence of excavations, it is impossible to determine whether the large buildings observed in the neighbourhood of churches in settlements were xenodochia or monasteries. On the other hand, the mention in the sources of *bené-qayama* associated with urban churches, like the σπουδαῖοι of Palestine, Egypt, Constantinople and elsewhere, raises the question of their domicile, after the early stage of dwelling at home. City monks are often mentioned in the Byzantine sources, for Syria as well as for the other provinces of the empire, and there is no reason to deny credit to this evidence: of course, the exploration of ancient cities is much more problematic than the survey of deserted areas.

Regarding the definition of recluses, the author uses this term, as he did in *Les reclus syriens*, in correspondence with the architectural unit identified by him as the abode of this kind of ascetes, namely the tower. Each tower, both the isolated building standing in deserted areas and the structure built within a monastic enclosure, is taken as evidence in itself of the presence of a recluse. However, the sources make it clear that not only recluses, but also other kind of monks, and especially hegumens, had their abode in towers. It is essentially a question of definition, for P. Peña describes as recluse any monk or nun living by himself or herself - or even with some companions - in a tower-like building, even if he or she goes out every day to work, to carry water or to visit the church - not only a monastic, but even a parochial church (p. 96). But Theodoretus' ἐγκλεισμένος was a real recluse living under lock and key, depending on others for his subsistence and supposed never to be coming out until the hour of his death. The terminological discrepancy also creates a methodological question: is it right to ascribe one function to all towers, in any surrounding? It would be more proficuous, in my opinion, to examine each example with an open mind and not be content with a too comprehensive and therefore vague definition of the tower-dweller.

A last point of criticism: I find the apologetic conclusion (p. 159 ff.) quite superfluous, and even a little disturbing when it attempts to justify - almost to

excuse - the extreme aspects of Syrian asceticism with 'the Semite character': and this, not only because such arguments are no longer fashionable or even acceptable in a world now struggling to be free of the mentality that classifies men by races; but also because sources speak by themselves, reveal the trends of their own age and should be accepted impartially by the historian. True, one should make allowances for the fact that this book aims at the general public, rather than the specialists, although they will certainly welcome it. But it is perhaps all the more important not to clutter the issue with irrelevant, misleading commonplaces: for it is surely anachronistic to project onto the Syrian ecumene of 1,500 years ago the undoubted acquaintance of the author with the Syrian and Arab people of today.

With that, this is an extremely well-conceived and important book, not only on its own merits, but for the attention it draws to the wonderful Christian remains in Syria, in the hope that a better appreciation of their significance may boost their chances to survive modern development.

*L. Di Segni Campagnano*

**Henig** Martin - **Whiting** Mary, *Engraved Gems from Gadara in Jordan: The Sa'd Collection of Intaglios and Cameos*, Oxford University Committee for Archaeology, Monograph No. 6, Oxford, 1987

The publication of the 488 engraved gems of the Sa'd Collection from the Hellenistic and Roman Umm Qeis, ancient Gadara in Jordan, is a welcome addition to the growing number of works in the area of classical archaeology. Martin Henig and Mary Whiting from the Institute of archaeology in Oxford, England, are prominent art historians. Henig who has previously published catalogues of antique gems in British collections is considered one of the leading and eminent scholars in this field. He is well equipped and especially fit to classify the Hellenistic and Roman gems in the Sa'd Collection. Most pieces in the Collection are Hellenistic and Roman intaglios, paste intaglios and cameos. This composition also characterizes other collections from the Near Middle East. It reflects the heightened glyptic activity in these periods in the area, as well as the preferences of the gem collectors. The catalogue starts (the first two sections) with a scarce number of Syrian and Phoenician seals (Nos. 1-4). This scarcity is somewhat surprising since pieces from this period are not rare in the area. Indeed, quite frequently they are found in the bazaars. That only four seals are included in the Collection may therefore reflect the collector's preferences rather than the archaeological situation around Gadara. The third section of the catalogue covers the Hellenistic and Roman Intaglios (Nos. 5-396). The distinctions made in this section are of named divinities and heroes, portraits, humans grouped by occupations, auspicious motifs, symbols, and named birds and

animals. The fourth section covers the Hellenistic and Roman Paste Intaglios (Nos. 397-406), the fifth - the Cameos of the Hellenistic and Roman periods (Nos. 407-418), the sixth the Paste Cameos (Nos. 419-422), and the seventh - the Magical Amulets of the Roman Imperial period (Nos. 423-427). The Sassanian Seals are dealt with in the eighth section (Nos. 428-449), and the few Byzantine Intaglios are studied in the ninth section (Nos. 450-451). The tenth section addresses the larger number of Islamic Intaglios and Inscriptions (Nos. 452-458). The Modern gems (nineteenth century and recent copies moulded from genuine intaglios) are reported in the last section (Nos. 459-488). The material on modern pieces and forgeries is especially helpful both to students as a guide and to collectors as a warning, since the forgery of antique gems has been an active and flourishing business in this part of the world.

The Introduction provides a brief survey of the Collection's pieces, their main motifs and their aesthetic value. Masterpieces are rare in the Collection. In the Introduction the authors also briefly outline the main glyptic engraving styles of the gems. The Hellenistic pieces were locally made. The so called "wheel style" is represented in a number of stones as is the Italic style. Not surprisingly, the majority of the pieces which are dated to Roman Imperial times were locally made and are not of real artistic merit. However, several large jaspers are of considerable artistic quality. Henig and Whiting stress that although the Sa'd Collection was formed in the vicinity of the ancient Decapolis city - Gadara - no major groups stand out among the Hellenistic and Roman pieces. This is consistent with other collections from the area, such as the gems from Caesarea, Cyrene and the gems in the Pontifical Biblical Institute and the Studium Biblicum Franciscanum collections, Jerusalem. The Sassanian, Byzantine, and Arab gems and seals in the Sa'd Collection testify to the glyptic activity in its latter phases. Henig and Whiting suggest: "the fact that the Persian gems in the collection are ringstones, not stamps, may imply a tendency to employ Graeco-Roman stone-form in the western fringes of the Sassanian empire where Roman influence was strong." (p. 3). Since the Sassanian stones in the Pontifical Biblical Institute's collection and in the Studium Biblicum Franciscanum collection are both stamp seals and ringstones, this aspect of the Sassanian stones from the fringes of the Sassanian empire may not be generalizable.

The primary aim of the catalogue is to identify, date and represent coherently the gems in the Sa'd Collection. These tasks are performed thoroughly. Each catalogue entry is brief and usually includes a short bibliographical base and references. These, in turn, include recent important publications and sources of illustration for comparison.

Iconographical notes, if any, are short. Occasionally (mainly in the introduction), the authors attempt to draw close parallels between gems in the Sa'd Collection and gems in other collections. Their intent is not to draw parallels between the Sa'd gems and works of visual arts or coins. It would have been

useful and quite rewarding to discuss the techniques and engraving styles of at least the Graeco-Roman gems in each entry. Such a discussion would not have been alien to the study since the authors are aware of this aspect as is evident from their reference to various gem cutting styles in the introduction. A stricter chronological order in the Graeco-Roman gems would have benefitted the reader, even though the decision to classify the gems by their motifs and not by their engraving styles and/or inner period chronological order, is appropriate. Such classification provides the reader with the easiest reference and also presents the clearest picture concerning the preferred glyptic subjects. The selected bibliography, subject index and ringstone typology at the beginning of the book are very clear and helpful. The three times actual size of the illustrations of the original gems photographed by Robert Wilkins are of high quality. The authors state that the Collection is made up of some presumably bazaar purchases, and mainly from local finds in the vicinity of ancient Gadara. A brief description of the collector and the history of his acquisition should have been provided.

These are however minor quibbles. We have at hand a fine catalogue. This admirably researched book is an important contribution to the study of ancient glyptics in the Orient.

*S. Amoraï-Stark*

**Gignoux** Philippe, *Incantations magiques syriaques*, (Collection de la Revue des Etudes Juives dirigée par Gérard Nahon et Charles Touati), Peeters, Louvain-Paris 1987, 72 pp., 4 planches, 16 × 24 cm

L'autore pubblica in questo agile volumetto tre amuleti siriaci scritti su pergamena appartenenti alla Bibliothèque Nationale di Parigi. Si tratta di materiale proveniente dall'Iran e databile verso il vi-vii secolo della nostra era. La calligrafia di questi documenti è elegante e chiara. Il carattere siriano usato è molto simile all'*estrangelo* anche se alcune lettere sono, indubbiamente, più vicine al *serfo*. Il contesto culturale ci fa pensare che lo scriba fosse un ebreo o, forse, un cristiano molto vicino all'ambiente giudaico. Il contesto religioso è quello del sincretismo magico orientale in cui compaiono, mescolate insieme, le potenze celesti e diaboliche di diverse religioni. I nomi degli angeli sono molto frequenti, soprattutto nel secondo testo. Questi amuleti sono stati scritti per un solo committente, una donna che invocava la protezione angelica in particolare per la sua salute fisica.

L'opera si presenta molto bene: la stampa è chiara anche nella parte siriana. La traduzione francese, il glossario e l'indice dei nomi rendono l'opera accessibile anche a coloro che non sono specialisti in questo tipo di letteratura. Il commento dell'autore ad ognuno dei tre testi ne facilita ulteriormente la com-

prensione. Le tavole fuori testo riproducono i tre testi in questione e ci danno l'idea del loro stato di conservazione.

Questo volume aggiunge nuovi testi ai molti già pubblicati sull'argomento in questi ultimi anni. Vorrei, infine, segnalare due piccoli errori (trovati casualmente) che non diminuiscono i pregi dell'opera. A p. 1 nella sesta riga il numero della nota è 2 e non 4; a p. 7 nell'ultima riga occorrerà correggere l'anno 1867 in 1967.

*M. Pazzini, ofm*

**Pirone** Bartolomeo, *Vita di Santo Stefano Sabaita* (Studia Orientalia Christiana Monographiae, 4), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1991, 426 pp., 16 × 24 cm

La vita delle comunità cristiane nei primi secoli dell'occupazione islamica nelle ex-province dell'impero bizantino di Siria, Palestina e Arabia, dove vennero a trovarsi anche i Luoghi Santi del Vangelo, è certamente uno dei campi di ricerca più appassionanti degli ultimi anni. Le scoperte archeologiche di chiese costruite e mosaicate nell'VIII secolo in epoca omayyade e sicuramente ancora officiate in epoca abbaside nell'VIII-IX secolo, sono opportunamente affiancate dal rinnovato interesse degli studiosi per la primitiva letteratura arabo-cristiana che ebbe la sua culla in terra di Palestina. La laura-monastero di San Saba costruita e sviluppatasi in una gola del deserto di Giuda non lontano da Betlem, ebbe un ruolo determinante nella formazione e sviluppo di questa letteratura che produsse opere di contenuto biblico, teologico e agiografico.

In una cella della laura nel primo periodo islamico San Giovanni Damasceno scrisse la maggior parte delle sue opere teologiche creando una forte corrente di pensiero e di produzione letteraria che non terminò con lui. Suo discepolo fu Teodoro Abu Qurra uno dei più prolifici autori di opere teologiche e polemiche in lingua araba. Il nipote di San Giovanni, Amba Stefano il Melode figlio di Mansour, raccontò la vita di venti monaci della laura martirizzati dagli Arabi. In una cella della laura "il monaco Leonzio di Damasco scrisse in greco verso l'807 d.C. la *Vita di Santo Stefano* monaco di San Saba, di cui era stato discepolo per quattro anni durante la sua gioventù.

Nel 902 la Vita fu tradotta in arabo colloquiale dal monaco Giovanni di Stefano Fakhoury per dare la possibilità ai monaci della laura non più in grado di leggere il greco o il siriano di far tesoro degli esempi e dell'insegnamento di un illustre monaco "di questa gloriosa laura del nostro santo padre mar Saba".

Il manoscritto greco della Vita mutilo dei primi 19 capitoli era già stato pubblicato nel 1723. Una traduzione latina dei primi 19 capitoli della traduzione araba fu resa possibile dalla scoperta di un manoscritto nella biblioteca di Santa Caterina al Sinai pubblicato da Garitte nel 1959. Una traduzione italiana

completa dell'opera basata sul testo greco e sulla traduzione araba curata da padre Camillo Carta OFM con introduzioni e note di P. Bellarmino Bagatti, fu anticipata nel 1983 dalla Franciscan Printing Press di Gerusalemme

La stessa editrice pubblica ora l'edizione critica della traduzione in arabo nella serie di monografie degli Studia Orientalia Christiana promossi dal Centro Francescano di Studi Orientali del Cairo della Custodia di Terra Santa (Leonzio di Damasco, *Vita di Santo Stefano Sabaita*, Testo arabo edito e tradotto da Bartolomeo Pirone, Studia Orientalia Christiana Monographiae, N. 4, Cairo - Jerusalem 1991). L'autore, docente di Lingua e Letteratura Araba presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, che ha già al suo attivo altri importanti e impegnativi lavori di traduzione di opere coeve, come *Gli Annali* di Eutichio Patriarca di Alessandria presso le stesse edizioni, è una sicura garanzia per il lettore.

Il lavoro critico è basato fundamentalmente sul codice 496 del fondo di manoscritti arabi del monastero di Santa Caterina al Sinai datato al 1293 (A), con le varianti del manoscritto arabo 505 della stessa biblioteca (B), e di un terzo manoscritto mutilo conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi, Codice Arabo 139 (C). Della Vita di Santo Stefano si conosce anche una traduzione almeno parziale in lingua georgiana.

Il racconto della Vita di Santo Stefano nativo di un villaggio nei pressi di Ascalon sulla costa palestinese e monaco di San Saba si svolge tra il 725 anno della nascita e il 794 anno della morte, nel periodo di transizione di potere tra il califfato omayyade di Damasco e quello Abbaside con sede a Baghdad. Leonzio racconta la vita del suo maestro ispirandosi alle più famose vite dei Santi Padri del deserto scritte nel VI secolo da Cirillo di Scitopoli anche lui monaco di San Saba.

Orfano dei genitori e condotto ancora bambino dallo zio monaco nella laura, Stefano indossò l'abito monastico all'età di 15 anni. Al servizio della comunità Stefano fu fornaio, addetto all'ospitalità nella foresteria, poi diacono e bibliotecario. Nel 756 Stefano chiese al Patriarca di Gerusalemme di ritirarsi in solitudine. Ordinato sacerdote nel 754 condusse la sua santa vita fino alla morte nella sua cella sulla sponda del wadi al-Nar venerato e ricercato maestro dei monaci più giovani.

Al di là del carattere agiografico esemplare della Vita, questo particolare genere di letteratura popolare contemporanea assume un notevole valore documentario per il contributo che apporta alla conoscenza della vita "nei territori governati dagli Arabi", in una situazione politica completamente nuova rispetto ai secoli precedenti di dominio cristiano bizantino.

Come risulta dalla Vita, tale cambiamento è vissuto solo di riflesso e marginalmente dai monaci della laura che continuano la loro vita con i piccoli o grandi problemi di sempre, dall'ingresso e accettazione alla scuola di un anziano, ai diversi incarichi nella comunità, alla ricerca di una vita ascetica più dura e impegnata, fino alla volontaria reclusione in un eremo o in una cella murata

dal di fuori, come si racconta del monaco Amba Martirio di Gerasa “Il nostro Martirio condotto dal suo desiderio (di non vedere la morte prima di incontrare un vero monaco) per 15 anni vagava per tutti i territori che sono sotto la giurisdizione degli Arabi” finché non incontrò Santo Stefano e decise di fermarsi presso di lui. Su testimonianza di Leonzio, non si è nemmeno arrestato il girovagare continuo dei monaci tra i monasteri del deserto di Giuda con gli eventuali brutti incontri con i cani rabbiosi dei beduini o con gli stessi beduini non sempre ospitali.

Leonzio è piuttosto critico della vita monastica che si conduce ai suoi giorni nel deserto di Giuda. Arriva perfino a indicare nel “grande terremoto” che aveva sconvolto la regione, probabilmente quello del 746, la data d’inizio dell’affievolimento della disciplina. Malgrado ciò, Leonzio ricorda diverse notevoli eccezioni, come Amba Mariano “appartenente ai notabili cristiani della nobile città di Damasco, adorno della virtù del lavoro e della contemplazione, che possedeva grande scienza e conosceva anche la filosofia”. Oppure Amba Cosma “superiore del monastero di al-Quwaysmah che è nei pressi della città di Amman, uomo virtuoso perfetto nella santità, vero servo di Dio, irreprensibile tra i monaci”.

Una vita quella dei monaci che contrasta fortemente con le preoccupazioni della popolazione cristiana nello stesso territorio. “I monaci di questi tempi conducono una vita senza pensieri, riposata e tranquilla - fa dire Leonzio a un ricco medico di Moab invitato da Santo Stefano ad abbandonare tutto e farsi monaco. Mentre coloro che vivono nel mondo sono oggi soggetti a gran miseria, tristezza, privazioni e continue difficoltà”.

Le difficoltà maggiori provenivano dalle vessazioni degli esattori delle tasse imposte dai nuovi padroni, in particolare il *kharaj*, l’imposta sulla proprietà fondiaria dei cristiani, oltre la *jizziyah* o tassa pro capite annuale. La situazione è lumeggiata dalla zia di Leonzio gravemente ammalata durante il pellegrinaggio a Gerusalemme: “Ho sentito figliolo, che il sovrano di questo paese è dispotico, carpisce con violenza e saccheggia le proprietà della popolazione soprattutto degli infermi e dei pellegrini. Mi è stato riferito che giorni orsono è morto un pellegrino in casa di un cristiano di qui, lasciando molti eredi che purtroppo non erano presenti all’atto della sua morte. Il sovrano ha così colto l’occasione e si è impadronito di tutto ciò che il defunto possedeva”. Per sfuggire le vessazioni “degli esattori che furoreggiavano nella regione di Moab”, un ricco cristiano di là si rifugiò a Gerusalemme.

Malgrado le difficoltà e le tinte fosche, Leonzio documenta sufficientemente che la vita dei cristiani continuava il suo corso normale. Continuavano i pellegrinaggi verso i Luoghi Santi dalle regioni circostanti e perfino dall’Europa. La zia di Leonzio che era solita venire a Gerusalemme per Pasqua poté continuare il suo pellegrinaggio fino al monte Sinai senza problemi. Nel deserto da trenta anni vive una nobile romana con le due figlie eredi “di arconti nobili e patrizi” che dopo aver venduto tutte le loro sostanze avevano abbracciato la vita

monacale. Leonzio ricorda diversi notabili cristiani di Damasco, di Moab, di Egitto, di Gaza, di Gerico e di Gerusalemme. Tra essi il fratello del monaco Teodoro, medico personale del principe musulmano di Ramlah. Approfittando dell'influenza del fratello, Teodoro fece mandare in esilio il patriarca di Gerusalemme Elia e si fece eleggere al suo posto.

Ricchi mercanti, come Petrona fratello di Amba Mariano "che commerciava in datteri tra Damasco e il Ghor palestinese", facevano normalmente la spola tra la capitale e Gerico.

Di più in un racconto molto circostanziato troviamo un fanatico musulmano accompagnarsi pacificamente a un cristiano egiziano. "Volle venire a Gerusalemme per pregare nella moschea che i musulmani vi hanno" (la Cupola della Rocca terminata nel 692), fino a scendere con il cristiano al monastero di San Saba "per fare una passeggiata e ammirare il deserto". Il musulmano finì per convertirsi alla religione cristiana con il rischio della vita dopo aver assistito a un miracolo di Santo Stefano. "Persone scelte e affidabili tra i musulmani" vengono chieste dalla zia di Leonzio per fare da testimoni alla sua volontà testamentaria. Viceversa, Santo Stefano intervenne presso un sacerdote di servizio alla basilica del Santo Sepolcro rimproverandolo di essere stato la causa dell'apostasia di un confratello monaco piuttosto negligente e scorretto collaboratore "che a causa di questo si dileguò e rinnegò il Cristo" facendosi musulmano. Doppia colpa il sacerdote, perché contro le regole canoniche, che proibivano formalmente ad un prete di esercitare il mestiere di esattore, riscuoteva il *kharaj* dai cristiani a conto dell'autorità musulmana.

In questa situazione piuttosto complessa e difficile, santo Stefano, scrive Leonzio al termine della sua opera appassionata in ricordo del maestro, "mostrava compassione e pietà non solo per i cristiani ma anche per i musulmani", superando con l'universalismo dell'amore cristiano le difficoltà e differenze imposte dalla contingenza politica.

*M. Piccirillo, ofm*

## LIBRI RICEVUTI

**Aggoula** Basile, *Inventaire des inscriptions hatréennes* (Bibliothèque archéologique et historique T. 139), P. Geuthner, Paris 1991, XXXV-195 pp., 37 pl., 22,5 × 28 cm

**Attinger** Daniel, *Evangelo secondo San Marco. Il paradosso della debolezza di Dio* (Tracce 5), Editrice Nuove Frontiere, Roma 1991, 175 pp., 13 × 20 cm

**Bahat** Dan (with Chaim T. **Rubinstein**), *The Illustrated Atlas of Jerusalem*, translated by Shlomo Ketko, Carta, Jerusalem 1990, 152 pp., 22,5 × 29 cm

**Barth** Cristoph, *God with Us. A Theological Introduction to the Old Testament*, edited by Bromiley Geoffrey W., William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1991, X-403 pp., 15,5 × 23,5 cm

**Bienkowski** Piotr (ed.), *The Art of Jordan. Treasures from an Ancient Land*, Alan Sutton Publishing Ltd., Phoenix Mill, Far Thrupp, Stroud Gloucestershire - National Museums and Galleries on Merseyside 1991

**Byrd** Brian F., *Excavations at Beidha 1: The Natufian Encampment at Beidha. Late Pleistocene Adaptation in the Southern Levant*. Foreword by D. Kirkbride with contributions by J. Field, S. K. Fish, H. M. Hecker, and D. S. Reese (Jutland Archaeological Society Publications 23:1), Aarhus Univ. Press, Højbjerg 1989, 126 pp., 21,5 × 30 cm

**Campagnano** Di Segni Leah, *Anonimo (Pseudo-Cirillo di Scitopoli), Antonio di Choziba: Nel deserto accanto ai fratelli. Vite di Gerasimo e di Giorgio di Choziba*. Introduzione, traduzione e note (Padri Orientali), Edizioni Qiqajon, Magnano 1991, 167 pp., 14 × 20 cm

**Campbell** William S., *Paul's Gospel in an Intercultural Context. Jew and Gentile in the Letter to the Romans* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 69), Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1991, VII-213 pp., 14,5 × 20,5 cm, DM 58

**Carbone** Sandro Paolo, *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*. (Supplementi alla Rivista Biblica 23), Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, 301 pp., 17 × 24 cm, Lit §000

**Dearman** Andrew, ed., *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (American Schools of Oriental Research. The Society of Biblical Literature. Archaeology and Biblical Studies 2), Scholars Press, Atlanta, Georgia 1989, XII-324 pp., 16 × 23,5 cm

**Dus** Jan, *Israelitische Vorfahren - Vasalle palästinischer Stadtstaaten? Revisionsbedürftigkeit der Landnahmehypothese von Albrecht Alt* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, 404), Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1991, 118 pp., 14,5 × 21 cm, DM 38

**Galbiati** Enrico Rodolfo - **Aletti** Aldo, *Atlas Histórico da Bíblia e do Antigo Oriente. Da pré-história à queda de Jerusalém no ano 70 dC*, Petrópolis: Editora Vozes 1991, 272 pp., in 8°

**González** Luis José, *La Versión de Símaco a los Profetas Mayores*. Tesis Doctoral. Departamento de Filología Neotestamentaria - Sección de Filología Bíblica Trilingüe - Facultad de Filología - Universidad Complutense de Madrid 1981, 622 pp., 15 × 21 cm

**Grässer** Erich, *An die Hebräer*, I. Teilband: Hebr 1-6 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament) XVII/I, Benzinger Verlag - Neukirchener Verlag, Zürich - Neukirchen 1990, X-388 pp., 16,5 × 24 cm

**Gumbert** J. P., *Illustrated Inventory of Medieval Manuscripts in Latin scripts. Introduction: Rules - Instructions*, Hebrew University - Institute for Advanced Studies, Jerusalem 1991, 23 pp., 21 × 29,5 cm

**Gumbert** J. P., *Illustrated Inventory of Medieval Manuscripts. Experimental Precursor 4: Jerusalem: Jewish National and University Library, Studium Biblicum Franciscanum*, Hebrew University - Institute for Advanced Studies Jerusalem 1991, 32 pp. non numerate, 21 × 29,5 cm

**Jauss** Hannelore, *Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, 412), Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1991, XX-330 pp., 14,5 × 21 cm, DM 77

**Kegler** Jürgen - **Augustin** Matthias, *Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 1), 2., erweiterte Auflage, Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1991, 241 pp., 16 × 23 cm, DM 69

**Kennedy** David. - **Riley** Derrick, *Rome's Desert Frontier. From the Air*, B. T. Batsford Limited, London 1990, 256 pp., 19 × 25,5 cm, £ 29.95

**Kerner** Susanne (ed.), *The Near East in Antiquity*. German contributions to the archaeology of Jordan, Palestine, Syria, Lebanon and Egypt. Vol. II: Lectures held in 1990 under the patronage of H. E. the Minister of Culture and H. E. the Ambassador of the Federal Republic of Germany, Goethe-Institute - German Protestant Institute for Archaeology of the Holy Land - Al Kutba Publishers, Amman 1991, 159 pp., 17 × 24 cm

**Légasse** Simon, *Paul Apôtre. Essai de biographie critique*, Cerf - Fides, Paris 1991, 268 pp., 14,5 × 23,5 cm, F 150

**Marín** Javier-José, *The Christology of Mark. Does Mark's Christology Support the Chalcedonian Formula "truly man and truly God"?* (European University Studies: Series 23, Theology, 417), Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1991, LIX-276 pp., 14,5 × 21 cm, DM 69

**Massenet** Michel, *Jacob ou la fraude* (Parole présente), Cerf, Paris 1991, 144 pp., 13,5 × 19,5 cm

**Masson** Michel, *Elie ou l'appel du silence* (Parole présente), Cerf, Paris 1992, 238 pp., 13,5 × 19,5 cm

**Meyers** E. M. - **Meyers** C. L. - **Strange** J. F. (et Alii), *Excavations at the Ancient Synagogue of Gush Halav* (Excavation Reports of the American Schools of Oriental Research. Meiron Excavation Project Volume V), The American Schools of Oriental Research - Eisenbrauns, Vinona Lake, Indiana 1990. XX+292 pp., 22 × 28,5 cm, Cloth \$ 40

**Patrich** Joseph, *The Formation of Nabatean Art. Prohibition of a Graven Image Among the Nabateans*, E. J. Brill - The Magnes Press - The Hebrew University, Leiden - Jerusalem 1990, 231 pp., 16 × 23 cm

**Peña** Ignacio, *La straordinaria vita dei monaci siri. Secoli IV-VI*. (Storia della Chiesa: Saggi 4), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 189 pp., 13,5 × 21 cm, Lit \$ 000

**Pirenne** Jacqueline, *Le témoins écrits de la région de Shabwa et l'histoire* (Institut Français d'archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque archéologique et historique - Tome CXXXIV. Fouilles de Shabwa - I), Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1990, 161 pp., Pls. 83, 22 × 27,5 cm

**Riesner** Rainer (Hrsg.), *Bargil Pixner: Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer*

---

*Erkenntnisse* (Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte, Band 2).  
Brunnen Verlag, Giessen - Basel 1991, 435 pp., 14 × 21 cm

**Soll** William Michael, *Psalm 119: Matrix, Form, and Setting* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 23), The Catholic Biblical Association of America, Washington DC 1991, 192 pp., 15 × 23 cm

**Theissen** Gerd, *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition*, translated by L. M. Maloney, Fortress Press, Minneapolis 1991, XVI-320 pp., 15 × 23 cm

**Thompson** Henry O., *Archaeology in Jordan* (American University Studies, Series IX History Vol. 55), Peter Lang, New York - Bern - Frankfurt am Main - Paris 1989

**Wolf** George, *Lexical and Historical Contributions on the Biblical and Rabbinic Passover*, New York 1991, IX-206 pp., 16 × 23,5 cm

**Zagdanski** Stéphanie, *L'impureté de Dieu. La lettre et le péché dans la pensée juive* (Philosophie), Editions du Félin, Paris 1991, 237 pp., 15 × 23 cm, F 125