

mette anche l'introduzione editoriale di questa collana.

Tra i primi volumetti usciti (una presentazione di *Atti* di R. Fabris, un *Amos* di A. Bonora etc.) scegliamo questa stringata introduzione a « Giobbe e ai Salmi » (in realtà il libro, contrariamente al titolo, presenta prima i Salmi e poi Giobbe, come annunciava l'originale inglese *The Psalms, Job*), opera di un noto specialista americano di letteratura sapienziale, R. E. Murphy, docente alla Duke University di Durham N.C. Lo scritto non è stato, quindi, concepito per la collana ma assunto da un originale apparso nel 1977 a Philadelphia. Una finale « guida bibliografica » aggiorna il testo anche per il lettore italiano (forse però l'ambito specifico italiano avrebbe meritato l'affidamento della trattazione ad un esegeta italiano). La presentazione dei Salmi è abbastanza scontata e un po' scolastica: genere letterario e teologia (liturgia, storia della salvezza e creazione, l'unto, Sapienza e Torah, sofferenza, morte e violenza). Tuttavia il linguaggio è piano, le osservazioni rivelano l'ampio sfondo culturale biblico dell'A. e l'ultima sezione dedicata al « contributo dei salmi allo stile odierno della preghiera » è un buon tentativo per trasformare la collezione poetica del Salterio in una « scuola di preghiera » come auspicava già Christoph Barth.

Pur nel tradizionale impianto senz'altro più originale è il disegno della struttura e del messaggio di Giobbe. Una certa simpatia è riservata all'ipotesi recentemente avanzata da J. W. Whedbee (*The Comedy of Job*, in « Semeia » 7, *Studies in the book of Job*, Missoula, Montana, 1977, 1-39) su influsso dei modelli di critica letteraria proposti da Northrop Frye e da Christopher Fry (pp. 86-87): Giobbe sarebbe da classificare nel genere della commedia ove per commedia si intende tecnicamente una composizione letteraria basata su due caratteristiche centrali, « una visione di incongruità (ciò che è ironico, comico o ridicolo) e una storia di base che reintegra alla fine l'eroe nella società » (p. 86).

A proposito della versione dobbiamo segnalare un incidente piuttosto umoristico in cui è incorso il traduttore. Proprio perché è anche un buon esegeta, egli non poteva cadere nel tra-

nello di tradurre per assonanza l'inglese *ostrich* con « ostrica » (sic a p. 92): infatti non si tratta solo di uno svarione di versione (il significato è « struzzo »!) ma si tratta anche di una carenza esegetica perché il famoso, ironico e coloratissimo brano sullo struzzo di Gb 39,13-18 è stato da sempre lungamente discusso per posizione, forma e contenuto (fin dagli stessi LXX che per maggior sicurezza l'hanno espunto dal testo).

GIANFRANCO RAVASI

O. KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 192, 102 riproduzioni e 7 tavole.

L'Istituto Biblico dell'università svizzera di Friburgo possiede, oltre ad un'ottima biblioteca, una collezione di microfilms e 3000 diapositive per la documentazione iconografica della Mezzaluna Fertile. Su quest'ultimo strumento di ricerca comparata uno dei docenti, il prof. O. Keel, direttore della collana di pubblicazioni scientifiche dello stesso Istituto (*l'Orbis Biblicus et Orientalis*) e autore di un *Synoptische Texte aus der Genesis*, ha intrapreso una serie di ricerche iconografiche destinate ad illuminare temi, metafore e pericopi simbolici bibliche secondo una prassi interdisciplinare ormai abbastanza consolidata nell'analisi di un testo letterario. Un suo primo saggio, apparso nel 1974 sotto il titolo *Wirkmächtige Siegeszeichen im A.T.*, esaminava Gs 9,18-26; Es 17,8-13; 2 Re 13, 14-19 e 1 Re 22,11. Nello stesso anno ne seguiva uno parallelo sul celebre passo di Prov 8,30 (*Die Weisheit spielt vor Gott*). Nel 1977 in *Vögel als Boten* Keel, in collaborazione con U. Winter, esaminava due testi problematici dell'A.T.: Sal 68,12-14 (con Gen 8,6-12 e Qoh 10,20) e Sal 56,1 ove il tema dell'uccello come messaggero incarnava una tipologia zoomorfa notissima nell'Antico Oriente. Una colossale documentazione sull'iconografia del Salterio veniva intanto riedita in seconda edizione (*Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das A.T.*) nel 1977 e tradotta in inglese nel 1978. Scontratosi su questioni di interpretazione sim-

bolica con le tesi di E. von Däniken (*Zurück von den Sternen*, 1970), il fecondo esegeta pubblicava un ulteriore studio sulle *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* ove prendeva in esame Is 6; Ez 1 e 10 e Zacc 4.

Finalmente Keel decideva di affrontare un classico dell'«iconografia in letteratura», i celebri «discorsi di Dio» del libro di Giobbe che tanti problemi di *Formgeschichte* e di *Redaktionsgeschichte* hanno posto da sempre agli studiosi di questo capolavoro della letteratura ebraica. Queste pagine sono da collocare secondo l'esegeta svizzero nell'alveo delle *Streitreden* (le dispute) per evidenze di tipo strutturale: l'uso dell'interrogativo retorico e dell'imperativo, la presenza dell'auto-inno, la qualità «diegetica» o narrativa dei vari quadri che si succedono. Tuttavia, a nostro avviso, la riduzione ad un unico genere letterario non riesce ad assorbire il ventaglio molto variegato di toni e di strumenti letterari che l'A. di Gb usa. Anche la *Gerichtrede* (il «discorso giudiziario») è presente e soprattutto non si può semplificare la consistente presenza del genere sapienziale. Lo scopo della parola di Dio non è solo quello di dibattere una controversia teologica imponendole la virata risolutiva, né è solo quello di giustificare un eventuale diritto divino a comminare la sofferenza all'uomo, ma è anche quello di scoprire la vera «posizione» di Dio e, di conseguenza, il senso sapienziale delle cose e dell'uomo alla luce di quella «posizione». Per raggiungere questo scopo Dio adotta la metodologia didattica e sottopone Gb a un vero e proprio esame di sapienza attraverso il quale l'uomo dovrà riconoscere la sua incapacità a giudicare insipiente una sapienza che lo supera da ogni lato. Ora, l'A. semita per costruire questo esame sapienziale deve ricorrere a quella che felicemente A. Alt ha chiamato la *Mirabilienliteratur* orientale. Si pensi, come ad ideale esemplificazione, all'ironico Papiro Anastasi I, steso forse sotto Ramses II, in cui un tale Hori, parodiando la pedanteria e il nozionismo dell'insegnamento accademico, accumula in una lista artificiosa una cinquantina di domande sulla geografia siro-palestinese per mortificare un collega pseudo-intellettuale. Attraverso l'onomastica, la classificazione e

la catalogazione della realtà si cerca di penetrarne l'essenza. L'orizzontalità della massa delle rilevazioni effettuate e della sperimentazione «scientifica» dovrebbe ribaltarsi in profondità metafisica.

È ovvio che in questa prospettiva l'analisi iconografica comparata può dare risultati molto fecondi, come testimonia la ricerca di Keel. Egli accetta l'autenticità sostanziale dei due discorsi di Dio. Non è il caso di allegare le motivazioni per cui dissentiamo dall'opinione dell'A.: esiste un *dossier* consistente di indizi che rivelano essere il secondo intervento di Dio (40,6-41,26) per la quasi totalità opera di altra mano, anche se coordinata dal redattore finale nell'impianto drammatico del dialogo finale Gb-Dio. Ma lo stesso Keel allega implicitamente una prova ulteriore quando dimostra che il primo discorso ha una matrice simbolica proveniente dall'area asiatica, soprattutto assira, mentre il secondo si basa su *topoi* della mitologia classica egiziana.

Il monumentale affresco del primo intervento divino è sezionato da Keel in due grandi parti, entrambe viste come replica divina all'obiezione avanzata dal sofferente sulla caoticità dell'essere. In 38,1-38 Dio contesta all'uomo la capacità logica di affermare la *'esah*, il progetto insito nella realtà. Domina una simbologia dinamico-dialettica a finalità creazionistica: la creazione è vista secondo un modello tradizionale come ininterrotto combattimento contro il caos. In 38,39-39,30 emerge solenne la fisionomia del *Signore degli animali*, un modulo classico nell'iconologia assira. Le dieci specie allegate da Gb sono una proiezione del negativo e della forza che in natura deve essere domata per permettere la sopravvivenza della specie umana. Nella proiezione esse diventano i territori del male in cui Dio è assente ma che può nella sua onnipotenza controllare.

Il secondo discorso di Dio (40,6-41,26) è, invece, per Keel una replica all'accusa di criminalità e di sadismo, scagliata reiteratamente da Gb contro Dio. Qui si distinguono due sezioni: una, più etica, dedicata all'azione di giustizia svolta da Dio contro i malfattori (40,9-14), l'altra, più mitologica, dominata dai due simboli di Behemot e Leviatan che incarnano le forze del caos e del male che attentano allo splen-

dore della creazione (40,15 ss.). Diversamente da Courroyer che ancora recentemente (RB 82, 1975, 418-443) si attestava sull'interpretazione «naturalistica» dei due mostri (Behemot sarebbe il bufalo invece del solito ippopotamo!), Keel dimostra correttamente che, pur partendo da connotati realistici, Behemot e Leviatan sono simboli mitologici che sceneggiano la lotta vittoriosa di Horus sulle forze del male secondo un dato notissimo della mitologia egiziana. Certo, una svolta ulteriore nell'interpretazione del testo si avrebbe qualora si tenesse presente la proposta «storicista» di E. Ruprecht (VT 21, 1971, 209-231) secondo la quale i due mostri sono anche simboli delle superpotenze orientali e quindi dei dinamismi misteriosi della storia.

Keel riesce a questo punto a decifrare il senso dell'impotenza di Gb che confessa il suo errore teologico (42,5-6). Il dilemma «Dio colpevole o uomo colpevole» ha un terzo «corno»: l'esistenza del mondo del male accanto a quello divino e umano. Esso ha un suo spazio, un suo territorio autonomo, un campo di forze circoscritto. Dio, che ne è estraneo, è, però, il supremo arbitro e «controllore» di questo spazio e la storia non è che l'espressione di questo incessante controllo-lotta. Questa sarebbe, alla fine, anche la risposta indiretta alla questione del male sollevata dal libro che direttamente resta una investigazione sul mistero di Dio, occasionata da una crisi di fede a causa dell'esistenza del male. Un'investigazione che si leva, polemica, contro le sbrigative semplificazioni della teologia ufficiale retribuzionistica incarnata dagli amici.

GIANFRANCO RAVASI

R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Assisi, Cittadella, 1979, pp. 298.

Chi conosce un po' in profondità la storia, la complessità, l'interesse, l'appassionata ricerca intorno al valore storico dei 4 Vangeli e quindi intorno alla loro capacità di farci risalire dal Cristo della fede al Gesù della storia, non può che salutare con viva gioia un libro come questo. Tanto più che esso proviene da uno studioso che vi ha dedicato tanto della sua vita, delle sue

indagini, del suo insegnamento in particolare presso l'Università Gregoriana di Roma. Il campo preso in esame è oggetto del volume ha visto in questi due ultimi secoli, ma in modo impensabile soprattutto negli ultimi decenni (attorno al nome famoso di R. Bultmann), un susseguirsi di tesi, ipotesi, problemi, risposte, contrapposizioni da capogiro. Né si può ritenere facilmente che ora la giostra si sia fermata. Tuttavia si può parlare di una innegabile maturazione, di un progresso nei metodi e nei risultati, o anche solo — e non è poco — nella capacità di scoprire la fragilità di tante ipotesi apparentemente inattaccabili e d'altra parte così sbandierate contro quei quattro libretti che da 19 secoli sfidano mondo e storia.

A questa maturazione hanno contribuito in molti, sia tra i protestanti, sia — anzi, credo che si possa dire: ancora di più — tra i cattolici. Un segno ormai notissimo è il libro di V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù* (SEI), ormai edito e riedito in continuazione. Ma gli studiosi del problema ricorderanno altri nomi più meritevoli per le loro pazienti indagini. Tra questi meriterebbe un ricordo speciale F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli*, Bologna (EDB) 1976: discepolo e collaboratore del p. Latourelle, si può dire che gli ha offerto l'aiuto decisivo (cfr. recens. in *Scuola Catt.* 105 (1976) 526). E il suo maestro più volte lo cita, insieme a tanti altri nella sua ricchissima bibliografia, alla quale si potrebbero aggiungere: E. TROCME, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel, 1972 (trad. ital. ed. Paideia, Brescia, 1975); B. GERHARDSSON, *Préhistoire des Evangiles*, Paris, 1978 (orig. ted. 1977).

Un libro dunque utilissimo per studiosi, per studenti di teologia, per insegnanti di religione, per preti e laici di buona cultura e che non abbiano né la fretta di leggere subito o solo le conclusioni, né la speranza (credo impossibile) di vedere teologi ed esegeti moderni ritornare del tutto su vecchie posizioni. Chi avesse simili manie non saprebbe valutare questo libro.

Il suo contenuto è facilmente rilevabile osservando le sue tre parti principali. La prima descrive l'evoluzione della critica moderna sia protestante che cattolica. La seconda raccoglie già alcune generali precisazioni metodologi-